

**بررسی تطبیقی نظریات کانت،
آدامز و استاد مصباح در باب نسبت دین و اخلاق**
✉ رحیم دهقان سیمکانی*

چکیده

نسبت دین و اخلاق و این که آیا احکام اخلاقی از دین اخذ شده‌اند یا زیربنایی مستقل از دین دارند در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های جدی اندیشمندان محسوب شده و ثمرات قابل توجهی بر آن مترتب گردیده است، این مختصر در جهت تبیین رابطه بین دین و اخلاق از دیدگاه اسلام، نظریات اندیشمندانی چون سقراط، آدامز و کانت از عالم غرب و نظریه‌ی عدلیه و استاد مصباح در عالم اسلام را بررسی نموده، و ضمن نقد نظریه‌ی سقراط، آدامز و کانت، به تبیین نظریه‌ی استاد مصباح به عنوان جامع‌ترین نظریه در این باب پرداخته و آن را مطابق با مبانی اسلام دانسته است. هم‌چنین نظریه‌ی اخلاق سکولار نیز به طور مختصر تبیین شده و مورد نقد قرار گرفته است.✉

واژه‌های کلیدی

دین، اخلاق، وجدان، حُسن و قبح، سکولار.

مقدمه

امروزه معمولاً جوامع تن به پذیرش قوانین اخلاقی داده و به جهت برقراری نظم و امنیت خود و برای این که بتوانند در کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند قوانینی را وضع و یا حدودی را مشخص می‌کنند تا همه بتوانند با امنیت کامل در جامعه زندگی کنند. البته این مسأله مختص انسان‌های امروزی نیست و طبیعتاً انسان‌های جوامع ماقبل مُدرن نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند؛ چرا که بشر به جهت برخورداری از حبّ نفس که طبیعتاً در سرشت او نهاده شده است به‌طور ابتدایی تنها به دنبال ارضای نیازهای خود است - گرچه ممکن است به جهت خودسازی و کسب معرفت و تقوا بتواند خود را

* - دانش آموخته‌ی تربیت مدرس حوزه‌ی علمیه‌ی قم و دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

از این طبیعت حیوانی در آورد- و در صورت محدود نبودن در قانون و یا یک چارچوب خاص، به هر سو خواهد رفت و ممکن است به حق هر کس دیگری تجاوز کند.

از این میان، بعضی جوامع که از دین برخوردار بوده‌اند، دست کم بخشی از قواعد اخلاقی خود را از دین خود اخذ نموده و معیارها و هنجارهای اخلاقی آنها با دستورات دینی‌شان مطابقت داشته است. اخلاق اسلامی، یهودی، هندوی، مسیحی از این دست به شمار می‌آیند. از این رو، مباحثی پدید آمده که همواره تلاش در جهت تبیین رابطه بین قوانین اخلاقی و تعالیم دینی داشته است. به‌عنوان نمونه، بحث حُسن و قبح عقلی که در طول چندین قرن واقعاً از مباحث جدی و مورد نزاع عالمان دین بوده، به‌عنوان یکی از مباحث اصلی در این باب به شمار می‌آید.

پس همواره از جمله مباحث مهم در فلسفه‌ی اخلاق تشخیص درست رابطه‌ی دین و اخلاق بوده و هدف عمده‌ی این مختصر تبیین و بررسی نظریات مطرح در این باب است که آیا اخلاق حتماً باید از دین سرچشمه گیرد یا این که اخلاق بدون دین هم ممکن است؟ به این معنا که آیا دستورات اخلاقی حتماً باید از متون دینی به دست آید یا این که انسان‌های یک جامعه با عقل خود نیز مستقلاً توان تشخیص معیارهای اخلاقی را دارند؟

در صورت امکان، آیا گزاره‌های اخلاقی با آموزه‌های دینی مرتبطند یا این که کاملاً از یکدیگر جدا هستند؟ و اساساً اخلاق بدون دین (سکولار) چگونه اخلاقی خواهد بود؟ در این زمینه فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان علم اخلاق چون افلاطون و سقراط در یونان باستان و مارکس و فروید در دوران‌های متأخر مباحثی را مطرح نموده‌اند، اما با این حال، مسأله کاملاً جدی بوده و ابهامات زیادی در آن دیده می‌شود.

مفاهیم و گزاره‌های اخلاق، قبل از رنسانس در مغرب زمین از دین استخراج می‌شد،^۱ البته تا حدودی نیز با آموزه‌های عقلانی و فلسفی آمیخته بود، اما در قرن هجدهم با ظهور عصر روشنگری، تفکر دئیستی و خداشناسی طبیعی و الحادی گسترش یافت و مرجعیت عقل نسبت به ابعاد گوناگون اجتماعی و اخلاقی، عرصه را برای دین تنگ نمود و اخلاق از دین تفکیک شد. البته این مسأله هنوز هم در فلسفه‌ی اخلاق از اهمیت زیادی برخوردار بوده و اندیشمندانی در این باب نظر داده‌اند که در این مختصر به بررسی نظرات آنها خواهیم پرداخت. ابتدا در جهت تبیین مسأله لازم است به اختصار به بررسی ماهیت دین و اخلاق بپردازیم.

چیستی دین و اخلاق

^۱ - مکین تائر، السدر، تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی رحمتی، انشاءالله، ص ۲۲۴ و ۲۳۹.

معمولاً هر مکتب بر اساس زیر بناهای فکری خود و بر اساس برداشتی که از دین دارد، آن را به گونه‌ای متفاوت تعریف می‌کند، اما آنچه به طور کلی در تعریف دین می‌توان گفت این است که، دین مجموعه حقایقی است که از طریق وحی توسط یک نبی مرسِل به بشریت القا می‌شود. منظور ما از دین در این مختصر، دین اسلام است؛ چرا که باید با متون اصیل دینی با قوانین و گزاره‌های اخلاقی به خوبی آشنا باشیم، تا بتوانیم ارتباط آن دو و حدود هر یک از آنها را به طور مشخص بیان نماییم.

در باب تعریف اخلاق نیز می‌توان گفت دانشی است مشتمل بر قوانین و احکامی که به عنوان یک چارچوب مشخص به زندگی بشر نظم می‌دهد، و البته از آن جهت که بحث ما بیشتر مربوط به فلسفه‌ی اخلاق^۲ است، طبیعی است که باید مسأله‌ی خود در این باب را بیشتر بر معیارها و ملاک‌های احکام اخلاقی متمرکز کنیم و به نقش دین در تعیین معیارهای اخلاقی بپردازیم.

ملاک حُسن و قبح

بحث از این که سرچشمه و منبع اولیه‌ی دین و اخلاق کجاست، می‌تواند در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق بسیار مؤثر باشد، به عنوان مثال، اگر ریشه‌ی دین را در فطرت بشر جستجو کنیم و اخلاق را نیز بر اساس حکم وجدان و فطرت درونی بشر روا بدانیم، طبیعتاً دین و اخلاق رابطه‌ی بسیار نزدیکی با یکدیگر خواهند داشت. پس باید توجه داشت که تعیین ملاک و معیار احکام اخلاقی و این که خوبی و یا بدی یک عمل، به عنوان یک محمول در گزاره‌ی اخلاقی بر چه اساسی مبتنی است، در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق، منشأ پاسخ‌های متفاوت خواهد گردید. بدین معنا که اگر اخلاق، مبتنی بر اصالت لذت، اصالت نفع، اصالت وجدان و یا بر اصالت جامعه تکیه داشته باشد، شاید یا بین اخلاق با دین، هیچ رابطه‌ای وجود نداشته باشد و یا فقط برای آن، رابطه‌ی مبنایی و پشتوانه‌ای مفروض گردد، اما اگر ملاک گزاره‌های اخلاقی را نایل شدن به قُرب الهی بدانیم، با توجه به عدم شناخت کامل انسان از قُرب و منزلت الهی، ارتباط میان اخلاق و دین، طبیعتاً جدی‌تر و مشهودتر خواهد بود.

از این رو، پاره‌ای از این فیلسوفان، بر این نکته تأکید می‌کنند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف، در تعلیل، تبیین و توجیه تعهدات به زندگی اخلاقی، نقش بسزایی دارند. این صاحبان اندیشه، استدلال می‌کنند که بدون حداقل پاره‌ای مبانی متافیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی‌معناست.^۳

حال که روشن شد رابطه‌ی دین و اخلاق متفرع بر ارتباط مبنایی این دو است، باید مشخص شود که ملاک حُسن و قبح در افعال اختیاری بشر چیست؟ آیا فعلی خوب است که لذت بیشتری را برای ما فراهم کند و یا سود بیشتری برای ما داشته باشد یا این که خوب آن است که با کمالات و ارزش‌های

^۲-ethics

^۳- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، مقاله‌ی «اخلاق و دین»، ص ۱۳ و ۱۴.

دینی ما در تضاد نباشد؟ از همین جاست که آرای مختلفی پدید آمده است که به طور کلی می توان این نظریات مربوط به ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، را به دو دسته تقسیم کرد.

نظریات غایت‌گرایانه^۴ و نظریات وظیفه‌گرایانه^۵

غایت‌گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً بر آثار و نتایج عمل مترتب می‌سازند و بر اساس این که کدام عمل بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر را خواهد داشت، به خوب و بد یا باید و نباید اعمال حکم می‌کنند، چه آن نتیجه - غلبه خیر بر شر - برای شخص عامل باشد که «خودگروی اخلاقی» نامیده خواهد شد و افرادی چون اپیکور، هابز و نیچه به آن قایلند، و یا غایت عمل خیر عمومی خواهد بود که به نظریه‌ی «سودگروی یا همه‌گروی اخلاقی» معروف است، که افرادی چون هیوم، بنتام، جان استوارت میل و ... به آن پرداخته‌اند.^۶

وظیفه‌گرایان، درستی و نادرستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار آن بار نمی‌کنند، بلکه بر آن باورند که نفس عمل، ویژگی‌هایی دارد که خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می‌دهد؛ یعنی در این دیدگاه، ملاک خوبی و بدی، خود فعل است و صرفاً ما از آن جهت که نسبت به این فعل مکلفیم باید آن را انجام دهیم. این نظریه نیز به دو قسم عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود که فعلاً مورد بحث ما نیست، کانت را می‌توان به عنوان نماینده‌ی این مکتب به شمار آورد.

نظریه‌ی اسلام در این باب بسیار دقیق و قابل تأمل است؛ زیرا از جهتی می‌توان آن را جزء نظریات غایت‌گرا معرفی کرد، چرا که بر اساس این نظریه افعال باید به جهت رضایت ذات اقدس الهی انجام شود و فعل اخلاقی هم جدا از این معیار نیست، اما از جهتی دیگر این غایت بسیار عالی و متعالی است که قابل قیاس با نظریات غایت‌گرایان نیست. علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی: **يَهْدِي بِهِ اللّٰهُ مَنْ اَتْبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ...**^۷ می‌فرماید:

«نکته این است که جمله‌ی **يَهْدِي بِهِ اللّٰهُ** مقید شده به جمله‌ی: **مَنْ اَتْبَعَ رِضْوَانَهُ**؛ یعنی شرط شده که تنها کسانی هدایت می‌شوند که خشنودی خدا را دنبال می‌کنند، معلوم می‌شود خدای هدایت‌گر، وقتی هدایت بالقوه‌اش فعلیت پیدا می‌کند که مکلف، پیرو رضوان و خشنودی او باشد.

^۱-teleological theories.

^۲-deontological theories.

^۶-کی فرانکا، ویلیام، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی صادقی، هادی، ص ۴۵-۴۷.

^۷- مائده / ۱۶.

نکته‌ی دیگری که در این آیه وجود دارد این است که صفت سلام را که برای راه‌های خود آورده به‌طور اطلاق و بدون قید آورده است، تا بفهماند سیل او سالم از انحای شقاوت‌ها و محرومیت‌هایی است، که امر سعادت زندگی دنیایی و آخرتی بشر را مختل می‌سازد و راه‌های سلام او آمیخته با هیچ نوع شقاوتی نیست. لذا معنای آیه این است که خدای سبحان به وسیله‌ی کتابش و یا به وسیله‌ی پیغمبرش هر کس را که پیرو خشنودی او باشد به راه‌های هدایت رهنمون می‌سازد.^۸

از این‌رو، راه رسیدن به سعادت، رفتارهایی است که تنها در جهت رضایت حق انجام می‌شود و همین مبنای مستحکم معیار اخلاقی بودن افعال از نظر اسلام است.

بررسی و نقد دو نظریه در رابطه‌ی دین و اخلاق

سقراط در گفت و گوی خود با اوثوفرون، از ارتباط دین و عدالت سخن می‌گوید و نظریه‌ی استنتاج دین از اخلاق و جزء بودن دین نسبت به اخلاق را مطرح می‌سازد. وی بر این باور است که عدالت، محیطی بزرگ‌تر از دین‌داری دارد و دین‌داری جزئی از عدالت است.^۹ این که آیا این نظر درست است یا نه، بستگی دارد که با چه نگرشی به این موضوع بنگریم، و ما چون بیان نمودیم که منظورمان از دین در اینجا دین اسلام است باید به صراحت بگوییم این نظریه از نظر اسلام نمی‌تواند درست باشد؛ چرا که به ادعای قرآن و دیگر متون اصیل اسلامی، اسلام دینی جامع بوده و بیانگر برنامه‌ی کلی زندگی و ابعاد گوناگون روابط انسانی است. از این‌رو قرآن می‌فرماید: **وَلَا رُطْبُ وَلَا يَابِسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**.^{۱۰} پس محدود کردن دین به عنوان شاخه‌ای از اخلاق قابل پذیرش نیست، مگر این که دعوی لفظی باشد.

در مقابل، برخی از فیلسوفان الهی، از جمله رابرت آدامز (۱۹۳۷ م.) همانند مکتب اشاعره در اسلام، منشأ گزاره‌های اخلاقی را خداوند متعال دانسته‌اند و وصول به حقایق اخلاقی از ناحیه‌ی عقل و شهود را ناتمام شمرده‌اند. در نظر آنها هر چیزی که خداوند به آن امر کند خوب و هر آنچه خداوند ما را از ارتکاب آن نهی کند بد خواهد بود. به عبارت دیگر، قایل به حُسن و قبح شرعی هستند.

رابرت آدامز، در برابر این اشکال که تنها راه سلب و نفی کردن ظلم از خداوند، این است که به اصول و قواعد اخلاقی مستقل از خداوند اذعان داشته باشیم، پاسخ می‌دهد که چنین استلزامی ضرورت ندارد؛ زیرا ما تنها به خدای صرف ایمان نداریم، بلکه به عشق و محبت خدا به نوع بشر نیز اذعان داریم. بر این اساس، صدور ظلم از خداوند محال است.^{۱۱} و البته اشکال اساسی گفتار آدامز این است که باید

^۸ - طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۵، ذیل سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۱۶.

^۹ - رومانو، گواردینی، مرگ سقراط، ترجمه‌ی لطفی، محمد حسین، ص ۴۹-۵۰.

^{۱۰} - انعام / ۵۹.

^{۱۱} - Robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, (oxford univer city press ۱۹۹۶), p:۷۲ - ۵۲۹.

پاسخ دهد که از کجا به عشق و محبت خدا نسبت به بشر اذعان می‌کند؟ از کجا قبول کرده که خداوند در حق بشر ظلم نمی‌کند تا سپس بتواند نتیجه بگیرد که هر آنچه خدا گفته همان خوب است؟ آیا چیزی غیر از عقل است که حکم می‌کند خدا ظلم نمی‌کند؟

تا حدودی می‌توان با آدامز و همفکرانش همراهی کرد؛ چرا که انسان مخلوق است و از آن جهت که مخلوق هست محدود بوده و توانایی درک خوب و بد همه چیز را با عقل خود ندارد، اما این که عقل را نادیده گرفته و صرفاً ملاک حُسن و قبح را در اوامر الهی خلاصه کنیم، به نظر می‌رسد به دستگاه عقل بشر ظلم کرده‌ایم؛ زیرا گزاره‌هایی از قبیل «خداوند بخیل نیست» یا «خدا ظلم نمی‌کند» یا «خدا دروغ نمی‌گوید» را عقل به راحتی درک می‌کند، از آن رو که دستگاه عقل که در وجود بشر نهاده شده، جوانب مختلف را می‌سنجد و پس از بررسی کامل، در می‌یابد که یک موجود واجب‌الوجود که از هر جهت بی‌نیاز است محال است ظلم کند؛ چرا که ظلم کردن یا ناشی از بخل است، یا ناشی از جهل است، یا ناشی از حسادت است، یا ناشی از نیاز است و ... که به تصدیق عقل هیچ‌یک از آنها در مورد خداوند بی‌نیاز صدق نمی‌کند.

دستگاه عقل بشر به گونه‌ای تنظیم شده که حتی بچه هم ظلم کردن را قبیح می‌داند. این در حقیقت همان وجدان^{۱۲} و سرشت پاک بشر است که از آن تعبیر به نوعی آگاهی و معرفت در باب این که انسان چه باید بکند و از چه اعمالی باید پرهیز کند می‌شود.^{۱۳} در آیات و روایات زیادی چنین بیان شده که خداوند با آفرینش انسان پاکی و ناپاکی را به او الهام فرمود، گویی با او عهد و پیمان تکوینی بست که تعالیم فطری را عملاً به کار بندد و از صراط فطرت منحرف نشود: **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا**.^{۱۴} و لذا کسانی که از پیمان فطری سر باز می‌زنند و بر خلاف فرمان الهام تکوینی و وجدان اخلاقی عمل می‌کنند در این جهان همواره در شکنجه روانی و اضطراب بسر می‌برند و مورد ملامت نفس لوّامه‌ی خود هستند و این نشان می‌دهد که عقل بشر و یا وجدان اخلاقی بشر به چیزی حکم می‌کرده که عامل اخلاقی آن را نادیده گرفته و الان سخت پشیمان است.

برعکس، کسانی که به پیمان فطری خداوند وفادارند و ندای الهام الهی را که فرمان وجدان اخلاقیست عملاً به کار می‌بندند، بدون اضطراب و نگرانی درونی، زندگی می‌کنند، نفس مطمئن و آرام دارند و به ندای یا **أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**^{۱۵} با رضایت و خشنودی خاطر به پیشگاه خداوند بزرگ می‌روند و از رحمت‌های واسعه‌ی خداوند به پاس وفاداری به پیمان فطری الهی پاداش می‌گیرند.

^{۱۲} - conscience.

^{۱۳} - Douglac.Langston, conscience and other virtues (the Pennsylvania state university press, page ۱ and ۲).

^{۱۴} - شمس / ۸.

^{۱۵} - فجر / ۲۷.

امام درباره‌ی مؤمن کامل در ضمن حدیثی می‌فرماید:

«صدق بعهد الله و وفی بشرطه و ذلك قوله عزوجل: **رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ** ^{۱۶} فذلك الذي لا يصيبه احوال الدنيا و لا احوال الآخرة.» ^{۱۷}

«به‌راستی، [مؤمن] در عهد پروردگار ثابت و به پیمان خدا وفادار است. او از [جمله] کسانی است که در قرآن به وفاداری معرفی شده‌اند. او در دنیا گرفتار نگرانی نیست و در قیامت نیز هراسی ندارد.»
این‌ها همه نشانگر آن است که دستگاه عقل بشر به‌گونه‌ای است که در صورت تخطی کردن شدیداً ما را مورد ملامت و بازخواست قرار خواهد داد و البته روشن است که عذاب وجدان از سخت‌ترین عذاب‌هاست.

در حدیث دیگر آمده است:

«وفی لله بشرطه التي اشترطها عليه فذلك مع التبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا و ذلك ممن يشفع و لا يشفع له و ذلك ممن لا يصيبه احوال الدنيا و لا احوال الآخرة.» ^{۱۸}

«انسان کامل به پیمانی که خداوند با او بسته است وفا کرده و رفیق پیامبران خدا و پاکانست. در قیامت از دیگران شفاعت می‌کند و خود نیازی به شفاعت دیگران ندارد. او از هول و هراس دنیا و آخرت مصون و محفوظ است.»
نتیجه‌ی پیروی از پیمان فطری اخلاقی، سکون و آرامش نفس و مصونیت از نگرانی و هول و هراس است، پیروی از وجدان اخلاقی باعث نورانیت و فضیلت است و انحراف از فطرت مایه‌ی تیرگی دل و ناپاکی نهاد است. از این‌رو، انبیای الهی با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر خود می‌کوشیدند تا پرده‌های ظلمانی غرایز و شهوات را از چهره‌ی پاک فطرت بر کنار نمایند و مردم را متوجه سرمایه‌های فطری خویش کنند و بدین وسیله آنان را از سیه‌رویی گناه خلاص نموده و سجایای اخلاقی و انسانیت را در بشر احیا کنند: **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ.** ^{۱۹}

به موسی بن عمران امر شده است تا قوم خود را از تیرگی و ظلمت انحراف خارج کند و آنان را به وادی روشن و نورانی حقیقت رهبری نماید، او مأموریت دارد تا به مردم یادآوری کند که نعمت هدایت الهی از روزگار اول در سرشت شما آفریده شده است و این شماست که با پیروی از این الهام الهی که عقل و وجدان اخلاقی به شما می‌رساند، خوشبخت و با مخالفت آن بدبخت و معذب خواهید شد و از همین جهت است که عقل را به عنوان نبی باطن معرفی نموده‌اند.

^{۱۶} - احزاب / ۲۳.

^{۱۷} - مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۵۰.

^{۱۸} - فرید، مرتضی، الحدیث - روایات تربیتی، ج ۳، ص ۳۵۱.

^{۱۹} - حجر / ۵.

پس بنابراین باید به افرادی چون آدامز و همچنین اشاعره گفت که این دستگاه دقیق عقل ماست که در موارد مختلف به یاری ما آمده و با تحلیل دقیق به این نکته می‌رسد که خداوند ظلم نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید، حسادت نمی‌کند و ... و بعد که اینها را به‌عنوان اصل و زیربنا پذیرفت، نتیجه می‌گیرد که چون خداوند چنین است در مواردی هم که ما توانایی درک خوب و بد را نداریم به فرمان او رجوع می‌کنیم؛ چراکه بر اساس عقل مبانی و اصولی را به‌طور ثابت شده پذیرفته‌ایم. از این‌رو، حتی اگر مواردی یافت شد که عقل توانایی درک حُسن و قبح آن را نداشت، خللی به حسن و قبح عقلی وارد نخواهد شد.

از این‌رو، هیچ‌یک از این دو نظریه کامل به نظر نمی‌رسد؛ چراکه بنابر نظریه‌ی سقراط دین با آن همه گستردگی و شمول خود در دایره‌ی اخلاقیات خلاصه خواهد شد و بنابر نظریه‌ی آدامز و اشاعره نیز دستگاه عقل بشر به‌طور کلی نادیده گرفته خواهد شد.

تضاد وجدان اخلاقی و غرایز

ممکن است این سؤال توسط آدامز مطرح شود که با وجود دستگاه عقل در بشر، بسیاری از مواقع اعمال و رفتارهای ضد اخلاقی را در جوامع مشاهده می‌کنیم، آیا در بشر نیرویی هست که بتواند با دستگاه عقل به مقابله بپردازد؟

در پاسخ باید گفت تمام انسان‌ها دارای وجدان اخلاقی و فطرت انسانی هستند، همه می‌فهمند ظلم و ستم قبیح است، همه درک می‌کنند خیانت در امانت بد است، همه از راستی و صداقت خشنود می‌شوند، تمام مردم میل فطری به ادای امانت و وفای به‌عهد دارند، همه از خیانت و دروغ رنج می‌برند، و خلاصه کلیه‌ی افراد بشر با نیروی فطری حُسن و قبح، اصول فضایل و رذایل را درک می‌کنند، ولی در مقام عمل کمتر به‌ندای فطرت توجه می‌نمایند؛ زیرا بشر در اطاعت یا سرپیچی از اوامر و جلدانی آزاد است، جایی که بین وجدان اخلاقی و خواهش‌های نفسانی تراحمی نباشد پیروی از ندای وجدان سهل است، ولی آنجا که اطاعت از وجدان اخلاقی مستلزم سرکوب کردن یکی از تمایلات غریزی باشد کار بس دشوار است و اغلب نیروی غریزه غلبه می‌کند و فطرت و جلدانی شکست می‌خورد، مگر آن‌که وجدان اخلاقی به ایمان الهی متکی باشد و اعتقاد حقیقی به خداوند جهان، از صفات انسانی پشتیبانی کند؛ یعنی به نوعی می‌توان گفت انسان باید خود را به سلاح‌هایی مجهز کند؛ چراکه در غیر این صورت دستگاه عقل او قدرت محاسبه‌ی دقیق خود را از دست خواهد داد و در نهایت دچار ظلمت‌ها و گمراهی‌ها خواهد شد.

به‌عنوان نمونه، می‌توان گفت یوسف صدیق در بحبوحه‌ی جوانی و در شدیدترین دوران تمایل جنسی در معرض خطرناک‌ترین شرایط عمل منافی با عفت قرار گرفت و زن شوهرداری عشق سوزان خود را به او عرضه کرد و از وی تمنای وصل داشت. هر دو بشر بودند و هریک دارای سرمایه‌ی تمایل

جنسی و قدرت غریزه. در اینجا قدرت غریزه، نیروی عفت اخلاقی زن را در هم شکست و او حاضر شد خویشتن را تسلیم تمایلات خود نماید، ولی قدرت ایمانی و برهان الهی از عفت یوسف پشتیبانی کرد و غریزه جنسی را شکست داد و سرانجام دامن خود را از آلودگی حفظ کرد: **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ**^{۲۰}

پس بنابراین نظریه‌ی اشاعره و آدامز راه به جایی نخواهد برد.

نظر کانت در باب رابطه‌ی دین و اخلاق

کانت دو انقلاب در دوران فکری خود انجام داده است: یکی انقلاب او در حوزه‌ی عقل نظری بود که مورد بحث ما نیست؛ دیگری، انقلاب او در حوزه‌ی اخلاق بود. به این بیان که تا قبل از کانت معمولاً اخلاق برگرفته از الهیات و دین بود،^{۲۱} مثلاً در دوران قرون وسطی غالباً تعالیم الهی بود که به‌عنوان گزاره‌های اخلاقی درآمده بود و ضمانت‌های اجرایی آن هم به این شکل بود که مثلاً «اگر حق یکدیگر را ضایع کنید به عذاب الهی گرفتار خواهید شد». به این معنی که گفته می‌شد اخلاقی باش چون خدایی هست، و چون خدایی هست ابدیتی هست و آتش جهنمی هست و ... یعنی ما باید اخلاقی عمل کنیم چون خدایی هست.

اما با آمدن کانت اوضاع کاملاً برعکس می‌شود، او در حوزه‌ی عقل عملی کوشید تا پرسش‌هایی را که در حوزه‌ی عقل نظری در مورد آن سکوت کرده بود جواب دهد. با کانت الهیات تابع اخلاق شد؛ چراکه در نظر کانت اگر بخواهیم اخلاق داشته باشیم، باید آزادی، جهان و خدا را به‌عنوان شروط پیشینی، و یا به عبارت بهتر، به‌عنوان اصول موضوعه در اخلاق فرض بگیریم؛^{۲۲} چون اخلاقی که به من می‌گوید «راست بگو» اگر بدون آزادی باشد بی‌معنی خواهد بود؛ یعنی به شهادت وجدان می‌یابیم که اگر آزادی نباشد، اخلاق بی‌معنی است. پس باید آزادی را به‌عنوان یک اصل موضوعه پیش فرض قرار دهیم.

همچنین برای این که اخلاق داشته باشیم باید خلود نفس را نیز فرض بگیریم؛ چراکه عقل عملی به دنبال خیر اعلی است و از آنجا که زندگی این جهانی و تجربه نشان داده است که خیر اعلی که همان سعادت حقیقی است در این جهان محقق نمی‌شود، پس باید نفس خلود داشته باشد تا در جهانی دیگر این خیر اعلی را دریابد.

^{۲۰} - یوسف / ۲۴.

^{۲۱} - مکین تایر، السدر، تاریخچه فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشا الله، ص ۲۲۴ و ۲۳۹.

^{۲۲} - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی سعادت، اسماعیل، و بزرگمهر، منوچهر، ج ۶، ص ۳۴۹.

البته توجه به این نکته ضروری است که کانت وظیفه‌گرا است. او نمی‌گوید ما باید به دنبال اخلاق و فضایل باشیم تا به سعادت برسیم؛ یعنی نباید چنین تصوّر شود که رسیدن به خیر اعلی به‌عنوان نتیجه‌ی عمل اخلاقی محسوب شده است، چون او قایل بود که ما باید فعل اخلاقی را فقط از آن باب که اخلاقی است انجام دهیم، اما از آن جهت که او رسیدن به سعادت را ضرورتاً نتیجه‌ی عمل به فضیلت می‌داند و در می‌یابد که این ضرورت نقض تجربی دارد، لذا به فرض جاودانگی روح پی می‌برد. پس توجه داشته باشیم که کانت وظیفه‌گراست، نه غایت‌گرا.

همچنین در نظر کانت برای این که ما اخلاقی باشیم نیاز به یک اصل موضوعه دیگر نیز داریم و آن وجود خداست؛ این از آن‌روست که سعادت را نتیجه‌ی ضروری عمل به فضایل اخلاقی دانستیم و هم-چنین گفتیم که جهان دیگری را نیز باید در نظر بگیریم تا این سعادت ضروری در آنجا محقق شود. بنابراین، باید موجودی نیز ضامن تحقق این رابطه‌ی ضروری بین عمل به فضایل و دریافت سعادت در آن جهان باشد که آن خداست. پس خدا نیز باید با عنوان یک اصل موضوعه برای اخلاق مدنظر قرار گیرد. بنابراین، در نظام کانتی چون اخلاق داریم، خدایی باید باشد، اما در نظام ماقبل کانتی چون خدا بود ما باید اخلاقی می‌بودیم.

بر این اساس، کانت با این که بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی، استقلال تعهدات اخلاقی و استوار ساختن آن‌ها بر فرمان‌های عقل و وجدان تأکید داشت، برای معنابخشی به تلاش‌های اخلاقی انسان نیز طالب اعتقاد به خدا بود و به‌همین منظور می‌توان گفت در نظر او دین و الهیات تابع اخلاق می‌شود. پس به‌طور کلی از نظر کانت، اخلاق مستلزم دین نیست و محرک نهایی عمل اخلاقی، تکلیف فی حدّ ذاته است. انسان‌ها، نه در شناخت وظایف اخلاقی به دین و خدا محتاج‌اند و نه برای یافتن انگیزه. جهت عمل به وظیفه‌ی خود به دین نیازی دارند، بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، از منابع دینی بی‌نیاز است. پس انجام عمل به خاطر این که خداوند امر نموده است، در این تفکر بی‌معنا خواهد بود. البته در عین حال، اخلاق مؤدّی به دین می‌شود، کانت بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملی، به ناچار اختیار انسان و جاودانگی نفس و وجود خداوند را به‌عنوان اصول موضوعه عقل عملی پذیرفته است.^{۳۳}

نقد نظریه‌ی کانت

این که تا چه حدّ نظریه‌ی کانت قابل پذیرش است، بستگی به نحوه‌ی نگرشی دارد که هر فرد نسبت به عالم دارد. اگر این نظریه را به یک فردی که در فضای اومانیسم غرب رشد یافته و تفکر او بر اساس خودبنیادی بشر شکل گرفته باشد بدسیم طبیعتاً از آن استقبال خواهد کرد؛ چراکه این دیدگاه نهایتاً به

^{۳۳} - فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷.

فیخته و هگل ختم خواهد شد که خدا را ساخته‌ی انسان معاصر می‌دانند، اما اگر با توجه به محدودیت عقل و علم بشر و با ایمان به گفتار نورانی ذات کبریائیش که فرمود: **وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**^{۲۴} این دیدگاه را مورد بحث قرار دهیم، نقدهایی به آن وارد خواهد شد که احتمال پذیرش آن را تا حد قابل توجهی کاهش خواهد داد.

به‌طور مختصر می‌توان در نقد نظر کانت چنین گفت:

اولاً: کانت به نحو بسیار شدیدی در اخلاق خود متأثر از روسو بوده، و روسو از آن جهت که نظر به طبیعت اولیه و سرشت پاک انسان داشته است برای کانت مورد احترام است. در حقیقت، کانت این گفتار روسو را مبنای نظام اخلاق خود قرار داده است بدون این که به این نکته توجه داشته باشد که این نهاد پاک از کجا در وجود انسان قرار گرفته است؟ چه کسی این نیرو و سرشت پاک را به انسان عنایت کرده است؟ خود کانت اخلاق را با یک میل درونی آغاز کرده است که او را به سمت نظام اخلاقی سوق می‌دهد، این میل از کجا در درون بشر نهاده شده است؟ آیا این همان نیرویی نیست که ذات مقدسش در نهاد بشر قرار داد و فرموده است: **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**؟^{۲۵} پس چگونه دین تابع اخلاق باشد، در حالی اخلاق در عنصر اولیه و اصلی خود نیازمند دین است؟

نکته‌ی قابل توجه این است که خود کانت نیز بر محدود و مخلوق بودن انسان اذعان داشته و معرفت بشر را محدود می‌داند،^{۲۶} اما نتیجه‌ی اندیشه او در نهایت همان است که به هگل ختم می‌شود که در آن هیچ‌گونه حدی برای معرفت انسان معنی ندارد و حتی این انسان است که به غیر خود «و حتی خدا» حد می‌دهد.

ثانیاً: خدایی که کانت به آن می‌رسد، تنها یک فرض نظام‌بخش ضروری است، نه خدای قوام‌بخش حقیقی؛ یعنی کانت برای این که بتواند نظام اخلاق خود را تکمیل کند، ناچار است تا خدایی را فرض کند که نظام‌بخش است، حال این که صرف فرض دلیل نمی‌شود تا ما واقعیت را عوض کنیم.

بر این اساس، دینی را که کانت تابع اخلاق قرار می‌دهد، در واقع، دین حقیقی نیست، بلکه یک فرض ذهنی است. البته منظور این نیست که کانت خدا را یک فرض ذهنی صرف می‌داند؛ چرا که او خدا را ایده‌آل استعلایی دانسته که مبنای وجود و وحدت همه‌ی اشیاء لحاظ می‌شود، نه صرفاً یک تصور.^{۲۷} پس این که می‌گوییم خدای کانت یک خدای حقیقی نیست، منظور این است که کانت از روی ناچاری تن به چنین خدایی داده است. از این‌رو، این که گفته می‌شود کانت با انقلاب کپرنیکی در

^{۲۴} - اسراء / ۸۵.

^{۲۵} - شمس / ۸.

^{۲۶} - عبدالکریمی، بیژن، هایدی گرو استعلاء، ص ۲۰۶.

^{۲۷} - یوستوس، هارتناک، نظریه‌ی معرفت در فلسفه کانت، ترجمه‌ی حداد عادل، غلامعلی، ص ۱۶۹.

باب اخلاق، دین را تابع اخلاق قرار داده است؛ تنها یک کلام مسامحی است؛ چرا که تفسیر کانت از دین کاملاً متفاوت از تفسیری است که ادیان حقیقی ارائه می‌دهند، در تفسیر کانت، خدا هیچ‌گاه هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{۲۸} نیست، خالق و رازق و عالم و ... نیست، از این رو، اگر چنین دینی تابع اخلاق هم واقع شود، امر دور از انتظاری نخواهد بود.

اشکال دیگر این که بر فرض که دین و الهیات همان‌گونه باشد که کانت می‌گوید، ولی در عین حال باز هم دین تابع اخلاق نخواهد بود؛ چرا که کانت گرچه وظیفه‌گراست، اما در نظر او عمل به وظیفه ضرورتاً نتیجه‌ای در پی خواهد داشت که آن نتیجه بدون خدا به‌عنوان ضمانت‌کننده محقق نخواهد شد. بنابراین از جهتی نظام اخلاق کانت، حتی بر اساس تفسیر خودش نیز تابع دین و الهیات خواهد بود، همان‌گونه که شوپنهاور می‌گفت: «کانت اخلاق را چه بداند و چه نداند بر اصول الهیات مبتنی کرده است.»^{۲۹}

اخلاق سکولار

کی‌یرکه رگارد - فیلسوف و مؤسس اگزستانسیالیسم - در کتاب *ترس و لرز*، ضمن بیان داستان ابراهیم و ذبح اسحاق (به اعتقاد یهودیان) آن را مصداق تعارض دین با قوانین اخلاقی معرفی می‌کند،^{۳۰} از این رو، می‌توان او را قایل به اخلاق سکولار دانست.

همچنین مارکس نیز دین را حامی طبقات ذی‌نفع و گروه‌های حاکم و در نهایت ضد اخلاق و تعهد اخلاقی معرفی می‌کند.^{۳۱} و فروید نیز در «کتاب آینده‌ی یک پندار»، بر این باور است که دین، تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند، و این ناشی از داشتن تفکر سکولاری در باب اخلاق است.

شاید بتوان گفت دیدگاه مارکس و فروید از شناخت آن‌ها نسبت به دین مسیحیت قرون وسطایی زایده شده است؛ چرا که از طرفی به جهت نیاز بشر، تن به اخلاق می‌دادند، اما از طرفی دیگر تندرستی‌های کلیسا و هم‌چنین اعتقادات صرفاً تعبّدی با روحیه‌ی فکری چنین افرادی سازگار نبوده است.

به نظر می‌رسد چنین اخلاقی هیچ‌گونه امنیتی را برای اجتماع به دنبال نخواهد داشت و افراد نسبت به انجام فعالیت‌های ضد اخلاقی که در حقیقت، ضایع شدن حقوق دیگران را در پی دارد هیچ‌گونه احساس مسئولیتی نخواهند داشت. در این صورت، زندگی کردن به همراه آرامش طبیعتاً در چنین محیطی یافت نخواهد شد.

^{۲۸} - حدید / ۳.

^{۲۹} - محمد رضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، ص ۲۷۵.

^{۳۰} - سورن کی‌یر که گارد، ترس و لرز، ترجمه‌ی فاطمی، سید محسن، ص ۷۹-۷۶.

^{۳۱} - ایشوان مساروش، نظریه بیگانگی مارکس، ترجمه‌ی شمس‌آوری، حسن و فیروزمند، کاظم، ص ۲۲۱-۲۲۳.

دلیل عمده بر این مطلب این است که چنین اخلاقی از ضمانت اجرای پایداری چون حسابرسی در دنیای دیگر محروم خواهد بود، گرچه ممکن است یکسری قوانین وضع کنند که تا حدودی افراد را مجبور به انجام اعمال اخلاقی کند، اما از آن جهت که وجدان و طبیعت درونی بشر با آن همراه نیست، مشکلات فراوانی را در مرحله‌ی عمل به دنبال خواهد داشت.

مشکل اساسی دیگری که اخلاق سکولار با آن مواجه است کشف حُسن و قبح افعال است. البته خوبی یا بدی بعضی از افعال را می‌توان به راحتی درک کرد، مثلاً بدی ظلم را حتی بچه هم درک می‌کند، اما با این حال، موارد و مصادیقی نیز ممکن است اتفاق افتد که واقعاً انسان در آنجا سردرگم است و نیاز به شرع دارد تا او را راهنمایی کند. فرض کنید یک ژنرال فاتحی با ارتشی از سرباز وارد شهر شما شده و مردم را در اسارت خود درآورده به گونه‌ای که ده نفر را کنار دیوار ردیف کرده تا آنان را تیر باران کند و شما یکی از آن ده نفر هستید. حال، شما را از صف بیرون آورده و تفنگ را به دست شما می‌دهد و می‌گوید: اگر یک نفر از اینها را کشتی تو و هشت نفر دیگر را آزاد می‌کنم، اما اگر یک نفر از اینها را نکشتی، تو و تمام آن نه نفر را خواهم کشت. در اینجا شما چگونه عمل خواهید کرد؟ یا آن یک نفر را خواهید کشت؟ بر اساس کدام معیار یک انسان را از حق حیات محروم خواهید کرد؟ پس مواردی یافت می‌شود که در آنها نیاز به دین احساس می‌شود و اخلاق سکولار از این جهت با مشکل مواجه است.

رابطه‌ی دین و اخلاق در اسلام

رابطه‌ی دین و اخلاق در منظر علما و حکمای اسلامی را باید در بحث حُسن و قبح شرعی یا عقلی که مدت‌ها در بین دو مکتب عدلیه و غیرعدلیه مورد بحث است پیگیری کرد. عدلیه بر آن باورند که انسان‌ها فقط توان درک برخی از اصول اخلاقی را دارند و سایر گزاره‌های اخلاقی و حُسن و قبح افعال را باید از طریق کتاب و سنت به دست آورد؛ گرچه حُسن و قبح، ذاتی افعال باشد. پس سعادت نهایی انسان‌ها، در گرو عمل کردن به احکام عقلی و شرعی اخلاقی است. این نظریه به معتزله از اهل سنت و متفکران شیعه استناد دارد. در مقابل، دیدگاه اشاعره و غیر عدلیه است که نظریه‌ی تقدّم اخلاق بر دین را نمی‌پذیرد و اخلاق را هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات جزء دین و استنتاج شده از دین می‌داند.

محقق طوسی و سایر محققان، عدلیه برای اثبات حُسن و قبح ذاتی و عقلی، دلایلی را بیان می‌کنند. از جمله محقق طوسی، در *تجربید الاعتقاد* می‌فرماید:

«اگر حُسن و قبح، شرعی باشد، در آن صورت، نه حُسن و قبح عقلی ثابت می‌شود و نه حُسن و قبح شرعی؛ زیرا اگر مثلاً دروغ گفتن قبح عقلی نداشته باشد و به فرض، پیغمبری هم که نبوت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، از او نمی‌توان قبول کرد، چون شاید گزارش او از قبح دروغ باشد. بدین ترتیب، نبوت او نیز ثابت نمی‌گردد؛

چون بنا بر فرض، عمل خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ گو نیز قبیحی ندارد و بعید نیست که کسی به دروغ، دعوی نبوت کند و خدای تعالی معجزات بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیار چیزهایی را که خدا منع کرده و یا امر نفرموده، برای مردم حرام و واجب گرداند. خلاصه آن که وقتی دروغ، قبیح عقلی نباشد، همه‌ی این احتمالات رواست.^{۳۲}

به بیان دیگر، «اگر حُسن و قبح عقلی پذیرفته نشود، صدور معجزات از ناحیه‌ی دروغ‌گویان، ناروا نخواهد بود و در آن صورت، اثبات شرایع امکان‌پذیر نیست.»^{۳۳}

رابطه‌ی اخلاق و دین، بر اساس هریک از این دو دیدگاه متفاوت خواهد شد، بر مبنای عدلیه، اخلاق در مقام واقع (ثبوت) با دین و شریعت هیچ رابطه‌ای ندارد و کاملاً مستقل از شریعت خواهد بود، یعنی مثلاً ظلم از آن جهت که ظلم است قبیح است، نه از آن جهت که شرع آن را قبیح دانسته است. به عبارت دیگر، افعال ذاتاً به حُسن و قبح اَصْصاف می‌یابند، اما در مقام عمل (اثبات)، در بخشی از جزئیات و مصادیق، اخلاق نیاز شدیدی به دین پیدا می‌کند و ارتباط دین و اخلاق در اینجا خود را نمایان می‌کند، اما بر مبنای اشاعره، اخلاق، هم در مقام واقع و هم در مقام عمل، نیازمند دین بوده و به‌طور کلی از دین استنتاج می‌شود. در دوران معاصر به جهت پیشرفت این مسأله، هم در جهان غرب و هم شرق، نظریات جدیدتری مطرح شده که طبیعتاً از نظرات قبل تأثیر پذیرفته، که نظریه‌ی استاد مصباح یزدی از این نمونه است.

نظریه‌ی استاد مصباح یزدی

نظریه‌ی استاد مصباح یزدی در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق در نگاه اول خیلی نزدیک و شاید برگرفته از نظریه‌ی کانت و عدلیه احساس می‌شود. به همین جهت، ما این بحث را پس از تبیین نظر کانت و عدلیه بیان نمودیم، تا بررسی کنیم که آیا واقعاً هم چنین است. آن گونه که از کتاب «فلسفه اخلاق» استاد مصباح یزدی برمی‌آید از نظر ایشان رابطه‌ی دین و اخلاق چنین تبیین می‌شود که:

اگر یک فعل با کمال نهایی ما رابطه‌ی مثبت داشته باشد، خیر است و اگر رابطه‌ی منفی داشته باشد شر است و این را عقل درک می‌کند. از این رو لازمه‌ی پذیرفتن این نظریه پذیرفتن وجود خدا یا قیامت و یا دستورات دینی نیست - و عدلیه هم همین را می‌گفتند - اما وقتی سؤال شود که کمال نهایی چیست؟ در اینجا باید مسأله‌ی خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال نهایی انسان، قرب به خداست، و دقیقاً همین جاست که این نظریه با اعتقاد دینی ارتباط پیدا می‌کند. هم‌چنین برای تشخیص افعال خیر و رابطه -

^{۳۲} - علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۳۰۳.

^{۳۳} - مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۵.

ی آن با کمال‌نهایی انسان، باید مسأله‌ی خلود و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم تا اگر با پاره‌ای از کمالات مادی منافات پیدا کرد و معارض شد، با کمالات ابدی و جاودانه بتوانیم ترجیحی بین این‌ها قایل شویم و بگوییم که فلان کار بد است، نه از آن جهت که نمی‌تواند کمال مادی برای ما به وجود آورد، بلکه از آن جهت که معارض با یک کمال اخروی است. پس باید اعتقاد به معاد هم داشته باشیم، و اصول موضوعه کانت هم چیزی شبیه این بود.

به علاوه، آن چه ما می‌توانیم به وسیله‌ی عقل از رابطه‌ی بین افعال و کمال‌نهایی به دست آوریم، یک سری مفاهیم کلی است که این مفاهیم کلی، برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی چندان کارایی ندارند. مثلاً می‌فهمیم که عدل، خوب است یا پرستش خدا خوب است، اما این که عدل در هر موردی چه اقتضایی دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری از موارد روشن نیست و عقل خود به خود نمی‌تواند آن را تشخیص دهد. مثلاً این که عدالت چنین است که حقوق زن و مرد در جامعه یکسان نباشد را عقل نمی‌تواند به راحتی درک کند؛ چراکه باید به تمام روابط افعال و همچنین غایات و نتایج‌نهایی آن‌ها احاطه داشته باشد و چنین احاطه‌ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست. پس برای این که مصادیق خاص دستورات اخلاقی را به دست آوریم، نیاز به دین داریم، لذا ایشان در پایان می‌فرماید: «پس نظریه‌ی ما هم در شکل کاملش به اصول اعتقادی دین (اعتقاد به خدا و قیامت و وحی) احتیاج دارد.»^{۳۴}

دیدگاه استاد مصباح یزدی مبتنی بر نوعی جهان‌بینی خاص اسلامی و متفاوت از دیدگاه کانت است. ایشان در مقام تبیین ارتباط دین حقیقی با اخلاق هستند، نه دینی که خدا در آن به‌عنوان یک فرض نظام بخش تلقی شود. در نظر ایشان افعال اخلاقی در جهت رسیدن به کمال‌نهایی و تحصیل رضایت خداوند انجام می‌شوند، آن گونه که ذات مقدسش فرمود که: **إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**،^{۳۵} اما کانت خواستار آن است که بگوید عمل را باید برای خود عمل انجام داد که طبیعتاً با مشکل مواجه خواهد بود؛ چراکه بر اساس حکم عقل، کاری که بدون توجه به غایت و نتیجه انجام شود عبث خواهد بود. البته این به معنای موافق بودن با غایت‌گرایان در باب مبنای احکام اخلاقی نیست، بلکه منظور این است که کار بدون انگیزه یا شکل نمی‌گیرد و یا اگر هم شکل بگیرد عبث خواهد بود.

همچنین در نظر استاد مصباح یزدی، به جهت محدودیت عقل بشر نسبت به درک بسیاری از جزئیات امور، اوامر و نواهی الهی لازم الاجراست؛ یعنی چون انسان فقر محض بوده و هرچه در جهان است از آن خداست آن گونه که فرمود: **أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**،^{۳۶} لذا انسان باید به وحی الهی

^{۳۴} - مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۹۷-۱۹۹.

^{۳۵} - انعام / ۱۶۲.

^{۳۶} - فاطر / ۱۵.

گوش فرا داده و خود را تابع محض اوامر الهی بداند، به ویژه در مسایلی که عقل در آن راه به جایی نمی‌برد، اما در نظر کانت چنین شریعتی یافت نمی‌شود تا در جزئیات اخلاقی، ما را امر و نهی کند، بلکه در نظر او شریعت بعد از اخلاق معنی می‌یابد؛ چرا که خدا بعد از اخلاق معنی پیدا می‌کند. پس به‌طور کلی نظریه‌ی استاد مصباح یزدی از زیربناهای نظر عدلیه برخوردار است و دیدگاهی اسلامی است، لذا با نظریه‌ی کانت، از لحاظ مبنایی متفاوت بوده و نمی‌توان آنها را با هم قیاس کرد.

نتیجه

نتیجه به‌دست آمده از تبیین این نظریات این است که بر اساس نظریه‌ی حق باید از یک جهت دین و اخلاق را با هم مرتبط و از جهتی آنها را مستقل دانست.

وجه ارتباط آنها به این است که: اولاً، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروی، نقش مؤثری در تحقق دستورهای اخلاقی دارد و ضمانت خوبی در جهت عملی کردن آموزه‌های اخلاقی است؛ ثانیاً، انگیزه‌ی قرب الهی و کمال‌نهایی و اعتقاد به رابطه‌ی تکوینی میان اعمال اخلاقی و کمال انسانی در تحقق فرمان‌های اخلاقی مؤثر است؛ و ثالثاً، دین در تکوین اخلاق نیز نقش محوری دارد؛ زیرا با وجود این که عقل عملی و وجدان آدمی توان درک اصول اخلاقی و کلیات را دارد، ولی در تشخیص مصادیق و انطباق اصول بر مصادیق خاص ناتوان است. از این رو، بشر در جهت تعهد به آموزه‌های اخلاقی، باید به روش آسمانی و الهی به عنوان تکمیل‌کننده‌ی عقل و وجدان مراجعه کند و سایر بایدها و نبایدها را کشف نماید.

وجه استقلال اخلاق از دین هم در حُسن و قبح داشتن افعال اخلاقی است که در نظریه‌ی عدلیه از آن بحث شد.

از این رو، در میان نظریات فوق، نظریه‌ی استاد مصباح یزدی که در واقع نظریه‌ی اسلام در این باب است، جامع‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که هم وجه استقلال اخلاق و حُسن و قبح ذاتی افعال را مورد نظر دارد و هم نیاز یک فیلسوف اخلاق به دین و آموزه‌های الهی و آسمانی را تبیین نموده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. السدر مکین تاپیر، تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشاءالله، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ش.
۳. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر: خرّمشاهی، بهاءالدّین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۴. فرانکا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: صادقی، هادی، قم: مؤسسه‌ی طه، ۱۳۸۳ش.
۵. علامه طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، ج ۵.
۶. گواردینی، رومانو، مرگ سقراط، ترجمه: لطفی، محمدحسین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶ش.
۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۵، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۵ش.
۸. فرید، مرتضی، الحدیث - روایات تربیتی، ج ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: سعادت، اسماعیل و بزرگمهر، منوچهر، ج ۶، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۰. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، انتشارات زوار.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن، هایدی‌گر و استعلاء، تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱ش.
۱۲. یوستوس، هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه: حداد عادل، غلامعلی، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸ش.
۱۳. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. سورن کی یرکه گارد، ترس و لرز، ترجمه: فاطمی، سید محسن، قم: حوزه‌ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵. مساروش، ایشتون، نظریه بیگانگی مارکس، ترجمه: شمس آوری، حسن و فیروزمند، کاظم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰ش.

۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۲ش.

۱۷. مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق، ج ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۷۰ش.

۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات ۱۳۶۷ش.

۱۹. Robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, (oxford univer city press ۱۹۹۶)

۲۰. Douglac.Langston_conscience and other virtues(the Pennsylvania state university presspage ۱ and ۲)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی