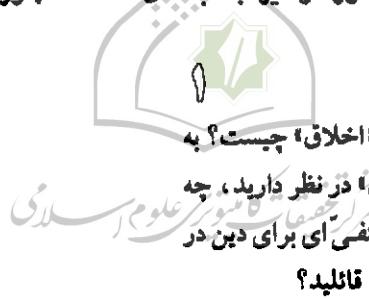


# اقتراب

اخلاق و نیز پیوند آن با دین موضوعی است که در پایانه 'سده' بیستم دویاره پرونده 'آن گشوده شده و توجه صاحب نظران را از نو برانگیخته است. نقدونظر از آنجا که به قدر کنگایی مجال، می کوشد به زنده ترین و تازه ترین پدیده ها و مشکلات معرفتی جهان امروز روی کند پرسش هایی را در این زمینه طرح کرد و خوان سخن را کسته و چند تن از عالمان حوزه را به پاسخگویی فراخواند. اجابت گران این دعوت، با دریغ بسیار، اندک بودند تا آنجا که تنها پاسخ یکی از آنها به دست ما رسید. آنچه در پی می آید پاسخ جناب آقای علی عابدی شاهروdi از استادان حوزه و نیز جناب آقای محمد لکنهاوزن استاد دانشگاه است.



نقدونظر: مراد شما از «دین» و «اخلاق» چیست؟ به معنایی که از «دین» و «اخلاق» در نظر دارید، چه تأثیر (یا تأثیرات) مثبت یا منفی ای برای دین در اخلاق، و برای اخلاق در دین، قائلید؟



لکنهاوزن: مشهور است که به سختی می توان برای واژه Religion تعریفی به دست داد. درباره ریشه این لغت به زبان لاتین (Religio) در میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد. از زمانهای گذشته، دانشمندان دیدگاههای متفاوتی نسبت به اشتراق این واژه ارائه کرده اند و هنوز نیز درباره آن وحدت نظر وجود ندارد. ولی به هر حال، ظاهرآ معنای اساسی این واژه در زبان لاتین، پرداختن به امور عبادی و داشتن توجه در انجام مراسم عبادی، در مقابل غفلت، است. ( See: Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion, San Francisco: Harper & Row, 1978, pp.204-205.)



نویسنده‌گان متأخر، این واژه را به معنی «بستان» خود، از طریق دین، به خدا یا خدایان می‌دانند. گرچه این ریشه شناسی، امروزه مسورد تردیداندیشمندان است، ولی در زمان طرحش تأثیر بسیاری در فهم Religion در غرب داشت. حال اگر به واژه عربی «دین» توجه کنیم در ریشه شناسی آن نیز اندکی اختلاف نظر می‌بینیم. این واژه در صدر اسلام به معنای تسليم در مقابل شریعت و رهبر بود و در مقابل جهل، به معنای بی‌نزاکتی و توحش، به کار می‌رفت. گاهی این واژه در مقابل دنیا، به معنای زندگی امن و راحت، مورد استفاده می‌گرفت. بنابراین، در شرایط دشوار پیش روی اهداف عالی پیامبر (ص)، دین وابسته به جهاد (See: M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, (Leiden: Brill, 1972, pp. 34-36.)

از سوی دیگر، واژه عربی اخلاق جمع خلق و به معنای ویژگیهای فرد است. این واژه با خلق ارتباط دارد؛ زیرا ویژگیهای شخص ناشی از شیوه شکل گیری اوست. امروزه واژه اخلاق را معادل واژه انگلیسی Ethics می‌دانند. لغت Ethics دارای ابهام است؛ زیرا هم برای بخشی از فلسفه که به بررسی ارزشها، احکام و فضیلت‌ها می‌پردازد از آن استفاده می‌کنند، و هم برای خود ارزشها، احکام و فضیلت‌ها. خوبشخтанه در زبان فارسی معاصر این تمایز معنایی با تفاوت گذاری بین اخلاق و فلسفه اخلاق روشش شده است. در این سوالها توجه ما بیشتر به اخلاق معطوف است، اگرچه ناگزیر به بحث درباره فلسفه اخلاق نیز خواهیم شد. از نظر دانشمندان مسلمان قرون میانه، رشتۀ‌ای که «علم الاحقاق» نامیده می‌شد بیشتر، برگرفته از تقسیم بندهایها و مباحث مریوط به فضیلت و ردیلت، از آراء اسطور در کتاب «نیکوماتیوس»، بود. اما در اینجا بحث ما گسترده‌تر است؛ زیرا علاوه بر فضیلت و ردیلت، ناظر به احکام، دستورات، ارزشها و اهداف اخلاقی نیز هست. کاربرد کلمه اخلاق در زبان فارسی امروزی نیز شامل همین مباحث است، گرچه در برخی متون مفهوم محدودتری از آن مراد می‌شود.



با بررسی مختصر ریشه شناسی واژه‌های اخلاق و دین، چند نکته درباره ارتباط این دو روشن می‌شود: تسلیم در مقابل شریعت و پیامبر، و شجاعت و جسارت شرکت در جهاد پس از این تسلیم مستلزم داشتن فضیلت اخلاقی است. دین به اخلاقی نیاز دارد و ارزش‌های اخلاقی در دوره جاهلیت به گونه‌ای بود که مردم با همان اخلاق رایج در دوره جاهلیت می‌توانستند این نکته را قبول کنند که پذیرفتن دین دارای ارزش اخلاقی است؛ گرچه مقتضیات اخلاقی اسلام، فراتر از اخلاق و یا دیدگاه‌های اخلاقی عصر جاهلیت است.

توجه به این نکات مقدمهٔ خوبی است برای ورود به بحث پیچیدگی ارتباط دین و اخلاق. از یک سو، همهٔ ادیان ظاهرآ دارای تعالیم اخلاقی هستند؛ پیروان خود را از این که چه چیز درست است و چه چیز غلط، آگاه می‌کنند و الگوهای اخلاقی را به آنها نشان می‌دهند و به آنها می‌گویند که چه چیزی باید ارزش قلمداد شود و چه چیزی واهی است. از سوی دیگر، تعالیم اخلاقی دین خلاصه‌ای اخلاقی جامعه را پر نمی‌کند، بلکه به وجود ان اخلاقی مخاطبانش خطاب می‌کند. بنابراین دین، هم تا حدی اخلاق را تصدیق می‌کند و هم تا حدی آن را اصلاح می‌کند. نمونه‌های بسیاری از این دو ویژگی را می‌توان در آیات شریف قرآن پیدا کرد. قرآن می‌فرماید به معروف امر کنید، با توجه به آن چیزی که عرف آن را به عنوان خیر می‌شناسد. دین همچنین به ما می‌گوید که باید از برخی از امور پرهیز نماییم، مثلاً استفاده از مشروبات سکرآور، در حالی که وجود ان اخلاقی در این مورد حکمی روشن و کلی عرضه نمی‌کند.

این نحوه ارتباط، تصدیق جزئی و اصلاح مشخصه و ویژگی ارتباط دین با بسیاری از رشته‌های مختلف است. ارتباط جدلی مشابهی نیز بین دین و سیاست، دین و اقتصاد، دین و تاریخ، دین و مردم‌شناسی و غیره وجود دارد. خود عقل دارای همین نوع ارتباط جدلی با دین است؛ یعنی تا حدی به وسیلهٔ دین تصدیق و اصلاح می‌شود. دین به وجود ان اخلاقی و عقلی ما

مراجعةه می‌کند و در همان حال، سعی در اصلاح آنها دارد.

به لحاظ این ارتباط دوسویه میان دین و اخلاق، جریانی پویا در مؤمن به وجود می‌آید. مؤمن به وسیله دین، به تفکر انتقادی درباره نگرشاهی اخلاقی خوش دعوت می‌شود. نگرشاهی اخلاقی ما، به طور وسیعی، تحت تأثیر هویت و ارتباطمان با دیگران در جامعه است. بنابراین، تأثیر دین بر اخلاق چند بعدی است. زیرا دین، علاوه بر مراجعة مستقیم و اصلاح تفکر اخلاقی ما، همه ما را درباره هویت و جامعه خودمان، هم تصدیق و هم اصلاح می‌کند.

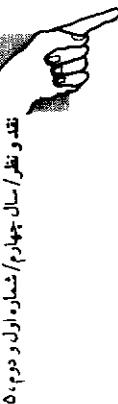
پیش فرض دین این است که ما تا حدی خود را می‌شناسیم و از نیازها و آرمانهای خود مطلع هستیم. دین این فهم ما را با تعلیم این امر که انسان یک سوی عهد الهی است تمییز و اصلاح می‌کند:

وَإِذْ أَخْذَ رِبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرِّيَّتَهُمْ وَشَهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ  
السُّلْطُنُ بِرِّيَّكُمْ قَالَ لَهُمْ إِنَّمَا شَهَدُنَا (سوره ۷، آیه ۱۷۳)

علاوه بر این، دین به وسیله انسان کامل، که مصدق آن پامبر(ص) و امامان معصوم(ع) هستند، به انسان الگویی دهد. بنابراین با بهره‌گیری از تقلین یعنی قرآن کریم و عترت(ع)، به معرفتی انسان شناختی به عنوان یکی از منابع دیدگاه اخلاقی اسلام دست می‌یابیم.

پیش فرض دیگر دین این است که ما تا حدودی می‌توانیم به امور خود در جامعه نظم ببخشیم. باز هم قرآن مجید و اهل بیت پامبر(ص) فهم اجتماعی ما را تا حدودی تأیید، و تا حدودی اصلاح می‌نمایند. جامعه ما نباید صرفاً براساس نیاز به منافع مادی زندگی اجتماعی شکل گیرد، بلکه باید امتنی به وجود بیاوریم که اعضای آن برای جلب رضایت خدا با برادران ایمانی ارتباط داشته باشند.

برای فهمیدن ارتباط دوسویه اخلاق و دین، مهم است که بدانیم در هر دو بعد انسان‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی دینی، با تشکیل دین یک جریان مارپیچ تعامل فهم دینی و اخلاقی ساخته می‌شود. در مورد





جامعه‌شناسی، مفاهیم اخلاقی ما تحت تاثیر جامعه قرار می‌گیرد؛ کرچه این تاثیر کاملاً تعین پیدا نکند. زیرا دین به اصلاح و بازسازی جامعه دستور می‌دهد تا منطبق بر شریعت الهی بشود. نظام اجتماعی دینی باید مفاهیم اخلاقی را برای کسانی که در جوامع اصلاح شده پرورش یافته‌اند نیز تحول کند. این مفاهیم اخلاقی اصلاح شده را مجددًا باید زمانی که سعی در نزدیک کردن جامعه به مقتضیات دینی داریم به کار بندیم، و در این حالت جامعه تحول شده و موجبات پالایش بیشتر مفاهیم اخلاقی فراهم می‌شود.

همین مسأله باید در مورد انسان‌شناسی نیز روی دهد. وقتی که خود را طرف مقابل عهد الهی قلمداد می‌کنیم مفاهیم اخلاقی مان تغییر می‌کند؛ با جریان تکامل مفاهیم اخلاقی مان، مقتضیات این عهد الهی را بهتر درک می‌کنیم؛ و این جریان به طوری نهایت مارا به سوی پالایش بیشتر رهنمون می‌کند.

غالب افرادی که هر روز قرآن می‌خوانند، حتی اگر سالها قرآن را مطالعه کرده باشند، متوجه شده‌اند که در قرآن همیشه نکته‌هایی پیدا می‌شود که آنها را به شکفتی و امنی دارد. شاید راز این پدیده، در تحولاتی که قرآن در ما ایجاد می‌کند، نهفته باشد. زیرا این تحول پس از آشنازی با وحی خداوند به وجود می‌آید؛ زمانی که ما قرآن را دوباره می‌خوانیم اموری بر ما مکشف می‌شود که قبلًا بدان دست نیافته بودیم. زیرا نخستین باری که قرآن می‌خوانیم، هنوز به قابلیتی که چند بار خواندن به انسان می‌دهد دست نیافته‌ایم. این امر درباره سایر انواع عبادات و مطالعات دینی نیز مصدق دارد: اگر درست عبادت کنیم باید تحول بشویم؛ این تحول باید در درک ما از عبادت تاثیر داشته باشد؛ نگرشاهی ما نسبت به عبادت باید متاثر از این فهم جدید باشد؛ و این امر ناشی از توان عبادت برای ایجاد تحول دیگری از جمله تحول اخلاقی، در ماست. تحول در مفاهیم اخلاقی به وسیله اعمال دینی ایجاد می‌شود

زیرا دین ما را به سوی خدا جهت می‌دهد. مؤمن در نتیجه همین  
جهت یابی درمی‌یابد که همهٔ مکارم اخلاقی از آن خداست و فقط به  
صورت مجازی به امور دیگر متنسب می‌شود. اسماء حسنای الهی  
(Cf. William C. Chittick, *Imaginal*

Worlds

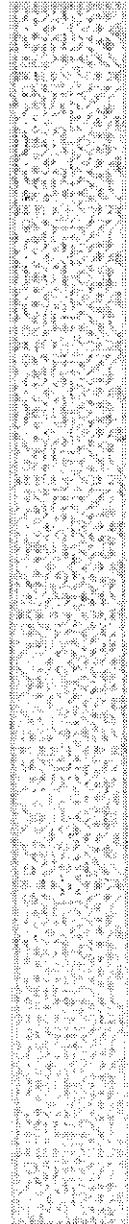
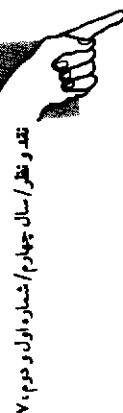
Albany: State University of New York Press, 1994,

(p.40.) بنابراین کسب فضیلت را می‌توان تخلص به اخلاق الله دانست.

با اشاره‌ای که دربارهٔ تاثیر دوچانبهٔ فهم اخلاقی و فهم دینی در  
یکدیگر داشتیم، می‌توان به این ایراد قدیمی که پامبران را به برهمن‌ها (Cf.

Fazlur Rahman, "Baráhma," in The Edition of Encyclopedia of Islam. A version of the argument mentioned is attributed to Ibn Hazm and Shahristáni.)  
اگر تعالیم اخلاقی پامبران منطبق بر عقل است، عقل به آنها نیازی ندارد؛  
ولی اگر تعالیم پامبران با عقل تعارض دارد، باید آنها را رد کرد. پاسخ این  
مسئله را زمانی درمی‌یابیم که متوجه شویم چگونه عقل به تعالیمی که با آن  
موافق باشند، نیازمند است. در همهٔ یادگیریهای مربوط به علوم عقلی،  
تعلیم و تربیت برای تکمیل عقل و درک آنچه موافق عقل است لازم است.  
تعلیم و تربیت اخلاقی دین، شکل مراحل پی در پی تصدیق جزئی را  
می‌گیرد و طرح آنچه را که ذکر کردیم اصلاح می‌کند.

با توجه به پیچیدگی تاثیر دوچانبهٔ تفکر دینی و تفکر اخلاقی،  
می‌توان ابهام دیگری را در کاربرد واژهٔ اخلاق بطرف کرد. باید  
زمانی که این واژه را برای ارزشها، احکام و فضیلتهایی که نهایتاً از  
ارتباط دوچانبه با دین حاصل می‌شوند، به کار می‌بریم یعنی اخلاق  
ایده‌آلی که به انسان کامل نسبت می‌دهند، و زمانی که آن را برای  
ارزشها، احکام و فضیلتهایی به کار می‌بریم که به طور اتفاقی در یک فرد  
و یا یک فرهنگ یافت می‌شوند، تفاوت قائل شویم. این تمایز معنایی،  
اهمیت خود را در پاسخ به برخی از سوالات دیگر اقتراح نشان می‌دهد.



عابدی شاهروדי: در پاسخ گوییم: اگر چیستی در موردی به دستگاه شناسایی داده نشده باشد آنگاه به جای پرسیدن از شناسه یا تعریف آن باید پرسید: معنی یا محتوای که مقصود داشته اید کدام است؟

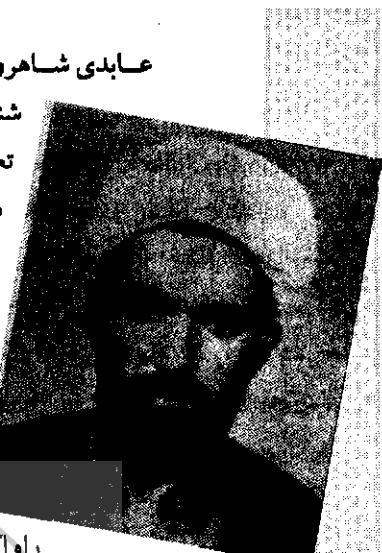
در موارد استقرایی یا تجربی، بسیار پیش می آید که مضمون یا معنی، یکسره دور از دسترس قرار دارد یا دست کم آگاهی اندکی از آن داریم. مانند نور، ذرهٔ حقیقی، موج ذره و سرعت فرانوری.

در فلسفه هم این موارد اندک نیست. ماهیت فضول حقیقی اشیاء در نظر این سینا، بلکه هر ماهیتی که از راه اکتساب و استدلال در معرض شناخت می آید، پیش از اکتساب، یا معنی آن مجھول است و یا فقط اندک اطلاعی از آن در دست می باشد. معنی وجود و وجود گرچه به ژرفای حقیقت معلوم نیست، اما آنها به طور پیشانه به دستگاه شناسایی داده شده اند و به زبان فلسفه اولی، هم معنی آنها بدیهی و عمومی است و هم تصدیق به تحقق آنها.

واجب الوجود که مبدأ هستی و چیستی جهان و اخلاق است، به عنوان واجب بالذات، ضروری نظامواره شناخت می باشد؛ چنانکه ضروری نظامواره تقریر و تحقیق است. بدین جهت با این که آن از دسترس امکان فراتر است، شناسه آن و همچنین تصدیق به وجودش ضرورت عمومی دارد.

اما اگر شنینیتی به دستگاه شناخت داده شده باشد آنگاه شایسته است که پرسیم تعریف آن چیست. چه به طور پیشین در شناخت باشد چه به طور پسین.

مورد پرسشی که در آغاز آمد از قبیل داده های شناخت است. از این رو خواهیم توانست درباره عناصر و روابط و مشخصاتش پرسیم و



پژوهش کنیم. پس شایسته است پرسیم: تعریف آن چیست؟ اشیائی که در مرحله پیش از سؤال، در پنهان دانایی حضور ندارند، سؤالی درباره تعاریف‌شان نمی‌توان داشت؛ مگر آن که در پی بررسی، حداقلی از آنها در اندیشه وارد شود، لیک اشیاء یا شیئیاتی که پیش از سؤال در پنهان دانایی استقرار دارند می‌توان درباره تعاریف‌شان پرسید.

### طرح دو مسأله اصلی در تعریف اخلاق و دین

اکنون با توضیحی که داده شد راه برای دو مسأله در دین و اخلاق گشوده شده است. مسأله اول این که چگونه و چه اندازه و از چه طریق نظام شناخت بشری از این دو مقوله اساسی آگاه است و نقاط مشخص کننده حضور آن دو در شناخت کدامند.

مسأله دوم این که شناسه داده شده از دو مقوله نامبرده، آیا به طور پیشینی و ماقبل تجربی و یا حتی ما قبل استدلالی در نظام عام معرفت موجود است، یا به طور پسینی وارد شده؛ چه فقط پس از تجربی باشد و چه پس از استدلالی نیز.

این دو مسأله، از مسائل نقد عقل در دو مقطع نظری و عملی و متافیزیک اخلاق به حساب می‌آیند. بدین جهت، با بهره‌گیری از محصول نقد عقل و محصول شناسایی ماهیت دین و اخلاقی که تاکنون برخی را به طور پراکنده بررسی کرده و برخی را هم توفیق یافته‌ام که به طور منظم پژوهش کنم، به اختصار به روشن ساختن پاسخ دو مسأله‌ای که نام برده شد می‌پردازم.

البته از پیش معلوم است و نیاز به گفتن ندارد که آنچه در پی می‌آید تنها به مقدار توان اندک این جانب است. بنابراین پاسخها، خواه و ناخواه، خالی از اشکالهایی نخواهند بود. بگذاریم از این که مسائلی از این رده، به دلیل غموض و پیچیدگی ای که دارند، خواستار پژوهش‌های گسترده و محک زدنی‌ای دقیقند؛ بویژه از حیث استباط آنها از دو منبع اصلی تشریع



(کتاب خدا و سنت پیغمبر خاتم(ص) و اوصیای معصوم(ع))، و نیز از حیث استناد آنها به این دو منبع و مرجع اصلی ونهایی در دین. «شایان ذکر است که استنباط و استناد، دو مقوله اند و با وصف دو مقوله بودن با هم مرتبطند.»

البته در فقه و اصول فقه در مقام اجتهداد شرعی از ادله چهارگانه نام برده می شود (کتاب خدا، سنت معصومین(ع)، عقل و اجماع). اما در این میان فقط کتاب خدا و سنت معصومین(ع) مرجع اصلی استنباط و منبع تشریع می باشند.

عقل و اجماع پس از این دو مرجع قرار دارند و، به اصطلاح اصولی و کلامی، دلیلند نه مأخذ و منبع؛ و در طول منابع می آیند نه در عرض آنها، و از منابع تشریع نیستند، بلکه به طور محدود و مشروط می توانند کاشف از منابع اصلی باشند.

از این رو در اجماع، لازم شمرده شده که کاشف از رای معصوم(ع) و یا متنضم‌آن باشد و آن را از حیث کشف، اجماع کشفی می نامند و از حیث تضمن، اجماع تضمنی.

عقل نیز که به نظری و عملی و اخلاقی و عام و خاص، انقسام می پذیرد حتی در آنجا که به طور یقینی و همگانی قضیه ای را تقریر می کند، باز کاشف از مأخذ و منبع تشریع است؛ با این فرق که در آنجا که همگانی است کاشفیت آن غیرمشروط است. زیرا در صورتی که همگانی باشد مبنای ملازمۀ عمومی بین عقل و شرع قرار می گیرد و دلیل اصولی را که مستند به عقل ضروری و عمومی است تشکیل می دهد که از حیثی، حجیت متعددی دارد و از حیثی، حجیت شامل. اما در آنجا که عقل از گونه خصوصی و شخصی است و عمومیت ندارد، مبنای ملازمۀ عمومی بین عقل و شرع قرار نمی گیرد و کاشفیت آن محدود و مشروط است و در معرض عروض خطأ و عدم مطابقت با واقع قرار می گیرد و بدین جهت منجزیت و یا حجیتش از نوع لازم مشروط و غیرمتعددی است که دیگران را



## شامل نمی شود.

مسئله اول: «مستقر بودن شناسه دین و اخلاق در دستگاه شناسایی»

برای پاسخ و حل این مسئله، از راه می توانیم وارد شویم:  
نخست، راه تحلیل است که دو مرحله دارد. مرحله یکم: فروگشایی ساختاره و یا ساختواره داده شده و بخش کردن آن به اجزاء و عناصر و روابط، یا به جهات و حیثیات و وجوده پیوست هر یک با دیگری و با کل.  
مرحله دوم: افزار و جداسازی هر بخش یا جزء یا عنصر و یا جهت و حیث رابطه، از دیگر امور ساختاره (واژه ساختار شایسته است در آنجا به کار رود که ترکیب انضمامی در بین باشد). یا ساختواره (واژه ساختواره شایسته است در آنجا به کار رود که ترکیب فقط تحلیلی باشد). و ملاحظه احکام و خواص آن و نیز پیامدها و پیوستهایش.

دوم، راه ترکیب و اکتشاف است که چند مرحله دارد؛ از شناسایی یکایک اجزاء و جهات و روابط و مطالعه خواص و احکام هر یک، تا پرداخت و ترکیب آنها به طور عرضی یا به طور طولی و یا به طور مرکب از عرضی و طولی.

در اینجا، حل مسئله از راه تحلیل و افزار (فروگشایی و جداسازی) به شرح ذیل و به اختصار، بررسی می شود.

### تحلیل شناسه دین و اخلاق

آنگاه که دستگاه موجود شناخت (شناختواره یا شناختوار) باز گشوده و تحلیل می گردد، به سه گونه قضایا در سراسر آن بر می خوریم که در برخورد با هر یک از آنها یکی از وجوده عقل آشکار می شود. و به دیگر سخن، یک گونه عقل از طراز گونه خاصی از قضایا خود را نمایان می سازد:

گونه نخست، مجموعه قضایای نظری است؛ عقلی که از طراز این مجموعه رخ می نماید، عقل نظری است. در خلال فروگشایی و

تحلیلگری گونه های قضایا، ماهیت عقلِ متناظر با هرگونه، دست کم در سطح قضایای بررسی شده، امکان شناسایی می یابد. به این معنی که در خلال شناسایی قضایای نظری، عقل نظری نیز این امکان را می یابد که از راه ماهیت مشترک قضایای نظری و مشخصه های آن، شناخته شود. عقل عملی و عقل اخلاقی نیز از همین راه شناسایی پذیرند.

در اینجا در آغاز، چندی از گزاره های همگانی و ضروری عقل نظری عرضه شده سپس تعریفی از عقل نظری، با نظر داشت خصلت مشترک گزاره های نظری، به انجام می رسد که بتواند مشخصه ماهوی این عقل را در کنار عقل عملی و عقل اخلاقی آشکار کند.

### چندی از قضیه های همگانی عقل نظری

#### الف : عقل نظری منطقی

۱. تناقض محل است. این اصل یکی از دو بنیادی ترین اصلهای منطقی و مابعد طبیعی است.

۲. هر چیز خود آن چیز است و ممکن نیست از خودش سلب شود (سلب شیء از خود شیء « محل است). این اصل اگر اصل خودهمانی نامیده شود، از اینهمانی که در حملهای عرضی نیز برقرار است، بهتر است. اصل خود همانی یا هو هویت یکی دیگر از دو اصل بنیادی منطقی و مابعد طبیعی است و همراه با اصل عدم تناقض، کل منطق و شناخت و دانش را پی می انکند.

۳. نسبت در هر گزاره ای، یا ضرورت است یا امکان و یا امتناع. این قضیه منفصله از قانونهای همگانی منطق و کل دانش است.

۴. ممکن در حدوث و بقا، نیازمند به واجب بالذات است.

۵. حادث نیازمند به علت است.

۶. واجب الوجود بالذات از همه جهات، واجب بالذات است.

۷. ممکن الوجود از همه جهات، ممکن است و از این رو از همه

جهات نیاز به واجب دارد.

۸. دور باطل، است هم به ملاک امتناع توقف شیوه برخود، هم به ملاک امتناع تسلسل.

۹. تسلسل باطل است. بطلان تسلسل با این که از راه برهان به اثبات می‌رسد، عمومی است. چون در هر فرضی باید تسلسل به یک تدلیل و تعلیل عام بینجامد؛ زیرا یا فرض تسلسل برای تعلیل کفایت می‌کند، یا کفایت نمی‌کند. در صورت اول تسلسل به دلیل کفایت خود متفق می‌شود و در صورت دوم، بود و نبود تسلسل یکسان است. بنابراین در هر دو صورت، زنجیره متسلسل باید به واجب بالذات برسد، تا تعلیل و تدلیل تحقق یابد.

به سخن دیگر، باقطع نظر از استدلالی که یاد شد، عقل عمومی تسلسل را رد می‌کند؛ زیرا آن را کافی برای تعلیل نمی‌بیند. با این توضیح می‌توان گفت که بطلان تسلسل از قبیل قضایایی است که قیاسات آنها همراهشان می‌باشد (قضایا قیاسات‌ها معها).

۱۰. قیاس منطقی، روشی برای استدلال نیست. بلکه صورت منطقی و اکتشافی پیشین ماهیت استدلال است. استقرا و تمثیل نیز برای تحويل شدن به استدلال به شکل قیاسی نیازمندند. از این رو آنچه در برابر روش‌های استقرایی و تمثیلی قرار دارد، روش تعقلی است نه روش قیاسی.

با وصف این، قرار دادن روش قیاسی در برابر دو روش استقرایی و تمثیلی رایج است. بدین جهت اگر گوییم که شاید مقصود محققان از روش قیاسی، آنگاه که در برابر دو روش استقرایی و تمثیلی قرار داده می‌شود، همان روش تعقلی است گراف نگفته باشیم.

شناسه عقل نظری: در تعریف عقل نظری، جز در منطقه تعیین حدودش با عقل عملی، اختلافی به نظر نمی‌رسد.

این سپنا در نمط سوم از طیعیات اشارات، در صفحه ۳۵۳ از شرح

### شناسه تنبیهی عقل نظری

مرتبه ادراک انکشافی حصولی به گونه کلی و منضبط، که به معقولات از آن رو که معقولات‌تند تعلق گرفته باشد، همان عقل نظری در وجه حصولی آن است. وجه حضوری و همچنین وجه جمعی عقل، هر کدام تعریف و مشخصه خود را دارد. این تعریف فقط عقل حصولی نظری را در نظر گرفته است. چهار ویژگی انکشافی، حصولی، کلی و انصباطی، به منزله فصول ادراک‌کننده در اینجا به منزله جنس است.

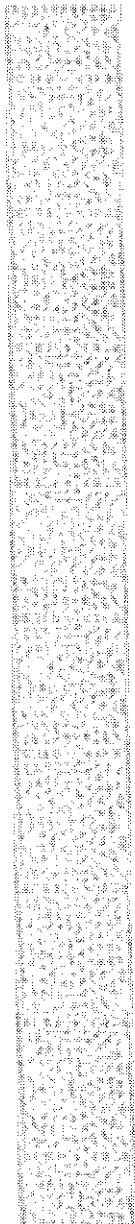
اشارات محقق نصیرالدین طوسی در تعریف عقل نظری گوید:

«من قوایها مالها بحسب حاجتها الى تکمیل جوهرها عقل بالفعل...» و از جمله قوای نفس آن است که بر حسب نیاز نفس به تکمیل جوهرش به صورت عقل بالفعل می‌باشد.

از این گفته بر می‌آید که عقل نظری به درک بالفعل معقولات تعلق دارد و از این جهت فقط در صدد آکاه شدن بر معلومات و انتقال از حالات بالقوه عقل به حالات بالفعل آن است.

حکیم سبزواری در فصل عقل نظری و عقل عملی، صفحه ۳۱۰ از شرح منظومه اش، از معلم دوم (فارابی) تعریف عقل نظری را بدین گونه نقل می‌کند: «ان النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله انسان». مضمون ترجمه، این است: قوه نظریه قوای است که انسان به توسط آن به چیزهایی علم پیدا می‌کند که در خور آنها این نیست که از سوی انسان به کار روند.

ملاصدرا در مقدمه اسفرار، طبع جدید ایران، ص ۲، سطر ۱۷، قوله عقل نظری را معادل حق جوهر انسان در نظر می‌گیرد.  
اینک با توجه به تعریفی که گزارش شد و بر طبق نقد و تشریع عقل، به تعریف دیگری از عقل نظری می‌پردازیم که افزون بر تکمیل تعریف نقل شده، وجه منطقی و صوری را نیز ارائه می‌دهد.



چند فصل گونه متمم دیگر برای تعریف حدّی عقل نظری هست که چون جنبه سلبی دارند و شناختشان موقوف بر بیان ماهیت عقل عملی است، بیان آنها به پس از تعریف عقل عملی واگذار می شود.

حال با بسنده کردن به مشخصه های یاد شده از تعریف عقل نظری، گوییم این تعریف هر دو جنبه منطقی و محتوایی عقل را در بر می گیرد. جنبه منطقی آن عبارت است از صورتها و ضابطه های شناسه و گزاره و استدلال. این صورتها و ضابطه های تها و چه صوری و ضابطه مندی تعریف و قضیه و استدلال را، بلکه حیث کشف مابعد طبیعی را نیز نشان می دهند.

و جنبه محتوایی تعریف مذکور عبارت است از مضمونهایی که در شناسه و گزاره و استدلال مندرجند و به توسط این سه سازه عقل نظری بیان می گردند. برای مثال، قضیه ای که می گوید ممکنات نیازمند به واجب بالذات اند، یک صورت منطقی دارد که صورت است رابط و آرایش دستوری منطق وار موضوع و محمول آن است؛ موضوع و محمول، و مضمون است رابط، عناصر صورت منطقی قضیه یاد شده اند. و آنچه کل صورت و عناصر مندرج در آن در بردارند و افاده اش می کنند مضمون قضیه است. البته قضایا، علاوه بر این، به نحو اتفاقاً حقیقی دارای یکی از ضرورت و امکان و امتیاع می باشند.

بنابراین، صورت عقل نظری از صور و ضوابط معقولات، و محتوای آن از مضمونین مندرج در تعاریف و قضایا و ادلہ فراهم می آید. ادراک انکشافی حصولی دارای کلیت و انضباط، که معرف عقل نظری حصولی است، هم بر صورت عقل نظری دلالت می کند و هم بر محتوای آن، کلیت و انضباط منطقی و انکشافی، بیانگر صورت این عقل است و معقولات، از آن رو که معقولاتند، بیانگر محتوایش هستند.

این بود چند مورد از تحلیل و افزای عقل نظری به صور و عناصر و قضایای عمومی همراه با تعریف آن از طریق تحلیل و افزایی که گزارش

شد. برای توضیح بیشتر، گوییم تعریف یاد شده فقط با توجه به منطقه ضروری و عمومی عقل و باقطع نظر از منطقه اکتساب پذیر و خطاب‌پذیر آن به انجام رسید. اگر تکمیل این تعریف را بخواهیم لازم است تعاریف و قضایای اکتسابی و غیرضروری نیز ملحوظ شوند که این داستانی دیگر دارد و از حوصله نوشتار حاضر بیرون است.

اکنون با تعریف عقل نظری، زمینه برای تعریف عقل عملی هموار شده است. این تعریف مانند مورد عقل نظری از گزارش چند نمونه از قضایای عمومی در عقل عملی یا خرد رفتاری شروع می‌شود و سپس خرد عملی از راه تحلیل و افزایش وجوه و عناصر قضایای گزارش شده شناسایی می‌گردد.

گفتنی است که این شناسایی تا به مرحله ترکیب امور تحلیل شده نرسد، تکمیل نمی‌شود، از این رونمی توانیم از صرف طریق تحلیلی، توقع تکمیل تعریف داشته باشیم.

#### مقدمه‌ای بر قضایای عقل عملی

الف: این قضیه‌ها برای قانونهای اخلاقی، شرط لازمند؛ زیرا وجه منطقی و همچنین وجه شمولی این قانونهایند. تمام هویت قانونهای مذکور از قضایای عقل عملی فراهم نشده است.

بخشنها دیگر این هویت از محتواهای اخلاقی تحقق یافته است. با وصف این، قضایای عقل عملی، یکسره صوری نیستند و همان‌جیش صوری و منطقی آنها حیث اخلاقی آنها نیز می‌باشد؛ اما به نحو شرط لازم نه به نحو شرط کافی.

این ویژگی که عدم شرطیت کافی قضایای عملی برای اخلاقیت را بیان می‌کند، یکی از فرقهای این دیدگاه با دیدگاه ایمانوئل کانت در باب این قضایاست.

ب: گذشته از این، قضایای عقل عملی مانند قضایای عقل اخلاقی



به توضیحی که می‌آید از پشتوانهٔ نهادواره‌ای برخوردارند. زیرا نهادی که این قضایا را از حیث اخلاقیت تجربه می‌کند، آنرا از سه جهت اساسی می‌سهد (یعنی به طور عینی می‌حسد). این سه جهت، حداقل جهات لازم برای اخلاقیت قضایای عقل عملی است؛ به این معنی که نادیده گرفتن هر یک از آنها شرط اخلاقیت را مختل می‌سازد.

اول، جهت درست بودن و راست بودن آنهاست. این جهت را نهاد دریابندهٔ اخلاق در منطقهٔ همگانی، بی‌هیچ شرط و بی‌هیچ اکتساب و آزمایشی با تمامیت خود به طور عینی حق می‌کند و به سخن دیگر، می‌سهد (مقصود از سهش، همان حسیدن عینی است).

دوم، جهت ارجمند بودن (محترم بودن) آنهاست. کانت این جهت را به احساس سویژکتیو احترام، بازگردانده است.

وسوم، جهت خود باختن و تقدیم کردن در برابر قوانین عقل عملی و قوانین عقل اخلاقی است که بر وجودان بشر، به طور عام آشکار می‌شوند. این جهات در فلسفه و کلام اسلامی به مفهوم اعم به فضایل و کمالات نفس ارجاع شده؛ اما در فلسفه و کلام اسلامی به مفهوم اخص و استنباط پذیر از نصوص، در یکی از وجودهای، به قوای و حیثیات عقل جمعی تفسیر گردیده است. این حیثیات که به هفتاد و دو می‌رسند پایه‌های دو دستگاه دانایی و اخلاق در نهاد عقل انسانند. (برای نمونه می‌توان به حدیث شریف جنود عقل در اصول کافی مراجعه کرد).

در برخی دیگر از وجوده فلسفه و کلام اسلامی خاص و استنباط پذیر از نصوص، جهات سه گانه به ماهیت شیوه‌های اخلاقی ارجاع شده است و این به دلیل جمعیت ماهیت عقل و اخلاق است. تفسیر و ارجاع یاد شده در نظریه‌های قابل استناد به منابع دینی مأخذ جهات سه گانه‌ای است که در این گفتار آمده است.

ج: از جمله تمایزهای این گونه قضایا با قضایای عقل نظری این است که قضایای عقل عملی به صورت فرمانهای این عقل آشکار می‌شوند،



بی آن که خصوصیت گزاره‌ای بودن را رها کنند.

د: هر کدام از فرمانهای عقل عملی یک پشتوانه نهادین و یک ایده بنیادین و یک جهت اخلاقیت در خود فرمان دارد.  
با مقدمه‌ای که گذشت، زمینه برای عرضه قضایای خرد عملی به گزارش ذیل فراهم شده است.

### چندی از قضیه‌های عمومی عقل عملی

این قضایا مانند قضایای عقل نظری به دو مجموعه عمومی و اکتسابی تقسیم می‌شوند. مجموعه اکتسابی در هر دو عقل از راه پژوهش و استدلال، حاصل می‌گردد و با این که می‌تواند پیش از تجربی باشد، پیش از استدلالی نیست. از این رو در معرض خطا و نقصان قرار دارد و به سنجش عقلی در پیش از تجربیات و به سنجش تجربی در تجربیات نیازمند است. آنچه در اینجا می‌آید به مجموعه عمومی که وابسته به اکتساب نیست تعلق دارد.

قضیه اول: اندیشه یا پشتوانه اندیشه در تشخیص حسن و قبح عملی و در برگرفتن شیوه راهنمای کردار، نباید با نظام جمعی عقل که از بخش‌های نظری و عملی و اخلاقی فراهم آمده در تناقض افتاد. پس نباید از محال عقلی و اخلاقی در تشخیص ارجمندی و در شیوه کردار استفاده کرد.

قضیه دوم: هر اندیشه یا مبنای آن، در زمینه حسن و قبح و برگرفتن شیوه کردار باید بدون تناقض با خویش و با کلیت عقل، تعمیم پذیر باشد. تعمیم پذیر بودن بدون استثنای شرط لازم و معیار لازم اخلاقیت است، اما شرط کافی نیست. شرط کافی از ناحیه محتوای اخلاق تحقق می‌یابد.

قضیه سوم: آنچنان رفتار کن که رفتار و پشتوانه رفتارت دو مشخصه ذاتی داشته باشد: نخست این که تعمیم پذیر باشد و دوم این که استقرارش به طور ذاتی موجب نفی رفتار تعمیم پذیر دیگر نشود و پشتوانه تعمیم پذیر دیگر را ابطال نکند. این مشخصه دوم، مکمل کلیت قانون عقل عملی



است و بر طبق آن، دستورهای عقل عملی با یکدیگر تعارض و تناقض ذاتی ندارند. در عین حال، از راه محدود بودن تواناییها و زمینه‌ها، امکان عروض تراحم موردي در تطبيق آنها پيش مي آيد.

**قضيهٔ چهارم:** آنچنان رفتار م肯 که رفتار و پشتوانه رفتارت هنگامی که تعیین يابد با محتواي اخلاق، متناقض شود.

اين قضيه با اين که از تيره عقل عملی است و وجه صوري و منطقی اخلاق را بيان مي کند، اشاره به مضمون اخلاقی دارد و پشتوانه آن، هم عقل عملی است و هم عقل اخلاقی. بدین جهت در عقل اخلاقی هم در رده قضایای آن مي آيد.

توضیحی در اینجا لازم است به این شرح که: قضایای عمومی ياد شده مشروط نیستند. با این که گویا قضیهٔ چهارم، به عدم متناقضت با محتواي اخلاق مشروط شده باشد، اما در واقع چنین نیست. زیرا مقصود از قضیهٔ چهارم این است که صورت قانون عملی با محتواي آن که عنصر اخلاقی است، متناقض نباشد؛ چون در فرض متناقض بودن با محتواي اخلاقی؛ با خود نيز متناقض مي گردد. برای مثال، می توان صدق را که از محتواهای اخلاق است در نظر گرفت. هیچ قانون عقل عملی نیست که تقریر آن مستلزم حذف کلی قانون صدق شود که محتواي راستی را برقرار می کند.

اگر چنین قضیه‌ای را مفروض يداریم، به دليل متناقض بودن با خویش، خود را نفي مي کند. زیرا نفي کلی قانون صدق، به خود قضیه نفي کننده سرايت مي کند و موجب تناقض آن با خود مي شود. چون اگر راست باشد، برخلاف فرمان خودش است که نفي صدق را مقرر می داشت و اگر دروغ باشد نمي تواند چيزی را مقرر بدارد.

افزون بر اين، هر قضيهٔ عملی مفروض اگر با محتواي اخلاق در تناقض افتاد با كل عقل عملی نيز به تناقض کشیده مي شود.

**قضيهٔ پنجم:** اين قضيه که از ژرفای اخلاق در دو جنبه عملی و

محتوایی آن صادر می شود، استقلال عقل عملی را از منطقه اکتسابی و جایز الخطای عقل نظری بیان می کند. قضیه مذکور به این شرح است:

قضایی اکتسابی در دو عقل نظری و عملی که در معرض خطای قرار دارند و به طور همگانی استانده نیستند، نمی توانند مبنای اثبات یا نفی گزاره های اصلی عقل عملی قرار گیرند. گزاره های اصلی مزبور با این که در ماهیت عملی خود غیر مشروطند، از یک سو با عقل نظری ضروری و همگانی مرتبطند، بی آن که از آن ناجیه تقریر شده باشند، و گرنه به عقل عملی تعلق نمی داشتند، و از دیگر سو، استناد ماهوی وجودی به عقل اخلاقی دارند.

برای توضیح باید افزود که قضایی ای از منطقه اکتسابی و غیر ضروری عقل اگر با عقل عملی سازگار باشند می توانند در تبیین نظری داده های عقل عملی به کار روند؛ بدون این که عقل عملی استقلالش را از منطقه خطای پذیر نظری از کف بنهد.

و اگر با عقل عملی، سازگار نباشد چون خطای پذیرند و در منطقه ضروری و عمومی عقل نیستند، نمی توانند منطقه ضروری عقل عملی را نمی کنند و یا دچار شک گردانند.

قضیه پنجم با شرحی که یاد شد، سه آرمان را در نظر دارد. نخست، نگهداری استقلال عقل عملی در برابر تصوریهای ممکن الخطای منطقه اکتسابی عقل نظری است.

دوم، نگهداری منطقه اصلی و عمومی عقل عملی است از پورش سود و زیان و تاخت و تاز آراء شخصی، که از گذرگاه اکتسابی و غیر کلی همین عقل به منطقه اصلی راه می یابند.

وسوم، نگهداشت و ثبت مستولیت اخلاقی، در برابر فرضیه هایی که مستولیت اخلاقی را نفی می کنند یا آن را در یک تله تشوریک، از کار می اندازند.

قضیه ششم: دستور پشتونه اراده و موضوع آن، باید آنچنان باشند که

با متعلق خواست مبدأ اخلاق و جهان در تناقض نیفتد. این قضیه که مانند همه قضایای عقل عملی دارای دو جنبه گزاره‌ای و فرمانی است، در عین منطقی بودنش متضمن ارجاع به محتوای اخلاقی می‌باشد؛ چنانکه قضیه چهارم متضمن این گونه ارجاع بود.

محتوای اخلاقی در اینجا (قضیه ششم) عبارت است از شناسه و یا قانون از آن حیث که متعلق خواست تشریعی خداست.

برای شرح اوّلی و اصلی بودن این قضیه گوییم: قضیه اوّلی، چه در حوزه نظری و چه در دو حوزه عملی و اخلاقی، عبارت است از قضیه‌ای که تصور موضوع و یا تصور موضوع و محمول با هم برای تقریر یا تصدیق آن کفایت کند. اوّلی در هلیّات بسیطه آن است که: فقط تصور موضوع می‌خواهد و در هلیّات مرکبّه آن است که: هم تصور موضوع می‌خواهد، هم تصور محمول. البته اوّلی بودن قضیه، یک مشخصه نفس الامری و عینی است و از موقعیت شناسگر (سوپرکتیو) استقلال دارد.

اینک اوّلی بودن قضیه ششم به قرار ذیل شرح می‌شود:

عقل عملی در مرتبه تقریر قانونهای خود، ایده مبدأ عقل و جهان را دارد. این ایده که شناخته پیشین قانونهای اخلاق است، برای عقل عملی به طور بالذات راست و ارجمند و سزاوار تقدیه است. از این رو تصور شناسه مبدأ اخلاق و جهان برای صدور فرمان مطلق عقل عملی به متناقض نبودن مأخذ و موضوع اراده امکانی با اراده وجوبی و الهی، کفایت می‌کند. اگر این فرمان از جنبه گزاره‌ای آن تبیین شود مفادش چنین می‌شود:

«اراده کلی و قانونی عقل عملی آن است که متعلق و نیز مأخذ آن با خواست قانونگذار و هستی بخش عقل و جهان مناقض نباشد.»

قضیه هفتم که مکمل قضیه‌های چهارم و ششم است بر ایده آن عقل عملی استوار می‌باشد. این ایده آن، عقل را وامی دارد تا قوانین مطلق خود را مطابق اخلاق و مبدأ اخلاق و جهان و از حیث ترتیب بر آنها تقریر

کند تا قوانین عملی دارای مضمون شده و بر طبق ملاک عمومیت و کلیتشان مستقر شوند. این قضیه، راهنمای گذر عقل از مرحله عملی صوری به مرحله اخلاقی و مرحله استاندۀ بر اخلاقی است.

قضیۀ هفتم به این شرح است:

«فرمانهای عملی مطلق را بر طبق ایده‌آل متعالی آنها آنچنان مقرر بدار که هیچ چیز جز محتوای آن فرمانها و محتوای مستند به مبدأ آن فرمانها را تقریر نکند؛ و گرنه عقل عملی خود را نقض می‌کند و چیزی نقیض قانون خود را برقرار می‌سازد.»

شرح یاد شده از قضیۀ هفتم، جنبه فرمانی قضیۀ مذکور را نشان می‌دهد. اما اگر جنبه گزاره‌ای آن ملحوظ شود، بدین گونه نشان داده می‌شود:

«فرمانهای عقلی عملی آنگاه فرمانهای درست و مطلقتند که فقط محتوای مندرج در این فرمانها و محتوای متحقّق از مبدأ این فرمانها را تقریر کنند. اگر محتوایی دیگر را از این فرمانها بخواهیم و یا آنها را واردیم که محتوایی دیگر را تقریر کنند، فرمانهای عقل با خود به تناقض می‌افتد و چون وقوع تناقض محال است، از این رو عقل عملی قانون خود را نقض نمی‌کند، بلکه به جای نقض خود، مضمونهایی را که بر آن تحمیل شده طرد و ابطال می‌کند.

ایضاح این قضیه که دو مکمل را دربر دارد بدین گونه می‌آید.

ایضاح قضیۀ هفتم:

این قضیه، ایده‌آل مشخص و منضبط عقل عملی را در سراسر دستگاه غیرمشروط آن به عنوان معیار برقرار می‌سازد و فرمانهای عقل را از تقریر ایده‌آلی متناقض با عقل، صیانت می‌کند. این ایده‌آل در دو مرحله الف و ب به صورت کامل خود را آشکار می‌کند. هر مرحله به طور جمعی مرحله دیگر را داراست، اما برای تفصیل، لازم است هر یک را جداگانه آورد تا مشخصه‌های هر یک به تفصیل، شناسایی گردد.



در الف، مضمون اخلاقی فرمان، بروز می کند تا خلاصه قضیه دستوری عقل را پرسازد؛ و در ب، مبدأ و ملاک دستور عقلی و مضمون اخلاقی از صمیم قضیه تکمیلی نمایان می شود.

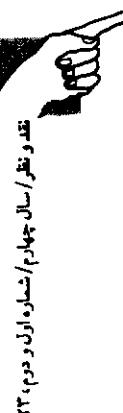
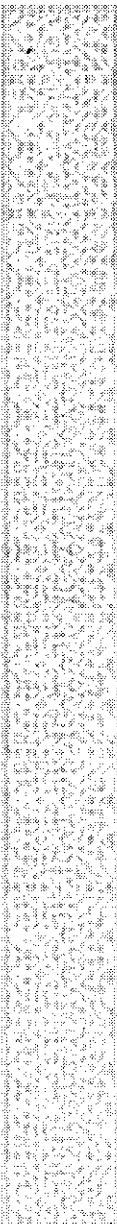
مضمون اخلاقی نه تنها خلاصه دستور عملی را پرسازد، بلکه تعمیم پذیری آن را نیز تفسیر می کند. زیرا قانون عملی از آن رو که اخلاقی است کلی است، و چنین نیست که از آن رو که کلی است اخلاقی است. به سخن دیگر، کلیت به خودی خود، ملاک اخلاقیت نیست و فقط شرط لازم آن را فراهم می کند نه شرط کافی را. این اخلاقیت است که شرط کافی کلیت است.

بنابراین، مضمون اخلاقی در مرحله الف، مکمل قضیه چهارم است و بدین گونه گزارش می شود: «فرمانهای غیرمشروط عقل عملی در صمیم خویش متضمن استناد به محتواهای دستگاه اخلاقی که بالذات، کلیت پذیر و تعمیم پذیرند و فرمان مکمل آنها در مرحله الف این است که باید این فرمانها آنچنان باشند که تنها مضمونهای داده شده از اخلاق و مبدأ اخلاق را تقریر کنند.»<sup>۱</sup>

اما فرمان مکمل در مرحله ب که تمامیت ایده آن عقل عملی را مقرر می دارد، غایت بالذات استانده ساختن فرمانهای عقل و همچنین نگهداشتن آن از تناقض با خود را پی می کرد.

مرحله ب را می توان بدین گونه گزارش کرد:

«چون شناسه ای که عقل از مبدأ اخلاق و جهان دارد بالذات راست و درست و بالذات سزاوار احترام و تقدیم است، از این رو در مرتبه عقل، این مبدأ کل، ملاک اخلاق نیز می باشد و ماهیت اخلاق و قانون عملی بر آن مترتب است. پس عقل عملی به طور اولی و پیش از استدلالی و پیش از تجربی نظر می دهد که قانون عملی همان قانون عملی مترتب بر حیث قانون گذاری مبدأ اخلاق و جهان است. عکس فلسفی این معادله هم به



نحو اولی استقرار دارد؛ عکس فلسفی آن می‌گوید: قانون عملی مترتب بر حیث قانون گذاری مبدأ کل، همان قانون عملی مطلق است که بدون هیچ شرطی مستقر است. در محتوای اخلاقی نیز این معادله دو سویه برقرار می‌باشد و بدین جهت عقل عملی در مرحله ب، قانون ایده‌آل را به مرحله استاندۀ می‌رساند و به طور مطلق مقرر می‌دارد که فرمانهای غیرمشروط آن باید محتواهایی را تقریر کند که بالذات به طور مطلق به مبدأ اخلاق و جهان استناد داشته باشند. این دستور چون از تصور مبدأ کل و تصور قانون عملی مطلق و تصور ضرورت سازگاری شیء با مبدأ و ملاک خود حاصل می‌شود دستوری اولی است و قضیه‌ای که دستور مذکور را بیان می‌کند نیز قضیه‌ای اولی است.

برای توضیح چند تصور یاد شده گوییم:

عقل عملی محض هیچ فرمان گزار و هیچ فرمان مبتنی بر انگیزه‌ای ندارد و فرمان آن ناممشروط و غیرمحدود به انگیزه است. مبنای این فرمان سه معیار است:

۱. یکی از این سه معیار، رابطه ذات در یابنده اخلاق با فرمان است. این رابطه در درستی و ارجمندی و تقدیه پذیری فرمان اخلاقی که به وسیله عقل عملی سهیله و حسیّه می‌شود، تحقق می‌یابد و رابطه‌ای عینی است و مبتنی بر حسن سویزکتیو نیست. و گرنه اخلاق به موقعیتی حسواره انحطاط می‌یافتد. دو معیار دیگر، محتوای اخلاق و مبدأ آن است.

۲. محتوای اخلاق عبارت است از مضمونی که در صورت کلی فرمان عملی بیان می‌شود. مانند راستی یا امانت داری که محتوایی از سخن اخلاق محض است. عقل که به طور ناممشروط به دستورها و رفتارهایی فرمان می‌دهد که بتوانند بی تناقض تعمیم یابند، خلا فرمان خود را به توسط راستی یا مضمون دیگری از اخلاق، پرمی کند و فرمانش را به صورت قانون دارای محتوای در یکی از نمونه‌ها بدین گونه بیان می‌کند: «طبیعت راستی از آن رو که راستی است، باید مبنای همگانی

پیش و اندیشه باشد.<sup>۴</sup>

عقل از این رهگذر از مرحله منطقی و عملی به مرحله اخلاقی عبور می‌کند.

۳. مبدأ اخلاق خداست. زیرا فقط مبدأ عقل و جهان که هستی و چیزتی را تحقق می‌دهد، می‌تواند مبدأ ماهیت اخلاق و قانونگذار قوانین آن باشد.

اکنون از این رو مبدأ اخلاق، ملاک و معیار آن هم هست. بدین جهت، عقل برای این که خود را نقض نکند، فرمان خود را برای تحقق دو ایده آن مقرر می‌دارد: یکی تحقق محتواهای اخلاقی فرمان و دیگر، پیوست محتواهای اخلاق به مبدأ و ملاک اخلاق. این پیوست، بردو اصل استوار است:

اصل نخست این که هر محتواهای اخلاقی در منطقه عقل ضروری و عمومی، معادل است با متعلق خواست مبدأ اخلاق و جهان. این اصل، بخشی از قانون ملازمۀ عقل و شرع است که به منطقه ضروری و عمومی عقل اختصاص دارد. قضایای اکتسابی و غیرعمومی که در گستره خط‌پذیر و خاص عقل حاصل می‌شوند در قانون ملازمۀ راه ندارند. از این رو نمی‌توان گفت که هر قضیه عقلی اکتسابی ملازم است با قضیه شرعی. زیرا قضیه عقلی اکتسابی قابل تخطی و تخلف از واقع می‌باشد و از دید ناظر محض، هم احتمال مطابقت با واقع دارد هم احتمال مخالفت با واقع.

اما قضیه شرعی که عبارت است از قضیه صادر شده از اراده تشريعی خدا، قضیه‌ای ضروری الصدق است و خطأ و تخلف از واقع در آن ممکن نیست؛ زیرا برآمده از ملاک و مبدأ واقع است. بدین جهت، بدون تناقض نمی‌توان بین قضیه اکتسابی و ممکن الخطای عقل خاص و قضیه ضروری الصدق شرع ملازمه برقرار کرد.

این فقط در قضایای ضروری و عمومی عقل عام است که می‌توان

فائل به ملازمۀ آنها با قضایای صادر شده از اراده تشریعی خدا شد، بی‌آن که تناقضی پش آید؛ چه قضایای عمومی عقل عام از سنخ نظری باشند و چه از سنخ عملی و یا اخلاقی. شایان ذکر است که در نوشتاری جداگانه قانون ملازمۀ بین عقل و شرع و احکام و تطبیقات اجتهادی آن را به اندازه توان اندکم، به سنجش و پژوهش گذاردۀ ام.

اصل دوم این که هرچیز که متعلق بالذات خواست مبدأ اخلاق و جهان است، هم تمامیت محتوای اخلاق است و هم ملاک محتوای اخلاق. این اصل از اصلهای عمومی عقل جمعی است. به این معنی که عقل از حیث سه جنبه نظری و عملی و اخلاقی که حیث جمعی آن است، از طریق شناسه‌ای که درباره مبدأ هستی دارد این اصل را به نحو همگانی تقریر می‌کند.

عقل برای تصدیق اصل مزبور تنها به شناسه مبدأ اخلاق و جهان بسته می‌کند.

برطبق دو اصلی که یاد شد، تمامیت اخلاق که از طریق عقل در مرحله ترکیبی و جمعی، سهید شده و تقریر می‌گردد، به مبدأ هستی که ملاک اخلاق است، وابسته می‌باشد. این وابستگی هم ماهیت اخلاق را در بر می‌گیرد و هم وجود آن را. عقل نیز به طور پیشینی وابستگی خود و سازواره قانونهایش را به مبدأ خود می‌سهد و درک می‌کند. زیرا در مرتبه‌ای که فرمانهای عملی مطلق را تقریر می‌کند نمی‌تواند آنها را مستقل از مبدأ عقل و اخلاق در نظر گیرد؛ چنانکه نمی‌تواند آنها را به طور مستقل از محتوای اخلاقی برقرار کند.

برطبق قانون ملازمۀ، هر امر اخلاقی ضروری، متعلق بالذات مشیت خداست و هر متعلق بالذات مشیت خدا، امر اخلاقی ضروری است. پس عقل عملی، همان گونه که فرمان مطلق به امر اخلاقی می‌دهد، فرمان مطلق به موافقت با متعلق بالذات خواست خدا نیز می‌دهد؛ و گرنه هم امر اخلاقی نقض می‌شود و هم عقل عملی به تناقض می‌افتد.

## بازشناخت عقل عملی

اکنون که قضیه‌ها و فرمانهای خرد در مرحله رفتاری اش گزارش شد، خواهیم توانست از راه تحلیل و افزای امور یاد شده، به بازشناخت خرد در وجه عملی آن دست یابیم؛ چنانکه در بازشناخت عقل نظری از راه تحلیل و افزای امور عمومی آن این مقصود حاصل شد.

در آغاز گفتار، مساله تعریف و فرق آن با تعیین مراد، تا اندازه‌ای تبیین گردید. بر طبق آنچه گفته شد، آنگاه از چیزی یا حقیقتی، تعریف داریم که آن چیز یا حقیقت، به دستگاه شناسایی داده شده باشد. اگر چیزی به دستگاه شناسایی داده نشده باشد، از آن تعریف نخواهیم داشت؛ مگر آن هنگام که از راه اکتساب عقلی یا تجربی، جهات و علایمی به شناخت ما انتقال یابد و بدین وسیله ماهیت آن چیز به سیستم شناخت منتقل گردد.

برخی حقایق از آن رو که عمومیت ادراک شدن دارند به گونه‌پیش از تجربی و پیش از استدلالی برای دستگاه شناسایی حاضرند و بدین جهت، تعاریف پیشین و ماقبل تجربی دارند. مانند: ادراک و تعقل، قانون عملی و قانون اخلاقی، علیت و معلولیت، وجوب و امکان، سلب و ایجاب و نیز مانند: واجب الوجود، نظام ممکن و نظام احسن و ممکن اشرف.

با توجه به ضابطه‌ای که برای تعریف گذشت، در باب تعریف عقل عملی می‌توان گفت: چون عقل عملی برای طبیعت عقل، ضرورت دارد، تعریفی ماقبل تجربی از آن در خود عقل، تحقق دارد. پس این امکان هست که با فروگشایی سازواره عقل و شناسایی جزء به جزء آن به تعاریف متدرج در این خردواره، و از جمله به تعریف عقل عملی، دست یازید. بنابراین طریق دستیابی به شناخت این عقل، تحلیل دستگاهی است که خرد عملی، بخشی از آن به شمار می‌رود.

در اینجا بر مبنای قضایایی که در این باب آمد، و با توجه به خواص و احکام آنها، به تعریف مرحله عملی عقل می‌پردازیم.

گفتنی است که در این باره چند مساله اصلی هست که شناخت عقل

عملی مشروط به شناخت آنهاست. برخی از این مسائل به شرح ذیل می‌باشند: نخست این که عقل عملی چگونه ممکن شده و خرد چگونه و چرا از مرحله نظری فراتر می‌رود و خود را با مرحله عملی و سپس اخلاقی درگیر می‌سازد. دوم این که عقل عملی محض و آزاد از هرگونه سود و زیان و از هر انگیزه شخصی، چگونه و چرا در مابعدالطبعیه امکان یافته است. سوم این که عقل عملی محض چگونه بدون انگیزه، اراده را تعین می‌دهد. چهارم این که سهیلان و حسیلان فرمانهای اخلاقی صوری و منطقی از چه طریق، امکان پذیرفته و از چه طریق تفسیر می‌پذیرد و از چه روی این سهش اخلاقی، دلیل بر عینی بودن فرمانهای عقل عملی محض است. و پنجم این که فرمانهای عملی و سپس محتواهای اخلاقی چگونه عینیت و نفس الامربیت دارند و چگونه بر هر نفع و ضرر و بر هر انگیزه‌ای مقدمند.

البته تعریف عقل عملی موقوف بر حل این مسائل نیست و به همین جهت در این گفتار می‌توانیم بدون پرداختن به آنها، به تعریف مورد نظر پردازیم.

### تعریف عقل عملی از دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی

ابن سینا در متن اشارات، در ص ۳۵۲ از جزء دوم شرح اشارات، تالیف نصیرالدین محقق طوسی سخنی دارد که ترجمه اش چنین است:

«از قوای نفس، قوه‌ای است که نفس را بر حسب نیازش به تدبیر بدن می‌باشد و این قوه‌ای است که به نام عقل عملی اختصاص می‌یابد و آن قوه‌ای است که باید را در آنچه از امور انسانی، واجب است که به طور جزئی انجام پذیرد استنباط می‌کند، تا بدین وسیله به اغراض اختیاری دست یافتد.

این استنباط واجب از مقدمات اولیه و مشهوره و تجربیه با کمک‌گیری از عقل نظری در رأی کلی تحقیق می‌یابد تا عقل به کمک رأی کلی به امر جزئی انتقال یابد.»

نصیرالدین محقق طوسی در شرح سخن شیخ در بخش اخیر می‌گوید:



پس شروع در کار اختیاری که ویژه انسان است انجام نمی‌پذیرد، مگر به ادراک آنچه سزاوار است در هر باب به انجام رسد. و این ادراک عبارت است از ادراک رأی کلی استنباط شده از مقدمات کلیه: اولیه یا تجربیه یا مشهوره و یا ظئیه که عقل نظری به آنها حکم می‌کند و عقل عملی مقدمات نامبرده را در به دست آوردن رأی کلی به کار می‌برد، بنابر آن که رأی کلی به جزئی دون جزء دیگر اختصاص یابد و عقل عملی در رسیدن به رأی کلی از عقل نظری کمک می‌جوید، سپس با به کار بردن مقدمات جزئی یا محسوس به رأی جزئی می‌رسد و بر حسب آن رفتار می‌کند و با این رفتار مقاصد خود را در معاش و معاد فراهم می‌سازد.<sup>۴</sup>

این بود تعریف ابن سینا در این مورد و شرحی که محقق طوسی بر آن نگاشته است. در توضیح این تعریف گوییم: تعریف مذکور از جنبه فنی دشوار است و استخراج مقصود از آن به آسانی انجام نمی‌پذیرد و از این رو در تفسیر آن و تبیین فصل حقیقی عقل عملی با مشکل رو به رو هستیم. با وصف این، می‌توان با صرف نظر از نقاط بغرنج، جنبه اصلی این عقل را از دیدگاه پاد شده به بیان ذیل شرح داد.

### شرح دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی

عقل عملی آن مرحله از عقل است که با کمک مقدماتی از عقل نظری به استنباط رأی کلی در مورد آنچه شایسته است که انجام گیرد دست می‌یابد. رأی کلی مزبور گرچه به کمک عقل نظری استخراج شده، لیک از سنخ مدرکات عقل نظری نیست؛ بلکه از سنخ مدرکات عقل عملی است و به کار تشخیص افعال نیک می‌آید. این مرحله تاکنون کلی بود و از اینجا به بعد به مرحله جزئی می‌رود. زیرا عقل عملی پس از استنباط رأی کلی در امور شایسته، از راه مقدمات جزئی یا حسی به رأی جزئی می‌رسد و نتیجه می‌گیرد که این کار ویژه، مانند احسان به یک شخص مورد نظر،

کاری است شایسته. این رأی جزئی نیز از سخن مُدرّکات عملی است، با این خصوصیت که پیدایش آن از طریق تطبیق کلی بر مصادیق است.

### تعريف عقل عملی از دیدگاه ایمانوئل کانت

وی در کتاب تأسیس متافیزیک اخلاق، تعریفی جز آنچه تا آن زمان در فلسفهٔ غرب، از عقل عملی رایج بود ارائه می‌دهد. این تعریف بر اساس آزادی اراده از انگیزه‌ها، و توجه آن به ضرورتهای عملی مطلق، و نیز از ملاحظه و تبیین امر مطلق اخلاقی، نتیجه گرفته می‌شود.

کانت در ص ۶۱ از تأسیس متافیزیک اخلاق، که توسط دکتر عبدالغفار مکاوی به زبان عربی ترجمه شده است، می‌گوید: اینک در اینجا جز یک امر مطلق نیست که امکان دارد از آن به نحو آنی تغییر آورد: (کاری ممکن مگر به گونه‌ای که با پشتونهای موافق باشد که در همین هنگام بتوانی برای آن پشتونه اراده نمایی که به صورت قانونی عام درآید. پس هرگاه ممکن شود که همهٔ امر واجب، از این امر یگانه اشتراق پابند، به سانی که از مبد الشان اشتراق می‌پابند، و در این صورت خواهیم توانست دست کم آنچه را که از این امر یگانه می‌فهمیم و آنچه را که این تصور مقصود می‌کند تبیین کنیم؛ هرچند این معضل را که شناخت چیزی را که ما باایسته اش می‌نامیم، تصوری تهی بیش نیست، بدون حل رها کرده باشیم.

کانت در آغاز همین کتاب، در اول پیشگفتار (ص ۱ از ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری) می‌گوید:

(یونانیان باستان، فلسفه را به سه دانش بخش می‌کردند: دانش طبیعی، دانش اخلاق و منطق. این بخش‌بندی با حقیقت امر کاملاً مطابق است.) وی در دو سطر بعد می‌افزاید: «هر دانش عقلی یا مادی است یا صوری.»

وی در ادامه سخنی دارد که مضمونش این است: دانشِ محتوایی، بحث در موضوعات و مضامین است و دانش صوری فقط با صورت فهم و صورت خود عقل و با قوانین عام اندیشه باقطع نظر از مضامینی که دارند سر و کار دارد.

اما فلسفه محتوایی که از موضوعات معین و قوانین حاکم بر آنها بحث می‌کند، بر دو گونه است. زیرا این قوانین یا قوانین طبیعتند و یا قوانین آزادی؛ دانش نوع نخست، دانش طبیعی است و دانش نوع دوم اخلاق.

فلسفه اگر نه از تجربه، بلکه از اصول پیش از تجربی برآید، فلسفه ناب است؛ اگر فقط صوری باشد منطق است و اگر به اموری معین از متعلقات فهم، منحصر گردد مابعدالطبیعه است. این مابعدالطبیعه اگر ناظر به قوانین اشیاء باشد مابعدالطبیعه طبیعت است و اگر ناظر به قوانین آزادی و اراده محض باشد مابعدالطبیعه اخلاق است.

بخشی از تعریف کانت درباره عقل عملی بر طبق سه مرحله گذار کتاب وی، موسوم به تأسیس متافیزیک اخلاق، به شرح ذیل است: عقل عملی همان طبیعت عقل محض در وجه عملی پیش از تجربی آن می‌باشد. این وجه عملی عقل که معیار اخلاق است، آنچه را که سزاوار است انجام پذیرد، بی آن که سود و زیانی برایش در نظر گیرد، تحت قانون عملی عام که صورت کلی و دستور عام همه رفتارهای تقریر می‌کند. این تقریر عملی عقلی از هر تجربه‌ای بی نیاز می‌باشد و برای تعیین بخشیدن به اراده جدایشده از هر انگیزه و نتیجه‌ای کفايت می‌کند و به خودی خود برای طبیعت عقل، محترم است.

این بود چند گزارش نمونه و کوتاه از دیدگاههای این سینا و محقق طوسی و کانت در عقل عملی. ناگفته روشن است که این چند گزارش برای ارائه دیدگاههای مزبور کفايت نمی‌کنند و شاید خط مشی رانیز توضیح ندهند، تا چه رسد به توضیح دیدگاه؛ در عین حال، شاید به عنوان پیشگفتار به کار آید.

شناسه عقل عملی بر اساس فرمانهای مطلق آن این تعریف با تعریفی که از این سینا و محقق طوسی گزارش شد فرق دارد و از تعریف کانت نیز متمایز است. فرقهای این تعریف را از دو تعریف یاد شده می‌توان با مقایسه آن با دو

## تعریف مزبور به دست آورده.

با توجه به قضایای هفتگانه‌ای که در مورد قوانین عقل عملی عرضه شد، و بر اساس هویت مشترک آنها و رابطه‌ای که با عقل دارند، و نیز بر اساس تحلیل و افزار این قضایا گوییم:

مرتبه‌ای که طبیعت عقل با تمامیت خود در آن مرتبه، بدون هیچ شرط و مرز و بدون هیچ چشمداشت و انگیزشی، به صورت فرمان مطلق به نیکی غیرمشروط و غیرمحدود ظهور می‌کند، مرتبه تحقق ذات مشخص عقل عملی است.

در این مرتبه، عقل دارای هویت عملی می‌شود. حیث ظهور عقل در فرمان مطلق به منزله فصل منطقی ماهیت آن است و طبیعت عقل به منزله جنس مشترک آن. بعد از این، عقل در مرتبه سهش فرمان اخلاقی وارد می‌شود. در این مرتبه، شهود عملی تحقق می‌یابد و سپس در مرتبه سوم، قضایای عقل عملی از فرمان مطلق استناد می‌یابد. در این مرتبه، عقل عملی حصولی نمایاند می‌گردد. برای تبیین این تعریف باید افزود: فرمان مطلق به نیکی مطلق که فرمان تکمیلی در قضیه چهارم و هفتم است، مستقل از هویت عقل عملی است. آنچه در مورد فرمان مزبور به عقل اختصاص دارد، جهت بروز و حضور عقل است در مرتبه انتقاد برای فرمان اخلاقی؛ که خود این مرتبه مسبوق است به سهش فرمان از سوی عقل.

عقل از این حیث، ماهیت فرمان را حسن می‌کند و می‌سهد؛ به گونه‌ای که فرمان نیکی به حمل شایع در مرتبه عملی عقل برخود حمل می‌شود. آنگاه که قانون نیکی به حمل شایع دریافت می‌شود، ویژگیهای ذاتی عقل عملی که موقعیت عقلی اخلاق را محقق می‌دارند بروز می‌کند. این ویژگیها عبارتند از: سهش راستی و درستی قانون اخلاقی، و دو سهش ارجمندی و تهدیه پذیری در برابر این قانون که در تمامیت خود از دو بخش صوری و محتوایی فراهم می‌آید. بخش صوری همان است که به عنوان فرمانهای عقل عملی مطرح شد، و بخش محتوایی راجع است به مرحله عقل اخلاقی.



نقدونظر: آیا یقین به زندگی پس از مرگ و پاداش و کیفر آنجهانی افعال متدينان را مصلحت اندیشه و سودجویانه نمی کند؟ و آیا هر گونه مصلحت اندیشی و سودجویی ارزش اخلاقی فعل را از میان نمی برد؟ چگونه؟

**لگنه اوزن:** درک این مسئله چندان مشکل نیست؛ امام علی(ع) آن را به روشنی تبیین کرده است، آنچا که می فرماید بندگان خدا سه دسته هستند(نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷): و قال عليه السلام: و انَّ قوماً عبدُوا اللَّهَ رغْبَةَ فَتْلُكَ عِبَادَةَ التَّجَارِ، وَ انَّ قوماً عبدُوا اللَّهَ رهْبَةَ فَتْلُكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَ انَّ قوماً عبدُوا اللَّهَ شَكْرَا فَتْلُكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.

وقتی به کودکانمان صحیح و ناصحیح را آموزش می دهیم، آنها را شمات و یا تشویق می کنیم؛ بدین ترتیب آنها یاد می گیرند که نخست از ترس شمات و یا میل به تشویق، اخلاقی شوند. ولی اگر بدرستی آموزش ببینند، وجودانی اخلاقی پیدا می کنند که کارابی آن بیشتر و بهتر از ترس از شمات و میل به تشویق است.

مؤمنان نیز در مراحل نخستین، خدارا به خاطر وعد و عیید اطاعت می کنند، ولی مؤمنان به بلوغ رسیده خدارا به خاطر عشق به او متابعت می کنند. به این دلیل نقل می کنند که رابعه عدویه (رضوان الله تعالى علیها) مشعلی برای سوزاندن بهشت و سلطی آب برای خاموش کردن آتش جهنم به همراه داشت. آنچه او در حقیقت انجام می داد، تشویق مؤمنان به اطاعت از خدا به خاطر عشق به او، و نه به خاطر وعد و عیید بود. نقل است که او می گفت: و عزّتک ماعبدتك خوفاً من نارك ولا



رغبةٌ في جتنك، بل كرامةً لوجهك الكريم ومحبةً فيك. (عبدالرحمن جامي، نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح: دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۵۴۴.)

مؤمن به بلوغ رسیده هرگز درباره ثواب و عقاب الهی شک به خود راه نمی دهد، ولی انگیزه او بالا از این است.

قل ان كتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم. (آل عمران: ۲۱)

عشق به خدا اطاعت از خدا و رسول او را طلب می کند؛ و با توجه به چنین عشقی است که اخلاق دینی بهتر در کم می شود. همچنان که تشویق و تنبیه والدین در پرورش کودک، ابراز عشق آنها به کودک است، وعد و وعید الهی نیز ابراز عشق الهی است. دستورات والدین به نفع کودکان آنهاست و اوامر الهی نیز در واقع به نفع بندگانش است (رجوع کنید به یونس: ۱۰۸؛ بنی اسرائیل: ۱۵).

آن‌اینکه اهلیک الكتاب للناس بالحق فمن اهتدی فلنفسه ومن ضلّ فانما يصلح علیها وما انت عليهم بوكيل. (زمرا: ۴۱)

مؤمن در کم کند که اوامر الهی به نفع خود است و توجه به این امر موجبات عشق الهی را در قلب او به وجود می آورد. عاشق خدا به خاطر عشق به او مطیع اوامرش می شود، و حتی در مواقعی که نتواند دریابد که اوامر الهی چگونه می تواند به نفع او باشد، به محبت الهی توکل می کند. اگر در پی چیزی است که به نفع خود است، به این خاطر است که می داند خدا آن را برای او مصلحت می داند. در جایی که امر خدا روش است، جز تقرب به معشوق، هیچ توجهی به سود دنیوی و اخروی ندارد.

چنانکه حافظ می فرماید:

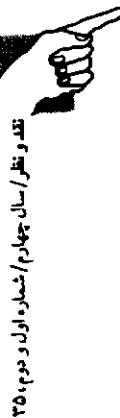
دل سر اپرده محبت است  
دیده آینه دار طلعت است  
من که سر در نیاورم به دو کون  
گردنم زیر بار منت است



نقدونظر: آیا اخلاق دینی، وظیفه گرایانه (deontologist) است یا نتیجه گرایانه (teleologist) یا فضیلتمند (virtue-oriented) یا هیچ کدام؟

لکته‌وازن: بزرگترین نظریه‌های اخلاقی جهان معاصر غرب به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: فلسفه اخلاق ارسطویی که فضیلتمندار است؛ فلسفه اخلاق کانتی که وظیفه گراست؛ و انواع مختلف دیگر که غایت گرا و یا نتیجه گرا هستند؛ که در میان آنها سودگرایی از قرن نوزدهم پیشتر در غرب نفوذ داشت. در نخستین ثلث قرن پیشتم، فلسفه اخلاق در غرب پیشتر تحت سلطه مناقشه بین سودگرایان و کانتی‌ها بود، در حالی که در سی سال اخیر فلسفه اخلاق ارسطویی احیا شد. هر اردوگاه، طرفداران مخصوص به خود داشت که مدعی بودند زندگی اخلاقی کاملاً براساس نظریه خود آنها قابل توصیف است، ولی همه آنها بیش از آن که بتوانند ادعای خود را ثابت کنند، در نشان دادن کاستیهای نظریه‌های رقیب موفق بودند.

نظریه‌های کانتی و سودگرایی تلاشی ناموفق برای توجیه اخلاقی به میراث مانده از مسیحیت هستند؛ زیرا ویژگی غایت گرایانه از احکام اخلاقی با رد فلسفه ارسطویی از بین رفت و ویژگی مطلق احکام اخلاقی به عنوان ابزار قانون الهی نیز باشد پروتستانی‌سکولار از بین رفت. در سال ۱۹۵۸ فیلسوفی انگلیسی به نام الیزابت انسکم (Elizabeth Anscombe) اخلاق فضیلت‌گرایی را در جهان معاصر احیا کرد که تلاشی بود برای به وجود آوردن نوعی اخلاق برای جامعه که در آن دیگر باور دینی جهت نمی‌دد. او این بصیرت را داشت که با اقول اعتقاد دینی، نیروی اخلاقی وظیفه و تکلیف نمی‌تواند مقاومت کند؛ چه به وسیله ادعای کانتی‌ها درباره عقل، و چه از راه تلاش سودگرایان که سعی می‌کنند اخلاق را بر پایه احوالات روان‌شناسخی ناشی از ارضای امیال نفسانی بنا کنند. ولی آنچه مورد توجه خانم انسکم قرار نگرفت، این بود که انگیزه کسب فضیلت اگر از بافت تفکر



دینی که همان زمینه فکری ای است که در اروپای مسیحی پرورش یافت، حذف شود، به همان میزان ضعیف می‌شود.

ظاهراً هیچ یک از نظامهای فلسفی اخلاقی نمی‌تواند کامل باشد، مگر آن که به هر سه عنصر اخلاقی، یعنی احکام اخلاقی، غایت انسان و فضیلت، توجه کافی مبذول نمایند. به علاوه، یک نظام آرمانی اخلاقی نباید این عناصر را جداگانه مورد توجه قرار دهد، بلکه باید آنها را یکپارچه و هماهنگ کند.

این کار به قدری توان کاه است که تعدادی از اخلاقیون متاخر این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که هیچ یک از نظریه‌های اخلاقی نمی‌تواند صحیح باشد. گاهی این نظریه را «نظریه هیچ نظریه‌ای» (no-theory) می‌نامند. بدون شک این مساله که آیا راهنمایی اخلاقی دین را باید یک نظریه محسوب کیم، قابل بحث است و من این موضوع را در پاسخ سؤال بعد مطرح می‌کنم. ولی بدون توجه به این نکته که آیا هدایت اخلاقی دین، نظریه محسوب می‌شود یا خیر، خوشبختانه نیازی به ساختن نظریه اخلاقی برای دستیابی به هدایت یکپارچه در سه حوزه اخلاقی مذکور، یعنی مفاهیم، اهداف و فضایل نداریم. خداوند شریعت را به انسان وحی کرد؛ غایت مناسب انسان را توصیف کرد؛ و فضایل اخلاقی را در زندگی پیامبران و امامان (ع) به ما نشان داد. پس آنچه در اخلاق اسلامی می‌یابیم دیدگاهی است آمیخته به زندگی اخلاقی، که در آن شریعت، غایت و فضیلت به طور هماهنگ یکپارچه شده و بر پایه مفاهیم عنایت الهی، ماهیت و غایت انسان استوار است و از روان‌شناسی دینی پیچیده‌ای از عشق و تقوا سرچشمه می‌گیرد.

البته از این نکته نمی‌توان به این نتیجه رسید که در رشتۀ اخلاق دینی لازم نیست هیچ کاری انجام دهیم. پیروی از هدایت الهی و درک این نکته که چگونه این عناصر مختلف باید تعیین یافته و به هم مرتبط شوند، نیاز به معرفت کامل علوم مختلف اسلامی دارد. به وسیلهٔ فقه و اصول، شریعت را می‌شناسیم، و با انسان‌شناسی اسلامی غایت انسان را درک می‌کنیم.



در انسان‌شناسی اسلامی نیز، مانند فقه و اصول، باید از علوم تفسیر و حدیث بهره بگیریم، و بالاخره فضیلت موضوع خاص تحقیقات عرفای اسلام بوده که مخصوصاً به سیر و سلوک برای کسب فضیلت علاقه مند بودند. این تحقیقات موجب به وجود آمدن نوع خاصی از ادبیات اسلامی شد که یکی از نمونه‌های خوب آن کتاب «مصباح الشریعه» است که برخی آن را به امام ششم(ع) منسوب می‌کنند.

## ۷۹

تقدیونظر: آیا می‌توان از متون مقدس دینی و مذهبی یک نظام اخلاقی استخراج کرد؟ اگر بله، نظرپردازی در باب موضوعات و مسائل اخلاقی و، به عبارت دیگر، ورود به حوزه فلسفه اخلاق برای متدینان چه ضرورت و حتی چه فایده‌ای دارد؟

لگه‌هازن: در اینجا باید دید منظور از «نظام» چیست؟ چون بخش دوم این سؤال به فلسفه اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد که مراد نظریه فلسفی اخلاق است. ولی نظام و نظریه فلسفی را نباید خلط کرد. زیرا بسیاری از نظامها فلسفی نیستند، مانند نظامهای عضوی، اقتصادی، هضم غذا، مدد حافظه و نظامهای کیهانی. برای ساختن این گونه نظامها می‌توان از نظریه استفاده کرد، ولی وجود چنین نظامهای مستلزم وجود نظریه درباره آنها نیست.

برخی از فلاسفه اخلاق متأخر در غرب مطرح می‌کنند که هیچ نظریه فلسفی ای برای تبیین و تنظیم ارتباط همه جنبه‌های زندگی اخلاقی کفایت نمی‌کند. شاید بهترین بحث‌ها را در این زمینه بتوان در کتاب Ethics and the Limits of Philosophy اثر برنارد ویلیامز یافت. ولی در این زمینه کتابها و مقالات جالب دیگری نیز یافت می‌شود. ضد نظریه‌ای‌ها (یعنی کسانی که قائل به وجود نظریه نیستند) می‌گویند که ضمن این که برخی از جنبه‌های اخلاق را می‌توان در قالب

مجموعه های قوانین و احکام ریخت، ولی همیشه ته مانده هایی پیدا می شوند که نمی توان آنها را صورت بندی کرد. برای مثال، ما باید شجاع باشیم. براساس این قانون می توان گفت که نباید در جنگ از دست دشمن گریخت، مگر آن که بخواهیم برای حمله مجدد به نیروهای خودی پیروندیم و یا هدف استراتژیک دیگری داشته باشیم. ولی هیچ مجموعه قانونی نمی تواند تعریف درستی از شجاعت به دست دهد، تا حدی که بتوان گفت هو کس که این قوانین را رعایت کند دارای شجاعت است. موقعیتها م مختلف مقتضی واکنشهای متفاوت از سوی کسی است که دارای شجاعت است؛ به طوری که قابل پیش بینی نمی تواند باشد.

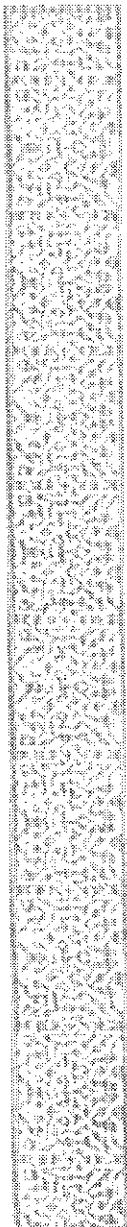
ثانیاً، استدلال می کنند که بسیاری از ارزشها و هنجارهای اخلاقی ذاتاً مبهم هستند و به خاطر این ابهام نمی توان آنها را به شکل یک نظریه تدوین و تنظیم کرد.

دلیل دیگری که برای اثبات محال بودن یک نظریه اخلاقی جامع ارائه می کنند، وجود دوراهیهای اخلاقی (moral dilemmas) است. گاهی به نظر من رسید که احکام اخلاقی، مارادرجهت مقابل هم می کشند. برای نمونه، ما نباید دیگران را ناراحت کنیم و نیز نباید دروغ بگوییم. ولی گاهی هیچ راهی، جز دروغ گفتن، برای پرهیز از رنجاندن دیگران وجود ندارد. در این موقعیت باید ارزشیابی کرد و دید کدام راه از اهمیت بیشتری برخوردار است. اگر دروغ اهمیت ندارد ولی رنجاندن دیگران خیلی مهم است، اخلاق اجازه می دهد که دروغ بگوییم. ولی اگر آزار دیگران خیلی جدی نیست و از سوی دیگر، دروغ هم تا حدی مهم باشد، اخلاق این آزار و رنجش دیگران را مجاز می داند. هیچ راهی برای صورت بندی یک قانون دقیق برای ارزشیابی و مقایسه اهمیت مقتضیات مختلف اخلاقی در شرایط خاص وجود ندارد. بنابراین جنبه ای از اخلاق وجود دارد که نتوان به صورت یک نظریه تنظیم کرد.

اگر به موضوعات فلسفه اخلاقی که نظریه های مختلفی بر محور آنها

تبیین شده توجه کنیم، می بینیم که درباره بسیاری از آنها در منابع دینی بحثی به میان نیامده است؛ مانند موضوع رئالیسم اخلاقی. از نظر رئالیست‌های اخلاقی توصیف کامل واقعیت باید شامل واقعیتهای اخلاقی باشد. نظریه‌های اخلاقی دینی را که مبتنی بر قرآن و احادیث هستند می‌توان طوری صورت بندی کرد که با تغیرهای مختلف رئالیسم اخلاقی سازگار بشوند، همچنین می‌توان نظریه‌های دیگری تبیین کرد که مبتنی بر همان منابع باشند و با یک فلسفه غیر رئالیستی سازگار باشند. تفکر و ارزشیابی عقلانی می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که یکی از این نظریه‌ها بیشتر با ادعاهای دینی سازگاری دارد. ولی این امر نباید یک استنتاج ساده از منابع دینی محسوب شود. به علاوه، می‌توان نظریه‌های دینی اخلاقی ای تبیین کرد که این موضوع را مورد بررسی قرار نمی‌دهد.

از سوی دیگر، حتی اگر تبیین نظریه فلسفی کامل و جامع برای اخلاق دینی میسر نباشد، این امر بدان معنی نیست که مباحث فلسفی اخلاق دینی بی‌ثمر است. در بحث‌های فلسفی مسائل جالبی مطرح می‌شود و پاسخ به آنها موجب تعمیق فهم و بصیرت می‌شود. مباحثی که درباره فلسفه اخلاق در غرب مطرح می‌شود غالباً مشابه همان مسائلی است که در علوم اسلامی مطرح می‌شود. این امر نشان دهنده آن است که فلسفه اخلاق غرب با فهم دین ارتباط دارد و می‌تواند زمینه مساعدی برای بررسیهای تطبیقی باشد. دانشمندان مسلمان اگرچه به انجام چنین تحقیقات تطبیقی مبادرت کرده‌اند، ولی بسیاری از سنتها در دیگر تفکر فلسفی درباره مسائل اخلاق از توجه آنها به دور مانده است. برای نمونه می‌توان از سنت چینی نام برده که علی رغم حدیث «اطلبوا العلم ولو بالصین» (رجوع کنید به فیض کاشانی، ممحنة البيضا، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱) گنج آن هنوز از سوی مسلمانان مستور مانده است.



نقدونظر: آیا دین با نسبت گرایی و کثرت گرایی  
اخلاقی موافقت دارد یا نه؟ به چه بیان؟ و چرا؟

لگنه‌وازن: برای پاسخ به این سؤال باید فهم درستی از نسبت گرایی و کثرت گرایی اخلاقی داشته باشیم. نویسنده‌گان مختلف درباره این اصطلاحات تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند. و مشکل نخواهد بود اگر آنها را طوری تعریف کنیم که با تعالیم دینی سازگار نباشند. جالب تر خواهد شد اگر بررسی کنیم که چه نوع نسبت گرایی و کثرت گرایی اخلاقی می‌تواند با تعالیم دینی سازگاری داشته باشد.

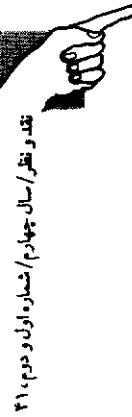
نسبت گرایی را غالباً به سه نوع توصیفی، معرفت شناختی و هنجاری تقسیم می‌کنند (مقاله «نسبت اخلاقی» را از دیوید ونگ در دایرة المعارف اخلاق ببینید). نسبت گرایی توصیفی صرفاً ادعا می‌کند که در جوامع مختلف، احکام اخلاقی متفاوتی وجود دارد؛ مفاهیم مختلفی از فضیلت در آنها یافت می‌شود و به اینه‌آل‌های مختلفی بهما می‌دهند. درباره این امر اختلاف نظر زیادی وجود ندارد، ولی درباره قلمرو این اختلافات چرا آیا می‌شود دو جامعه مختلف وجود داشته باشد که هیچ عنصر مشترکی برای اخلاق نداشته باشند؟ آیا طبیعت بشر و یا طبیعت زندگی اجتماعی او مستلزم وجود برخی از ویژگیهای اساسی اخلاق است؟ شاید بتوان دلیلی برای وجود ویژگیهای مشترک در وجود اخلاقی انسان، بر این اساس که دین ذاتاً برای انسان جذاب است، ارائه داد.

نسبت گرایی هنجاری مدعی است که نباید درباره اخلاق دیگران حکم داد. این نظریه در افراطی ترین شکل خود ادعا می‌کند که نباید درباره ارزش اخلاقی کارها، باورها، خصوصیات و ارزش‌های افراد داوری کرد. گرچه این صورت افراطی نسبت گرایی هنجاری چندان قابل قبول نیست و در میان فلاسفه معاصر بسیار کم هستند که حاضر به دفاع از آن باشند، ولی چیزی شبیه آن در میان بسیاری از جوانان غرب رایج است. به نظر می‌رسد این

گروه اشتباه می‌کنند که آن را ناشی از نسبیت‌گرایی توصیفی می‌پنداشند. این نسبیت‌گرایی هنجاری تمایل خطرناکی است؛ زیرا براحتی می‌توان از آن، چونان عذری برای قصور در وظيفة مبارزه با ظلم و منكرات استفاده کرد. از نظر منطقی نیز این دیدگاه خود را بطل می‌کند؛ زیرا کسانی که این دیدگاه را قبول می‌کنند حکم و داوری درباره دیگران را ناصحیح می‌دانند، در حالی که غلط پنداشتن چیزی خود، به گونه‌ای داوری محسوب می‌شود. پس برای پرهیز از تاقض باید خود را بر خطأ بدانند.

افراطی ترین شکل انکار نسبیت‌گرایی هنجاری بر این باور است که خود داوری اخلاقی نسبت به هر عمل، باور، آرمان و ویژگی هر شخص و هر گروهی فی نفسم مناسب است. ظاهرآ دین این عقیده افراطی را محکوم می‌کند. زیرا از نظر دین جنبه‌هایی از زندگی اخلاقی فرد وجود دارد که مربوط به رابطه بین او و خدایش است و ارزش‌های اخلاقی بدانها وابسته است. اگر هر دو قول افراطی و تغیری طبی درباره نسبیت‌گرایی هنجاری را رد کنیم، نظریه صحیح باید بین آنها قرار داشته باشد. به سخن دیگر، ظاهرآ قول درست باید این باشد که داوری درباره دیگران در برخی از موارد بجا و در برخی دیگر نایتجاست. برای تشخیص این دو، از یکدیگر، دقیقاً از چه ملاک‌هایی باید استفاده کرد؟ این کار، در صورت امکان، به بحث و تفکر بسیاری نیاز دارد که در اینجا مهلت پرداختن به آنها وجود ندارد.

نسبیت‌گرایی معرفت شناختی مدعی است که حقیقت اخلاقی وابسته به حالات شناختی فاعل آن است. یعنی حقیقت اخلاقی به شیوه‌های تفکر افراد، باورها و دانسته‌های آنها وابسته است. گاهی این نظریه را با سوچکتیویسم اخلاقی (moral subjectivism) اشتباه می‌گیرند. طبق نظریه سوچکتیویسم اخلاقی، هیچ واقعیت عینی اخلاقی مبتنی بر صدق اخلاقی وجود ندارد. این نظریه می‌تواند فردی و یا اجتماعی باشد. قائلان به سوچکتیویسم اظهار می‌کنند که آنچه درست، خیر و یا فضیلت محسوب می‌شود، همان چیزی است که فاعل و یا جامعه آن را آن گونه می‌پنداشد.



بسیاری از قائلان به نسبیت گرایی معرفت شناختی، سوبجکتیویست نیز هستند، در حالی که می‌شود سوبجکتیویسم را رد کرد، و در همان حال، به نسبیت گرایی معرفت شناختی معتقد بود. برای نمونه، کسی می‌تواند بگوید که خوب و بد مانند راست و چپ است؛ آنچه در سمت راست است بستگی به موقعیت ما دارد، ولی با توجه به وضعیت عینی به آن چیز، این که شیء در سمت راست ما باشد، خود یک واقعیت عینی است. این که شیئی در سمت راست باشد یا چپ، ربطی به این قضیه ندارد که اعتقاد داشته باشیم که آن شیء در سمت راست است یا چپ.

همچنین یک مؤمن مذهبی می‌تواند این مساله را مطرح کند که، اختلافاتی در احکام اخلاقی پیامبران مختلف در جوامع متعلق به آنها وجود دارد، به طوری که آنچه درست و یا غلط است بستگی به این دارد که شخص از فرمان کدام پیامبر متابعت می‌کند، و چنین امری به نوبه خود به احوالات شناختی فرد بستگی دارد. ولی این بدان معنی نیست که هر کسی را که اعتقاد دارد باید شریعت حضرت ابراهیم(ع) را رعایت کرد، بر صواب بدانیم. وقتی شریعتی به وسیلهٔ پیامبر جدیدی جایگزین شریعت پیامبر پیشین می‌شود، واجب است که شریعت او را رعایت کنیم. بنابراین در اینچنانچه جالبی از نسبیت گرایی معرفت شناسی اخلاقی وجود دارد که به نظر می‌رسد با اعتقاد دینی سازگاری بیشتری داشته باشد.

یک برهان منطقی زیبا می‌بین جنبهٔ دیگری است که در آن اعتقاد دینی با نوعی نسبیت گرایی معرفت شناختی سازگار است، و آن به اهمیت نیت مربوط می‌شود. نیت فاعل حالتی معرفت شناختی است. این که فعلی از نظر فاعل درست و یا نادرست باشد، براساس اصول دین بستگی به نیت فاعل دارد. پس بر پایهٔ اصول دین، این که عملی از نظر فاعل صحیح و یا ناصحیح باشد، به احوال معرفت شناختی او وابسته است و این تعریف نسبیت گرایی معرفت شناختی است. آنچه دربارهٔ این نوع نسبیت گرایی اخلاقی جالب توجه است این است که با نوعی مطلق گرایی اخلاقی نیز

سازگار است. زیرا می‌توان ادعا کرد که تغییر نیت در یک موقعیت خاص صرفاً در صورتی می‌تواند برای تغییر حکم و داوری درباره فعل کافی باشد، که تغییر نیت ناشی از اشتباه در باور یا نقص اخلاقی مربوط به فعل باشد. در این صورت می‌توان حساب کرد که یک فعل مطلقاً درست است یا خیر، با این فرض که قابل نسبت به آن فعل هیچ باور اشتباه و یا نقص اخلاقی دیگر نداشته باشد.

بسیار از انواع دیگر نسبت گرایی معرفت شناختی اخلاقی و اقوال مربوط به آن وجود دارد که مسائل جالب توجهی می‌توان درباره سازگاری آنها با تعالیم دینی مطرح کرد که در این مقال نمی‌گنجد. آنچه از اهمیت برخوردار است آگاه بودن به تفاوت‌های آنهاست. نویسنده‌گان بسیاری هستند که موضوعات را با هم خلط می‌کنند؛ زیرا دیدگاه مربوط به پروتاگوراس را میزان همه انواع نسبت گرایی می‌دانند (پروتاگوراس سوفیست یونان باستان که به خاطر گفتن این جمله که انسان میزان همه چیز است مشهور شد). گرچه بسیاری از فلسفه‌دان از نوعی نسبت گرایی معرفت شناختی اخلاقی حمایت می‌کنند، بنده هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسم که امروزه مدعی باشد که قضیه برخوب است با قضیه اعتقاد به این که برخوب است، برابر است. یکی از رایج‌ترین مغالطه‌هایی که در مباحث نسبت گرایی به وجود می‌آید، خلط انواع مختلف نسبت گرایی است. این مغالطه، هم از سوی کسانی که از نسبت گرایی حمایت می‌کنند صورت می‌گیرد و هم از سوی کسانی که آن را رد می‌کنند. اساس بحث‌هایی که مربوط به یک نوع نسبت گرایی است، به غلط، به ا نوع دیگر تعیین داده می‌شود.

علاوه بر تفاوت‌هایی که میان انواع نسبت گرایی مطرح شد، می‌توان آن را براساس این نکته که نظریه نسبت گرایی اخلاقی به چه کسانی اطلاق می‌شود تقسیم کرد. ممکن است گفته شود که صدق اخلاقی وابسته به باورها و نگرشهای فرد و یا گروه است، یا به باورها و یا نگرشهای گروههایی که دارای شرایط مختلف هستند و یا از طبقات خاصی از افراد



هستند وابسته است. برای مثال، گاهی گفته می شود که صدق اخلاقی به ملاکهای اخلاقی ای وابسته است که در زبان اخلاقی کسانی که از آن زبان استفاده می کنند متحقّق می شود. براساس این نظرگاه، احوال معرفت شناختی افراد برای تعیین صدق اخلاقی کافی نیست، مگر آن که برای خود یک جامعهٔ زبانی درست کنند.

غیر معمول نیست، اگر افرادی مذهبی پیدا کنیم که به نوعی نسبیت گرایی اخلاقی که محدود به فرد خاص و یا گروه خاصی از افراد است معتقد باشند. برای مثال، برخی می گویند چیزی درست است که مورد پسند مولا باشد. لازم نیست این را نسبیت گرایی بدانیم؛ زیرا از این گفته بر می آید که آنچه حق است باید به وسیله آنچه مورد پسند مولاست ارزیابی شود. ولی اگر گفته شود که راستی وابسته به رضایت و پسند مولاست، نوعی نسبیت گرایی به وجود می آید. اشتباہات بسیاری در فلسفه رخ می دهد. بخاطر اینکه بین شیوهٔ دانستن این که چیزی چنین است و دلیل اینکه آن چیز چنین است، خلط می شود. این مثال مبین این امر است که ارتباط بین احوال معرفت شناسی مربوط و ارزشیابی اخلاقی مورد بحث اهمیت دارد. شاید نوع دیگری از نسبیت گرایی مطرح شود که در آن احوال معرفت شناختی به طور کامل معلوم نکند که چه چیز صحیح است و چه چیز ناصحیح، در حالی که این احوال در این موضوع بسیار تأثیر دارد.

متغیر دیگری که براساس آن انواع نسبیت گرایی از یکدیگر متمایز می شوند، مربوط به انواع صدق اخلاقی است که گفته می شود به احوال معرفت شناختی ربط دارد. برای مثال، اشاعره به لحاظ سوبجکتیویسم الهی شان در اخلاق، که براساس آن داوری اخلاقی کاملاً به اراده الهی بستگی دارد، بدنام شده‌اند. چنین دیدگاههایی را divine command theories of ethics نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر حکم خدا) می نامند. رابرт ام. ادمز یکی از انواع محدود این نظریه‌ها را مطرح کرده است. او ادعا می کند که گزاره‌های اخلاقی (چه

باید کرد؟» به اراده الهی بستگی دارد، ولی گزاره‌های اخلاقی «چه چیز خوب است و چه چیز عادلانه است» به اراده او بستگی ندارد. از نظر ادمز منشا الزام اخلاقی، مبین حاکمیت یک خدای خوب و عادل است.

(Robert Adams: "Must God Create the Best?" Philosophical Review, 81, 3 (1972), 317-332, reprinted in Thomas Morris, ed., The Concept of God (New York: Oxford University, 1987), p.91-106;

"A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in Religion and Morality: A Collection of Essays ed. Gene Outka and John P. Reeder, (New York: Doubleday, 1973); "Divine Command Metaethics Modified Again" The Journal of Religious Ethics, 7, 1 (1979). )

همیلت چنین نظرگاهی، به عنوان یکی از صورتهای نسبیت گرایی، زمانی معلوم می‌شود که توجه داشته باشیم که یک خدای خوب و عادل نمی‌تواند به هر کاری امر کند، باید تا حدی رهایی از قید نسبت به آنچه می‌تواند فرمان دهد وجود داشته باشد. شاید واقعیتهای اخلاقی، برای تعیین هر آنچه لازمه یک شریعت است کافی نباشد، بنابراین خداوند با حکم خود این جای خالی را برای ایجاد یک نظام اخلاقی مؤثر پر می‌کند. چون خداوند عادل است نمی‌تواند امر به دروغ گویی کند، ولی شاید می‌توانست دستور بددهد که از مسوک استفاده کنیم و شاید می‌توانست ازدواج با عمه زاده و یا عموزاده را منع کند.

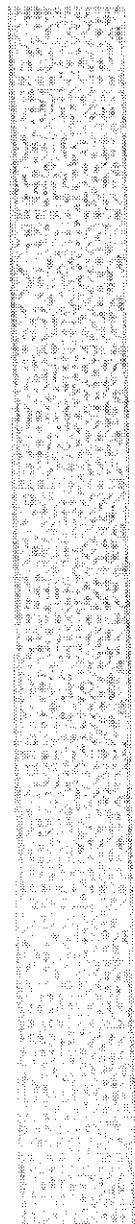
این نکته‌ها و مثالها مبین این امر است که در چارچوب نسبیت گرایی اخلاقی معرفت شناختی، تا چه حد می‌تواند تفاوت آراء وجود داشته باشد؛ نظریه‌ای که می‌تواند یا نمی‌تواند به نظریه‌ای عامتر درباره نسبیت گرایی معرفت شناختی در رشته‌های دیگری غیر از اخلاق ارتباط داشته باشد. شاید کسی ادعا کند که برخی از حقایق اخلاقی، مطلق و برخی دیگر نسبت به احوال معرفت شناختی مخلوقات و یا اراده الهی، نسبی هستند. نوع وابستگی حقایق اخلاقی نسبت به احوال

معرفت شناختی می‌تواند از تعین کامل تا تأثیری ضعیف تر متفاوت باشد. شاید برخی از حقایق اخلاقی به انحصار مختلف به احوال معرفت شناختی افراد یا گروههای متفاوت بستگی داشته باشد. در واقع شاید حقیقت اخلاقی یک امر کاملاً پیچیده باشد.

پیش از آن که به بحث نسبت گرایی خاتمه دهم، ذکر دلیل بسیار رایجی درباره نسبت گرایی قابل توجه است. غالباً گفته می‌شود که هیچ دیدگاه بیطرفي وجود ندارد که بتوان با آن رقبای اخلاقی را ارزشیابی کرد. گاهی این ادعا درباره همه حقایق، چه اخلاقی و چه غیر اخلاقی، مطرح می‌شود.

از این ادعا که همه روشهای ارزشیابی هوادار سوبجکتیویسم هستند، این مغالطه بر می‌آید که هیچ حقیقت عینی درباره اخلاق وجود ندارد و همه قضایای اخلاقی به خاطر صدقشان وابسته به احوال معرفت شناختی کسانی هستند که آنها را ارزشیابی می‌کنند. این گونه استدلال معتبر نیست. زیرا از این مقدمه که به واقعیت صرفاً می‌توان با دیدی خاص نگاه کرد، نمی‌توان به این نتیجه رسید که خود واقعیت عینیت ندارد. این حقیقت که کسی نمی‌تواند از دیدگاه شخصی خود چشم پوشد، به این نتیجه متناسب نمی‌شود که همه دیدگاهها به یک اندازه معتبر هستند؛ و نیز هیچ ادعایی را درباره طول و عرض نمی‌توان بدون اندازه‌گیری ارزشیابی کرد. ولی نباید پنداشت که طول و عرض به اندازه‌گیری وابسته هستند، چه رسید به این که همه روشهای اندازه‌گیری را برابر بدانیم. (Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), in which one finds a thorough refutation of this sort of relativistic argument and others.)

و اما پلورالیسم (کثرت گرایی) اخلاقی، موضوعی که در سالهای اخیر توجه افراد بسیاری را به خود معطوف کرده است. پلورالیسم اخلاقی نیز مانند نسبتیت گرایی انواع بسیار دارد. پلورالیسم اخلاقی را نباید با پلورالیسم مابعدالطبیعته‌ای که ویلیام جیمز مدافع آن بود و یا پلورالیسم



دینی ای که جان هیک آن را مطرح کرد اشتباه بگیریم. در فلسفه اخلاق، معمولاً پلورالیست‌ها ادعا می‌کنند که می‌توان به طور صحیح از انواع ایده‌آل‌ها تبعیت کرد و این که این ایده‌آل‌ها را نمی‌توان با هم وفق داد، یعنی فقط می‌توان یکی از آنها را با راه‌های دیگران دنبال کرد. گاهی این پلورالیسم ارزشی را به عنوان تعارض بین ارزش‌های اخلاقی و غیر اخلاقی مطرح می‌کنند، در حالی که برخی دیگر مدافعان ارزش‌های اخلاقی غیر قابل جمع هستند. گاهی پلورالیسم اخلاقی به عنوان دیدگاهی به شمار می‌رود که دارای قلمروهای متفاوت است و هر قلمروی اصول اخلاقی متفاوت و یا ملاحظات مخصوص به خود را دارد. اسلام به وضوح نوعی پلورالیسم اخلاقی محدود را براساس تفاوت‌های جنسی می‌پذیرد. شجاعت و عفت از فضایلی محسوب می‌شوند که کسب آن هم برای زنان و هم برای مردان الزامی است، ولی برای زنان عفت بر شجاعت تقدم دارد و برای مردان شجاعت مقدم بر عفت است.

امروزه غالب کسانی که مدافعان پلورالیسم اخلاقی هستند، نوعی پلورالیسم را مطرح می‌کنند که فراتر از آن چیزی است که اسلام مطرح کرده است. این گروه ادعا می‌کنند که ایده‌آل‌های اخلاقی بسیار متفاوت هستند و هیچ یک برتر از دیگری نیست. بدناه ترین دیدگاه مربوط به خانم سوزان ولف است که در مقاله‌ای با عنوان «Moral Saints» (قدیسه‌های اخلاقی) مطرح شده است. در این مقاله او ادعا می‌کند که ایده‌آل غیر اخلاقی کارشناسی در امور شراب، توجیهی است برای غفلت در کار اخلاقی. به سخن دیگر، نظر او این است که رفتن به دنبال اهداف غیر اخلاقی قابل توجیه است، در صورتی که نتوانیم کارهای اخلاقی بکنیم.

بنابراین، تلاش برای اثبات این نکته که نسبیت‌گرایی اخلاقی و یا پلورالیسم اخلاقی مطلقاً صادق و یا کاذب است، ناشی از این است که امور مختلف را با هم خلط کرده و یا نسبت به آنها بی‌دقت بوده‌ایم. به جای این که درباره چنین موضوعاتی به طور عام و مبهم بحث کنیم، بهتر است که این

ادعاهای از زبان نمایندگان آنها در متون مخصوص خودشان بخوانیم. انواعی از نسبیت‌گرایی اخلاقی وجود دارد که به نظر می‌رسد اسلام بدانها متمایل است و انواع دیگری که اسلام باید با قوت آنها را انکار کند. مطالعه فلسفه اخلاق می‌تواند کمک مؤثری در تشخیص آنها از یکدیگر باشد.



نقد و نظر: آیا دین فقط زندگی مطلوب اخلاقی را تصویر می‌کند یا، افزون بر آن، شیوه‌های عملی رسیدن به وضع مطلوب را نیز نشان می‌دهد؟

لگنه‌اوzen: یکی از اشکالاتی که در جوامع مذهبی ایران با آن برخورد کردم، ناشی از این امر است که به خطاب‌گمان می‌کنند که کار عملی لازم برای زندگی اخلاقی، منحصر به عرفان و علماء اندیشمندان بزرگی است که کتابهای قطور می‌نویستند، در حالی که تهذیب نفس را باید وظیفه همه مؤمنان بدانیم. داشتن حالی که در آن حال، همه چیز را نشانه خدا بدانیم چیزی جز ایمان و توجه نمی‌خواهد، ولی لازمه رسیدن به ورای این نکته، یعنی جایی که آثار سیر و سلوک در کسب فضیلت خود را متجلی کند، شرکت در جهاد اکبر را می‌طلبد. هر کس مجاز است در این مجاهده شرکت کند، حتی کسانی که سواد ندارند، به شرطی که ایمان و تقوا داشته باشند و به اولیائی خدا متوصل شوند، چنانکه در صلووات می‌بینیم (اللهم صل علی محمد وآل محمد).

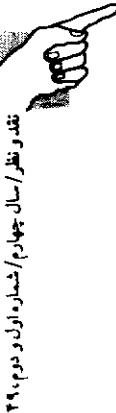
زندگی اخلاقی مطلوب دین در زندگی پیامبران و امامان(ع) نمود پیدا می‌کند. باقی اخلاق دینی، احکام دینی، و سیر و سلوک، روش‌های عملی برای نیل به این گونه زندگی مطلوب به تفصیل ارائه می‌دهند. البته خود ما انتظار نداریم که به اوج نیکی اخلاقی برسیم و این به خاطر نقص خودمان است نه نقص دستورات دینی. رعایت دستورات هدایت الهی قطعاً موجب تحول اخلاقی خواهد شد. توان و همت برای تن دادن به

متابعات کامل، علی‌رغم وسوسه شیطانی که به صورتهای گوناگون همواره از نفس امارة سرچشمه می‌گیرد، نیاز به یاری الهی دارد. خواندن دستورات دینی از کتابهای دینی، حتی از قرآن و احادیث، برای ایجاد تحول اخلاقی واقعی بسته نیست. بالاخره باید به این دستورات جامه عمل پوشاند و ما به تنهایی نمی‌توانیم موفق بشویم. باید از اهل بیت(ع) یاموزیم؛ که یکی از بهترین روش‌های عملی کسب فضیلت هم‌نشینی با کسانی است که خصال نیک دارند. قال الامام السجاد(ع): مجالس الصالحین داعية الى الصلاح (بحار الانوار، ۱۴۱/۷۸).

در تعالیم شیعه می‌بینیم که روش‌های عملی رشد اخلاق، هم در فرد و هم در جامعه، پیوند محکمی با مفهوم ولايت دارد. در نظر بگیرید اخلاق بد ابولهب، معاویه، یزید و پروان آنها را که تازه با انکار ولايت نیز همراه باشد. آثار اخلاقی نیک و فضیلت را، که نتیجه ولايت و اجابت آن است، می‌توان در دشت خونین کربلا دید.

عمل دیگری که برای رشد اخلاقی توصیه شده، یادآوری مرگ است و چه مرگی بهتر از آن، که در کربلا رخ داد. وقتی که درباره این مرگ تأمل می‌کنیم و این مساله را در نظر می‌گیریم که خود ما هم در روند مردن هستیم، یعنی وقتی با واقعیت مرگ زودرس خود مواجه می‌شویم و آن را با شهادت امام حسین(ع) در کربلا مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که امور دنیوی ای که ما را به خود مشغول کرده پوج است و آنچه نهایتاً ارزشمند قلمداد خواهد شد و اگذاری هر چیز حتی جان مان به خداوند است. وقتی که دستان مرگ را در پیش روی خود گشوده می‌بینیم و تصور می‌کنیم که چگونه این دستها، با محبت، امام حسین(ع) را در آغوش کشیدند، اشتباق ما به فریبندگی پول، قدرت و لذت‌های دنیوی بتدریج کم‌رنگ شده، با نور ذکر خدا جایگزین می‌شود.

در زندگی و شهادت امام حسین(ع) می‌بینیم که چگونه با فکر و ذکر حق تعالی، آکودگی نفس پست زدوده می‌شود تا عشق و محبت الهی که، به حق، انگیزه نیکی اخلاقی است هویدا شود.



نقدونظر: آیا اخلاق غیر دینی (secular) ممکن است یا نه؟ اگر بله، اخلاق دینی چه وجهه (یا وجوده) رجحانی بر اخلاق غیر دینی دارد؟ آیا اخلاق غیر دینی هیچ وجه رجحانی بر اخلاق دینی ندارد؟

**لگنهوازن:** در پاسخ به سؤال نخست خاطرنشان کردیم که وقتی صحبت از اخلاق به میان می آید منظور یا احکام ارزشی ایده‌آل و فضیلتهای حقیقی ناشی از برخورد جدلی ما با دین است، و یا احکام ارزشی ایده‌آل و فضیلتهای حقیقی رایج در جامعه و یا افراد مراد است. پس وقتی که پرسش می شود که آیا اخلاق سکولار ممکن است یا نه، اگر مراد اخلاق در معنای عام باشد پاسخ واضح است، دست کم از جنبه اجتماعی در طول تاریخ بشریت حتی یک نمونه منفرد از یک جامعه نمی توان پیدا کرد که در آن، هیچ راهی برای تمايز بین فضیلت و رذیلت، خوب و بد، حسن و قبح، و باید و نباید نبوده باشد.

وقتی درباره اخلاق سکولار بحث می کنیم منظور ایده‌آل‌ها، ارزشها، اصول اخلاقی و مفهوم فضیلتهای رایج در جوامع سکولار اروپای غربی، آمریکای شمالی، استرالیا، نیوزیلند، شوروی سابق و کشورهای کمونیستی فعلی می باشد. بدون تردید در همه این جوامع اخلاق وجود دارد. در جوامع لیبرال لایک غربی اخلاق ضعیف شده است. ضعف اخلاقی در این گونه جوامع ناشی از تقسیم آنها به بخش‌های خصوصی و سازمانی است. در بخش اول، ارزشها دلخواهی هستند و در بخش دوم، براساس ماهیت سازمانی تعین می شوند. در هیچ یک از این دو بخش جایی برای بحث عقلانی درباره ارزشها وجود ندارد. جامعه از نظر سیاسی نیز به دو گروه مدعیان آزادی شخصی و مدعیان اصالت زندگی دسته جمعی تقسیم می شود؛ یعنی بین مدعیان بخش فردی و

قد و قدر / سال هفتم / شماره اول / زمستان ۱۴۰۰ / ۵



مدعیان بخش اجتماعی. وقتی ارزشها را یک امر سلیقه‌ای تلقی می‌کنند، بحثهای معقول درباره کدام ارزش درست است، محال است. وقتی ارزشها محصول ساختار سازمانهایی هستند که اهداف آنها (که ناظر به سود و کارایی است) نمی‌تواند مورد پرسش قرار گیرد، تحقیقات عقلی و بررسیهای اخلاقی در نظره خفه می‌شود. بنابراین، جریان پویای تصدیق و اصلاح در اخلاق دینی ناتمام می‌ماند و در جامعه سکولار جریان نمی‌یابد و اگر هم جریان یابد بسیار محدود خواهد بود و نیز وقتی که ارزشها محدود به سلایق شخصی و یا سازمانی شود، انگیزه برای سیر و سلوک ضعیف می‌شود. سیر و سلوک در سازمان جایی ندارد، پس باید آن را یک سرگرمی شخصی پنداشت. در جامعه سکولار برای حمایت از این ایده که فضیلت و بصیرت اخلاقی صرفاً در سایه کار دشوار تهذیب نفس به دست می‌آید، هیچ زمینه فکری‌ای وجود ندارد.

با وجود این که از نظر منطقی بعید به نظر نمی‌رسد که فرد و یا جامعه‌ای به واسطه وجود اخلاقی و یا توان عقلی و یا خوش فکری خود بتواند به ایده‌آل‌های اخلاقی برسد، به دلایلی که ذکر کردیم این امر غیر محتمل به نظر می‌رسد. تمدن‌های باستانی‌ای همچون یونان باستان و چین باستان علی‌رغم عدم آشنایی شان با تعالیم پیامبران، ظاهراً به فهم اخلاق ایده‌آل نزدیک شده بودند و دست کم قبول می‌کردند که کار درست در موقعیتی خاص از غایت طبیعی بشر تعیین می‌یابد و قوانین به وسیله عقل، هماهنگی اجتماعی و یا هماهنگی با طبیعت و یا تاؤ (Tao)، که هیچ یک در تفکر مدرن سکولار جایی ندارد، تعیین می‌شود. البته بعید نیست که فرض کنیم که در این فرهنگهای سنتی نوعی هدایت الهی وجود داشته است، حتی اگر آن را هدایت الهی قلمداد نمی‌کرده‌اند.

## ۸

نقدونظر: آیا مادیت فلسفی لزوماً به لاابالیگری و اباییگری اخلاقی می‌انجامد؟ به چه بیان؟ و آیا لاابالیگری و اباییگری اخلاقی لزوماً به مادیت فلسفی می‌انجامد؟ به چه بیان؟ اگر هیچ یک از این دو را مستلزم دیگری نمی‌دانید، کدام یک را به حال پسر مضر تر می‌دانید؟ چرا؟

لکه‌هازن: اگر این سؤال را در سطح نظری محض بدانیم، هیچ تلازمی در هیچ طرف وجود نخواهد داشت. مادی گرایانی هستند که طبق ملاک‌های سخت اخلاقی زندگی می‌کنند، و در مقابل، لاابالیهایی هستند که مادی گرایی را رد می‌کنند. شاعر و فیلسوف رومی قبل از میلاد لوکرتیوس (۹۹-۵۵ ق.م) در کتابش با عنوان *De Rerum Natura* فلسفه‌ای کاملاً مادی مطرح کرد که بر اساس آن در عالم هستی، چیزی جز اتم و خلا وجود ندارد. ولی روشنی که او برای زندگی انتخاب کرده بود، شبوه‌ای بود که دو آن ایده‌آل‌های اخلاقی قابل توجه بودند. سوره دیگر، آنارشیست روسی، پیتر کروپوتکین (۱۸۴۲-۱۹۲۱) است که زندگی‌ای مملو از فداکاری و دگرخواهی داشت و حتی کتاب مهمی در زمینه اخلاق نوشت که به چند زبان ترجمه شد، کرچه او نیز دارای دیدگاه مادی گرایی بود. ایده‌آل‌های اخلاقی حتی در ذهن کسانی مانند نیچه و مارکس که از منکران اخلاق به شمار می‌روند، جا دارد.

در حالی که پیدا کردن نمونه‌هایی از افراد استثنایی که ضمن دارا بودن دیدگاه فلسفی مادی گرایی، پیرو اصول اخلاقی نیز باشند مشکل نیست، طبیعی است که در جامعه مذهبی، یعنی جایی که اصول اخلاقی به تعالیم دینی وابسته است، ماتریالیسم (ماده گرایی) را به عنوان انکار اخلاقیات تلقی کنیم. زیرا مادی گرایی تعالیم دینی را تکذیب می‌کند. به همین دلیل، اندیشه «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز می‌شود» برای نویسنده روسی،

داستایوسکی (۱۸۲۱-۱۸۸۱م) بسیار اهمیت پیدا می کند. و نیز می توان توضیح داد که چرا این واقعیت که بسیاری از آمریکایی ها علی رغم دارا بودن ایمان مذهبی، اخلاقیات مستی دین را رد می کنند، از سوی کسانی که در جوامع مذهبی مستی زندگی می کنند، این گونه غیر قابل درک می شود.

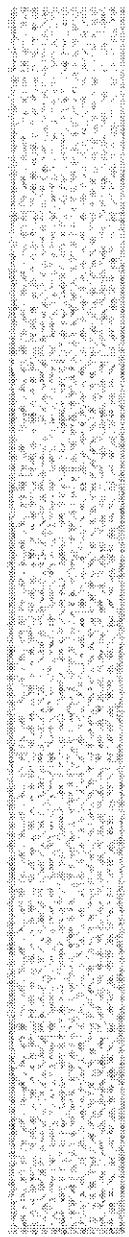
سرچشم فراسایش اخلاقی دینی، نه در مادیّت فلسفی، بلکه در ساختار جامعه مدرن لیبرال لائیک نهفته است. جوامع مدرن لائیک، بر اساس نظریه سیاسی لیبرالی، نظام حقوقی پیچیده‌ای ایجاد کرده‌اند که هدف آن حفظ آزادی فردی، و نتیجه آن توسعه قلمرو گمنامی برای زندگی شهر وندان است. شهری کردن و بی ثباتی نیز در به دست آمدن این نتیجه مدخلیت دارند. اخلاق و ارزش‌های اجتماعی دینی زمانی مؤثر واقع می شوند که اعمال انسان به وسیله کسانی که با او ارزش‌های مذهبی مشترک دارند قابل مشاهده باشد، به طوری که تخلف از احکام دینی و یا اخلاقی موجب احسان شرم شود. در جوامع مدرن مدنی، وقتی فاعل عملی را در پیش روی کسانی انجام می دهد که نسبت به او ناآشنا هستند، و یا هیچ پیش فرضی درباره آنها نسبت به تحسین و یا سرزنش اخلاقی ندارد، و با این پیش فرضی که آنها هیچ گونه حقی برای دادن حکم اخلاقی ندارند، به دلیل این که اخلاقیات یک امر خصوصی و شخصی حساب می شود، فاعل گمنام می شود. به خاطر آورید داستان انگشت‌گایچس را که سقراط در کتاب دوم جمهوری افلاطون نقل کرده است. سقراط می پرسد: آیا اگر کسی انگشت سحرآمیزی داشت که می توانست هر وقت که اراده کند به وسیله آن نامرئی شود، چه کسی از هم بستر شدن بازن همسایه اجتناب می کند؟

دین به ما می آموزد که حتی اگر بتوان از چشم دیگران پنهان ماند، از چشم خدا چیزی پنهان نمی ماند. حتی در آنجا که از دیگران شرمی وجود ندارد، در پیشگاه خدا احساس جرم می کنیم، در عین حال، آنجا که گمنام اجتماعی از رونق پیشتری برخوردار است و سوشه نیز گاهی غلبه می کند، حتی بر کسانی که خود را مذهبی می دانند. وقتی گناه گمنامی

رایج می شود، بهانه تراشی و توجیه کردن شدت پیدا می کند و وجود آن اخلاقی بتدربیح فرسوده می شود. و سپس روندی به وجود می آید، درست نقطه مقابل آنچه در پاسخ به سوال نخست گفتیم. زمانی که نفاق محتواهای اخلاقی دین را براید، پوسته ظاهری دین و احساس کاذب معنیت، آخرین چیزی است که واگذاشته خواهد شد و این، نسبت به مادی گرایی فلسفی و لاابالیگری و ابا Higgins اخلاقی زیان آورتر است.

برای شناخت خطرهای اخلاقی ای که جوامع مدرن مسلمان با آنها مواجه هستند، لازم است که با روان‌شناسی اخلاقی نفاق آشنا شویم. همراه، بزرگترین آسیبها از سوی نفاق به امت مسلمان وارد شده است. همه امامان معصوم(ع) به دست منافقان مسلمان به شهادت رسیده‌اند، و در زمان حاضر نیز ترور سیاری از بزرگان انقلاب اسلامی ایران از سوی منافقان صورت گرفته است. صورت جدید خیانت علیه امت مسلمان، فراسایش اخلاق اسلامی از داخل جامعه اسلامی است. در جامعه سکولار غربی فراسایش اخلاقی به وسیله بسط قلمرو گمنامی، غلبه و سوشه شیطانی، و دیدگاه رایج خصوصی و شخصی بودن اخلاق رخ می دهد، در حالی که در جامعه اسلامی معاصر خطر گمنامی اجتماعی به حدی نیست که در غرب وجود دارد. الحمد لله، اندیشه خصوصی بودن دین نیز در جهان اسلام خیلی خریدار ندارد. نفاق در جهان اسلام با این اندیشه خطأ وارد می شود که انسان در صورتی پیشرفت می کند که اخلاق اسلامی را نادیده بگیرد، خصوصاً در مورد حجاب، ارتباط بین زن و مرد و کنز ثروت حرام. معاویه نیز تصور می کرد دولت اسلامی با الگو قرار دادن امپراتوری روم و ایران می تواند به تمدن دست یابد. منافقان در صدد سوء استفاده از اسلام به نفع اهداف شیطانی و نفس امارة خود و نیز دستیابی به امور دنیوی هستند، در حالی که مؤمنان واقعی در پی این امر هستند که همه چیز حتی جان خود را در راه خدمتگزاری به اسلام تقديم کنند.

خطر مادی گرایی فلسفی برای بشر خیلی جدی نیست، بویژه بعد از



سقوط اتحاد جماهیر شوروی و عدم پذیرش نسبت به مادی گرایی دیالکتیک که در جهان امروز غالب شد. البته انواع دیگری از مادیگری و نظریه‌های فلسفی مربوط به آن در غرب وجود دارد، ولی بعید می‌دانم که بتواند حمایت مردم را جلب نماید. چیزی که بیشتر برای مردم خطرناک است، تمایل آنها به سوی ملاکهای اخلاقی ای است که به عنوان شیوه‌های پیشرفت زندگی در سینمای غرب می‌بینند؛ که این در واقع صرفاً نمونه‌ای از ناکامیهای عام‌تر برای درگیر شدن با جهت‌گیریهای اخلاقی مطرح شده از سوی دین است، که به جای آن به دنبال اغواگری دنیوی هستند.

برای حسن ختام خوب است که اندکی درباره دعای امام خمینی(ره)

بیندیشیم:

بار خدایا که قلوب اولیارابه نور محبت منور فرمودی و لسان عشاق  
جمال را از ما و من فرو بستی؛ و دست فرومایگان خود خواه را از دامن  
کبریایی کوتاه کردی، مارا از این مستی غرور دنیا هشیار فرما، و از خواب  
سنگین طبیعت پیدار و حجاپیهای غلیظ و پرده‌های ضخیم خود پسندی و  
خود پرسنی را به اشاراتی پاره کن و مارا به مصحف پاکان درگاه و مجلس قدس  
مخلصان خداخواه بار ده؛ و این دیپسیرتی و زشتخوبی و درشتگویی و  
خودآرایی و کج نمایی را از ما بر کثار فرما و حرکات و سکنات و افعال و  
اعمال و اول و آخر و ظاهر و باطن ما را به اخلاص و ارادت مقرون نما.

بارالها، نعم تو ابتدایی است و نوال تو غیر متناهی، باب رحمت و  
عنایت مفتوح است و خوان نعمت بی‌پایان مبسوط. دلی شوریده و حالی  
آشفته، قلبی داغدار و چشمی اشکبار، سری سودابی بیقرار، و سینه‌ای  
شرحه شرحه آتشبار مرحمت فرما؛ و خاتمه مارا به اخلاص به خودت و  
ارادت به خاصان درگاهت، یعنی دیباچه دفتر وجود و خاتمه طومار غیب و  
شهود محمد و آل و اهل بیت مطهرش، صلوات الله علیه و علیهم اجمعین،  
به انجام رسان(شرح چهل حدیث (اربعین حدیث) امام خمینی(ره)، مؤسسه  
تنظيم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۶۶۰).