

اراده الهی و استقلال اخلاق

دکتر انشاءالله رحمتی*

چکیده

موضوع این مقاله نظریه اخلاق مبتنی بر امر الهی یا نظریه حسن و قبح شرعی است. پس از بیان مختصری در خصوص تبیین جایگاه این نظریه در میان نظریات اخلاقی مختلف، تاریخچه مختصر این نظریه مطرح و نشان داده شده است که امروزه نویسندگان حوزه فلسفه دین و همچنین فلسفه اخلاق توجه خاصی به آن نشان می‌دهند. بحث بعدی مقاله به تقریرهای مختلف این نظریه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه طرفداران نظریه، برای دفع اشکالات مختلف، تقریرهای نو تر و پخته‌تری از آن ارایه کرده‌اند. ولی با این همه، همچنان اشکالی اساسی بر مبنای «استقلال» اخلاق به این نظریه وارد است. با توجه به «انقلاب کپرنیکی» کانت در عرصه اخلاق، نظریه استقلال اخلاق با تفصیل بیشتری مطرح شده و در پایان مقایسه مختصری میان نظریه کانت در این خصوص، با نظریه حسن قبح ذاتی عقلی نزد اندیشمندان مسلمان صورت گرفته و نشان داده شده است که به چه معنا دیدگاه این اندیشمندان با کانت تطبیق می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- نظریه امر الهی درباره اخلاق ۲- حسن و قبح شرعی ۳- حسن و قبح عقلی ۴- استقلال ۵- اخلاق ۶- خود آیینی ۷- دگر آیینی

۱. مقدمه

زیر عنوان دانشی که امروزه به نام ethics یا فلسفه اخلاق می‌شناسیم، تا آن جا که به مباحث فلسفی این حوزه مربوط می‌شود، دو شاخه اخلاق هنجاری^۱ و فرااخلاق^۲ قابل تشخیص است. موضوع بحث اخلاق هنجاری به طور کلی مسایل مربوط به وظیفه اخلاقی و

*استادیار دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی)

ارزش اخلاقی (به صورت اولاً و بالذات) و نیز ارزش غیر اخلاقی (به صورت ثانیاً و بالعرض) است (۷، ص: ۳۴). فرااخلاق، که می‌توان از آن به منطق اخلاق تعبیر کرد، دانشی درجه دو است که موضوع آن فلسفه اخلاق و به خصوص اخلاق هنجاری است. در اخلاق هنجاری مفاهیم اخلاقی تعریف و احکام اخلاقی توجیه می‌شوند.

فرااخلاق عمدتاً به این می‌پردازد که چه منطقی بر این تعریف و توجیه حاکم است. در اخلاق هنجاری، عمده‌ترین مسأله‌ای که درباره وظیفه اخلاقی مطرح است، این است که بر اساس چه معیاری درستی یا نادرستی یک عمل را می‌توان تعیین کرد. در حقیقت نظریه امر الهی^۳ به معنایی که در این نوشتار مورد بحث است، حاصل یکی از پاسخ‌هایی است که به این مسأله داده می‌شود. نظریات اخلاق هنجاری در باره درست و نادرست را، در یک تقسیم کلی به نظریات وظیفه‌گرایانه^۴ و غایت‌گرایانه^۵ تقسیم می‌کنند. نظریات فرضیه‌گرایانه درست و نادرست یا الزامی بودن فعل را حاصل درکی از حقیقت آن، مستقل از هر نتیجه ممکن می‌دانند. از طرف دیگر نظریات غایت‌گرا معیار درستی یا نادرستی فعل را نتیجه‌ای می‌دانند که ممکن است فعل به همراه داشته باشد. این قسم نظریات یا نتایج فعل را برای خود فاعل مبنا قرار می‌دهند (خودگرایی) و یا به نتایج آن برای بشریت نظر دارند (فایده‌گرایی).

نظریه امر الهی به طور کلی بر آن است که معیار درستی و نادرستی اعمال، اراده خداوند است. بدین ترتیب همه قواعد اخلاق هنجاری به یک قاعده واحد یعنی اطاعت از اراده خداوند برمی‌گردند. و بنابراین می‌توان گفت این نظریه معیاری متفاوت با همه نظریات دیگر عرضه می‌کند. زیرا معتقد است چیزی که موجب درستی یا نادرستی یک عمل می‌شود، فقط و فقط امر و نهی خداوند است و هیچ ملاحظه دیگری در این مورد دخیل نیست. در سنت فکری اسلامی از این نظریه به حسن و قبح شرعی تعبیر شده است و همان‌طور که در ادامه این نوشتار خواهیم دید، تفاوتی ماهوی میان مباحث متکلمان مسلمان و الهی دانان مسیحی و یهودی درباره این موضوع وجود ندارد. به علاوه باید توجه داشت اگر به این بحث از منظری فلسفی نگاه کنیم، در حقیقت یک بحث بین رشته‌ای است که میان فلسفه اخلاق و فلسفه دین مشترک است و ذیل عنوان کلی تر «رابطه اخلاق و دین» قرار می‌گیرد.

در این نوشتار، حتی الامکان به شرح تقریرهای مختلف این نظریه، دلایل و مبانی آن تقریرها، و نقد و نظرهای پیرامون آن‌ها می‌پردازیم. مهم‌ترین نقدی که به خصوص بر مبانی فلسفه اخلاق کانت می‌توان به این نظریه وارد کرد این است که چنین دیدگاهی استقلال اخلاق را تحت الشعاع قرار می‌دهد. مبانی این نقد را با تکیه بر آرا و آثار خود کانت با

تفصیل بیشتری تشریح خواهیم کرد و در پایان نشان می‌دهیم که به چه معنا دیدگاه کانت با دیدگاه متکلمان معتزله و شیعه، در خصوص حسن و قبح عقلی ذاتی همسان است.

۲. تاریخچه نظریه

می‌توان گفت این نظریه به محاوره/وتیفرون افلاطون باز می‌گردد. در آن محاوره، سقراط که سخنگوی افلاطون است، از شخصی به نام اوتیفرون می‌پرسد که آیا چیزی مقدس است به این دلیل که خدایان آن را تصویب می‌کنند یا خدایان چیزی را تصویب می‌کنند به دلیل آن که مقدس است و خود همین پرسش بیانی از این است که محل نزاع در این جا چیست. در دوران قرون وسطی نیز، با توجه به فضای دینی غالب، این نظریه کمابیش مورد قبول و حمایت فیلسوفان مسیحی از جمله آگوستین، گریگوری کبیر و آنسلم بوده و ویلیام آکامی به صراحت از آن حمایت کرده است (۱۳، ص: ۴۵۳). توماس آکوئیناس، با طرح نظریه قانون طبیعی^۶ تعدیلی در این دیدگاه ایجاد کرد، بدین صورت که معتقد بود هر چند خداوند معیار نهایی اخلاق است و سبب تمایز نهایی میان حسن و قبح است، اما ما انسان‌ها بر صورت خداوند خلق شده‌ایم، از این رو این قابلیت عقلی را داریم که جنبه‌هایی از این معیار اخلاقی را که در طبیعت متجلی شده، درک کنیم (۲، ص: ۴۴۰). در دوران اصلاح دینی مسیحی (قرن شانزدهم) در نوشته‌های مارتین لوتر و جان کالون نیز از این نظریه حمایت شده است. برخی از متفکران دوران متجدد در قبال این نظریه موضع موافق داشته‌اند. برخی رنه دکارت را طرفدار این نظریه می‌دانند. جان لاک نسبت به آن، نظر موافق داشت و ویلیام پیلی صریحاً از آن حمایت کرد. از سوی دیگر برخی متفکران دوران متجدد، از جمله رالف کودورث، آنتونی ایرل شافتسبری، فرانسیس هاچسن و جرمی بنتام با آن مخالفت کردند (۱۳، ص: ۴۵۴ - ۴۵۳).

در جهان اسلام نیز، اختلاف اشاعره و معتزله بر سر الهی بودن یا نبودن حسن و قبح اعمال بسیار مشهور است. بنا به اعتقاد اشاعره چون خداوند تابع هیچ قانونی نیست، هیچ یک از افعال حضرتش نمی‌تواند قبیح باشد، زیرا پیش از اراده خدا قاعده‌ای موجود نیست تا بر حسب آن حکم به قبح یک عمل بشود. بنابر این درستی یا نادرستی اعمال، در گرو تصمیم خداوند است. عبدالرزاق لاهیجی در بیان دیدگاه اشاعره می‌نویسد:

و جمهور اشاعره برآنند که (حسن و قبح) شرعی است نه عقلی به این معنا که اگر در شرع وارد نمی‌شد، عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا. بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود و حسن عدل مثلاً و قبح ظلم به مجرد گفته‌ی شارع ثابت می‌شد و اگر

شرع نمی‌گفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی‌بود، بلکه توانسته بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتمی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی (۹، ص: ۳۴۴).

از سوی دیگر همان‌طور که معروف است عموم متکلمان معتزله و شیعه با قول به عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح با نظریه حسن و قبح شرعی یا همان نظریه امر الهی مخالفت کرده‌اند. در دوران معاصر نیز در اثر رونق یافتن فلسفه دین تحلیلی، بسیاری از مسایل کلامی و فلسفی ادیان به خصوص ادیان ابراهیمی، مورد توجه خاص قرار گرفته‌اند و از جمله آن مسایل همین مسأله رابطه میان حسن و قبح اخلاقی و فرامین خداوند است.

پیش از طرح تقریرهای مختلف باید توجه داشت که نظریه حسن و قبح الهی بر قول به عینیت^۷ و مطلق بودن اخلاق مبتنی است. در این‌جا در مقابل نیست انگاری اخلاقی^۸ و نسبیت‌گرایی^۹ فرض بر این است که مفاهیم اخلاقی امور عینی و واقعی‌اند. به عبارت دیگر، این امور در نفس الامر از واقعیتی برخوردارند و این واقعیت، به صورت مطلق در هر زمان و مکانی و حتی فراتر از زمان و مکان، محقق است. جاودانگی اخلاق به همین معناست. از طرف دیگر، بر خلاف شکاکیت اخلاقی^{۱۰} این نظریه شناخت حقیقت امور اخلاقی را برای آدمی مقدور و میسر می‌داند (۸، صص: ۳۲۵ - ۳۲۰). بنابراین، این نظریه دو بعد پیدا می‌کند: هم بعد وجود شناختی و هم معرفت شناختی. هر چند معمولاً طرفداران نظریه امر الهی معتقدند که حسن و قبح اعمال هم وجود شناختی و هم به لحاظ معرفت شناختی، به خداوند وابسته است، یعنی خداوند هم واضع دستورات اخلاقی و هم معلم (مبلغ) آن‌هاست، ولی میان این دو جنبه، تلازمی وجود ندارد. ممکن است کسی خداوند را واضع قوانین اخلاقی نداند و در عین حال معتقد باشد که تنها راه شناخت آن قوانین رجوع به وحی خداوند است. در مقابل در میان متکلمان معتزله و شیعه، نظریه حسن و قبح ذاتی عقلی مطرح شده است. اشاعره هم جنبه وجودی و هم جنبه معرفت شناختی حسن و قبح را بر دین مبتنی می‌ساختند. به اعتقاد آنان خداوند هم واضع حسن و قبح اخلاقی است و هم معلم آن. بنابر این برای تفکیک این دو جنبه نظریه اشاعره، می‌توان از آن به نظریه حسن و قبح الهی شرعی تعبیر کرد. و معتزله که با هر دو جنبه نظریه آنان مخالف بودند، برای بیان جنبه وجود شناختی این مفاهیم، از تعبیر ذاتی استفاده کرده‌اند. به این معنا که مبنای عینیت احکام اخلاقی عقل یا اراده خداوند نیست، بلکه این احکام مستقل از عقل و اراده خداوند عینیت و واقعیت دارند. و برای بیان جنبه معرفت شناختی این احکام از تعبیر «عقلی» استفاده شده است، به این معنا که عقل آدمی، مستقل از وحی، قادر به درک آن‌هاست. می‌دانیم که لفظ «ذاتی» در اصطلاح علوم عقلی معانی مختلفی دارد، و لذا این سؤال مطرح است که معنای «ذاتی» در این‌جا چیست. استاد سبحانی، در

تحقیقی مبسوط پیرامون این لفظ به حق نشان می‌دهد که «ذاتی» در این جا نه به معنای «ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان» (۵، ص: ۲۳). ولی در ادامه بحث ذاتی را معادل با عقلی می‌گیرد. لیکن اگر دو لفظ «ذاتی» و «عقلی» را مترادف بگیریم و هر دو را ناظر به جنبه معرفت شناختی موضوع بدانیم در آن صورت نه فقط لفظ «ذاتی»، صرف یک وصف حشوآمیز خواهد بود، بلکه علاوه بر این وصف عقلی نمی‌تواند، همه جوانب نظریه معتزله را بیان کند. پس بهتر است بگوییم ذاتی به این معناست که «صفات اخلاقی حسن و قبح عینی‌اند، ذاتی طبیعت امور و افعالند و بدین لحاظ می‌توان به مدد عقل آن‌ها را شناخت و در باب حسن و قبحشان تصمیم گرفت» (۶، ص: ۳۲۸).

۳. تقریرهای مختلف

حال باید دید چه تقریرهایی از این نظریه ارایه شده است. ساده‌ترین تقریر همانی است که از آن به اراده باوری^{۱۱} تعبیر می‌شود. بنا به این تقریر خداوند بر مبنای اراده و نه عقل خویش فرامینی صادر می‌کند و همین فرامین قوانین اخلاق را تشکیل می‌دهند (۱۳، ص: ۴۵۴). این تقریر، مشهورترین بیانی است که از این نظریه بر سر زبان‌هاست. این مصراع فارسی که «هر چه آن خسرو کند شیرین بود» بیانی شعر گونه از این تقریر است. بی درنگ به این تقریر اشکال می‌شود که در این صورت فرامین خداوند، فرامینی خودسرانه و تحکمی به نظر می‌رسند و در نتیجه عمل به احکام اخلاقی که مبتنی بر آن فرامین است، بر هیچ منطق متقنی استوار نخواهد بود. زیرا معیاری مقدم بر اراده خداوند وجود ندارد. بنابراین خداوند به هیچ حد و مرز منطقی و عقلی محدود نیست و اگر به اعمالی که در دنیای ما قباحتی فاحش دارند، فرمان می‌داد، این قبیل اعمال، درست و واجب الاطاعه می‌بودند.

خواجه نصیرالدین طوسی به عبارتی بسیار موجز در بیان این نقد می‌نویسد: «لجواز التعاكس». علامه حلی در تفسیر این عبارت آورده است که: «اگر حسن و قبح، عقلی نمی‌بود ممکن بود حسن و قبح معکوس شود بدین صورت که آن چه را ما حسن می‌پنداریم قبیح باشد و برعکس [یعنی آن چه را که قبیح می‌پنداریم، حسن باشد]» (۴، ص: ۳۰۳). و بدیهی است که چنین لازمه‌ای خلاف آگاهی اخلاقی بشر است.

در عین حال طرفداران این تقریر سعی کرده‌اند، براهینی اقامه کنند بر این که حتی با وجود چنین نقدی، باید این نظریه را پذیرفت. دو برهانی که در این خصوص اقامه شده است، هر دو به نوعی به قدرت مطلق خداوند استناد می‌کنند. برهان نخست بر آن است که اگر تصویری جز این داشته و به حسن و قبح ذاتی برای اعمال مقدم بر امر و نهی خدا قایل باشیم، قدرت خداوند را به معیارهای مقدم بر اراده حضرتش محدود می‌داریم. و این محدود

شدن قدرت مطلقه خداوند با کمال مطلق حضرتش منافات دارد. معمولاً دینداران اهل ظاهر، چه در عالم اسلام و چه در مسیحیت و ادیان دیگر که محدود شدن قدرت مطلق خداوند را بر نمی‌تابند چنین استدلالی را جذاب می‌یابند. برای مثال ابن تیمیه که در همین حال و هوا تفکر می‌کند، در *مجموعه الرسائل الکبری*، در این باره می‌نویسد: «فجعلوا یوجبون علی الله ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی العبد و یسمون ذلك العدل و الحکمة مع قصور عقلهم عن معرفة حکمتهم» (۵، ص: ۹۰). حاصل این که اگر خداوند را تابع همان معیارهایی بدانیم که بشر اعمال خویش را به محک آن‌ها می‌سنجد، بدان معناست که خواسته باشیم برای خداوند تعیین تکلیف کنیم.

برهان دوم بازم با استناد به قدرت مطلقه خداوند، بر آن است که شرط خرد این است که آدمی از فرامین خداوند قادر مطلق سرنپیچد. قدرت و سیطره خداوند بر آدمی به حدی است که امکان فرار از قلمرو حاکمیت او وجود ندارد. هیچ چیز ما از چشم خداوند به دور نیست و هر جا که باشیم در دایره حاکمیت او قرار داریم. بنابر این آدمی در برابر اراده چنین موجودی چاره‌ای جز ادب و تمکین ندارد. برای مثال پیتر گیچ^{۱۲} معتقد است که عقل مآل اندیش آدمی اقتضا می‌کند که هرگز با خداوند به رقابت بر نخیزد و از فرمان حضرتش سرنپیچد. او با استفاده از رابطه دو خدا از خدایان اساطیر یونان، یعنی پرومیتئوس و زئوس به توضیح این معنا مبادرت می‌کند. پرومیتئوس آفریده زئوس نبود، ولی زئوس قدرت محدود بر او داشت. به همین دلیل وقتی پرومیتئوس در مقابل زئوس عصیان کرد و برخلاف خواست او، آتش را از آسمان ربود، عمل وی نا بخردانه نبود. ولی نوع رابطه ما با خداوند، متفاوت است. گیچ در این باره می‌نویسد:

نافرمانی از خدای قادر نابخردانه است. این مثل آن است که بخواهید کسی را که همه تجارت شما در رهن اوست و می‌دانید به خوبی از تلاش‌های شما برای مغبون ساختن او آگاه است. مغبون سازید یا به عبارت دیگر... چنان است که چوب همان دستی را کتک بزند یا تبر همان دستی را قطع کند که آن را به کار گرفته است (۸، صص: ۳۳۸ - ۳۳۷).

ولی می‌توان گفت این استدلال، تصور ما از خدا، خیریت خدا و حتی اخلاق را به قدرت پرستی محض تنزل می‌دهد. در آن صورت ترس از قدرت خداوند مهم‌ترین انگیزه اطاعت از فرامین خداوند خواهد بود. گیچ با فرق گذاشتن میان قدرت متعال و قدرت‌های زمینی سعی بر تلطیف این فضای قدرت پرستی یا به تعبیر دیگر قدرت هراسی، دارد. او می‌گوید: «ولی از آن جا که این رویکرد همانا پرستش قدرت متعال است به همین جهت با یک رویکرد حقارت بار نسبت به قدرت‌های زمینی کاملاً متفاوت است. و با چنین رویکردی ملازم نیست. یک فرمانروای زمینی قَدَر قدرت حتی به صورت ناموافق نیز به رقابت با خدا بر

نمی‌خیزد» (۸، ص: ۳۳۸). اما، مشکل به قوت خود باقی است. زیرا هر چند می‌توان میان قدرت خداوند و قدرت موجودات زمینی فرق گذاشت ولی این موضوع ربطی به مسأله مورد بحث پیدا نمی‌کند. در هر صورت اخلاق تا حد یک برنامه تجاری که هدفی جز تأمین مصالح ما ندارد، تنزل می‌یابد. حال بنا به تصور فهم مشترک نوع بشر، اخلاق نه فقط مابین با این نوع تجارت پیشگی و مصلحت اندیشی است بلکه حتی درست در مقابل آن قرار دارد. برای رهایی از این اشکال، گفته‌اند اراده خداوند به تنهایی منشأ صدور احکام اخلاقی نیست، بلکه اراده خداوند عین عقل اوست و بنا بر این صدور این احکام نیز نه تنها با اراده او بلکه با عقل او نیز منطبق است (۱۳، ص: ۵۴۵). ولی این تقریر نیز گرهی از کار آن مشکل نمی‌گشاید. زیرا مسأله این است که آیا اراده و هم چنین عقل خداوند در مقام صدور احکام اخلاقی به معیاری مقدم بر آن احکام ملتزم است یا نه.

حتی نمی‌توان در دفاع از این تقریر، هم داستان با جان لاک گفت اطاعت از خداوند، اطاعتی شایسته و معقول است، زیرا همه هستی و دار و ندار ما، فقط و فقط مرهون خداوند و متکی به اوست (همان، ص: ۴۵۵). ولی حتی اگر ما نه فقط نیازمند و متکی به خداوند، بلکه به تعبیر صدرالمتألهین شیرازی، عین فقر و نیاز به خداوند هم باشیم، این مبنا به خودی خود اثبات نمی‌کند که اطاعت ما از خداوند، از منظر اخلاقی که مستلزم حریت و استقلال در تصمیم است، اطاعتی بخردانه است. مگر این که باز هم این اطاعت را از منظری مآل اندیشانه در نظر بگیریم.

پس چگونه می‌توان به تقریر معقول تری از این نظریه دست یافت. تقریر مشهوری که در دوران معاصر از این نظریه عرضه شده است، تقریر رابرت آدامز^{۱۳} است. آدامز می‌پذیرد که اگر مبنای فرامین خداوند را صرفاً اراده خداوند بدانیم، اطاعت از چنین فرامینی بخردانه نیست. ولی از سوی دیگر معتقد است که اگر فرامین خداوند شرایط خاصی را احراز کنند، اطاعت از آن‌ها معقول است. بنابراین، بر آن است که فرمان خداوند مشروط است به این که «خداوند به انسان‌های مخلوق خویش عشق بورزد» (۲، ص: ۴۳۲). به علاوه ما می‌دانیم که خداوند چنین عشقی به بندگانش دارد. بنابراین تقریر تعدیل یافته آدامز از این نظریه بر آن است که التزام ما به فرامین خداوند، در حقیقت التزام به خدای مهربان است نه صرف خدای قادر مطلق (۱۳، ص: ۴۵۹). می‌توان تقریر آدامز را بر مبنای مستحکم تری استوار داشت. برخی فلاسفه معاصر برآنند که نباید یکی از صفات خداوند را جدای از صفات دیگر در نظر گرفت. زیرا ممکن است در این صورت لااقل میان لوازم این صفات تعارضی ایجاد شود. بنابر این وقتی گفته می‌شود خداوند موجود کامل یا واجد برترین مرتبه کمال است، بدان معناست که همه صفات یا خصوصیات کمالیه را داراست ولی نباید این را بدان معنا

گرفت که هیچ‌گونه محدودیتی برای آن صفات وجود ندارد. چیزی که نباید محدودیت داشته باشد، کمال خداوند است. ولی چه بسا اقتضای کمال خداوند این باشد که صفت خاصی را در اندازه مشخصی واجد باشد تا صفات کمالیه دیگرش تحت الشعاع اطلاق آن صفت قرار نگیرند. به گفته تالیا فرو «همه گیرایی دینی و فلسفی تصور خدا از جهتی به دلیل آن است که این تصور، تصور موجودی است که همه صفات یا خصوصیات کمالیه را داراست» (۸، ص: ۱۳۹). بدین ترتیب می‌توان خدا را موجودی دارای بزرگ‌ترین مجموعه خصوصیات هم امکان دانست. و اگر خداوند آن صفات را در بالاترین حدشان واجد نباشد، چنین چیزی لزوماً به معنای نقصان در او نیست. بنابراین اگر مثلاً قدرت، حکمت یا هر صفت دیگری مصداق صفات کمالیه باشد، موجود کامل آن صفت را واجد است ولی نه بیشتر از حدی که برایش مطلوب است. شلسینگر در این باره می‌نویسد:

یقیناً خطاست موجودی را به سبب این که آن صفات [یعنی صفات کمال] را در اعلا مرتبه‌اش واجد نیست، ناقص بدانیم زیرا به عکس نشانه کمالش این است که چنین صفتی را فقط تا حدی که کمال افزاست، واجد باشد [و نه بیشتر] (همان، ص: ۱۴۰).

ولی در نقد این راه حل می‌توان گفت، در این صورت مشکل محدود شدن قدرت مطلق خداوند هم‌چنان باقی است. و خدا باورانی که تصویری توحیدی از وجود کامل مطلق دارند، چنین محدودیتی را بر نمی‌تابند. ثانیاً اگر هم بتوان چنین محدودیتی قایل شد، باید این محدودیت مبنای منطقی و عقلانی داشته باشد. این که صرفاً تصور مشخصی از قدرت مطلق موجب می‌شود که احکام خداوند خودسرانه و تحکمی باشند، منطقیاً دلیل بر این نمی‌شود که پس خداوند را محدود بدانیم. در واقع تنها حدودی که می‌توان برای کمالات خداوند قایل شد، در جایی است که اطلاق این کمالات، به تناقض منطقی منجر شود.

راه حلی که ریچارد سوین برن برای اشکال تحکمی بودن فرامین خداوند عرضه کرده است، در این جهت پیش می‌رود. می‌دانیم که هم در کلام قدیم (نزد متکلمان مسلمان) و هم در فلسفه دین، در بحث از پارادوکس قدرت مطلق، مثلاً در این که آیا خدا می‌تواند هم موجود باشد و هم نباشد و یا این که آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که خود قادر به بلند کردن آن نباشد، گفته‌اند قدرت خداوند به هیچ حدی جز محال منطقی محدود نیست. اگر تصور چیزی، مستلزم تناقض ذاتی باشد، آن چیز منطقیاً محال است و قدرت مطلق به آن تعلق نمی‌گیرد. ولی به جز چنین مواردی، هر چیزی مقدور خداوند است. سؤال دیگری که بلافاصله مطرح می‌شود این است که آیا قدرت خداوند به قبیح (اعمال اخلاقی نادرست) تعلق می‌گیرد یا نه. برخی به این سؤال پاسخ مثبت داده و گفته‌اند خداوند قادر بر قبیح است (زیرا قدرتش عام است). ولی چون انگیزه‌ای (داعی) برای ارتکاب قبیح ندارد، مرتکب

قبیح نمی‌شود. این پاسخ به نوعی به پاسخ‌های قبلی باز می‌گردد. زیرا این که خداوند انگیزه برای فعل قبیح ندارد، از آن جهت است که مثلاً حکمت او، قدرت‌ش را تعدیل و بنابر این محدود می‌کند. و بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که بر چه مبنایی صفت حکمت صفت قدرت را محدود می‌کند و به علاوه چرا نباید صفت قدرت، صفت حکمت یا سایر صفات را محدود کند.

سوین برن می‌کوشد تا دست کم برخی از اعمال قبیح را نیز از مصادیق امور محال بداند. و بدیهی است که در آن صورت اصولاً قدرت مطلق به این قسم از امور قبیح تعلق نمی‌گیرد. سوین برن حقایق اخلاقی را به حقایق اخلاقی ضروری^{۱۳} و حقایق اخلاقی امکانی^{۱۴} تقسیم می‌کند. حقایق اخلاقی ضروری، حقایقی هستند که امکان کذب در آن‌ها راه ندارد. این‌ها حقایقی هستند که «در هر مجموعه شرایط ممکن... صرف نظر از این که شرایط بالفعل چگونه باشد، صادق‌اند» (۱۴، ص: ۵۲۷). اصول کلی رفتار اخلاقی مانند وفای به وعده، از این قسم‌اند. ولی حقایق اخلاقی امکانی، حقایقی هستند که بر مبنای شرایط بالفعل خاصی صادق‌اند. مثلاً به زیر افکندن کودکان از فراز ساختمان‌های مرتفع نمونه‌ای از این قسم است. قبیح نمونه اخیر وابسته به شرایط بالفعلی است که در عالم حاصل می‌شود. در عالم بالفعل ما که انداختن کودکان از فراز ساختمان‌های مرتفع آثار جبران ناپذیری به همراه دارد، چنین عملی قبیح است. ولی اگر شرایط بالفعل عالم به گونه دیگری می‌بود، مثلاً چنان می‌بود که انداختن کودکان از بلندی، نه تنها آسیبی به همراه نداشت، بلکه برای رشد فکری و جسمی آن‌ها نیز مفید می‌بود، در آن صورت چنین عملی، قبیح نمی‌بود (همان).

سوین برن با توجه به تمایز فوق می‌تواند بگوید که «دست کم در مورد حقایق اخلاقی ضروری نمی‌توان گفت که این حقایق با محدود ساختن قدرت مطلق خداوند، قدرت او را نفی می‌کنند. زیرا همان‌طور که ناتوانی خداوند در تغییر دادن حقایق منطقی، نافی قدرت او نیست. ناتوانی حضرتش در تغییر دادن حقایق اخلاقی ضروری نیز منافاتی با قدرت او ندارد» (همان، ص: ۵۲۸). بدین ترتیب اگر مسأله حقایق اخلاقی ضروری در میان باشد، باید گفت تغییر دادن این حقایق مقدر خداوند نیست ولی چنین چیزی منافاتی با قدرت مطلق ندارد. از طرف دیگر در مورد حقایق اخلاقی امکانی نیز می‌توان گفت که تغییر دادن این حقایق، اشکالی را متوجه خداوند نمی‌کند. زیرا حسن و قبیح در جایی که مصداق حقیقت امکانی باشد، تابع شرایط بالفعل عالم است. و بنا بر این در صورت تغییر شرایط، تغییر آن حقایق نه فقط جایز، که اصولاً لازم است. به علاوه خداوند چون قادر مطلق است، هم بر تغییر شرایط امکانی عالم و هم بر تغییر حقایق امکانی اخلاق، توانا است.

ولی راه حل سوین برن در نهایت به کنار نهادن نظریه امر الهی منتهی می‌شود. زیرا همه بحث سوین برن مترتب بر این است که دست کم حقایق اخلاقی ضروری بر اراده خداوند تقدم داشته باشند. در صورتی می‌توان این حقایق را، حقایقی ضروری دانست که هیچ اراده‌ای، حتی اراده خداوند، توانایی ایجاد تغییر یا تعدیل در آن‌ها را نداشته باشند. و این به معنای تقدم این حقایق بر اراده خداوند و در نتیجه مساوی با کنار نهادن نظریه امر الهی است.

البته ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود که فرمان خداوند نه علت وجود (واضح) حقایق اخلاقی بلکه معرف آن حقایق است. به عبارت دیگر وجود حقایق اخلاقی به خداوند وابسته نیست، بلکه شناخت این حقایق مرهون وحی خداوند است. در این صورت نقد بالا به پاسخ سوین برن وارد نیست، زیرا هر چند کماکان باید فرمان خداوند را راه شناخت ما به حقایق اخلاقی ضروری دانست ولی وجود این حقایق مستقل از اراده خداوند خواهد بود. لیکن حتی اگر نظریه امر الهی را به صرف جنبه معرفت شناختی‌اش، محدود کنیم، یعنی فقط شناخت حقایق اخلاقی و نه وجود آن‌ها را مرهون خداوند بدانیم، هنوز این نظریه با نقدهای جدی مواجه خواهد بود. اولاً گفته‌اند با توجه به کتب آسمانی متعدد در ادیان و ملل مختلف، دشوار می‌توان به اجماعی در خصوص نظر واقعی خداوند در باره حسن و قبح یک عمل دست یافت. اشکال دوم و مهم‌تر این‌که چگونه می‌توان به سخن خداوند اعتماد داشت و یقین کرد که خداوند جز به نیکی فرمان نمی‌دهد. در حقیقت به تعبیر پاتریک ناول اسمیت^{۱۴} «در مفهوم خالق عالم مطلق، قادر مطلق وقتی در حد ذات خود لحاظ می‌شود، چیزی وجود ندارد که مستلزم این باشد که ما باید از چنین موجودی تبعیت کنیم» (۱۱، ص: ۱۵۶).

این‌که باید از چنین موجودی تبعیت کرد «در صورتی لازم می‌آید که خیریت اخلاقی خدا را نیز به تصورمان از خدا بیفزاییم» (همان). ولی در چه صورتی می‌توان خیریت اخلاقی را به تصورمان از خدا افزود. ممکن است گفته شود خداوند بنا به تعریف خیر است. خدای کامل مطلق نمی‌تواند خدای خیر نباشد. ولی اگر ابتدا ندانیم که خیر کمال است و موجب شایستگی خداوند می‌شود، نمی‌توان خدا را متصف به خیر کرد. بدین سان نه تنها شناخت حسن و قبح اخلاقی وابسته به امر و نهی خداوند نیست، بلکه اصولاً تصور خداوند به عنوان خدای خیر، مترتب بر داشتن درکی از خیر و ارزش اخلاقی است.

در عالم اسلام نیز، یکی از دلایلی که در رد نظریه حسن و قبح شرعی اشاعره اقامه شده است، با همین اشکال قابل تطبیق است. استدلال این است که «اگر حسن و قبح از طریق شرع اثبات می‌شد، اصولاً حسن و قبحی در کار نبود». خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد

آورده است که «ولا نتفا ئهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». علامه حلی این بیان خواجه را با بیان مثال چنین تفسیر می‌کند: اگر ما به حسن و قبح برخی چیزها آگاه نبودیم، قضاوتی هم درباره نادرستی دروغ نمی‌داشتیم و بنابر این جایز بود که از خداوند دروغ صادر شود. در آن صورت اعتماد ما به صدق گفته‌های خداوند از دست می‌رفت و اگر به درستی یک عمل و نادرستی عمل دیگر فرمان می‌داد، از این راه هیچ یقینی در مورد درستی یا نادرستی آن اعمال حاصل نمی‌شد زیرا همواره احتمال آن وجود داشت که سخن خداوند دروغ باشد و بعید نبود که خداوند ما را به فعل نادرست فرمان دهد و از فعل درست نهی کند. اما درباره این که چرا چنین احتمالی وجود دارد می‌نویسد زیرا با فرض شرعی بودن حسن و قبح، حکمت خداوند منتفی خواهد بود. و فقط در صورت حکیمانه بودن فعل خداوند، احتمال فرمان دادن به قبیح در مورد او منتفی می‌شود (۴، ص: ۳۰۲).

علامه حلی توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد. ولی با تأمل در همین استدلال در می‌یابیم که مبنای حکیم دانستن خداوند، باید چیزی بیرون از خداوند باشد. و چون در این جا مسأله احکام اخلاقی در میان است، یعنی مسأله این است که یقین حاصل شود که خداوند به قبیح فرمان نمی‌دهد، بنابراین آن مبنای مستقلی که در این جا مورد نیاز است، مبنای اخلاقی است و به علاوه در این مقام وقتی سخن از حکمت خداوند به میان می‌آید نه صفت حکمت به معنای عام کلمه بلکه حکمت اخلاقی خداوند مورد نظر است، و حکمت به این معنا، همان صفتی است که از آن به «خیریت» تعبیر شده است. پس تا زمانی که ما خود درکی از «خیریت» به عنوان کمال نداشته باشیم، نمی‌توانیم چنین کمالی را به خداوند نسبت دهیم. بدین ترتیب می‌توان گفت مهم‌ترین نقد به نظریه امر الهی، نقدی است که بر مبنای «استقلال» اخلاق اقامه شده است. «هر مجموعه عقایدی که به عنوان مبنای ممکن برای اخلاق ارایه می‌شود، ابتدا باید خود را بر قضاوت اخلاقی ما عرضه کند تا بتواند به عنوان مبنای معتبر پذیرفته شود و بدین ترتیب مبتنی ساختن اخلاق بر هر مبنا بی از این دست [یعنی مبنایی چون اراده خدا] مستلزم دور است» (همان، ص: ۱۵۶). در ادامه بحث، همین مبنا یعنی استقلال اخلاق را از دیدگاه کانت و سپس از دیدگاه طرفداران حسن و قبح عقلی در عالم اسلام مورد بحث قرار می‌دهیم.

۴. استقلال اخلاق از دید کانت

ابتدا باید توجه داشت که دیدگاه کانت درباره اخلاق و دین، دو جنبه سلبی و ایجابی دارد. جنبه سلبی بحث کانت، همین نقد وی در خصوص نظریه امر الهی است. و در جنبه ایجابی بحث وی می‌کوشد تا نشان دهد که اخلاق و الزام اخلاقی بدون اعتقاد به دین (و به

طور دقیق بدون اعتقاد به اختیار، جاودانگی نفس و خدا) معقول نیست. ولی هر دو جنبه بحث کانت بر استقلال یا خودآیینی اخلاق مبتنی است. در این جا فقط فرصت پرداختن به جنبه سلبی دیدگاه او را داریم اما جنبه ایجابی فرصت دیگری را می‌طلبد. از نظر کانت اصل مبنایی اخلاق، نمی‌تواند به چیزی جز عقل محض^{۱۵} وابسته باشد. وابستگی اخلاق به هر چیزی، اعم از اراده خداوند، نافی استقلال اخلاق است. برای فهم این استقلال، تحولی را که نظریه کانت در اخلاق ایجاد می‌کند و از آن به «انقلاب کپرنیکی در اخلاق» تعبیر می‌شود، مورد بررسی قرار دهیم.

۴.۱. انقلاب کپرنیکی در اخلاق

همان‌طور که فلسفه نقادی کانت در عقل نظری نوعی انقلاب کپرنیکی محسوب می‌شود، نقادی او در حوزه عقل عملی نیز، شایسته چنین عنوانی است. کانت در نقد عقل عملی معتقد است که همه فیلسوفان در خصوص اصل برتر اخلاق دچار خطا شده‌اند. اجمال دلیل وی بر این مدعا به این شرح است:

زیرا آن‌ها [فیلسوفان] در جستجوی یک موضوع اراده بوده‌اند که بتوانند ماده و مبدأ قانون قرارش دهند... حال، خواه آن‌ها این موضوع لذت را که باید تصور خیریت برتر را فراهم می‌ساخت، در سعادت، در کمال، در [احساس] اخلاقی نهاده باشند و خواه در اراده خداوند، در هر صورت اصل آن‌ها مستلزم دگرآیینی است (۱۲، ج: ۵، ص: ۶۴). بنابراین نقد کانت به نظریه امر الهی این است که این نظریه، مستلزم دگرآیینی^{۱۶} است، حال آن که از نظر او مبنای اصلی وجاهت اخلاقی^{۱۷} یک عمل، خود آیینی^{۱۸} است. کانت در دفتر نخست، نقد عقل عملی، ذیل عنوان «تحلیل عقل عملی» خودآیینی اخلاق را به تفصیل تشریح می‌کند. از نظر کانت «آدمی در مقام انجام فعل ارادی همیشه بر طبق قاعده‌ای قابل تنسیق عمل می‌کند» (۷، ص: ۷۷). به عبارت دیگر هر عمل به گونه‌ای است که می‌توان حکم یا ضابطه‌ای را از آن استنتاج کرد. مثلاً وقتی کسی برای نجات جان افراد در خطر می‌کوشد این قاعده از عمل او قابل استنتاج است که: «همیشه باید برای نجات جان کسانی که در معرض خطرند کوشید». ولی این قاعده ی عملی یا به گونه‌ای است که فقط در مورد اراده فاعل معتبر است و فقط در مورد او اطلاق می‌شود و یا این‌که در مورد اراده همه موجودات عاقل معتبر است. در حالت نخست از آن به قاعده ذهنی یا دستور^{۱۹} و در حالت دوم از آن به قاعده عینی یا قانون تعبیر می‌کند (همان، ج: ۵، ص: ۱۹). ممکن است کسی دستور خویش را این قرار دهد که «نباید اجازه داد هیچ آزاری بی انتقام بماند». ولی می‌بینیم که این یک دستور صرف است و نمی‌تواند به صورت قانون عملی درآید و برای همه کس الزامی باشد. لذا این دستور فقط قاعده خود آن شخص و بنابراین قاعده‌ای

ذهنی است «اگر این عمل در قالب دستوری واحد و یگانه، قاعده‌ای برای اراده هر موجود عاقل قرار بگیرد، لزوماً خودش را نقض می‌کند» (۱۲، ص: ۱۲۰). ولی قواعد عینی که می‌توانند در مقام قوانین عملی قرار بگیرند و در مورد همه موجودات عاقل صدق کنند، شبیه قوانین طبیعت‌اند.

قوانین طبیعت به صورتی استثنانپذیر در طبیعت جاری‌اند و همه پدیدارها (در مقابل ذوات نفس‌الامری) تحت و تابع آن‌ها قرار دارند. قوانین عملی عینی نیز از جهت استثنا ناپذیر بودن، درست همانند همین قوانین طبیعت‌اند و در مورد همه مصادیق‌شان بدون هیچ استثنایی صدق می‌کنند. ولی اطاعت انسان‌ها از این قوانین، اطاعتی ناگزیر نیست. زیرا «در امور عملی، عقل لزوماً با ذهن [فاعل شناسا] یعنی با قوه میل سر و کار دارد که سرشت مخصوص آن می‌تواند، انواع تعدیل‌ها را در آن قاعده صورت دهد» (همان). هر چند که قاعده عملی همیشه فرآورده عقل است بدین صورت که همیشه عمل را به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد معلول مورد نظر توصیه می‌کند، ولی چون مجری این قاعده یعنی انسان، ترکیبی از عقل و تمایلات است، بنابراین عقل همیشه قادر نیست او را به عمل وادارد. گاهی تمایلات فرمان عقل را تحت الشعاع قرار می‌دهند و عمل به قانون معطل می‌ماند. بنابراین قوانین عملی، هر چند همانند قوانین طبیعت لزوم عینی دارند ولی مجری این قوانین همیشه به آن لزوم پای‌بند نیست و در این صورت آن قوانین برای موجودات متعقل متناهی (از جمله انسان) در قالب امر و الزام عرضه می‌شوند. امر و الزام به این معناست که اگر عقل بتواند اراده را ملزم سازد لاجرم عمل بر طبق قانون عملی عینی اجرا خواهد شد. حال که قوانین عملی در مورد موجودات عاقل متناهی به صورت امر بیان می‌شوند، کانت اوامر را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند:

اوامر مشروط^{۲۰} که حاوی صرف دستورهای مهارت‌اند و اوامر جازم [مطلق]^{۲۱} (همان، ص: ۲۰).

اوامر مشروط همیشه به صورت قضایای شرطیه‌اند. در این اوامر، عمل همیشه مشروط به حصول نتیجه‌ای مشخص است. مثلاً گفته می‌شود که «اگر می‌خواهی زنگ به صدا درآید، این دکمه را فشار بده» یا این که «اگر می‌خواهی کامیاب شوی، فلان کار را انجام ده». مثال نخست نمونه‌ای از اوامر مهارتی و مثال دوم نمونه‌ای از اوامر احتیاطی است (۸، ص: ۳۸۷). ولی در هر دو صورت، این اوامر، مشروط به شرایطی هستند و در مقابل اوامر مطلق، (بی قید و شرط) قرار می‌گیرند. امر مطلق امری است که به چیزی فرمان می‌دهد بدون آن که این فرمان را به حصول نتیجه یا دست‌یابی به غایتی خاص، مشروط کند. مثلاً گفته می‌شود که «راست بگو» بدون آن که هیچ ذکری از دلیل آن به میان بیاید یا اصولاً

دلیلی برای آن در کار باشد. همان‌طور که السدر مک اینتایر^{۲۲} معتقد است، تمایز میان اوامر مشروط و مطلق، تمایز آشنایی است و نظر کانت در این مورد، سخن تازه‌ای در بر ندارد (همان). ولی چیزی که در نظریه کانت اهمیت دارد این است که کانت بر مبنای همین تمایز، انقلاب کپرنیکی خویش در اخلاق را تبیین می‌کند. زیرا معتقد است که فقط امر یا اوامر مطلق می‌تواند در مقام قانون اخلاق قرار بگیرد و برای اوامر مشروط چنین اعتباری قابل نیست: «ولی خود اوامر وقتی مشروط به شرایط باشند (یعنی اراده را صرفاً نه به عنوان اراده، بلکه فقط با توجه به یک اثر مطلوب، موجب سازند، به عبارت دیگر وقتی اوامر مشروط باشند) در حقیقت احکام عملی‌اند ولی قانون نیستند» (۱۲، ص: ۲۰). قوانین باید بتوانند اراده را از آن جهت که اراده است، وادار به عمل کنند (موجب سازند)، آن هم به این صورت که نه فقط بر هیچ‌گونه چشم‌داشت لذت یا فایده مبتنی نباشند، بلکه حتی فاعل اخلاقی خویش را ملزم به اجرای آن‌ها بیابد پیش از آن که از خود بپرسد که آیا من قدرت کافی برای ایجاد اثر مطلوب یا حتی وسایل لازم برای ایجاد آن را در اختیار دارم یا نه. امری که تبدیل به قانون اخلاق^{۲۳} می‌شود، امری بی قید و شرط است. هرگاه پای قید و شرط در میان باشد، ضرورتی در قانون وجود نخواهد داشت. در این‌جا، قید و شرط به معنای وابسته کردن یک امر به خواست‌ها و نیازهای فاعل یا هر چیزی خارج از عقل محض است. و چون این خواست‌ها و نیازها اموری امکانی‌اند، و نه ضروری، بدیهی است که نمی‌توان از طریق این امور امکانی به ضرورت دست یافت. مثال خود کانت در این مورد چنین است، فرض کنید به کسی می‌گوییم «در جوانی تلاش کن و ذخیره‌ای بیندوز تا در سن پیری نیازمند نباشی». این امر، یک امر مشروط است. عمل کردن شخص در این‌جا در گرو شرایطی است که ممکن است در مورد افراد مختلف کاملاً با هم متفاوت باشد. مثلاً اگر کسی امیدی به رسیدن به سن پیری نداشته باشد، این امر را الزامی نخواهد یافت. یا اگر او فردی قناعت پیشه بوده و مشتاق باشد که در دوران پیری در فقر و فاقه سر کند، باز هم چنین امری، هیچ الزامی برای وی ایجاد نمی‌کند (همان). ولی وقتی گفته می‌شود «وعدۀ دروغ نباید داد» این امر به هیچ قید و شرطی مقید نیست تا این که عمل به آن تابع چنین شرایطی باشد. این امر از قید خواست‌ها و تمایلات ما آزاد است. مهم نیست که ما چه خواسته‌ای داریم. به رغم هر خواسته‌ای که داشته باشیم، عمل به این امر برای ما ضروری است. ولی این ضرورت از کجا ناشی می‌شود؟ به عبارت دیگر کدام قوه در نهاد بشر خاستگاه این ضرورت است؟ به اعتقاد کانت، خاستگاه این ضرورت فقط عقل است. عبارت کانت در این خصوص چنین است:

ولی برای آن که عقل بتواند قوانینی [به عبارت دیگر اوامر مطلقاً] عرضه کند. فقط لازم است خودش را مفروض بگیرد [یعنی با استناد به عقل بماهو عقل، صرف نظر از هر شرایطی که در آن قرار گرفته است، چنین کند]. زیرا قواعد فقط در صورتی اعتبار عینی و کلی دارند که فارغ از هر گونه شرایط ذهنی امکانی که سبب امتیاز یک موجود عاقل از وجود عاقل دیگر می‌شود، برقرار باشند (۱۲، ص: ۲۱).

بنابراین قواعد عملی فقط در صورتی اعتبار عینی و کلی دارند که از عقل محض سرچشمه گرفته باشند. اما در چه صورتی این شرایط احراز می‌شود؟ در صورتی که چیزی بیرون از عقل محض آن را وادار به عمل نکند. به طور کلی، محرک‌هایی که اراده را برای عمل موجب می‌سازند، ذیل دو عنوان عقل و تمایلات قرار می‌گیرند. همان‌طور که گفتیم، اگر چه عقل ما را به عمل به قانون اخلاق (امر مطلق) فرمان می‌دهد، ولی تمایلات می‌توانند با عقل تعارض پیداکنند و مانع اجرای فرمان آن شوند.

برای فهم دیدگاه کانت در این خصوص، مقایسه‌ای مختصری میان نظریه اخلاقی او با نظریه اخلاقی سقراط و افلاطون، خالی از فایده نیست. سقراط و افلاطون معتقد بودند که «هیچ انسانی دانسته خطا نمی‌کند». منشأ خطاهای اخلاقی آدمی فقط جهل اوست. اگر کسی نیک و بد کارها را به خوبی درک کند، هرگز جز عمل درست انجام نمی‌دهد. بنابراین از نظر آن‌ها انسان عالم (بر خلاف جاهل) می‌تواند مهار اراده و امیال خویش را به دست بگیرد (و این دیدگاهی است که از آن به موجبیت اخلاقی^{۲۴} تعبیر می‌شود). ولی کانت در این مورد درست در مقابل سقراط و افلاطون قرار دارد. به اعتقاد وی این تمایل است که اراده آدمی را تضعیف می‌کند و آن را از اعمال اخلاقی درست، باز می‌دارد. مشکل اصلی فاعل اخلاقی این نیست که حسن و قبح اعمال را تشخیص نمی‌دهد، بلکه مشکل اصلی او این است که نمی‌تواند بر طبق شناخت صحیحی که از تکلیف خویش دارد، عمل کند (۱۰، ص: ۷۰). می‌توان گفت اصول اخلاقی، فطری عقل بشر است و هیچ کس در تشخیص صواب از ناصواب ناتوان نیست. به بیان خود کانت «مرزهای اخلاق و خوددوستی چنان متمایز و دقیق است که حتی عادی‌ترین [و عامی‌ترین] دیده از تشخیص این که چیزی متعلق به اخلاق یا خوددوستی است، ناتوان نیست» (۱۲، ص: ۳۶). بنا بر این از نظر او «نقش اصلی نظریه فلسفی اخلاق، حل مشکلات نظری فیلسوفان است، نه هدایت عمل از طریق روشن سازی مشکلات عملی فاعل اخلاقی. به اعتقاد کانت، اخلاق یومیه، همانند فیزیک نیوتونی، بیشتر از آن که دست‌خوش مشکلات درونی باشد، گرفتار فقدان مبانی فلسفی کافی و انتقادات شکاکانه دیدگاه‌های نظری است» (۱۰، ص: ۷۰). کانت بر آن است که یک انسان عادی و حتی یک نوجوان، در هر نمونه‌ای قادر است، بدون راهنمایی کسی،

فضیلت ناب یا وجاهت اخلاقی ناب را تشخیص دهد و بحث و جدل‌های فیلسوفان نه فقط کمکی در این مورد به او نمی‌کند، بلکه فضا را نیز برایش تیره می‌سازند:

ولی اگر بپرسند «پس اخلاق [وجاهت اخلاقی] ناب که باید ارزش اخلاقی هر عملی را به محک آن سنجید، کدام است؟» در آن صورت باید پذیرفت که فقط فیلسوفان می‌توانند قضاوت درباره این پرسش را دچار ابهام سازند، زیرا از مدت‌ها پیش، برای عقل متعارف بشر، تکلیف این مسأله در حقیقت نه از طریق قاعده کلی انتزاعی، بلکه از طریق کاربرد معمول، همانند فرق میان دست چپ و راست، روشن شده است (۱۲، ص: ۱۵۵).

به هر حال فاعل اخلاقی مشکل علم و آگاهی ندارد، بلکه مشکل اصلی او تمایلات نفسانی است که ارضای خویش را مطالبه می‌کنند و این ارضا نیز هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. در حقیقت آدمی برده تمایلات است و به بیمار مبتلا به استسقا می‌ماند که هرگز سیراب نمی‌شود. بدیهی است که تمایلات، با این اوصاف، می‌توانند عقل آدمی و در نتیجه حیات اخلاقی او را تحت الشعاع قرار دهند. به اعتقاد کانت سعادت فردی انسان عبارت از ارضای همین تمایلات است (باید توجه داشت که کانت تمایز میان لذات برتر یا پیراسته و لذات فروتر یا غیر پیراسته را نمی‌پذیرد و همه آن‌ها را از یک قماش می‌داند). بنا براین سعادت فردی و اخلاقی نه تنها قابل جمع با یکدیگر نیستند، بلکه حتی با هم تعارض دارند. «و اگر ندای عقل خطاب به اراده این چنین روشن، مقاومت ناپذیر، رسا، حتی برای عادی‌ترین افراد، نبود، [سعادت فردی، بنیاد] اخلاق را یکسره بر می‌انداخت» (همان، ص: ۳۵).

حال باید دید، که از نظر کانت، چگونه ممکن است یک اصل عملی از قید تمایلات آزاد باشد و از چیزی جز فرمان عقل تبعیت نکند. یک اصل عملی هم ماده دارد و هم صورت، منظور از «ماده» اصل عملی، همان چیزی است که موضوع اراده است. هر چیزی که به عنوان موضوع یا غایت خواست ما، خواه بر آوردن امیال، خواه رسیدن به کمال و خواه هماهنگی با اراده خداوند و مانند آن، در حکم ماده و موضوع قانون است. به بیان دیگر، هر چیزی که به عنوان یک امر واقعی و موجود در جهان خارج با اراده ما نسبت پیدا کند، ماده اصل عملی است. وقتی همه ماده و محتوای اصل عملی را جدا ساختیم، تنها چیزی که از آن باقی می‌ماند «صورت» آن است. بنابراین «صورت» همان قالب یک مفهوم یا اصل نزد فهم (عقل) است بدون این که هیچ ارجاعی به موضوعاتی بیرون از عقل داشته باشد. به عبارت دیگر صورت، قالب پیشاتجربی یک مفهوم یا اصل است. جان آر سیلبر^{۲۵} در مقاله «انقلاب کپرنیکی در اخلاق» در باره تمایز میان دو مفهوم «صوری» و «مادی» از نظر کانت می‌نویسد:

یک معرفت یا مفهوم، معرفت یا مفهومی مادی است، در جایی که به یک موضوع اشاره داشته باشد. همان معرفت یا مفهوم، معرفت یا مفهومی صوری است، در جایی که صرفاً به صورت فهم یا عقل اشاره داشته باشد، یعنی در جایی که فقط به «قواعد کلی تفکر در حد ذات خود آن‌ها، بدون توجه به تفاوت‌های موجود در موضوعاتش» ارجاع شود. بنابراین اشاره یا عدم اشاره به یک موضوع خاص، صوری یا مادی بودن مفاهیم و معرفت را تعیین می‌کند. (۱۰، ص: ۱۹۷).

این «صورت» در حقیقت شکل عقلی آن اصل کلی است که متکی به هیچ واقعیت خارجی نیست. این «صورت» فقط به فعل و جاهت قانونی^{۲۶} می‌دهد. بنابراین رعایت «صورت» امر مطلق شرط لازم برای درستی یک فعل است، گو این که اگر بناست یک فعل ارزش اخلاقی داشته باشد، باید هم مطابق با صورت قانون اخلاق باشد و هم از روی انگیزه احترام به قانون اخلاق انجام شود، در این حالت هم وجاهت قانونی خواهد داشت و هم وجاهت اخلاقی^{۲۷}، به عبارت دیگر هم حُسن فعلی خواهد داشت و هم حُسن فاعلی. البته آن چه در این جا موضوع بحث است همانا وجاهت قانونی فعل است، به این معنا که باید مطابق به صورت اصل کلی (یا همان قانون اخلاق) باشد. به همین دلیل کانت از این صورت به «صورت تقنینی»^{۲۸} یعنی صورتی که نقش قانون‌گذاری کلی برای هر فاعلی را دارد، تعبیر می‌کند. با استناد به همین صورت تقنینی، که مستقل از هر گونه شرایط مادی (تجربی) است، خود آیینی یا استقلال اخلاق حاصل می‌شود.

به اعتقاد کانت وقتی اراده ما متأثر از داده‌های بیرونی (یا به بیان کلی‌تر، متأثر از داده‌های بیرون از خود عقل محض) باشد، چون قضاوت هر انسانی در باره آن‌ها بر دیدگاه خاص خود او مبتنی است، حتی اگر هم توافقی میان انسان‌ها ایجاد شود، دستاورد چنین توافقی در نهایت قواعد عام^{۲۹} است نه قواعد کلی^{۳۰} (۱۲، ص: ۳۶). تفاوت قواعد عام و قواعد کلی در این است که عمومیت قواعد عام، عمومیتی اتفاقی و امکانی است، ولی عمومیت قواعد کلی، عمومیتی ضروری است (این تمایز کانت یادآور تمایز ژان ژاک روسو میان اراده همگان و اراده کلی است، و همان‌طور که گفته‌اند، کانت در این موضوع متأثر از روسو است).

حاصل این که مادی یا صوری بودن یک مفهوم یا اصل که مبدأ عمل قرار می‌گیرد، بسته به این است که آیا به موضوعی خارج از خود استناد می‌کند یا نه. این مفهوم صوری همان چیزی است که بر اساس ارجاع به یک موضوع که از آن به خیر تعبیر می‌شود، شکل می‌گیرد. ولی هیچ موضوعی نمی‌تواند بر اراده تقدم داشته باشد. بنابراین قانون اخلاق، قانونی است که بدون هیچ‌گونه تقیدی به یک خیر، اراده را به عمل وامی‌دارد. زیرا وقتی

خیر به عنوان چیزی خارج از قانون اخلاق لحاظ شود «یا این خیر هیچ نسبت [واقعی] یا مکانی با اراده ندارد» که در این صورت خارج از موضوع بحث است] و یا این که خود خیر، دارای قدرتی برای موجب ساختن اراده است و بدین وسیله اراده را تخریب می‌کند» (۱۰، ص: ۱۹۸). در هر صورت نمی‌توان قانون اخلاق را از خیر که در این جا شامل هر ماده‌ای می‌شود، استنتاج کرد. نتیجه این می‌شود که اولاً خیر نمی‌تواند هیچ نقش ضروری برای موجب ساختن اراده به عمل اخلاقی داشته باشد و ثانیاً، به عکس، این قانون اخلاق است که خیر بودن یا نبودن چیزی را تعیین می‌کند، به عبارت دیگر قبل از قانون اخلاق، اصولاً خیر و شری در کار نیست. چیزی که قبل از قانون اخلاق وجود دارد در حقیقت لذت و الم است ولی ما به ناحق لذت را مساوی خیر و الم را مساوی شر می‌گیریم. کانت در نقد عقل عملی میان لذت و خیر از سویی و الم و شر از سوی دیگر فرق می‌نهد. لذت و الم از جنس احساس است و هیچ ارتباطی به عقل و اراده پیدا نمی‌کنند، در حالی که خیر و شر همیشه به اراده بر می‌گردند آن هم اراده‌ای که از طریق عقل ملزم شده است به این که چیزی را موضوع خود قرار دهد. لذا پس از آن که قانون اخلاق درستی یا نادرستی عمل را معلوم کرد، در آن صورت می‌توان از خیر یا شر بودن امور سخن به میان آورد: «مفهوم خیر و شر نباید پیش از قانون اخلاق... بلکه فقط باید پس از آن قانون و به واسطه آن قانون تعیین شود» (۱۲، ص: ۳۶).

بدین ترتیب، می‌توان گفت، کانت نظریه امر الهی را بر این مبنا به نقد می‌کشد که بنا کردن اخلاق بر اراده خداوند، مستلزم دگرآیینی است و دگرآیینی درست در مقابل خود آیینی قرار دارد. زیرا موافقت انسان با اراده خداوند از دو حال خارج نیست، اگر با اراده خداوند موافقت کند به این دلیل که انتظار دارد از این طریق به سعادت دست بیابد، در این صورت عمل او را سعادت تعیین می‌کند. از نظر کانت این سعادت در نهایت همان لذت است و ریشه در تمایلات دارد و نه در عقل. و چنین چیزی مستلزم دگرآیینی است و دگرآیینی به سمّ مهلکی می‌ماند که هر گاه با یک عمل درآمیزد و جاهت قانونی آن عمل را که شرط لازم برای ارزش اخلاقی آن است، از میان می‌برد. و اگر صرف نظر از چشم‌داشت سعادت، خود عمل را در حد ذات خود واجد ارزش اخلاقی بیابد و به همین دلیل از فرمان خداوند تبعیت کند در آن صورت این تشخیص از آن خود عقل است. در این جا تقدم با عقل است و این عقل است که مقبولیت آن فرمان را برای ما تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، فرامین الهی فقط تا آن جا مرجع ماست که طبیعت عقلانی ما آن را در حد ذات خود به رسمیت بشناسد. و اگر این عقل ماست که چنین تشخیص می‌دهد پس همان مرجعیت اخلاقی از آن عقل خود ماست نه از آن خداوند. به گفته مک اینتایر «گر من در موضعی

باشم که برای خودم داوری کنم که آیا فرموده او [خدا] درست است یا نا درست، در آن صورت مرا به آن موجود الهی نیازی نیست تا کاری را که باید انجام دهم، به من تعلیم دهد» (۸، ص: ۳۸۹).

۵. نظریه حسن و عقلی ذاتی نزد اندیشمندان مسلمان

در پایان این نوشتار، توضیحی مختصر ارائه خواهیم کرد با این هدف که معلوم شود، نظریه حسن و قبح عقلی ذاتی نزد متفکران مسلمان چه نسبتی با نظریه کانت در باره استقلال اخلاق دارد. در بادی نظر چنان است که گویی میان این دو قرابت زیادی وجود دارد، ولی حق این است که این معنا فقط در مورد تفسیر مشخصی از نظریه حسن و قبح عقلی و نه کلیت آن صدق می‌کند.

طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی در عالم اسلام، قواعد کلی اخلاق را که ناظر به حسن و قبح اعمال اند، تحت عنوان «مستقلات عقلیه» قرار داده و بدین وسیله خواسته‌اند تناظری میان قضایای بنیادی عقل عملی و قضایای بنیادی عقل نظری برقرار دارند. قضایای بنیادی عقل نظری که از آن‌ها به «بدیهیات» تعبیر می‌شود، به دو دسته «بدیهیات اولیه» و «بدیهیات ثانویه» تقسیم می‌شوند. بدیهی اولیه قضیه‌ای است که عقل برای تصدیق به نسبت میان موضوع و محمول آن (یا عدم نسبت میان آن‌ها) به چیزی جز تصور حدود قضیه نیاز ندارد. مانند «کل بزرگ‌تر از جز است» ولی اگر برای تصدیق به نسبت موضوع و محمول (یا عدم نسبت میان آن‌ها) به چیزی فراتر از تصور حدود قضیه نیاز باشد، آن را محمول (یا عدم نسبت میان آن‌ها) به چیزی فراتر از تصور حدود قضیه نیاز باشد، آن را بدیهی ثانویه گویند. برای مثال قضیه « $2 + 2 = 4$ » از این قسم است، زیرا برای تصدیق به نسبت موضوع و محمول در این قضیه به چیزی بیش از تصور آن‌ها نیاز است و عقل باید قیاسی را که به صورت فطری برایش حضور دارد، احضار کند. حال طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی در عالم اسلام، در خصوص این که مستقلات عقلیه یا همان قضایای بنیادی عقل عملی، متناظر با کدام قسم از بدیهیات عقل نظری است، اختلاف نظر دارند. برخی آن‌ها را شبیه به بدیهیات اولیه و برخی دیگر آن‌ها را شبیه به بدیهیات ثانویه دانسته‌اند. خواجه طوسی در جوهر التصدید می‌نویسد:

المشهورات الحقیقیه اما مطلقه یراها الجمهور و یحمدها بحسب العقل العملی کقولنا «العدل حسن» - و یسمی آراء محموده - أوبحسب خلق أو عادات من القوی النفسانیه کحمیه أو رقه أو بحسب استقراء - وبالجمله بحسب شی غیر بدیهه العقل النظری... (۳، ص: ۳۵۲).

باید توجه داشت که منطق‌دانان مسلمان، عموماً قضایای اخلاقی را ذیل عنوان مشهورات قرار می‌دهند. در عبارت فوق خواجه طوسی معتقد است که مشهورات حقیقی

اولاً مبنایی جز درک بدیهی عقل عملی ندارند و بنابراین از دایره بدیهیات عقل نظری خارج‌اند. و ثانیاً مبنای تحسین و تصویب (و نه تصدیق آن‌ها، زیرا تصدیق به قضایای نظری تعلق دارد) یا عقل عملی است یا چیزی غیر از عقل که آن چیز می‌تواند خلق و خوی انسان‌ها، عادات آن‌ها، انفعالات نفسانی آن‌ها یا استقرا باشد. در حالت دوم چنین قضایایی را به ترتیب «خلقیات»، «عادیات»، «انفعالیات» و «استقرائیات» می‌نامند. ولی آن دسته از مشهورات که مبنای تصویبشان عقل عملی است، «آراء محموده» خوانده می‌شوند. و در این‌جا همین قسم اخیر مورد بحث است. در واقع احکام اخلاقی در این قسم قرار می‌گیرند و طرفداران حسن و قبح عقلی، به این دیدگاه قایل‌اند. ولی چیزی که در میان این گروه محل اختلاف است، این است که آیا عقل عملی در تصویب و تحسین این قضایا به واسطه‌ای هم نیاز دارد یا نه. به عبارت دیگر آیا این قضایا شبیه به بدیهیات اولیه‌اند یا شبیه به بدیهیات ثانویه.

حال باید دید که کدام یک از این دو تفسیر با استقلال اخلاق سازگار است. قبلاً در بحث از نظریه کانت گذشت که هر گاه عقل عملی برای صدور حکم تابع چیزی جز خودش باشد، لزوماً گرفتار دگرآیینی خواهد شد. با توجه به این می‌توان گفت اگر قضایای بنیادین اخلاق (مستقلات عقلیه) را همانند بدیهیات ثانویه بدانیم، بدین معنا که بگوییم عقل برای تصویب این احکام به واسطه‌ای چون ملاحظه مصالح و مفاسد نیازمند است، خود آیینی و استقلال اخلاق از میان خواهد رفت. این نظریه در بهترین حالت، به نظریه فایده‌گرایی^{۳۱} بر می‌گردد که بر مبنای نظام فریضه‌گرایانه کانتی قابل دفاع نیست. لازم به ذکر است که فایده‌گرایی نیز با حسن و قبح عقلی ذاتی موافق است ولی بر آن است که عقل برای تشخیص درستی یا نادرستی یک فعل باید پیامدها (یا همان فایده حاصل از) فعل را در نظر بگیرد و تحسین یا تقبیح خود را با توجه به آن سامان دهد. بنابراین همان اشکالی که از دیدگاه کانتی به فایده‌گرایی وارد شده است به این تفسیر نیز وارد است.

ولی اگر حسن و قبح عقلی ذاتی را به این معنا بگیریم که عقل برای تصویب این احکام نیازی به ملاحظه چیزی جز خودش و دریافت‌های خودش ندارد، به عبارت دیگر قضایای بنیادی اخلاق را شبیه به بدیهیات اولیه بدانیم، در آن صورت مصلحت یا مفاسد بودن چیزی متوقف بر تحسین یا تقبیح عقل خواهد بود. به این معنا استقلال اخلاق تأمین می‌شود و مصالح و مفاسد (یا به تعبیر کانت خیر و شر) هیچ تأثیری در درستی و نادرستی اعمال نخواهد داشت. به علاوه بر مبنای این تفسیر دوم، مصالح و مفاسد در مورد افعال بشر مطرح می‌شود، حال آن که انگیزه متکلمان مسلمان در طرح موضوع حسن و قبح عقلی در درجه اول بحث در باره افعال باری بوده است «پس عقل همان‌گونه که به قبح صدور ظلم از

انسان حکم می‌کند، همین حکم را در مورد آفریدگار نیز صادر می‌کند، هر چند کار او از چارچوب مصالح و مفسد نوعی بیرون باشد، مثلاً فرشته بی گناهی را عذاب کند یا مرد مؤمنی را در آخرت کیفر دهد که ظرف فعل بیرون از مصالح و مفسد نوعی است» (۵، ص: ۶۶).

۶. نتیجه گیری

از آن چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که هر چند معمولاً دین‌داران در پی آنند که اخلاق را بر اراده خداوند مبتنی سازند، تا بدین وسیله هم عینیت (جاودانگی) اخلاق را تأمین کنند و هم نقش دین را در زندگی بشر پررنگ‌تر سازند ولی این دو غایت هیچ یک از این راه حاصل نمی‌شود. البته ممکن است هم عینیت اخلاق و هم نقش ارجمند دین در زندگی بشر، مسلم و پذیرفتنی باشد ولی چنین نظریه‌ای نمی‌تواند بنیاد استواری برای آن‌ها فراهم سازد و ناگزیر باید برای این مقصود راه دیگری را در پیش گرفت. بنابراین، دیدیم که به برکت تلاش‌های فیلسوفان دین معاصر تقریرهای پیچیده‌تری از این نظریه ارایه شده است و این تقریرها از پاره‌ای از اشکالاتی که به تقریرهای خام‌تر این نظریه وارد بود، در امان‌اند. ولی هم‌چنان اشکالی جدی به همه تقریرهای آن، اعم از تقریرهای خام و پیچیده‌اش وارد است. و این اشکالی است که بر «استقلال» اخلاق مبتنی است. اشکال این است که اگر ما از قبل به صورتی مستقل درکی از حسن و قبح اخلاقی نداشته باشیم، نمی‌توانیم خداوند را موجودی اخلاقی بدانیم. و اگر نتوانیم خدا را موجود اخلاقی بدانیم، همواره احتمال این‌که خداوند ما را به چیزی خلاف اخلاقی فرمان دهد، وجود دارد و لذا هرگز یقین به اخلاقی بودن عمل به فرامین خداوند حاصل نمی‌شود. فقط در صورتی می‌توان به فرامین خداوند اعتماد داشت و آن‌ها را مبنای عمل اخلاقی قرار داد که خداوند را به عنوان خدای خیر تصدیق کنیم ولی تصدیق به این معنا، مستلزم آن است که پیشاپیش درکی از «خیریت» و در نتیجه از «اخلاق» داشته باشیم و این همان چیزی است که از آن به «استقلال» اخلاق تعبیر می‌شود.

یادداشت‌ها

- | | |
|--------------------------|---------------------|
| 1- normative ethica | 6- natural law |
| 2- meta etics | 7- objectivity |
| 3- divine command theory | 8- Nihilism moral |
| 4- demonological | 9-moral Relativism |
| 5- teleological | 10-moral Scepticism |

11- volountarism	23- categorical
12- Peter Geich	24- Alasdair Macintyre
13- Robert Adams	25- moral Law
14- necessary	26- moral determinism
15- contingent	27- legality
16- Patrick Nawell- Smith	28- morality
17- pure reason	29- legislative form
18- heteronomy	30- general
19- morality	31- universal
20- autonomy	32- Silber
21- maxim	33- Utilitarianism
22- hypothetical	

منابع

الف: فارسی

۱. پیترسون، مایکل، و همکاران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طراح نو.
۲. تالیا فرو، چارلز، (۱۳۸۲)، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سپهرودی.
۳. حلی (علامه)، (۱۳۸۱)، *جوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر*، قم: انتشارات بیدار.
۴. حلی (علامه)، (۱۴۰۷)، *کشف المراد، تصحیح استاد حسن حسن زاده آملی*.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۸)، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شریف، م. م. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: گروه مترجمان، ج: اول.
۷. فرانکنا، ویلیام، (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
۸. مک اینتایر، السدر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
۹. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

ب: انگلیسی

- 10- Chadwick, Ruth F., (1992), *Immanuel Kant- Critical Assessments*, Vol. III, London: Routledge.

11- Edwards, Paul (ed.), (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Newyork: Macmillan.

12- kant, Immanuel, (1996), *Practical Philosophy*, tran. and ed. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

13- Quinn, Phillip, I. and Taliaferro, Charles, (1997), *A Compamion to Phirosophy of Religion* , Black well Pub rishers Ltd.

14- Singer, Peter (ed.), (1993), *A Companion to Ethics*, Blackwell Publishers Ltd.