

## مسئله‌ی اهلیت‌ها\*

فریتیوف شوئن

ترجمه‌ی حسین خندق‌آبادی

### اشاره

در آغاز قرن بیستم مکتب فکری‌ای با مساعی رینه گتون (۱۸۸۶-۱۹۵۱م) و آندّه کومرّسوامی (۱۸۷۷-۱۹۴۷م) هویت و موجودیت مستقلی یافت که کانون توجهاتش بر اظهار و تبیین فلسفه‌ی جاودان (Philosophia Perennis) متمرکز بود؛ این فلسفه عبارتست از حقیقت مابعدالطبیعی ازلی نهفته در دل ادیان متفاوت، و متون مکتوبش، هم متون مقدس و حیاتی است و هم مکتوبات بزرگ‌ترین مرشدان معنوی. از آنجا که این حقیقت، حقیقتی ازلی و عالم‌گیر است، این دیدگاه را گاه جاویدان خردباوری (Perennialism) نیز می‌خوانند. فریتیوف شوئن (۱۹۰۷-۱۹۹۸م) از هر نظر مدافع و نماینده‌ی برجسته‌ی "دیدگاه جاویدان خردباوری" است وی بیش از بیست کتاب در این باب نوشته است، و این آثار در تمامیت خود معرف فلسفه‌ی جاودان‌اند.

شوئن در این مقاله بر آنست که قابلیت معنوی مقتضی حکمت معنوی، برای آن که به کمال برسد، مقتضی دو اهلیت است: یکی اهلیتی عقلانی، یعنی استعداد تمییز میان حق

---

(\* مشخصات کتاب شناختی این مقاله بدین قرار است:

Schun, Frithjof, "The problem of qualifications", Logic and transcendence, Translated by Peter N. Townsend, New York, Harper & Row, 1975, pp. 217-227.

این کتاب به همین قلم در دست ترجمه است؛ مترجم از آقایان دکتر بابک عالیخانی و دکتر محمود بینای مطلق که متن ترجمه را از نظر گذراندند و راهنمایی‌های راه‌گشایی فرمودند کمال سپاس را دارد.

و امر موهوم، تعمق، و جذب و هم‌گون‌سازی، و دیگری اهلیتی اخلاقی که عبارتست از گرایش به سمت و سوی توجه به امور باطنی، و آنچه مستلزم فضایل اساسی است. عقل‌ورزی کامل، در واقع، مستلزم تأمل و توجه به درون است. اما به ناچار باید اذعان کرد که این دو اهلیت مهم، در یک جا جمع نمی‌شوند. شوئن در ادامه مباحثی را در تعیین حد و حدود هر یک از این اهلیت‌ها و اطلاق آنها در باب ادیان و متدینان بیان می‌کند.

شوئن در این جا چیزی را خوب می‌داند که، اولاً، مطابق با جذب الاهی، ثانیاً مطابق با تعادلِ کل، و ثالثاً، متضمن ثمره‌ای مثبت در خصوص سرنوشتِ فرجامین آدمی باشد؛ و چیزی را بد می‌داند که بر خلاق جذب الاهی و تعادلِ کل باشد، و نتیجه‌ای منفی به بار آورد. به اعتقاد وی اخلاق دو منبع دارد: شریعت و حیانی و آوای وجدان. یک اخلاق ذاتی وجود دارد و یک اخلاقِ عَرَضی. اخلاق ذاتی با قوانین فطری سروکار دارد، که با نظر به حقیقت قدسی آدمی و نیز به منظور تعادل جامعه نظم و نسق یافته است؛ اخلاقِ عَرَضی با قوانین جزئی سروکار دارد، که مطابق با اوضاع و احوالِ آفاقی و انفسی انسانِ سنتی خاصی نظم و نسق یافته است. اخلاقِ حقیقی یا ذاتی متضمن فضایل است؛ اخلاقِ عَرَضی با افعال سروکار دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کاملاً طبیعی و قابل درک است که هر اشتیاق والایی، تا آنجا که آدمی را به برگزیدن از خود برمی‌انگیزاند، مقتضی اهلیتی متناظر است. قابلیت معنوی درخور حکمت معنوی<sup>۱</sup> برای آنکه به کمال برسد، نه تنها مقتضی اهلیتی عقلانی، یعنی استعداد تمییز<sup>۲</sup>، تعمق<sup>۳</sup>، و جذب و هم‌گونی<sup>۴</sup> است، بل که مقتضی اهلیتی اخلاقی نیز هست، که عبارتست از گرایش به سمت و سوی توجه به درون<sup>۵</sup>، و آنچه مستلزم فضایل اساسی است<sup>(۱)</sup>. در طریقت عملی<sup>۶</sup>، به عنوان مثال طریقت صوفیان، هیچ‌کجا شاهد تقدم لازمه‌ی عقلانی بر لازمه‌ی اخلاقی نیستیم؛ در واقع، عکس آن صادق است و به عنوان قاعده‌ای عمومی، نظارگی درون‌گروانه‌ی<sup>۷</sup> متلازم با فضایل، مقدم بر عقل مُمیز<sup>۸</sup> است. چه بسا یک نتیجه‌ی دور از انتظار دیگر نیز بتوان گرفت، بدین قرار که: آن قدر که

نوعی میل به ندانستن [= نمی‌خواهم بیاموزم] - که پیامد انانیت<sup>۹</sup> و پیامد دل‌بستگی به جهان‌صُوری است که فرد بدان مقید شده - راه اکثریت اذهان به طریقتِ حکیمان<sup>۱۰</sup> را مسدود می‌کند، یک محدودیتِ عقلی [= نمی‌توانم بیاموزم] - که در واقع، در قلب پرشورترین طریقت‌ها نیز یافت می‌شود - چنین نمی‌کند؛ عامل دیگری که بر اکثریت موارد صدق می‌کند، گرایشی از سر هوا و هوس به ظاهری بودن<sup>۱۱</sup> و فعل پراکنده<sup>۱۲</sup> است. از همین جا، نوعی غریزه‌ی به غلط هدایت شده‌ی صیانت از نفس<sup>۱۳</sup> و نوعی "مطلق‌سازی بشریت"<sup>۱۴</sup> برمی‌خیزد که، اگر بتوان چنین گفت، از پذیرش هر "اقراط عینیت‌گرایانه"<sup>۱۵</sup> سر باز می‌زند، همه‌ی این مواضع با عادات یک محیطِ خاص، نیاز به آرامش روانی، و میل به یک تعادلِ اطمینان‌بخش، هر چند که همیشه به سادگی حاصل نمی‌شود، درهم می‌آمیزد.\* اما یک نکته‌ی دیگر وجود دارد، و آن این‌که: خداوند همه‌ی انسان‌ها را برای عقلانیت<sup>۱۶</sup> انتخاب نکرده است، و بی‌تردید، بسیار بهتر است که آدمی قدیسی باشد که به لحاظ عقلی محروم و جاهل است، تا یک عالمِ مابعدالطبیعه‌ای که به لحاظ انسانی، فردی میان‌مایه و در نتیجه عاری از تقدس<sup>۱۷</sup> است. کوتاه آن‌که، آنچه باید در اینجا بر آن تأکید شود، اینست که نوع انسانی را نمی‌توان به دو دسته تقسیم کرد که یکی صاحب اهلیت عقلانی باشد و دیگری چنین نباشد، و نیز باید تأکید شود که صرفِ ناهلِی عقلی کسی، چه عارضی باشد چه بنیادی، مانع دست‌رسی او به حکمتِ معنوی نیست. اگر کسی بر برقراری تمایز اساسی میان انسان‌ها مُصر است، این تمایز را، پیش از هر چیز، باید میان انسان دنیوی<sup>۱۸</sup> و انسان معنوی<sup>۱۹</sup> قائل شود.

\* از آن پس، غول آسایی به نحو علی‌البدل خشک و بی‌روح و حسی رنسانس، تحسین شورِ خلقاتانه یا احساساتی، و عقلِ غاصب، بیش از پیش در شیوه‌ها و آداب و رسوم آنچه زمانی عالم مسیحیت (Christianism) به حساب می‌آمد، رخنه کرد. برای مثال، کسانی از ستایش تحریک شورانگیز (واقعی یا خیالی) "قدیسان‌شان" سرخوش می‌شوند، و پاره‌ای حتا تا آنجا پیش می‌روند که این ویژگی را به مسیح نسبت می‌دهند؛ و مسیحیان "روشنفکر"ی هستند که در این‌که خود را "وطن‌پرست دواآشه" (fiercely patriotic) بخوانند، تردیدی به خود راه نمی‌دهند، انگار نه انگار که چنین سخنی نوعی اعتراف خود خواهانه و غیر مسؤولانه است، امری که تنها توجیهش بی‌خبری است. این کار، بهترین شیوه‌ی لوث کردن دین و بی‌اعتبار ساختن آن در چشم مردم دیگری است که تحت تأثیر زرق و برق چنین اختیارات ذهنی (سویجکتیوی) نیستند؛ با اندکی عرفان حکیمانانه (sapiential gnosis)، که سخت مورد انزجار پاره‌ای محافل است، می‌توان خود را از خطر این نوع سرخوشی‌ها و عواقب اجتناب‌ناپذیرشان در امان نگه داشت.



کسی همچون ارسطو، مثال برجسته‌ای برای اهلیتی است که به نحو منحصر به فردی عقلانی، و به همین جهت، حتا در سطح نبوغ خود، یک جانبه و لزوماً محدود است، چرا که عقل ورزی کامل<sup>۲۰</sup>، به موجب همین امر<sup>۲۱</sup>، مستلزم نظارگی<sup>۲۲</sup> و توجه به درون است. در مورد این رجل استاگیری<sup>(۲)</sup> عقل، وقاد است اما جهت‌گیری خواست و اراده، در مطابقت هر چه بیش‌تر با کیهان‌پرستی<sup>۲۳</sup> عامه‌ی یونانیان، متوجه بیرون<sup>۲۴</sup> است؛ همین امر است که به کمک قدیس توماس در دفاع از نظریه‌ی دینی در باب خصلت "طبیعی" قوه‌ی عاقله<sup>۲۵</sup> آمد، به اصطلاح به این دلیل که قوه‌ی عاقله نه وحیانی است و نه قدسی<sup>۲۶</sup>، و به او کمک می‌کرد که از فروکاستن قوه‌ی عاقله به عقل استدلالی<sup>۲۷</sup> منور به ایمان دفاع کند، ایمانی که تنها، حق این را داشته که "فوق طبیعی" خوانده شود. نه این که قدیس توماس، بدین‌سان، کشف حضوری<sup>۲۸</sup> را طرد کرده باشد، که در واقع برای او میسر نبود، بل که وی عملاً آن را در محدودیت‌های جزمی و عقلانی محصور کرد، و از آنجاست تناقض یک نظارگی رو به درون<sup>۲۹</sup> مسلح به یک منطقی رو به بیرون<sup>۳۰</sup>.

در قطب مخالف ارسطو، متجاوز از یک اهل تأمل و نظر از شرق و غرب می‌یابیم که در قلمرو مابعدالطبیعه سخنان نامربوط می‌گویند، چرا که اهلیت آنان، به نحو یک جانبه‌ای، اخلاقی است و نه عقلانی؛ رو به درون است و نه تمییز دهنده. یک علت مخفیه‌ی<sup>۳۱</sup> تا اندازه‌ای معتبر که مسلماً اتفاقی هم نیست، اینست که خود ادیان به صورتی ظاهر می‌شوند که روی خطاب‌شان، به صراحت، به نفس ارادی<sup>۳۲</sup>، و تنها به شیوه‌ای تلویحی به نفس عقلانی<sup>۳۳</sup> است؛ دلیل این امر واضح است، و آن اینست که دین باید برای آن عناصر موجود در نفس - که نزد همه‌ی آدمیان مشترک است - قابل درک باشد. بنابراین باید عوامل محدود کننده‌ی بسیاری را لحاظ کرد، از قبیل شهوات<sup>۳۴</sup>، انانیت، صورت‌پرستی<sup>۳۵</sup>، که مستلزم خودشیفتگی مختص به هر اجتماع بشری است.\*  
به ناچار باید اذعان کرد که این دو اهلیت مهم، یعنی اهلیت عقلانی و اهلیت اخلاقی، به ندرت در یک جا جمع می‌شوند؛ این تزلزل، هم علت ابهام و نیز علت حالت چند معنایی<sup>۳۶</sup> ای که سوءاستفاده از مفاهیم "حکمت"<sup>۳۷</sup> و "قدس" را موجب می‌شود تبیین

می‌کند، و هم وسوسه‌ی شوم و واقعاً انسانی دست‌کم گرفتن یا حتا تحقیر قوه‌ی عاقله به نام پارسایی، یا تحقیر فضیلت به نام عقلانیت را.

حقیقت، نه امری پارسایانه است نه امری ناپارسایانه، به عبارتی، تقوای حقیقت، و این اصطلاح را می‌توان بی آن که دچار هرگونه سوءتعبیری شد به زبان آورد، به خلوص و انصافش است، و نه به چشم‌بندهای احساساتی یا ارادی‌ای که بر چشمانش می‌زنند؛ حقیقت، به خودی خود، محتاج فضیلت نیست، بل که آدمی برای جذب و دریافت حقیقت محتاج فضیلت است. فضیلت، به نوبه‌ی خود، بهره‌ای از این استقلال ندارد. بی‌تردید، همواره فضیلت، با واسطه و غیر مستقیم، مبین یک حقیقت است، اما حیوانات و نباتات هم [با نفس بودنشان] همین کار را می‌کنند. برای آن که فضیلت، حقیقتاً انسانی، و به لحاظ معنوی تأثیرگذار باشد، باید با معیار انسانی متحد شود، و این امر از مقام و منزلت ما به عنوان واسطه<sup>۳۸</sup>ی میان زمین و آسمان حاصل می‌شود. اگر فضیلت، امتیاز خاص انسان است و نه امتیاز حیوان، باید امری انسانی باشد، به این اعتبار که باید به معرفتی از خداوند و به خواست و اراده‌ای معطوف به او منضم شده باشد؛ آنچه نیروی حیات‌بخش اطلاق<sup>۳۹</sup> و عدم تناهی فضیلت را بدان ارزانی می‌دارد، چیزی جز ایمان نیست. آدمی، موجودی کانونی است، و در همه‌ی امور باید نوعی امتداد [وجودی] خداوند باشد.

\* \* \*

مفهوم اهلیت اخلاقی، به ما را به پرسش از معنای اخلاق، از آن رو که اخلاق است، یا به عبارت دیگر پرسش از معنای تمایز میان آنچه "خوب" است و آنچه "بد" است، سوق می‌دهد. فارغ از هر چه در این باب ممکن است به گوشمان خورده باشد، می‌گوییم: در اوضاع و احوال عادی، چیزی را خوب می‌دانیم که، اولاً، مطابق با جذب الاهی<sup>۴۰</sup>، ثانیاً، مطابق با تعادل کل<sup>۴۱</sup>، و ثالثاً، متضمن ثمره‌ای مثبت در خصوص سرنوشت فرجامین<sup>۴۲</sup> آدمی باشد؛ و چیزی را بد می‌دانیم که بر خلاف جذب الاهی و تعادل کل باشد، و نتیجه‌ای منفی به بار آورد. اینها واقعیات عینی‌اند، و نه ارزیابی‌های احساساتی یا دیگر واکنش‌های ذهنیت بشری.

وانگهی، چه بسا مفهوم آنچه خوب یا آنچه بد است، فقط و فقط، از این واقعیت ناشی شده باشد که خداوند<sup>۴۳</sup> به یکی امر کرده یا آن را مجاز دانسته، و دیگری را منع کرده است؛ صحبت از تعادل کیهانی<sup>۴۴</sup> یا جذب الاهی با یک متکلم اشعری یا حنبلی بی فایده است، چرا که در نظر آنها شریعت الاهی<sup>۴۵</sup> بر هر داعیه‌ی ممکن دیگری تقدم دارد، تا بدان جا که تبیین‌های مابعدالطبیعی، اغلب به شکل امور ناپارسایانه<sup>۴۶</sup> به نظرشان می‌رسد. از دیدگاه اخلاقیات فلسفی<sup>۴۷</sup>، آنچه عواطف و احساسات ما را نسبت به خوب و بد تعیین می‌کند، منطبق آنها است؛\* یک جهان‌ عاری از اخلاق، چیزی جز یک دارالمجانین نخواهد بود، انسان‌ عاری از اخلاق نیز چیزی جز یک دیو نخواهد بود؛ اخلاقیات فلسفی و عواطف و احساساتی که در صدد تبیین آنها برمی‌آیند را به قدر کفایت بدین نحو می‌توان توجیه کرد، اگر چه بنای این اخلاقی کاملاً دنیوی، با کلی حقیقت انسان مطابقت ندارد. بزرگ‌ترین خطای عالمان اخلاق دنیامدار<sup>۴۸</sup> اینست که انسان را از جوهر قدسی<sup>۴۹</sup> اش جدا کردند و بنابراین خود اخلاق یا دست‌کم، اخلاق ذاتی را سرکوب کردند، چرا که در توان انسان هست که همواره توجیهات سودجویانه‌ی نادرست و موازنه‌های غلط بتراشد؛ هر جامعه‌ی از جنایت‌پیشگان نظام اخلاقی مخصوص به خود را دارد، در حالی که ضرورتاً حداقلی از اخلاق حقیقی را داراست.

اخلاق دو منبع دارد: شریعت و حیانی<sup>۵۰</sup> و آوای وجدان<sup>۵۱</sup>، مثلاً ده فرمان، جذب و تعادلی را که از آن صحبت کردیم، به صورتی مطابق با جهانی خاص در نظر می‌گیرد. وجدان نیز، به نوبه‌ی خود، به طور طبیعی هم منافع مشروع همسایه‌ی ما یا منافع مشروع اجتماع را لحاظ می‌کند و هم منافع نفس متوجه خدا را؛ به عبارتی، وجدان انسان بهنجار، در همان حال که شریعت مقدسی<sup>۵۲</sup> بدان تعیین می‌بخشد، مبتنی بر این واقعیت بدیهی است که "دیگری" نیز یک "من" است و "من" ما نیز "دیگری" است، حقیقتی که تا حدی که آدمی عادل و سخی باشد، ثمربخش است. اما حقیقت بدیهی بنیادی‌تری نیز هست مبنی بر این‌که غایت آدمی در خود او نیست، و او، مانند کل جهان، وابسته به علتی

\* اگر آگاهی اخلاقی، یک واقعیت فطری آدمی نمی‌بود، چیزی از قبیل جنون اخلاقی (moral insanity) نمی‌داشتیم، عیب و نقصی که کسانی ممکن است به آن مبتلا شوند که از جهت دیگر خردمنداند.

است که تعیین‌بخش،

و میزان همه چیز است، و ما را از آن‌گزیر و گریزی نیست. ما تنها می‌توانیم به سود سعادت‌مان به این علت نزدیک شویم، یا خود را از آن به زیان خود جدا سازیم.\*  
 یک اخلاق ذاتی<sup>۵۳</sup> وجود دارد و یک اخلاقِ عَرَضی<sup>۵۴</sup> اخلاق ذاتی با قوانین فطری<sup>۵۵</sup> سروکار دارد، که با نظر به حقیقت قدسی آدمی و نیز به منظور تعادل جامعه نظم و نسق یافته است؛\*\*<sup>۵۶</sup> اخلاقِ عَرَضی با قوانین جزئی سروکار دارد، که مطابق با اوضاع و احوال آفاقی و انفسی انسانِ سنتی خاصی نظم و نسق یافته است. اخلاقِ حقیقی یا ذاتی متضمن فضایل است؛ اخلاقِ عَرَضی - که تنها این اخلاق است که نسبی است - با افعال سروکار دارد. آنچه مبنای اخلاق پرستی<sup>۵۷</sup> را تشکیل می‌دهد و به تزویر می‌انجامد، خَلطِ افعال، به خودی خود، با ارزش‌های باطنی است\*\*\*، و ناگفته پیداست که اهلیت اخلاقی، نه به افعال از آن رو که افعال‌اند، بل که به فضایل برمی‌گردد.

این دو بُعد عظیم، یکی طولی و دیگری عرضی، لازم و ملزوم یکدیگرند. نمی‌توان بدون انطباق با تعادل کیهانی از جذب الاهی تبعیت کرد، و بدون تبعیت از جذب الاهی نمی‌توان با تعادل کیهانی انطباق یافت، از این جاست دو حکم الاهی متعالی، یعنی عشق به خداوند و عشق به همسایه‌ی خود، که در آنها "تورات و صحف انبیاء"<sup>(۴)</sup> را می‌یابیم. اگر اندک اختلاف ارادی یا احساساتی‌ای به مفاهیم "خوب" و "بد" ملحق است، نتیجه‌ی حقیقت منفعت‌جویانه‌ی انفسی (سوبجکتیو) و اجتناب‌ناپذیر آدمی است؛ همین امر در باب مفهوم "امن" و تعدادی مفاهیم دیگری که مفاهیم پایه و در نتیجه ذاتی

\* «هر آینه آنچه به یکی از این برادران کوچک‌ترین من کردید، به من کرده‌اید... هر آینه آنچه به یکی از این کوچکان نکردید، به من نکردید (انجیل متا، ۲۶: ۴۰-۴۵). مسیح، یا این کلمات - که هر خودی ظاهری (ego) ای را باین نفس الاهی (Divine Ego) تلقی می‌کند - به وحدت خودی مطلق (The Self) - که در هر فاعلیتی (subjectivity) منزل دارد - شهادت می‌دهد.

\*\* «بنابراین، آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید، زیرا اینست تورات و صحف انبیاء» (انجیل متا، ۱۲: ۷).

\*\*\* نمونه‌ی برجسته‌ی اخلاق پرستی، نوع دوستی و ایوکاتنده (۳) است با مفهوم پوچ و بی‌معنای "نجات خودمدارانۀ اش (egoistic salvation): حقیقت بدعت، چیزی نیست جز بزرگ جلوه دادن لاجوجانه‌ی یک اصلی نسبی که از مضمون اصلی آن غفلت شده است و به عنوان غایتی فی‌نفسه، به نحو نابهنجاری نسبت به آن می‌بالغه می‌شود.

آدمیان‌اند، مانند مفهوم "گناه"، نیز صادق است. فاعلیتِ طبیعیِ آدمی<sup>۵۸</sup>، یک بازی بی‌حاصل نیست؛ این فاعلیت، اوضاع و احوالِ واقعی را لحاظ می‌کند، چرا که جذبِ الاهی وجود دارد، چنان که تعادلِ کل نیز وجود دارد، و هر دو واقعاً به سود ما هستند؛ اگر چنین نباشد، مسئله‌ی پاداش و کیفر به لحاظ سنتی در جهانِ دیگر در کار نخواهد بود. در خصوص مفهوم "وظیفه" نیز وضع به همین سنوال است، فاعلیتِ آن، بازتابنده‌ی واقعیتی عینی است، یعنی، تکلیفی که بر عهده‌ی مخلوقاتی است که از موهبت اختیار بهره‌مند شده‌اند که با هر آنچه که تعادلِ کل، بی‌واسطه یا باواسطه، بر آنان مُحَوَّل می‌کند، انطباق یابند؛ جامعه، محتاج جنگاوران است، و جنگاوران در حالی که مطابق با بُعدِ عظیمِ دیگر، یعنی جذبِ ملکوتی<sup>۵۹</sup> عمل می‌کنند، باید به تکلیف خود، مادامی که خود را به عنوان یک وظیفه تحمیل می‌کند، وفادار باشند؛ جنگاوران باید مقاتله کنند، حال آن که هرگاه شرایط اجازه داد یا حکم کرد، باید سخاوتمند باشند. وانگهی، شریف و آزاده بودن، یعنی صرف نظر کردن از سود خود به خاطر حقیقت، و نیز به خاطر "وظیفه" ای که حقیقت تعیین می‌کند، از همین جاست مفهوم "شرف"<sup>۶۰</sup>، مفهومی که بسیار نسبی‌تر، و البته نه غیر واقعی، است؛ آزادگی<sup>۶۱</sup>، عبارتست از مطابقتِ طبیعیِ اراده و احساس با احکامِ تعادل و جذب (دیدنِ اشیاست "از بالا" و بدون هرگونه پستی‌ای)، در حالی که شرف، وظیفه‌ی اجتماعی است مبنی بر این‌که هرگز به این طرز تلقی خیانت نشود، یا به اعتمادی که بر ما شده است به خاطر ترفیعمان خیانت نکنیم؛ از این روست که گفته‌اند شریف بودن اقتضائاتی دارد.<sup>۶۲</sup>\*

مسئله‌ی که در باب این دو قطبِ اخلاق، یعنی قطبِ معنوی و قطبِ اجتماعی؛ یا قطبِ ذاتی و قطبِ عَرَضی باقی می‌ماند، اینست که ممکن است این دو به طور همزمان

\* «هرگاه کسی در یک خانواده‌ی سرشناس متولد شده باشد، باید به فرزندان خود بیاموزاند که اگر چه عموم مردم بر آن‌اند که به محاسن پدر و مادرشان در وجود آن‌ها نیز اذعان کنند و حرمت نهند، اما در عین حال انتظار می‌رود که آثاری از این محاسن در این اخلاف نیز دیده شود؛ عزت و احترام عمومی به مقتضای اصل و نسبت، بسیار با اشراف‌زادگی‌بازی‌های بی‌مورد فاصله دارد... شریف بودن هم اقتضائاتی دارد» (Pierrc Marc Caston, duc de Lévis: *Maximes et Refléxions sur différents sujets de morale et de politique*).



در سطوح مختلف منعکس شوند، به نحوی که موجب نوعی تباعد شوند؛ در این جا اولویت با منفعت اعلا است، حال ظواهر امر به هر شکلی که می‌خواهد باشد. نیازی به گفتن نیست که اخلاق، یک حرکت غیر ارادی کورکورانه<sup>۶۳</sup> نیست، اگر چنین شود، تنها باید از مبادی آداب بودن<sup>۶۴</sup>، تزویر، یا اخلاق پرستی احساساتی صحبت کرد، نه چیز دیگر.

طبیعی است که وقتی آدمی، فعلی را مطابق با معیار کل<sup>۶۵</sup> به انجام می‌رساند، باید به موجب آن، نوعی احساس رضایت را تجربه کند؛\* سپس باید بکوشد تا این احساس، مَلَکَهِی او شود؛ و سرانجام این‌که، احساسات متقابلی که او در این ساحت تجربه کرده است باید، به تعبیری، یک حافظه‌ی اخلاقی، و بُعد خاصی از حیات روحی و روانی او را تشکیل دهند. این امر، ربط و نسبتی با عرفان ندارد، اما در برابر آن هم قرار ندارد. این دو ساحت را نمی‌توان با هم مقایسه کرد؛ در هر صورت، وقتی کسی از "وجدان آسوده"<sup>۶۶</sup> صحبت می‌کند، چیزی بس بیش‌تر از یک تعبیر پوچ و بی‌معنا به زبان آورده است.

\* \* \*

اخلاق سقراطی، اولاً و بالذات، نه به یک مجموعه قوانین و حیاتی، بل که به وجدان به عنوان شأنی از عقل شهودی<sup>۶۷</sup> برمی‌گردد. این خصلت درون‌ماندگاری<sup>۶۸</sup>، کاملاً مانع از خلط و التباس اخلاق سقراطی با اخلاق باوری دنیا مدار است؛ آنچه دقیقاً مانع این خلط و التباس می‌شود، بازگشت اخلاق سقراطی به عقل شهودی است. در نظر سقراط، فضیلت، علم [شناخت] امر نیک است: برای این‌که تصور درستی به عنوان مثال از خوبی و از عدالت داشته باشیم، باید عادل باشیم. امر نیک، عین سودمندی مطلق است و سودمندی مطلق، همان تقدیر معنوی ماست؛ هر کسی که خود را پای‌بند خوبی سازد، ناکام نخواهد بود، چرا که خداوند خیر مطلق است. سقراط بر فضیلت اطاعت اصرار می‌ورزید: ممکن است عدالت دنیوی مراجع و مقامات بر خطا باشد، اما همین عدالت، به موجب قانون ازلی - که خود آن فرزانه تجلی آن بود - امری مقدس است.<sup>(۷)</sup> موضع

\* قوانین منو<sup>(۵)</sup> به هر فعلی یک احساسی نسبت می‌دهد که بر کیفیت اخلاقی آن فعل دلالت می‌کند و به سه کیفیت یا گرایش کیهانی برمی‌گردد: کیفیت یا گرایش روشن یا صعودی (سَنَوَه)، کیفیت یا گرایش آتشین یا عرضی (زَجَس) و کیفیت یا گرایش تاریک یا نزولی (تَمَس).<sup>(۶)</sup>

سقراط نسبت به اسرار امر ماورایی<sup>۶۹</sup>، همان موضع کنفوسیوس است: ضمانت [بر خورداری از] حیات یک اخروی<sup>۷۰</sup> مطلوب، در مطابقت ما با معیار کل نهفته است؛ این مطابقت، مقدم بر مفهوم پردازی<sup>۷۱</sup> در باب مقامات پس از مرگ<sup>۷۲</sup> است.

اخلاق دیگری که مستقل از ده فرمان است، اخلاق هندویی است: این اخلاق، بر پایه‌ی مفاهیم دَرمَه<sup>(۸)</sup> (قانون کل)<sup>۷۳</sup> ریتَه<sup>(۹)</sup> ("تعیّن" یا "رفتار")، و کَرمَه<sup>(۱۰)</sup> ("کردار") مبتنی است. به موجب دَرمَه، هر چیز و هر موجودی مطابق با حقیقت خود رفتار می‌کند؛ مفهوم ریتَه، که چه بسا از اهمیت کم‌تری برخوردار باشد - مبین نفس رفتار، و مستلزم اعمال عبادی<sup>۷۴</sup> است، اگر چه به جهات دیگر، درمه و ریتَه مترادف هم‌اند. کَرمَه، مبتنی بر درمه است؛ بر اساس مطابقت یا عدم مطابقت‌اش با حکم کیهانی و الاهی<sup>۷۵</sup>، سرنوشت خاصی را در چارچوب تناسخ<sup>۷۶</sup>، موجب می‌شود. "گناه"<sup>(۷۷)</sup>، حاصل نقض یا تخلف از معیار الاهی<sup>۷۸</sup> یا قانون الاهی<sup>۷۹</sup> است؛ آلودگی‌ای که به انجام گناه سوق می‌دهد، یا ملازم آنست، "بدی"<sup>(دوْشَه ۸۰)</sup> است. وانگهی، باید میان امر "غیر اخلاقی"<sup>۸۱</sup> (نیردَرمَه<sup>۸۲</sup>) و امر "ضد اخلاقی"<sup>۸۳</sup> (اَدَرمَه<sup>۸۴</sup>) تمایز قایل شد: درست همان‌طور که امر "فوق طبیعی"<sup>۸۵</sup>، "ضد طبیعی"<sup>۸۶</sup> نیست، بل که صرفاً امری طبیعی در سطحی متعالی است - از این رو منطقی درونی<sup>۸۷</sup> امر "طبیعی" را به عالم غیب<sup>۸۸</sup> بسط و گسترش می‌دهد - به همین سان، امر "غیر اخلاقی"، "ضد اخلاقی" نیست، بل که امری اخلاقی در سطحی متعالی، و بسیار جامع‌تر از آن امری است که به طور معمول، اخلاقی خوانده می‌شود و احیاناً نقیض آنست. با این وصف، آیین هندو، به جد، اصرار دارد که اعمال را بدون توجه به "نتایج"<sup>(نیشکامَه - کَرمَه ۸۹)</sup> آنها انجام دهیم: این دیدگاه، دیدگاه اخلاقی گوه‌رین یا اصیلی است که به منزله‌ی مشارکتی نامشروط در معیار کیهانی و جذب الاهی تلقی می‌شود؛ به تعبیر کاملاً ساده، در این جا، آگاهی از "وظیفه‌ی انسانی، جای خود را به لازمه‌ای ضروری می‌دهد که نه از نفع شخصی ما، بل که از جمال الاهی<sup>۹۰</sup> ناشی می‌شود.

این نمونه‌ها، تذکری مؤکد بر این مطلب‌اند که اخلاق، خاستگاه صرفاً سامی ندارد، چنان که دیگران، چه به قبول چه به ردّ این را گفته‌اند؛ با این حال باید تصدیق کرد که

ذهنیتِ سامی، بالأخص ذهنیتی اخلاق‌باورانه است. تقریباً در حالی که آریائیان به تحویل اخلاق به حقیقت‌گرایش دارند، سامیان به تحویل حقیقت به اخلاق‌گرایش دارند؛ به همین دلیل است که عامه‌ی آسیایی‌ها، در وهله‌ی نخست، منکر وجود تعالیم متعالی در وحی‌های سامی‌اند؛ همچنین، به عکس، یکی از ادله‌ای که اروپاییانِ سامی شده، عاجز از فهم مسلک افلاطون‌اند، یا در آنها میلی به این کار وجود ندارد، همین است<sup>(۹۱)</sup>.

به هر تقدیر، اهلیتِ اخلاقی، مستلزم نه‌گرایی ذاتی به اخذ ناخودآگاهِ پاره‌ای مواضع اجتماعی، بل که‌گرایی به انطباق با قانونِ کل در همه‌ی سطوح است، حتا اگر لازم باشد که وظایف یا منافع کم‌اهمیت‌تر فدای وظایف یا منافع شوند که مقتضای تکلیفی مهم‌تر، مطابق با سلسله‌مراتب معنوی ارزش‌ها، هستند.

\* \* \*

در باب مسئله‌ی اهلیتِ عقلانی، بر این نکته باید تأکید شود که برگزشتنِ نظری یا عملی از صُور در حکمتِ معنوی، تجملی مرکب از دعوی و ناسپاسی نیست. هر صورتی، با هر ارزش و اعتباری، ذاتاً، از یک جهت یا جهت دیگر، محدودیت و بنابراین مانعیت دارد؛ اگر کاملاً واضح است که ادیان با دیدگاه‌ها و عقاید<sup>۹۱</sup> خاص خود، به جد، اجتناب‌ناپذیراند، به همین میزان واضح است که هیچ‌یک از آنها در جلوه‌ی صوری خود به طور مطلق کامل نیستند. به محض این که کلمه‌ی ملکوتی<sup>۹۲</sup> به بُعد انسانی تنزل پیدا کند، از حیث صورتش، به جهانی انسانی تبدیل می‌شود؛ اکنون «همه‌ی انواع را به کار می‌گیرد تا جهانی را به پا دارد.»<sup>۹۳</sup> نقصِ ادیان، تاوان واقع‌گرایی‌شان است، که به آنها اجازه می‌دهد خود را به شیوه‌ای ماندگار در سرزمین انسانی جای‌گزین سازند.

از آنجا که حکمتِ معنوی، متضمن مفهومی از وحدت باطنیِ ادیان<sup>۹۴</sup> است، بی‌جا نیست که اشارتی مختصر به جنبش تقریبِ ادیان<sup>۹۴</sup> و نیز به مسئله‌ی تغییر دین‌ها داشته باشیم. نوعی وحدت‌گراییِ غلط، تا حد ممکن احساساتی و مبهم، هست که عملاً ناسخ تعلیم است؛ برای آشتی دادن دو طرفِ متخاصم هر دو را حلقِ آویز می‌کنند، که مسلماً بهترین راه برقراری صلح است [!] وحدت‌گراییِ حقیقی، تنها در دو سطح می‌تواند حاصل شود: یا مستلزم تفاهمی میان ادیان، مبتنی بر منافع عمومی‌شان در مواجهه با

خطری باشد که همه‌ی آنها را تهدید می‌کند، یا حکمتی را به کار گیرد که بتواند حقیقتِ واحدِ یگانه را در لفافِ صُورِ مختلف تمییز دهد. تفاهم نخست، جداً ضروری است، و حتا در صورتی که استدلالاتی که به کار گرفته می‌شود، واضح و واقع بینانه باشند، به سادگی متحقق می‌شود؛\* تفاهم دوم را نمی‌توان تحمیل کرد، اما مطلوب آن حوزه‌هایی است که در آن حوزه‌ها می‌تواند خود را به اثبات رساند و اعمال نفوذی کند. اما این امر، مطلقاً، ربط و نسبتی با "گفت‌وگوها"یی ندارد که چیزی جز تظاهری یا خیانتی نمی‌توانند باشند، و در هر حال، صرفاً در حکم "تک‌گویی‌ها"یی در مقابل آینه‌اند.\*\*

در باب مسئله‌ی تغییر دین‌ها، گذشته از دواعی‌ای که کم یا بیش بی‌مورد و نابه‌جا هستند، دواعیِ محتملِ مختلفی وجود دارند که مورد توجه قرار می‌گیرند: داعیِ اول، فقدان سرزندگی و اثربخشی در پاره‌ای از دین نخست است، چنان‌که در مورد تغییر دینِ مشرکان به مسیحیت یا اسلام صادق است؛ داعیِ دوم، اعتقاد به حقانیتِ فزون‌ترِ اصولِ اعتقادات دین جدید نسبت به دین قدیم، یا حتا اعتقاد به حقانیت انحصاری دین جدید است؛ اگر وجود شریعت‌ها<sup>۹۵</sup> را بپذیریم، چنان‌که در واقع چاره‌ای جز این نداریم، احتمالِ تغییر دین‌های مخلصانه و صادقانه بر این پایه و اساس‌ها را نمی‌توان انکار کرد؛ داعیِ سوم، تجربی است. گاه اتفاق می‌افتد که یک انسان به ظاهر سرد و بی‌شور، مفتونِ درخشش یک مکانِ مقدس یا نورانیتِ مردخدایی در دینِ دیگر می‌شود، یا مفتونِ پاره‌ای تجلیاتِ دیگرِ رایحه‌ی معنوی، به معنای کلمه‌ی عربیِ بَرکه.. می‌شود؛ در واقع، این امر توجیهی برای وعظ و تعلیم همه‌ی اقوام و ملل فراهم می‌کند، [البته] به این شرط که چنین وعظ و تعلیمی، صادقانه و به کلی مستقل از ارزش و اعتبار دین بومی<sup>۹۶</sup> باشد

\* هر چند این امر، لزوماً اختصاصی به مسئله‌ی جنبش تقریب ادیان ندارد، و محتاج آن نیز هستیم که خود را از پیش‌داوری‌های ملی‌گرایانه و تمدن‌گرایانه نیز رها سازیم، پیش‌داوری‌هایی که ادیان را ملوث می‌سازد و رابطه‌ی میان دسته‌بندی‌های قومی و فرهنگی را تحریف می‌کند.

\*\* بی‌طرفی در خصوص دیدگاه‌ها و طریقت‌های معنوی دیگران، در اکثر قریب به اتفاق موارد، صرفاً محصول بی‌تفاوتی فلسفی (philosophical indifferentism) یا کلیت‌باوری احساساتی (sentimental universalism) است، در چنین مواردی، هیچ دلیلی برای تکریم آن وجود ندارد؛ در واقع می‌توان از خود پرسید آیا در اینجا پای بی‌طرفی، به کامل‌ترین معنای کلمه، در میان است؟ قدیس مسیحی‌ای که با مسلمانان منازعه می‌کند، به تقدس اسلامی نزدیک‌تر است تا فیلسوفی که همه چیز را می‌پذیرد و به هیچ چیز عمل نمی‌کند.

درست است که یک دین، به موجب اسلوب روان‌شناختی خود، پاره‌ای گروه‌های قومی و محلی را بیش از دیگر گروه‌ها مورد خطاب قرار می‌دهد؛ اما به جهتی خاص، دست کم علی‌الاصول، خطاب خود را به تساوی متوجه همه‌ی آدمیان می‌سازد. و این امر، علت این‌که چرا وعظ و تعلیم همه [ی اقوام و ملل] می‌تواند موجه باشد را تبیین می‌کند. اگر چه در تحلیل نهایی بهترین شکلی تغییر، یا تنها شکل معتبر آن، تغییری است که موجب برگزشتن روح از وضع و حالِ تفرقه‌ی دنیوی به شور و شوق معنوی شود، گاه اتفاق می‌افتد که این تغییر اساسی با نوعی تغییر دین منطبق شود. تاریخ، نمونه‌های بسیاری از این امر را در اختیار می‌نهد، و بی‌معنا است که در این جا به ارزش و اعتبار دین نخست متوسل شویم؛ در این ساحت، تقدیراتی هستند که رام تحلیل نمی‌شوند، چه به لحاظ الاهیاتی و چه از دیدگاه هم‌سنگی مبنایی نظام‌های سنتی.

پس از همه‌ی این گریزها، برگردیم به مسئله‌ی شأن صورتی و بنابراین، عارضاً محدود پدیده‌های دینی مهم و برجسته. این واقعیت که هر دینی، در حد خود، یک کل است، مانع شأن خاصی از جزئی بودن نمی‌شود. چراکه فقط خداوند، که ورای صور است، کلی مطلق<sup>۹۷</sup> است. مسیحیان خواهند گفت که پیامبر آنان، خداست، از مادری بدون گناه اولیه و همواره باکره متولد شده است، در حالی که پیامبر اسلام، صرفاً، یک انسان است، آن هم مردی که بازرگان، چند همسر، و جنگاور بود.\* مسلمانان نیز به نوبه‌ی خود خواهند گفت که پیام آنها حق مطلق است، چراکه بر مبنای اطلاق خداوند و بر مبنای حقیقت ذاتی، و نه عرضی، انسان بنا شده است - حقیقتی که مستلزم عقلی تام و تمام است، و بنابراین، مستعد عینیت (آبجکتیویته) و معرفت متعالی، و اراده‌ای آزاد، و بنابراین، مستعد بی‌طرفی و فعلی‌رهایی‌بخش است؛ در حالی که، به قول آنها، پیام مسیحی نسبی است، چراکه بر مبنای دو امر نسبی بنا شده است، یعنی تجلی الاهی، که

\* با وجود این، انسانی که بتوان تنها با این صفات او را به قدر کفایت توصیف کرد، نمی‌تواند از هیچ و پوچ برآمده باشد، و در زمان نسبتاً کوتاهی، یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های تاریخ، و دینی را بنا نهد که در طول تقریباً هزار و پانصد سال، و تقریباً در همه‌ی اطراف و اکناف مسکونی زمین، خود را قبولانده و حفظ کرده است. ثمرات مادی و معنوی فعالیت‌های پیامبر اسلام نشان می‌دهد که دلیلی ندارد این مرد، کسی غیر از آن که بود باشد. در حالی که مسئله‌ی اصلی مسیحیت، فوق بشری بودن پیامبر است.

از آن جاست عقیده‌ی تثلیث، و سرشت گناه کار انسان، که از آنجاست راه تنگ و باریک توبه. درست همان‌طور که مسلمانان، شأنِ اطلاقِ ملحق به پیام‌شان را دال بر جوهرِ متعالی پیامبر می‌گیرند که به هر فعلی شأنِ ملکوتی می‌بخشد، مسیحیان نیز، همانند آنان، به عکس، الوهیت پیامبرشان را ضامن کامل بودن پیام‌شان می‌دانند، که بی‌شک متضمن همه‌ی حکمت است، چرا که پیامبر، نفسِ حکمت است.\* مسیحیان، همه چیز را در رابطه با الوهیتِ مسیح می‌بینند: آن‌جا که امر اعجاز‌آور حاضر باشد، عقل موضوعیتی ندارد؛ مسلمانان، به نوبه‌ی خود، همه چیز را در رابطه با حقیقتِ مطلق می‌بینند: آن‌جا که امر بدیهی حاضر باشد چه جای معجزات است؟\*\* حکمتِ معنوی، بنا به تلقی ابن عربی، "دینِ قلب" است؛ این امر، اگر صرفاً یک مسئله‌ی فلسفی یا شعری باشد، راه به جایی نمی‌برد، اما اگر متوجه حقیقت فوق طبیعی‌ای باشد که به لحاظ وضع پراکندگی [خاطر] طبیعی انسان، خارج از دست‌رس او قرار گرفته است، به همه جا می‌انجامد.

آنچه معنویتِ مسیحی، در کلی‌ترین جلوه‌ی خود - که البته نافی حالات و تصرفاتِ محتملِ دیگر نیست - متوجه آنست، ایثارِ اکمل و اتم برای خیرِ اعلا و اشراف است؛ مواجهه‌ی عشقِ قربان‌گرانه‌ی انسانِ گناه‌کار با عشقِ نجات‌بخشِ عیسا مسیح است. و آنچه معنویتِ اسلامی، در آخرین تحلیل و ورای همه‌ی خصائصِ رسالتی متوجه آنست، انحصاری‌ترین جمعیتِ خاطر نسبت به جامع‌ترین حقیقت است؛ جمعیتِ خاطرِ محور کننده و وحدت‌بخشِ عقل - اراده بر حقیقت - قدرت، که دومی به عنوان محتوای اساسی

\* وقتی خورشید، در نهایت تابندگی خود و با تمام توان درخشش خود، در یک جام بلورین منعکس می‌شود، مسیحیان آن جام را خورشید خطاب می‌کنند، در حالی که مسلمانان آن را یک جام بلورین می‌خوانند. مسیح، این دو منظر را با هم متحد ساخت، هم اولی را هم دومی را: «پیش از آن‌که ابراهیم پیدا شود، من هشتم»<sup>(۱۲)</sup> (انجیل یوحنا، ۵۸:۸)، و «از چه سبب مرا نیکو گفتی؟»<sup>(۱۳)</sup> (انجیل متا، ۱۷:۱۹). فروکاستن این دو شأن، صرفاً به سبب تفاوت میان دو طبیعت او، کاری خودسرانه است.

\*\* پیش از مسلمانان، یهودیان ضرورتاً همین دیدگاه را داشته‌اند. خداوند در کوه سینا و نیز در بوته‌ی مشتعل، وحدت خود را، هاری از هر قید و شرط جزئی‌ای آشکار ساخت؛ کلمه‌ی او با قانون او، تورات، برای همه‌ی قرون و اعصار است و نه فقط برای زمان خاصی؛ هیچ معجزه‌ای نمی‌تواند این واقعات بنیادین و تزلزل‌ناپذیر را از اعتبار ساقط کند.

خود، در بردارنده‌ی زیبایی یا عشق است.\*

دیدگاه‌های دینی متفاوت، ناسازگار می‌نمایند، اما این امر صرفاً از آن‌جاست که ما متوجه رشته‌ی پنهانی که آنها را با هم متحد می‌سازد، نیستیم؛ به عبارتی، ناهم‌سازی آنها همانند نقاطی است که روی یک مدار واحد استقرار یافته‌اند، که تنها تا زمانی که ما متوجه مداری که آنها را با هم متحد می‌کند، و واقعیت زیربنایی آنها، که به همین دلیل ذات مشترک آنهاست، نشده‌ایم، متفرق و ناهم‌ساز به نظر می‌رسند. در خصوص نقایص عرضی ادیان، یعنی آن عناصری که یا بسیار جزئی‌اند یا بیش از حد مورد تأکید، باید بگوییم که آنها صاحب جوهری کامل‌اند، تقریباً مثل اشیاء ناکامل ساخته شده از طلا که به موجب همین فلز قیمتی، کاملاً با ارزش باقی می‌مانند؛ تصویری که اگر چه به نسبت ساده‌نگرانه است، اما می‌تواند اشارتی ضمنی به واقعیتی داشته باشد که به سختی می‌توان آن را در قالب عباراتی کوتاه اظهار کرد.

آنچه نسبت یک اطلاق ظاهری، یا اطلاق یک نسبت ظاهری را آشکار می‌سازد، چیزی جز طریقت باطنی<sup>۹۸</sup> نیست. اگر کاملاً از بالا بنگریم، اطلاق‌گرایی یک صورت خاص، محدودیت‌های آن را آشکار می‌سازد، در حالی که حدوث وجودی<sup>۹۹</sup> یک پدیده‌ی خاص، به عکس، اطلاق ذاتی آن را آشکار می‌سازد، به نحوی که درست یک عنصر مقدس، پس از این که خصلت صوری مطلق را که به موجب دیدگاه ظاهری<sup>۱۰۰</sup> بدان منتسب شده است، از دست دهد، گویا اطلاق دیگری را، یعنی اطلاق نمونه‌ی نخستینی که تجلی آنست، پذیرا می‌شود، یا حتا آن را آشکار می‌سازد. انجیل، تا آنجا که خود را به منزله‌ی کلمه‌ی واحد خداوند بر مسیحیان می‌قبولاند، به نحو مطلق ظاهر می‌شود؛ اما دیدگاه باطنی به امور، ما را قادر می‌سازد که از یک سو، محدودیت‌های این شمول و فراگیری را کشف کنیم، و از سوی دیگر، در همین انجیل، مطلق بودن کلمه‌ی الهی را از آن رو که کلمه‌ی الهی است، تمییز دهیم، کلمه‌ای که همه‌ی وحی‌ها از آن

\* اگر در همه‌ی این مواجهات، موضع اسلامی را در مرتبه‌ی دوم ذکر می‌کنیم، نه صرفاً از این روست که اسلام پس از مسیحیت آمده، بل که از این روست که اسلام، نمایان‌گر عنصر ناشناخته است، و بالاتر از همه از این روست که منظر اسلامی را که خیلی به ندرت در دست‌رس خوانندگان اروپایی قرار گرفته است، باید بیش از همه برای آنها تبیین کرد.

برخاسته‌اند.\*

\* \* \*

شاید دور از ضرورت نباشد که یک بار دیگر بر معنای دوگانه‌ی مفهوم اخلاق تأکید کنیم، یعنی بر تمایز میان آنچه بر اساس قانون خوب است و آنچه بر اساس فضیلت خوب است. این دو، همواره بر هم منطبق نیستند، چراکه یک انسان فرومایه، حتا اگر به واسطه‌ی صرف اجبار باشد می‌تواند از قانون اطاعت کند، در حالی که ممکن است یک انسان شریف، استثنائاً، به تعدی از یک قانون مبتنی بر فضیلت، به عنوان مثال به ترجیح شفقت بر وظیفه، ملزم شود.\*\*

اخلاقی قانونی یا آفاقی (آبجکتیو) در یک وحی خاص و نیز در واقعیات وجود اجتماعی ریشه دارد، در حالی که اخلاقی فطری یا انفسی (سوبجکتیو)، به عکس، از جوهر خداگونه‌ی<sup>۱۰۱</sup> ما، یا چنان که سقراط می‌گوید از عقل شهودی<sup>۱۰۲</sup>، برخاسته است، و واضح است که این اخلاقی ذاتی‌ای که ما به هنگام صحبت از اهلیت اخلاقی در نظر داریم، همین اخلاق است.

اگر اهلیت عقلانی عبارتست از تمیزی که مستعد گذر از ظواهر به واقعیت، از صور به ذات، و از معالیل به علت است، در این صورت ایمان عبارتست از میل به گذر از مفهوم به شیء فی نفسه، و از دانستن به بودن؛ میل به گذر گفتیم، و نه خود گذر، نظر به این که این امر منوط به وسیلت معنوی و منوط به لطف است. ایمان، تا حدی که اهلیت اخلاقی به خود اجازه می‌دهد که به واسطه‌ی حقیقت نجات‌بخش تعیین یابد و از طریق این مظلوف، همه‌ی رسالت خود را تحقق بخشد، چیزی جز اهلیت اخلاقی نیست.

\* روزی یک عارف یهودی (Kabbalist) به نویسنده اظهار داشت که تورات متضمن تعداد معینی حروف است؛ ممکن بود این حروف به شیوه‌های متفاوتی تنظیم شوند و به انجیل یا به کتاب مقدس دیگری تبدیل شوند، اما امکان ندارد که حروف دیگری به تورات واحد بیافزاییم؛ تعداد حروف ملکوتی، همواره، الزاماً ثابت می‌ماند.

\*\* یا به عکس، بی‌هیچ دلسوزی‌ای و از سر ناچاری، به ترجیح وظیفه‌ی معنوی بر وظیفه‌ی اجتماعی ملزم شود: «پدرت و مادرت را حرمت دارد»<sup>(۱۴)</sup> اما همچنین: «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر... را دشمن ندارد، شاگرد من نمی‌تواند بود» (انجیل لوقا، ۱۴:۲۶). به عبارت دیگر: «هر که پدر و مادر را بیش از من دوست دارد، لاین من نباشد» (انجیل متا، ۱۰:۳۷).



این نکته اهمیت دارد که اهلیت اخلاقی را با خصال نسبی و جنبی، همچون درست‌کاری یا شجاعت، خلط نکنم، خصالی که اگر به تنهایی اخذ شوند، آن شرافت بنیادینی که مقتضی ایمانست را به بار نمی‌آوردند؛ چرا که این شرافت، مستلزم همه‌ی فضایل اساسی است که اولین آنها، دوری از جانبداری از خود و سخاوت نسبت به دیگران است؛ این فضایل، با حیات‌یابی از حقیقت نجات‌بخش، خود را در معرض قیضان الاهی قرار می‌دهند و بدین‌سان به کسب بُعدی فوق طبیعی نائل می‌آیند. ایمان، فضایل را مطالبه می‌کند و در همان حال آنها را شکوفا می‌سازد؛ از راه ایمان، شرافت طبیعی، هماهنگی با تعادل کیهانی، به امری معنوی و بدین‌سان به پاسخی به جذب الاهی مبدل می‌شود.

طریقت باطنی، مستلزم این دو موضع است: عشق به خدا - او که - عشق - است، و معرفت خدا - او که - حقیقت - است، بی آن‌که با وجود این، نافی اطاعت از خدا در مقام شارع باشد، که به هر حال بدان، آن‌سان که هست، تعلق ندارد، چرا که این موضع مقتضی اهلیت اخلاقی‌ای غیر از آنچه برای اطاعت از قانون الاهی لازم است، نیست. پیش‌تر متذکر شدیم که تنها در مورد نخست رابطه‌ی تقابل برقرار است، و اطاعت پاسخی است به یک قانون، در حالی که در آن دو سطح والا، یعنی طریقت جامع<sup>۱۳</sup>، و طریقت منحصر<sup>۱۴</sup> (عشق و عرفان)، ارتباط هم‌پا یا مشارکت‌جویانه برقرار است: عشق انسانی مستغرق در عشق الاهی است، بازتابی از آنست، و معرفت انسانی در معرفت الاهی مشارکت می‌جوید؛ از یک نظر خاص، اگر چه نه از هر نظر، این دو حالت، همانند تجلیات یا امتدادهای [وجودی] نمونه‌ی والای ازلی‌ای‌اند که در آن واحد متعالی و متدانی<sup>۱۵</sup> است. و این امر نشان می‌دهد که والاترین قابلیت معنوی در توان آدمی نهفته است تا به خاطر خداوند از خود برگذرد. این استعداد، بی‌لطف [الاهی] هیچ است، اما لطف، مستلزم این استعداد است، چنانکه شرابِ ظهور<sup>۱۶</sup> مستلزم ظرفی است.

## پی‌نوشت‌های مترجم

۱. شوئن فضایل اساسی را عبارت می‌داند از: صدق (به معنای عام کلمه) در برابر تزویر؛ تواضع (به معنای کرنش در برابر عظمت به ادراک درآمده) در برابر تکبر؛ و احسان (به معنای ایثار و قربانی در برابر حقیقت به ادراک آمده)، و همه‌ی فضایل دیگر را به این سه برمی‌گرداند، رک:

Schoun, Frithjof, "The Spiritual Virtues", *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Faber and Faber Limited, London.

۱. Stagirite اهل استاگیرا، منظور ارسطو است که زادگاهش شهر استاگیرا (Stagira) یا اسطاغیرا، شهری کهن در شبه جزیره‌ی خالکیدیکه، مقدونیه، بوده است.

۲. Vivekananda (۱۸۶۳-۱۹۰۲م)، مرید مخلص را ماکریشنه (۱۸۳۶-۱۸۸۶م)، عارف هندی معاصر و مروج نظریه وحدت متعالی ادیان و مؤسس هیأت مبلغین راماکریشنه (the Ramakrishna) که هم‌اکنون بیش از یک صد مرکز در سراسر جهان دارد. وی پس از شش سال تأمل و مراقبه در نواحی هیمالیا، به سیاحت در هند پرداخت و معلم جدی و دتته‌ی نوین گشت. وی مصلح اجتماعی و مخالف نظام کاست‌های برهمنی، ازدواج کودکان، و خواستار ایجاد موقیعت‌هایی برای زنان بود تا استعداد‌های خود را بروز دهند. فلسفه‌ی او، فلسفه‌ی عمل اجتماعی با تأکید بر خدمت بود، و اگر چه شیوه‌ی عزلت‌گیری را به عنوان طریقی برای نجات می‌دانست، اما تأکید می‌کرد که آتما را با ضعف نمی‌توان شناخت، از این رو وی مرام عدم خشونت را تقبیح می‌کرد. وی رهبران همه‌ی ادیان بزرگ، چه کریشنه، چه بودا، یا مسیح را به منزله‌ی مظهر و تجسد خداوند تلقی می‌کرد.

۳. اشاره است به آیاتی از انجیل متا: «... ای استاد! کدام حکم در شریعت بزرگ‌تر است؟ عیسا وی را گفت: این که خداوند خدای خود را به همه‌ی دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما. اینست حکم اول و اعظم و دوم مثل آنست، یعنی همسایه‌ی خود را مثل خود محبت نما. بدین دو حکم تمام تورات و صحف انبیا متعلق است» (۲۲: ۳۷-۴۰).

۴. the Law of Manu؛ منو در اساطیر دین هندو، نام صاحب شریعتی است که از جهان بالا الهام گرفته است. قوانین منو، که احتمالاً میان سال‌های ۲۰۰ ق م و ۲۰۰ ب م از روی منابع گوناگون قدیمی تألیف شده، بر زندگی روزانه و شعائر برهمنی حکومت دارد و به طبقه‌ی به خصوصی تعلق ندارد. این قوانین، در کتابی با عنوان: *فقهِ و قوانین هندوان (manava dharma shastra)* منعکس شده است که به قوانین مانو معروف شده است. تکالیف مذکور در این کتاب را *سادارته دَرَمَه (sadharanadharmā)* می‌گفته‌اند که به طور عموم عبارت بوده است از: بخشش، تسلط بر نفس، پاک‌ی و پاکیزگی، حکمت و عقل، راستی و آزار نرساندن به حیات دیگران.

۵. سَتَوَه (*sattva*)، رَجَس (*rajas*)، و تَمَس (*tamas*) در آیین هندو، سه جوهر، نیرو، گرایش، صفت، یا کیفیتی‌اند که از پَرکریتی (*pracrity*) ماده‌ی اولیه و اصلِ مستفعل و مؤنث آفرینش و بطنِ سُورِ عالم) پدید می‌آیند و یا جزء لاینفک آن‌اند. این سه کیفیت، نیروهای خلاقه‌ی پَرکریتی به شمار می‌روند، و در انحلالِ عالم، هنگامی که پَرکریتی در خوابِ نسیان و سکونِ مطلق فرو می‌رود، در کمالِ اعتدال و موازنه هستند، ولی به محض این که روح، نوسانی در دریای بی‌کرانِ ماده پدید می‌آورد و آن را به تحریک بازمی‌دارد، تعادلی که به موجب آن، این سه کیفیت یکدیگر را خنثا می‌ساختند و آرام و ساکن بودند، به هم می‌خورد و این سه در سه جهتِ تصاعدی، انبساطی، نزولی، و دگرگونیِ تعادلِ بدویِ جوهرِ اولیه (پَرکریتی) گسترش می‌یابند و به موجب آن، اشیاء عینیت می‌یابند و درجات هستی تکوین می‌یابند.

۶. اشاره است به ماجرای محکومیت به مرگ سقراط که اگر چه وسایل گریز وی مهیا شد، وی نپذیرفت و به مقررات، نه به خاطرِ حاکمان و قضات، بل که به خاطر نفسِ قوانین، احترام گذاشت.

۷. *dharma* معنای این واژه به اعتبار متن متفاوت است. درمه، از جمله به این معانی است: (یک) نظم کیهانی، شریعت، قانون طبیعی که بر جهان ما حکم‌رواست، اصل روانی - مکانیکی - کنشی وجود، که هر چیز باید به فرمان آن باشد تا بتواند هستی داشته باشد. (دو) "تعلیم" بودا که این قانونِ طبیعی در آن آشکار می‌شود و به بیان درمی‌آید. (سه)

قواعد سلوک که بودا آنها را از قانون طبیعی استنتاج کرده است و رعایت آنها انسان را به دوباره زاینده شدن بهتر هدایت می‌کند.

۸. *Vita* در آیین ودایی، همان مفهوم *دژمه* است که بعدها در آیین هندو جای‌گزین ریته شد، و مراد از آن، شریعتی است که به موجب آن، جهان، پایدار و استوار است. ریته، نظامی است که پایه‌ی قربانی و آیین نیایش، بر اساس آن بنیان شده است. ریته ناموس معنوی و اخلاقی‌ای است که ناظم رفتار انسان‌ها با یکدیگر است.

۹. *karma* یکی از نظریه‌های مشترک در همه‌ی مکاتب هندویی و نیز بودایی، قانون *کژمه* است که مراد از آن، عمل و عکس‌العملی کردار است که همچون تأثیرات دیرینه و پی‌گیر در ضمیر ناخودآگاه موجود است؛ به این معنا که تولد مجدد مطلوب، از کردارهای نیک پیدا می‌شود، و تولد مجدد نامطلوب، از کردارهای بد. هم‌سنگی میان کردارهای درست و شایسته، و نادرست و ناشایسته‌ی هر موجود، در پایان زندگی، نوع و چگونگی زندگی‌های بعدی او را تعیین می‌کنند. بنابراین، وجود کنونی ما، نتیجه‌ی کردارهایی است که در وجودهای پیشین از ما سر زده است، و رنج کشیدن، همانا تحمل معلول‌های کرمه‌ای است.

۱۰. برای آشنایی بیش‌تر درباره‌ی آرا و نظرات مؤلف در باب خصوصیات روان‌شناختی آریاییان و سامیان، رک: شوان، فریتیف؛ گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه‌ی مینو حجت، ۱۳۸۱، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، صص ۱۰۲-۱۰۴ و ۱۱۲-۱۱۴.

۱۱. آیات قبل و کامل این آیه از این قرار است: «پدر شما [یهودیان]، ابراهیم، شادی کرد بر این‌که روزی مرا ببیند و دید و شادمان گردید. یهودیان بدو گفتند هنوز پنجاه سال نداری و ابراهیم را دیده‌ای؟! عیسا بدیشان گفت: آمین آمین به شما می‌گویم که پیش از آن‌که ابراهیم پیدا شود، من هستم» (انجیل یوحنا، ۵۶: ۵۸۸).

۱۲. آیه‌ی قبل و کامل این آیه از این قرار است: «ناگاه شخصی آمده وی [عیسا] را گفت: ای استاد نیکو، چه عمل نیکو کم تا حیات جاودانی یابم؟ [عیسا] وی را گفت: از چه سبب مرا نیکو گفتی و حال آن‌که کسی جز فقط خدا نیکو نیست؟...» (انجیل متا، ۱۹: ۱۶-۱۷).

۱۳. انجیل متا، ۵: ۱۵.

1. gnosis
2. discernment
3. penetration
4. assimilation
5. interiorization
6. concrete esoterism
7. interiorizing contemplativity
8. discerning intelligence
9. individualism
10. sapiential esoterism
11. outwardness
12. dispersing activity
13. self-preservation
14. nationalism of the human
15. excess of objectivity
16. nitellectuality
17. sanctity
18. the worldly
19. the spiritual
20. perfect intellection
21. ipso facto
22. contemplation
23. cosmolatry
24. extelligence
25. intelligence
26. sacramental
27. reason
28. direct intellection
29. interiorizing contemplativity
30. exteriorizing logic
31. attenuating circumstance
32. volitive soul
33. intellectualive soul
34. passion
35. formalism



«هر امر عقلانی‌ای متعلق به ما است»، و هر چیزی که به ما تعلق دارد قیاس‌ناپذیر، مقاومت‌ناپذیر و ارزش‌مندترین است! آنچه را نیکو می‌دانی انجام بده، اما مشروط به این‌که، از پیش، هر آنچه را که جمع انجام می‌دهد، نیکو بدانی!

36. polyvalence
37. wisdom
38. *pontifex*
39. absolutness
40. the Divine Attraction
41. universal Equilibrium
42. the ultimate destiny
43. Heaven
44. cosmic Equilibrium
45. the Divine Law
46. impiety
47. philosophical morality
48. secular moralists
49. sacerdotal substance
50. the revald Law.
51. conscience
52. sacred Law
53. intrinsic morality
54. extrinsic morality
55. innate laws
56. particular laws
57. moralism
58. natural subjectivity of man
59. Celestial Attraction
60. honor
61. nobility
62. *noblesse oblige*
63. blind automism
64. conventionality
65. the universal Norm
66. sleep of the just
67. the Intellect.
68. immanestic.
69. the Beyond



70. after-life
71. conceptualization
72. post mortem
73. universal Law
74. ritual actions
75. Divine Order
76. transmigration
77. papa
78. the Norm
79. the Law
80. dosha
81. the "amoral"
82. nirdharma
83. the "irr.moral"
84. adhama
85. the "supematural"
86. contranatural
87. intrmal logic
88. invisible Universe
89. niskhama-karma
90. the Divine Beauty
91. dogmas
92. the celestial Word
93. the esoteric unity of religions
94. ecumenism
95. exoterisms
96. autochthonous religion
97. pure Totality
98. esoterism
99. existential contingency
100. exoteric perspective
101. theomorphic substance
102. the Intellect
103. inclusive esoterism
104. exclusive esoterism
105. immanent
106. nectar



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی