

نقد و بررسی وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۱۳

علی اکبر علیزاده*
محمد محمدرضایی**

چکیده

در باره این موضوع که آیا اخلاق در مقام اجرا و عمل وابسته به دین است؟ و به عبارت دیگر، آیا برای اخلاقی عمل کردن، غیر از علم به اخلاق، دلیل و انگیزه دیگری لازم است و آیا آن انگیزه، انگیزه دینی است یا باید باشد و یا اینکه لزوماً نباید انگیزه دینی باشد و انگیزه‌های دیگر نیز کافی‌اند؟ دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است که در مجموع می‌توان آنها را به دو دیدگاه موافق و مخالف دسته‌بندی کرد. دیدگاه مخالف که از آن کانت و پیروان اوست، معتقدند نه تنها دین نمی‌تواند هیچ کمکی به اخلاقی شدن اعمال بکند، بلکه دخالت دین به آن آسیب نیز می‌رساند از طرف دیگر، دیدگاه موافق مدعی است که تنها دین می‌تواند این خلأ موجود بین علم و عمل را پر کند. آنها معتقدند خدا باوری علاوه بر اینکه التزام آدمی به ارزش‌ها را تقویت کرده و گسترش می‌دهد، می‌تواند ارزش‌های نوی را نیز به وجود آورد. این دیدگاه را هم می‌توان در میان فلاسفه اخلاق غربی پیدا کرد و هم در میان فلاسفه اخلاق اسلامی.

واژگان کلیدی: ضمانت اجرایی، مقام اجرا، علم به اخلاق، عمل به اخلاق، انگیزه، نیت، انگیزش اخلاقی، عاطفه داری، بی‌عاطفگی، خدا باوری.

* کارشناس ارشد فلسفه (alizadeh.aa110@gmail.com).

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران.

مقدمه

اینکه آیا برای عمل به اخلاق، علاوه بر علم به اخلاقیات، باید نتایج دینی آن را هم دانست تا انگیزه کافی برای عمل به وجود آید یا نه، مسئله‌ای است که در طول تاریخ مطرح بوده است. از نظام‌های اخلاقی یونان باستان گرفته تا غرب امروز به این مسئله توجه داشته‌اند. سقراط معتقد بود علم به اخلاق برای عمل به اخلاق کفایت می‌کند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۴). افلاطون نیز علم به اخلاق را شرط لازم و کفایتی عمل به اخلاق می‌دانست (Plato, 1977). اما از دیدگاه ارسطو، سخن افلاطون و سقراط درست نیست. وی علاوه بر علم و معرفت، تربیت را نیز ضروری می‌دانست و هدف تربیت را تقویت اراده برمی‌شمرد. ارسطو در ضدیت با سخن سقراط معتقد بود سقراط قیاس به نفس کرده و از ضعف اراده غفلت ورزیده است (Aristotle, 1991, p.1).

فلاسفه اسلامی نیز دیدگاه‌هایی مشابه دیدگاه ارسطو دارند. محقق سبزواری بر آن است که از تصور و تصدیق در انسان شوق مؤکد به وجود می‌آید و پس از آن، عمل صادر می‌شود و اراده، همان شوق مؤکد است (سبزواری، [بی‌تا]). ملاصدرا نیز به همین مطالب معتقد است؛ لکن اراده را حالتی غیر از شوق مؤکد، اما نتیجه ضروری آن می‌داند* (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۵۴ و ۱۳۸۸، ص ۲۰۰).

* در مورد دیدگاه‌های مطرح‌شده گفتنی است که نقطه اشتراک همه این فیلسوفان، اعم از سقراط، افلاطون، ارسطو، ملاصدرا و محقق سبزواری این است که پس از علمی خاص، ضرورتاً عمل مطابق آن علم رخ خواهد داد؛ اما اختلاف آنها در واسطه میان معرفت و عمل است. سقراط و افلاطون معتقدند واسطه‌ای وجود ندارد؛ ارسطو و سبزواری تنها به یک «واسطه» یعنی شوق قائل‌اند و ملاصدرا به دو «واسطه» یعنی شوق و اراده اعتقاد دارد. اختلاف دیگر اینکه ارسطو نام اراده یا انتخاب را بر مجموع معرفت و میل؛ سبزواری بر شوق مؤکد و ملاصدرا بر حالتی غیر از معرفت و شوق، اما نتیجه ضروری آن می‌نهد. البته به نظر نمی‌رسد آن‌گونه که ارسطو اقامه می‌کند، سقراط و افلاطون منکر میل و شوق باشند؛ بلکه تأکید آنها این است که عمل، تابع معرفت است و اگر میلی نیز در کار باشد، این میل نمی‌تواند باعث شود که عمل، سیری غیر از آنچه را معرفت تعیین می‌کند، طی کند (ر.ک: برنجکار، نامه مفید، ش ۳۴)، علامه طباطبایی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۹، ص ۳۱۶) نیز تصریح می‌کند که اعتقاد به وجوب عملی خاص ضرورتاً صدور آن عمل را به همراه دارد. ایشان به منظور توجیه ضعف اخلاقی و جمع آن با نظریه خویش نیز دلیلی اقامه می‌کند (درباره طرح این دلیل و نقد این نظریه ر.ک: وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۱۶۳-۱۷۳).

برخی آیات قرآن نیز دیدگاه ارسطو را تأیید می‌کنند؛ برای مثال قرآن درباره علمای اهل کتاب (یهود و نصارا) می‌فرماید:

«الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ: آنان که به آنها کتاب دادیم، او (پیامبر) را می‌شناسند، چنان‌که پسران خویش را می‌شناسند و گروهی از آنان حق را با آن‌که می‌دانند پوشیده می‌دارند» (بقره: ۱۴۶)

در این آیه، علیت تامه علم به عمل، مردود دانسته شده است.

یا درباره فرعون و فرعونیان می‌فرماید پس از مشاهده معجزات حضرت موسی □ و یقین به نبوت وی، همچنان او را تکذیب کردند:

«فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا: پس آن گاه که نشانه‌های روشن ما به آنان رسیده گفتند: "این، جادویی آشکار است" با آنکه دل‌هایشان به آن نشانه‌ها یقین داشت، از سر ستم و برتری‌جویی آنها را انکار کردند» (نمل: ۱۳ و ۱۴).

این آیه ظلم و علو را دو عامل از میان عواملی که انسان را از عمل به مقتضای علم باز می‌دارد، معرفی می‌کند.

طرح مسئله

با توجه به این پیش‌فرض مهم که علاوه بر معرفت اخلاقی، وجود انگیزه اراده قوی نیز شرط عمل به اخلاق است، پرسش اصلی ما در این مقاله آن است که دین چه نقشی در ایجاد انگیزه دارد؟ و آیا دین می‌تواند انگیزه قوی‌ای برای عمل به اخلاق ایجاد کند یا نه؟

۱. رابطه دین با انگیزش اخلاقی*

با توجه به این پیش‌فرض که انسان علاوه بر علم و معرفت به اخلاق، به دلیل ضعف اراده، نیازمند عامل دیگری است که بتواند به‌عنوان دلیل رفتار اخلاقی، او را به سوی عمل به اخلاق

* در فلسفه اخلاقی جدید از این نیرو به انگیزش اخلاقی (Moral Motivation) تعبیر می‌کنند و در میان فلاسفه اخلاقی اسلامی میل، اراده، نیت، شوق مؤکد و تعبیرهای دیگر دارند (رک: سبزواری، [بی‌تا] صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۵۴). به‌هرحال، می‌توان گفت که مبادی عمل اخلاقی عبارت است از: ۱. معرفت؛ ۲. میل، اراده یا انگیزه. بحث ما در این مقاله درباره میل، نیت و انگیزه است.

سوق دهد و اینکه انگیزه در درون انسان می‌تواند منشأ عمل و دلیل رفتار اخلاقی باشد که انسان را به سوی عمل به اخلاق ترغیب می‌کند، باید دید که این انگیزه یا انگیزه‌ها که نقش اصلی را در اخلاق ایفا می‌کنند، چگونه به وجود می‌آیند، چه چیزی می‌تواند آنها را در این امر خطیر انسانی که در طول تاریخ دغدغه اصلی همه انسان‌های فرهیخته و فیلسوفان اخلاق بوده، کمک و یاری رساند؟ آیا خدا باوری و دین می‌تواند عامل مؤثری برای تقویت ارزش‌ها و ایجاد انگیزش اخلاقی قوی‌تر در عمل به اخلاق باشد؟ آیا دین می‌تواند به انگیزش اخلاقی کمک کند. یا اینکه باید به‌طور کلی دین را از اخلاق جدا دانست و حتی میان آنها تضاد قائل شد و معتقد بود که وجود خداوند ادیان، خدایی که انسان باید بی‌قید و شرط تسلیم او باشد، با استقلال عمل اخلاقی منافات دارد (ر.ک: Rochels, 1997).

به‌هرحال، در اینجا دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست که ما از آن به دیدگاه مخالفان تعبیر می‌کنیم، بر این باور مبتنی است که دین نمی‌تواند هیچ‌گونه کمکی به اخلاق و انگیزش اخلاقی بکند. این دیدگاه که میراث کانت و پیروان اوست [یا بهتر بگوییم از کانت شروع شده است]، از نوع نگرشی که اینان به اخلاق دارند، ناشی شده است* که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. دیدگاه دوم، که از آن به دیدگاه موافقان تعبیر می‌کنیم، نه تنها مدعی است که دین می‌تواند این خلأ موجود میان علم به اخلاق و عمل به اخلاق را پر کند؛ بلکه بالاتر از آن، ادعا دارد که تنها دین از عهده چنین کاری برمی‌آید. قائلان به این دیدگاه بر این باورند که خدا باوری می‌تواند التزام آدمی را به ارزش‌ها تقویت کند یا گسترش دهد و علاوه بر آن، ارزش‌های نوی را به وجود آورد. این دیدگاه را هم می‌توان در میان فلاسفه اخلاق غربی پیدا کرد و هم در فلاسفه اخلاق اسلامی. ما در اینجا ابتدا دیدگاه مخالفان و بعد از آن دیدگاه موافقان را می‌آوریم و به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

* کانت در مقدمه چاپ اول کتاب دین در محدوده عقل محض نوشت: «اخلاق از آن حیث که مبتنی بر مفهوم انسان به‌عنوان فاعل مختاری است که فقط از آن جهت که مختار است، به‌واسطه عقل خودش خود را به قوانین مطلق ملزم و تکلیف می‌کند، نه نیازمند تصور موجود دیگری بالای سر انسان است تا تکلیف خود را بفهمد و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از خود قانون تا به وظیفه خود عمل کند ... بنابراین، اخلاق به‌خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض، خودکفا و بی‌نیاز است» (Kant, 1960, p.3) و این دلیل اساسی است که چرا کانت اخلاق را بر دین مبتنی نکرده است. اما از آن جهت که قانون اخلاقی ما را وامی‌دارد برترین خیر را به‌عنوان ارتباط‌دهنده بین فضیلت و سعادت مسلم بینگاریم؛ یعنی از طریق قانون اخلاقی ملزم هستیم که خدا و جاودانگی نفس را فرض کنیم. بنابراین، اخلاق ناگزیر به دین می‌انجامد (Ibid, p.5).

الف) دیدگاه مخالفان (انگیزه اخلاقی از دیدگاه کانت)

اساساً یکی از ویژگی‌های اخلاق کانت - که او را از سایر نظریات اخلاقی جدا می‌کند - این است که او به نیت و انگیزه و به عبارت دیگر، به تأثیر نیت و انگیزه در ارزش کار توجه کرده است. از نظر کانت، ملاک اخلاقی بودن و ارزش مند بودن یک کار این است که اولاً، اختیاری باشد - یعنی ناشی از اراده آزاد و انتخاب خود فاعل باشد، نه جبری و اضطراری؛ ثانیاً، این احکام از سر وظیفه و قانون عقلی باشند، اما از نظر او، تنها موافقت با وظیفه و تکلیف برای ارزش اخلاقی کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، باید ناشی از اراده احترام به قانون هم باشد؛ یعنی انگیزه انسان در انجام کار اختیاری موافق با قانون، فقط اطاعت از قانون باشد و این؛ مهم‌ترین چیزی است که کانت به آن توجه کرده است و همین مسئله، نظام اخلاقی او را از بسیاری از مکتب‌های اخلاقی متمایز می‌کند (ر.ک: پاپکین و استرول، ۱۳۷۹، ص ۵۵-۶۱).

به اعتقاد او، حتی اگر کارهای خوب را به داعی تمایلات شخصی انجام دهید و بهترین خدمات اجتماعی را هم ارائه کنید؛ ولی به خاطر نفع شخصی، این ارزش اخلاقی ندارد. وی حتی پا را فراتر نهاده و می‌گوید: اگر کاری برای رسیدن به سعادت یا کمال و یا حتی برای پاداش اخروی انجام شود، این هم فاقد ارزش اخلاقی است؛ چراکه مانند معامله‌ای است که کاری کرده و مزدش را گرفته است. تنها کاری ارزش اخلاقی دارد که به این دلیل انجام شود که وظیفه است (همان). بنابراین، از نظر کانت، عناصر تشکیل‌دهنده یک کار اخلاقی و با فضیلت عبارت است از: «اختیاری بودن»، «موافق قانون بودن» و «با انگیزه احترام به قانون و انجام وظیفه انجام شدن». کانت خیر اخلاقی را تنها همین اراده خیر می‌داند و منظورش از اراده خیر، اراده انجام وظیفه است. پس کاری که موافق قانون و به انگیزه اطاعت از قانون انجام گیرد، متصف به حسن اخلاقی می‌شود (همان).

از نظر او، وظیفه چیزی است که هر انسانی درک می‌کند که تمام انسان‌ها باید آن را انجام دهند؛ یعنی راست بگوییم و دوست داشته باشیم که همه راست بگویند. این خیر اخلاقی و وظیفه است. البته چنین هم نیست که هرکس راست گفته، کار اخلاقی انجام داده است؛ بلکه باید انگیزه راست گفتنش هم این باشد که راست گفتن وظیفه است، نه اینکه

راست بگوید؛ به این دلیل که منفعی بر آن مترتب است. هرچند به هر حال، این منافع مترتب خواهد شد و انسان به سعادت خواهد رسید، ولی فاعل نباید به قصد این غایات، این کار را انجام دهد، بلکه فقط باید به خاطر انجام وظیفه آن را انجام دهد (همان).

کانت در اصرار بر اینکه اصل و اساس امور اخلاقی از انگیزه اعمال است، صریحاً با سودانگاران اختلاف دارد؛ چراکه مرجع تمام این انگیزه‌ها را یک چیز می‌داند و آن، این است که آدمی وقتی به حکم حس تکلیف و صرفاً برای احترام به قانون اخلاق عمل می‌کند، اخلاقی است. بدین سان، انسان نیک، انسانی است دارای خواست و اراده نیک؛ یعنی انسانی که برای ادای تکلیف و احترام به قانون اخلاقی عمل می‌کند (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹، ص ۵۲-۶۰ / کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۷۸).

چرا کانت با ابتدای اخلاق به دین مخالف بود و آن را به زیان اخلاق می‌دانست؟*
به باور کانت علم اخلاق مهم‌ترین موضوع فلسفه است. دلیل آن هم شاید این باشد که وی پس از آنکه نشان داد همه براهین مستفاد از عقل محض برای اثبات وجود خداوند نامعتبر است، دلایل اخلاقی را برای این مهم معتبر دانست (ر.ک: پاپکین و استرول، همان، ص ۵۵). بنابراین، از دیدگاه کانت، دین باید بر پایه اخلاق استوار باشد* نه برعکس (Kant, 1997, / شرف خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۱-۳۵۲). از این رو، معتقد است اخلاق و قانون‌های آن انسان را به سوی دین می‌برد؛ پس این دین است که نیازمند اخلاق است، نه اخلاق نیازمند دین (Kant, 1960, p.3). وی با اینکه معتقد است محرک نهایی عمل اخلاقی، تکلیف فی حد ذاته است، نه اطاعت از احکام الهی؛ با این حال، بر این باور است که اخلاق مؤدبی به دین می‌شود؛ چنان‌که می‌گوید: «قانون اخلاقی از طریق مفهوم خیر اعلا، به‌عنوان مقصود و غایت نهایی عقل عملی، مؤدبی به دین، یعنی شناختن کلیه تکالیف به‌عنوان احکام الهی می‌شود، اما نه به‌عنوان ضامن اجرا ...» (Ibid, p.6).

* کانت نظر خود را درباره ارتباط دین و اخلاق در دو کتاب مهم **نقد عقل نظری و نقد عقل عملی** مطرح کرده و در کتاب **دین در محدوده عقل تنها** این مسئله را بیشتر شرح و تفصیل داده است.
* خود کانت در این باره می‌گوید: «قانون اخلاق با مفهوم نیکی برترین، چونان متعلق و واپسین هدف عقل ناب عملی به سوی دین رهنمون می‌گردد؛ یعنی به سوی شناخت همه وظایف، چونان اوامر خدایی، نه مانند مصوبات یا احکام خودسرانه یک اراده بیگانه حادث، بلکه قانون‌های اساسی هر اراده آزادی برای خود که با وجود آن باید چونان فرمان‌ها یا اوامر موجود بدترین پذیرفته شوند» (شرف خراسانی، همان).

کانت به دلیل پایبندی به اصول محوری فلسفه اخلاق خود که بر «خودآیینی اراده» پی‌ریزی شده [و اراده، تابع امر مطلق و امر مطلق را برای خویشتن وضع کرده] معتقد است که بنانهادن اخلاق بر شالوده فرمان الهی، قرارداد آن بر پایه «دیگرآیینی» است و این از نظر کانت، بزرگ‌ترین خطای فلاسفه سلف بوده است. بنابراین، معتقد است نیازی نداریم برای شناخت قانون اخلاقی یا به‌انگیزه اطاعت از قانون، به دین بنگریم. "خودمختاری نمی‌تواند مبتنی بر چیزی غیر از خود عقل باشد" اگر ما اخلاق را سرسپردگی و وفاداری به اراده خدا بدانیم، در معرض دیگرآیینی اراده قرار گرفته‌ایم و انگیزه ما برای اطاعت از قانون اخلاقی ترس از عقوبت و امید به پاداش خواهد بود و این کار ارزش اخلاقی ما را از بین می‌برد (Salivan, 1994, p.263).

توجه کانت به نیت و انگیزه کار، بسیار مهم است؛ اما او این انگیزه را صرفاً اطاعت از قانون می‌داند و انگیزه الهی را سرسپردگی و فاقد ارزش اخلاقی قلمداد می‌کند. به عقیده کانت، در تعارض بین قانون اخلاقی و قوانین مقرر مذهبی، حق تقدّم با قانون اخلاقی است. همچنین تنها از طریق قانون اخلاقی می‌توانیم خدا را خشنود سازیم. بنابراین، تنها با اطاعت قانون اخلاقی است که می‌توانیم مطمئن شویم خضوع حقیقی مورد نظر او را عرضه داشته‌ایم (Kant, 1960, pp.143-145). در تفسیر کانت، عیسی آمده است تا نخستین کلیسای حقیقی، یعنی اولین دین جهانی را در مقابل مذهب یهودی که تنها بر قوانین مقرر و موضوعه مبتنی است، بنیاد نهد (Ibid, pp. 166-167 پیام اساسی او، ترویج همگانی دین اخلاقی است که شامل همان قانون اخلاقی است که همه انسان‌ها قبلاً در اعماق وجود شان یافته‌اند (Sulivan, 1994, pp.265-268/ Ibid, p.118). در نتیجه، می‌توان گفت که اخلاق کانت یک اخلاق وظیفه‌گرایانه سکولاریستی است که براساس آن، وظیفه و تکلیف اخلاق را عقل آدمی بدون استعانت از دین مشخص می‌کند.*

* البته کانت از ابتدا دین را مد نظر داشته است؛ ولی دین مورد نظر او دینی است که فقط در محدوده عقل تنها باشد. وی از طرفی می‌گوید که الزامات اخلاقی منطقیاً مستقل از دین و حتی وجود خداست؛ از این رو، اخلاق به‌خاطر خود، اصلاً نیازی به دین ندارد. از طرف دیگر، معتقد است چون ملموس کردن مدعیات الزامات اخلاقی، بدون تصور خدا و اراده او مشکل است، می‌توانیم براساس عقل تنها معتقد شویم که یک تکلیف اخلاقی برای متدین شدن داریم؛ به این معنا که همه تکالیف‌مان

اشکالات نظریه کانت

۱. برخی معتقدند هرچند کانت کوشید ثابت کند که ارزش یک عمل فقط به انگیزه آن بستگی دارد، در پنهان و نهان ملاحظاتی درباره نتایجی که یک عمل در تعیین درستی یا نادرستی آن دارد، وارد می‌کند؛ برای مثال می‌گوید که نمی‌توانم بخواهم دروغ‌گویی یک قانون کلی باشد؛ زیرا با چنین قانونی، هیچ وعده‌ای هرگز وجود نخواهد داشت؛ چون بیهوده خواهد بود که درباره اعمال آینده خود، نیت خویش را برای افراد اظهار نمایم؛ چراکه یا این ادعا را باور نخواهند کرد و یا اگر عجولانه آن را باور کنند، با من معامله به مثل می‌نمایند.

در اینجا کانت به نتایج دروغ‌گویی اشاره می‌کند. بنابراین، از آنجاکه وی پایبند ادعای اصلی خود یعنی اینکه تنها با انگیزه سروکار دارد. نماند، نظریه او متناقض و غیرمنطقی به نظر می‌رسد (ر.ک: پاپکین و استرول، ۱۳۷۹، ص ۶۲-۶۳).

۲. کانت معتقد است اگر کار با انگیزه اطاعت عقل انجام گیرد، ارزش اخلاقی دارد و در غیر این صورت، با هر انگیزه دیگری انجام شود، مانند ارضای عاطفه، تحصیل کمال و سعادت و پاداش دنیوی و اخروی، به هیچ‌وجه ارزش اخلاقی ندارد. اما باید گفت این اصلاً میسر و ممکن نیست و هر جا به ظاهر خیال می‌کنیم کاری به منظور اطاعت عقل انجام می‌گیرد، در واقع، باید بدانیم یک انگیزه عمیق‌تر، ولی پوشیده و مخفی در باطن این انگیزه ظاهری وجود دارد. از این رو، اگر از او بپرسند چرا حکم عقل را اطاعت می‌کنی، در پاسخ خواهد گفت: باید از حکم عقل اطاعت کرد؛ چراکه انسان بودن انسان به این است که مطیع حکم عقل باشد. معنای این سخن او آن است

را چنان تلقی کنیم که گویی آنها فرامین خدایند و این عمل را به دلیل روح و قوت بخشیدن به نیت و عزم اخلاقی خود انجام دهیم.

بنابراین، به اعتقاد کانت، دین عقیده نظری نیست؛ بلکه فعل اخلاقی باطنی یا عبادت روحی محض است. وی می‌گوید: هر چیزی غیر از طریق اخلاقی که انسان خیال می‌کند، می‌تواند در زندگی برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداست. بنابراین، از عبادت ظاهری دوری می‌جست و در اواخر عمر برای عبادت به کلیسا نمی‌رفت.

در تفسیر کانت، عیسی آمده است که اولین کلیسای حقیقی، یعنی اولین دین جهانی را در مقابل مذهب یهودی که تنها بر قوانین مقرر و موضوعه مبتنی است، بنیان نهاد. پیام اساسی او، ترویج همگانی دین عقلانی محض، یعنی دین اخلاقی است (البته به دیدگاه کانت در این باره نقدهای بسیاری وارد است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴-۲۸۶).

که او در واقع، کمال انسانی خود را اطاعت عقل می‌بیند؛ یعنی در ورای اطاعت عقل، انگیزه عمیق‌تر کمال نفس نهفته است. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که اصولاً اینکه کاری صرفاً با انگیزه اطاعت از عقل انجام گیرد، فرضی نادرست و نوعی سطحی‌نگری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۳. کانت می‌گوید: «باید کار اخلاقی از سر تکلیف باشد»؛ اما مسئله مهم این است که تنها مطابقت با تکلیف کافی نیست، بلکه نیت هم می‌خواهد؛ متنها وی اصرار دارد که نیت ارزش‌مند، نیت انجام وظیفه و احترام به قانون است؛ آن‌هم قانونی که عقل گفته و وضع کرده است؛ حال آنکه این نیت، گزافی در انسان به وجود نمی‌آید؛ پیدایش نیت، منوط به مقدماتی است و یک‌سری مبادی نفسانی خاصی می‌خواهد. این مبادی هرچه باشد، مبتنی بر شناخت‌های واقعی و احکام عقل نظری است و با تحلیل روشن می‌شود که عمل کردن به وظیفه به دلیل این است که آن را برای خودم کمال می‌دانم؛ پس پشت این نیت، نیت دیگری است که همان کمال‌خواهی است و حال آنکه کانت گفته بود حتی اگر برای رسیدن به کمال هم باشد، ارزش اخلاقی ندارد (همان، ص ۹۴-۹۶).

۴. درباره فلسفه دین کانت باید گفت که از بعضی جهات وی تحت تأثیر نهضت روشن‌گری است؛ برای مثال در تعبیر شعور دینی، به ادیان تاریخی - که دین را واقعاً موجود می‌دانند - اهمیت زیادی نمی‌دهد و هگل در صدد بود تا این نقص را برطرف سازد. کانت در فلسفه دین خود سعی داشت عالم فیزیک نیوتن، یعنی عالم واقعیت تجربی را که تابع قوانین علی و نافی آزادی است، با عالم شعور اخلاقی و آزادی و اختیار وفق دهد، در صورتی که عقل نظری به خودی خود فقط می‌تواند بگوید که استمحالی در مفهوم آزادی و حقیقت‌ناپدیداری فوق تجربی نمی‌بیند. مفهوم قانون اخلاقی، از طریق ارتباط لاینفک آن با مفهوم آزادی به ما اطمینان عملی می‌دهد که چنین حقیقتی وجود دارد و ما به این حقیقت به‌عنوان موجودات عاقل، تعلق داریم. عقل نظری هم به استناد این اطمینان، تا جایی که عقل عملی ما را به فرض آن محقق می‌سازد، می‌تواند حقیقت‌ناپدیداری را تعقل کند. ولی تا جایی که ما می‌دانیم، فقط خداست که می‌تواند ائتلاف و سازگاری نهایی این دو قلمرو را به دست آورد. پس اگر «مصلحت» عقل عملی تفوق حاصل کند و اگر قانون اخلاقی، دست‌کم به‌طور ضمنی،

این ائتلاف و سازگاری نهایی را مقتضی بدانند، ما حق داریم از لحاظ ایمان، خدا را قبول داشته باشیم، ولو عقل از جنبه نظری آن، قادر به اثبات وجود خدا نباشد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۵۲-۳۵۳).

۵. گفته‌اند شوپنهاور در اشکالی به کانت گفته بود: آن‌گاه که وی از الزام مطلق و تکلیف غیرمشروط سخن می‌گوید، بیشتر خوانندگان خود را فریب می‌دهد؛ زیرا اینها تعابیر متناقض‌اند. و رای الزام، حتماً باید وعد و وعید یا ثواب و عقاب باشد. بنابراین، الزام ذاتاً مقید و مشروط است، نه مطلق و نامشروط، آنچنان‌که کانت گمان می‌کرد؛ چراکه اگر ما معنای جزا را از الزام بگیریم، لفظی تهی و بی‌معنا خواهیم داشت. کانت اخلاق را با اصل الزام شروع کرد، ولی در پایان مجبور شد که اصل برترین خیر، یعنی اتحاد فضیلت و سعادت را بپذیرد. بنابراین، اخلاق کانت که از اراده نیک شروع شد و اخلاق مبتنی بر سعادت را انکار می‌کرد، در پایان، در کتاب *نقد عقل عملی*، مجبور به پذیرش آن می‌شود. به نظر شوپنهاور، کانت اخلاق را، چه خود بداند یا نداند، بر صرف اصول الهیات مبتنی کرده است. هرچند او مفهوم تکلیف را در ابتدا مربوط به خدا نمی‌داند، در پایان می‌گوید: تکلیف از خدا صادر شده است؛ یعنی آنچه را کانت نتیجه می‌پندارد، در حقیقت، مبدأ یا مقدمات الهیات است و آنچه را مقدمات می‌پندارد، در واقع، نتیجه است.

به نظر شوپنهاور، آنچه را کانت امر مطلق می‌نامد، صرف انگیزه وهمی است که از آن، فایده‌ای حاصل نمی‌شود. اخلاق کانت به شکلی پنهان، همان اخلاق مسیحی وارونه است که توازن خود را از دست داده و برای اثبات خود، نیازمند نقطه اتکایی است. اخلاق مسیحی با ایمان به خدا که مبتنی بر وحی است، شروع می‌شود و آن‌گاه تکلیف را به‌مثابه اینکه اراده خداست، در نظر می‌گیرد؛ اما کانت ابتدا از تکلیف به‌عنوان اصل مطلق و نامشروط شروع می‌کند و سپس به خدا به‌عنوان اصل موضوع می‌رسد. تمام مشکلات اخلاق کانت از این وارونگی است (ابراهیم، ۱۹۷۳، ص ۲۲۱-۲۲۳ / Acton, 1974, pp.362-363).

۶. کانت خدا را از دیدگاه تاریخی، موجودی بیگانه از آدمی تصور می‌کند که با قدرت مطلقه خود ما انسان‌ها را با امید به ثواب و ترس از عقاب اخروی مجبور می‌کند که از او امر گزاف وی تبعیت کنیم. بنابراین، در صورت اطاعت از فرامین او، ارزش اخلاقی اعمال از بین می‌رود. در جایی دیگر، خدا را برترین خیری می‌داند که سعادت و برتری

را به طور کامل دارد. اراده او را مقدّس می‌داند؛ زیرا تابع میل و هوس نیست. همچنین خدا را موجود عقلانی نامتناهی می‌داند که علم و قدرتی نامتناهی دارد. حال به کانت باید گفت که اگر اوامر عقلی ما که موجودات عقلانی متناهی هستیم، از نظر شما واجب الاتباع است و گزاف نیست، چگونه اوامر خدایی که موجود عقلانی نامتناهی است و در او علم و قدرت نامتناهی و برتری تام وجود دارد، گزاف است.

در مورد این مسئله هم که کانت ادعا می‌کند که ثواب و عقاب اخروی ارزش اخلاقی اعمال را از بین می‌برد، باید گفت که اولاً، انگیزه بسیاری از کسانی که اوامر خدا را اطاعت می‌کنند، امید به بهشت و ترس از دوزخ نیست، بلکه اطاعت از اوامر خدای حکیم نامتناهی است که علم و قدرت نامتناهی دارد و فضیلت در او در حد اعلاست؛ چنان‌که علامه طباطبایی نیز در تفسیر سوره حمد معتقد است اگر کسی انجام عبادت و بندگی را به طمع بهشت یا ترس از جهنم انجام دهد، شرک ورزیده است. به نظر علامه، عبادت خالص این است که آن را تنها به قصد انجام دستور یا بندگی خدا انجام دهیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱-۵).

ثانیاً، امید و ترس هنگامی با اخلاق منافات دارد که با انگیزه عقلانی ما متعارض باشد. اگر عقل آدمی با اختیار، ثواب و عقاب اخروی را برای تقویت انگیزه اخلاقی مفید بداند و به آنها معتقد شود، منافاتی با خودمختاری اراده انسان ندارد، چون اطاعت از فرامین چنین موجودی از عقل خود ما برخاسته است.

در پایان، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به این نقدها، هیچ‌کاری صرفاً با انگیزه اطاعت از عقل انجام نمی‌پذیرد و اگر به فرض هم درست و ممکن باشد، ارزش اخلاقی ندارد. بنابراین، باید انگیزه‌های عمیق‌تر، ولی پوشیده و مخفی در باطن این انگیزه ظاهری وجود داشته باشد که در دیدگاه موافقان به این انگیزه اصلی و واقعی اشاره خواهیم کرد.

ب) دیدگاه موافقان (نقش خدا باوری در تقویت انگیزه اخلاقی)

۱. دیدگاه برخی از فلاسفه اخلاق غرب

برخی از فیلسوفان اخلاق غرب معتقدند خدا باوری می‌تواند التزام آدمی را به ارزش‌ها تقویت کند یا گسترش دهد و علاوه بر آن، ارزش‌های نوی را به وجود آورد. آنان از سه راه مختلف بر این امر استدلال کرده‌اند:

۱-۱. تقویت خوب و بدها و درست و نادرست‌ها در صورت وجود خدا

برخی از متفکران غربی ادعا کرده‌اند که با در نظر گرفتن و مسلم دانستن یک فهم عاطفی از خداوند موسوم به نظریه «عاطفه‌داری» (Passibitism) می‌توان استدلال کرد که در صورت وجود خداوند، خوب‌ها و درست‌های عالم حتی خوب‌تر و درست‌تر و بدها و نادرست‌های عالم بدتر و نادرست‌تر از حالتی است که خداوند وجود نداشته باشد. این استدلال را می‌توان استدلال مبتنی بر «تقویت ارزش‌ها از طریق خداباوری» (Intensity of Theism Argument) اصطلاح کرد. ابتدا باید روشن ساخت که مراد از نظریه عاطفه‌داری چیست و این نظریه چگونه می‌تواند ارزش‌ها را تقویت کند و یا به عبارتی، انگیزش اخلاقی را مضاعف نماید. نظریه عاطفه‌داری می‌گوید: خداوند به خاطر بدی‌های عالم متأسف و متألم می‌شود و از خیرهای عالم لذت می‌برد. بنابر نظریه عاطفه‌داری خداباورانه، اندوه و خوشی خداوند به دلیل خیرها و شرهای عالم به لحاظ اخلاقی، شایسته است. واکنش عاطفی خداوند به عالم نه شیرانه است و نه بی‌رحمانه. این استدلال بر آن است که در صورت وجود خداوند، اندوه ناشی از اعمال نادرست ما

بیشتر از حالتی است که خداوند وجود نداشته باشد و این اندوه اخلاقاً موضوعیت دارد. این استدلال را می‌توان براساس اوضاع امور شرّ و بد نیز صورت بست و به این نتیجه رسید که اگر خدا وجود داشته باشد، وضعیت‌های بد و شرّ حتی بدتر و شرّ‌تر از حالتی هستند که خدا وجود نداشته باشد. همچنین این استدلال را می‌توان در خصوص فعل درست و وضعیت‌های خیر صورت بست و به این نتیجه رسید که فعل درست و اوضاع امور خیر، لذت الهی را موجب می‌شوند.

بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم که بنابر نظریه عاطفه‌داری می‌توان استدلال کرد که در صورت وجود خداوند، خوب‌ها و بدهای عالم، خوب‌تر و بدتر و درست و نادرست‌های عالم، درست‌تر و نادرست‌تر از حالتی است که خداوند وجود نداشته باشد. (برای دفاع از نظریه عاطفه‌داری ر.ک: Clark, 1992)

۲-۱. ارزش‌های ناشی از مالکیت الهی

برخی دیگر از متفکران غربی مدعی‌اند که خداباوری، توصیفی بسط یافته از خیرات و

شروع را به دست می‌دهد؛ چراکه خداوند هم علت موجد و هم علت مبقیه عالم است، بنابراین، مالک آن نیز هست. مالکیت الهی بر عالم در کتب مقدس عبری و مسیحی (ر.ک: اول تواریخ، ۱۱/۲۹-۱۸/مزامیر، ۵/۱۲/صحیفه زقیال، ۱۸/۴) و در قرآن: «و لله ملک السماوات والارض والی الله المصیر» (نور: ۴۲/آل عمران: ۱۸/مائد: ۱۷-۱۸، ۴۰ و ۱۲۰/توبه: ۱۱۶/اعراف: ۱۵۸)، «و له الملك يوم بنفخ فی الصور...» (انعام: ۷۳) و «قل اللهم مالک الملك...» (آل عمران: ۲۶) تأیید شده است. همچنین از اعتقادات اساسی الهیات فلسفی قرون وسطا و بخش اعظم الهیات جدید است. چنین برداشتی هم می‌تواند احساس تقویت‌شده‌ای درباره تکالیف به بار آورد و هم تکالیف نوی را ایجاد کند.

معروف‌ترین مدافع مالکیت الهی در میان فیلسوفان جدید، جان لاک است (ر.ک: Idziak, 1980, p.182). ریچارد سوئین برن (ر.ک: Swinburne, 1977, pp.206-207)، با روچ بروددی و دیگران از موضع لاک حمایت کرده‌اند. به دلیل همین مالکیت، مطلقاً محال است که خداوند چیزی از مخلوقات بدزدد. هیچ‌یک از ما هم حق مالکیت بر حقوق خداوند نداریم. توماس آکویناس در تأیید این مطلب می‌نویسد: «چیزی که به فرمان خدا گرفته می‌شود، آن خدایی که مالک عالم است، نمی‌تواند مخالف اراده خدا باشد و حال آنکه حقیقت دزدی مخالفت با اراده خداست» (آکویناس، ۱۳۸۴، جامع الهیات، ص ۹۴۵). سوئین برن نتیجه می‌گیرد که: «لازمه این کلام، آن است که منطقیاً محال است که خداوند کسی را به دزدی امر کند؛ زیرا اگر خداوند فردی از افراد انسان را به گرفتن چیزی امر کند، بدین وسیله آن چیز از آن او می‌شود و بنابراین، گرفتن آن چیز توسط او دزدی است» (Swinburne, 1977, p.207). اغلب، خداپاوران برای تضعیف فردگرایی افراطی و تقویت احساسی تکلیف کمک به دیگران، به همین مالکیت الهی استناد کرده‌اند. به لحاظ تاریخی نیز برای اثبات این تکلیف خداپاوران استدلال کرده‌اند که همه ما مملک آدمی، هدیه‌ای از جانب خداوند به اوست. این مضمون در سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی آمده است. بعضی بر این نظام اخلاقی مبتنی بر مالکیت الهی، اشکالاتی وارد کرده‌اند که از جمله عمده‌ترین آنها این است که چنین نظامی ظاهراً انسان‌ها را برده خدا می‌کند (برای توضیح بیشتر ر.ک: Young, 1977/ Lombordi, 1984). از این اشکال دو پاسخ داده‌اند: پاسخ اول اینکه مملوک

خدا بودن چیز بدی نیست. خدا ذاتاً خیر است و بنابراین، دست‌خوش هوس‌بازی و بی‌عدالتی نمی‌شود؛ از این‌رو، قیاس این رابطه به بردگی بشری، قیاسی مع الفارق است. پاسخ دوم اینکه می‌باید در نظام اخلاقی مبتنی بر مالکیت الهی، تجدید نظر کرد و تغییرات قابل توجهی در آن داد تا نگاهش به تعلق اشخاص به خداوند این همه افراطی نباشد (برای توضیح بیشتر در باره مالکیت الهی ر.ک: Brody, 1974)*.

۳-۱. ارزش‌های ناشی از رابطه با خدا

از دیدگاه برخی فلاسفه اخلاق غرب خدا باوری تصویرهای جایگزینی را از غایت زندگی فراهم می‌کند؛ به این معنا که لوازمی دارد که آنها را ارزش‌های ناشی از رابطه با خدا دانسته‌اند. در کلی‌ترین سطح، اعتقاد بر این است که خیر از رابطه خدا و انسان در خصوص نگاه خدا به انسان برای یک فرد انسانی ایجاد می‌شود. از این‌رو، استناد به نظریه ناظر آرمانی موضوعیت پیدا می‌کند. خدا باوران تلاش می‌کنند نقش خدا را در تعیین غایت زندگی فراتر از صرف همین استناد کلی به منظر ناظر عالم مطلق ببرند. علاوه بر این، اعتقاد بر این است که خداوند به زندگی‌های فردی اهتمام دارد. ماریلین آدامز این خیر را در قالب ارتباط با خداوند می‌داند (ر.ک: Adams, 1991, p.291). در خدا باوری سنتی نیز این مفهوم بسط یافته از خیرات مبتنی بر رابطه انسان با خدا آمده است.

بنابراین، در عرصه‌ای که برخی خدا باوران آن را عرصه رابطه خویش با خدا می‌دانند، هم ارزش‌های نو تحقق پیدا می‌کند و هم ارزش‌های دیگر متحول می‌شود (ر.ک: تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۴-۳۶۵)*.

۲. دیدگاه نظام اخلاقی اسلامی در باره نقش خدا باوری در تقویت انگیزه اخلاقی

* البته این مقاله در مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴ با عنوان «تأملی درباره اخلاق ودین» ترجمه حسن میانداری آمده است.

* مشخصات انگلیسی این کتاب چنین است:

Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, 1998, pp.211-218.

یکی از ویژگی‌های دیدگاه اخلاقی اسلام این است که اساس ارزش در کارهای اخلاقی را نیت و انگیزه‌ای می‌داند که انسان را وادار به انجام عمل می‌کند. این ویژگی نظام اخلاقی اسلام را از سایر مکاتب اخلاقی جدا کرده است؛ چراکه در سایر مکاتب‌های اخلاقی یا اصلاً توجهی به نیت و انگیزه نشده و یا با نیتی که اخلاق اسلامی در پی آن است، تفاوت فاحشی دارد. تنها مکتبی که روی انگیزه به‌عنوان ارزش تکیه کرده و با این خصیصه شناخته می‌شود چنان‌که گفته شد مکتب اخلاقی کانت است. اما انگیزه‌ای که کانت می‌گوید، انگیزه اطاعت از حکم عقل و احترام به قانونی است که عقل آن را مطرح کرده باشد. از این رو، نه تنها دین و گزاره‌های دینی هیچ نقشی در انگیزه بنا بر دیدگاه اخلاقی کانت ندارند، بلکه اگر وارد شوند، مخل به انگیزه اخلاقی بوده و آن را از ارزش می‌اندازند. در مقابل، نظام اخلاقی اسلام، تنها دین و گزاره‌های دینی را عامل اصلی ارزش اخلاقی کارهای انسان می‌داند و انگیزه‌ای را که به قصد رضای خدا و قرب الهی نباشد، کاملاً فاقد ارزش دانسته، حتی آن را عامل سقوط انسان از کمالات می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۹، ص ۱ و ۱۳۷۷/ سبجانی، ۱۳۷۹، ص ۲).

۱۳۷

قیس

نقد و بررسی وابستگی روان‌شناسانه اخلاق به دین

بنابراین، ملاحظه می‌شود که فاصله این دو دیدگاه بسیار زیاد است. با دیدگاه اخلاقی کانت تا حدودی آشنا شدیم و به اشکالات و نواقص آن پی بردیم. اینک به بررسی نظام اخلاقی اسلام می‌پردازیم. هرچند در اینجا درصدد بیان نظام اخلاقی اسلام به‌طور کامل نیستیم، بلکه تنها دیدگاه آنان را درباره نیت و انگیزه که سرچشمه عمل اخلاقی است، مطرح خواهیم کرد، با این حال، تلاش می‌کنیم مباحثی را که به‌گونه‌ای به این بحث مربوط می‌شوند و به روشن شدن آن کمک می‌کنند، همچنین شواهدی از آیات و روایات را به‌طور اختصار بیان می‌کنیم.

اهمیت و ارزش نیت

یکی از مفاهیم مهم اخلاقی، نیت است. نیت، اساسی‌ترین پایه اخلاق است که همه مسائل اخلاقی را باید در پرتو آن بررسی کرد؛ زیرا نیت درست روح و جان عمل است که به آن حیات و طراوت می‌بخشد و آن را از تباهی و اضمحلال حفظ می‌کند. اساساً فعل بدون نیت نمی‌تواند یک فعل اخلاقی تلقی شود. اهمیت و ارزش نیت در اسلام از روایاتی مانند «لا عمل الا بنية»، یا «انما الاعمال بالنيات» و «لکل امرء

مانوی» مشخص می‌شود.

نیت از مبادی عمل است و بر چگونگی وقوع فعل دلالت دارد. در برخی از مکاتب معروف اخلاقی، مانند سودگروی، بهایی به نیت نمی‌دهند، از نظر سودگروی، ارزش اخلاقی یک عمل، تابع نتیجه آن است و مبدأ صدور عمل از لحاظ اخلاقی بی‌اثر است. بر این اساس، آنچه ارزش اخلاقی دارد، راست‌گویی است، خواه این عمل از روی فضیلت‌خواهی صورت گیرد و خواه از روی مصلحت‌اندیشی دنیایی و یا از ترس. در اسلام بر اهمیت نیت در تعیین صحت و سقم اخلاقی عمل تأکید بسیار شده است؛ چنان‌که یکی از بزرگان در این باره می‌گویند: «نیت، صورت کامل عمل و فصل محصل اوست و صحت، فساد، کمال و نقص اعمال در آن است؛ چنانچه عمل واحد به واسطه نیت گاهی تعظیم و گاهی توهین است» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، باب وجود النیة فی العبادات الواجبه).

چگونگی شکل‌گیری و تأثیر نیت

نیت که همان آهنگ و عزم بر کار است، واسطه بین علم و عمل است؛ زیرا تا انسان چیزی را نشناسد، نمی‌تواند آن را قصد کند و بعد از قصد است که فعل از انسان صادر می‌شود. بنابراین، نیت باید عمل را در پی خود داشته باشد و نیت بدون عمل معنا ندارد (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۱).

امام خمینی □ در کتاب **شرح چهل حدیث** که درباره چگونگی شکل‌گیری و منشأ نیت کتاب مستقلی* نیز نگاشته است. در این مورد می‌گوید: «نیت، تابع غایات اخیر است» (همان). یعنی شکل‌گیری نیت از همان مطلوب‌های نهایی آدمی است. این خواسته‌های اساسی و غایی اوست که نیت وی را معین می‌سازد. به عبارت دیگر، دل‌بستگی‌های نهایی انسان، نیت او را رقم می‌زند و نیت به‌نوبه خود منشأ فعل متناسب با آن می‌شود. اما باز این پرسش مطرح می‌شود که مطلوب نهایی آدمی چگونه سامان می‌گیرد؟ آیا به‌طور فطری در نهاد آدمی قرار داده شده‌اند؟ مؤلف **شرح چهل حدیث** در این زمینه می‌گوید: «این غایات، تابع ملکات نفسانیه است که باطن ذات انسان و شاکله روح او شده است» (همان).

* منظور رساله طلب و اراده است که امام در جوانی نگاشته‌اند.

اما جالب اینکه خود ملکات اخلاقی و شاکله باطنی انسان مرهون اعمال انسان است و کار نیک و صواب موجب تقویت ملکه فضیلت و کار نادرست موجب شکل‌گیری ملکات زشت می‌شود. از این‌رو، باید مواظب بود که معاصی به حدی نرسند که در درون جان آدمی به صورت ملکه‌های زشت اخلاقی درآیند.

بنابراین، آنچه مصدر عمل است، نیت است که خود ریشه در مطلوب‌های آدمی دارد و آن‌هم از سرزمین ملکات روحی انسان سرچشمه می‌گیرد. اما ملکات محصول اعمال آدمی است. در نتیجه، نوعی تفاعل بین عمل اخلاقی و ملکات اخلاقی وجود دارد؛ به طوری که یکی دیگری را تقویت می‌کند. یک گام در عرصه اخلاق به جلو نهادن، به معنای فراهم آوردن زمینه عمل‌های اخلاقی دیگر است؛ زیرا آن عمل به نوبه خود، آب حیاتی است که بر ریشه اعمال آنی انسان، یعنی ملکات روحی ریخته می‌شود. حال باید دید که کدام نیت و کدام ملکه روحی فضیلت و سزاوار تحسین و شایسته تحصیل است. امام خمینی در این زمینه معتقد است: «ملکات در صورتی فاضله است که نفس اماره در آن تصرف نکند و در تشکیل آن، قدم نفس دخیل باشد، بلکه شیخ استاد ما - دام ظلّه - می‌فرمودند میزان در ریاضت باطل و ریاضت شرعی صحیح، قدم نفس و قدم حق است. اگر سالک به قدم نفس حرکت کرد... ریاضت باطل و سلوک آن، منجر به سوء عاقبت می‌شود» (همان، ص ۴۵).

اما در باب چگونگی تأثیر نیت در کمال انسان، برخی خواسته‌اند از قاعده «اتحاد عاقل و معقول» استفاده کنند. به این معنا که آنچه مدرک انسان واقع می‌شود، در حقیقت، با جان انسان یکی می‌شود؛ مانند اینکه گاهی کلماتی را روی سنگ کنده‌کاری کنند، بدون آنکه مرکبی استفاده شود. در این حالت، یک وجود بیشتر نیست که علاوه بر آن که سنگ است، کلمات را نیز در بر دارد. انسان نیز وقتی مطلبی را درک می‌کند، فقط این نیست که با صورت چیزی تماس حاصل کرده باشد، بلکه انسان بدان عالم می‌شود و صورت به جان انسان و ماهیت ذهنی او موجود می‌شود و آن چیز موجود به وجود انسان خواهد شد؛ درست مانند کاغذ برجسته‌ای که با فشار، خود منتقش می‌شود، نه اینکه با مرکب بر آن نقاشی شده باشد.

حال برخی فلاسفه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹/ سبزواری، [بی تا]، صص ۱۸۰ و

۳۵۲) گویا می‌خواهند بگویند که وقتی عمل بدون نیت از انسان سر بزند، چون اندیشه‌ای درباره آن به کار نرفته، تأثیری در کمال روحی ندارد. اما در صورتی که عمل از روی قصد و نیت باشد، به‌ناچار باید تصویری از آن در ذهن محقق شود، چون قصد و نیت بدون تصور غیرممکن است. پس با تصور عمل، روح شکل آن را به خود می‌پذیرد و در درون روح، تحولی رخ می‌دهد. حال اگر آن اندیشه نیک و با حقیقت نوری روح سازگار باشد، موجب عروج روح و سعۀ وجودی آن می‌شود، اما اگر عمل و اندیشه مربوط به آن، حیوانی باشد، موجب کدورت و زنگار و عذاب روح می‌شود و آن را از کمال شایسته خود باز می‌دارد و چون حقیقت انسان به روح است نه بدن، بنابراین، حقیقت عمل هم به نیت است، نه حرکات خارجی و از آنجا که روح فقط با اندیشه ساخته می‌شود، پس چیزی جز نیت نمی‌تواند سازنده حقیقت برتر انسان باشد.

با اینکه اتحاد عاقل و معقول سخن درستی است، اما به‌تنهایی نمی‌تواند تأثیر نیت را در کمال انسان توجیه کند؛ چراکه اگر تأثیر نیت تنها به‌دلیل علم و اندیشه بود، پس در حقیقت، اثر از آن علم می‌بود، نه نیت و لازمه‌اش این است که افرادی که شرور را، حتی برای پرهیز از آن تصور می‌کنند، روحشان آلوده شود و یا انسان تنها به‌دلیل تصور کفر، کافر شود؛ از این‌رو، علم به عقاید حقۀ مادام که همراه ایمان نباشد، اثر مطلوب خود را ندارد، چون تنها به‌عنوان علم و انکشاف حقایق نزد ما موجود است. اما اگر همان صورت علمی از حیث آثاری که بر آن در خارج مترتب است، توجه و طلب شود، تأثیر دیگری بر انسان خواهد داشت که متناسب با آثار وجودی آن شیء است و چون منشأ این توجه و طلب نفس و روح انسانی است، اثر این طلب بر روح ظاهر خواهد شد و بنابراین، اگر مطلوب امر نورانی و الهی بود، اثر آن نیز نورانی و الهی است و الا غیرالهی خواهد بود و موجب بعد روح از مبدأ خواهد شد. چنان‌که در روایت آمده است: عن الصادق □: «ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ش ۸۷).

تأثیر نیت تا آنجاست که گاه با نیت کارناکرده، تأثیر خود را می‌کند. حتی نقش شگفت‌انگیز نیت در سعادت و شقاوت انسان تا بدان پایه است که برحسب روایت (همان، ش ۹۶)، دوزخیان ابدی و آنان که جاودانه در بهشت خواهند بود، به‌واسطه

نیاتشان بوده است.

پس خلاصه سخن درباره تأثیر نیت این است که چون از یک طرف، حقیقت انسان به روح اوست و از طرف دیگر، هر عملی که از انسان سر می‌زند، رابطه‌ای با بدن دارد که اثرات مادی آن بر جسم است و رابطه‌ای با روح دارد که اثرات معنوی آن بر نفس است، پس باید توجه اصلی به رابطه عمل با روح منعطف شود، و این رابطه، همان است که از آن، تعبیر به نیت می‌شود. از همین‌روست که امام باقر \square فرمود: «نیة المؤمن افضل من عمله» (همان، ش ۱۰۹). یا امام صادق \square فرمود: «ما ضعف بدن عما قویت علیه النیة» (همان، ش ۱۰۴)، بدن نیز به واسطه نیت قوی دارای نشاط و توانایی بیشتر خواهد شد. چنان‌که بسیاری از کارهای بزرگ علمی، سیاسی، نظامی و غیره نتیجه عزم‌های راسخ و نیت‌های محکم بوده است.

انگیزه‌های سعادت‌آفرین در پرتو دین

با روشن شدن اصالت و اهمیت نیت و انگیزه باید دید چه چیزی شایسته نیت‌کردن است و انگیزه و نیت سعادت‌آفرین کدام است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید دید که آخرین درجه کمال برای انسان کدام است و انسان استعداد رسیدن به چه مراحل را دارد. مسلماً ذات مقدس خداوند متعال، سرچشمه همه خیرها و منبع همه کمالات است. او خیر محض و کمال لایتناهی است و هر خیر و کمالی به او باز می‌گردد. پس اگر انسان بتواند هرچه بیشتر خود را به خداوند نزدیک کند، به کمال نهایی خویش نزدیک‌تر شده است. نزدیک شدن معنوی به خداوند را شاید بتوان به معنای خداگونه شدن از راه بالارفتن در نردبان وجود تبیین کرد؛ زیرا انسان هرچه در درجات وجود بالاتر رود، دارای سعادت‌ی بهتر و عالی‌تر خواهد شد. راه رسیدن به این مرحله هم توجه به حق و انجام اعمالی است که محبوب خداوند و موجب خشنودی او باشد. انسان زمانی می‌تواند به عالی‌ترین درجات کمال راه یابد که همه وجودش خدایی شود و لحظه‌ای از خدا غافل نباشد. اعمالی که این‌دو ویژگی در آن باشد؛ یعنی هم محبوب خدا باشد و هم به انگیزه نزدیکی به خدا انجام گیرند، در زبان دین، «عبادت» نامیده می‌شوند.

نقش انگیزه در کار اخلاقی از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام

اصولاً هیچ کار اختیاری بدون یک نیت و انگیزه انجام نمی‌گیرد. بنابراین، در هر کار اختیاری یک داعی و انگیزه برای انجام کار در نفس فاعل وجود دارد که سبب می‌شود تا فاعل، آن کار را انجام دهد یا ترک کند. از این‌رو، در اینجا این پرسش پیش می‌آید که فعل اخلاقی که خودش صالح و شایسته است و حسن فعلی دارد، آیا علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم دارد یا نه؟

از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام، کاری ارزش اخلاقی دارد که علاوه بر حسن فعلی، دارای حسن فاعلی هم باشد؛ چراکه آثار کارهای اخلاقی، یعنی کمال و سعادت انسان بر حسن فاعلی داشتن نیت صحیح مترتب می‌شود. البته این ویژگی، یکی دیگر از ویژگی نظام اخلاقی اسلام است. بنابراین، فعلی که به خودی خود خوب است، تنها در صورتی می‌تواند برای انجام‌دهنده آن ارزش اخلاقی داشته باشد که از نیت و انگیزه صحیح فاعل سرچشمه گرفته باشد. در نتیجه، اعمالی چون خدمت به مردم، انفاق، ایثار، عبادات و همه کارهای نیک، زمانی ارزش و اثر حقیقی خود را دارند که با انگیزه الهی انجام شده باشند.

در میان مکاتب اخلاقی، تنها در نظریه اخلاقی کانت به حسن فاعلی اشاره شده است؛ اما اعتقاد او این بوده که حسن فاعلی در اطاعت از دستورهای عقل است، برخلاف دیدگاه فلاسفه اخلاق اسلامی که ملاک را ارتباط درونی با خدای متعال می‌دانند.

در این زمینه، قرآن، اعمال مشرکان را که بدون انگیزه الهی و تنها با هدف و انگیزه دنیایی و مظاهر آن انجام می‌شود، به گرد پراکنده تشبیه کرده که هیچ اثر قابل توجهی بر آن مترتب نمی‌شود (فرقان: ۲۳)، بلکه تنها به همان آثار دنیوی، مانند شهرت، تحسین مردم و پاداش‌های مادی خلاصه می‌شود و در آخرت، باطل و بیهوده است (هود: ۱۵-۱۸).

ویژگی انگیزه اخلاقی از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام

از دیدگاه اسلام، کار اخلاقی و ارزش‌مند آن است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند انجام گیرد. رضای خداوند نیز مراتبی دارد: گاهی به رضای خداوند بدان دلیل توجه می‌شود که منشأ پاداش اخروی یا نجات از عذاب است؛ گاهی هم انگیزه انسان

در انجام کارهای اخلاقی صرفاً رضا و خشنودی خداوند است و این حقیقت برای انسان، مطلوبیت ذاتی دارد که آن را تنها می‌توان در اولیای الهی مشاهده کرد. به هر حال، حد نصاب ارزش اخلاقی کار از دیدگاه اسلام، رضای خداوند است. قرآن تقریباً به‌طور مطلق، رضای خداوند را مقوم ارزش اخلاقی کارها می‌داند و در مقابل، انگیزه‌هایی را که مخالف رضای الهی و نامتناسب با آن باشند، عامل سقوط فعل از ارزش اخلاقی قلمداد می‌کند. خداوند برای جلوگیری از انحراف از ارزش‌های اخلاقی و پیش‌گیری از سقوط انسان در ارزش‌های منفی، به‌ویژه روی انگیزه الهی تأکید کرده است (بقره: ۲۲۵ و ۲۸۴). البته حالت انحرافی در مؤمنان یک استثناست.

بیشتر آیاتی که بر نیت تکیه می‌کنند، مربوط به موارد خاصی هستند که انسان در آنها به لغزش نزدیک‌تر است؛ مانند هجرت (حشر: ۸)، جهاد (ممتحنه: ۱)، انفاق (بقره: ۲۶۴) و غیره. در مقابل، درباره مؤمنان می‌فرماید که اموال خود را برای خداوند و استوارکردن دل‌های خویش انفاق می‌کنند (همان، ۲۶۵).

بنابراین، در نظام اخلاقی اسلام، علاوه بر نیکی و راستگی ظاهر عمل که یکی از پایه‌های ارزش است، نیت و انگیزه پاک، که سرچشمه عمل به‌شمار می‌رود نیز باید به آن ضمیمه شود تا عمل انسان جزو ارزش‌ها قرار گیرد؛ برای مثال قرآن، عمل مشرکان مکه را که به تعمیر مسجدالحرام پرداخته و از این راه توانسته بودند در دل جامعه عرب مقامی عظیم به دست آورند، بی‌ارزش تلقی می‌کند و در مقابل، عمل صالح را میوه درخت ایمان و اخلاص می‌داند (توبه: ۱۷-۱۸).

از طرف دیگر، نیت پاک می‌تواند حتی جانشین عمل شود. البته این، بدان معنا نیست که اسلام مردم را به نیت کار خیر دعوت کرده و با عمل کاری ندارد؛ بلکه منظور این است که همه مردم آماده باشند؛ آنکه توان کار دارد، به انجام آن مبادرت ورزد و آنکه فاقد توان است، انگیزه کار نیک را در درون خود پیروانند تا روزی که توان انجام آن را پیدا کند؛ برای مثال در جنگ جمل بعد از آنکه جنگ با پیروزی خاتمه یافت، فردی نزد امام علی \square آمد و عرض کرد که دوست داشتم برادرم نیز با ما بود و در این جنگ شرکت می‌کرد. امام فرمود: «آیا میل و خواست برادر تو با ماست؟ پاسخ داد: آری، فرمود: پس او هم در این جنگ با ما شرکت داشته است». در ادامه فرمود: «نه تنها برادرت، بلکه همه کسانی که هم‌اکنون در صلب پدران و رحم مادران به سر می‌برند، هرگاه پس از تولد و آگاهی از این نبرد، از

پیروزی ما خوشحال باشند، مانند ما پاداش خواهند داشت» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱). بنابراین، در کل می‌توان دیدگاه نظام اخلاقی اسلام را درمورد نیت و انگیزه چنین بیان کرد که انگیزه، ملاک و معیار ارزش اخلاقی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که برخلاف دیدگاه کانت که معتقد بود نه تنها دین هیچ کمکی نمی‌تواند در اخلاقی شدن اعمال بنماید، بلکه مضر به اخلاقی شدن آن نیز هست. هرچند از نظر آنها، عمل اخلاقی در پایان به دین ختم می‌شود، اما اخلاقی شدن عمل، هیچ ربطی به دین ندارد؛ چراکه از نظر کانت، عملی اخلاقی است که صرفاً به انگیزه اطاعت و احترام به قانون و انجام وظیفه، انجام شده باشد و در غیر این صورت، با هر انگیزه دیگری انجام شود، حتی اگر برای رسیدن به کمال و سعادت باشد، ارزش و اعتباری ندارد. خداپاوران بر آن‌اند که دین و خداپاوری می‌تواند به انگیزش اخلاقی کمک کند و باعث شود که عمل انسان ارزش اخلاقی پیدا کند. به عبارت دیگر، از نظر آنان، دین و خداپاوری نه تنها انگیزه انسان را برای انجام عمل اخلاقی تقویت می‌کند یا گسترش می‌دهد، بلکه می‌تواند ارزش‌های نوی را نیز به وجود آورد؛ چنان‌که متفکران اخلاق اسلامی نیز معتقد بودند تنها دین می‌تواند با کمک به انگیزه انسان، عمل او را ارزش و اعتبار اخلاقی بخشد؛ چراکه کاری ارزش‌مند است که نفس انسان را به کمال برساند و کمال انسان در این است که به خالق خود تقرب جوید و هر عملی در راستای رضای او باشد. به عبارت دیگر، انگیزه انسان از انجام عمل باید رضای حق تعالی باشد؛ زیرا تنها در این صورت، انسان می‌تواند به کمال و سعادت برسد و به اصطلاح آنان، فعل باید علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم داشته باشد؛ زیرا آثار کارهای اخلاقی، یعنی کمال و سعادت انسان بر حسن فاعلی مترتب می‌شود و حسن فاعلی مستقیماً به انگیزه پاک و صحیح انسان مرتبط است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیم، زکریا؛ کانت و الفلسفة النقدیه؛ الطبعة الاولى، مصر: مكتبة مصر، ۱۹۷۳م.
۲. برنجکار، رضا؛ «نقد ارسطو از نظر سقراطی_ افلاطونی: وحدت فضیلت و معرفت»، نامه مفید؛ شماره ۳۴.
۳. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه و اضافات سید جلال الدین مجتبوی؛ چ شانزدهم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۴. تالیا فرو، چارلز؛ فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ چ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۵. حر عاملی، محمدبن الحسن؛ وسائل الشیعه؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۶. خمینی، روح الله؛ شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)؛ چ بیستم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۷. سبزواری، ملا هادی؛ شرح المنظومه؛ دارالعلم، قم، [بی تا].
۸. سبحانی، جعفر؛ مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ ج ۲، چ اول، انتشارات توحید، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۹.
۹. شرف خراسانی، شرف الدین؛ از برونو تا کانت؛ چ دوم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الاسفار الاربعه؛ ج ۴ و ۶، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۱. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

۱۲. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (ویرایش دوم)؛ با حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ چ پنجم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ مج لاول، الطبعة الخامسة، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۱۷ق.
۱۴. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹.
۱۵. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ چ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. —؛ تاریخ فلسفه: یونان و روم؛ ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبی؛ چ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
۱۷. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ چ اول، تهران: شرکت خوارزمی، ۱۳۶۹.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی؛ دروس فلسفه اخلاق؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۱۹. —؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۱، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری؛ چ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲۰. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهیه و تدوین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ چ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۲۱. —؛ مکاتب اخلاقی؛ تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۲. محمدرضایی، محمد؛ تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت؛ چ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۲۳. وارنوک؛ فلسفه اخلاق در قرن حاضر؛ ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی؛ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

- Ethics**; Vol I, ed Hudson, W.D. London and Basingstoke ,Macmillan Press, 1974.
25. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; Vol 2, Princeton, Princeton, University Press, 1991.
26. Adams, M.; "Forgiveness: A Christian Model"; Faith and Philosophy 8, 1991.
27. Aquinas; *summam theologica*; new york: benzinger brothers: 1947.
28. Brody, B.; "Morality and Religion Reconsidered", in: **the Philosophy of Religion: An Analytical Approach**; ed., B.B Rody, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974.
29. Clark.K.j.ed, Knowledge of God:Essays on Natural and Philosophical theology (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1992.
30. Frankena, W.K; Is Morality Logically Dependent on Religion?; in Paul Helm (ed.) **Commands and Morality**; Oxford: Oxford University Press, 1981.
31. Idziak, J.; **Divine Command Morality Historical and contemporary Readings**, New York: Edwin in Mellen ,1980.
32. Kant, I., **Critique of Practical Reason**, Trans. by Mary Gregor , Cambridge University Press, 1997.
33. ____; **Religion Within the Limits of Reason Alone**; tr, With an Introduction and Notes by Greene, T. M. Hudson, H. H. New York, Harper torch books/the Cloister Library, 1960.
34. Lombardi, J; "Suicide and the Service of God", *Ethics*; 95 ,1984.
35. Plato; **The Portable Plato**: Ed, Scott Buchanan; V.S.A, Penguin

book5, 1977.

36. Rechs, James; "Can Ethics Provide Answers?" Ch. 8, **God and Moral Autonomy** , London, 1997.
37. Sullivan, R.J.; **Immanuel Kant,s Moral Theory**; NewYork, Cambridge University Press, 1994.
38. Swinburne, R.; **The Coherence of Theism**; Oxfoed: Clarendon press, 1977.
39. Talioferro, Charles; **Contemporary of Religion**; Blackwell, Publishers, 1998.
40. Young, R.; "Theism and Morality"; Canadian Journal of Philosophy 7, 1977.

