



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ Issue. 25/ winter 2019

Review and Criticize Two Obstacles of God's Altruism in Philosophy of Mulla Sadra

Abdullah Salavati

*Associate professor in Shahid Rajaee Teacher Training University
Email: a.salavati@sru.ac.ir*

Abstract

Ethical egoism often arises in the human realm and following teleological theories. However, the questions are supplied and pursuit in the divine realm. In the philosophy of Sadra exists two witnesses of God Egoism -In fact, are two obstacles of Altruism of God -Which include: "Excellent no attention to below", "reference for all purposes to the subject". This evidence is in conflict with the concept of divine grace Sadra. The main question of research is: How can egoism evidence be consistent with the theory of divine grace and God's original Favor to the "other"? Achievement of this study are as follows: In the present study was shown that God is not egoism but altruism. The results of the analysis of such terms as "Purpose" and "egoism", and principle "simple reality is everything" and Ontological analysis of the principle of causality.

Keywords: God, Altruism, Purpose, Ethical egoism, Intention, Mulla Sadra.

1. Introduction

The main question in this article is how egoism evidence can consistent with the theory of divine grace and God's original Favor to the "other"? In addition, the hypothesis is that: Egoism in the human realm is contradicted by Altruism, but of God Egoism does not conflict with Altruism. The reason for this is the unity of God, as the absolute perfect does not have any defect. The first obstacle to God's Altruism in Mulla Sadra's philosophy is: The attention of God to the creatures requires perfectibility, and the perfectibility is a sign of defect. Therefore, if God wants to be Altruism, it must be incomplete, while God is Super perfection, so God is not Altruism. The second obstacle to God's Altruism in Mulla Sadra's philosophy is In Islamic philosophy in general and in Sadra's philosophy in particular, it is said that: God loves himself, and his love for himself requires his love for the world. Because the whole world is his works and love is effective, it is the same love for the work. In other words: God's love for creatures, then his love for himself and his love for himself. Therefore, God has an extraordinary interest to others, and this can be contrasted with the transformation in which the noble intention is raised. Then all ends come to the subject, and referring all ends to the subject can be a kind of Egoism in which the acts of any being, including God, are always affected by one motive, and that motive is nothing but the Self-love and God is no exception to this rule. Therefore, God is not Altruism. In this study, based on the internal possibilities of Mulla Sadra's philosophy, we are in this study, based on the internal possibilities of Mulla Sadra's philosophy; we are Analyzed two of these obstacles and criticize.

2. Material and Method

In this paper, the library method is used, and it is the method of content analysis, and the opposite evidence of the problem (= God's Altruism) will be presented, explained and analyzed, and argued for the benefit of the problem. The structure of this paper will thus be that in the first part, the literature of the research will be titled and the opposite evidence of the problem will be clarified, then the opposite evidence will be criticized, finally, the Conclusion will be made.

3. Conclusion

1. The center of psychological and moral egoism is in the human domain, but it is possible to search for the components of egoism in a metaphysical domain, which does not mean a **Category Mistake** and does not apply a blind metaphor to the facts.
2. In Mulla Sadra's philosophy, there are two main obstacles in the issue of God's Altruism, namely: "Excellent no attention to below" and "reference

for all purposes to the subject". In the present study, these two obstacles have been criticized, and it has been shown that God is not egoism, but he is an Altruism, and since God is the ultimate being and the ultimate perfection, he is the most complete Altruism. In addition, because he is rich, he is absolute to provide the best of good for others without any reason.

3. An excellent being, such as God, which is by defining the most complete being, consists of all perfections, including justice, based on the principle of justice, does not injustice anyone, and It does not need the interests and perfection. And don't conflict between its interests and the "other" interests. Therefore, there is no conflict with God's Altruism.

4. In Mulla Sadra's philosophy, according to the principle of "simple reality is everything" and the existential analysis of the principle of causation, one can show that "reference for all purposes to the subject" is not in conflict with the original attention of God.

References

- Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press.
- Ayn Rand (1964) *The Virtue of Selfishness*, A New Concept of Egoism, New York, the Objectivist Newsletter.
- Campbell (2001) 'Egoism' in *Encyclopedia of ETHICS*, Volume I–G, Second Edition, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker Editors, Routledge New York, and London.
- Dienstbier, Richard A and others (2001) *Evolutionary Psychology and Motivation* (Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 47).
- Holmes, Robert L. (2007) *The Basics of Ethics Philosophy*, Translated by Masoud Oliya, Tehran, Phoenix. [In Persian]
- Francana, William K. (2014) *Moral Philosophy*, Hadi Sadeghi Translation, Qom, Tae. [In Persian]
- Kratt, Richard (2004), "Self-esteem and Transformation in Moral Philosophy", Nassiri, Mansour, *Marefat*, Khordad, No. 78, pp. 53-55. [In Persian]
- Maslow, Abraham (1970) *Motivation and Personality*, Harper and Row.
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1989). *Four Journeys*. Qom: Maktabat-Mostafavi. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1981 A). *Al-Asrar-Al-Ayat*. Tehran: Iranian Institute of Theosophy and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1981 B). *Al-Shavahed Al-Rububiyah*. Thran: University Publishing Centre. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1984). *Mafatih Al-Gheib*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Arabic]



بررسی و نقد دو مانع دگرگرایی خدا در فلسفه صدرایی*

عبداله صلواتی**

دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران

چکیده

خودگرایی اخلاقی غالباً در قلمرو انسانی و ذیل نظریه اخلاقی غایت محور مطرح می‌شود. اما پرسش‌ها و مؤلفه‌های آن در ساحت ربوبی قابل رصد است. به باور نگارنده، در فلسفه ملاصدرا دو شاهد و قرینه بر خودگرایی خدا وجود دارد که در واقع دو مانع دگرگرایی خداست: این دو مانع عبارتند از: «عدم التفات عالی به سافل» و «بازگشت هر غایت فعلی به فاعل». این شواهد با مفهوم صدرایی عنایت الهی در تضاد است. پرسش پایه این جستار عبارت است از: چگونه می‌توان شواهد خودگرایی را با نظریه عنایت الهی و التفات اصیل خدا به «دیگری» سازگار دانست؟ دستاورد این پژوهش به این قرار است: در پژوهش حاضر، این دو شاهد به عنوان مانع دگرگرایی خدا مورد نقد قرار گرفته‌اند و نشان داده شد که خدا نه خودگرا که وجودی دگرگراست و چون خدا کامل‌ترین وجود و کامل‌ترین کمال است کامل‌ترین دگرگراست و بیشترین خیر و منفعت را برای همه محقق می‌کند و چون غنی مطلق است، بدون هیچ گونه چشمداشتی بیشترین خیر را برای دیگران تأمین می‌کند. این نتایج حاصل تحلیل مفاهیمی چون «غایت»، «التفات»، «خودگرایی»، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و تحلیل وجودی اصل علیت است. گفتنی است: این پژوهش مسبوق به پیشینه‌ای نیست.

واژگان کلیدی: خدا، خودگرایی، دگرگرایی، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، غایت، ملاصدرا.

تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۹/۸

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۵/۹

** Email: salavati2010@gmail.com

۱. طرح مسأله

این مسئله در فلسفه اسلامی به صورت عام و در فلسفه صدرایی به صورت خاص مطرح می‌شود: خدا عاشق خویش است و عشق او به خود، مستلزم عشقش به عالم است. چون همه عالم، آثار اوست و عشق به مؤثر، همان عشق به اثر است. به دیگر سخن: عشق خدا به مخلوقات، بعد عشقش به خود و به خاطر عشقش به خود است.^۱ بنابراین خدا التفات بالعرض و طفیلی به دیگران دارد و این امر می‌تواند با دگرگرایی که در آن، التفات اصیل مطرح است در تضاد باشد.

افزون بر آن برخی از جمله صدرا در مواضعی، معنای «التفات» را با مؤلفه «استکمال» گره زدند و التفات عالی به مادون را مستلزم استکمال عالی دانسته‌اند و از آنجا که خدا از آن نوع «عالی» ای است که در او هیچ نوع نقص و قوه‌ای راه ندارد خدا نمی‌تواند به مادون التفات داشته باشد و زمانی که التفاتی در میان نباشد دگرگرایی معنایی نخواهد داشت.

شاهد دیگر خودگرایی در خدا نیز به این صورت است: صدرا تفاوتی را که حکمای پیش از او میان غایت فعل و غایت فاعل قائل شدند نپذیرفته است و او معتقد است که همه غایات به فاعل برمی‌گردد و ارجاع همه غایات به فاعل می‌تواند نوعی خودگرایی‌ای باشد که در آن، کردار و افعال هر موجودی از جمله خدا همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی نیست جز حب ذات و هیچ موجودی نمی‌تواند آگاهانه غایتی غیر از خیر خودش را دنبال کند (هولمز ۱۳۸۵: ۱۵۱، ۱۵۹).

این دو شواهد در تضاد با عنایت الهی است که در آن التفات اصیل خدا به عالم مطرح است و پرسش این است: چگونه می‌توان شواهد خودگرایی در خدا را سازگار با عنایت الهی و دگرگرایی خدا دانست؟

۲. خودگرایی در اخلاق

در این بخش به خودگرایی و گونه‌های آن می‌پردازیم:

۲-۱. خودگرایی و اقسام آن

اغلب در خودگرایی به سه گونه خودگرایی روان‌شناختی، اخلاقی و عقلانی اشاره می‌شود که عبارتند از:

اول: خودگرایی روان‌شناختی

هر فرد انسانی بر حسب سرشت خویش در پی به حداکثر رساندن منافع و رفاه خویش است. بنابراین خودگرایی روان‌شناختی غیر از آموزه‌های اخلاقی نظریه‌ای در باب انگیزه انسانی دارد: این نظریه اظهار می‌کند که انسان نمی‌تواند کاری انجام دهد که به نفع شخصی خودش نباشد (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۷؛ فرانکنا ۱۳۹۲: ۵۷؛ Campbell 2001, 1: 446). به عبارتی دیگر خودگرایی روان‌شناختی یعنی؛ کردار ما همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی جز حب ذات نیست و ما نمی‌توانیم آگاهانه غایتی غیر از خیر خودمان را دنبال کنیم (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۵۱، ۱۵۹).

برای توصیف بیشتر خودگرایی روان‌شناختی می‌توان به مبحث انگیزه‌ها و نیازها در روان‌شناسی مراجعه کرد به عنوان نمونه در هرم نیازهایی که مازلو مطرح می‌کند به ترتیب از قاعده هرم تا رأس هرم،

نیازها عبارتند از: نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به امنیت، نیازهای اجتماعی، نیاز به احترام، و نیاز خودشکوفایی. سه نیاز نخست، نیاز پایه و دو نیاز آخر، نیازهای متعالی و رشد دهنده هستند و یک رفتار می‌تواند متأثر از چند انگیزه باشد. مثلاً؛ کمک به دیگری ممکن است توأمان به انگیزه رفع نیازهای عاطفی و نیاز به احترام و نیازهای خودشکوفایی باشد. بر اساس این هرم، هر رفتاری ناظر به رفع نیازی در ماست (پتری ۱۳۸۲: ۹۵-۹۶؛ ۷۲-۷۳؛ ۴۳-۴۶، ۳۵؛ Maslow, 1970). به تعبیر دیگر انگیزه-های ما در رفتار در راستای به حداکثر رساندن رضایت ما هستند و هرچه نیازهای ما بیشتر برآورده شوند احساس رضایت بیشتر است (Dienstbier 2001:6, Pritchard, 2008: 16, 7).

دوم: خودگرایی اخلاقی

دگرگرایی بر آن است که فرد باید همگان را مورد لحاظ قرار داده و در صدد ایجاد بیشترین میزان غلبه خیر بر شر باشد و در مقابل، خودگرایی معتقد است که هر شخصی باید درصدد حداکثر کردن خیر خاص خودش باشد. (کرات، ریچارد ۱۳۸۳: ۵۳). بنابراین از لحاظ اخلاقی، هر شخص باید در پی به حداکثر رساندن سود خود باشد؛ خودگرایی اخلاقی، می‌تواند با رفتاری که به نفع دیگران است موافق باشد؛ زیرا غالباً بهترین راه برای ارتقای خیر و خوبی روابط مشترک است، اما خودگرایان نمی‌توانند توجیه دگرگرایانه برای این‌گونه مشارکت‌ها را بپذیرند. در واقع، دگرگرایی خیر دیگران را صرفاً به خاطر خودش می‌خواهد، در حالی که خودگرایی تأکید می‌کند که هدف غایی انسان باید صرفاً خیر خودش باشد (Campbell, 2001: 1: 447; Pojman 2012: 87; Slote 2001:1:305).

دقیقاً به همین دلیل، هولمز خودگرایان را لزوماً خودخواه نمی‌داند. لذا خودگرایان هم مانند دگرگرایان دلواپس مشکلات دیگران از جمله بی‌خانمانی، گرسنگی، و بحران‌های محیط زیستی هستند؛ اما این امور غایت اصلی خودگرایان نیست، بلکه غایت اصلی آنها منفعت خودشان است. زیرا آنها معتقدند که این دلواپسی منجر به حداکثر رساندن خیرشان می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۴۱).

سوم: خودگرایی عقلانی (Rational Egoism)

از منظر عقلانی، عاقلانه‌ترین کار این است که هر شخص در پی به حداکثر رساندن سود^۲ خود باشد (Campbell 2001, 1: 448).

۲-۲. تحلیل ادعاهای خودگرایی اخلاقی بر اساس تحلیل پیش‌فرض‌های آن بنابر تلقی

های مطرح شده

خودگرایی اخلاقی مشتمل بر این ادعاهاست:

الف: انگیزه فاعل از رفتار خود فاعل و سود و زیان اوست.

ب: منفعت فاعل خواه در تعارض با منافع دیگری باشد خواه نباشد بر منافع دیگری ترجیح دارد.

ج: تمامی رفتارهای ما خودخواهانه است. به دیگر سخن: هیچ رفتاری غیر خودخواهانه نیست.

د: تمامی رفتارهای ما در راستای به حداکثر رساندن خیر و منفعت ماست.

ه: همه رفتارهای به ظاهر دگرگرایانه باید تأویل به خودگرایی شوند.

و پیش‌فرض‌های خودگرایی عبارتند از:

۱. خلط میان خودخواهی و پی‌جویی نفع شخصی: رفتار خودخواهانه رفتاری است که در آن، سود و زیان دیگران در شرایطی که نباید نادیده انگاشته شود یا منافع دیگران را با انگیزه تأمین منافع خود محقق کنیم. به عنوان نمونه در حالی که دیگران دارند از گرسنگی می‌میرند من مبادرت به احتکار غذا کنم آنگاه خودخواه خواهیم بود. اما جایی که سود و زیان دیگری مطرح نیست و من با سخت‌کوشی و پیروی از قانون در پی تحقق منافع شخصی خود همانند سلامتی و معیشت هستیم. در این حالت، خودخواهی مطرح نیست. بنابراین، ادعای «ج» در خودگرایی اخلاقی نادرست است.
۲. خلط میان رفتاری مبتنی بر نفع شخصی و لذت‌طلبی: بسیاری از رفتارها در پی لذت‌طلبی است اما هر لذت‌طلبی‌ای در راستای منافع ما نیست. به عنوان نمونه ما می‌دانیم که سیگار به نفع ما نیست، بلکه سبب ابتلا به سرطان می‌گردد اما سیگار می‌کشیم. بنابراین، ادعای «ج» خودگرایی نادرست است.
۳. تقابل میان «توجه به خیر و بهروزی خود داشتن» و «توجه اصیل به خیر دیگری»: ما با مراجعه به خود در می‌یابیم که در مواضعی خواهان سعادت همه از جمله سعادت خودمان هستیم و در مواردی منافع دیگران را بر منافع خود ترجیح می‌دهیم بدون آنکه بخواهیم با تحقق منافع دیگران، منافع خود را تأمین کنیم و در مواضعی هم بدون آنکه منافع ما در میان باشد به تحقق بهروزی دیگران می‌پردازیم. بر این اساس ادعای «الف»، «ب» و «و» خودگرایان اخلاقی نادرست است. (رک: ریچلز ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱)

۲-۲. جایگاه نظریه خودگرایی در میان نظریه‌های اخلاقی

در فقرة تعیین هنجارهای اخلاقی سه رویکرد اصلی در میان فیلسوفان اخلاق وجود دارد:

۱. نظریه غایت‌گرایانه: (Teleological Theory) فعل با توجه به نتایجش، درست یا نادرست است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰) به عبارت دیگر عامل تعیین‌کننده درستی یا نادرستی اعمال در نتایج آنها نهفته است (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۶۸)
- برای مثال: کاری از نظر اخلاقی خوب است که نتیجه آن متضمن تعالی روحی و معنوی یا رفاه مادی یا آرامش یا امنیت یا مراعات بیشتر حقوق و مانند اینها باشد. تعالی روحی و معنوی، رفاه مادی، آرامش، امنیت و موارد مشابه، اموری هستند که می‌توان بود و نبود آنها را به طور عینی با رجوع به واقعیت خارجی و بدون به کارگیری مفاهیم اخلاقی همچون خوب و بد یا درست و نادرست یا باید و نباید و تکلیف تشخیص داد. دیدگاه‌های غایت‌گرایانه به اعتبارات مختلف قابل تفکیک‌اند. نظریه غایت‌گرایانه به حسب نوع غایت مطلوب و نیز به لحاظ اینکه غایتش به چه کسی یا کسانی برمی‌گردد به شاخه‌های گوناگون منشعب می‌شود: خودگرایی اخلاقی، دگرگروی اخلاقی، و همه گروهی اخلاقی مطرح می‌شود (شمالی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵؛ هولمز، ۱۳۸۵: ۲۶۸).

۲. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه: (Deontological Theory) فعل فارغ از نتایج زیانبار یا مفیدش مورد ارزیابی قرار می‌گیرد: الف: فعل ویژگی‌هایی دارد که درستی و نادرستی را تعیین می‌کند؛ ب: انگیزه و نیت فاعل، درستی یا نادرستی فعل را تعیین می‌کند؛ ج: برخی افعال در صورتی درست اند که با برخی قواعد

مطلق مثل: «به وعده ات وفا کن» یا «همیشه راست بگو» منطبق باشد (پالمر ۱۳۸۹، ۲۰). بنابراین وظیفه‌گرایان بر این باورند که عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه، یا جهان به وجود نیآورد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۴۷).

۳. نظریه فضیلت‌گرایانه: (Theory of Virtue) فضایل اخلاقی‌ای (در مقابل رذایل اخلاقی) وجود دارد و هر فعلی که متناسب با فضیلتی اخلاقی باشد و یا از فضیلتی اخلاقی نشئت گرفته باشد، «درست» تلقی می‌شود. به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت: رفتاری درست و معتدل است که عین مردمان عادل و عقیف باشد. سعادت نیز عبارت است از: نوع خاصی از فعالیت نفس که مطابق با فضیلت است (Aristotle 2004: 1099b, 1105a-1105 b, 16, 27, 28). بنابراین، در اخلاق فضیلت، احکام ناظر به فضیلت، احکام ناظر به غایت یا وظیفه احکام اساسی نیستند؛ بلکه احکامی چون: «نیکخواهی انگیزه خوبی است»، «شجاعت فضیلت است»، و «انسان خوب با همه مهربان است» احکامی اساسی‌اند. بنابراین، باید میان اصول وظیفه و فضایل فرق گذاشت و دانست که فضیلت نه اصول و وظایف که ملکه، عادت، و خصلت شخص است (فرانکنا ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۳).

در یونان باستان اخلاق فضیلت محور جریان داشت و این پرسش مطرح بود: چه خصوصیات شخصیتی از انسان یک انسان خوب می‌سازد؟ اما این پرسش در دوران جدید دگرذیسی یافته بود: کدام عمل است که انجام دادنش درست است؟^۳ بنابراین، در دوره جدید به جای نظریاتی درباره فضیلت، نظریاتی درباره درستی اخلاق و تکلیف پدیدار شدند؛ مانند: نظریات وظیفه‌گرا و غایت‌گرایی مثل نظریه کانت، نظریه خودگرایی اخلاقی، نظریه فایده‌گرایی، و نظریه قرارداد اجتماعی. البته پس از شکوه و غلبه اخلاق مبتنی بر فضیلت در یونان باستان، دوباره در دوران جدید بازگشت به این نوع از اخلاق در میان برخی متفکران دیده می‌شود (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۴۴).

غالباً خودگرایی، دگرگروی و همه‌گروی را از انشعابات نظریه غایت‌گرایانه می‌دانند؛ اما برخی ردپای خودگرایی، دگرگروی، و همه‌گروی را در نظریه اخلاق وظیفه‌گرایانه و اخلاق فضیلت رصد کردند. برای اثبات این ادعا می‌توانیم به این توضیح تمسک جوییم: اگر در نظریه فرمان الهی بپرسیم که چرا باید کاری را که خدا می‌خواهد باید انجام دهیم؟ گاهی متکلم پاسخ می‌دهد که زیرا اگر این کار را انجام دهیم خدا به ما پاداش می‌دهد و اگر ندهیم مجازاتمان می‌کند این یعنی، اساساً انسان باید کاری انجام دهد که به سودش است. پس در این پاسخ، خودگرایی اخلاقی مفروض است (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۷۳).

در پاسخ به این پرسش که فضایل اخلاقی دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟ سه نوع اخلاق فضیلت شکل می‌گیرد:

نظریه غایت‌انگاران و ویژگی‌نگر سه بخش دارد:

الف: نظریه‌های خودگرایی و ویژگی‌نگر: فضایل اخلاقی خصلت‌های هستند که بیشتر به خیر و رفاه فاعل می‌انجامد. به عبارتی مصلحت‌اندیشی یا توجه به خیر خود، فضیلت اخلاقی اصلی است.

ب. نظریه‌های همه‌گروی و ویژگی‌نگر: فضایل اخلاقی خصلت‌های هستند که بیشتر موجب فراهم شدن خیر عمومی می‌گردند. به عبارتی نیک‌خواهی، فضیلت اخلاقی اساسی است.

ج. نظریه‌های وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر: ویژگی‌های خاصی به خودی خود خوب و فضیلت‌مند هستند نه صرفاً به دلیل ارزش غیر اخلاقی‌ای (مثل سود) که دارند یا ایجاد می‌کنند. به دیگر سخن: فضایل اساسی دیگری غیر از مصلحت‌اندیشی یا نیک خواهی وجود دارند همانند اطاعت از خدا، درستکاری یا عدالت^۴ (همان: ۱۴۲).

بنابراین خودگرایی و دگرگروی اختصاصی به نظریه‌غایت‌گرایانه نداشتند است، بلکه می‌توان دوگانه‌ی یادشده را در سه رویکرد کلان در تعیین هنجارهای اخلاقی رصد کرد. به بیان دقیق، می‌توان خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی را در اندیشه‌ی کسانی چون ملاصدرا رصد کرد که قائل به نظریه‌ی فضیلت محور است و حتی می‌توان خودگرا بودن یا دگرگرا بودن را در خدا هم مطرح کرد.

۳. اخلاق در خدا و نحوه‌ی فاعلیت اخلاقی او

شاید اینجا پرسشی مطرح شود با این بیان که آیا میان فاعلیت متافیزیکی و هستی‌شناختی و روان‌شناختی، تطابق وجود دارد؟ آنچه در ملاصدرا مطرح است فاعلیت متافیزیکی است اما آنچه در خودگرایی مطرح است فاعلیت روان‌شناختی و بشری است. به نظر می‌رسد در اینجا دچار خلط مقولی (Category Mistake) شده‌ایم؟ براین اساس که به تعبیر گیلبرت رایل، (Gilbert Ryle) یکی از خطاهای رایج در تفکر فلسفی، خلط مقولی است که در آن، مفاهیم و مقولاتی را که مثلاً در ساحت طبیعت اعتبار دارند و تبیین‌گر پدیده‌های طبیعی هستند در قلمروی بیرون از طبیعت مثلاً در تبیین فعالیت ذهنی به کار می‌بریم (Ryle: 2009, 8-11) اصطلاحاتی همانند خودگرایی اخلاقی و روان‌شناختی نیز، مقوله‌ی بشری است و نمی‌توان به‌وزان آن، مقوله‌ی خودگرایی اخلاقی غیربشری را طراحی کرد؛ زیرا اولی برای تبیین فعالیت کنش آدمی است و دومی برای تبیین فعالیت کنش الهی است. این دو، دو مقوله مستقل هستند و شما این مفاهیم را در قلمروی به کار می‌برید که در آن قلمرو، اعتباری ندارند، یعنی به تعبیر رایل، در اینجا خطای مقوله‌ای یا خلط مقوله‌ای رخ داده است.

در پاسخ به این پرسش باید اخلاق در خدا و نحوه‌ی فاعلیت او ترسیم شود. برخی بر این باورند که ما امری با عنوان اخلاقیات الهی داریم که همان اسما و صفات خداست و بنیان اخلاقیات بشری ریشه در اخلاقیات خدا دارد و بازتاب و تقلید اخلاقیات الهی است و باید با توجه به آن، تجزیه و تحلیل شود. بر اساس این نگاه، انسان باید اخلاقی باشد، یعنی عدالت پیشه کند و رتوف باشد، چون خدا عادل و رتوف است. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۸) بر این پایه، اگر بخواهیم خیرخواهی انسان و به تعبیری دگرگرایی اخلاقی انسان را تبیین کنیم باید قبل آن، دگرگرایی اخلاقی و خیرخواهی خدا را تبیین کرده باشیم و فقدان صفت خیرخواهی در خدا نوعی نقص در او به شمار آمده و نقص در تضاد با کامل مطلق است. بنابراین در فلسفه ملاصدرا خدا به عنوان وجودی خیرخواه معرفی می‌شود. اما برخی از گزاره‌ها در فلسفه صدرایی به نوعی تضاد با دگرگرایی خداست که در این مقاله با این موانع و رفع آن می‌پردازیم. اولاً: بنابر آیات و روایات، خدا صفاتی اخلاقی همچون عدالت، خیرخواهی، و رتوف بودن را داراست و همچنین در روایات تصریح شده است که به اخلاق الهی متخلق شویم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج: ۱).

۲۲؛ همان، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۴۷، ج ۳: ۱۹۱، ج ۴: ۲۹۸، ج ۵: ۱۶۱، ج ۶: ۸۸، ج ۷: ۱۶۴) بنابراین نوعی فاعلیت اخلاقی در خدا جاری است. ملاصدرا هم بارها از این نوع تخلق سخن گفته است؛ ثانیاً در مرحله دوم، این پرسش مطرح می‌شود که نحوه فاعلیت اخلاقی خدا چگونه است؟ آیا خدا درصدد تحقق بیشترین سود برای خود است و در پی آن، یک خودگرایی اخلاقی است یا درصدد تحقق بیشترین سود برای دیگران است و در پی آن، یک دگرگرایی اخلاقی است؟

بنابراین در اینجا ما دچار خلط مقوله‌ای نشدیم و مقوله خودگرایی اخلاقی همان‌طور که در زمینه بشری مطرح است در خدا هم قابل طرح می‌باشد.

در پاسخ به پرسش بالا می‌توان گفت: اگر قوام خودگرایی اخلاقی و روان‌شناختی را به «حب ذات» و «بازگشت غایت فعل به فاعل» بدانیم آنگاه با حضور این دو مؤلفه می‌توان گفت: خودگرایی حاضر است. خواه این دو مؤلفه با فاعلیت متافیزیکی فاعلی مثل خدا به صحنه آیند یا با فاعلیت روان‌شناختی فاعلی همانند انسان حضور یابند. به دیگر سخن: از خودگرایی اخلاقی و روان‌شناختی تقریرهای گوناگونی ارائه شده و در هر یک از آنها بر ویژگی خاصی تأکید شده است؛ در تقریر آین بر بازگشت «هدف و منفعت به فاعل فعل»، در تقریر پویمن بر «بازگشت رضایت به فاعل فعل»، در تقریر ریچلز بر عنصر «خودخواهی» و در تقریر هولمز بر «انگیزه» و «حب ذات» تصریح و تأکید شده است. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۹؛ هولمز، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۹؛ Ayn, 1964: 53; Pojman, 86-87؛ آین (Ayn Rand) بر این باور است که پاسخ به دو پرسش، دو گروه فایده را و خودگرا را از هم جدا می‌کند. آن دو پرسش عبارتند از: هدف شخص از انجام فعل چیست؟ منفعت فعل به چه کسی برمی‌گردد؟ پاسخ خودگرایان این است: هدف فعل به خود شخص فاعل برمی‌گردد و به حسب اخلاقی هم منفعت یک فعل باید به صاحب آن فعل برگردد و پاسخ فایده‌گرایان بدین قرار است: هدف فعل به بیرون از فاعل، یعنی «دیگران» برمی‌گردد و به حسب اخلاقی منفعت یک فعل باید به «دیگری» برگردد (Dienstbier, 2001: 53) و ما بدون آنکه خلط مقولای رخ دهد می‌توانیم دو پرسش آین را درباره افعال خدا ونحوه فاعلیت او بپرسیم.

بنابراین اگرچه خاستگاه خودگرایی روان‌شناختی و اخلاق در حوزه انسانی است؛ اما می‌توان حضور یا غیبت مؤلفه‌های خودگرایی را در غیر از قلمرو بشری در فاعلیت متافیزیکی جستجو کرد و این به معنای خلط مقولی نیست. در حقیقت طرح خودگرایی اخلاقی در خدا به تعبیر رایل (استرول، ۱۳۸۷: ۲۴۴-۲۴۵)، بیرون از جغرافیای منطقی و به کار بردن یک استعاره کورکننده نسبت به حقایق نیست، بلکه دقیقاً در جغرافیای منطقی‌اش به کار رفته است.

۴. دو مانع دگرگرایی خدا

در این بخش، به دو قرینه و شاهد بر خودگرایی خدا در فلسفه صدرایی اشاره می‌شود و سپس به نقد آنها می‌پردازیم.

۱-۴. مانع اول دگرگرایی

در قرائت ارسطویی خدا اساساً علم، عنایت و التفات به عالم و غیر خود ندارد که در این حالت دگرگرایی و دگرخواهی خدا منتفی است. (راس ۱۳۷۷، ۲۷۸-۲۸۰) اما در فلسفه اسلامی بطور عام و فلسفه صدرایی بطور خاص، خدا به عالم و آدم علم دارد. اما مفهوم «التفات خدا به عالم» بارمعنایی بیشتری نسبت به «علم خدا به عالم» دارد؛ چنان که ملاصدرا می‌نویسد: «ان العالی من المبادی لایلتفت الی السافل و لکن یعلمه» (صدرالدین شیرازی ۱۴۲۲: ۴۵۲). بنابراین ملاصدرا از نظام ارسطویی که خدا را آگاه به غیر نمی‌داند فاصله می‌گیرد. اما بنابر اصل «عالی به سافل التفات ندارد» در فلسفه ملاصدرا (همان، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ همان، ۱۳۶۰: ۶۲۳، ۷۸۵؛ همان، ۱۳۶۸، ۲: ۲۶۴، ۶: ۴۰۳) خدای هر دوی آنها را می‌توان خودگرا معرفی کرد. در این بخش به تلقی ملاصدرا از اصل یاد شده و قرینه این اصل برای خودگرایی خدا و نقد آن می‌پردازیم:

التفات خدا به مثابه موجود عالی به مخلوقات را می‌توان در قالب دو تعریف ارائه کرد: تعریف نخست: خدا نسب به مادونش علم دارد (به دو گونه علم قبل الایجاد و علم بعدالایجاد و علمی از سنخ علم حضوری دارد نه حصولی) و عاشق و خیرخواه مخلوقات است و از آنجاکه خدا واجد همه کمالات است از طریق این علم و خیرخواهی در پی استکمال خویش نیست، بلکه با علم و عشقی که به خود دارد بنحو طفیلی به آثار و افعال خود، یعنی کل عالم و آدم عشق می‌ورزد و از سر این علم، عشق، و خیرخواهی، هر موجودی می‌تواند به کمال در خور خود برسد

تعریف دوم: خدا به مادونش علم (به دو گونه علم قبل الایجاد و علم بعدالایجاد دارد) دارد و از طریق این علم، در پی استکمال خویش است.

تعریف نخست التفات در سنت فلسفی ما به عنوان یک کمال بر خدا اطلاق می‌شود و تعریف دوم التفات به عنوان یک نقص از خدا نفی می‌گردد. بنابراین، در موضعی، در فلسفه از «عدم التفات خدا به مادون» سخن گفته می‌شود اما این التفات در قالب تعریف دوم، التفات است و به معنای نفی مطلق التفات از خدا نیست. در واقع دو گزاره «خدا به مادون التفات ندارد» و «خدا به مادون التفات دارد» ناسازگار نیستند؛ بنابراین ممکن است: گزاره اول، مبتنی بر تعریف دوم التفات باشد اما گزاره دوم، بر تعریف نخست التفات مبتنا داشته باشد.

تعریف دوم «التفات» به نحو مستقیم مانع دگرگرایی خداست، چون اگر خدا بخواهد دگرگرا باشد باید به دیگران التفات کند و بنابر تعریف دوم «التفات»، خدا باید از طریق دیگران استکمال یابد در حالی که خدا کامل مطلق است و استکمالی در او راه ندارد.

تعریف نخست «التفات» هم از آن جهت که در آن، مواجهه بالعرض و طفیلی خدا به دیگران مطرح است می‌تواند با دگرگرایی در تضاد باشد که در آن، مواجهه اصیل مطرح است.

در موضعی از فلسفه ملاصدرا، بیان می‌شود عالی به سافل عنایت و التفات دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵) در مقابل، در مواضع گوناگون و با تعبیر متنوع بر عدم التفات بالذات «عالی» به «سافل» تصریح شده است همانند: «عالی اراده سافل نمی‌کند»، «عالی منفع از سافل نیست»، و «عالی در

فعلش به سافل التفات ندارد.» (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰-ب، ۶۲۳؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴، ۱۳۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۵: ۲۳۹)

با این توضیح که در موضعی که گزاره «عالی به سافل التفات ندارد.» مطرح است مراد از التفات، التفات بالذات است و مفاد گزاره بدین صورت است: «عالی به سافل التفات بالذات ندارد.» و در موضعی که گزاره «عالی به سافل التفات دارد» مراد از التفات، التفات بالعرض است (رک: صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴، ۱۳۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۲: ۲۶۴). و التفات بالعرض مستلزم استکمال عالی نیست (رک: صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴: ۱۳۶). به عبارتی بهتر ملاصدرا التفات به معنای دوم را از خدا انکار می‌کند و التفات به معنای اول را برای خدا حفظ می‌کند. بنابراین با توجه به تعریف و تلقی از «التفات» شده می‌توان از مانع نخست، دو تقریر ارائه کرد:

تقریر اول: عدم التفات خدا به مثابه امر عالی به دیگران به عنوان امور سافل

ملاصدرا بنابر تلقی و تعریف دوم تصریح می‌کند که خدا به مخلوقاتش التفات ندارد؛ براین اساس که او با تفکیک «عالی» به دو نوع «عالی مشتمل بر دوجنبه عالی و سافل» و «عالی تمام عیار و ناب» بیان می‌کند: مراد از عالی در گزاره «عالی به سافل التفات ندارد»، هرگونه عالی‌ای نیست، بلکه عالی به جهت علوش است یا عالی تمام عیار است، یعنی موضوع گزاره مذکور، عالی‌ای است که هیچ جنبه نقص در او نیست یا عالی‌ای است که مشتمل بر جهت عالی و سافل است، اما جنبه عالی‌اش مراد است. به همین دلیل، جوهر نفسانی که عالی‌اند به جهت جنبه سافلشان، از برخی نفوس ناطقه منفعل می‌شوند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۶: ۴۰۳) بنابراین خدا به عنوان «عالی تمام عیار» از آن جهت که عالی هستند منفعل از مادون نیستند و بدین ترتیب، معنای دوم «التفات» از خدا نفی می‌شود. استدلال ملاصدرا بر نفی «التفات» به معنای دوم را می‌توان در قالب دو برهان استثنایی ارائه کرد:

برهان نخست:

اگر عالی به سافل التفات کند آنگاه عالی به واسطه سافل استکمال می‌پذیرد

لکن عالی به واسطه سافل استکمال نمی‌پذیرد.

پس، عالی به سافل التفات نمی‌کند.

بیان تلازم: اگر عالی به سافل التفات کند، بود سافل از نبود آن برای عالی اولی است. و این به معنای استکمال عالی از سافل است.

بیان ابطال تالی: مراد از عالی در اینجا موجودات برتر از موجود سافل و «عالی تمام عیار» است که نقش علت تامه و موجد را برای موجود سافل ایفا می‌کند و علت تامه موجد نمی‌تواند از طریق معلول استکمال یابد.

برهان دوم:

اگر عالی به سافل التفات کند آنگاه سافل به عنوان کمال عالی مطرح می‌شود.

لکن سافل به عنوان کمال عالی نیست.

پس، عالی به سافل التفات نمی‌کند

بیان تلازم: اگر عالی به سافل التفات کند سافل به عنوان غایت عالی قرار گرفته و غایت هرچیز کمال اوست. در حالی که سافل نمی‌تواند کمال عالی باشد. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵)

تقریر دوم: عدم التفات بالذات خدا به مثابه امر عالی به دیگران به عنوان امور سافل

ملاصدرا برای ترسیم اینکه چرا عالی التفات (به معنای دوم) به سافل ندارد و کاری را به خاطر سافل انجام نمی‌دهد. مثال‌های ملاصدرا در این رابطه عبارتند از: نفس، بدن را به خاطر بدن تدبیر نمی‌کند، بلکه به خاطر کمال و تقرب به خدا که بالاتر از بدن است بدن را تدبیر می‌کند. قوه غاذیه نیز کارهایی نظیر جذب و هضم غذا را نه به خاطر غذا یا مغتذی که به خاطر محافظت بر کمال و اقتدای مافوق انجام می‌دهد. آتش چوب را به خاطر خاکستر یا ذغال یا مشابه آن نمی‌سوزاند بلکه به خاطر تکمیل ذاتش و محافظت صورتش می‌سوزاند. بنابراین فاعل‌های نیازمند هر کاری که انجام می‌دهند برای جبران نقص و دستیابی به کمالات بالاتر است.^۶ (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۵: ۲۰۱؛ همان، ۶: ۳۳۳-۳۳۴) در مثال‌های بالا، عالی به سافل التفات دارد اما این التفات برای رفع نقصی از سافل و رساندن خیر و کمال به مادون نیست، بلکه برای رفع نقص از خود و دستیابی‌اش به کمالات است و خدا هم اگر به سافل التفات دارد بدین معناست که به خودش و کمالات خود التفات دارد و از آنجاکه کمالی نیست تا خدا آن را نداشته باشد و بخواهد به دست آورد. بنابراین در باب خدا فقط می‌توان گفت: او چون عاشق خود است از این طریق خیری به دیگران می‌رسد و این بدان معنا نیست که خداوند اولاً و بالذات اراده فیض رسانی به دیگران را داشته باشد و این همان تعریف اول التفات است. پس بدین جهت خداوند دگرگرا نیست.

۲-۴. مانع دوم دگرگرایی (بازگشت همه غایات فعل به فاعل)

ملاصدرا در مورد غایت تقسیم سه گانه دارد: ۱. غایت متوجه فاعل همانند شادی ناشی از وقوع فعل و رفتار است؛ ۲. غایت متوجه دیگری به عنوان مخاطب مستقیم (=قابل) مثل رفع نیاز کردن از کسی است؛ ۳. غایت متوجه دیگری به عنوان مخاطب غیرمستقیم است. مانند: بخشیدن به شخص A برای تأمین رضایت شخص B صرفاً به یک قسم بر می‌گردد، یعنی از نظر ملاصدرا، در حقیقت، غایت دوم و سوم همانند غایت نخست به فاعل برمی‌گردد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۲: ۲۷۱).

ملاصدرا غایت را به دو گونه حقیقی(ذاتی) و عرضی دسته‌بندی می‌کند و اظهار می‌دارد که بازگشت غایت حقیقی مترتب بر فعل، به فاعل است و ذات فاعل با این غایت، استکمال می‌یابد و غایت عرضی از توابع غایت حقیقی و منافع مترتب بر آن است. به عنوان نمونه فرزند دار شدن برای قوه شهوی از مصادیق غایت عرضی است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۲: ۲۷۹؛ همان، ۸: ۱۰۶).

همچنین از نظر ملاصدرا انسان قوا و مشاعری دارد که هر یک از آنها به حسب طبع و فطرتشان غایت و غرضی دارند و لذتشان در گرو نیل به غایات و اغراض مخصوصشان و رنج و درد آنها در تخلف از اقتضای طبیعی و فطرتی‌شان است؛ به عنوان نمونه: غریزه غضب خلق شده برای تشریف و انتقام و طرد و غریزه شهوت سرشتش بر جلب ملائمت است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۱، ۷: ۲۳۴). همچنین، ملاصدرا در موضع دیگر اظهار می‌کند که هر موجودی - نه فقط عالی - صرفاً بخاطر حب ذاتش کاری انجام می‌دهد. او در موضعی براین باور است که حصول خیر برای هر شی و زوال شر از او، مطلوب بالذات است و

اساساً اراده و طلب برای کسی است که به ذاتش عشق ب=ورزد. بنابراین، هر امری هرچه می‌خواهد برای معشوقش (یعنی ذاتش) می‌خواهد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۲: ۲۷۰).

در این حالت، همه موجودات از جمله خدا به حسب ساختار وجودی‌اش صرفاً دوست دار خود است و هرچه را می‌خواهد برای خود می‌خواهد پس التفات اصیل به ماسوی الله به عنوان «دیگری» ندارد. (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۵: ۳۵۳).

۵. نقد دو مانع دگرگرایی خدا

در این بخش با استفاده از امکانات درونی فلسفه ملاصدرا و ویژگی‌ها و مختصات که از خودگرایی و دگرگرایی در فلسفه اخلاق مطرح شد به نقد شواهد سه گانه خودگرایی خدا در فلسفه صدرایی می‌پردازیم:

۱-۵. نقد مانع یکم دگرگرایی

خودگرایی زمانی مطرح است که منافع دیگری در میان باشد و ما یا برای تحقق منافع دیگری تلاشی نکنیم یا بکوشیم منافع خود را بر منافع دیگری ترجیح دهیم یا برای تحقق منافع دیگری بکوشیم اما غایت ما تحقق منافع شخصی خودمان از طریق تحقق منافع دیگری باشد. اما در صورتی که منافع دیگری در کار نباشد تحقق منافع شخصی همانند سلامتی، مسواک زدن، و تماشای تلویزیون از مصادیق خودخواهی نیست (رک: ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱). بنابراین، آنچه در خودگرایی حضور مطلق دارد شخص و منافع اوست؛ منافی که در هر حالی باید تأمین شود حتی اگر منافع دیگران تباه شود و آنچه در خودگرایی غیب دارد التفات اصیل به «دیگری» است؛ این التفات اصیل می‌تواند بالذات یا بالعرض باشد. در انسان بافضیلت یا موجودات منزّه از خواهش‌های نفسانی، همانند فرشتگان و خدا، التفات به «خود» هیچ منافاتی با التفات به «دیگری» ندارد و این التفات به خود همان «خودگرایی» نیست. بنابراین در این التفات به خود، نه تنها منافع دیگران نادیده گرفته نمی‌شود یا منافعتشان تباه نمی‌شود؛ بلکه منافعتشان تأمین می‌شود و این تأمین منافع در پی توجه اصیل به «دیگری» است؛ توجهی که در موجودات عالی به نحو بالعرض محقق می‌شود. در نتیجه صرف توجه به خود با توجه اصیل به دیگری ناسازگار نیست.

در مؤلفه «ب» خودگرایی آمده است که منفعت فاعل خواه در تعارض با منافع دیگری باشد خواه نباشد بر منافع دیگری ترجیح دارد. در حالی که منافع خدا به عنوان عالی‌ترین وجود، در تعارض با هیچ منفعت دیگری نیست؛ بنابراین منفعت و کمالی نیست که خدا آن را نداشته باشد تا بخواهد به آن دست یابد. به عبارت دیگر، اگر ما صرفاً با استناد به اینکه خدا عاشق خویش است و خود غایت بالذات خود است خودگرایی خدا را نتیجه بگیریم. پیش فرض نادرستی در نتیجه و ادعایمان نهفته است و آن، پذیرش تقابل میان «توجه به خود و خیر خود داشتن» و «توجه اصیل به خیر دیگری» است (رک: ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱).

بنابر تفکیک ارسطویی خودخواهی هم می‌توان التفات اصیل به ممکنات را در خدا به مثابه موجود عالی رصد کرد؛ ارسطو در قلمرو بشری، از دو خودخواهی ناپسند و پسندیده سخن گفته که «خودخواهی پسندیده» عین «دگرخواهی» است: به نظر ارسطو انسان‌ها بر دو دسته نیک (تابع عقل) و بد (تابع جزء

غیرعقلانی) تقسیم می‌شوند؛ انسان‌های با فضیلت بر اساس جزء عقلانی و انگیزه‌های شریف عمل می‌کند و یکی از آن انگیزه‌های شریف، چشم پوشی از منفعت خویش و به نفع دوست عمل کردن است. همچنین این انسان، از عقل پیروی می‌کند و عقل، شریف را برمی‌گزیند. بر این اساس، انسان با فضیلت، اغلب در راستای منافع دوستان و خیر مملکتش عمل کرده و در صورت نیاز جانش را فدا می‌کند. چنین انسانی خودخواهی پسندیده دارد. زیرا خیر واقعی را بر همه چیز ترجیح داده و حاضر است در راه این خیر، ثروت، افتخارات، و همه خوبی‌ها را ایثار می‌کند که مردمان عادی بر سر آن نزاع دارند. در مقابل، آدم بی‌فضیلت، به علت سلطه شهوت و انس با امور مرتبط با جزء غیرعقلانی، مدام در پی تحصیل ثروت، افتخار، و لذات جسمانی هستند. به تعبیر دیگر، خودخواه مذموم، انسان بی‌فضیلتی است که سعی دارد سهم فراوانی از ثروت، افتخار و لذات جسمانی را به خود تخصیص دهد (Aristotle 2004: 1168b-1169b, 174-176).

بنابراین در اخلاق فضیلت محور، فضیلت‌های اجتماعی مطرح است و حب ذات (self-love) را نه دشمن فضیلت و جامعه که در صورت پایه‌ریزی و شکوفایی آن در مسیر درست، انگیزه‌های شرافتمندانه تلقی می‌کنند (پتری، ۱۳۸۲: ۵۵).

بنابراین موجود عالی‌ای چون خدا که مطابق با تعریف کامل‌ترین وجود است و مشتمل بر همه کمالات از جمله عدالت است و بر اساس مولفه عدالت، به کسی ظلم نمی‌کند و بالاتر از آن اهل احسان و گذشتن از حق خویش است و نیازمند منافع و کمالی نیست تا تراحم منافع میان او و «دیگری» در بین باشد. در این حالت آنچه بر خدا قابل اطلاق است دگرگروی است نه خودگرایی.

۲-۵ نقد مانع دوم دگرگرایی

بنابر تفکیک غایت بالذات و بالعرض می‌توان گفت: «غایات بالذات همه افعال خدا به خدا برمی‌گردد» و «غایات بالعرض افعال خدا به مخلوقات برمی‌گردد» و از آنجاکه «دیگران» تجلی خدا هستند و تجلی ظهور متجلی است و ظهور شی مباین با شی نیست. میان تجلی و متجلی هم تفاوت و تباینی نیست (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰-ب: ۶۲۴) غایت بالعرض متباین با غایت بالذات نیست. بنابراین اینکه همه غایات به خدا برمی‌گردد با اینکه خدا حافظ منافع همه و تأمین کننده منافع همه است- و این تأمین منافع بخاطر تحقق منافعش نیست- و اینکه خدا التفات اصیل به دیگران دارد منافاتی ندارد. در حالی که در خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی، شخص صرفاً در پی تحقق منافع خویش است و اگر هم منافع دیگری را تأمین می‌کند بخاطر محقق کردن منافع خویش است. کارهای خدا دو دسته است: ۱. کاری که اولاً و بالذات از خدا سر می‌زند یا کار به معنای فعل مطلق الهی؛ ۲. کاری که پس از فعل مطلق و کار بالذات است.

کار نخست دارای غرض یا معلل به غرض نیست، بلکه خود خدا غایت است. اما کار دوم، معلل به غرض است. به عنوان نمونه: خاک، فعلی از افعال خداست اما با واسطه استخدام فاعل طبیعی با نام طبیعت ارضی است و طبیعت ارضی هم مسخر ملک ارض است؛ همینطور، فوق این ملک، ملک افاضه و تنویر است و این ملک هم ذیل اسم «القابض» قرار دارد و پایان این سلسله به خدا می‌رسد. در این

سلسله هر فاعلی، کاری که انجام می‌دهد غرضی در انجام آن دارد و آن غرض، موجود و کمال فوق اوست. به این معنا خدا اغراضی دارد که این اغراض به خدا برمی‌گردد اما این غرض مستلزم استکمال و رفع نقص در خدا نیست. (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۶، ۲: ۲۷۶)

همچنین در فلسفه ملاصدرا هم بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و تحلیل وجودی اصل علیت می‌توان نشان داد: «همه غایات به فاعل برمی‌گردد» با التفات اصیل خدا به ممکنات منافاتی ندارد. چون خود در خدا بنابر حمل حقیقت و رقیقت همان دیگری است و گرایش و التفات به خود همان گرایش و التفات به دیگری است:

اول:

۱. خدا علت و جاعل همه ممکنات است.

۲. علیت و جاعلیت در محور وجود جاری است. زیرا وجود اصیل است نه ماهیت و جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه ماهیت. همچنین هویت شیء به وجود است و جاعل به نفس وجودش جاعل است و مجعول نیز به نفس وجودش مجعول به جعل بسیط است و جاعلیت و مجعولیت صفت زائدی بر وجود نیست (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۶، ۱: ۶۳؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۵: ۷۲)

۳. علت و جاعل در قیاس با وجود معلولات، مقوم معلولات است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۸: ۵۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰-ب: ۷۹).

۴. خدا مقوم معلولات است. ملاصدرا وجود خدا را به عنوان مقوم وجود انسانی مطرح می‌کند و خدا را فوق نامتناهی و ورای نامتناهی‌ای می‌داند که مقدم بر هر چیز به ادراک ما در می‌آید و هر شناختی مسبوق به شناخت اوست (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۱: ۱۱۷؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰ الف: ۸۸).

۵. التفات به مقوم التفات به مقوم است.

در نتیجه التفات خدا به خود، التفاتش به «دیگری» است

دوم:

۱. خدا بسیط الحقیقه است.

۲. هر بسیط الحقیقه‌ای مشتمل بر کمالات همه اشیا و فاقد نواقص و محدودیت‌های آنهاست؛ یعنی هرچه وجود شدیدتر شود از آن محمولات، اجناس و فصول بیشتری انتزاع خواهد شد و بالعکس. به عبارت دیگر وجودی که از بساطت بیشتر برخوردار باشد مشتمل بر حقایق بیشتری به نحو بسیط و جمعی خواهد بود.

بنابراین خدا مشتمل بر همه کمالات و حقایق است؛ موجودات مادی فقط در مرتبه و موطن واحد، آن هم در طبیعت، دارای وجود اختصاصی‌اند؛ اما حضور آنها در مراتب دیگر هستی با وجود غیراختصاصی است؛ در وجود اختصاصی، اشیا دارای وجود تفصیلی، منفصل و حدوثی‌اند و وجوداً و ماهیتاً با یکدیگر متغایرنند؛ اما در وجود غیر اختصاصی، اشیا، به وجود بسیط اجمالی موجود هستند و به حسب وجود، واحد اما مفهوماً متغایرنند. (رک: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ۶: ۱۸۶-۱۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش چهارم از

جلد ششم: ۲۳۹-۲۴۶) به دیگر سخن: وجود حق حقیقی که بسیط و مطلق است به سعه خویش کل الوجودات و الانیات است. پس شئی از سنخ وجود نیست مگر آنکه به وجود جمعی و سعی در بسیط مطلق موجود است و بسیط حقیقی نیز به وجود واسع خویش جامع همه‌ی حقایق به نحو اعلی و اکمل است. بنابراین بخش نخست قاعده یعنی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» مبین آن است که این قاعده ناظر به کل وجودات است، یعنی اشیا به وجود جمعی و کامل خویش در بسیط مطلق حضور دارند و بخش اخیر آن یعنی «لیس بشی منها» حاکی از آن است که ادعای قاعده‌ی یاد شده حضور انیات محاط و وجودات محدود در بسیط حقیقی نیست. به تعبیری انیات نه به وجود محدود که (شهابی خراسانی، محمود، النظرة الدقیقه فی قاعده بسیط الحقیقه: ۵۳-۵۴)

بنابراین توجه خدا به خودش با استناد به قاعده بسیط الحقیقه و تحلیل وجودی اصل علیت، التفات به «دیگری» است. پس، با خودگرایی با تسامح در تعبیر، می‌توان دگرگرایی خدا را نتیجه گرفت و چون خدا کامل‌ترین وجود و کامل‌ترین کمال است کامل‌ترین دگرگراست و بیشترین خیر و منفعت را برای همه خواستار است و چون غنی مطلق است تأمین بیشترین خیر برای دیگران را بدون هرگونه چشمداشتی انجام می‌دهد.

نتیجه

۱- در فلسفه ملاصدرا دو مانع در فقره دگرگرایی خدا وجود دارد که عبارتند از: «لا عالی لایلتفت الی السافل» و «بازگشت هر غایت فعلی به فاعل». در پژوهش حاضر، این دو مانع مورد نقد قرار گرفته‌اند و نشان داده شد که خدا نه خودگرا که وجودی دگرگراست و چون خدا کامل‌ترین وجود و کامل‌ترین کمال است کامل‌ترین دگرگراست و بیشترین خیر و منفعت را برای همه خواستار است و چون غنی مطلق است تأمین بیشترین خیر برای دیگران را بدون هرگونه چشمداشتی انجام می‌دهد.

۲- موطن خودگرایی روان‌شناختی و اخلاق در قلمرو بشری است؛ اما می‌توان مؤلفه‌های خودگرایی را در غیر از قلمرو بشری در فاعلیت متافیزیکی جستجو کرد و این به معنای خلط مقولی و به کار بردن یک استعاره کورکننده نسبت به حقایق نیست؛ اولاً: بنابر آیات و روایات، خدا صفاتی اخلاقی همچون عدالت، خیرخواهی، و رؤف بودن را داراست و در روایات تصریح شده است که به اخلاق الهی متخلق شویم. بنابراین، نوعی فاعلیت اخلاقی در خدا جاری است و در این پژوهش، این پرسش مطرح می‌شود که نحوه فاعلیت اخلاقی خدا خودگرایانه است یا دگرگرایانه؟ در حقیقت اگر قوام خودگرایی اخلاقی و روان‌شناختی را به «حب ذات» و «بازگشت غایت فعل به فاعل» بدانیم آنگاه با حضور این دو مؤلفه می‌توان گفت: خودگرایی حاضر است خواه این دو مؤلفه با فاعلیت متافیزیکی فاعلی مثل خدا به صحنه آید یا با فاعلیت روان‌شناختی فاعلی همانند انسان.

۳- التفات دارای دو تلقی و تعریف است در تعریف نخست التفات، خدا اولاً و با لذات به خویش عشق می‌ورزد و ثانیاً و بالعرض و طفیلی عاشق دیگران است و در تعریف نخست، نیز التفات مستلزم استکمال است و بنابر تعریف دوم «التفات» خدا باید از طریق دیگران استکمال یابد در حالی که خدا کامل مطلق

است و استکمالی در او راه ندارد. بنابراین، هر دو تلقی از التفات می‌تواند با دگرگرایی که در آن مواجهه این مسئله اصیل به دیگران مطرح است در تضاد باشد. به همین دلیل، بر اساس دو معنای التفات، دو تقریر از مانع نخست دگرگرایی خدا مطرح شد.

۴- آنچه در خودگرایی حضور مطلق دارد شخص و منافع اوست؛ منافی که در هر حالی باید تأمین شود حتی اگر منافع دیگران تباہ شود و آنچه در خودگرایی غیبت دارد مواجهه اصیل با «دیگری» است؛ این مواجهه اصیل می‌تواند بالذات یا بالعرض باشد. در انسان بافضیلت یا موجودات منزّه از خواهش‌های نفسانی، همانند فرشتگان و خدا، التفات به «خود» هیچ منافاتی با التفات به «دیگری» ندارد و این التفات به خود همان «خودگرایی» نیست. بنابراین در این التفات به خود، نه تنها منافع دیگران نادیده گرفته نمی‌شود یا منافعشان تباہ نمی‌شود بلکه منافعشان تأمین می‌شود و این تأمین منافع در پی التفات و مواجهه اصیل به «دیگری» است؛ التفات و مواجهه‌ای که در موجودات عالی بنحو بالعرض محقق می‌شود. در نتیجه صرف التفات به خود با التفات اصیل به دیگری ناسازگار نیست.

موجود عالی چون خداوند که مطابق با تعریف کامل‌ترین وجود است و مشتمل بر همه کمالات از جمله عدالت است و بر اساس مولفه عدالت، به کسی ظلم نمی‌کند و بالاتر از آن اهل احسان و گذشتن از حق خویش است و نیازمند منافع و کمالی نیست تا تراحم منافع میان او و «دیگری» در بین باشد. بنابراین اینکه التفات عالی به سافل غایت بالعرض عالی است نه غایت بالذات، منافاتی با دگرگرایی خدا ندارد.

۵- در فلسفه ملاصدرا هم بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و تحلیل وجودی اصل علیت می‌توان نشان داد که «همه غایات به فاعل برمی‌گردد» با التفات اصیل خدا به ممکنات منافاتی ندارد، چون «خود» در خدا بنابر حمل حقیقت و رقیقت همان دیگری است و گرایش و التفات به خود همان گرایش و التفات به دیگری است.

پی‌نوشت‌ها

- از نظر ملاصدرا، عشق و شوق جاری در همه موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۶) و عالم با عشق مخلوقات به خدا و عشق خدا به آنها نظام می‌یابد و تصریح می‌کند اگر این رابطه عاشقانه میان عالی و سافل برقرار نباشد موجودات حفظ نشده و در نظام عالم اختلال و فساد راه می‌یابد. (همان، ۱۳۶۳: ۲۹۳) و بارها در آثارش آورده: لو لا عشق العالی لا تطمس السافل.^۱ (همان، ۱۳۶۸: ج ۷، ۱۵۰؛ همان، ۱۳۵۴: ۱۳۷، ۱۴۷) ملاصدرا معتقد است که خدا عاشق ذاتش و معشوق خویش است و عشق او به ذاتش علت عشقش به عالم است (همان، ۱۳۵۴: ۱۵۲؛ همان، ۱۳۶۸: ج ۲، ۲۷۸؛ ج ۷: ۱۵۹؛ همان، ۱۳۶۳: ۲۷۰).
- این سود می‌تواند در فضای فلسفی به فعلیت هم تفسیر شود و در این حالت طلب فعلیت بیشتر صرفاً در جایی امکان‌پذیر است که خود فعلیت محض نباشد. بنابراین، با این تفسیر از سود، خودگرایی عقلانی و روان‌شناختی در خدا به عنوان فعلیت محض راه ندارد. و این خود می‌تواند یکی از راه‌حل‌ها در مواجهه با «بازگشت منفعت فعل به فاعل» به عنوان یکی از موانع دگرگرایی خدا باشد. اما با توجه به اینکه سود در معنای عرفی‌اش بر

- فعلیت اطلاق نمی‌شود از منظر کسانی که اصرار بر معنای عرفی سود دارند بازگشت سود حاصل از خلقت به خدا می‌تواند به عنوان یکی از موانع دگرگرایی لحاظ شود.
۳. فضیلت‌گرایان اخلاقی، در خصوص پرسش مذکور می‌توانند دو رویه را در پیش گیرند: ۱. بجای عمل اخلاقاً درست یا نادرست گفته شود: عمل صادقانه یا عادلانه و ناصادقانه و ناعادلانه؛ ۲. کاری که انجام دادن آن درست است، یعنی هر آن کاری که یک شخص بافضیلت انجام خواهد داد. به عبارتی: ما باید برای اعمالی که انجام می‌دهیم بهترین دلایل به سود آنها را داشته باشیم البته دلایل مذکور دلایلی در ارتباط و متناظر با فضایل اند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۶۵).
۴. به نظر فرانکنا مناسب‌ترین نوع اخلاق فضیلت، از سنخ نظریه‌های وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر است. زیرا در آن دو فضیلت اصلی، یعنی نیک خواهی و عدالت اثبات می‌شود و دیگر فضایل رتبه‌دو از آن دو مشتق می‌گردد. نکته دیگر اینکه آنچه در اخلاق فضیلت مطرح است فضایل (مثل نیک خواهی) و اسوه‌های اخلاقی به عنوان راههای بودن نه راههای عمل است نه اصول وظیفه (مثل نیکوکاری) (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۳، ۱۴۸).
۵. در فلسفه صدرایی، التفات خدا به مادون خود، از نوع حضوری است نه حصولی. اما التفات بالذات خواه از سنخ حضوری باشد یا حصولی، شائبه استکمال را در پی دارد؛ لذا این شائبه می‌تواند به عنوان یک مانع محتمل دگرگرایی مورد بررسی قرار گیرد.
۶. شاید گفته شود: تمام موارد فوق نشان از توجه و التفات و حتی اراده عالی به سافل را دارد و فقط استکمال به سافل راندارند! به دیگر سخن: این موارد اثبات یا تایید مدعای نویسنده نیست. فاعل‌ها به جد و با قوت معطوف به کار روی سافل‌ها هستند فقط از خود آنها بهره‌مند نمی‌شود. افزون بر تفکیک میان دو تعریف از التفات، در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: در تاریخ اندیشه بودند کسانی که التفات را مستلزم استکمال دانسته‌اند. چنان‌که در گزارش ملاحظه‌شده اشاره شد. حتی اگر چنین کسانی وجود نداشته باشند می‌توان آن را به عنوان احتمال مطرح کرد؛ بنابراین گزاره «هر التفاتی مستلزم استکمال نیست» بدیهی نیست و باید آن را تبیین نمود؛ بنابراین، اگر کسی التفات را ملازم با استکمال تلقی کند آنگاه التفات عالی به سافل مستلزم استکمال خواهد بود و این یکی از موانع دگرگرایی الهی است و در این حالت باید نشان دهیم که التفات لزوماً با استکمال گره نخورده و می‌توان التفاتی داشت که استکمالی در آن مطرح نیست.

References:

- Strawell, Orem (2008) *Falsafe Tahlili dar Garn e Bistom*, Persian translation by Fereydoun Fatemi Translation, Tehran: Center Publishing.
- Toshihiko Izutsu (1999) *Mafahim Akhlag-Dini dar Qur'an*, Persian translation by Fereidoun Badheri, Tehran: Farzan.
- Palmer, Michael (2010) *Masael Akhlagi*, Persian translation by Ali Reza Al Boyah. Tehran: Islamic Culture Science and Culture Institute.
- Petri El. Herbert (2004) "Abraham Maslow va Khodshokofae," translated by Jamshid Motahari Tushi, *Journal of Marefat*, Shahrivar, No. 69.
- Javadi Amoli, Abdullah (1994) *Sharhe Hekmat e Motaaleye*, Volume 6, Tehran: Al-Zahra University Press.
- Ross, David (1999) *Arasto*, Persian translation by Mehdi Qavam Safari, Tehran: Fekre e Rooz Pub

- Richards, James (2010) *Falsafe e Akhlag*, Persian translation by Arash Akhryari, Tehran: Hekmat Publications.
- North, Mohammad Ali (2010) "Elm e Akhlag va Falsafe e Akhlag, journal of *Marafat*, Summer, No. 3, pp. 7-26. <http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/11>
- Shahabi Khorasani, Mahmood (2018 AH), *Al-Reza'at al-Daghqat al-Fayyat al-Hayat*, Tehran: The Iranian Institute of Philosophy (IRIP)
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1989). *Four Journeys*. Qom: Maktabat-Mostafavi. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1981 A). *Al-Asrar-Al-Ayat*. Tehran: Iranian Institute of Theosophy and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1981 B). *Al-Shavahed Al-Rububiyah*. Thran: University Publishing Centre. [In Arabic]
- Sadr-Aladdin Shirazi, Muhammad, (1984). *Mafatih Al-Gheib*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Arabic]
- Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press.
- Ayn Rand (1964) *The Virtue of Selfishness, A New Concept of Egoism*, New York, The Objectivist Newsletter.
- Campbell (2001) 'Egoism' in: *Encyclopedia of ETHICS*, Volume I –G, Second Edition, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker Editors, Rutledge New York and London.
- Dienstbier, Richard A and others (2001) *Evolutionary Psychology and*
- Maslow, Abraham (1970) *Motivation and Personality*, Harper and Row.
- Pojman, Louis P & Fieser (2012) James, *Ethics Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, United States of America, Wadsworth.
- Pritchard, Robert D and Ashwood, Elissa L (2008) *Managing motivation*,
- Ryle, Gilbert (2009) *The concept Of Mind*, New York, Rutledge.
- *Slate, Michael* (2001)'Consequentialism' in: *Encyclopedia of ETHICS*, Volume I A–G, Second Edition, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker Editors, Rutledge