

بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

حسین احمدی* 

چکیده

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد که معرفت‌شناسی اخلاق یکی از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود و بدیهیات اخلاقی که برای توجیه گزاره‌های اخلاقی نظری مفید است از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق به حساب می‌آید. برخی اندیشمندان برای توجیه گزاره‌های اخلاقی از بدیهیات نظری استمداد می‌گیرند و برخی همچون امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» را بدیهی می‌داند و گزاره‌های اخلاقی نظری را با ارجاع به این گزاره‌های بدیهی توجیه می‌کنند؛ این تحقیق بر آن است تا دیدگاه امام خمینی را درباره بدیهیات اخلاقی از نوشته‌هایشان تبیین و بررسی نماید. ایشان برای تبیین بداهت گزاره‌های بدیهی در اخلاق، این گزاره‌ها را سازگار با فطرت بشری قلمداد می‌کند و با دسته‌بندی موضوعات اخلاقی، موضوعات گزاره‌های بدیهی اخلاق را در زمره موضوعاتی می‌داند که معنای حسن و قبح در ذات آنها وجود دارد و معنای ذاتی در اینجا به معنای ذاتی باب برهان است؛ اما به نظر می‌رسد بدیهیات اخلاقی در زمره گزاره‌های تحلیلی هستند و نمی‌توانند با خارج از انسان ارتباط برقرار کنند و مصادیق خود را بشناسانند؛ از این‌رو برای توجیه گزاره‌های اخلاقی به بدیهیات عقل نظری نیاز است؛ افزون بر اینکه در ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی که امام خمینی بدان معتقد است، ابهام وجود دارد؛ زیرا قبح دروغ‌گویی در برابر دشمن برای حفظ اسرار از منظر امام خمینی نیز تغییر می‌کند و این تغییر با ذاتی بودن نمی‌سازد؛ در هر صورت دغدغه یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی از دغدغه‌های باارزشی است که بسیاری از بزرگان با ارجاع گزاره‌های نظری به گزاره‌های بدیهی عقل نظری یا عملی بحث کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، حسن و قبح ذاتی، بدیهیات اخلاقی، امام خمینی.

* دانشیار گروه فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (h.ahmadi@iki.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷)

مقدمه

آیا دسترسی به گزاره‌های یقینی در اخلاق وجود دارد؟ آیا اینکه گزاره‌های اخلاقی از مشهورات محسوب می‌شوند امکان دستیابی به یقین را نفی نمی‌کند؟ پاسخ به اینگونه پرسش‌ها در تبیین امکان یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی است؛ یقین‌بخشی در اخلاق ناشی از علم یقینی موجود در علم اخلاق است؛ اما این یقین نیاز به تبیین دارد تا این یقین انگیزه انسان‌ها را در انجام فضائل و ترک رذائل اخلاقی مضاعف نماید و این تحقیق با بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی درصدد است تا گامی در راستای ایجاد انگیزه بیشتر برای فاعلان اخلاقی بردارد تا فضائل اخلاقی در افراد ایجاد شود و جامعه از منافع آن بهره‌مند گردد.

تعریف و جایگاه علم اخلاق از منظر امام خمینی در فهم گزاره‌های اخلاقی و معرفت‌شناسی آن گزاره‌ها تأثیر دارد؛ از این‌رو در مقدمه، مباحثی را درباره علم اخلاق و فلسفه اخلاق از منظر امام خمینی ارائه خواهیم داد. ایشان، خلُق را حالتی در نفس می‌داند که انسان را به عمل دعوت می‌کند و این حالت به واسطه ریاضت نفس، تفکر و تکرار به دست می‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۰) که این تبیین از اندیشمندان سابق همچون ابن‌مسکویه نیز قابل مشاهده است (مسکویه، ۲۰۱۱، ص. ۲۶۵)؛ امام خمینی، علم اخلاق را علم به منجیات و مهلکات خلُق و تربیت قلب و ریاضت آن، همچنین علم به چگونگی تحصیل فضایل و رهایی از رذایل می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷) که این تعریف نیز در آثار اندیشمندان علم اخلاق همچون مرحوم نراقی پیدا می‌شود (نراقی، ۱۴۰۸، ج. ۱، ص. ۳۷ و ۱۴۵).

امام خمینی موضوع علم اخلاق را قوای نفس و قلب می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۵ و ۵۲۷)؛ زیرا ایشان مباحث علم اخلاق را مربوط به تربیت قلب و پرورش آن، اعمال قلبی و علم به منجیات و مهلکات خلُق، چگونگی تحصیل محاسن اخلاق و دوری از رذایل آن قلمداد کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷). امام خمینی هدف از علم اخلاق را معالجه رذیلت‌های اخلاقی، تصفیه باطن (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲)، اصلاح قلب و رسیدن به سعادت روحانی و درجات بالای معنوی (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۷) و رسیدن به معرفت حقیقی می‌داند؛ با توجه به جنبه تربیتی که در علم اخلاق از منظر امام خمینی لحاظ شده است، جنبه تربیت اخلاقی آن برجسته است و معرفی فضایل و رذایل در این علم به قدری لازم است که برای تربیت اخلاقی ضروری باشد؛ از این‌رو در دیدگاه امام خمینی، علم تربیت اخلاقی مستقل از علم اخلاق نیست بلکه جنبه تربیت اخلاقی در دیدگاه امام خمینی بروز بیشتری دارد تا جایی که علم اخلاق از منظر ایشان علمی است که مخاطب را وادار به

عمل کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۱). در هر صورت علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق مقدمه برای اهداف عرفانی است که امام خمینی از آن به توحید تعبیر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰-۱۱ و ۵۷-۵۸)؛ از این رو یقین عنصر تعیین‌کننده برای وصول به هدف در اخلاق محسوب می‌شود.

اکنون به جایگاه علم اخلاق در میان علوم از منظر امام خمینی می‌پردازیم سپس درباره نظر ایشان درباره موضوع و محمول گزاره اخلاقی بحث خواهیم کرد. امام خمینی علوم نافع را سه قسم می‌داند؛ دسته اول علمی که درباره کمال‌های عقلی و وظایف روحی بحث می‌کند؛ دوم علمی که درباره اعمال و وظایف قلبی مطالبی را ارائه می‌دهند و سوم علمی که درباره اعمال ظاهری و وظایف ظاهری نفس بحث می‌کنند؛ حکما، فلاسفه و عرفا بعد از انبیا و اوصیایشان علوم دسته اول را ارائه می‌دهند، انبیاء، ص. لحا، علمای اخلاق و اصحاب ریاضت متکفل علوم دسته دوم‌اند و به غیر از انبیا و صالحان، علمای ظاهر، فقها و محدثین، دسته سوم از این علوم را بحث می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷).

علوم دسته اول، عالم، روحانیت و عقل مجرد را تربیت و تقویت می‌کند و مباحثی همچون علم به ذات حق و اوصاف او، ملائکه و اصنافشان، عوالم غیبی مجرد، علم به انبیا و اولیا، کتب آسمانی و مقاماتشان، علم به آخرت و برزخ و کیفیت رجوع موجودات به عالم غیب را ارائه می‌دهد. علوم دسته دوم افزون بر معارف مربوط به محاسن اخلاق و اسباب حصول آنها و دانش مربوط به رذایل اخلاقی و عوامل دوری از آنها، به مبادی وجودی آنها نیز می‌پردازد؛ از این رو علوم دسته دوم افزون بر علم اخلاق، فلسفه اخلاق را نیز در بردارند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷). علوم دسته سوم در بردارنده علمی مانند فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷-۳۸۸). به عبارت دیگر امام خمینی با استفاده از روایاتی که علوم مفید را به سه قسم «آیات محکمه»، «فریضه عادلّه» و «سنت قائمه» تقسیم می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۸)؛ آیات محکمه را بر علوم دسته اول که بیشتر جنبه هستی‌شناسانه دارد، تطبیق می‌دهد و فریضه عادلّه را بر علم اخلاق و فلسفه اخلاق که علم به تربیت قلوب و منجیات و مهلکات خلقیه و مبادی آن است و سنت قائمه را بر علوم ظاهر، مانند علم فقه تطبیق می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷)؛ زیرا اخلاق در حقیقت اعتدال میان قوا و افراط و تفریط نکردن در آنهاست و فریضه‌بودن آن نیز در مقابل سنت، اشاره‌ای به تعبدی‌نبودن و امکان دسترسی عقل به آن است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۲).

شایان ذکر است این علوم به یکدیگر وابسته‌اند به طوری که یک حقیقت دارای مظاهر و مراتب

سه‌گانه‌اند؛ ازاین‌رو کمال و نقص مربوط به یک مرتبه به مراتب دیگر نیز سرایت می‌کند و اگر کسی بدون اعمال ظاهری باشد دارای ایمان و خلق مهذب نخواهد بود؛ پس، بر طالب مسافرت آخرت و صراط مستقیم انسانیت لازم است که در هر يك از مراتب ثلاثه با کمال دقت و مواظبت توجه و مراقبت کرده و آنها را اصلاح کند و ارتیاض دهد، و هیچ يك از کمالات علمی و عملی را صرف‌نظر ننماید. گمان نکند که او را تهذیب خلق یا تحکیم عقاید یا موافقت ظاهر شریعت کفایت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۸-۳۸۹).

بعد از تبیین اخلاق و جایگاه علم اخلاق از منظر امام خمینی، نوبت به تبیین فلسفه اخلاق از منظر ایشان می‌رسد که بحث بدیهیات اخلاقی از مباحث فلسفه اخلاقی محسوب می‌شود؛ فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و امام خمینی مطابق دسته‌بندی ارائه شده ذیل عنوان علم اخلاق، مبادی اخلاق را از علوم دسته دوم قرار داده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷)؛ اما برخی مباحث فلسفه اخلاق در علوم دسته اول نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ زیرا بحث از کمال‌های اکتسابی بشر و چگونگی تحقق آنها به روش عقلی از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود که امام خمینی این مباحث را در دسته اول علوم قرار داده است؛ به عبارت دیگر امام خمینی میان روح و قلب تمایز قائل می‌شود و ظایف مربوط به روح را در دسته اول علوم و وظایف مربوط به قلب را در دسته دوم علوم بررسی می‌کند اما مباحث فلسفه اخلاق افزون بر اینکه مرتبط با قلب بشری‌اند، با روح بشری نیز ارتباط دارند به خصوص هدف اخلاق که توسط امام خمینی سعادت روحانی قلمداد شده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۷) و فلسفه اخلاق مباحثی را درباره هدف اخلاق نیز ارائه می‌دهد؛ افزون بر اینکه بالاخره این سه دسته علوم از منظر امام در عالم واقع از یکدیگر منفک نیستند بلکه مراتب سه‌گانه یک واقعیت‌اند که با هم مرتبط‌اند.

فلسفه اخلاق در بردارنده معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق است؛ یکی از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق، توجیه اخلاقی است که بحث درباره بدیهیات اخلاقی را شامل می‌شود؛ زیرا ماده استدلال اخلاقی مربوط به معرفت‌شناسی اخلاق و صورت استدلال مربوط به منطق اخلاق است؛ ازاین‌رو بدیهیات اخلاقی که از مواد استدلال به حساب می‌آید در قلمرو مباحث معرفت‌شناسی اخلاق محسوب می‌شود.

امام خمینی توجیه عقلانی برخی گزاره‌های اخلاقی را معتقد است مانند اینکه عقل به طور مستقل قبح و حرمت «تجاوز به مال غیر از روی دشمنی» را درک می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص. ۶۴۳)؛

۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۶۵۵؛ ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۱۸۱) و حل تراحم احکام اخلاقی را به وسیله ملاک‌های عقلانی همچون لزوم عقلی اقل القبیحین (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۲) یا تقدیم اهم بر مهم (امام خمینی، ۱۴۲۱، الف، ج. ۲، ص. ۱۱۷) ممکن می‌داند. افزون بر اینکه امام خمینی به وجود برخی گزاره‌های بدیهی در اخلاق نیز اذعان دارد که ذیل بدیهیات اخلاقی به آنها خواهیم پرداخت.

وَمَا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ النَّظَرُ فِيمَا يُقَالُ: مِنْ وَقُوعِ الْكُسْرِ وَالْإِنْكَسَارِ فِي الْجِهَاتِ الْمُقْتَضِيَةِ، وَبَعْدَ قَاهِرَةِ جِهَةٍ يَتِمَحُّضُ الْفَعْلُ فِي الْجِهَةِ الْقَاهِرَةِ، فَإِذَا كَانَتْ مُقْبَحَةً يَتِمَحُّضُ فِي الْقَبِيحِ فَقَطْ، فَالْفَعْلُ الْخَاصُّ الصَّادِرُ مِنَ الْمَكْلَفِ، لَا يَكُونُ إِلَّا حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا عَلَى سَبِيلِ مَنَعَ الْجَمْعِ. وَذَلِكَ لَمَّا عُرِفَتْ: مِنْ أَنَّ الْفَعْلَ الْخَارِجِيَّ مَجْمَعٌ لِعَنَاوِينَ، وَلَهُ جِهَاتٌ، فَإِذَا فَرَضَ فِي إِحْدَى عَنَاوِينِهِ جِهَةً مُقْبَحَةً، وَفِي الْأُخْرَى جِهَةً مُحَسَّنَةً، وَفَرَضَ غَلْبَةَ الْمُقْبَحَةِ عَلَى الْمُحَسَّنَةِ، لَا تَوْجِبُ خُرُوجَ الْجِهَةِ الْمُحَسَّنَةِ عَنْ كَوْنِهَا جِهَةً مُحَسَّنَةً؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَاهِرَةِ إِحْدَى الْجِهَتَيْنِ، لَيْسَ سَرَايَةَ الْقَبِيحِ مِنْهَا إِلَى الْجِهَةِ الَّتِي هِيَ حَسَنَةٌ، بَلْ لَا يَكُونُ إِلَّا كَتَقْدِيمِ الْأَهَمِّ عَلَى الْمَهْمِّ، وَالْفَارَقُ الَّذِي بَيْنَهُمَا لَيْسَ فَارَقًا مِنَ الْجِهَةِ الْمَنْظُورَةِ عَقْلًا؛ لِأَنَّ شَأْنَ الْعَقْلِ تَحْلِيلَ الْجِهَاتِ وَتَكْثِيرَ الْحَيْثِيَّاتِ وَعَدَمَ الْإِهْمَالِ فِيهَا (امام خمینی، ۱۴۲۱، الف، ج. ۲، ص. ۱۱۷).

پیشینه

درباره دیدگاه‌های امام خمینی کتب و مقاله‌های بسیاری و در حوزه‌های گوناگون نگاشته شده است اما در میان کتب و مقاله‌های نگاشته شده، کتب و مقاله‌های فلسفه اخلاقی کم‌اند؛ مانند اینکه موسسه چاپ و نشر عروج، کتب ۳۰ جلدی را به مفاهیم اخلاقی از منظر امام خمینی به صورت جزئی اختصاص داده است اما این مجلدات صبغه علم اخلاقی دارند که معنویت و صفای زندگی ایشان را توصیف می‌کنند و به لحاظ عقلی و از منظر فلسفه اخلاق به این مفاهیم ننگریسته‌اند. گاهی معناشناسی برخی واژگان از منظر فلسفه سیاسی امام خمینی بررسی شده است مانند اینکه درباره گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی در نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی بحث شده است اما مفهوم عدالت از منظر ایشان در فلسفه اخلاق معناشناسی نشده است. گاهی مقاله‌های فلسفه اخلاقی نیز از دیدگاه امام مشاهده می‌شود مانند مقاله دیدگاه اخلاقی امام خمینی نوشته علی عسگری یزدی و رضا سلیمانی که در نشریه پژوهشنامه اخلاق منتشر شده و به دیدگاه فلسفه اخلاقی امام خمینی پرداخته است؛ اما هیچ نوشته‌ای مباحث معرفت‌شناسی اخلاق مانند بدیهیات اخلاقی از منظر ایشان را به روش عقلی بررسی نکرده است؛ از این رو تحقیق حاضر بر آن است تا به روش

عقلی دیدگاه امام خمینی را در این موضوع بررسی کند.

بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

امام خمینی برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدل خوب است»، «ظلم بد است» و «دانایی بر نادانی بهتر است» را ضروری و بدیهی می‌داند؛ بیان ایشان درباره بداهت برخی گزاره‌های فوق چنین است: احکام عقل بر دو گونه است یکی احکام روشن عقل است که در آن نیازمند به دلیل نیست مانند خوبی عدل و بدی ظلم و بهتر بودن دانایی بر نادانی؛ اینگونه احکام را ضروری یعنی حکم واضح و روشن گویند دیگر احکام غیرروشن است مانند علومی که پس از کوشش و تحصیل به دست می‌آورد چون جبر و مقابله و فلسفه و مانند آن و اینها را احکام نظری یعنی غیر واضح که محتاج به دلیل و کوشش است گویند (امام خمینی، ۱۳۲۳، ص. ۳۰۸-۳۰۹).

گزاره بدیهی از منظر امام خمینی به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که حکمشان واضح است و به دلیل نیاز ندارند در مقابل گزاره‌های نظری به دلیل محتاج‌اند؛ همچنین منظور ایشان از ذاتی، ذاتی باب برهان است که محمول از لوازم بین موضوع به حساب آید و اگر مفهوم محمولی از مفهوم موضوع قابل فهم و استنتاج باشد گزاره تحلیلی نامیده می‌شود؛ مقصود ایشان از فطری، این است که خلقت انسان به گونه‌ای آفریده شده است که با معنای برخی گزاره‌ها سازگار است و با برخی دیگر ناسازگاری دارد؛ به گزاره‌هایی که با خلقت انسان سازگاری دارند می‌توان گزاره‌های سازگار با فطرت یا گزاره‌های فطری اطلاق کرد؛ ازاین‌رو اولاً امام خمینی در متن بالا امکان تبیین برای بدیهیات اخلاقی را رد نمی‌کند، اگرچه آنها را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و مشخصه بدیهیات را واضح و روشن بودن آنان قلمداد کرده است؛ ثانیاً در تبیین بدیهی بودن «عدل خوب است» و «ظلم بد است» باید توجه داشت که گزاره‌هایی که حاکی از مصداق عدل و ظلم‌اند غیر از دو گزاره یادشده هستند و آنها مانند دو گزاره یادشده بدیهی نیستند، اگرچه ممکن است از جهتی دیگر بدیهی باشند و نیاز به استدلال نداشته باشند اما از جهت اینکه مصداق عدل و ظلم هستند اقتضایی به حساب می‌آیند یعنی امام خمینی معتقد است موضوع اینگونه گزاره‌ها به صورت اقتضایی دلالت بر حسن و قبح می‌کنند؛ به عبارت دقیق‌تر امام خمینی، موضوع‌های اخلاقی را به سه دسته دسته‌بندی می‌کند؛ دسته اول مفاهیمی که نسبت به معنای حسن و قبح لاقتضایند یعنی معنای حسن و قبح، ذاتی آنها نیست و معنای حسن و قبحشان با توجه به پیامدهایشان فهمیده می‌شود؛ مانند «یادگیری علم» که ارزش علم و یادگیری آن با توجه به پیامدش مشخص می‌شود؛

یعنی اگر این علوم برای آنچه که به حیات و سعادت ابدی و زندگانی جاویدان انسان نافع است، به کار گرفته شوند، حسن محسوب می‌شوند و اگر انسان را از سعادت ابدی دور سازند قبیح به شمار می‌روند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۶).

دسته دوم از موضوع‌های اخلاقی اقتضائی‌اند یعنی اگرچه معنای حسن و قبح از تمام ذاتشان استنتاج نمی‌شود اما اقتضا و سبب تحقق حسن و قبح را دارند و اگرچه ذات، علت تامه حسن و قبح محسوب نمی‌شوند اما اگر مانعی ایجاد نشود، حسن و قبح آنها محقق می‌شود؛ امام خمینی برای فهم بهتر اقتضائی بودن به سوزاندن حاصل از آتش مثال می‌زند که آتش اقتضای سوزاندن را دارد که اگر مانعی برای سوزاندن باشد این اقتضا حاصل نمی‌شود؛ ازاین‌رو امکان دارد تأثیر فعلی سوزاندن به دلیل اسباب بیرونی حاصل نشود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۳).

به عبارت دیگر برخی موضوعات اگر از مصادیق عدل و ظلم قرار گیرند حسن یا قبیح محسوب می‌شوند؛ امام خمینی درک معنای حسن و قبح در موضوع‌های ذیل را عقلی می‌داند که اقتضایی محسوب می‌شوند به خصوص در برخی موارد که آنها را از مصادیق ظلم دانسته و با این تعیین مصادیق بر اقتضایی بودن آنها اشاره کرده است؛ مانند اینکه «اذیت کردن حیوان به خاطر حیوان بودنش بد است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)، «دفع حیوان مودی که باعث اذیت و آزار انسان می‌شود، خوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)، «نجات انسانی که در حال غرق شدن است خوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۶)، «عقاب کردن مملوک بدون دلیل از مولای حکیم بد است» (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۲۷۸؛ ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۸۶ و ۴۲۸)، «تصرف در مال دیگران از روی دشمنی بد است» (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۶؛ ۱۳۸۰، ص. ۶۳۵) و «کشتن نفس محترم از روی دشمنی بد است» (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۶) که امام خمینی سه مورد اخیر را از مصادیق قبح ظلم قلمداد می‌کند؛ ازاین‌رو اقتضایی محسوب می‌شوند.

دسته سوم موضوع‌هایی که حسن و قبح در ذاتشان موجود است مانند عدل و ظلم، ص. دق و کذب که گزاره‌های حاوی حسن و قبح آنها را می‌توان از بدیهیات اخلاقی به شمار آورد و امام خمینی، مثال کذب را به تفصیل توضیح می‌دهد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰-۶۳ و ۱۱۲-۱۱۴) که در این تحقیق چگونگی انتزاع معنای قبح از موضوع کذب تبیین می‌شود تا چگونگی بدیهی محسوب شدن آن واضح شود؛ خلاصه بیان ایشان درباره قبح کذب این است که کذب یعنی بیان یا اظهار خلاف واقع و فطرت بشری تناسبی با خلاف واقع ندارد بلکه سنخیت با واقعیت و بیان واقعیت دارد؛

از این رو با واژه بد این عدم تناسب را بیان می‌کند و «بد» یا «عدم تناسب با فطرت بشری» از لوازم ذاتی موضوع - یعنی کذب یا همان بیان خلاف واقع - به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر امام خمینی، حرمت اجمالی دروغگویی را ضروری و بدیهی می‌داند و عبارت ایشان چنین است: «حرمة الکذب فی الجملة ضرورية... فحرمة فی الجملة ضرورية لا تحتاج إلى إقامة الدلیل علیها» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰). شاید به دلیل فطری بودن قبح دروغگویی است که ایشان در عین بدیهی دانستن حرمت اجمالی دروغگویی، بیانی عقلی نیز از فطری بودن قبح دروغگویی ارائه داده است و حرمت شرعی دروغگویی را حاصل از قبح عقلی دروغگویی می‌داند که می‌توان مقصود امام خمینی را اینگونه بیان کرد که فطرت انسان با واقعیت‌ها تناسب و سنخیت دارد و به همین جهت است که امام خمینی بیان می‌کند انسان به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۱)؛ از آنجایی که دروغگویی بیانی از مخالفت با واقعیت است با فطرت انسان تناسب ندارد از این رو بدبودن دروغگویی فطری است؛ از این رو امام خمینی مناط عقلی قبح دروغگویی را مخالفت با واقعیت دانسته است؛ بیان ایشان در مناط عقلی چنین است: «... بل يدرك أنّ الذم و القبح لإراءة خلاف الواقع و إلقاء ما يكون مخالفا له» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۳).

منظور امام از اجمالی بودن قبح ظلم این است که اگر فقط توجه به مخالفت با واقع بودن دروغ شود خلاف عدالت است و این خلاف عدالت با فطرت سازگاری ندارد و قبیح است؛ در نتیجه قبیح بودن آن ضروری و بدیهی است اما اگر به خصوصیات دیگری در حکم توجه شود حکمش باید بررسی شود مانند اینکه با وجود نوع مخاطب، دروغگویی نیاز به بررسی دارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱). مانند اینکه دروغگویی به دشمن جایز دانسته می‌شود باید بررسی شود که آیا دروغگویی که مخالف واقع است با دشمن اسلام که مخالف اسلام واقع‌نماست سازگاری دارد؟ اگر این سازگاری وجود دارد پس دروغگویی به دشمن جایز و چه بسا واجب باشد. امام خمینی مواردی همچون توریه، شوخی‌های غیر واقعی، ایراد گزاره‌هایی که بیان غیر واقعی فایده‌دار محسوب می‌شوند؛ همچون بیان غیر واقعی برای آشتی دادن یا بیان غیر واقعی به دشمن یا وعده خلاف واقع دادن به همسر یا ... را از مصادیق دروغ قلمداد نکرده است بلکه برخی گزاره‌های یادشده را خبر نمی‌داند بلکه آن گزاره‌ها را گزاره‌های انشایی قلمداد کرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸).

به عبارت دیگر برای اینکه ذاتی بودن معنای قبح دروغگویی بهتر فهمیده شود «عدم تناسب با

فطرت بشری» در قبح با «عدم تناسب با واقع» در دروغگویی مقایسه و انتزاع «عدم تناسب» برداشت می‌شود؛ از این رو بیان می‌شود عدم تناسب موجود در قبح از لوازم ذات دروغگویی است و ذاتی بودن قبح در دروغگویی به معنای ذاتی باب برهان خواهد بود؛ البته اگر از دروغگویی اجمالی به جهات دیگر پیش برویم که گاهی نوع مخاطب در حسن و قبح آن تأثیر دارد موضوع و به تناسب آن حکم تغییر خواهد کرد؛ از این رو امام خمینی معتقد است موضوع دروغگویی حضرت ابراهیم و یوسف یا دروغگویی برای آشتی دادن دو مسلمان که قهرند یا دروغگویی به دشمن یا ... از مصادیق دروغ‌گویی مورد بحث نیست و موضوع مقید شده و تغییر کرده است بدین صورت که ایشان، بسیاری از موارد یادشده را از مصادیق توریه قلمداد می‌کند یا از مصداق انشاء می‌داند، نه خبر غیر واقعی یا ... (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸).

نکته دیگری که در بحث قبح ذاتی دروغگویی از منظر امام خمینی بیان می‌شود، این است که بسیاری از تراحم‌های اخلاقی که یک طرفش قبح دروغگویی است، با استدلال به نتیجه می‌رسند؛ مانند اینکه اگر تراحمی میان قبح دروغگویی و قبح قتل نبی رخ دهد کدام موضوع انجامش جایز شمرده می‌شود؟ عالم اخلاق ناچار می‌شود که به جواز یا وجوب دروغگویی حکم کند؛ اینجا حکم بد بودن قتل نبی، قبح دروغگویی را از بین نمی‌برد (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۸) بلکه حکم عقلی تقدیم اقیح بر قبیح است که در این تراحم مصداق پیدا کرده و باعث شده است جواز یا وجوب دروغگویی صادر شود؛ امام به تفصیل به این مطلب پرداخته است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۳-۱۱۴)؛ اولاً بیان امام از مطلق‌گرایی اخلاقی حکایت دارد که در تراحم‌های اخلاقی نیز حسن و قبح حداقل برخی از موضوع‌های اخلاقی از آن موضوع جدا نمی‌شود؛ ثانیاً در این مورد که قبح دروغگویی بدیهی است و حکم «قتل نبی بد است» نظری به حساب می‌آید بدیهی بودن سبب تقدمش نمی‌شود بلکه معیار تقدم احکام در تراحم اخلاقی به وسیله استدلال و میزان ارزش جایگزینی یک طرف صورت می‌گیرد که موجب شده اقیح انجام نشود.

امام خمینی به جز موارد یادشده، حسن و قبح برخی موضوعات دیگر را نیز ذاتی دانسته‌اند که عقل آن را می‌فهمد مانند قبح خیانت در امانت (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۴۷۶)، مدح کسی که لیاقت مدح ندارد، ذم کسی که مستحق ذم نیست، گدایی غیر فقیر (طلب نیاز کردن بی‌نیاز) (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۷۰)؛ همچنین ایشان معتقد است که حسن ذاتی نجات مؤمن از هلاکت را عقل می‌فهمد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)؛ اما فهم عقلانی حسن و قبح با بدیهی عقلی بودن آنها متمایز

است، امام خمینی فهم عقلانی حسن و قبح موضوع‌های دسته دوم را نیز می‌پذیرد اما فهم عقلانی دسته سوم که از نوع ذاتی باب برهان دانسته می‌شود، بدیهی بودن آنها نیز اثبات می‌شود که امام خمینی این بدهت را درباره قبح کذب بیان کرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰).

بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

دیدگاه معرفت‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی مملو از نکات مثبت فلسفه اخلاقی است مانند اینکه اولاً با دیدگاه عدلیه سازگاری دارد و ناسازگاری در این نظریه نیست؛ ثانیاً به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح اخلاقی توجه داشته است و می‌توان ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان در برخی موضوع‌های اخلاقی تبیین کرد؛ ثالثاً این دیدگاه به شناخت عقلانی برخی گزاره‌های حاوی حسن و قبح اخلاقی توجه دارد و سعی در توجیه اخلاقی چنین گزاره‌هایی دارد که به بدیهیات اخلاقی ختم می‌شوند؛ رابعاً امام خمینی به جنبه الهیاتی و فطری بودن اخلاق در معرفت‌شناسی اخلاق توجه دارد که در بدیهیات اخلاقی، جلوه‌ای از فطرت اخلاقی آن بیان شد و این فطرت جلوه‌ای از ولایت تکوینی حضرت حق دارد که انسان به سمت قرب او در حرکت است؛ خامساً ایشان از تمایز میان موضوع‌های اخلاقی غفلت نکرده است و موضوع‌های اخلاقی را حداقل در سه دسته دسته‌بندی کرده و توضیح داده است.

با وجود نکات مثبت این دیدگاه، به نظر می‌رسد برخی نکات مبهم در این دیدگاه وجود دارد که اندیشمندان فلسفه اخلاقی می‌توانند در تکمیل این نظریه و رفع ابهام آن نکات، تلاش نمایند که در اینجا به دو نمونه از این ابهامات پرداخته می‌شود.

ابهام در ارتباط بدیهیات با واقعیت بیرونی

دیدگاه امام خمینی در بدیهیات اخلاقی دارای ابهامی است که توجه به آن برای محققان مفید است؛ آیت الله مصباح یزدی نیز با اذعان به وجود بدیهیات در اخلاق، به این ابهام توجه داده‌اند که در اینجا بدان می‌پردازیم؛ به عبارت تفصیلی‌تر، بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی به گونه‌ای است که نمی‌تواند با واقعیت بیرون از انسان رابطه برقرار کند یا ارتباطش با واقعیت بیرون تبیین نشده است. دیدگاه امام خمینی سعی دارد ارتباط مفاهیم اجزاء گزاره‌های اخلاقی را بیان نماید و این سبب می‌شود برخی گزاره‌های اخلاقی، تحلیلی محسوب شوند؛ اما پرسش اینجاست که ارتباط این گزاره‌ها با خارج چیست؟ مصادیق این گزاره‌های بدیهی را از کجا می‌توان شناخت؟ به عبارت دیگر رابطه کبری با صغرای قیاس چگونه برقرار می‌شود؟

همانطور که در پاراگراف فوق بیان شد، برخی اندیشمندان دیگر همچون آیت الله مصباح نیز به تحلیلی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی پرداخته‌اند به طوری که ایشان گزاره‌هایی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷) و «در اموال دیگران نباید تصرف کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۲۸۲-۲۸۵) را تحلیلی و اولی می‌داند و برخی گزاره‌های اخلاقی را نیز فطری و بدیهی می‌داند مانند «راستگویی خوب است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۲۳۹) از طرف دیگر به نظری بودن گزاره‌های اخلاقی نیز معتقد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ج. ۱، ص. ۲۴۹). در جمع کلام ایشان می‌توان چنین بیان کرد که ایشان گزاره‌های تحلیلی اخلاقی را بنیان گزاره‌های نظری اخلاقی قلمداد نمی‌کند زیرا معتقد است نمی‌توان میان گزاره‌های نظری و بدیهی (تحلیلی) در اخلاق مفهوم مشترک یا حد وسط یافت تا به وسیله این گزاره‌های بدیهی، مصادیق این گزاره‌ها را شناسایی کرد و گزاره‌های نظری را مدلل نمود؛ بنابراین، گزاره‌هایی همچون «راستگویی اگر قرب الهی داشته باشد، ضرورت دارد» نظری به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر این نظریه، وجود برخی گزاره‌های بدیهی را در میان گزاره‌های اخلاقی می‌پذیرد، ولی هیچ یک از گزاره‌های اخلاقی را وجدانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷) و فطری (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ اب، ص. ۴۹) - که از بدو تولد انسان به آن قضایا عالم باشد - نمی‌داند. همچنین بداهت گزاره‌های اخلاقی برای توجیه دیگر گزاره‌های اخلاقی دیگر در این دیدگاه کافی نمی‌باشد بلکه این نظریه معتقد است بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» مشکل معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی را حل نمی‌کند پس گزاره‌های اخلاقی به وسیله گزاره‌های بدیهی غیر اخلاقی قابل توجیه‌اند؛ زیرا بدیهیات منحصر در دو قسم‌اند؛ اولیات و وجدانیات. اولیات، گزاره‌های تحلیلی هستند که وجود خارجی موضوع را تبیین نمی‌کنند به طوری که نمی‌توانند مصادیق موضوع را شناسایی کنند و گزاره‌های اخلاقی جزو وجدانیات نیز نیستند؛ بنابراین، برای توجیه گزاره‌های اخلاقی به استدلال برهانی و مقدمات بدیهی غیر اخلاقی احتیاج است؛ شاید دیدگاه امام نیز چنین توجیهی داشته باشد که بیان نشده است.

می‌توان تحلیلی بودن گزاره‌های بدیهی اخلاقی را با فطری و وجودی دانستن آن‌ها منافی ندانست؛ زیرا فطرت، در اندیشه امام خمینی، یک گرایش وجودی و یک نوع شناخت حضوری و درونی است که مانع از تقلیل این قضایا به صرف مفاهیم تحلیل زبانی می‌شود؛ اما باید پذیرفت که بداهت این گزاره‌های کلی همچون «عدالت داشتن خوب است» مفید نیست زیرا این گزاره‌ها قادر نیستند

مصادیق خارجی را شناسایی کنند و امکان استخراج احکام نظری از این نوع گزاره‌های بدیهی، انتظاری نابجاست؛ بنابراین، برای توجیه کامل گزاره‌های اخلاقی نظری و تعیین مصادیق، استمداد از گزاره‌های عقل نظری و استدلال برهانی ضروری است؛ افزون بر اینکه امکان استدلال برای «عدالت داشتن خوب است» نفی نمی‌شود؛ توضیح مطلب اینکه قضایا یا بدیهی‌اند یا نظری. بدیهیات، قضایایی هستند که تصدیق آنها به استدلال نیاز ندارد اما امکان آوردن دلیل برای آنها نفی نمی‌شود و نظریات، قضایایی هستند که تصدیق آنها به استدلال نیاز دارد. بدیهیات در علم منطق دو دسته‌اند؛ بدیهیات اولیه و ثانویه. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آنها کافی باشد؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است». بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی نیست. در منطق کلاسیک بدیهیات ثانویه را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات. ولی به نظر آیت‌الله مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص. ۶۲) حقیقت این است که تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات - انعکاس ذهنی علوم حضوری - به معنای واقعی بدیهی محسوب می‌شوند و سایر قضایا به نحوی به قیاس محتاج‌اند و نظری محسوب می‌شوند.

برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» تحلیلی‌اند که با تصور دقیق موضوع و محمول، می‌توان گزاره را تصدیق کرد. عدالت به معنای دادن حق، به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو گزاره، نتیجه می‌گیریم که گزاره «عدالت واجب است» بدین معنا است که «آن‌چه را که باید داد، باید داد». گزاره مذکور، یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۱-۱۰۳؛ ۱۳۸۴، ص. ۳۲۷-۳۲۸؛ الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷)؛ اما این گزاره، در هیچ نظام ارزشی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا اختلاف اندیشمندان در مصادق موضوعات اخلاقی مانند عدالت است که این گزاره تحلیلی این مشکل را دفع نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۱۲۸-۱۲۹)؛ به عبارت دیگر گزاره تحلیلی در حکم گزاره حقیقیه و شرطیه است و گزاره حقیقیه وجود واقعیت خارجی را اثبات نمی‌کند. به عبارت دیگر همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آن‌چه مورد اختلاف است و ابهام دارد، تعیین مصادیق عدل و ظلم است؛ مانند این که ارث زن نصف ارث مرد است، آیا عدل است یا ظلم؟ گزاره‌های اخلاقی انعکاس ذهنی علم حضوری نیز نیستند تا از وجدانیات به حساب آیند؛ بنابراین، گزاره‌های اخلاقی برای توجیه و اثبات واقعیت

خارجی داشتن به استدلال احتیاج دارند. برای نمونه استدلال برای اثبات لزوم یک کار اخلاقی به صورت ذیل قابل حصول است:

فلان فعل اخلاقی، علت وصول به کمال اختیاری حقیقی است. (صغری: مقدمه اول)

برای تحقق معلول، وجود علت لازم است (اصل علیت). (کبری: مقدمه دوم)

پس [برای وصول به کمال اختیاری حقیقی،] وجود فلان فعل اخلاقی، لازم است. (نتیجه)

مقدمه اول نیازمند اثبات است و بر اساس گزاره‌های غیر اخلاقی بدیهی اثبات می‌شود. زیرا این گزاره علیت یک کار را برای وصول به کمال اختیاری حقیقی بیان می‌کند و تشخیص اینکه کاری مصداق «علت لازم برای وصول به کمال اختیاری حقیقی» است، نیازمند اثبات است، چنانکه تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی نیز نیازمند اثبات است. همچنین گزاره کبری نیز بدیهی اولی غیر اخلاقی است. بنابراین، برای توجیه لزوم یک فعل اخلاقی، حداقل به دو استدلال نیاز است:

۱. اثبات و تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی که به نظر اندیشمندان مسلمان مانند

امام خمینی، کمال نهایی انسان، قرب الهی است.

۲. اثبات مقدمه اول که از طریق گزاره‌های بدیهی غیر اخلاقی یعنی به وسیله عقل نظری یا

تجربه یا وحی اثبات می‌شود.

مطابق اعتبار تفکیک عقل نظری و عملی، استدلال‌های فوق از مدرکات عقل نظری به حساب می‌آید و به همین دلیل تمام گزاره‌های اخلاقی به عقل نظری ارجاع پیدا می‌کنند. هر کسی با عقل نظری واقعیت وجود خود را درک می‌کند و حب ذات و کمالخواهی خود را نیز می‌یابد. پس هدف اخلاقی وجود خارجی دارد که با ضمیمه اصل علیت می‌توان به ضرورت فعلی واقعی دست یافت که سبب رسیدن به این هدف واقعی می‌شود. به عبارت دیگر دلیل بدیهی نبودن احکام اخلاقی این است که احکام اخلاقی بدون توجه به کبرای کلی ثابت ذیل ثابت نمی‌شوند و آن کبرا این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد.

به بیانی دیگر می‌توان بیان ذیل را برای دیدگاه امام صحیح دانست که اینکه ما گزاره بدیهی مربوط به عمل داریم یا نه، بستگی دارد به معنایی که از این گزاره‌ها قصد می‌کنیم؛ لذا ما می‌توانیم گزاره‌های مربوط به عمل را به صورت بدیهی تحلیلی داشته باشیم و لازم هم نیست که این گزاره‌ها کلی‌ترین گزاره‌ها باشند. گزاره‌هایی بدیهی که برای استنتاج مصداق مفیدند، گزاره‌هایی هستند که محمول،

لازم بین موضوع باشد و مصداق موضوع دانسته می‌شود و از این طریق، حکم را برای مصداق استنتاج می‌کنیم. در واقع، آن لازم حد وسط استدلال قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج. ۱، ص. ۲۳۲-۲۳۳). اما چنین گزاره‌های بدیهی در حوزه اخلاق نداریم، زیرا ثبوت خود مفاهیم ارزشی برای موضوعات اخلاقی که ارزش در آنها اخذ نشده با واسطه ارزش‌مندی هدف اخلاق است و با همین واسطه اثبات می‌شود، و بنابراین هیچ گزاره اخلاقی به معنای واقعی کلمه، یعنی گزاره‌ای که موضوعش وصف یا فعلی اختیاری باشد (و طبعاً ارزش هم در آن شرط نشده باشد) و محمولش مفهومی ارزشی باشد بدیهی نیست.

به عبارت دیگر برخی اندیشمندان مانند آیت‌الله جوادی آملی «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را از مصادیق بدیهیات می‌دانند که بی‌نیاز به دلیل‌اند اما تبیین دلیل برای آنها را محال نمی‌دانند بلکه دو گزاره فوق را بر اصل تناقض مبتنی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰؛ ۱۳۸۹ الف، ج. ۱، ص. ۲۴۶)؛ آیت‌الله جوادی، اولیات را از بدیهیات متمایز می‌دانند به اینکه اولیات امکان تبیین دلیل برای آنها محال است مانند استحاله اجتماع نقیضان (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص. ۵۶-۵۷)؛ اما امام خمینی چنین تمایزی را برای دو گزاره فوق ندارند و به ذاتی بودن حسن و قبح در موضوع آنها و در نتیجه ضروری بودن آنها اکتفا می‌کنند.

ابهام در ذاتی بودن بدی دروغ‌گویی جزئی

قبح دروغ‌گویی به صورت اجمالی از منظر امام خمینی ذاتی دروغ‌گویی است اما حکم دروغ‌گویی جزئی و تفصیلی همچون دروغ‌گویی به دشمن متفاوت است؛ امام خمینی برای حل تمایز در این دو حکم، سه راه حل ارائه می‌کند؛ راه حل اول آنکه موضوع در موارد دروغ‌گویی جزئی، توریه قلمداد شود و از مصادیق دروغ‌گویی به حساب نیاید؛ راه حل دوم آنکه این گزاره‌ها انشایی به حساب آیند به طوری که صدق و کذب ناپذیر قلمداد گردند؛ راه حل سوم آنکه این موارد تراحم دو حکم است که ایشان در تراحم‌های اخلاقی قاعده تقدم حکم اهم بر مهم را ارائه می‌دهد و مسئله را حل می‌کند؛ اما ابهام در راه حل اول و دوم است که این پرسش وجود دارد که چرا دروغ‌گویی جزئی ذیل موضوع دروغ‌گویی اجمالی قرار نمی‌گیرد و امام خمینی موضوع آن را از دروغ‌گویی اجمالی متمایز می‌داند.

به عبارت دیگر قبح دروغ‌گویی، ذاتی است که ظاهراً نباید میان دروغ‌گویی اجمالی و جزئی فرقی باشد؛ اما از منظر امام خمینی، زمانی که دروغ‌گویی با توجه به مخاطب دشمن سنجیده

می‌شود که نباید آن دشمن اسرار را بدانند موضوع جدیدی ایجاد می‌شود که از مصادیق دروغ‌گویی به معنای خبر غیر واقع به حساب نمی‌آید بلکه انشاء مفید محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۶) و حکمش از دروغ‌گویی اجمالی متمایز است؛ از این رو انشاء است و قبحی ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸). پرسش این است که قبح دروغ‌گویی جزئی به چه دلیل از مصادیق دروغ‌گویی به معنای خبر غیر واقع شمرده نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد کلام امام خمینی در اینجا ابهام دارد؛ زیرا ایشان دروغ‌گویی جزئی را دارای قبح ذاتی نمی‌داند و بنا بر مفید فایده بودن کلام، ارزش‌داوری می‌کند و از گزاره‌های انشایی قلمداد می‌کند که مانند مصادیق موضوع‌های لاقضایی با توجه به پیامدش ارزش‌داوری می‌شود؛ اگر پیامد مفیدی داشت خوب است و اگر پیامد سوئی داشت قبیح به حساب می‌آید؛ پس حسن و قبحش بر اساس هدف تشخیص داده می‌شود؛ از این رو امام خمینی، دروغ‌گویی جزئی را از مصادیق دروغ‌گویی نمی‌شمارد بلکه آنها را از مصادیق گزاره‌های انشایی یا ... می‌داند تا قبیح نبودن آن را همچون مصادیقی که مفید فایده‌اند، توجیه کند.

پرسش اساسی این است که آیا امام خمینی برای توجیه روایاتی که خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی را استثنا زده‌اند، به چنین نظریه‌ای تمسک کرده است؟ به نظر می‌رسد راه حل اساسی در ذاتی نبودن حکم دروغ‌گویی است و حکم کلی دادن برای راست‌گویی و دروغ‌گویی مشکلی ایجاد نمی‌کند بدین بیان که این دو موضوع نیز در زمره موضوع‌های لاقضا قرار گیرند که بر اساس هدف ارزش‌داوری شوند؛ به عبارت دیگر اگر تمام راست‌گویی‌ها و دروغ‌گویی‌ها بر اساس نتایجشان ارزش‌داوری شوند از تفکیک دروغ‌گویی اجمالی و جزئی مناسبتی به نظر می‌رسد و دلیل اینکه در شهرت یا بیان برخی روایات و ... راست‌گویی به صورت مطلق خوب و دروغ‌گویی به صورت مطلق بد دانسته شده است، توجه به اکثر مصادیق آنهاست بدین بیان که راست‌گویی در اکثر موارد مصلحت و پیامد نیکو دارد از این رو خوب قلمداد شده است و دروغ‌گویی در اکثر مصادیقش مفسده و پیامد سوء دارد از این رو بد دانسته شده است؛ اما موارد استثنائی که راست‌گویی مضر و دروغ‌گو مفید است، کم هستند؛ از این رو این موارد استثنائی به حساب می‌آیند؛ در هر صورت بر اساس مفید یا مضر بودن برای تقرب الهی ارزش‌داوری مشخص می‌شوند.

درباره این شبهه که فطرت انسانی که حق‌گراست و با غیر واقع سازگاری ندارد پس دروغ‌گویی با فطرت انسانی تناسب ندارد از این رو قبحش ذاتی است و این ذاتی چگونه باید نادیده گرفته شود؟ باید چنین پاسخ داده شود که در هر دروغ‌گویی، دو واقع وجود دارد یکی واقع موجود که اولاً فطرت

حق‌گرا طالب آن است و ثانیاً دروغ‌گویی با آن مطابقت ندارد بلکه راست‌گویی با آن مطابقت دارد، دیگری واقع مطلوب است که اولاً فطرت همه انسانها به دلیل کمال‌گرا بودن طالب آن است و ثانیاً اگر دروغ‌گویی یا راست‌گویی با آن سازگاری نداشته باشد بد قلمداد می‌شود و اگر تناسب داشته باشد خوب شمرده می‌شود. پس اگر به فطرت انسانی توجه شود به هر دو جنبه آن باید توجه شود و بر اساس ارزش جایگزینی ارزش‌دآوری شود؛ هر کدام ارزش بیشتری دارد همان مقدم شود که در موارد استثنایی که دروغ‌گویی خوب انگاشته می‌شود به این دلیل است که جنبه کمال‌گرایی انسان بر حق‌گرایی غلبه پیدا می‌کند و فطرت انسانی به نسبت کمالی که کسب کرده است آن غیرواقعیت را نادیده می‌انگارد یا به بیانی دیگر این کمال اعظم، آن مطابقت نداشتن با واقع را برای انسان جبران می‌کند؛ زیرا راه‌گزینی برای دستیابی به آن کمال جز این راه دروغ‌گویی نبوده است و این کمال ارزشش را داشته است؛ به عبارت دیگر حق و واقع در اینجا مخالف واقع صحبت کردن است تا آن واقع اعظم از دست نرود؛ مانند دروغ‌گویی برای جلوگیری از قتل نبی که واجب دانسته می‌شود.

نتیجه‌گیری

امام خمینی معتقد است که اخلاق را نمی‌توان جدا از سایر حوزه‌های دانش، به ویژه معنویت، درک کرد، زیرا هم قلب و هم عقل نقش‌های حیاتی در رشد اخلاقی ایفا می‌کنند. طبقه‌بندی ایشان از علوم، ساختاری سلسله‌مراتبی را آشکار می‌کند که در آن، علوم اخلاقی جایگاه منحصر به فردی دارند و حکمت عملی را با درون‌نگری معنوی ترکیب می‌کند. ایشان علم اخلاق را به عنوان راهنمایی برای رفتار انسان در جهت دستیابی به والاترین آرمان‌های معنوی و اخلاقی می‌داند؛ هدف نهایی عمل اخلاقی از منظر ایشان، تغییر قلب است که افراد را به سمت قرب الهی و تحقق هدف وجودی‌شان هدایت می‌کند؛ بیان فوق را از عبارت «علم اخلاق باید انسان را به عمل وادار کند» می‌توان نتیجه گرفت؛ زیرا اندیشه قرب الهی سرچشمه رفتاری خواهد بود که متناسب با قرب الهی از انسان ناشی می‌شود؛ این تغییر قلب از طریق درک اصول اخلاقی که بدیهی و فطری هستند، تسهیل می‌شود. ایشان تأکید می‌کند که حقایق اخلاقی بدیهی به عنوان سنگ بنایی عمل می‌کنند که می‌توان مباحث اخلاقی نظری را بر روی آنها بنا کرد؛ وی به برخی گزاره‌های بدیهی در اخلاق همچون «عدالت خوب است»، «ظلم بد است» و «دروغ‌گویی بد است» اعتقاد دارد و حسن و قبح این گزاره‌ها را برآمده از ذات موضوع می‌داند؛ در نتیجه این گزاره‌ها، گزاره‌های تحلیلی محسوب می‌شوند که محمول از تحلیل ذات موضوع استنتاج می‌شود.

با توجه به اینکه امام خمینی محمول را از ذاتی باب ایساغوجی موضوع قلمداد نکرده است؛ پس ذاتی در بیان فوق به معنای ذاتی باب برهان است که نتیجه آن بدیهی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی خواهد بود که این گزاره‌ها در زمره گزاره‌های تحلیلی قرار می‌گیرند. درواقع امام خمینی گزاره‌های اخلاقی را در یک دسته‌بندی بر اساس موضوعاتشان به سه دسته ذاتی، اقتضایی و لااقتضایی دسته‌بندی می‌کند و تنها گزاره‌هایی که حسن و قبح در معنای ذات موضوعشان وجود دارد، بدیهی قلمداد می‌کند و از تعبیر ضروری برای این گزاره‌ها استفاده کرده است.

با این حال، علیرغم ارائه یک چارچوب قوی، ابهاماتی در دیدگاه امام خمینی وجود دارد که محققان فلسفی می‌توانند بیشتر به بررسی آنها بپردازند. به عنوان مثال، رابطه بین گزاره‌های اخلاقی و واقعیت عینی همچنان یک بحث باز است. با توجه به نیاز به تعامل ظریف بین نظریه اخلاقی و اخلاق عملی، نحوه پیمایش امام خمینی در قلمرو ارزش‌های اخلاقی ذاتی و بیرونی، تفسیرهای متنوعی را می‌طلبد. به طور خلاصه، فلسفه اخلاق امام خمینی رویکردی عمیق و چندوجهی به اخلاق ارائه می‌دهد که درک نظری را با کاربرد عملی پیوند می‌دهد. تأکید ایشان بر پرورش فضایل از طریق خودآگاهی، ایمان و عمل همچنان در مباحث معاصر اخلاق مطرح است. با درک تأثیر متقابل اخلاق، معنویت و رفتار انسان، بینش‌های ایشان رویکردی کل‌نگر به زندگی اخلاقی را تشویق می‌کند و بر ضرورت همسو کردن اعمال فرد با حقایق اخلاقی عمیق‌تر ریشه در طبیعت انسان و اراده الهی دارد. تحقیقات آینده می‌تواند به روشن شدن دیدگاه‌های امام خمینی در مورد چگونه استدلال کردن در اخلاق منجر شود تا یقین حاصل از توجیه اخلاقی در گزاره‌های اخلاقی حاصل شود.

منابع

- امام خمینی (۱۳۲۳). کشف الاسرار. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- امام خمینی (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۲). شرح حدیث «جنود عقل و جهل». تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۲۱الف). کتاب الطهاره. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۲۱ب). کتاب البیع. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین شناسی. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). تسنیم. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
- درخشه، جلال و فخاری، مرتضی (۱۳۹۵). گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی. نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۶(۱۸)، ۱-۱۸.
- عسگری یزدی، علی و سلیمانی، رضا (۱۳۹۴). دیدگاه اخلاقی امام خمینی. نشریه پژوهشنامه اخلاق، ۸(۳۰)، ۴۳-۵۸.
- مسکویه، ابوعلی (۲۰۱۱م). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. بیروت: منشورات الجمل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱). ایدئولوژی تطبیقی. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). شرح برهان شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نراقی، ملا احمد (۱۴۰۸ق)، جامع السعادات. بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.