



نسبت تجربه دینی با تجربه اخلاقی

از دیدگاه شهید مطهری

علی شیروانی^۱

چکیده

مسئله نسبت تجربه دینی با تجربه اخلاقی (وحدت، اتحاد، تمایز، تباین، تعاند یا...) در عین حال که با مسئله نسبت میان دین و اخلاق مرتبط است، با آن یکی نیست. از این رو، می‌توان اخلاق را مستقل از دین دانست و در عین حال تجربه دینی و تجربه اخلاقی را واحد یا متحد به شمار آورد. در این مقاله تلاش شده با تحلیل و بررسی دیدگاه‌های شهید مطهری درباره موضوعاتی از قبیل دین، ایمان، پرستش، ارزش اخلاقی و به‌ویژه نظریه اخلاقی برگزیده ایشان (اخلاق به مثابه پرستش) پاسخ ایشان به پرسش یادشده به دست آید و نشان داده شود که از نظر ایشان «هر تجربه اخلاقی نابی همواره تجربه‌ای دینی است و با آن اتحاد دارد، و نه تنها منفک از آن نیست بلکه متمایز از آن نیز نمی‌باشد».

کلیدواژگان: تجربه دینی، تجربه اخلاقی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، مطهری.

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. shirvani@rihu.ac.ir

طرح مسأله

نسبت میان دین و اخلاق مسأله‌ای کهن است، مربوط به دو حوزه بسیار اساسی در زندگی بشر که همواره کانون توجه بسیاری از اندیشمندان بوده است. نظریه‌های گوناگونی که در این خصوص مطرح شده، طیفی را تشکیل می‌دهند که یک سوی آن قول به اتحاد و عینیت دین و اخلاق است و سوی دیگرش تعاند و تنافر کامل میان آن دو. خاستگاه بسیاری از اختلاف آرا در این باب، نبود توافق در تعریف دین و اخلاق است، اما با رفع این مانع نیز در بسیاری موارد اختلاف نظر همچنان باقی است.

اما موضوع این گفتار، رابطه دین و اخلاق نیست، بلکه نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی است، و پرسش پیش روی آن است که این دو تجربه انسانی، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ آیا آن‌ها دو نوع متفاوت و متمایز از تجربه بشری‌اند؟

اگر دو نوع متمایزند آیا با یکدیگر می‌توانند جمع شوند؟ اگر می‌توانند جمع شوند آیا یکی مستلزم دیگری است؟ اگر هست آیا تجربه دینی مستلزم تجربه اخلاقی است (که در این صورت هر تجربه‌ای دینی باشد، اخلاقی هم خواهد بود) یا تجربه اخلاقی مستلزم تجربه دینی است (که در این صورت هر تجربه‌ای اخلاقی باشد، دینی هم خواهد بود)؟

نیز اگر آن‌ها دو نوع متفاوت و متمایز از تجربه نیستند، آیا تفاوتشان لفظی است و تجربه دینی و تجربه اخلاقی دو واژه مختلف برای معنایی واحدند؟ (ترادف) و اگر چنین نیست، آیا یکی اصل است و دیگری فرع آن، مانند نور و سایه؟ و در این صورت کدام اصل است و کدام فرع؟^۱

۱. برای روشن شدن این مسأله، توجه به نسبت میان ادراک ملائم (کمال) و لذت مفید است. در این باب بسیاری از حکمای مسلمان معتقدند که آن‌ها یک تجربه‌اند. تجربه لذت همان تجربه ادراک ملائم است و درواقع حقیقت لذت چیزی جز ادراک کمال نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۱۲۰-۱۲۴) در برابر، برخی دیگر برآن‌اند که این‌ها دو تجربه متفاوت ولی ملازم با یکدیگرند؛ بدین صورت که لذت کیفیتی نفسانی است که به هنگام ادراک امر ملائم در نفس پدید می‌آید (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۰).

پرسش از نسبت میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی هرچند بعینه همان پرسش از نسبت میان دین و اخلاق نیست، با آن مرتبط است و دست کم در پاره‌ای موارد دیدگاهی خاص در باب یکی، موضع شخص را در باب دیگری کاملاً معلوم می‌دارد.^۱

در باب نسبت میان دین و اخلاق، موضع عموم متکلمان شیعه را می‌توان به‌روشنی از نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی به دست آورد (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۱۷-۴۲۰): اخلاق به‌منزله مجموعه‌ای از گزاره‌های بیانگر خوب و بد و بایسته‌ها و نبایسته‌های خصلت‌ها و رفتارهای اختیاری آدمی حوزه‌ای عقل‌بنیاد و مستقل از آموزه‌های وحیانی دین است، و از این رو در مقدمات اثبات نبوت خاصه و عامه بدان استناد می‌شود؛ و دین، هرچند ثبوتاً کاملاً مستقل از آن است، در مقام اثبات، به آن وابسته می‌باشد.

رابطه میان آموزه‌های وحیانی دین و گزاره‌های اخلاقی از جهتی شبیه رابطه میان آموزه‌های وحیانی دین با گزاره‌های فلسفه (به معنای هستی‌شناسی با روش برهانی) است. دین و فلسفه - به معنای یادشده - دو حوزه مستقل را تشکیل می‌دهند، و در عین حال با یکدیگر مرتبطند. اصل وجود خداوند و بسیاری از اسما و صفات او - اگر نگوییم همگی - در فلسفه با ابتدا بر بدیهیات عقل نظری اثبات می‌شود و از این طریق راه برای ارتباط میان انسان و پیام‌آوران دین خدا هموار می‌گردد. هرچند پس از اثبات وحی الاهی با استعانت از عقل، و قرار گرفتن دست انسان در دست پیامبر ﷺ - که دست خداست - تعامل میان عقل و وحی دوسویه می‌گردد، آموزه‌های وحیانی روغن در چراغ عقل می‌ریزند و آن را پر فروغ‌تر می‌سازند و با نور عقل، متن دینی روشنایی بیشتری می‌یابد و زبانش به سخن گویاتر می‌شود. دین و

۱. این نکته بر اساس دیدگاه صحیح در مسأله دین و اخلاق است که هر دو آن‌ها را امری عینی و آبژکتیومی داند و از این رو، متمایز از تجربه دینی و تجربه اخلاقی که دو امر نفسانی و سابژکتیوند، به شمار می‌آورد. روشن است بنا بر دیدگاه کسانی که دین و اخلاق را چیزی جز همان تجربه دینی و تجربه اخلاقی نمی‌دانند - کسانی که ریشه هر دو را در وجود انسان می‌جویند و واقعیتی مستقل از وجود آدمی برای آن‌ها قائل نیستند - پرسش از نسبت دین و اخلاق همان پرسش از نسبت تجربه دینی و تجربه اخلاقی خواهد بود.

اخلاق نیز چنین‌اند. پس از اثبات وحی الهی، رابطه یک‌سویه دین و اخلاق، دوسویه می‌شود و تعامل دیالکتیکی - یا به تعبیری دور هرمنوتیکی - میان آن دو آغاز می‌گردد، و به رشد و شکوفایی هر دو معرفت می‌انجامد.^۱

حکمای شیعه هرچند اصل حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، تفسیری متفاوت با متکلمان شیعی دارند که موضع آنان را از ایشان متمایز می‌کند، و به یک معنا جبهه متکلم را از فیلسوف جدا می‌سازد.^۲ از جمله آنکه نزد ایشان «عدل به عنوان حقیقتی واقعی تفسیر می‌شود بدون آنکه مستلزم این باشد که ذات اقدس الهی محکوم یک جبر و یک قانون بوده باشد و بر قاهریت علی‌الاطلاق ذات باری، خدشه‌ای وارد آید. [در نظر فلاسفه اسلامی] حسن و قبح عقلی نیز به گونه‌ای دیگر تفسیر شد: از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت را دارد خارج گردید و جزو اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل، به هیچ وجه به عنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد. حکما بر خلاف متکلمان هرگز از این مفاهیم در سطح معارف ربوبی استفاده نکردند» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۴).

بررسی انتقادی دیدگاه شهید مطهری در این باره، مجالی دیگر می‌طلبد، اما یادآور می‌شویم نکته یادشده در باب تمایز میان دیدگاه متکلمان و حکمای شیعه، در اصل

۱. البته این رشد و بالندگی در جانب دین تنها اثباتی است؛ وگرنه، در مقام ثبوت، دین خدا از آغاز و در مراحل علم الهی، همه مراتب کمال را دارا است و هیچ نقصان و کمبودی در آن نیست، اما در مقام دستیابی بشر به آن، البته کمال و نقصان‌پذیر است. همین سخن در باب اخلاق نیز دست‌کم بر مبنای حسن و قبح ذاتی صادق است.

۲. البته باید توجه داشت که تمایز میان گرایش کلامی و فلسفی، چندان که در میان اهل سنت مشاهده می‌شود در میان شیعه وجود ندارد. در واقع می‌توان گفت از زمان خواجه نصیرالدین طوسی به بعد، این دو گرایش بسیار به یکدیگر نزدیک شدند؛ چنان‌که در میرداماد و به‌ویژه صدرالمآلهین و پیروان مکتب وی به اتحاد و یگانگی رسیدند؛ چندان‌که در دوره معاصر شاخص‌ترین متکلمان ما، در عین حال برجسته‌ترین حکیمان نیز هستند، که شهید مطهری، خود نمونه‌ای برجسته از ایشان است.

استقلال ثبوتی دین و اخلاق و نیز تعامل دوسویه آن دو پس از اثبات دین و وحی الهی تفاوتی پدید نمی‌آورد؛ هرچند در وابستگی اثبات وحی الهی - و به تعبیری اثبات نبوت خاصه - به اخلاق مؤثر است. بنا بر رأی حکیمان، تمسک به گزاره‌های اخلاقی برای اثبات نبوت خاصه تمام نیست، و استدلال را از صورت برهان خارج می‌کند و به شکل جدل درمی‌آورد.

نظریه شهید مطهری در باب نسبت تجربه دینی با تجربه اخلاقی

شهید مطهری، تعبیر تجربه دینی و تجربه اخلاقی را به کار نمی‌برد و به گونه‌ای صریح و روشن از نسبت میان این دو سخن نمی‌گوید؛ اما در باب فعل اخلاقی نظریه‌ای عرضه می‌کند، که به باور نگارنده، می‌توان از آن به روشنی دیدگاه وی را در باب نسبت میان این دو تجربه به دست آورد: «هر تجربه اخلاقی نابی همواره تجربه‌ای دینی است و با آن اتحاد و بلکه وحدت دارد، و نه تنها منفک از آن نیست، بلکه متمایز از آن نیز نمی‌باشد، و در موارد اجتماع می‌توان گفت دو مفهوم گوناگون‌اند که بر تجربه‌ای واحد از دو جهت - و شاید حتی بتوان گفت از یک جهت - صدق می‌کنند»^۱.

برای بیان شواهد استناد این دیدگاه به شهید مطهری مطالب مورد نظر را در دو بخش مطرح می‌کنیم. بخش نخست مربوط می‌شود به آنچه ایشان در بحث عدل الهی و به مناسبت پاسخ به یک پرسش کلامی در باب استحقاق پاداش کافران در کارهایی که هم حسن فعلی دارد و هم حسن فاعلی، بیان کرده است؛ و بخش دوم مطالبی است که ایشان، پس از بررسی و نقد نظریه‌های اخلاقی گوناگون، همچون «نظریه عاطفی»، «نظریه اراده»، «نظریه وجدانی» و «نظریه زیبایی»، به عنوان نظریه اخلاقی برتر و مورد قبول خود آورده است. البته چنان‌که روشن خواهد شد، این دو بخش از مطالب به یک نقطه مشترک می‌رسند.

۱. درباره این که از نظر ایشان آیا هر تجربه دینی نیز همواره تجربه‌ای اخلاقی است یا خیر، فعلاً سخن نمی‌گوییم و نظری را به ایشان نسبت نمی‌دهیم.

الف) گرایش به عدل و احسان و رابطه آن با محبت به خدا

شهید مطهری در بحث عدل الهی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عمل نیک کافران (عمل خیر از غیرمسلمان) پاداشی دارد یا ندارد؟ (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۹). آن‌گاه در پاسخ، به بیان و نقد دو دیدگاه افراطی و تفریطی، که یکی مقدس‌مآبانه و طرف‌دار اصالت عقیده (اصالة الاعتقادی) و شبیه منطق مرجئه است که به نفی ارزش عمل می‌انجامد و دیگری روشنفکرمآبانه و طرفدار عمل (اصالة العملی) است و ارزش ایمان را نفی می‌کند (همان، ص ۲۷۸-۲۸۹) می‌پردازد. ایشان سپس در باب ارزش ایمان بحث می‌کند و با بیان اینکه کفر موجب خروج از ایمان و استحقاق عذاب، آن کفری است که از سر لجبازی و عناد (کفر جحود) باشد، نه آنی که از سر جهل و بی‌خبری است (همان، ص ۲۸۹) مراتب تسلیم را بررسی می‌کند تا با تمسک به آیات قرآنی نشان دهد که در منطق وحی «حقیقت ایمان، تسلیم قلب است» (همان، ص ۲۹۱) و تسلیم قلب - در برابر تسلیم بدن یا تسلیم عقل - تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و انکار است.

شهید مطهری آن‌گاه بحث اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای را پیش می‌کشد^۱ (همان، ص ۲۹۳) و تصریح می‌کند که «آنچه از نظر واقع با ارزش است، اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد... [و بنابراین] اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد، و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد و اهل نجات از دوزخ است» (همان). چنین کسانی را وی «مسلم فطری» می‌خواند، و معتقد است هرچند نمی‌توان آنان را مسلمان نامید، کافر نیز نمی‌توان خواند (همان، ص ۲۹۴).

ایشان سپس بحث حُسن فعلی (نیکو بودن خود عمل)، و حُسن فاعلی (نیکو بودن نیت فاعل در کار خود/ حُسن نیت) را پیش می‌کشد و پس از بیان این که در اسلام «حسن فعلی

۱. مقایسه کنید این بحث را با آنچه جیمز در کتاب «تنوع تجربه دینی» درباره دین نهادینه و دین فردی مطرح کرده است (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۷).

برای پاداش اخروی عمل کافی نیست، و حسن فاعلی هم لازم است؛ حسن فعلی به منزله تن و حسن فاعلی به منزله روح و حیات است» (همان، ص ۳۰۷)، مسأله لزوم و یا عدم لزوم ایمان به خداوند برای امکان تحقق حسن فاعلی را و این را که آیا قصد تقرب به خداوند مقوم حسن فاعلی است یا نه، مطرح می‌کند. ممکن است گفته شود اگر کسی عمل خیری را به قصد تقرب به خدا بلکه تنها «به انگیزه وجدان و به خاطر عطف و رحمتی که بر قلبش مستولی است انجام دهد، کافی است که عمل او حسن فاعلی پیدا کند» (همان)، یا به تعبیری، همین که انگیزه انسان در کار، «خود» نباشد، حسن فاعلی می‌یابد؛ خواه انگیزه «خدا» باشد، خواه «انسانیت».

شهید مطهری، در عین حال که یک‌سان بودن این دو انگیزه (انگیزه خدا و انگیزه انسانیت) را نمی‌پذیرد، به جد معتقد است «هرگاه عملی به منظور احسان و خدمت به خلق و به خاطر انسانیت انجام گیرد، در ردیف عملی که انگیزه‌اش فقط «برای خود» است، نیست. البته خداوند چنین کسانی را بی‌اجر نمی‌گذارد» (همان، ص ۳۰۷).

اما به راستی چگونه می‌توان میان این دو دیدگاه جمع کرد: دیدگاهی که ایمان را شرط قبولی اعمال و استحقاق پاداش برای آن می‌شمارد؛ و این دیدگاه وجدانی و شهودی، که البته شواهدی از روایات نیز بر آن دلالت دارد، که عمل با انگیزه‌های انسان‌دوستانه، ارزشمند است و خداوند آن را بی‌اجر نمی‌گذارد.

لزوم جمع میان این دو دیدگاه و برطرف کردن ناسازگاری ظاهری میان آن دو، شهید مطهری را به این جا می‌رساند که در کمال احتیاط و با حفظ قیودی، به نظریه وحدت میان تجربه اخلاقی ناب و تجربه دینی نزدیک شود؛ و از این رو، در ادامه بحث می‌گوید:

به نظر من اگر افرادی یافت شوند که نیکی به انسان‌های دیگر و حتی نیکی به یک جاندار... را بدون هیچ چشم‌داشتی انجام دهند، و حتی در عمق وجدان خود از آن جهت خدمت نکنند که چهره خود را در وجود محرومین می‌بینند، یعنی ترس از این که روزی چنین سرنوشتی داشته باشند عامل محرک آن‌ها نباشد، بلکه طوری انگیزه احسان و خدمت در آن‌ها قوی باشد که اگر بدانند

هیچ گونه سودی عاید آن‌ها نمی‌شود و حتی یک نفر هم از کار آن‌ها آگاه نمی‌گردد و احدی به آن‌ها یک «بارک‌الله» هم نخواهد گفت، باز هم آن کار خیر را انجام می‌دهند، و تحت تأثیر عادت و امثال آن هم نباشند، باید گفت در عمق ضمیر این انسان‌ها نوری از معرفت خدا هست، و به فرض این که به زبان، انکار کنند، در عمق ضمیر اقرار دارند؛ انکارشان در واقع و نفس الامر انکار یک موهومی است که آن را به جای خدا تصور کرده‌اند، و یا انکاریک موهوم دیگری است که آن را به جای بازگشت به خدا و قیامت تصور کرده‌اند، نه انکار خدا و انکار معاد واقعی.

علاقه به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبه چیز دیگر، نشانه‌ای است از علاقه و محبت ذات جمیل علی الاطلاق. علی هذا بعید نیست که این گونه کسان واقعاً و عملاً در زمره اهل کفر محشور نگردند، هرچند لساناً منکر شمرده می‌شوند. والله اعلم (همان، ص ۳۰۹).

روشن است که علاقه و گرایش به «خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است»، مصداق تام و تمام تجربه اخلاقی ناب است. این جذبه و کشش درونی آدمی به خیر و عدل و احسان، رویدادی نفسانی و آگاهانه است، و در نتیجه، مفهوم تجربه بر آن صادق است (Swinburne, 1991, p. 244) و همین جذبه و کشش به لحاظ متعلق، صبغه اخلاقی دارد؛ و از این روی، تجربه‌ای اخلاقی، بلکه مصداق ناب آن است، و ایشان همین جذبه و کشش را نشانه علاقه و محبت به ذات خداوند که زیبایی مطلق است، می‌دانند؛ و می‌دانیم که کسانی چون شلایر ماخر، تجربه دینی را چیزی جز همین احساس اشتیاق و علاقه به ذات بی‌کران الاهی نمی‌دانند. (شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

با توجه به این مقدمات بالا، به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که از نظر شهید مطهری، چنین حالتی - یعنی گرایش به خیر و عدل و احسان، از آن جهت که گرایش به خیر و عدل و احسان است - در عین حال که تجربه‌ای اخلاقی است، نشانه‌ای از حالتی است که خود

تجربه‌ای دینی به شمار می‌رود.

ب) نظریه اخلاقی شهید مطهری

نخستین پرسش در بحث اخلاق، تعریف آن است. از نظر شهید مطهری «تعریف اخلاق آسان نیست» (مطهری، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۶۲)، و از این جهت، اخلاق همان سرنوشت دین را دارد؛^۱ فیلسوفان درباره آن هم‌رأی نیستند و هریک برای آن تعریفی عرضه کرده‌اند که گاه ضد یکدیگرند. بسیاری از فیلسوفان جدید در چنین مواردی ترجیح می‌دهند به جای تلاش کم‌فایده و گاه بی‌فایده برای عرضه تعریفی جامع و مانع از موضوع، مصادیق برجسته، روشن و مورد اتفاق آن را مطرح، و تحلیل و بررسی کنند و به عناصر مقوم آن بپردازند. ایشان نیز معتقد است «در این گونه موارد بهتر این است که از موارد مسلم بحث خود را آغاز کنیم» (همان).

ایشان بر آن است که فعل اخلاقی در برابر فعل طبیعی و عادی است (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۷۰). ویژگی کارهای عادی و طبیعی، از قبیل خوردن و آشامیدن، آن است که هیچ‌گونه تحسین و ستایشی را بر نمی‌انگیزند. در برابر، «نخستین» ویژگی فعل اخلاقی آن است که «تقاضای ستایش و سپاس و آفرین دارد؛ تقاضای تعظیم و تبجیل دارد» (همان، ص ۲۹۲) و ویژگی دیگر این‌که، قداست دارد؛ که در حقیقت «اساسی‌ترین» عنصر اخلاق است (همان، ص ۴۷).

وی با بیان نمونه‌هایی برجسته از عمل و روحیه اخلاقی در تاریخ جهان - مانند «عمل پتر کبیر که در سن ۵۳ سالگی در اوج اقتدار، روزی در فصل ژانویه قایقی را در خطر غرق شدن

۱. برای آگاهی از منشأ اختلاف اندیشمندان در تعریف دین، ر.ک: مقاله نگارنده با عنوان «بررسی تعاریف دین از منظری دیگر» (فصلنامه/نمایشه نوین دینی، سال هفتم، زمستان ۹۰، شماره ۲۷). از نظر شهید مطهری یکی از علل اختلاف در تعریف اخلاق، اختلاف در جهان‌بینی‌ها است (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۸۹). این نکته در باب تعریف دین نیز صادق است.

می بیند، [و] برای نجات آن‌ها خود را به آب می اندازد و به همین جهت، بعد ذات‌الریه می کند و می میرد» (همان، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۶۲ و ۱۶۳) - و نیز تاریخ اسلام - مانند ماجرای چند مسلمان مجروح تشنه افتاده در میدان جنگ که وقتی کسی آب اندکی را که در اختیار داشت خواست به اولی بنوشاند، او در اوج تشنگی حاصل از جراحت و نبرد، دومی را پیشنهاد کرد، و دومی، سومی را و سرانجام هر سه، تشنه لب جان سپردند؛ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (حشر / ۹) (همان، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹۴) - و تحلیل ویژگی‌های آن در تقابل با دیگر افعال، ارزش خاصی را که در این افعال وجود دارد، نشان می دهد و نتیجه می گیرد که کار اخلاقی نزد وجدان هر بشری ارزشمند است؛ ارزشی برتر از ارزش‌های مادی «که با پول و کالای مادی قابل تقویم (= قیمت گذاری) نیست...» (همان، ص ۳۰۵). امکان انجام چنین کارهایی به انسان اختصاص دارد، و از این رو می توان در تعریف انسان گفت «حیوان اخلاقی».

پس از روشن شدن عمل اخلاقی و ویژگی‌ها و خصوصیاتش، نوبت به نظریه پردازی درباره آن می رسد. معیار عمل اخلاقی چیست؟ چه چیزی در عمل اخلاقی است که به آن قداست و ارزش معنوی می بخشد و آدمی را در برابرش به خضوع و کرنش وامی دارد و زبان او را به مدح و ستایش می گشاید؟ شهید مطهری، در مواضع گوناگون، در دست نوشته‌ها و سخنرانی‌های دهه پایانی عمر خویش، به مناسبت‌های گوناگون نظریه‌های مختلف را در پاسخ به این پرسش طرح و با کمال انصاف نقد و ارزیابی می کند. به باور ایشان دیدگاه‌ها در این باره هرچند مختلف است «غالباً متضاد و متناقض نیستند؛ یعنی غالباً هر کدام از این مکتب‌ها به گوشه‌ای از آنچه انسان باید پیشه کند (= عمل اخلاقی) توجه کرده‌اند». (همان، ص ۴۲).

در یک دسته‌بندی، نظریه‌های گوناگون را می توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱. **نظریه عاطفی**؛ این نظریه به دو صورت بیان می شود. در صورت نخست، عواطف و امیال غیرگروانه و انسان‌دوستانه مبدأ فعل اخلاقی معرفی می شود، و فصل ممیز آن از دیگر افعال به شمار می آید: «کار اخلاقی کاری است که از عاطفه‌ای عالی‌تر از تمایلات فردی،

یعنی عاطفه غیردوستی، سرچشمه می گیرد» (همان، ۳۲۱)؛ و گاهی مبدأ غایی و هدف فعل اخلاقی معرفی می گردد: «کار اخلاقی، کاری است که هدف انسان در آن رسیدن خیر به دیگران است، نه رسیدن خیر به خودش» (همان، ص ۳۲۲). البته می توان هر دو بیان را با هم جمع کرد. در این نظریه، پایه اخلاق، محبت به دیگران است. «اخلاق هندی» و نیز شاید بتوان گفت «اخلاق مسیحی» این گونه اند. (همان، ۳۲۳).

از نظر شهید مطهری، نیمی از این نظریه درست، و نیمی از آن نادرست است. کارهای ناشی از عواطف انسان دوستانه در بسیاری موارد ارزش اخلاقی دارند؛ اما اولاً هر محبتی اخلاق نیست، مانند محبت مادر نسبت به فرزند که امری غریزی است نه اکتسابی، و از این روی، فاقد ارزش اخلاقی است (همان، ص ۳۲۴)؛ ثانیاً اخلاق محدود به غیردوستی نیست. کارهایی مانند تن ندادن به ذلت ارزش اخلاقی دارد در حالی که نه مبدأ آن عاطفه انسان دوستی است و نه هدف از آن رساندن خیر به دیگران (همان، ص ۳۲۵)؛ ثالثاً: متعلق محبت و عاطفه را نباید منحصر در انسان دانست، «بلکه همه چیز را باید دوست داشت». (همان، ص ۳۲۶) البته این نوع محبت مبتنی بر بینشی عرفانی است که بر اساس آن، حالتی در انسان پدید می آید که همه هستی را جلوه دوست می بیند:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
 رابعاً^۱ در تفسیر انسان دوستی نباید راه افراط را پیمود که نتیجه اش انسان دشمنی خواهد بود؛ زیرا به قول سعدی:

ترحم بر پلنگ تیزدندان ستمکاری بود بر گوسفندان (همان، ۳۳۰)

«انسان دوستی، یعنی هر انسانی به هر نسبت که از ارزش های انسانی بهره مند است، شایسته دوستی است، و انسانی هم که بالفعل از ارزش های انسانی بهره مند نیست باز لایق دوستی است برای رساندن او به ارزش های انسانی» (همان، ص ۳۲۷).

۱. در مجموعه آثار شهید مطهری این اشکال از اشکال پیشین متمایز نشده و تحت یک عنوان آورده شده است؛ اما به نظر می رسد، تفکیک آن مناسب تر است.

۲. **نظریه اراده:** اراده در برابر میل و شوق که در انسان و حیوان مشترک است، قرار دارد و مختص انسان و همدوش عقل است. اراده نیروی کنترل‌کننده امیال و عواطف بر اساس مصلحت‌سنجی عقل است. بنا بر نظریه اراده، که فیلسوفان اسلامی طرف‌دار آن هستند، کار اخلاقی کاری است که مبدأ آن اراده و عقل باشد، نه میل و عاطفه، حتی اگر عاطفه محبت باشد. «اخلاق کامل، اخلاقی است که بر اساس نیرومندی عقل و اراده باشد و میل‌های فردی، میل‌های نوعی و اشتیاق‌ها همه تحت کنترل عقل و اراده باشند» (همان، ص ۳۳۱). ایشان در جایی دیگر در معرفی دیدگاه حکما، بر عنصر عقل تکیه می‌کند. در این بیان، حکما «ملاک اخلاق را عقل، ولی عقل آزاد یا آزادی عقلی می‌دانند» (همان، ص ۴۸۰).

بر اساس مبانی حکمای مسلمان، به‌ویژه صدرالمتألهین گوهر انسان، قوه عاقله است. از این رو، کمال و سعادت نهایی و واقعی وی، سعادت عقلی است. عقل انسان دو جنبه دارد: «یک جنبه نظری و رو به بالا که می‌خواهد حقایق را کشف کند (عقل نظری)، و یک جنبه رو به پایین، که می‌خواهد بدن را بر اساس عدالت تدبیر کند». (همان، ص ۴۸۱). اخلاق آن است که عقل بر وجود انسان حاکم باشد، تا بر اساس عدالت، بهره هر قوه‌ای را بدون افراط و تفریط به او بدهد، که در این صورت، عقل به آزادی می‌رسد. اگر قوای انسان در حد وسط و نقطه اعتدال باشند، صولت قوا در تقابل با یکدیگر می‌شکند و مزاجی برای آدمی حاصل می‌شود که در اثر آن امیال گوناگون موجود در آدمی مزاحم عقل نمی‌شوند، و در این هنگام است که روح بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خودش را کسب می‌کند (همان، ص ۴۸۱-۴۸۲).

از نظر حکمای مسلمان، کمال اصلی انسان بر اثر فعلیت و شکوفایی هرچه بیش‌تر عقل نظری، که نیروی درک حقایق است، حاصل می‌شود و عقل عملی در حاشیه است و جنبه مقدماتی دارد.

اشکال اساسی وارد بر این دیدگاه آن است^۱ که از نظر فلاسفه جوهر انسان فقط عقل اوست، و دیگر ابعاد وجود وی همه طفیلی، ابزار و وسیله‌اند، در حالی که از نظر اسلام، عقل تنها یک شاخه از هستی انسان است، نه همه وجود او. (همان، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷) ضعف دیگر این نظر^۲ آن است که «اساسی‌ترین عنصر اخلاق، یعنی قداست را از اخلاق گرفته است. اخلاق، قداست خود را از راه نفی خودی و خودخواهی ... دارد» (همان، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۷) در حالی که، این نظریه که هدف را تنها سعادت قرار می‌دهد، بر گرد خودمحوری دور می‌زند.^۳

۳. **نظریه وجدانی:** بنا بر این نظریه، کار اخلاقی کاری است که از وجدان الهام گرفته باشد (همان، ص ۳۳۲) کانت از جمله کسانی است که دیدگاه اخلاقی خود را بر این پایه بنا کرده است (همان، ص ۳۳۴-۳۴۹). اصل وجود وجدان اخلاقی و این‌که سرشت آدمی به گونه‌ای است که گرایش، و انزجار از بدی‌ها به خوبی‌ها دارد، درست است و شواهدی قرآنی و روایی نیز آن را تأیید می‌کنند (همان، ص ۳۲۳) اما نظریه کانت در این زمینه، ویژگی‌هایی دارد که آن را آسیب‌پذیر می‌سازد.

نظریه کانت هرچند تا حد زیادی دقیق است، بیانگر همه حقیقت نیست. این نظریه تا

۱. گفتنی است شهید مطهری در دو موضع یادشده، دیدگاه حکمای مسلمان را بدون نقد رها می‌کند و تنها تأکید می‌ورزد که باید نظر فلاسفه اسلامی را از نظر اسلام تفکیک کرد: «الزام نیست که همیشه فلاسفه اسلامی در حرف‌هایی که گفته‌اند، توانسته باشند مسائل اسلامی را به طور کامل بیان کرده باشند» (همان، ص ۳۳۲) اشکال بالا را ایشان در بحث‌های انسان کامل، پس از بیان نظریه حکما در باب انسان کامل، با عنوان مکتب عقلیون، آورده است.

۲. این اشکال از نقد ایشان بر نظریه اعتدال/ارسطو اخذ شده است و بدین جهت انتساب آن به ایشان در این مقام قطعی نیست.

۳. در موارد متعددی شهید مطهری، خروج از خودمحوری را شرط لازم برای ارزش اخلاقی برشمرده‌اند، اما در مواردی مانند بحث «خود و ناخود» (همان، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۰۹-۴۲۸) به گونه‌ای سخن گفته‌اند که نشان می‌دهد مقصود ایشان از نفی خودمحوری در اخلاق، خوددانی، نازل و حیوانی وجود آدمی است، نه مطلق خود.

آن جا که به وجود یک سلسله فرمان‌ها و «باید»های نامشروط و کانون الهام‌بخش این فرمان‌ها مربوط است، صحیح است؛ اما اولاً کانت معتقد است شرط لازم اخلاقی بودن یک کار آن است که ناشی از هیچ میلی نباشد، حال آن‌که امکان صدور چنین فعلی محل تأمل است. «آیا ممکن است انسان فرمانی را اطاعت کند که نه مایل به اطاعت آن است و نه هراس از مخالفت آن دارد؟» (همان، ص ۶۲) ثانیاً کانت مفهوم خوبی و خیر را از فعل اخلاقی (مراد) حذف کرده و آن را در اراده فعل قرار داده است. بر طبق دیدگاه وی، ملاک اساسی اخلاقی بودن، در انگیزه آن نهفته است نه در ویژگی‌های خود فعل. از این رو، وجدانی که کانت می‌شناسد گویی فرمانده مستبدی است که بی دلیل فرمان می‌دهد (همان، ص ۶۳). ثالثاً حکم به غیر اخلاقی بودن کاری که در بردارنده خیر عموم است و شخص آن را به حکم عاطفه انسانی و میل به خدمت انجام داده، پذیرفتنی نیست؛ و خود این حکم بر خلاف وجدان اخلاقی - کانت طرفدار آن است - می‌باشد (همان)؛ رابعاً اگر کاری، مانند اِیثار و فداکاری، به علت نیکی ذاتی آن صورت گیرد، بیش‌تر ماهیت اخلاقی دارد، تا آن‌که زیر فشار الزام و تکلیف انجام شود؛ زیرا فشار تکلیف از آزادی انسان می‌کاهد، و هرچه آزادی در کاری کاهش یابد، صبغه اخلاقی آن نیز ضعیف‌تر می‌شود (همان)؛ خامساً همه احکام وجدان، مطلق نیستند؛ مثلاً لزوم راستگویی، حکمی مطلق نیست، بلکه «تابع فلسفه خودش است و گاهی راستی فلسفه خودش را از دست می‌دهد» (همان، ص ۳۵۲) مانند آنجا که موجب قتل انسانی بی‌گناه شود؛ سادساً وی میان کمال و سعادت فرق می‌نهد. از نظر او فعل اخلاقی کمال انسان را در پی دارد اما فی نفسه مستلزم سعادت وی نیست، در حالی که کمال و سعادت دو روی یک سکه‌اند و هرگز از هم جدا نمی‌شوند (همان، ص ۳۴۹-۳۵۱).

۴. نظریه زیبایی: افلاطون و آن دسته از متکلمان اسلامی که معتقد به حسن و قبح عقلی‌اند، خاستگاه ارزش اخلاقی را زیبایی عقلی - در برابر زیبایی حسی و خیالی - می‌دانند؛ با این تفاوت که افلاطون کانون زیبایی را روح فردی می‌داند که در قوای نفسانی خود عدالت برقرار کرده و در نتیجه از آن‌ها کلی هماهنگ، متناسب، متوازن و متعادل ساخته است - زیبایی در همین توازن اجزا نسبت به کل است - و متکلمان اسلامی کانون آن را

اعمالی مانند فداکاری، احسان و صداقت می‌دانند که عقل در آن‌ها زیبایی می‌یابد؛ و چون زیبایی، جاذبه دارد و حرکت و عشق می‌آفریند و انسان را به مدح و ستایش و تقدیس فرا می‌خواند، شخص آراسته به فضایل و افعال برخاسته از این فضایل، ارزش اخلاقی دارند (ر.ک: همان، ص ۴۲-۴۵ و ۳۵۸-۳۷۴؛ نیز همان، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۵-۱۱۴).

شهید مطهری، هرچند بر این دیدگاه نقدهایی - به‌ویژه بر آرای افلاطون در باب تفسیر زیبایی، اختصاص دادن آن به کل مرکب از اجزاء، نفی هرگونه نسبت از آن، مستقل دانستن کامل آن از ذهن - وارد کرده است (همان، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۵) اصل ارتباط ارزش اخلاقی با مقوله زیبایی را می‌پذیرد؛ ولی در عین حال از این جهت که این نظریه خاستگاه اصلی ادراک زیبایی معنوی را - همان شناخت فطری زیبایی مطلق و جمیل علی‌الطلاق است - نشان نداده، آن را ناقص می‌داند (همان، ص ۳۸۶).

۵. **نظریه پرستش:** از نظر شهید مطهری، «عمیق‌ترین نظریات این است که اخلاق از نوع پرستش است؛^۱ یعنی طبیعت و ماهیت فعل اخلاقی - در مقابل فعل طبیعی - طبیعت پرستش [خدا]^۲ است، اما پرستش ناآگاهانه» (همان، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۱۸) و البته پرستش، امری است مرتبط با زیبایی (همان، ص ۱۰۶). تعریف پرستش، همچون زیبایی، دشوار است و «شاید قابل تعریف نباشد» (همان، ص ۱۱۹) اما در آن ستایش، تقدیس، خضوع، فرازوی از خود محدود و خروج از دایره آرزوهای محدود، شکستن قفس خودی، پرواز کردن (تقرب)، انقطاع، پناه آوردن (التجاء) و استعانت، وجود دارد. پرستش در حقیقت از تجلیات روحی انسان است، و اعمال بدنی همچون نماز، برای شکل دادن به آن حالت روحی است (همان). بنا بر این نظریه، کسی که کار اخلاقی انجام می‌دهد، حتی اگر در شعور آگاه خودش خدا را نمی‌شناسد و به او باور ندارد، یا اگر هم باور دارد این کار را برای رضای خدا انجام

۱. شهید مطهری، در عین جانبداری از این نظریه، آن را به خود نسبت نمی‌دهد، و با تعبیر «می‌گویند» (همان، ص ۳۷۵) آن را بیان می‌کند، اما آن را به شخص یا گروه خاصی نیز نسبت نمی‌دهد.

۲. در موارد دیگر ایشان تصریح می‌کند که متعلق این عبادت و پرستش، خداوند است (همان).

نمی‌دهد، کار اخلاقی او نوعی خداپرستی و عبادت ناآگاهانه خداوند است؛ (همان، ص ۳۷۶) و پرستش بزرگ‌ترین، شریف‌ترین، باشکوه‌ترین و باعظمت‌ترین حالت انسان است. (همان، ص ۳۷۹).

به نظر می‌رسد نکته مهمی که توجه شهید مطهری را به جانبداری از این نظریه (و ظاهراً ابداع آن) سوق داده، حل این معما و پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌شود آدمی در پاره‌ای موارد کاری مانند ایثار و فداکاری انجام می‌دهد و از خودگذشتگی می‌کند و در آن نوعی شرافت و عظمت می‌یابد و حس می‌کند که با انجام چنین کارهایی به تعالی می‌رسد و بزرگی و بزرگواری می‌یابد، با آن‌که چنین کاری با هیچ منطقی، حتی منطقی عقل، که تنها به جلب سود و دفع زیان از خود می‌اندیشد، سازگار نیست. پاسخ شهید مطهری به این پرسش آن است که راز وجود چنین حالتی در آدمی آن است که «انسان [به طور فطری] خدا را می‌شناسد و یک سلسله مسائل (= قوانین اخلاقی) هست که بالفطره و ناآگاهانه آن‌ها هم اسلام خدا یعنی قانون خداست... آن عمق روح انسان... با یک شامه مخصوص، ناآگاهانه همین طور که خدا را می‌شناسد، این قوانین را می‌شناسد، رضای خدا را می‌شناسد و کار را بالفطره در راه رضای خدا انجام می‌دهد، ولی خودش نمی‌داند» (همان، ۳۸۳).

بر این اساس، شهید مطهری نظر کسانی را که حس اخلاقی و حس خداشناسی را دو حس جداگانه در وجود انسان به شمار آورده‌اند، رد می‌کند و معتقد است حس اخلاقی کاملاً با حس خداشناسی مرتبط است و می‌توان آن را «حس تکلیف خداشناسی» نامید (همان، ص ۳۸۴) که به موجب آن، انسان اسلام فطری را می‌شناسد و مثلاً می‌فهمد که گذشت، بخشش، فداکاری و دیگر فضایل، مورد رضای خداوند است.^۱

۱. گفتنی است که در الاهیات مسیحی نیز دیدگاه‌های مشابه و قابل مقایسه‌ای در این زمینه وجود دارد که نمونه‌ای از آن را می‌توان در کتاب «تجربه عرفانی و اخلاقی»، نوشته گری هرد، مشاهده کرد. تجربه عرفانی نزد هرد، تجربه‌ای است که «در آن، خدا به طور مستقیم درک می‌شود و مواجهه‌ای بی‌واسطه با ذات الاهی روی می‌دهد» و تجربه اخلاقی «مواجهه با خداوند از راه روابط و مناسبات ما در عالم هستی»



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- با توجه به آنچه گذشت می‌توان نظریه اتحاد تجربه اخلاقی با تجربه دینی را به شهید مطهری نسبت داد. اصولی که این نظریه بر آن مبتنی است، عبارتند از:
۱. گوهر دیانت، ایمان به خداوند است؛
 ۲. حقیقت ایمان به خدا، تسلیم بودن قلب در برابر اراده الهی است؛
 ۳. اسلام واقعی، امری متمایز از اسلام منطقه‌ای است؛
 ۴. آنچه ارزشمند است، اسلام واقعی است؛
 ۵. اسلام واقعی، تسلیم قلبی انسان در برابر حقیقت است؛
 ۶. کسی که دل او در برابر حقیقت تسلیم است، مسلم فطری است، گرچه مسلمان نامیده نشود؛
 ۷. کاری که تنها به انگیزه انسان‌دوستی - نه برای خود، و نه برای خدا - انجام شود، دارای مرتبه‌ای از حسن فاعلی است و فاعل آن مأجور است؛
 ۸. وجدان اخلاقی در انسان، رهاورد معرفت فطری انسان به خدا و خواست و اراده او (تکالیف الهی) است؛



است. روشن است که آنچه وی تجربه عرفانی می‌نامد از مصادیق شاخص تجربه دینی است. او معتقد است فرد نه تنها از راه امر عرفانی، بلکه از راه امر اخلاقی نیز می‌تواند ذات الهی را درک کند. به باور وی، شهودهای اخلاقی ما، وظایفی را در روابط و مناسبات ما با دیگران، اعم از موجودات جاندار و بی‌جان و حتی نسبت به خودمان تعیین می‌کند. امر عرفانی می‌تواند بر دو بُعد امر اخلاقی (پذیرش محبت خدا و عرضه آن) مؤثر باشد. اما امکان تأثیر آن بر بُعد دوم (عرضه محبت) به مراتب بیش‌تر است. تجربه عرفانی می‌تواند در درون فرد به صورت مبنایی برای ابراز محبت الهی به کار آید. فرد از راه مواجهه عرفانی با ذات خداوند به درکی از محبت الهی دست می‌یابد که می‌تواند نقطه آغازین برای تمایل به فداکار بودن در برابر دیگر موجودات مادی عالم و نیز در برابر خود فرد باشد؛ اما برای تحقق این امر، فرد باید این محبت را به گونه‌ای دریافت کند که ماهیت حقیقی آن پذیرفته شود و بداند که مشارکت جویی، ویژگی اساسی این محبت است (ر.ک: هرد، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱-۱۲۶). مطالعه تطبیقی این دو دیدگاه می‌تواند موضوع مقاله مستقلی قرار گیرد.

۹. فضایل و کارهای اخلاقی، زیبایی عقلی دارند، و خاستگاه ادراک زیبایی عقلی فضایل و کارهای اخلاقی، معرفت فطری به زیبایی خدای متعال است؛
۱۰. حب و علاقه به خیر و عدل و احسان نشانه و تجلی و نمود حب و علاقه فطری به خداوند است که زیبای مطلق (جمیل علی الاطلاق) است؛
۱۱. عناصر اصلی فعل اخلاقی عبارتند از: ستایش انگیز بودن، عظمت، شکوه، قداست، ارزش معنوی داشتن، احساس خضوع و کرنش در برابر آن.
۱۲. پرستش، از تجلیات روح انسان است، که گاهی آگاهانه و گاه ناآگاهانه صورت می گیرد و در آن ستایش، تقدیس، خضوع، فراوری از خود محدود، پرواز، انقطاع، التجا و استعانت وجود دارد؛
۱۳. فعل اخلاقی خالص و بی هیچ شائبه، نوعی پرستش خداوند است، هرچند ناآگاهانه. مستندات این اصول از سخنان شهید مطهری در مقاله آورده شد. اینک می افزاییم:
۱۴. تجربه در معنای وسیع آن، انفعال های روحی و نفسانی و افعال اختیاری آگاهانه آدمی، هر دو را در برمی گیرد؛^۱
۱۵. حب و علاقه به خداوند، بی تردید تجربه دینی از سنخ انفعال است؛
۱۶. پرستش خداوند، بی شک تجربه دینی از نوع فعل یا انفعال است؛ بنابراین، با انضمام این سه اصل به اصل ۱۰ و ۱۳، این نتیجه به دست می آید:
۱۷. کسی که حس اخلاقی او بارور و شکوفا شده است و به فضایل و نیکی ها بی هیچ شائبه ای عمیقاً گرایش و محبت دارد (صاحب تجربه اخلاقی به معنای احساس و انفعالی آن) دارای گرایش و محبت به خداوند (= صاحب تجربه و احساسات و عواطف دینی) است؛
۱۸. فاعل اخلاقی در فعل اخلاقی خالص و بی شائبه (= صاحب تجربه اخلاقی به

۱. البته، تجربه در اصطلاح تجربه دینی گاهی به خصوص آنچه جنبه انفعالی دارد، اختصاص می یابد.

معنای فعلی آن) در حقیقت، عملی عبادی انجام می‌دهد و دارای تجربه دینی به معنای فعلی آن است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جیمز، ویلیام: (۱۳۹۱)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. حلی، حسن بن یوسف: (۱۴۱۷ق)، کشف المراد، تحقیق حسن حسنزاده، چاپ هفتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. شیرازی، صدرالدین: (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. شیروانی، علی (۱۳۹۰)، «بررسی تعاریف دین از منظری دیگر»، اندیشه نوین دینی، شماره ۲۷، ص ۲۹-۵۱، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۶. _____: (۱۳۸۱)، مبانی نظری تجربه دینی، قم، بوستان کتاب.
۷. مصباح، محمدتقی: (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم، در راه حق.
۸. مطهری، مرتضی: (۱۳۸۷ الف)، مجموعه آثار، ج ۲۲، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
۹. _____: (۱۳۸۷ ب)، مجموعه آثار، ج ۲۳، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۰. _____: (۱۳۸۷ ج)، یادداشت های استاد مطهری، ج ۱۱، تهران، انتشارات صدرا.
۱۱. _____: (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۲. هرد، گری کلود: (۱۳۸۲)، تجربه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف الله جلالی، محمد سوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

13. Swinburne, Richard, (1991), *The Existence of God*, New York, Oxford university Press.