

چالش دسترسی معرفتی و اراده فعل خطا در فاعل متجری اخلاقی (بر مبنای دیدگاه بنتام، کانت و شهید صدر)

بهر روز محمدی منفرد -
حسن لاهوتیان -

چکیده

این پژوهش درصدد بررسی تجری اخلاقی و جایگاه آگاهی و معرفت در تحقق رفتار اخلاقی بر مبنای دو رویکرد کلی وظیفه‌گرایی اخلاقی کانتی و سودگرایی عمل‌گرای بنتام و همچنین رویکرد شهید صدر است. چالش اصلی مقاله این است که دو عنصر آگاهی و اراده (نیت) چه تأثیری بر اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل دارند؟ و در مورد تجری اخلاقی، اگر آگاهی ما نسبت به درستی یا نادرستی یک فعل، خطا باشد و فعل نادرست را اراده کنیم که در حقیقت درست است، این آگاهی و اراده چه نقشی در محتوای آن فعل خواهند داشت و بالاخره آن فعل را درست تلقی کنیم یا نادرست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها در این تحقیق ابتدا به مسأله دسترسی معرفتی و آگاهی از وجه توجیه گزاره‌های هنجاری پرداخته می‌شود. در گام بعدی تبیین می‌شود که با پذیرش سودگرایی عمل‌گرای بنتام حتی با فرض تحقق تجری اخلاقی، عصیان و تمردی صورت نپذیرفته و فاعل فعل مستحق مذمت نیست. در قسمت سوم روشن می‌شود که بر مبنای وظیفه‌گرایی اخلاقی کانتی، قطعاً با تجری اخلاقی نوعی تمرد صورت گرفته و رفتار فرد متجری به نحوی غیر اخلاقی بوده و آن فرد مستحق مذمت است. و در قسمت پایانی رویکرد شهید صدر نسبت به فاعل متجری بررسی و با دیدگاه کانت و بنتام مقایسه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تجری اخلاقی، شهید صدر، کانت، بنتام.

— استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

— دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی (Lahotian@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸)

مقدمه

دسترسی معرفتی و آگاهی از «درستی یا نادرستی رفتارها» چه نقشی در «اخلاقی یا غیراخلاقی» بودن آن رفتارها و در نهایت «اخلاقی زیستن» فاعل رفتارهای درست دارد؟ همچنین عنصر «اراده متعلق به یک فعل از جهت تصور درست بودن آن فعل» - یعنی اینکه فرد، رفتاری را اراده کند که تصور می‌کند رفتاری درست است - چه تأثیری بر محتوای اخلاقی آن فعل دارد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، بحث از حضور دو عنصر شناخت و اراده نسبت به مطابقت یا عدم مطابقت عمل انسان با قانون اخلاق بسیار اهمیت دارد. برخی از رویکردها مثل سودگرایی اخلاقی بتتام و میل جایگاهی برای تأثیربخشی عنصر «آگاهی از اخلاقی بودن یک فعل» و همچنین «اراده کردن رفتار برخوردار از سود و مصلحت مطلوب» در اخلاقی بودن آن فعل قائل نیستند و تنها نتایج و مصالح معطوف به فعل را علت اصلی اخلاقی بودن آن فعل تلقی می‌کنند. در عوض برخی رویکردها مثل دیدگاه کانت و البته شهید صدر جایگاه مهمی برای این دو عنصر در جهت اخلاقی بودن یک فعل در نظر می‌گیرند. از نظر آنها اگر کسی آگاهانه رفتار مطابق با قانون اخلاق را - با اراده و قصد انجام رفتار خوب - انجام دهد، امثال امر اخلاقی کرده و مستحق مدح است. در مقابل، اگر فردی با دسترسی معرفتی به «مخالف قانون اخلاقی بودن یک فعل» - همراه با اراده و قصد انجام آن فعل نادرست - مرتکب چنین فعلی شود، عصیان کرده و در نتیجه مستحق مذمت است. حال در اینجا مسأله‌ای اساسی وجود دارد و آن این است که انسان بسیاری اوقات با اینکه قانون اخلاق را می‌داند، اما در مقام تطبیق یک رفتار با آن قانون خطا می‌کند. برای نمونه با وجود اینکه آگاهی دارد از اینکه «راستگویی خوب است»، و در واقع نیز قصد دارد سخن راستی به زبان بیاورد، ولی در عین حال - در مقام تطبیق، خطا نموده - و سخنی می‌گوید که حقیقتاً کاذب است. همچنین عکس این اتفاق نیز محتمل است. به این صورت که فردی

آگاهی دارد از اینکه «دروغ گفتن قبیح است» و واقعاً قصد دارد سخن دروغی بگوید، اما در اینجا نیز - در مقام تطبیق اشتباه نموده- بر خلاف آگاهی و اراده‌اش، سخنی که می‌گوید، کاملاً درست است. اکنون مسأله نوع رفتار با همین فرد دوم است، به این صورت که آیا چنین فاعلی مستحقّ مذمت است، یا اینکه نباید او را سرزنش کرد، زیرا هر چند اراده او به امری غیراخلاقی تعلق گرفته است، ولی در حقیقت، فعل او اخلاقی بوده است؟ پس مسأله اصلی این پژوهش این است که دو عنصر آگاهی و اراده (نیت) چه تأثیری بر اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل دارند؟ و در مورد تجزّی اخلاقی، اگر آگاهی ما نسبت به درستی یا نادرستی یک فعل، خطا باشد و فعل نادرست را اراده کنیم که در حقیقت درست است، این آگاهی و اراده چه نقشی در محتوای آن فعل دارند؛ آن فعل را درست تلقی کنیم یا نادرست؟

ردّ پای پاسخ به این پرسش را می‌توان در بررسی دقیق بحث تجزّی اخلاقی یافت. در واقع با ارائه فرض تجزّی اخلاقی به نظریه‌های مختلف و براساس مبانی آنها، می‌توان پاسخی درخور به چنین پرسشی ارائه کرد. البته خواهیم دانست که بسته به نوع نظریه اخلاقی، ضرورت مذمت یا عدم مذمت فاعل متجزّی متفاوت خواهد بود و بر این اساس در این پژوهش ابتدا اصل تجزّی اخلاقی را تبیین نموده و فاعل متجزّی را معرفی می‌کنیم. سپس نوع رفتار با چنین فردی را بر مبنای دو رویکرد سودگرائی عمل‌گرای جرمی بتنام و وظیفه‌گرائی کانت تحلیل می‌نمائیم. در نهایت چنین چالشی را بر مبنای رویکرد شهید صدر حلّ می‌کنیم.

۱. دسترسی معرفتی، اراده و تجزّی اخلاقی

مراد از دسترسی معرفتی و آگاهی فرد نسبت به گزاره اخلاقی P این است که آن فرد برای توجیه باور به گزاره‌ی P از شواهدی برخوردار باشد که در آن لحظه در دسترس وی بوده و به نفع P باشند. به عبارت دیگر آن فرد دارای دلایلی باشد که زمینه‌ساز یا

توجیه‌کننده باور بوده و در نتیجه توجیه‌کننده باور وی، امری درونی باشد.^۱ بر این اساس، تعبیری همانند دسترسی به دلایل، توانائی به خاطر آوردن دلایل، نقل دلایل به هنگام طرح سؤال و به کار بردن آنها به عنوان مقدمات یک استدلال برای توجیه معرفتی استعمال می‌شوند و مواردی همانند تجربه‌های ادراکی، حافظه و دیگر باورها به عنوان منابع بالقوه چنین توجیهی به‌شمار می‌آیند. برای نمونه تجربه حسی من در مورد سیاهی میزی که روبروی من است می‌تواند باور من را موجه سازد که چیز سیاهی مقابل من هست و بی‌تردید من از این تجربه آگاه هستم یا دست‌کم می‌توانم با تأمل از آن آگاه شوم و در این مورد، تأمل تفصیلی و جستجوی درونی نیز لازم نیست، بلکه همان توجه و آگاهی فعلی به تجربه بصری کفایت می‌کند. پس هنگامی که فرد برای باورهای خویش از دلایل و مبانی برخوردار است، فرض آن است که به این دلایل دسترسی دارد. با این توضیحات وقتی بیان می‌شود که فاعل شناسا از دسترسی معرفتی و آگاهی نسبت به دو هنجار و گزاره اخلاقی مثل «خبر راست من از یک واقعه و پدیده خوب است» یا اینکه «خبر دروغ من از یک واقعه و پدیده بد است» برخوردار است، مراد این است که دارای شواهدی برای توجیه باور نسبت به آن دو گزاره اخلاقی باشد. در مقابل دسترسی معرفتی نسبت به گزاره‌های اخلاقی می‌توان از نوع دیگر معرفت نام برد که با دسترسی و آگاهی مستقیم حاصل نمی‌شوند. به این صورت که آنچه باور به حکم اخلاقی را توجیه می‌کند اموری

۱. کسانی که معتقدند برای معرفت، این نوع دسترسی معرفتی ضروری است، آنها را درون‌گرای معرفتی می‌نامند که بر اساس آن، فرد با تأمل درون‌نگرانه، به آن دلیل توجیه‌کننده دسترسی معرفتی داشته باشد. (See: Alston, 1998: 821 & Bonjour, 2002: 131) در مقابل، براساس برون‌گرایی معرفتی قوی، برای توجیه باور، نیازمند اموری بیرونی هستیم. البته برخی معتقدند که حتی اگر رویکرد مورد پذیرش، برون‌گرایی معرفتی باشد اما در این صورت نیز رویکرد درون‌گرایی معرفتی ضعیف با آن برون‌گرایی معرفتی جمع می‌شود.

بیرونی همانند محیط اطراف، تاریخ و متن جامعه در معرفت و توجیه باور دخیل باشند. حال اگر فرد با وجود دسترسی معرفتی درون‌گرایانه به حکم اخلاقی اراده کند که رفتار مطابق یا مخالف حکم و قانون اخلاقی محقق شود، اطاعت و امتثال قانون اخلاق کرده است و اگر اراده کند که خلاف قانون اخلاق را انجام دهد، عصیان نموده است.

تا اینجا به طور اجمال اصطلاح «دسترسی معرفتی» و «اراده» تبیین شد، اکنون می‌خواهیم اصطلاح «تجزی اخلاقی» را روشن سازیم. «تجزی» در گام نخست همان گستاخی و بی‌پروائی در مقابل حکم قانون‌گذار است. این اصطلاح غالباً در علم اصول - و کمتر در علم کلام - مورد استفاده قرار گرفته است. در علم اصول نسبت به فردی بکار می‌رود که با حکمی الزامی مخالفت می‌کند، در حالی که به آن حکم قطع دارد - خواه این قطع، ایجابی یا تحریمی باشد - به این شرط که آن قطع، مخالف با واقع باشد (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۵۸). یعنی فرد در مقام معرفت به حکم الزامی اشتباه نموده و با آنکه اراده مخالفت داشته، در مقام فعل، موافق حکم الزامی اقدام کرده باشد. مشاهده می‌شود که در اینجا دو عنصر «شناخت» و «اراده و قصد» برای تحقق تجزی اهمیت دارند. زیرا بر این اساس، تجزی یعنی بی‌پروایی آگاهانه و عامدانه نسبت به احکام شرع مقدس، در حالی که فعل او واقعاً مخالف شرع نباشد.

اکنون پرسش این است که آیا تجزی قبیح بوده و شخص متجری همانند ناقض قانون، شایسته سرزنش و کیفر است یا چنین نیست؟ اصولیون در پاسخ به این سؤال و نسبت به نوع رفتار با فاعل متجری شش دیدگاه ذکر کرده‌اند: (۱) قُبِح فاعلی فقط؛ به معنای مستحق ملامت بودن فاعل؛ (۲) استحقاق عقوبت بر مجرد عزم و تصمیم بر انجام گناه؛ (۳) قُبِح فعل متجری و استحقاق عقوبت؛ (۴) تجزی فقط کشف از سوء نیت و حُبث باطنی فاعلش دارد. (۵) تجزی حرام شرعی است مطلقاً. (۶) تجزی حرام شرعی است،

ولی نه در همه موارد. (عراقی، ۱۴۱۷: ۳/ ۳۰) شهید صدر، دیدگاه دوم را پذیرفته است و مجرد عزم بر گناه را قبیح می‌بیند (حائری، ۱۴۳۳: ۲۶۱).

اکنون در پی توسعه اصطلاح تجزی به حوزه اخلاق هستیم. برای کاربرد این اصطلاح در حوزه اخلاق و تعبیر «تجزی اخلاقی» به این مثال توجه کنید؛ سینا خبری مثل «کمیل به مسافرت رفته است» را برای حامد گزارش می‌کند. وی از شناخت و نوعی آگاهی یقینی برخوردار است که خبر او مطابق با واقع نبوده و دروغ است، اما به خاطر برخی منافع شخصی یا تمایلات باطنی چنین رفتار بدی را اراده و قصد نموده و آن را مرتکب می‌شود. در این فرض، سینا از نوعی شناخت برخوردار است که خبرش دروغ است، ولی در عین حال به قصد تمرد و سرپیچی از این قانون اخلاق که «دروغ گوئی بد است و نباید دروغ گفت» آن خبر را گزارش می‌کند. حال فرض کنید در واقع امر، خبر سینا مطابق با واقع بوده و خبری صادق است. پس در حقیقت او تنها تصور می‌کرد که خبری دروغ از او صادر شده است، اما فحوای خبر او راست بوده است. در اینجا سینا که قطع داشت خبرش دروغ است، با مراجعه مجدد می‌فهمد که محتوای خبرش راست بوده است و منفعت مورد نظر نیز به او رسیده است و شاید هم خوشحال باشد از اینکه حامد متوجه نشده است که وی قصد دروغ گفتن را داشته است. به هر حال در اینجا مسأله این است که آیا چنین رفتاری - که به قصد تمرد و عصیان محقق شده است، ولی محتوای آن فعل خلاف اخلاق نبوده است - غیر اخلاقی است؟ و سینا مستحق مذمت است؟ به عبارت دیگر آیا تجزی اخلاقی سینا سبب می‌شود که وی مستحق مذمت شود؟ یا اینکه سینا به عنوان فاعل متجزی اخلاقی، مستحق مذمت عقلا نیست؟ پاسخ به این پرسش بر مبنای جایگاه دسترسی معرفتی و آگاهی به واقع و همچنین اراده - در

تحقق فعل اخلاقی یا غیر اخلاقی - محور اصلی این پژوهش است. به عبارت دیگر مسأله این است که تحقق تجزی اخلاقی چه نقشی در غیر اخلاقی بودن رفتار دارد؟ اگر بپذیریم که اصل آگاهی و اراده نقش مهمی در اخلاقی بودن یا نبودن رفتار دارد، در این صورت تجری اخلاقی می تواند سبب غیر اخلاقی بودن فعل نیز بشود. در مقابل اگر اصل آگاهی و دسترسی معرفتی تأثیری در اخلاقی بودن یا نبودن فعل ندارد، در این صورت تجری اخلاقی نمی تواند نقشی در غیر اخلاقی بودن فعل داشته باشد.

در مجموع سخن از یک چالش و مسأله، نسبت به رفتاری است که نوعی تجزی در مورد آن صورت گرفته است. چالش این است که در صورت تمزد فرد نسبت به قانونی اخلاقی از قبیل «راستگویی خوب است» یا «دروغ گوئی بد است» عنصر آگاهی و دسترسی معرفتی و همچنین نیت و اراده فرد تا چه اندازه در شایستگی برای مذمت تأثیرگذار است؟ آیا می توان تصور کرد که فرد، رفتاری درست انجام داده است، درحالی که تصور می کند آن رفتار، نادرست است و اراده و نیت او برای تحقق رفتاری نادرست بوده است؟ یا اینکه فقط باید نگاه کنیم که در عالم خارج چه اتفاقی افتاده است؟ و اصل آگاهی نسبت به فحوای فعل هیچ تأثیری در اخلاقی بودن یا نبودن آن فعل ندارد. همچنین در مورد «فاعل متجری اخلاقی» مسأله این است که دسترسی معرفتی و اراده فاعل متجری نسبت به رفتاری که قطع به خطا بودن آن دارد، آیا سبب می شود مستحق مذمت شود؟ در واقع فاعل متجری از نوعی آگاهی برخوردار است، درحالی که آگاهی او خلاف واقع^۱ است. در این صورت، زمانی فرد متجری مستحق مذمت است که عنصر

۱. تذکر این نکته لازم است که در تجزی اخلاقی، خطای در آگاهی یا باور کاذب غالباً نسبت به امور یا شرایط جزئی مربوط به عمل و در صغرای استدلال عملی واقع می شود. فاعل در هر موقعیتی برای تعیین

آگاهی و دسترسی معرفتی و در نهایت نیت فعل خطا را در اخلاقی بودن یا نبودن رفتار خارجی تأثیرگذار بدانیم و لو اینکه آگاهی فرد در واقع امر، مطابق واقع نباشد. اما اگر این عناصر هیچ تأثیری در اخلاقی بودن یا نبودن یک رفتار نداشته باشد، طبیعتاً فاعل متجزی مستحق مذمت نیست.

حقیقت آن است که شناسائی رفتار اخلاقی و تحقق مذمت فاعل متجزی پیوند وثیقی با معیارهای سنجش ارزش های اخلاقی دارد و بسته به اینکه چه رویکردی در مورد معیار سنجش ارزش اخلاقی - از قبیل وظیفه گرائی اخلاقی کانتی و سودگرائی اخلاقی عمل گرا و قاعده گرا - پذیرفته شود، می توان فرض تجزی را مورد بررسی قرار داد و اخلاقی بودن یا نبودن آن را تعیین کرد. پس اگر بخواهیم پاسخ این مسأله را که «آیا و در چه صورتی فاعل متجزی اخلاقی مستحق مذمت است؟» براساس هر مکتبی مشخص سازیم، ابتدا باید تعیین کنیم چه رویکردی را در بحث معیار اخلاق اتخاذ کرده اند. برای نمونه براساس دیدگاه وظیفه گرائی کانتی، اراده خیر - بعد از آگاهی به وظیفه - بر «خوب بودن واقعی آن رفتار» تأثیرگذار است درحالیکه در رویکرد سودگرائی عمل گرا یا قاعده گرا جایگاهی برای این نوع آگاهی و اراده در جهت اخلاقی بودن یک رفتار وجود ندارد. همین تفاوت سبب می شود پاسخ این دو مکتب به فرضی که بررسی آن موضوع این مقاله است - یعنی تجزی - متفاوت باشد.

خوب و بد اخلاقی چنین استدلال می کند: «عمل a، یک X است»، «هر X خوب/ بد است» و نتیجه می گیرد: «عمل a خوب/ بد است». اگر چه در این استدلال خطا و باور کاذب نسبت به کبری متصور است اما در تجزی اخلاقی، غالباً با فرض کذب صغری سر و کار داریم و این حالت غالبی است که مورد توجه است.

۲. تجزی اخلاقی و سودگرایی عمل‌گرای جرمی بتنام

برای طرح مسئله تجزی در مکتب سودگرایی اخلاقی جرمی بتنام باید تعیین کنیم عنصر دسترسی معرفتی و آگاهی از وجه توجیه حکم اخلاقی و همچنین اراده و نیت فعل خوب و درست، چه نقشی در تعبیر و عنوان «رفتار اخلاقی» دارند زیرا بتنام در آثار خود، فرض تجزی را مورد بررسی قرار نداده و بر ماست که در جستجوی پاسخ پرسش خود، ابتدا بیاندیشیم که آیا اساساً تجزی در این مکتب اخلاقی قابل طرح است؟ آنگاه اگر جوابی مثبت یافتیم، بکوشیم مسئله تجزی را با پاسخی مبتنی بر مبانی او حل کنیم. اکنون در مورد محل بحث ما مسأله این است که آیا این فرض براساس دیدگاه بتنام قابل تصور است که شخصی به گزاره «رفتار Y نادرست است» دسترسی معرفتی داشته باشد و با نیت نادرست بودن، آن را انجام دهد، درحالی‌که واقعاً مصالحی را در پی داشته باشد؟ و اگر قابل تصور است آیا Y رفتاری بد و نادرست است یا اینکه رفتاری درست به‌شمار می‌آید؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، باید توضیح دهیم جرمی بتنام معیار خوب بودن رفتارهای اخلاقی را صرف بیشینه شدن خیر و غلبه خیر بر شر - و معیار بد بودن را ازدیاد شر و غلبه شر بر خیر - می‌داند و البته برخلاف خودگرایی اخلاقی، خیر همگان را در نظر داشته و به سایر مردم به اندازه خود فرد اهمیت می‌دهد. در مورد سودگرایی عمل‌گرای بتنام سه اصل وجود دارد: (۱) تنها بر اساس نتایج، می‌توان به درستی یا نادرستی کارها حکم کرد. (۲) در مقام ارزیابی نتایج تنها چیزی که مهم است بیشینه شدن مقدار شادکامی یا ناکامی پدیدآمده برای همه انسان‌های مرتبط است و هر چیز دیگری نامربوط است. (۳) شادکامی همه انسان‌ها از اهمیتی یکسان برخوردار است. (Bentham, 2000, pp. 14-15) در این صورت که فاعل

باید میان سعادت خود و دیگران به اندازه ناظری غیرذی نفع و نیکوکار بیطرف باشد. توجه کنید که از نگاه بتنام تنها چیزی که از ارزش ذاتی برخوردار بوده و باید به عنوان سود و نتیجه مطلوب برای همگان قرار گیرد، حقیقت لذت^۱ است. وی می‌گوید: طبیعت، بشر را تحت سیطره دو ارباب مطلق - یعنی الم و لذت - قرار داده است. فقط به دلیل آنهاست که آنچه را باید انجام دهیم، خاطر نشان می‌کنیم و آنچه را می‌خواهیم انجام دهیم تعیین می‌کنیم. از سوئی، معیار درستی و نادرستی و از سوی دیگر، سلسله علل و معالیل به سیطره آنها متصل هستند. آنها بر همه افعال، اقوال و افکار ما تسلط دارند؛ تلاشی که برای رهایی از انقیادمان انجام می‌دهیم، تنها به اثبات و تایید آن می‌انجامد (Bentham, 2000, p. 14)

نکته‌ای که در اینجا بسیار اهمیت دارد محاسبه لذت است. از نظر بتنام لذت به وسیله امور ذیل قابل محاسبه است؛ ۱) شدت: یعنی لذتی مقدم است که از شدت بیشتری برخوردار باشد. ۲) مدت: اگر یک رفتار از لذت کمتر و دیگری از لذت بیشتری برخوردار باشد، طبیعتاً آن لذتی، لذت حقیقی است که مدت زمان بیشتری باقی بماند نه آن لذت بسیار زودگذر. ۳) قطعیت یا عدم قطعیت. ۴) نزدیکی یا دوری. ۵) خلوص: منظور این است که این امکان وجود داشته باشد که عواطفی از همان سنخ پدید آید نه اینکه به دنبال لذت اعم باشد. ۶) گستردگی. (Bentham, 2000, pp. 31-34) البته جان استوارت میل معتقد است که این ویژگی‌ها بسنده نیستند و برای همین عنصر کیفیت را نیز به رفتار

۱. مراد بتنام از لذت و الم همان معنای متعارف است. «در این باب به نازک اندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کسی احساسشان می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۲۴). از این رو باید گفت بتنام، مفاهیم اخلاقی را به لذت و الم طبیعی و مادی تقلیل داده و به عبارتی رویکرد او، طبیعت‌گرای اخلاقی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲: ۸۴۳)

معطوف به لذت اضافه می‌کند، چنان‌که خود ایشان لذات مربوط به روح را برتر از لذات مربوط به جسم می‌داند. (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۳۲-۱۳۱)

با این توضیحات، براساس سودگرایی اخلاقی جرمی بتنام، توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر تجربه مشاهده ازدیاد یا تقلیل سودها و مصالحی از قبیل کامیابی و لذت است، به این صورت که فرد صرفاً کامیابی و سعادت همگان را مورد توجه قرار می‌دهد و برای توجیه حکم اخلاقی، نتایج کلی معطوف به لذت برای آن عمل را ملاحظه می‌کند. پس اگر رفتاری مثل عدالت از کامیابی و لذت بسیار برای همگان برخوردار باشد، عنوان خوبی را بر آن حمل کرده و باور به گزاره «عدالت خوب است» را بر اساس همین مشاهده موجه می‌دانیم. در مقابل رفتاری مثل دروغ‌گوئی از نتیجه‌ای مثل درد یا شقاوت برخوردار است و صرف مشاهده این نتایج برای توجیه باور به اینکه «دروغ‌گوئی بد است» کافی است.

در مورد دسترسی معرفتی و آگاهی از «خوبی یا بدی رفتارها» - بر مبنای رویکرد بتنام - صرف توجه به نتایج و غایات یک عمل از قبیل کامیابی و لذت آن عمل، برای توجیه باور به گزاره حاکی از محتوای آن، کافی و بسنده است. البته بسیاری از سودگرایان پس از بتنام، اصول اخلاقی متعارفی مثل منتهی شدن «وفای به عهد» به سعادت و خوشبختی و همچنین شهادت و گواهی را برای تضمین ارائه می‌کنند، اما این امر تنها به خاطر این است که آن اصول از طریق تجربه بشری جمعی و فرایندی قابل اعتماد، با نتایجشان توجیه می‌شوند. بنابراین سودگرایی برون‌گرا ما را ناگزیر می‌سازد بر توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی صحه گذاریم که دلیلی درونی برای آن نداریم و یا حتی از نظر ما ناشایست هستند و تنها آن را به خاطر شهادت دیگران و تجربه بشری جمعی پذیرفته‌ایم. در این صورت، اگر من عملی را براساس باور اخلاقی موجه مبتنی بر فرایند قابل اعتماد انجام دهم و انتظار نتیجه درستی را داشته باشم و اتفاقاً فاجعه‌ای به بار

آورد، آن گزاره‌ی اخلاقی موجه - که به عنوان مبنا برای رفتار اخلاقی قرار گرفته است - صرفاً مرا معذور دانسته و مجرم نمی‌داند، زیرا انسان براساس دلیلش عمل کرده است و توجیه باور به گزاره اخلاقی به خاطر سودی است که در پی داشته است.

اکنون با این توضیحات می‌توان مسئله تجزی اخلاقی را به این شکل تصور کرد که فاعل متجزی در محاسبه سود (لذت) اشتباه کرده و تصور می‌کند که عمل a از ضرر زیادی نسبت به سود برخوردار است، اما به خاطر قبح طینت اصرار دارد که عمل a را مرتکب شود. تصور کنید که باور یک فرد به مصداق عملی که دارای خیر یا شر غالب است، کاذب باشد، برای نمونه باوری کاذب دارد به اینکه "کمیل به مسافرت رفته است" درحالی که واقعا هم به مسافرت نرفته بود، حال وقتی از او می‌پرسند که "آیا کمیل به مسافرت رفته است؟" وی پاسخ می‌دهد که خیر و به خیال خود دروغ گفته است تا اینکه الم و درد بیشتری نسبت به سود، برای همگان حاصل شود. چنین فردی فاعلی متجری است. سؤال از سودگرایی بتنام آن است که آیا عمل صادر شده (تجزی) قبیح است و فاعل متجزی مستحق مذمت است؟

بر مبنای دیدگاه بتنام، تنها چیزی که از حیث اخلاقی اهمیت دارد تحقق نتایجی مثل لذت و کامیابی است و اصل دسترسی معرفتی و آگاهی از خوب یا بد بودن یک رفتار و همچنین «اراده خوب» تأثیری در حمل خوبی بر فعلی که از او صادر می‌شود ندارد. پس اگرچه فرض تجزی - با لحاظ خطای معرفتی فاعل در تشخیص لذت یا الم در کنار اراده بد - به خوبی قابل تصور است اما نه عنصر معرفت و نه عنصر اراده، هیچ یک در تعیین ارزش فعل سهیم نبوده، تنها تحقق نتیجه است که تعیین کننده است. اگر نتیجه مطلوب محقق شود، فاعل - خواه در واقع متجزی و یا متقاد باشد - هیچ گاه مستحق مذمت

نیست، چون به هر حال رفتاری از او صادر شده است که لذات و کامیابی آن رفتار در درازمدت بیش از رنج و ناخوشی آن رفتار است.

نتیجه آنکه براساس رویکرد بنتام، فاعل متجری مستحق مذمت نیست، زیرا فاعل متجری صرفاً تصور کرده است که فعلی که بنا است از او صادر شود، نادرست است و اراده فعل نادرستی کرده است، اما آنچه اهمیت دارد بیشترین کامیابی و لذت برای همه افراد تحت تأثیر است. البته اگر بر اساس سودگرایی بنتام، اصل خبائث باطنی به عنوان فعلی به شمار آید که بیشترین درد و رنج را در درازمدت در پی دارد، در این صورت چنین اراده‌ای، نادرست بوده و می‌توان فاعل متجری را مستحق مذمت دانست.

۳. ضرورت مذمت فاعل متجری اخلاقی در وظیفه‌گرایی کانتی

از آنجا که در فلسفه اخلاق کانت، فرض تجری مورد توجه قرار نگرفته است، لازم است قبل از هر چیز امکان طرح پرسش از تجری را براساس دو عنصر «اراده بد» و «معرفت خطا» را بررسی نموده و سپس در صورت چنین امکانی، پاسخی برآمده از مبانی کانت برای آن بیابیم.

عنصر اراده در نظام اخلاقی کانت، نقش ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که تنها خوبی مطلق از نگاه او «اراده و خواست نیک» است. توضیح آنکه کانت - برخلاف نتیجه‌گرایان از قبیل بنتام - معتقد است که نتایج عمل و رفتارهای اختیاری انسان، تأثیری بر درستی و نادرستی یا خوبی و بدی آنها ندارند. اگر چنین باشد، خوب بودن افعال و رفتارها حقیقتاً به سبب قید و شرطی مثل همان «در نظر گرفتن نتایج» خواهد بود و خوبی آنها مشروط است. پس برای تشخیص درستی یا نادرستی یک رفتار لازم است همه نتایج مادی، معنوی، دنیوی یا اخروی مترتب بر آن رفتار را حذف نمود. از نظر وی، دخالت دادن عناصری مثل میل و احساسات برای اخلاقی دانستن یک رفتار سبب می‌شوند که ما

صرفاً به عنوان تابعی برای قوانین طبیعی به‌شمار آئیم که براساس اقتضای رابطه علی و معلولی در این طبیعت عمل نموده‌ایم و در نتیجه رفتارمان هیچ ربطی به حوزه اخلاق نداشته باشد (کانت، ۱۳۹۴: ۸۷). برای نمونه وقتی تشنه می‌شویم و میل به آب داریم، طبیعتاً به دنبال آب می‌رویم اما اگر این کار صرفاً براساس طبیعت بدنمان انجام گیرد، در این صورت ما نه کار اخلاقی کرده‌ایم و نه غیراخلاقی. همچنین اگر به فرد نیازمند صرفاً به خاطر دل‌رحمی و عاطفه کمک کنیم، باز هم در حوزه اخلاق ورود نکرده و براساس روابط علی و معلولی عالم طبیعت عمل نموده‌ایم. با این توضیح، کانت در مقابل نتیجه‌گرایانی از قبیل بنتام معتقد است همه افعالی که به خاطر نتایجشان خوب دانسته می‌شوند، خوبی‌هایی مشروط هستند و تنها خوبی که به عنوان خوبی مطلق و بی‌قید و شرط می‌یابیم «اراده و خواست نیک» است. وی می‌گوید: «هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط خوب دانسته شود، مگر نیت یا خواست خوب... خواست خوب نه به دلیل نتیجه آثار خود یا شایستگی‌اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده که موجب آن شده است خوب دانسته می‌شود، یعنی به خودی خود، خوب است». (کانت، ۱۳۹۴: ۳۳-۳۴) کانت می‌گوید: «ارزش اعمال در اصل نیت و اراده‌ای است که آن اعمال را قصد کرده، نه در غایاتی که به وسیله عمل به آن می‌توان رسید» (همان: ۴۴) وی توضیح می‌دهد که بسیاری از توانایی‌های ذهن یا اصل شجاعت و پشتکار، از جهات بسیاری خوب هستند، ولی خوبی آنها، مشروط است و چه بسا اگر اراده و نیت خوبی به آنها تعلق نگیرد، بسیار بد خواهند بود. پس «انسان خوب» یعنی انسانی که دارای اراده و خواست نیک است و انسان بدون اراده و خواست خوب را می‌توان «انسان بد» دانست (همان: ۳۳-۳۴).

این اراده نیک از نگاه کانت آزاد، نامشروط و همچنین خودمختار است. خودمختاری در نظر کانت توانایی عقل ماست که اراده را تعیین می‌بخشد. خودمختاری اراده ما - به

عنوان کنشگر اخلاقی - زمانی حفظ می‌شود که آیین‌ها و ماکسیم‌هایی برای خودمان به دست دهیم تا براساس آنها، اراده خوب و آزاد که تنها به انگیزه احترام به قانون اخلاق است، شکل گیرد. به تعبیر دیگر اراده در صورتی خوب است که از سر انجام وظیفه باشد. «از سر وظیفه» یعنی اینکه ارزش اخلاقی یک عمل در پیروی آن از قاعده یا اصلی خاص بدون توجه به تمایلات، نفع شخصی یا نتایج باشد (همان: ۴۵). پس اگر من به قولم نسبت به جعفر، وفا کنم، صرفاً به خاطر اینکه وظیفه‌ام را نسبت به او انجام دهم، عمل من به چنین شیوه‌ای اخلاقاً موجه است.

کانت آن قاعده‌ای را که باید پیروی شود، «امر مطلق» می‌نامد که اصلی عام بوده و دارای صورتبندی‌های متفاوتی است. قید مطلق از این جهت است که امر مشروط و شرطی را خارج کند که براساس آن، برخی اعمال صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به چیزهای دیگر خوب به‌شمار می‌آیند. در این تصویر، امر مطلق تنها به این دلیل اطاعت می‌شود که به عنوان خوب فی‌نفسه، یعنی خوب ذاتی پذیرفته می‌شود.

این نکته نیز لازم به ذکر است که اگرچه کانت می‌گوید: «ماکسیم اصلی است که نفس بر پایه آن عمل می‌کند ولی قانون، اصلی است ابژکتیو و معتبر برای همه هستی‌های خردمند» (کانت، ۱۳۹۴: ۸۰) اما نمی‌توان کانت را اینگونه تفسیر کرد که «ماکسیم ضرورتاً سوپژکتیو است به این معنا که فقط برای سوژه‌ای خاص معتبر است زیرا در این صورت امر مطلق نامنسجم می‌شود. امر مطلق مقتضی این است که اصل عمل فرد در

عین حال بتواند قانون کلی یا از منظر ابژکتیو معتبر باشد» (گایر، ۱۳۹۶: ۱۴۴ و ۱۴۵) درست است که کانت معتقد است که حقایق اخلاقی مستقل وجود ندارند ولی برای این باور است که عقل مشترک نوعی واقعیت اخلاقی را برمی‌سازد. به تعبیر هولمز «چیزی که برای من تکلیف است برای هرکس دیگری هم که از جهاتی ذی‌ربط مثل من است و در وضعیتی مشابه وضعیت من قرار دارد باید تکلیفی اخلاقی باشد برخلاف تصور

نسبی گراها، تکلیف اخلاقی برای همگان یکسان است» (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

کانت بر این اساس با ارائه صورت‌بندی برای امر مطلق، در پی ارائه روش برساخت عقلی اخلاق است. پس قانون عملی اخلاق شامل امر مطلق است و امر مطلق در کانت روش برساختن است که به سه صورت بیان شده است: ۱. تنها براساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی عام یا جهان‌گستر شود (همان: ۸۰). ۲. طوری عمل کن که انسان را خواه شخص خودت خواه دیگران، همواره غایت بدانی و هرگز وسیله صرف به‌شمار نیاوری (همان: ۹۴). ۳. تنها به گونه‌ای عمل کن که اراده از طریق ضابطه‌هایش بتواند خود را در عین حال واضع قانون عام (یا کلی) بداند (همان: ۱۰۲).

تا اینجا عنصر «اراده» را - که برای فرض تجزی مورد نیاز است - از دیدگاه کانت توضیح دادیم و البته در ضمن توضیحات تا حدودی با نقش عنصر دوم یعنی شناخت و نحوه دسترسی معرفتی فرد، در باور به اصل توجیه‌کننده - یعنی امر مطلق - آشنا شدیم. اما باید اشاره کنیم که براساس این رویکرد کانت، فرد صرفاً با تأمل درون‌گرایانه می‌تواند در باور به آن اصل - به عنوان وظیفه - توجیه داشته باشد و همین توجیه در تحقق اراده خیر یا شرّ وی تأثیرگذار است. توضیح اینکه کانت با ارائه صورت‌های مختلفی از «امر مطلق» در صدد است که همه تکالیف اخلاقی و قواعد ارزشی اخلاقی را از آن استخراج کند و قانون اخلاق و امر مطلق کانت یک اصل پیشینی و تنها مبتنی بر عقل است. به این معنا که انسان آن را به نحو پیشینی ادراک نموده و با تأمل درون‌گرایانه آن را شعور می‌کند و اوامر جزئی را از آن انتزاع می‌کند. پس عقل موجود خردمند - از آن حیث که خردمند است - صورت‌های سه‌گانه امر مطلق را کشف می‌کند و آنها را بدون واسطه‌ای تجربی و تنها با تأمل عقلی ادراک می‌کند. اینجاست که صورت‌های سه‌گانه امر مطلق توجیهی است نسبت به این قاعده‌ی جزئی که «فرد باید راستگو باشد» و یا دست‌کم با

ضمیمه مقدماتی که براساس ادله درونی به طور موجهی به آنها باور دارد چنین است. یعنی فرد در باور به مقدماتی - که قاعده «راستگو بودن» را توجیه می‌کند - موجه است و براساس آن باورها، وی به طور موجهی به این قاعده باور دارد. نکته‌ی قابل توجه اینکه عقلی که کانت از آن سخن می‌گوید، عقلی مشترک بوده و محتوایش در دسترس همگان است، هر چند افراد عادی آن را به نحو کلی و انتزاعی در نمی‌یابند (همان: ۵۱).

اما آیا با این نگاه، امکان خطا در دسترسی معرفتی، که لازمه طرح فرض تجزی است، وجود دارد؟ به نظر می‌رسد براساس برساخت‌گرایی کانتی، امکان فرض خطا در تشخیص ماکسیم و آیین رفتار فرد وجود ندارد زیرا او در صورت توجه به عقل عملی و تأملی درون‌گرایانه، می‌تواند ماکسیم رفتاری خود را بدون خطایی تشخیص دهد و این دسترسی معرفتی نیز جنبه همگانی داشته، مربوط به گروه خاصی نمی‌شود. لکن خطا در مرحله دیگری از معرفت، ممکن و بلکه متداول است. انسان‌ها دائماً در موقعیت‌های خاص و هنگام عمل به افعال جزئی، در معرض خطای در تطبیق قرار دارند. درست است که قواعدی مانند «نباید دروغ گفت» یا «باید راستگو بود» به عنوان ماکسیم شناسایی می‌شوند اما ممکن است فاعل، جمله‌ای را که مطابق واقع است، کاذب و یا آنچه مخالف واقع است را صادق بپندارد و از این جهت دچار خطای معرفتی گردد.

در فرض خطای معرفتی، مسئله تجزی اخلاقی به خوبی قابلیت طرح می‌یابد. به این صورت که شخص نسبت به ماکسیم اخلاقی دسترسی معرفتی پیدا کرده و ملاک امر اخلاقی را شناخته است. لکن در تطبیق آن ماکسیم بر موقعیت خاصی که در آن قرار دارد، دچار خطا شده و در عین حال تصمیم می‌گیرد که برخلاف آن ماکسیم عمل کند ولی به صورت اتفاقی، عمل او مطابق با ماکسیم در می‌آید. در اینجا سوال پژوهش ما از کانت، قابل طرح است که آیا این رفتار را اخلاقی می‌بینید یا خیر؟ مثلاً سینا می‌داند که

نباید دروغ گفت ولی قصد کرده تا پا بر این وظیفه اخلاقی نهد. اما موقعیت به گونه‌ای است که او به اشتباه گمان کرده مجید به مسافرت رفته است و در خانه نیست. از این رو در تطبیق ماکسیم دچار خطای معرفتی شده، به نیت دروغ می‌گوید: «مجید در خانه است»؛ حال آنکه این خبر کاملاً مطابق با واقع است. مسئله این است که از نگاه کانت رفتار سینا را چگونه باید ارزشگذاری کرد؟ آیا معرفت خطا و غیرمطابق با واقع، می‌تواند نقش اراده بد را متزلزل کند؟

با این توضیحات، مسئله تجزی در نظام اخلاقی کانت، تصویر شد و اکنون در پی پاسخی برآمده از مبانی کانت هستیم. برای پاسخ به این پرسش، از اینجا شروع می‌کنیم که کانت معتقد است انسان از لحاظ اقدام به رفتار اخلاقی آزاد است و می‌توان او را مسئول تمام اعمال خود دانست، اما نمی‌توان کسی را مسئول نتایجی دانست که ناشی از انجام یا ترک عمل اخلاقی بوده است؛ زیرا این نتایج را نمی‌توان اعمالی تلقی کرد که انسان موظف به ترک آنها بوده است. در حقیقت از نظر کانت، آنچه برای ما اهمیت دارد، جایگاه دسترسی معرفتی و آگاهی نسبت به فعلی است که باید «از سر انجام وظیفه» باشد نه نسبت به نتایج آن فعل. دسترسی معرفتی و آگاهی فرد نسبت به «از سر وظیفه بودن» یک فعل می‌تواند سبب شود که فرد اراده‌ای خیر بر انجام آن فعل داشته باشد و در غیر اینصورت اراده‌اش، شر خواهد بود.

حال در مورد تجزی، اگر فرد تصور کند که آگاهی و دسترسی معرفتی دارد که فعل خاصی از روی انجام وظیفه نبوده و مطابق ماکسیم شناسایی شده توسط او نیست و با این نوع آگاهی - که البته در مقام تطبیق به خطا رفته است - آن فعل خاص را انجام دهد، در این صورت می‌توان تصور کرد که وی اراده شر کرده است و بر همین اساس عصیان و تمرد نموده و مستحق مجازات است. علت این سخن این است که همانطور که گفتیم

کانت اراده خیر را تنها نیکی و اراده شرّ را تنها بدی می‌داند و وی در اینجا اراده شرّ کرده است و آنچه در اراده شرّ وی تأثیرگذار بوده است، همان آگاهی و دسترسی معرفتی وی است که البته به خطا رفته است.

از اینجا اهمیت اصل دسترسی معرفتی نیز مشخص است و ملاک خوب یا بد دانستن رفتار است، حتی اگر انسان در این مسیر دچار خطا شود. در حقیقت بر مبنای تفکر کانت، فرد متجزّی دچار سرپیچی و تمرد شده و مستحقّ مذمت است. علت این است که اصل دسترسی معرفتی و آگاهی نسبت به حکم اخلاقی و انجام عمل از سرّ وظیفه سبب می‌شود^۱ که فرد اراده خیر نسبت به مصداق آن حکم اخلاقی نموده و در نتیجه رفتارش، اخلاقی به‌شمار آید. به عبارت دیگر ابتدا فرد دسترسی معرفتی و آگاهی درونی نسبت به خوب یا بد بودن یک رفتار دارد و آن‌گاه اراده او به آن رفتار تعلق می‌گیرد. اگر اراده‌اش به سوی انجام رفتاری باشد که براساس آگاهی و دسترسی معرفتی‌اش از سرّ انجام وظیفه است، اراده خیر و در غیر این صورت، اراده شرّ است. بر این اساس هر فعل و کار انسان مکلف یا موجود صاحب عقل می‌تواند مصداق اراده خیر یا شرّ باشد. یعنی هم رفتاری که مصداق ماکسیم و وظیفه است و هم رفتاری که مصداق آن نیست می‌تواند مصداق اراده شرّ انسان قرار گیرند. اگر شخص مکلف اراده کند که دروغ بگوید - یعنی اراده شرّ کند - و یقین دارد که دروغ می‌گوید و دروغ گفتن رفتاری بد است، در این صورت هر چند خبر او مطابق واقع است، اما همچنان ملاک قبیح را دارد، زیرا مقدمات تمرد از اراده خیر صورت گرفته است و فرد، اراده شرّ کرده است.

۱. کانت اعمال ما را به چند دسته تقسیم می‌کند، اما تنها عملی که مطابق وظیفه و از روی وظیفه است مورد تأیید او بوده و "وظیفه عمل کردن از سرّ احترام به قانون" به آن اشاره دارد. از نظر کانت چنین وظیفه‌ای بر من الزام‌آور است. اگر من صرفاً از سرّ احترام به قانون و ادای وظیفه وفای به عهد کنم، عمل من اخلاقاً موجه است.

۴. رویکرد شهید صدر

شهید صدر، همچون کانت، به درک عقلانی ارزش باور دارد و دسترسی معرفتی به قواعد اخلاق را از طریق عقل عملی ممکن می‌بیند و آن را معیاری برای تعیین ارزش اخلاقی معرفی می‌کند. البته شاید میان عقل عملی صدر با کانت تفاوت‌هایی بتوان در نظر گرفت لکن هر دو، عقل را قادر بر ادراک ارزش‌ها یا تعیین آنها می‌دانند. البته شهید صدر عقل عملی را به عقل عملی اول و دوم تقسیم کرده و همان‌طور که در ادامه توضیح می‌دهیم از آن در بررسی دسترسی معرفتی به وظیفه اخلاقی، استفاده می‌نماید. عقل عملی اول، عقلی که فارغ از مقام عمل و مسئله تراحم، درکی نسبت به حسن یا قبح افعال دارد و عقل عملی دوم، عقلی است که در مقام عمل و موارد تراحم، اهم را درک کرده و آن را بر مهم ترجیح می‌دهد. صدر، عقل عملی دوم را برخلاف عقل عملی اول - خطاپذیر دانسته و یکی از علل اختلاف مردم در حسن و قبح افعال را مربوط به موارد تراحم و ناشی از خطاهای همین عقل می‌بیند (حائری، ۱۴۳۳: ۴۵۲ و ۴۵۸).

نکته مشابه دیگر میان کانت و صدر، تلاش برای ارائه مسیری جهت سامان بخشی به تأمل درون‌گرایانه در راستای دسترسی معرفتی فرد به یک باور موجه نسبت به گزاره‌های اخلاقی است. توضیح دادیم که کانت برای این منظور، به صورت‌بندی سه‌گانه امر مطلق پرداخت لکن شهید صدر این تأمل درونی را به گونه‌ای دیگر پیگیری می‌کند. صدر می‌گوید اگرچه مدرکات عقل عملی، برهان‌پذیر نیستند لکن فرد برای یافتن باور موجه، باید بعد از دریافت حسن و قبح یک عمل، دو احتمال را در درون خود حاضر نماید: اول، احتمال اینکه این ادراک، ادراکی درونی و برآمده از حاق نفس باشد و احتمال دوم اینکه این ادراک از طریق دیگر، مثلاً تأدیب دیگران و یا تأثیر از عرف یا

قوانین جامعه و به طور کلی تلقین از خارج، در درون او ایجاد شده است. بعد از عرضه این احتمالات به نفس، دو حالت ممکن است رخ دهد: یا ادراک قطعی که نسبت به حسن و قبح داشت، همچنان باقی می ماند و یا آنکه زائل می شود. در حالت اول یعنی وقتی احتمال تلقینی بودن، در درون فرد پا بگیرد و واقعاً نفس او چنین احتمالی را روا بداند، قطع نسبت به این ادراک از بین می رود. این قطع امکان بازگشت ندارد زیرا احتمال تلقینی بودن ادراک، تنها در صورتی از بین می رود که یا فرد تجربه کند و ببیند که ادراک او معلول تلقین نیست و یا آنکه علیت تلقین برای ادراک، با قوانین علیت که در فلسفه بیان شده، ناسازگار باشد. در حالی که علیت تلقین برای ادراک، نه با قوانین فلسفی در تعارض است و نه قابل تجربه است. عدم ناسازگاری با قوانین فلسفی واضح است. قابل تجربه نبودن نیز به خاطر آن است که تا به حال کسی، در خارج از اجتماع، بزرگ نشده، تا این نوع ادراک را تجربه کند. پس می توان از زوال قطع و عدم بازگشت آن، نتیجه گرفت که این ادراک، ادراکی عقلی نبوده است (همان: ۴۵۷ و ۴۵۸) و از این طریق حسن و قبح های عرفی، از حوزه اخلاق خارج می شوند.

حالت دوم آن است که بعد از عرضه احتمال، قطع زائل نشود. در این صورت می توان نتیجه گرفت که یا حقیقتاً و یا در اعتقاد آن فرد، ادراک، معلول تلقین نیست، اما از آنجا که نمی توان صحت این اعتقاد را سنجید، پس باید برای اعتبارسنجی قطع موجود راهی ارائه داد (همان: ۴۵۸). برای این منظور لازم است یک بار دیگر نکته ای را که در ابتدا بیان شد، به خاطر آوریم و آن اینکه عقل عملی تنها در مرتبه عقل عملی دوم، خطاپذیر است. عقل عملی اول مدرک قواعد کلی است و چون آنها را به صورت بدیهی درک می کند، این قواعد مورد اتفاق عقلاء هستند و صحت آنها تضمین شده است. اما

عقل عملی دوم، که حاکم در باب تزاحم است و اهم را از مهم تشخیص می‌دهد، مصون از خطا نیست و بسیار اتفاق می‌افتد که لغزش کرده، دچار اشتباه شود. با در نظر گرفتن این نکته می‌توانیم راهکار شهید صدر این گونه ادامه می‌یابد که اگر ادراک ما مربوط به عقل عملی اول بود یعنی فعل را به خودی خود و فارغ از مقام عمل و مسئله تزاحم لحاظ کردیم، باید خیالمان راحت باشد که خطایی رخ نداده است. اما اگر ادراک ما مربوط به عقل عملی دوم بود، یعنی فعل را به لحاظ مقام عمل مورد بررسی قرار دادیم، باید قبول کنیم که حتی اگر با عرضه احتمال تلقینی بودن، ادراک قطعی ما زائل نشود، نمی‌توان آن را به صورت قاعده اخلاقی پذیرفت، چون احتمال خطا در آن کم نیست (همان: ۴۵۲ و ۴۵۸). در این موارد، باید از معیار دومی که شهید صدر معرفی می‌کند، استفاده کرد.

توضیح آنکه صدر در کنار معیار و وظیفه‌گرایانه خود (عقل عملی)، معیاری دیگر به نام رضوان الهی را مطرح می‌کند. این معیار که براساس جهان‌بینی الهی و با استناد به متن مقدس، بیان شده است، معیاری نتیجه‌گرایانه است. او به دلیل آنکه مشکل اصلی دسترسی معرفتی را در حوزه اخلاق، مربوط به موارد تزاحم میان قواعد اخلاقی و تشخیص اهم از مهم می‌داند، از این رو رضوان الهی را که برطرف‌کننده خطاهای عقل عملی دوم است، به عنوان معیار برتر معرفی می‌کند. شاید تصور شود که این معیار صدر، معیاری برآمده از عقل عملی و در طول آن است، لکن چنین نیست و باید آن را در عرض عقل عملی دید زیرا آن‌گونه که صدر تبیین می‌کند و ما در پژوهش مستقلی آن را توضیح داده‌ایم (ر.ک: لاهوتیان و محمدی‌منفرد، ۱۳۹۸: ۱۴۵)، این معیار برآمده از

ادراکات عقل نظری است و اندیشه‌ای جامع و فراگیر نسبت به واقعیات است. در این بینش، خدا غایت حقیقی عالم است و هر فعلی وقتی متصف به خوبی خواهد شد که هماهنگ با او و نزدیک‌کننده انسان به او باشد (صدر، ۱۳۹۷: ۲۱۸).

تا اینجا مشخص شد که از نگاه شهید صدر، شناخت فرد از گزاره‌های اخلاقی چگونه باید باشد. اما او توجه دارد که توضیحات بیان شده، تنها قواعد کلی اخلاق و کبرای لازم برای دسترسی معرفتی به وظیفه اخلاقی در شرایط خاص را تأمین می‌کند و فرد ممکن است در مقام تطبیق، دچار خطا شود. این خطای معرفتی، زمینه بحث تجزی را فراهم کرده و او به بررسی ارزش اخلاقی رفتاری می‌پردازد که براساس این آگاهی اشتباه و همراه با اراده بدی شکل گرفته است. موضوعی که کانت به آن اشاره مستقیمی نکرده بود (گایر، ۱۳۹۶: ۸۵).

شهید صدر اگرچه قبح تجزی را براساس معیار رضوان الهی، مسلم نمی‌داند و حرمت شرعی آن را قبول نمی‌کند (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۶۵/۴) لکن براساس معیار عقل عملی، قبح این رفتار را مثال روشنی از وجدانیات اخلاقی محسوب کرده که با تأمل درون‌گرایانه قابل دسترس برای همگان است (همان: ۴۶). او تجزی اصولی را - که در ارتباط انسان با مولایی مطرح است که حق الطاعه دارد - به همان وجهی قبیح می‌بیند که معصیت قبح دارد چرا که هر دو، اقدام بر ظلم به مولا و اهانت به اوست. دقت کنید که موضوع قبح هم در معصیت و هم در تجزی، «اقدام بر ظلم» است نه «خود ظلم». ظلم نیز چون متقوم به قصد و اراده است، مصداق اقدام بر ظلم نیز هست و لذا اینگونه نیست که در هر ظلمی، دو قبح موجود باشد یکی قبح اقدام بر ظلم و دیگری قبح خود ظلم (همان: ۳۸).

اگر بخواهیم دیدگاه صدر را به بیان دیگری مطرح کنیم، باید گفت اقدام بر ظلم، امری جدای از خود عمل نیست و لذا هم در معصیت و هم در تجزّی، همین مجموع حرکاتی که عمل نامیده شده است، مصداق اهانت و ظلم به مولا است. به عبارت دیگر این نکته ظریف در ذهن صدر نهفته است که: عنوانِ یک فعلِ جوارحی، متناسب با عنصر اراده و قصد، تعیین می‌گردد. از اینجا، تفاوت نگاه صدر و کانت، واضح می‌شود. کانت اراده خیر را دارای ارزش مطلق می‌بیند و معتقد است «شرط لازم» برای ارزشمند بودن یک عمل، داشتن اراده خیر است. در حالیکه شهید صدر، «عنوان هر عملی» را متناسب با اراده متعلق به آن تعیین می‌کند.

صدر توضیح می‌دهد که صرف انجام فعل براساس یک باور موجب نسبت به وظیفه اخلاقی، آن فعل را متصف به حسن یا قبح نمی‌کند چرا که حسن و قبح، صفاتی هستند برای فعل با اضافه به فاعل مختار. فعل به خودی خود و با قطع نظر از صدورش از فاعل مختار، نه متصف به حسن می‌شود و نه متصف به قبح. لذا لحاظ فاعل در اتصاف فعل به خوبی و بدی دخیل است. از این رو اگر قبح فعلی را وصفی برای فعل با لحاظ ذاتش و به خودی خود بدانیم، قطعاً مردود است. به این معنا، حسن و قبح همواره فاعلی است، و فعل بدون لحاظ فاعل، متصف به آن دو نمی‌شود^۱ (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۹). از همین جا است که او رویکرد نتیجه‌گرایی را در صورتی که تنها فعل و نتایج آن را -مستقل و بی ارتباط با فاعل- در سنجش ارزش‌ها لحاظ کند رویکردی کاملاً اشتباه می‌بیند.

۱. حسن و قبح فعلی و فاعلی، چهار معنای متفاوت می‌تواند داشته باشد (ر.ک: شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۹).

در اینجا یکی از آن معانی مورد توجه است.

پس از نگاه شهید صدر، فرد متجری - که براساس خطای معرفتی، وظیفه اخلاقی خود را اشتباه تشخیص داده است و در عین حال اراده مخالفت با آن وظیفه را دارد - مستحق مذمت است نه بخاطر آنکه اراده بدی کرده است - آن طور که کانت می گوید - بلکه چون فعل او با لحاظ این اراده بد، مصداق «اقدام بر مخالفت با وظیفه» است هر چند فعل به خودی خودش، متصف به قبح نمی گردد. مثلاً اگر سینا با قصد دروغ گویی بگوید «کمیل به مسافرت رفته است»، در صورتی که واقعاً کمیل به سفر رفته بود، در این حالت، خود این کلام سینا یعنی «کمیل به مسافرت رفته است» که گزاره ای صادق است، مصداق «اقدام بر دروغ» است. حتی اگر گزاره فوق مخالف واقع بود و سینا خبر کذبی را گزارش کرده بود، باز هم چون این خبر مصداق عنوان «اقدام بر دروغ» است قبح داشته است. از این رو دروغگو و متجری به دروغ، هر دو از یک جهت مستحق عقوبت هستند.

پس در مجموع، اراده بد متناسب با شناخت و آگاهی فرد از وظیفه اخلاقی، تأثیر مستقیمی در عنوان فعل و ارزش اخلاقی آن دارد و از این رو پاسخ «چالش دسترسی معرفتی و نیت فعل خطا در فاعل متجری»، از نگاه شهید صدر، آن است که فعل چنین فاعلی قبیح بوده و او مستحق مذمت است همان طور که مبانی کانت نیز با وجود تفاوت هایی در تحلیل رفتار فاعل متجری - همین نتیجه را در برداشت. لکن دیدیم که براساس رویکرد سودگرایی بتنام، لزوماً فعل تجری، قبح نداشته و حتی اگر آن فعل، خیر و لذت را نتیجه دهد، ارزشمند نیز تلقی می گردد زیرا در حقیقت بتنام برخلاف صدر و کانت، حسن و قبح را فعلی می بیند نه فاعلی. یعنی برای اتصاف فعل به خوبی و بدی، آن را بریده از فاعل و آگاهی و اراده او لحاظ می کند و اگر نتیجه فعلی، بیشینه شدن خیر و

غلبه خیر بر شر باشد خوب و اگر برعکس، ازدیاد شر و غلبه شر بر خیر را نتیجه دهد، بد است بدون آنکه نقشی برای اراده و آگاهی در ارزش اخلاقی فعل لحاظ گردد. نهایتاً اینکه همانطور که گفتیم شاید بتوان براساس این مبنا، اراده را نیز فعل مستقلی لحاظ کرد که در دراز مدت لذت یا المی در پیش دارد و از این جهت، متصف به خوبی و بدی می‌گردد. به عبارت دیگر براین اساس، «قیح فاعلی» به معنای سوء سریره و خباثت درونی فاعل قابل طرح است و با معیار سودگرایی بتام و براساس نتایج برآمده از خباثت باطنی، فاعل متجزی مستحق مذمت می‌باشد. لکن شهید صدر قیح تجزی را اساساً از این باب ندانسته و همان‌طور که قیح فعلی بریده از فاعل را منکر است، قیح فاعلی بریده از فعل را نیز قبول ندارد (شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴/۳۸). در نگاه او عنوان یک فعل که موضوع قضایای اخلاقی و مدرکات عقل عملی است، با لحاظ مجموعه سه عنصر «کنش»، «آگاهی» و «اراده» شکل می‌گیرد نه آنکه کنش یا اراده، براساس نتایج آنها مورد سنجش اخلاقی قرار گیرد. چنانچه کانت که درستی و نادرستی افعال را مشروط به اراده متعلق به آنها می‌داند، معتقد است خوبی و بدی اراده را به هیچ وجه مشروط به امری نبوده و مطلق است یعنی برخلاف نگاه بتنام نمی‌توان آثار شر اراده‌ای را شرط بد بودن آن دانست. پس می‌توان خلاصه‌ای از تفاوت‌های این سه رویکرد در مورد فاعل متجزی را با تأکید بر نزدیکی نگاه کانت و صدر و فاصله آنها از بتنام در جدول زیر مشاهده کرد:

متفکر	رویکرد	نقش عنصر آگاهی	نقش عنصر اراده	خوبی و بدی فعل تجزی	استحقاق مذمت فاعل متجری
بنیاد	سودگرایی عمل نگر	بی تاثیر	بی تاثیر	غلبه لذت ⇒ مستحق مدح غلبه الم ⇒ مستحق مذمت	غلبه لذت ⇒ مستحق مدح غلبه الم ⇒ مستحق مذمت
		لحاظ خباثت باطنی	مؤثر در اراده	فعل مستقلى لحاظ شده است	مستحق مذمت بخاطر خباثت باطنی (الم)
کانت	وظیفه گرایی	مؤثر در اراده	شرط ارزشگذاری فعل	بد	مستحق مذمت
شهید صدر	وظیفه گرایی و خداگرایی	مؤثر در اراده	مؤثر در تعیین عنوان فعل	بد	مستحق مذمت

نتیجه و وجه کاربردی مسأله

دانستیم که فاعل متجری اخلاقی کسی است که تصور می کند رفتار الف بد بوده و فاعل الف مستحق مذمت است، اما با این حال مرتکب الف می شود، ولی در حقیقت

الف بد نبوده و تنها فاعل الف تصور کرده است که الف بد است. در این پژوهش دانستیم که براساس رویکردهای کانت و شهید صدر، آگاهی از توجیه‌کننده فعل طبیعی و ضروری بوده و فرد باید نسبت به معیارهای ارزش‌های اخلاقی دسترسی معرفتی داشته و از توجیه‌کننده‌ی باور خود آگاه باشد. براساس این دو رویکرد اصل اراده و نیت خوب در مورد یک فعل برای اخلاقی بودن آن فعل ضروری است. البته کانت، این اراده خیر را دارای ارزش مطلق دیده و شرط لازم برای خوبی هر رفتاری می‌داند ولی شهید صدر، آن را موثر در تعیین عنوان اخلاقی رفتار قرار می‌دهد. در هر صورت، مطابق هر دو دیدگاه، فاعل متجری اخلاقی چون از یک نیت و اراده بد برخوردار است، مستحق مذمت است. اما براساس رویکرد بن‌تام فاعل متجری مستحق مذمت نیست، زیرا آنچه اهمیت دارد بیشترین کامیابی و لذت برای همه افراد تحت تأثیر است. البته اگر بر اساس سودگرایی بن‌تام، اصل خبثات باطنی به عنوان فعلی به‌شمار آید که بیشترین درد و رنج را در درازمدت در پی دارد، در این صورت چنین اراده‌ای، نادرست بوده و می‌توان فاعل متجری را مستحق مذمت دانست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. باهوش، علیرضا (۱۳۸۹) *برساختگرایی در فلسفه اخلاق کانت*، پژوهش‌های اخلاقی، دوره اول، ش ۱، صص ۷-۲۵
۲. پالمر، مایکل (۱۳۸۸) *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آلبویه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۳. عراقی، ضیاء‌الدین (۱۴۱۷) *نهایة الافکار*، مقرر: بروجردی، محمد تقی، ج ۳، ص ۳۰، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. پل‌گایر (۱۳۹۶) *راهنمای خواندن بنیادگذاری مابعد الطبیعه کانت*، ترجمه سید علی تقوی نسب، چاپ اول، انتشارات ترجمان علوم انسانی، تهران.
۵. حائری، سید کاظم (۱۴۳۳) *مباحث الاصول - الجزء الاول من القسم الثاني* (تقریرات درس شهید صدر)، چاپ دوم، انتشارات دارالبشیر، قم.
۶. صنقورعلی، محمد (۱۴۲۸) *المعجم الاصولی*، چاپ سوم، منشورات الطیار، بی‌جا.
۷. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۷) *بارقه‌ها*، ترجمه سید امید موذنی، انتشارات دارالصدر، چاپ دوم، قم.
۸. کانت، ایمانوئل (بی‌تا) *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران.
۹. _____ (۱۳۸۸) *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ چهارم، تهران.
۱۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳) *بحوث فی علم الاصول* (تقریرات درس شهید صدر)، چاپ اول، انتشارات موسسه فقه و معارف اسلامی، بی‌جا.
۱۱. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۲) *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، تهران.
۱۲. لاهوتیان، حسن و محمدی منفرد، بهروز (۱۳۹۸) «*تحلیل معیار ارزش مبتنی بر اندیشه اخلاقی شهید صدر*»، اخلاق و حیانی، دوره ۹، ش ۱۷، صص ۱۳۱-۱۵۵.

۱۳. کاپلستون (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه (از بنیام تا راسل) جلد هشتم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۱۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲) دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، انتشارات سوفیا، تهران.

15. Bentham, Jeremy, 2000, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Batoche Books, Kitchener.
16. Alston, William P, “**internalism and externalism in epistemology**”, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, New York and London: Routledge press, V.4, 1998.
17. Bonjour, Laurence, “**Internalism & Externalism**”, in: The Oxford Hand-book of Epistemology, oxford: oxford University press, 2002.

