



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 14, Issue 2, No. 34, autumn and winter 2022

(Research Paper)

The review of the ontology of ethics in the moral view of Sheikh Ishraq

Hosein Ahmadi*

Miembro de la facultad del Instituto de Educación e Investigación Imam Khomeini,
Qom, Iran
hahmadi135454@gmail.com

Abstract

The most important discussion of the philosophy of ethics is the ontology of ethics, and the most important discussion of the ontology of ethics is moral realism and anti-realism. The title Moral Realism is applied to a theory that considers an external reality for the moral concepts and propositions regardless of any imperative, recommendation, feeling, taste, agreement, or bases those concepts and propositions on an external reality; however, anti-realism does not consider any reality for the morality other than an imperative, recommendation, feeling, taste or agreement. This research has analyzed Sheikh Ishraq's writings on ethics in a rational way. Validity of existence in his view has become an illusion of his non-realism in moral philosophy, but in addition to the rejection of the reason he provides for validating philosophical concepts, it is possible to present an interpretation of his view that considers moral concepts to be real; In this case, his point of view is included in the category of moral realism, stating that the meaning of moral concepts are concepts of the Sankh Noor that are considered real. This research has explained the realistic approach of Sheikh Eshraq through the realistic concepts of ethics, aesthetics, and eschatology, introducing the way of knowing and explaining how to create moral virtues.

Keywords: Ontology, Moral Ontology, Moral Realism, Moral Unrealism, Sheikh Ishraq

* Corresponding Author





فصلنامه علمی متافیزیک

سال چهاردهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۶۳-۱۵۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱

(مقاله پژوهشی)

بررسی هستی‌شناسی اخلاق از منظر شیخ اشراق

حسین احمدی*: عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

hahmadi135454@gmail.com

چکیده

مهم‌ترین بحث فلسفه اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق و مهم‌ترین بحث هستی‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی اخلاقی است. واقع‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که برای مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد، به واقعیت خارجی قائل باشد یا آن مفاهیم و گزاره‌ها را بر واقعیت خارجی مبتنی کند؛ اما غیرواقع‌گرایی، برای معانی اخلاقی، واقعیتی غیر از دستور و توصیه یا احساس و سلیقه یا توافق و قرارداد قائل نیست. این پژوهش با روش عقلی به تحلیل دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی شیخ اشراق پرداخته است. اعتباری‌دانستن وجود در دیدگاه وی، موهم غیرواقع‌گرایی او در فلسفه اخلاق شده است؛ اما افزون‌بر مردود بودن دلیلی که وی برای اعتباری‌دانستن مفاهیم فلسفی ارائه می‌کند، می‌توان تفسیری از وی ارائه داد که مفاهیم اخلاقی را واقعی می‌داند. در این صورت، دیدگاه او در زمره واقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد؛ به این بیان که منظور از مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی از سنخ نور است که واقعی محسوب می‌شوند. این پژوهش از طریق واقع‌نمایی مفاهیم اخلاقی، زیبایی‌شناسی، غایت‌گرایی، معرفی راه شناخت و تبیین نحوه ایجاد فضایل اخلاقی، رویکرد واقع‌گرایانه شیخ اشراق را تبیین کرده است.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، هستی‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی، غیرواقع‌گرایی اخلاقی، شیخ اشراق.

* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/MPH.2022.132977.1401



۱. مقدمه

ابوالفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش (حسن) بن امیرک سهروردی در سال ۵۴۹ هجری قمری در سهرورد زنجان به دنیا آمد (نصر، ۱۳۸۴: ۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶). سهروردی در ۵ رجب ۵۸۷ هجری قمری به زندان افکنده شد و در همان سال کشته شد. وی در هنگام مرگ، ۳۸ سال داشت (ذهبی، ۲۰۰۱م: ۴۱/۲۸۳). شیخ اشراق به‌خصوص با روش شهودی‌اش میان فلاسفه شهرت یافته و تأثیرگذار شناخته شده است.

شیخ اشراق کتاب یا رساله خاصی در فلسفه اخلاق ندارد؛ اما دیدگاه فلسفه اخلاقی او را می‌توان از میان نوشته‌هایش استخراج کرد. فلسفه اخلاق به دانشی اطلاق می‌شود که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۲۱) و برای این منظور به مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و منطقی علم اخلاق پرداخته است. منظور از هستی‌شناسی اخلاق، پرداختن به واقعی بودن یا نبودن اخلاق و تبیین نوع واقعیت آن در صورت اعتقاد به واقعی بودن آن است (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۲۴؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۸). در این نوشتار به مباحث هستی‌شناسی اخلاق از منظر شیخ اشراق پرداخته شده است.

باتوجه به اینکه فرااخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد، نخست باید تعریف و قلمرو علم اخلاق و اخلاق نزد شیخ اشراق معلوم شود. وی در *تلویحات*، حکمت را به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند که حکمت نظری به اموری تعلق می‌گیرد که با عمل انسانی مرتبط نیستند؛ اما متعلق حکمت عملی، اموری است که به عمل انسانی مربوط می‌شود. وی حکمت عملی را دارای سه قسم

می‌داند: حکمت خلقی، حکمت منزلی و حکمت مدنی. این سه قسم درباره رفتار اختیاری انسان بحث می‌کند؛ با این تفاوت که در هدف حکمت خلقی، کسب فضایل و دوری از رذایل است و هدف حکمت منزلی، شناخت مصلحت‌های اداره کردن زندگی خانوادگی در نظر گرفته است و هدف حکمت مدنی، شناخت اموری است که مربوط به نظم عمومی اجتماع و بقای نوع انسان‌ها است؛ بنابراین، علم اخلاق نزد سهروردی علمی است که به منظور کسب فضایل و دوری از رذایل، شناخت‌های مربوط به عمل را ارائه می‌کند. وی انسان را محتاج این علم می‌داند تا به فضایل آراسته شود و از رذایل دوری کند و پیراسته شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۱). وی اخلاق را هیئت حاکم بر نفس می‌داند که یا نفس را مطیع بدن (رذایل) یا بدن را مطیع نفس (فضایل) می‌سازد (همان: ۱۲۹/۴). دیدگاه‌های هستی‌شناسی اخلاق شیخ اشراق از میان آثار او به‌خصوص *حکمه‌الاشراق* که مهم‌ترین اثر او به حساب می‌آید، استخراج و استنباط شده است.

۲. هستی‌شناسی اخلاق نزد سهروردی

فلسفه سهروردی با نظام نوری تبیین می‌شود. از نکات مهمی که در نظام نوری سهروردی وجود دارد و در هستی‌شناسی اخلاق توجه به آن مفید به نظر می‌رسد، نسبت میان نور و ظلمت است که ملکه و عدم ملکه نیست (همان: ۱۰۸/۲-۱۰۷)؛ بلکه متناقضین است و به تبع آن، فضیلت و رذیلت و همچنین، خیر و شر نیز که با نور و ظلمت تبیین می‌شوند (همان: ۱۱۲/۱؛ همان: ۲۱۸/۲-۲۱۷)، نسبت ملکه و عدم ملکه نخواهند داشت؛ بلکه نسبت متناقضین دارند؛ اما فضیلت و رذیلت اخلاقی و همچنین، خیر و شر اخلاقی چون مؤلفه اختیار را

اكتساب را به كار می‌برد، می‌توان فهمید که شیخ اختیار انسان را در حد قابلیت‌یافتن کسب فیض یا سلب فیض قبول دارد که در این‌باره در دلیل پنجم واقع‌گرا بودن شیخ بیشتر توضیح داده خواهد شد. کلام وی در اکتسابی‌بودن برخی فضایل چنین است:

و خیریت و حکمت و حریت و مقابلات آن
مر نفس انسانی را اکتسابی می‌باشد و به تعالیم و
عادات حاصل می‌شود؛ چنان‌که نفس خیر باشد
که شریر گردد و شریر خیر گردد (همان: ۴۲۸).

سوم اینکه از کلام فوق می‌توان فهمید که امکان زوال برخی از فضایل طبیعی نیز وجود دارد؛ همان‌طور که امکان ارتقای تمام فضایل و رذایل طبیعی وجود دارد؛ اما اینکه شیخ برخی فضایل و رذایل را طبیعی و ممتنع‌الزوال می‌داند (همان: ۴۲۸)، در بیان این است که اصل قوت و شرف و حکمت و مقابل‌های آن که خدادادی و طبیعی است، زائل نمی‌شود؛ اما امکان ارتقای آنها را نفی نمی‌کند؛ بلکه وی در تبیین کمال تمام فضایل و رذایل چنین می‌گوید:

این اقسام که اندرین احوال یاد کرده آمد، در
نفوس متفاوت می‌باشد تا به‌حدی که در فضیلت
به نهایت کمال می‌رسد؛ چنان‌که انبیای بزرگ، و
در رذیلت مقابل آن، چنان‌که نفوس سخت ناقص
و ضعیف تا به‌حدی که نزدیک باشد، به نفس
بهیمی و حیوانی (همان: ۴۲۹-۴۲۸).

نکته دیگر، تشکیکی‌بودن نظام نوری سه‌رودی است (همان: ۱۲۰/۲-۱۱۹؛ ۱۲۸-۱۲۶؛ ۱۶۷) که همان‌طور که نور مشکک است، فضایل اخلاقی نیز مشکک هستند و لذا درجات افراد دارای فضیلت به‌نسبت درجه فضیلتشان و کسب سعادتشان، متفاوت است (همان: ۱۲-۱۱).

شیخ اشراق با تبیینی که از اخلاق، نتیجه افعال و صفات اخلاقی ارائه می‌کند، واقع‌گرای اخلاقی به

برای فاعلشان به همراه دارند، ذیل نسبت ملکه و عدم ملکه قرار می‌گیرند؛ زیرا هر موجودی شأنیت اخلاقی زیستن و دارای فضایل و رذایل اخلاق شدن را ندارد.

دیدگاه خاص شیخ اشراق درباره فضایل و رذایل اصلی دلیل بر اعتقاد وی به اختیارنداشتن انسان نیست. وی مبدأ فضایل و رذایل اصلی را صفات خدادادی و طبیعی می‌داند که چون مبدأ و منشأ فضایل و رذایل دیگر به حساب می‌آیند (همان:

۴۲۸/۳-۴۲۶)، اصلی نامیده می‌شوند. انسان، در حد قدرت و اختیاری که خدا به او داده است، باید در کسب فضایل و طرد رذایل کوشا باشد؛ اما هر انسانی به‌اندازه ظرفیت فضایل و رذایل اصلی که در او قرار داده شده است، می‌تواند کمال یابد یا سقوط کند. این فضایل و رذایل طبیعی که مقابل یکدیگرند، عبارت‌اند از: قوت و ضعف، شرف و خست، حکمت و جهل، خیریت و شرارت، رحمت و قساوت، حریت و مملوکیت که شیخ معتقد است تنها خیریت و شرارت، رحمت و قساوت و حریت و مملوکیت قابل‌زوال‌اند (همان: ۴۲۸-۴۲۶). از بیان شیخ می‌توان استنتاج کرد که نخست، صفات فوق، طبیعی هستند و مبدأ فضایل و رذایل دیگر قرار می‌گیرند؛ همان‌طور که شیخ چنین می‌گوید:

بباید دانست که نفوس انسانی که از مبادی
فائض می‌شود، بر چند قسم است و اختلاف
احوال ایشان چون قوت و ضعف و شرف و
خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و
رحمت و قساوت و حریت و مملوکیت برحسب
اختلاف مبادی است به‌حکم آنکه معلول مناسب
علت تواند بودن و این حالت ایشان را طبیعی
است... و این احوال بعضی با بعضی مرکب
همی‌شود؛ چنان‌که نفس قوی باشد و هم شریر و
هم قاسی چون نفس ساحر... (همان: ۴۲۶).

دوم اینکه با توجه به اینکه شیخ برای انسان

حساب می‌آید و حداقل چهار تبیین زیر گویای مطلب یادشده است. افزون بر مطلب فوق، برخی ادله زیر گویای نوع واقعیت اخلاقی از منظر شیخ اشراق نیز هستند؛ به این صورت که واقعیت اخلاقی از سنخ نور و ظلمت است که وی نظام فلسفی خود را براساس آن چیدمان کرده است.

۲.۱ تبیین واقع‌گرایی اخلاقی از طریق واقع‌نمایی مفاهیم اخلاقی

شیخ اشراق در معناشناسی اخلاق، مفاهیم اخلاقی اعم از موضوع و محمول جمله‌های اخلاقی را واقع‌نما تبیین می‌کند. وی فضایل اخلاقی را که در موضوع جمله اخلاقی به کار می‌روند، واقعی می‌داند. منظور از فضایل و رذایل انسانی، آن دسته از رفتارهای اختیاری است که با هدف اخلاق مرتبط باشد. شیخ اشراق هدف متوسط اخلاق را کسب فضایل و دوری از رذایل می‌داند. سهروردی معتقد است هر فضیلتی که انسان کسب می‌کند، نیرو و هیئت در نفس ایجاد می‌کند که بدن را مطیع نفس می‌سازد. هرچه فضیلت بیشتری کسب شود، یعنی این هیئت نفسانی قوی‌تر شده است و بدن مطیع‌تر خواهد بود (همان: ۱۲۹/۴). پس نتیجه کسب فضایل اخلاقی نزد شیخ اشراق، مطیع‌نفس شدن بدن است که حاصل از هیئت نفسانی حاکم بر بدن (یعنی فضایل) است و نتیجه از دست دادن فضایل یا مبتلا شدن به رذایل اخلاقی، ضعف هیئت نفسانی حاکم بر بدن یا حصول نیروی جدید نفسانی است که نفس را مطیع بدن خواهد کرد. با بیان فوق، هیئت نفسانی حاکم بر بدن واقعیت دارد؛ بنابراین، تبیین وی از فضایل و رذایل واقعی است.

شیخ اشراق معتقد است اگر فضیلت اخلاقی به صورت ملکه در انسان ایجاد شود، ملکه‌ای بر انسان

مستولی گشته که به وسیله آن، قوت ایجاد فعل را بدون تأمل دارد (همان: ۱۲۹/۴). به بیان وی، تمایز افراد در آخرت نیز به کمال‌های حقیقی آنها است که افراد به تناسب کسب این ملکات از یکدیگر متمایز می‌شوند (همان: ۱۷۵/۳). البته حلمی که از شخص غیرحلیم سر می‌زند هم کمال است؛ اما زود زائل می‌شود؛ پس حظی از واقعیت را دارا است؛ اما چون ملکه نشده است، زود از بین می‌رود (همان: ۱۳۲/۴). به هر حال، فضایل اخلاقی یا به صورت هیئت نفسانی و ملکه، واقعیتی ثابت یا به صورت کمال غیرثابت، واقعیت زوال‌پذیر دارند؛ پس فضایل اخلاقی از منظر شیخ اشراق از واقعیت برخوردار است.

شیخ اشراق تنها به مفاهیم خوب و بد اخلاقی که در محمول اخلاقی به کار می‌روند پرداخته است. یعنی درباره مفاهیم الزامی در اخلاق بحث نمی‌کند. وی خوب و بد اخلاقی را ملائمت و مناسبت رفتار اختیاری یا صفت نفسانی با کمال روحانی و نفسانی برای انسان می‌داند و هر رفتار یا صفت نفسانی که ملائم و مناسب کمال روحانی و نفسانی برای انسان نباشد، بد اخلاقی قلمداد می‌کند. این خوب و بد اخلاقی دارای مراتب هستند (همان: ۲۸۶/۳). وی، کمال و جمال را نام‌های دیگر حسن می‌داند (همان: ۲۸۴)؛ پس معنای حسن و نیکویی باتوجه به هدفشان که کمال‌آفرین و جمال‌زا هستند، گره خورده است. وی در تبیین منشأ ایجاد این معنا معتقد است حسن از شناخت حق تعالی حاصل آمده است؛ لذا دو هدف کمال و جمال را در پی دارد و به آن نیکویی گفته می‌شود (همان: ۲۸۶). باتوجه به اینکه همه انسان‌ها کمال‌جو و جمال‌جو هستند، پس همه به دنبال رفتارها و صفات خوب و پسندیده هستند؛ اما به این حسن نمی‌توان رسید جز به وسیله عشق که از حب ذات ناشی می‌شود (همان: ۲۸۵-۲۸۴؛ ۴۱۶).

باتوجه به اینکه شیخ اشراق مفاهیم به‌کاررفته در موضوع و محمول جمله‌های اخلاقی را واقعی قلمداد کرده است، واقع‌گرا محسوب می‌شود؛ اما شیخ اشراق افزون‌بر مفاهیم یادشده، مفاهیمی را که با اخلاق ارتباط دارند، مانند سعادت، کمال و آثار اخلاقی آنها، تبیینی واقعی ارائه می‌دهد. وی برای واصل به کمال اخلاقی، آثاری مانند لذت و معرفت قائل است. او برای کمال هر قوه‌ای، لذت خاصی باور دارد و لذت عقلی و روحانی را بالاتر از لذت حسی می‌داند و لذت حاصل از کمال اخلاقی را لذت عقلی و روحانی تبیین می‌کند (همان: ۶۹ و ۱۰۷). تا کمال واقعیتی نداشته باشد، لذت عقلی و واقعی هم از آن ساطع نخواهد شد. وی علاوه بر لذت، معرفت را نیز از آثار کمال اخلاقی می‌داند. او معرفت را نقش‌بستن حقایق در نفس به اندازه ظرفیت نفس می‌داند (همان: ۱۳۴/۴)؛ پس هرچه ظرفیت نفس به وسیله افعال اخلاقی بیشتر شده باشد، ظرفیت دریافت معرفت بیشتر خواهد بود. وی در بیانی دیگر، حکمت را به‌عنوان مرتبه بالای معرفت، دارای ویژگی‌های خاصی می‌داند (همان: ۱۲۱/۱) که می‌توان آن را مرتبه‌ای از سعادت و هدف اخلاق نامید. سهروردی در *هیاكل النور* معتقد است هرکس به وسیله فضایل روحانی نفس خود را قوی کند، از ارواح قدس که به عالم ملکوت تعلق دارند، معرفت‌ها کسب خواهد کرد (همان: ۱۰۷/۳) که این معرفت از آثار واقعی فضایل نفسانی به حساب می‌آید.

۲.۲. تبیین واقع‌گرایی اخلاقی از طریق زیبایی‌شناسی

شیخ اشراق با این تبیین، افزون‌بر اعتقاد به واقع‌گرایی اخلاقی، به نوع واقعیت اخلاقی نیز اشاره کرده است. وی معتقد است واقعیت عینی که مفاهیم اخلاقی مانند حسن از آن حکایت می‌کنند، از سنخ زیبایی

است که با آفرینش انسان متناسب است. وی با بیان‌های گوناگون، واقعی بودن مفاهیم اخلاقی مانند حسن را گوشزد کرده است تا جایی که در برخی نوشته‌های خود، نام دیگر حسن را کمال و جمال می‌نهد (همان: ۲۸۴/۳) که نشان از این دارد که نخست خوبی به معنای جمال که تعبیر دیگری از زیبایی است قرار می‌گیرد. دوم خوبی به معنای کمال است؛ اما او خوبی را مساوی هر کمالی نمی‌داند؛ بلکه خوبی با کمال متناسب، از جهت مصداق مساوی است. به عبارت دیگر، سهروردی هر واقعیتی را خیر نمی‌داند. اگر کمال واقعیتی متناسب با نوع آفرینش آن موجود باشد، خیر او به حساب می‌آید. برای مثال، شوری کمال شکر نیست؛ اگرچه بهره و جوددی به حساب می‌آید؛ اما شوری متناسب آفرینش نمک است و کمال نمک به حساب می‌آید؛ پس یک فعل زمانی خیر اخلاقی برای انسان به حساب می‌آید که علاوه بر ایجاد کمال، براساس هدف متناسب با آفرینش انسانی باشد و اگر متناسب با آفرینش انسانی باشد، باتوجه به تناسب زیبا به حساب می‌آید. با تبیین فوق مشخص می‌شود حسن اخلاقی، کمالی متناسب است که می‌توان به آن زیبای واقعی اطلاق کرد. برای استناد مقدمه دوم از کلام سهروردی به کارکردهای عقل از کلام وی مراجعه می‌شود. وی در یکی از بیان‌های خود چنین می‌گوید:

هر فعلی که از ارادت ما آید، علم ما چنان باشد که وجود آن فعل بهتر است از عدمش؛ پس ارادت ما محرک است ناقص را به تحصیل کمال؛ پس این ارادت از بهر غرضی است؛ بل به اعتبار علمش است که آن ارادت در نفس خویش نیک است، وجود به‌هرحالی بهتر از عدم باشد و این معنی عبارت از عنایت او است و او قادر است از بهر آنکه معنی قادر آن بود که اگر خواهد بکند و اگر خواهد نکند (همان:

(۴۱۶/۳).

با بیان فوق، هر فعل اخلاقی که از انسان سر می‌زند، باتوجه به علم و علت غایی است که فاعل برای آن فعل در نظر می‌گیرد و به گمان فاعل آن علت غایی، هدف از آفرینش انسان است. اگر این هدف را صحیح تشخیص داده باشد، آن فعل فضیلت اخلاقی به حساب می‌آید؛ اما مطابق برخی بیان‌های دیگر سهروردی، عقل وسیله تشخیص هدف صحیح است. اگر عقل آن هدف را صحیح تشخیص نداده باشد، با هدف آفرینش متناسب نخواهد بود و نتیجه زیبا و متناسب با آن را به بار نخواهد آورد؛ در نتیجه، ردیلت اخلاقی به حساب می‌آید. وی ارتباط عقل در شناخت حق را برای انجام نیکویی چنین بیان می‌کند: بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید، گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود، پس نبود. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، حُسن پدید آمد که آن را «نیکویی» خوانند و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت «عشق» پدید آمد (همان: ۲۶۸/۳).

باتوجه به کارکرد عقل در شناخت حق به واقعی بودن تناسب میان کمال و هدف آفرینش پی می‌بریم و به تناسب در کمال متناسب، زیبایی اطلاق می‌شود؛ از این رو خوبی اخلاق به معنای کمال متناسب است که زیبا است و با این بیان می‌توان واقع‌گرایی اخلاقی را به شیخ اشراق نسبت داد.

۲.۳. تبیین واقع‌گرایی اخلاقی از طریق تبیین غایت‌گرایی

شیخ اشراق در تبیین انواع سعادت و سعادت حقیقی و اینکه افعال اختیاری به هدفی صورت می‌گیرد،

غایت‌گرا به حساب می‌آید (همان: ۴۱۶/۳). وی معتقد است که در تعارض نور نفس و ظلمت بدن، اگر نفس غالب شود و این غلبه نفس مکرر اتفاق بیفتد، هیئت استعلائیه در نفس ایجاد می‌شود که کمال نور نفس به حساب می‌آید که هرچه این هیئت در انسان قوی‌تر گردد، تشبه وی به مبادی عالیه بیشتر خواهد شد که این تبیین واقعی از غایت اخلاقی است؛ زیرا تا نیت تشبه به مبادی عالیه را نداشته باشد، به این غایت نمی‌رسد و اگر بدون قصد تشبه برسد، چون مورد خواست و اختیار وی نبوده است، ارزشی نخواهد داشت. پس واقعی بودن غایت به‌تنهایی نشانه واقع‌گرایی اخلاقی نیست، زیرا برخی نظریه‌های غیرواقع‌گرا مانند نظریه امر الهی سعادت واقعی را برای بشر معتقدند؛ اما ارتباط دادن فعل واقعی و رابطه واقعی این فعل با نتیجه واقعی نشانه واقع‌گرایی محسوب می‌شود و شیخ اشراق این سه واقعیت را تبیین کرده است که درباره فعل واقعی دلیل اول توضیح داده شد که فضایل اخلاقی را واقعی قلمداد می‌کند. درباره واقعی بودن غایت نیز در اول همین پاراگراف مستندش آورده شد؛ اما درباره رابطه واقعی میان فعل و نتیجه اخلاقی نیز معتقد به رابطه علیت واقعی میان فعل و نتیجه آن است که ذیل دلیل اول بیان شد؛ پس در هر صورت باتوجه به اینکه سهروردی هدف آفرینش را تقرب و تشبه به مبادی عالیه دانسته است و به تبع آن، هدف افعال اختیاری انسان نیز همین تشبه در نظر گرفته می‌شود، غایت اخلاقی را تبیین کرده است و در زمره واقع‌گرایان قرار گرفته است.

توضیح مطلب فوق به این‌گونه است که سهروردی هستی‌شناسی اخلاقی خود را براساس واقعیت نوری تبیین کرده است و ویژگی‌هایی از این واقعیت شرح داده است مانند اینکه درجه بالای روشنی حقیقت

شیخ اشراق سعادت نظری را از سعادت عملی منفک نمی‌داند؛ بلکه با تعبیر زیر، ارتباط این دو نوع سعادت را تبیین کرده است. او معتقد است با تجرید از بدن یعنی همان سعادت عملی، موانع دریافت و شناخت حقایق برداشته می‌شود و وصول به سعادت نظری بالاتر میسر می‌شود. هرچه موانع مادی بیشتر برداشته شود، علم به حقایق بیشتری حاصل خواهد شد. وی معتقد است با اتصال به عالم علوی، شناخت آن عالم هم میسر می‌شود (همان: ۷۳/۱). دراصل سعادت نظری و عملی بر یکدیگر مترتب هستند. شناخت اولیه شرط لازم برای تحقق سعادت عملی و تحقق سعادت عملی سبب سعادت نظری بالاتر می‌شود.

غایت‌گرایی اخلاقی، باور به تشبه به اله به‌عنوان غایت اخلاق، تشکیکی‌بودن سعادت با وجود اصحاب یمین و مقربین در آخرت، نوعی اعتراف به واقعی‌بودن سعادت و در نتیجه اخلاق است (همان: ۹۵/۱؛ ۴۷۳)؛ زیرا علاوه بر مطلب فوق، هیچ‌گونه اعتباری مانند سلیقه فردی و جمعی برای مفاهیم و ارزش اخلاقی قائل نشده است.

۲.۴. تبیین واقع‌گرایی اخلاقی از طریق معرفی کردن راه‌های شناخت

هر اندیشمندی که به راه شناخت احکام واقعی اخلاقی معتقد باشد، به واقع‌گرایی اخلاقی نیز معتقد است؛ زیرا معرفی این راه شناخت، نشانه شناخت‌گرا بودن و شناخت‌گرا بودن نشانه واقع‌گرا بودن است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳: ۳۵). شیخ اشراق نیز با معرفی راه‌های شناخت احکام واقعی برای رسیدن به سعادت، واقع‌گرا محسوب می‌شود. وی به عقل، وحی، شهود و شهرت به‌عنوان راه‌های شناخت کمال حقیقی اشاره کرده است (همان: ۳۴۹/۳؛ همان: ۱۲۱/۱). باید توجه داشت

الهی که نورالانوار نامیده است، چشم را کور می‌کند و نور را نمی‌توان با کمک چیز دیگر و نسبت به آن تعریف کرد؛ زیرا تمام اشیا با نور آشکار می‌شوند و طبعاً باید با نور تعریف شوند. «نورالانوار» یا «نور مطلق» همان هویت مطلق است و تمام موجودات، هویت خود را از این منبع کسب کرده‌اند و جهان هستی چیزی جز مراتب و درجات گوناگون روشنایی و تاریکی نیست؛ به‌همین دلیل، سلسله‌مراتب موجودات به درجه نزدیکی آنها با «نورالانوار» بستگی دارد (همان: ۳۲۸/۳). یعنی به‌میزان درجه «اشراق» و نوری که از نورالانوار به آنها می‌رسد، دارای درجه هویتی هستند و هرچه درجه بالاتر، شباهت به مبادی عالی‌تر خواهد بود. به‌این‌بیان، شیخ اشراق بحث تشبه به مبادی عالی‌تر را مطرح می‌کند.

شیخ اشراق در تبیین سعادت نهایی و تشبه به مبادی عالی‌تر، وصول به سعادت نهایی نظری و عملی را شرط می‌داند (همان: ۴۴۴/۳-۴۴۳؛ همان: ۲۳۷/۴) و کمال نهایی سعادت نظری را در این می‌داند که نظام هستی، آنچنان‌که هست، شناخته شود (همان: ۸۷/۱؛ همان: ۶۸/۳). وی در تبیین سعادت عملی، تجرید از بدن و اتصال به عالم ملکوت را شرط می‌داند. هرچه این تجرید بیشتر، سعادت بالاتر کسب خواهد شد؛ به‌طوری که کسانی را که به درجه سعادت نهایی می‌رسند و به عالم ماده تعلق ندارند، اخوان تجرید خطاب می‌کند و آنها را کسانی می‌داند که به وطن اصلی خود برگشته‌اند. البته مراد از عالم ملکوت، وطن اصلی و مألوف حقیقی انسان‌ها است که شیخ اشراق با آیه «یا ایته‌ا النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر: ۲۸-۲۷) به آن اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۴/۳-۴۶۲). او با امکان متصل شدن به عالم بالا، به واقعی‌بودن سعادت عملی اعتقاد پیدا کرده است.

ناشناخت‌گرایان نیز راهی مانند سلیقه را برای وصول به غیرواقع‌گرایی اخلاقی خود بیان می‌کنند؛ اما بیان فوق‌حاکمی از معرفی راه شناخت احکام واقعی است. حتی دیدگاه نظریه‌خطا که غیرواقع‌گرا است، در زمره ناشناخت‌گرایی قرار می‌گیرد (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۵۴)؛ زیرا این دیدگاه نیز شناخت احکام واقعی را ناممکن می‌داند؛ زیرا برای اخلاق واقعی معتقد نیست.

شیخ اشراق با توجه به راه‌های شناختی که معرفی کرده است، نوع خاصی از واقع‌گرایی اخلاقی را پذیرفته است که برهان‌پذیری جملات اخلاقی را نیز می‌پذیرد؛ زیرا نوع واقعی‌تی که شیخ اشراق برای اخلاق معتقد است، به گونه‌ای نیست که تنها از طریق شهود قابل دسترسی باشد؛ بلکه عقل نیز آن را به دست می‌آورد. اگرچه تمام واقع‌گرایان اخلاقی لزوماً برهان‌پذیری جملات اخلاقی را بر نمی‌تابند، شیخ اشراق با اینکه به روش شهود اخلاقی معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۱۸/۳)، به برهان‌پذیری جملات اخلاقی نیز معتقد است. وی «نادانی بد است» را قابل استنباط عقلی و برهانی می‌داند (همان: ۴۲/۲)؛ بنابراین، راه وصول به واقعیت را منحصر در شهود نمی‌داند و عقل را نیز پذیرفته است. وی همچنین، میان اولیات و مشهورات تمایز قائل می‌شود. او معتقد است هر اولی ممکن است مشهور باشد و هر مشهوری را در زمره اولیات نمی‌شمارد (همان: ۱۷۷/۴). کلام شیخ اشراق درباره امکان برهان‌پذیری برخی از جمله‌های اخلاقی چنین است: «المشهورات أيضا قد لا تكون فطرية فمنها ما يتبين بالحجة كحكمتنا بان الجهل قبيح و منها باطل و قد يكون الأولى مشهوراً أيضا (همان: ۴۲/۲)». اکنون به راه‌های شناختی پرداخته می‌شود که شیخ اشراق معتقد است.

عقل

عقل نزد شیخ اشراق، قوه‌ای درک‌کننده و خاص

است که با مفهوم سروکار دارد و اصلاً دروغ نمی‌گوید؛ بلکه باورهای غلط به دلیل غلبه یافتن قوه وهم و مانند آن بر عقل است (همان: ۸۸/۱)؛ همان: ۲۹۱/۲). قوه عقلانی وجه تمایز انسان و حیوان است (همان: ۴۱۰/۳) که به وسیله آن می‌توان خوب اخلاقی را از بد تشخیص داد و راه سعادت را شناخت (همان: ۴۲۳) و تنها عقل است که می‌تواند مجردات را اعم از عالم عقول، یعنی مجردات محض، و نفوس، یعنی مجرد وابسته به ماده درک کند (همان: ۴۱۲-۴۱۱).

شیخ اشراق معتقد است قوه عاقله دو قسم هستند (همان: ۵۰۱/۱): نظری و عملی که در کتب فارسی شیخ اشراق از آنها به دریا بنده و کارکننده یاد شده است (همان: ۴۲۳/۳-۴۲۲). کار دریا بنده یا همان عقل نظری، یافتن و شناختن است و کار کارکننده یا عقل عملی، تحریک شدن است که به وسیله دریا بنده، نسبت به فعلی یا ترک فعلی تحریک می‌شود. دریا بنده گاهی فقط به شناخت مباحثی می‌پردازد که ارتباط مستقیم با عمل ندارند و گاهی به شناخت رفتار عملی می‌پردازد که معلومش یا انجام‌دانی یا ترک‌کردنی است. وی کار عقل عملی را کارکنندگی می‌داند که به وسیله قوه دریا بنده، تحریک می‌شود (همان: ۴۲۳/۳-۴۲۲). اگر عقل عملی هیئت استعلائی نفس بر بدن باشد که با قاعده اعتدال و حد توسط از افراط و تفریط جلوگیری کند، کمال حاصل می‌شود؛ اما اگر آن هیئت استعلائی نفس بر بدن نباشد یا بدن بر نفس باشد، کمال حاصل نمی‌شود (همان: ۵۰۱/۱). شیخ اشراق در رد تقلید کورکورانه و بدون پشتوانه عقلانی، تصریح می‌کند: «از من و غیر من تقلید نکن» و برهان عقلی را معیار شناخت می‌شمارد. وی بعد از تبیین جایگاه برهان عقلی، توصیه می‌کند: «زمانی که از برهان و علوم تعلیمی طرفی بستی، به

علم حضوری و شهودی روی بیاور تا از حکما قرار گیری» (همان: ۱۲۱/۱).

شهود

شیخ اشراق به دو نوع علم یعنی حصولی و حضوری معتقد است و کمال انسانی نزد وی تنها به علوم حصولی نیست؛ بلکه به شهود عالم نور و برخوردار از حکمت نوری است. وی علم حضوری را به دو دسته تقسیم کرده است: علم ذات به ذات و علم ذات به غیر (همان: ۴۸۹/۱-۴۸۷؛ همان: ۱۵۳/۲-۱۵۲؛ ۲۱۴-۲۱۳). پس علوم شهودی و حضوری نزد او معنای خاصی را دارد که علم ذات به غیر را نیز دربرمی‌گیرد و شامل مثلاً ابصار نیز می‌شود که نفس با شیء خارجی اعم از مادی و غیرمادی ارتباط واقعی پیدا می‌کند و نفس در پرتو تجردش، آن شیء را بدون واسطه و به نحو حضوری درمی‌یابد (سهروردی، همان: ۴۸۶/۱؛ همان: ۱۳۵/۲-۱۳۴؛ ۱۵۰؛ ۲۱۳).

شیخ اشراق شهود را راه شناخت خدا و سعادت حقیقی و نهایی می‌داند (همان: ۳۱۸/۳). اگرچه برهان یقینی نیز در جای خود مفید است (همان: ۱۲۱/۱)، تنها راه رسیدن به یقین، علم حصولی نیست؛ بلکه علم حضوری و شهودی نیز یقین‌بخش است. سهروردی در مطارحات اهمیت شهود را این‌گونه تبیین می‌کند که سالک اگر توان بحثی نداشته باشد، ناقص است. همچنین، فیلسوف صاحب‌نظر چنانچه از شهود آیاتی از ملکوت بی‌بهره باشد، ناقص، و فاقد اعتبار است (همان: ۱/۳۶۱). حتی مقام شهود را از یقینیات علم حصولی بالاتر می‌داند. به نظر وی، روش بحثی می‌تواند ما را به حقایق نادیده ماورای طبیعت هدایت کند (همان: ۱۲۱)؛ اما این روش، درحقیقت، پی‌بردن از راه آثار و لوازم به حقایق پشت پرده است. روشن است که چنین روشی هرگز به پای

شهود آن حقایق به‌طور مستقیم نخواهد رسید؛ از این رو، روش ذوقی و شهودی نسبت به روش بحثی و نظری از اتقان بیشتری برخوردار است (همان: ۳۱۷/۳)؛ به همین دلیل، شیخ اشراق جایگاه عرفا را در کشف حقایق از فلاسفه بالاتر می‌داند (همان: ۶۹/۱-۴۷).

از آنجاکه نور مدبر اسفهدی یعنی نفس از سنخ عالم نور بوده و در بدن و ظلمت مادی گرفتار آمده و از عالم قدسی به این عالم ناسوتی هبوط کرده است و راه نجات و کمال او آن است که با ریاضت و سیروسلوک از شواغل مادی دست کشیده و از عالم ظلمانی رهایی یافته، به وطن اصلی خود بازگردد و از طریق علم حضوری کشفی با شهود عالم نور از حکمت نوری برخوردار شود، با این بیان، تقوا و ریاضت‌های شرعی، راه مستقل برای شناخت نیستند؛ بلکه مقدمه‌ای برای شناخت اشراقی و شهودی محسوب می‌شوند (همان: ۱۱۳/۱).

سهروردی سیروسلوک و تجرد را زمینه‌ساز شروق انوار بر نور مدبر می‌داند که گاه این انوار و اشراقات بر نور مدبر در بدن نیز به حسب آن اشراقات به شکل‌های گوناگون مانند تخدیر مغز، تحرک و شعف بدن، درد و لذت در ناحیه سر و مانند آن منعکس می‌شود (همان: ۲۵۴/۲-۲۵۲). البته افرادی که به رتبه شهود می‌رسند، در یک درجه و رتبه نیستند و شیخ اشراق حداقل سه رتبه را برای این گروه تبیین می‌کند: مبتدیان، متوسطان و کاملان (همان: ۱۱۴/۱؛ همان: ۲۵۳/۲-۲۵۲؛ همان: ۳۲۳/۳-۳۱۹).

وحی

شیخ اشراق در رساله *الواح عمادیه* و رساله *کلمه التصوف و اللوحات*، به آیات قرآنی اشاره می‌کند و تمام سعی خود را به کار می‌گیرد تا پس از استدلال

به طور عام تقواداتن ذیل عنوان شهود، مورد بحث قرار گرفت.

شهرت

شیخ اشراق معتقد است برخی از جمله‌های اخلاقی ذیل مشهورات قرار می‌گیرند؛ مانند «هر ظلمی بد است» و شهرت داشتن این جمله‌ها سبب اعتقاد به آنها شده است (همان: ۱۷۷/۴). سهروردی امکان ارائه استدلال برای اثبات یقینی بودن آنها را نفی نمی‌کند؛ بلکه تصریح دارد که برخی مشهورات، از اقسام فطریات هستند و برخی امکان استدلال برای آنها وجود دارد (همان: ۴۲/۲؛ همان: ۱۷۷/۴). شیخ اشراق مقدار حجیت عرف و شهرت را مشخص کرده است. وی می‌گوید با عرف مخالفت نمی‌شود؛ مگر فساد قول عرف ثابت شود و اگر برهان و دلیل با کلام عرف موافق باشد، حتماً آن شهرت حجیت پیدا می‌کند و موافقت عرف با برهان، اطمینان قلبی می‌آورد (همان: ۲۹۸/۱)؛ بنابراین، شهرت بماهو شهرت نزد سهروردی حجیتی ندارد؛ بلکه ملاک اعتبار شهرت، موافقت با عقل است.

۲.۵. تبیین واقع‌گرایی اخلاقی از طریق تبیین نحوه ایجاد فضایل اخلاقی

در نظام نوری شیخ اشراق، اختیار و علم و معرفت انسانی نقش علت تامه در ایجاد فضایل اخلاقی را ندارند؛ بلکه علت هستی‌بخش برای نور فضیلت اخلاقی، نور بالاتر است و اختیار انسانی برای ایجاد قابلیت دریافت فضایل و رذایل یا از دست دادن آنها نقش ایفا می‌کند؛ لذا شیخ از واژه اکتساب برای نفوس انسان استفاده می‌کند (همان: ۴۲۸/۳؛ همان: ۱۳۸/۲-۱۳۷). چنان‌که شیخ در تبیین عالم نور و ظلمت نیز معتقد است، هر نور عالی و قوی‌تر نسبت به نور ضعیف‌تر قهر و هیمنه واقعی، و

با براهین عقلی، آرای فلسفی خود را با آیات قرآنی توجیه و تأیید کند. در مقدمه رساله *الالواح العمادیه* می‌نویسد: «اصول فلسفه خود را با مبانی فلسفه برهانی کردم. سپس به قرآن استشهاد نمودم و اصول کلی آن را معنا به معنا ثابت کردم» (همان: ۳۴/۴). وی تنها در رساله *الالواح العمادیه*، در بیش از دویست مورد به آیات قرآنی استناد کرده است.

سهروردی فیلسوف به‌جای توصیه به حفظ و نشر فلسفه، آخرین وصیتش حفظ قرآن و شریعت است. او با تمسک به آیه «واعتصموا بحبل الله» شرط عصمت را حبل التوحید و اشراق دانسته است (همان: ۵۰۶/۱) و باتوجه به اینکه عصمت از گناه متفرع بر شناخت گناه و راه سعادت است، نشان می‌دهد شیخ اشراق وحی را به‌عنوان راه شناخت می‌داند. تا جایی که سهروردی معتقد است هرگونه ادعایی که دلیل دینی بر آن گواه نباشد، باطل است و کسی که اهتمام به قرآن نکند، گمراه گشته و عمر بر باد داده است (همان: ۱۰۲/۴). پس تنها راه شناخت سعادت تمسک به وحی الهی است که گاهی مؤید عقل شده است و گاهی خود به‌تنهایی راهی را بر انسان می‌شناساند.

شیخ اشراق به وحی از زاویه‌ای دیگر نیز نگریسته است. وی معتقد است خواندن زیاد قرآن سبب دفع موانع شناخت می‌شود؛ به‌طوری که مانع مشاهده جسم و جسمانیات و به‌تبع آن، سبب توجه بیشتر به حقایق مجرد و وصول به مقام حکمت می‌شود (همان: ۱۱۳/۱؛ همان: ۲۴۰/۴). این‌گونه نگریستن به قرآن و وحی، سبب شهود و الهام می‌شود. وی معتقد است برای رسیدن به شهود و تشبه به اله که سعادت حقیقی و غایت اخلاق است، راهی جز تقوا و تهذیب نفس وجود ندارد و تقوا را وسیله‌ای برای وصول به راه شناخت شهودی می‌داند (همان: ۳۲۳/۳-۳۱۷). توجه این‌گونه به قرآن و

۳. بررسی هستی‌شناسی اخلاق نزد شیخ اشراق

مانعی که برای واقع‌گرا بودن شیخ اشراق ممکن است ایجاد شود و موهم‌غیر واقع‌گرا بودن او است، قول به اعتباری بودن مفاهیم فلسفی مانند وجود است؛ به این نحو که آیا وی وجودی برای مفاهیم اخلاقی معتقد است یا خیر. اگر این مفاهیم وجود دارند و بنا بر دیدگاه شیخ اشراق، وجود اعتباری و ذهنی است، پس اخلاق هم اعتباری و ذهنی است و اگر این مفاهیم وجود ندارند، پس عدمی محسوب می‌شوند و باید به غیر واقع‌گرایی اخلاقی ملتزم بود؛ زیرا وجود و عدم متناقضانند و نمی‌توان وجود را اعتباری دانست و آن را از مفاهیم اخلاقی نفی کرد و همچنین، عدم را برای آن مفاهیم در نظر نگرفت.

در پاسخ شاید بتوان گفت نخست آنکه وی درصدد تمایز مفاهیم منطقی و فلسفی نبوده است؛ پس مقصود وی از اعتباری بودن وجود، تنها ماهوی نبودن آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۰۱/۱) تا جایی که برای ماهوی نبودن مفاهیم فلسفی، آن‌قدر این مفاهیم را شبیه به مفاهیم منطقی تبیین می‌کند که تمایزی میان مفاهیم فلسفی و منطقی در بیان شیخ درک نمی‌شود؛ اما بالاخره اینکه سهروردی مفاهیم فلسفی مانند وجود، امکان و وجوب را مانند مفاهیم منطقی ذهنی قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۷/۱)، تمایزی میان آنها معتقد بوده که درصدد تبیین شباهت آنها برآمده است یا تمایز این مفاهیم را واضح می‌دانسته یا بنایی بر تبیین تمایز آنها نداشته است. به عبارت دیگر، اینکه در بیان شیخ اشراق مفاهیم فلسفی، منطقی نامیده نشده‌اند، بلکه از جهاتی شبیه مفاهیم منطقی دانسته شده‌اند، دلیل بر وجود تمایز آنها است.

دوم آنکه وی واقعیت بیرونی را باتوجه به اعتقاد به اصالت ماهوی تبیین می‌کند؛ به گونه‌ای که مجعول

هر نور ضعیف نسبت به نور عالی‌تر و قوی‌تر عشق و محبت دارد. زمانی که نور ضعیف‌تر نسبت به نور بالاتر محبت پیدا کرد، اراده کسب نور بالاتر را پیدا می‌کند و نور بالاتر، نور عرضی مانند فضیلت را (همان: ۱۳۸/۲) در او ایجاد می‌کند. کل هستی با قهر و محبت بین علت و معلول سامان می‌گیرد. کلام شیخ در تبیین قهر و محبت چنین است:

و فی السنخ النور الناقص عشق الی النور العالی، و فی سنخ النور العالی قهر للنور السافل. و کما لا یزید ظهور نور الانوار لذاته علی ذاته، فلا یزداد لذته و عشقه علی ذاته. و کما لا یقاس نوریة غیره الیه، فلا یقاس لذة غیره و عشق غیره الی لذته بذاته و عشقه لذاته، و لا عشق الاشیاء و تلذذها بغيره الی عشقها و تلذذها به. فانظم الوجود کله من المحبة و القهر (همان: ۱۳۷/۲-۱۳۶).

به عبارت دیگر، انوار عالی، علاوه بر ایجاد انوار غیر عالی، اشراقاتی (انواری) بر آنها ساطع می‌کنند که این اشراقات «سوانح» نام دارد و تنها مورد شهود نور دانی است، نه نور عالی (همان: ۱۳۵ و ۱۳۸). نحوه ایجاد انوار غیر عالی (همان: ۱۲۹-۱۲۸) و همچنین، ساطع شدن سوانح نوری مانند فضایل اخلاقی (همان: ۱۳۸)، از نوع اضافات اشراقی و مانند ساطع شدن شعاع نور خورشید است که تابش نور خورشید نسبت به خورشید یک طرف دارد، دو طرف ندارد و به همین دلیل، از نوع اضافه مقولی که به دو طرف نیاز دارد، به حساب نمی‌آید (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۲-۱۳۷) و از نوع انفصال است که از نور عالی جدا شود و نه از نوع انتقال است که طرف دیگری واقعیت مستقل داشته باشد و چیزی به آن اضافه شود؛ بنابراین، سنخ واقعیت فضایل اخلاقی از سنخ اضافات اشراقی محسوب می‌شود.

امکان، ذاتی است و به یک امکان بیرونی دیگر نیاز نیست. پس تسلسل محال لازم نمی‌آید (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۰).

۴. نتیجه‌گیری

شیخ اشراق برای مفاهیم اخلاقی تقرر ماهوی معتقد است؛ از این رو، هر چند مفاهیم فلسفی را ذهنی و اعتباری قلمداد کرده است، شبهه غیرواقعی گرابودن شیخ اشراق در اخلاق پذیرفته نمی‌شود؛ هر چند استدلال شیخ اشراق بر خارجی نبودن مفاهیم فلسفی نیز مخدوش است و می‌توان درباره او چنین بیان کرد که در مقام تمایز نهادن میان مفاهیم فلسفی و منطقی نبوده است؛ بلکه قصد وی از شباهت داشتن مفاهیم فلسفی به منطقی، نفی ماهوی بودن آنها بوده است و به همین دلیل، مفهوم اعتباری از منظر وی، اصطلاح خاصی است که شامل مفاهیم منطقی و فلسفی می‌شود و مفاهیم ماهوی را دربر نمی‌گیرد.

شیخ اشراق در تبیین نظام نوری خود، نظامی واقعی از اخلاق ترسیم می‌کند؛ به این بیان که وی در نظام اخلاقی خود خیر و شر اخلاقی را براساس نور و ظلمت تبیین می‌کند که با واقعیت سازگار است. اگرچه آنها را براساس تقرر ماهوی تشریح کرده است، با توجه به نوع اصالت الماهوی بودن او خدشه‌ای به واقع‌گرایی وی وارد نمی‌شود.

در هر صورت، شیخ اشراق برای این مفاهیم، تقرری ماهوی قائل است و آنها را ذهنی صرف نمی‌داند؛ از این رو، مطلق‌گرایی اخلاقی از نتایج نظریه اخلاقی شیخ اشراق به حساب می‌آید و نسبی‌گرایی اخلاقی مردود خواهد بود؛ زیرا شیخ تقرر ماهوی برای آنها معتقد است و حتی براساس دیدگاه برگزیده نیز ذهن رها نیست که به نحو سلیقه‌ای جعل کند؛ بلکه براساس واقعیت و منشأ انتزاع بیرونی انتزاع می‌کند. افزون بر اینکه شیخ اشراق با قبول واقعیت

بیرونی را ماهیت شیء می‌داند (همان: ۱۸۶/۲)؛ بنابراین، نباید انتظار داشت کسی که به اصالت ماهیت معتقد است، برای موجودات بیرونی تقرر وجودی معتقد باشد. بر این اساس، وی حقایق اخلاقی را نیز با تقرر ماهوی تبیین کرده است.

پس با توجه به اینکه شیخ اشراق برای مفاهیم اخلاقی از تعبیر وجود استفاده نکرده است و واقعیت آنها را به وسیله نور و ظلمت واقعی تبیین کرده است، برای آنها واقعیت قائل است و غیرواقعی محسوب نمی‌شود و با توجه به اینکه تفاسیر واقع‌گرایانه از شیخ اشراق وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۵۷) و تفسیر بر حقی محسوب می‌شود، اعتباری بودن وجود را نمی‌توان دلیل بر غیرواقعی گرادانستن دیدگاه اخلاقی شیخ اشراق دانست. برخی مقصود شیخ اشراق را در خارجی ندانستن مفاهیم فلسفی، نفی تحقق استقلالی آنها می‌دانند، نه نفی کلی آنها از خارج (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۵۷).

افزون بر اینکه شیخ اشراق برای اثبات اعتباری بودن وجود از دلیلی استفاده کرده است که این دلیل توسط برخی فلاسفه مورد مناقشه و خدشه قرار گرفته است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۰)، دلیل شیخ اشراق بر خارجی نبودن مفاهیم فلسفی این است که اگر اتصاف مفاهیم فلسفی خارجی باشد، به تسلسل محال دچار خواهیم شد. او برای تبیین کلام خود به مفهوم امکان که آن را فلسفی می‌داند، مثال می‌زند و معتقد است اگر مفهوم امکان بر شیء ممکن خارجی حمل شود و این مفهوم امکان خارجی باشد، امکان خارجی هم برای خارجی بودن به صفت امکان دیگری نیاز دارد و این نیاز تسلسل‌وار ادامه پیدا خواهد کرد که محال عقلی و مردود است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۳۴۷-۳۴۶؛ همان: ۷۲/۲)؛ در حالی که پاسخ شیخ اشراق این است که ممکن بودن

۱۱. ----- (۱۳۸۹). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. مصباح، مجتبی (۱۳۸۸). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. مک ناتن، دیوید (۱۳۸۳). نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق. تهران: سمت.
۱۴. نصر، حسین (۱۳۸۴). «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت». معارف اسلامی، ۱۰، ۸-۱۹.
۱۵. ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی. قم: دفتر نشر معارف.
۱۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵). آموزش حکمت اشراق. تحقیق و نگارش علی امینی‌نژاد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مطلق برای اخلاق مانند دیگر واقع‌گرایان اخلاقی لوازیم واقع‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد و به وحدت‌گرایی اخلاقی نیز پایبند خواهد بود و کثرت‌گرایی اخلاقی را برنخواهد تابید.

منابع

۱. بهمنیار (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.
۲. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳). واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. الذهبی، شمس‌الدین (۲۰۰۱م). تاریخ الاسلام و فیات المشاهیر و الاعلام. بیروت: دارالکتب العربی.
۴. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. ----- (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ----- (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. ج ۳. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ----- (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. ج ۴. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. ----- (۱۳۸۵). المشارع و المطارحات. کرج: حق‌یاوران.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). شرح حکمه الاشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. قم: اطلاعات.

