

## نقد حسن و قبح شرعی غزالی بر مبنای اخلاق کانت<sup>۱</sup>

سمانه خاکبازان<sup>۲</sup>

انشاء الله رحمتی<sup>۳</sup>

### چکیده

امام محمد غزالی معروف به حجت الاسلام (۴۵۰-۵۰۵ ه.ش) و کانت (۱۸۰۴-۱۷۳۴ م) دو چهره فلسفی بسیار مهم در تاریخ بشر هستند که با نوآوری در مهمترین مسائل اخلاقی تأثیرات فراوانی در تفکر جوامع خود پیرامون اخلاق بر جای گذاشته اند. هدف این دو اندیشمند که با فاصله زمانی ۳ قرن پا به عرصه جهان گذارده اند، حفظ و صیانت از دین بوده است.

مقاله حاضر با بیان حسن و قبح شرعی از دیدگاه غزالی متکلم و عالم سنی و اشعری مذهب ایرانی و بررسی نتایج حاصل از پذیرش این دیدگاه و مقایسه آن با مبانی و اصول اخلاقی کانت، در صدد این مطلب است که دایره عمل اخلاق مبتنی بر حسن و قبح شرعی اخلاقی محدود بوده و در نهایت به ضدیت با مبانی شرع منتهی می شود.

**کلید واژه ها:** غزالی، کانت، اخلاق، حسن و قبح شرعی، عقل، غایت انگاری، فضیلت

---

۱- این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می باشد.

۲- دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. [aseman2717@yahoo.com](mailto:aseman2717@yahoo.com)

۳- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۷/۱۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۲/۲

یکی از مباحث مهم در جوامع امروز مسئله اخلاق است. به لحاظ تاریخی، اخلاق با دو رویکرد متفاوت فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی مواجه بوده است. ریشه این تفاوتها در اعتقادات خاص انسانی نهفته است. انسان در جامعه امروز یا خود را وامدار دین و یا مستغنی از آن می‌داند، بدین سبب شاهد دو نظام اخلاق دینی و اخلاق عقلی هستیم.

یکی از نظامهای اخلاقی پا برجا تا به امروز، نظریه اخلاق عالم اشعری مذهب غزالی است که در آن مبانی اخلاق بر پایه ی باورهای دینی توسط شارع مقدس بیان گشته است. در این منظرتعهد اخلاقی فرد نسبت به خود و جامعه بنا به پذیرش باورهای دینی و الزام به اطلاق خداوند از خیر و شر مرجعیت و مقبولیت می‌یابد. از سوی دیگر شاهد نظام اخلاقی دیگری هستیم که در آن عقل به عنوان شاخص بارز صفات انسانی معیار الزام‌آوری و قانون است. معمولاً این نوع از نظامهای اخلاقی که التزام خاصی به دین یا عرف و عادت قومی و اقلیمی ندارند، تمامی مبانی خود را بر پایه‌های مستحکم عقل و تحلیل عقلانی بنا می‌کنند. نماینده این نوع اخلاق، اخلاق کانت است.

با توجه به مطالب مطرح شده در خصوص دیدگاه غزالی و کانت، مسئله اصلی این پژوهش بیان نقدهایی است که می‌توان از دیدگاه اخلاقی کانت به اخلاق غزالی وارد کرد. این پژوهش که به روش تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است در صدد پاسخگویی به سوالات زیر بر آمده است:

۱- آیا حسن و قبح شرعی می‌تواند مبنایی برای اخلاق قرار بگیرد؟

۲- ثمره ی اخلاق غزالی چه خواهد بود؟

۳- آیا انسان شناسی غزالی به واقع اخلاق مدار است؟

## غزالی

از آنجا که وظیفه اخلاق تعیین بایدها و نبایدهای حوزه عمل و رفتار است، بنابراین منشاء صدور اوامر و نواهی اخلاقی، می تواند تاثیر در مرجعیت و مقبولیت آن داشته باشد. غزالی مطابق رای هم مسلکان خود قائل است امر و ناهی قوانین اخلاقی خداوند است. از اینرو در پذیرش حسن و قبح ملزم به پذیرش حسن و قبح شرعی خواهد بود. لذا شاکله کلامی او در احیاء علوم الدین که بزرگترین میراث اخلاقی اوست بر محور این اعتقاد شکل می گیرد.

مراد از حسن و قبح شرعی این است که فعل فی حد ذاته منتسب به حسن یا قبح نمی شود، بلکه چگونگی آن تنها توسط حکم شارع دانسته می شود. بدین منظور عقل نمی تواند درباره حسن و یا قبح فعل حکمی صادر کند. در نتیجه تنها وحی بیان کننده ثواب و یا عقاب فعل می گردد. (نک: غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۳-۱۰۷)

به تبع پذیرش حسن و قبح شرعی ساختار اخلاق ملزم به پذیرش نتایج زیر می شود:

۱- بارزترین دست آوردهای حسن و قبح شرعی در اخلاق، مسئله غایت انگاری است. بدین لحاظ می توان نظام اخلاقی غزالی را اخلاقی غایت گرایانه دانست.

از آنجا که غزالی متکلم است و هدف کلام متکلم حفظ و صیانت دین در قبال بدعت هاست، متکلم جز حفظ و صیانت دین مسئولیت دیگری نخواهد داشت. لذا اگر متکلمی چون غزالی که اندیشه اش جز دین معطوف به ترجیح امر دیگری نیست، اخلاقی را بنیان گذارد، بالطبع اخلاق او در راستای دین و حفظ آن شکل می گیرد. اخلاقی که دایره شمول آن با مبانی دینی که آیات و روایات نبوی است، شکل می گیرد و غایت وجودی آن جز لقای خداوند صورت دیگری نخواهد داشت. بدین سبب او هویت اخلاقیش را در کلام حق جلوه گر می سازد. چنانچه در بیان الزامات اخلاقی خود در جای جای کتاب ارجمند احیاء می نگارد: «به شواهد شرع معلوم شده است.» این مسئله، همان غایت مداری اخلاق غزالی است. غزالی با عنایت تمام به مباحث اشاعره و اعتقادات خاصه ی آنان در قبول اطلاق بی قید و شرط قدرت و اختیار خداوند و خلق افعال موجودات<sup>۱</sup>، تمام توجه خود

<sup>۱</sup> در این خصوص غزالی می نویسد: «...و خلاق مقهور قبضه او و او به خلق و اختراع متفرد است و خلق را و کارهایشان را بیا فریده است و روزیها و اجلهایشان مقرر گردانیده و از قبضه او هیچ مقدر بیرون نیاید.» (محمد غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ۲۰۷-۲۰۶)

را معطوف به غایتی می دارد که تنها آن را شایسته پرستش می شمارد. غایتی که در نهایت عظمت است و به عنوان تنها علت در جهان مطرح است. لذا هیچ فرض دیگری جز خداوند در اخلاق او نمودار نمی شود. لذا بایدها و نبایدهای حیطه عمل و رفتار مطمئناً بر مبنای الزاماتی خواهد بود که نفس انسانی را به غایت القصوی آن که خداوند است، برساند.<sup>۲</sup>

۲- دیگر دست آورد پذیرش حسن و قبح شرعی، نمود فضیلت گرائی در اخلاق اوست. او همچون وظیفه گرایان قائل به خوبی و بدی درونی فعل نیست. لذا برای انجام و تحقق فعل، به دنبال عاملی بیرونی است تا فعل در پرتو این عامل بیرونی، تحقق یابد. او این عامل را همچون آراء فیلسوفان مغرب زمین، سعادت می داند. (غزالی، ۱۳۸۶، ۴/۶۴۱) اما تفاوت در آن جا است که سعادت از دیدگاه غزالی لقاء محبوب است که در آن بقای بی فنا، عزت بی مذلت و قدرت عینی می یابد. در نتیجه از دیدگاه غزالی سعادت همان فضیلت است. لذا فرد سعادت مند قطعاً فضیلت مند است. اما تحقق فعلی که به سعادت منتهی شود چگونه است؟

از آنجا که غزالی اخلاق را علم عقاید یا اعتقادات دینی می داند، تحقق آنرا وابسته به معارف، احوال و اعمال می داند. بدین نحو که اعمال ثمره احوال و احوال نتیجه معارف می باشند. (همان، ۳/۴۵۹، ۴/۱۰۷)

در نحوه صدور فعل اخلاقی (فعل منتهی به سعادت)، غزالی معرفت<sup>۳</sup> را اساس و اصل می داند، این معرفت شامل معرفت به خداوند و صفات او و معرفت به پیامبران و کتابهای آنهاست. (همان، ۴/۳۱ - ۳۲)

او احوال یا صفات اخلاقی را بنا بر معرفت حق و مقصود شریعت - که سوق دادن و راندن خلق به سوی جوار الهی و سعادت اخروی است - تقسیم بندی می کند. مطابق چنین احوالی اگر فعل ما را به سعادت الهی مان رهنمون کند، فضیلت است. در نتیجه رذیلت مطابق چنین نگرشی دنیاخواهی انسان می شود. (همان، ۴/۶۴۱) البته

---

<sup>۲</sup> غزالی در احیاء می نگارد: «... و همچنین همه صفتها و خیرها و طاعتها آن است که بدان آخرت خواسته شود. ... و میل نفس به خیرهای اخروی و بازگشتن آن از دنیوی است که او را برای ذکر و فکر حق فارغ گرداند...» ( غزالی، احیاء العلوم، ۱۳۸۶، ۴/۶۴۱) این معنا در کیمیای سعادت، ۱۳۷۸، ج ۱، ۶۳ نیز درج شده است.

<sup>۳</sup> غزالی در کتاب احیاء می نگارد: «سعادت آدمی در معرفت است و در بندگی و عبادت اوست. .. اما وجه آنکه بندگی و عبادت سعادت آدمی است، آن است که سروکار آدمی چون بمیرد با حق خواهد بود و الیه المرجع و المصیر و هر که را قرارگاه با کسی خواهد بود، سعادت وی آن بود که دوستدار وی بود و هر چند که دوستتر دارد سعادت وی بیشتر بود. .. و دوستی حق تعالی بر دل غالب نشود الا به معرفت و بسیاری ذکر.» (غزالی، ۱۳۷۸، ۱/۶۲)

دنیا را برای دنیا خواستن مورد مذمت غزالی است، چرا که او حفظ دنیا را به تبعیت دین و به عنوان وسیله ی دستیابی به آخرت، قبول داشته و حتی چنین دنیاخواهی را ضرورت بیان شده از لسان شریعت می‌داند. (همان، ۴ / ۳۲)

۳- مرتبه دیگری در اخلاق غزالی که می‌توان آنرا ثمره حسن و قبح شرعی به شمار آورد، مسئله تصوف گرائی است. این مرتبه از اخلاق غزالی ریشه در معنای او از معرفت دارد.

غزالی به عنوان متکلمی که شک را مبنای شناخت خود قرار می‌دهد، معرفتی را که حاصل حس و یا ضروریات عقل باشد دارای ایقان نمی‌داند.<sup>۴</sup> لذا معرفت و شناختی را که از دایره ضروریات بیرون باشد، موهبتی می‌داند که از جانب حق افزوده می‌شود. این موهبت یا توسط ملک نمود می‌یابد که آنرا وحی می‌نامد و مخصوص پیامبران است و یا بی واسطه، از طریق الهام و کشف میسر می‌گردد و فقط کسانی را دارای چنین معرفتی می‌داند که نفس خود را از رذائل پیراسته کرده و به فضائل آراسته باشند. (همان، ۳/ ۱۵)

---

<sup>۴</sup> از آنجا که غزالی بزرگترین مانع جستجوی حقیقت را قبول عقاید مقلدانه از دیگران و هواداری کورکورانه از آنان می‌دانست، همچون فیلسوفان بزرگ<sup>۴</sup> از شک آغاز می‌کند. چنانکه می‌نگارد: ((چون علم به حقیقت آرزوی من است نخست باید در اساس علم پژوهش کنم، دوم باید تصدیق کنم که یقین، علم کامل و واضح به اشیاء است، علمی که نه برای شک مجالی می‌گذارد و نه برای خطا امکانی.)) (غزالی، ۱۴۲۳، ۳۰-۲۹) در این راستا، غزالی تمام علوم را زیر نظر گرفته و به کنکاش و بررسی آنها می‌پردازد، او بیان می‌دارد: (( ما نمی‌توانیم به دریافت حقیقت امیدوار باشیم مگر در اموری که دلیل آنها در خود آنهاست، یعنی حسیات و ضروریات فکر )) (غزالی، ۱۴۲۳، ۳۱)

غزالی معتقد است اساس تفکر ما ناشی از دو عامل است: اول، آنچه توسط حواس به ما می‌رسد و دوم، آنچه در ذهن ما به صورت مندرجات ضروری تفکر وجود دارد. لذا این دو منشاء ادراکی را مورد شک خود قرار می‌دهد.

غزالی دلیل و مبداء ادراک حسی را بررسی می‌کند و به وضوح درمی‌یابد که حواس غالباً ما را می‌فریبند. نمونه ای که برای این فریب بیان می‌کند، آسمان پر ستاره بالای سر ماست. چشم ستاره را می‌بیند اما حجم آنرا بسیار کوچکتر از حد واقعی آن در می‌یابد، وقتی چنین اشتباهی از ناحیه حواس ما ایجاد می‌شود، دیگر شناخت از راه حواس نمی‌تواند برای ما یقین آور باشد.

در مرحله بعد، غزالی در اصول ضروری تأمل نموده و آنها را هم مورد شک قرار می‌دهد. شک او در خصوص ادراک حسی، باعث شد تا وی در قبول مصونیت عقل از خطا هم مردد شود. چرا که ما در شناخت عقلانی خود داده‌هایی که از حس گرفته ایم را مورد بررسی قرار می‌دهیم، حال آنکه حس برای ما قابل قبول نبود، پس شناخت مبتنی بر آن هم قابل قبول نخواهد بود.

غزالی نهایتاً دریافتِ مصون از خطا را در نوری می‌یابد که از سوی خداوند در قلب جای می‌گیرد و کلید معارف است. (رک، غزالی، ۱۴۲۳، ۳۴)

دگرگونی معنای معرفت، او را به سمت تصوف سوق می دهد تا آنجا که او علم را در تقسیم بندی کلی معامله و مکاشفه قرار می دهد و این دو را متلازم همدیگر می داند، همچون تلازم فرع و اصل. بدین معنا که این دو به یکدیگر نیازمند و وابسته اند. البته در این تلازم علم مکاشفه در مرتبه اصل جای می گیرد و علم معامله در مرتبه تابع. در نتیجه علم معامله هر چند علم اعمال است ولیکن بدون "معرفت کشفی" موجب عمل نمی شود. در غیر این صورت علمی خواهد بود که عدمش از وجودش بهتر است. از چنین دیدگاهی است که وی می نگارد: «وسیلت نزدیک گرداننده بدو - خدا - علم است و معرفت و قرب او به قدر معرفت او باشد و بعد او به قدر جهل او» (همان، ۶۳۲/۴)

معرفتی که سبب فعل می شود، معرفتی است حقیقی و هرچه معرفت به خدا بیشتر باشد، بالتبع عمل نیز بیشتر خواهد بود، اما وی عمل مبتنی بر چنین معرفتی را متوقف بر توفیق و عنایت الهی می گرداند که مطابق سیره صوفیان و در نتیجه تغییر معنای معرفت و ابزارهای شناخت است. او مراحل توفیق را بدین شکل بیان می دارد: (۱) هدایت الهی، شرط تحقق هر گونه فضیلت و مایه تمییز ممدوح از مذموم، بد از خوب، حق از باطل است و تا این تمییز، میسر نگردد، نمی توان به انجام نیکی ها و اجتناب از بدی ها امیدوار بود. (همان، ۱۸۵/۴)

(۲) رشد، صرف علم به نیکی ها، گرچه لازم است اما برای عمل به آنها کافی نیست، لذا باید برخوردار از اراده لازم هم بود. رشد این است. (همان، ۱۸۶/۴)

(۳) تسدید، که نیرویی است الهی که بدن را مطیع اراده می سازد تا هدف خود را عملی گرداند. (همان، ۱۸۶/۴)

(۴) تائید عبارت است از آماده ساختن شرایط برای تحقق اراده (همان، ۱۸۷/۴)

به جز مدخل معرفت برای ورود به دیدگاه صوفیانه غزالی، تاکید وی بر خود شناسی، شناخت قلب و اختصاص باب هایی در احیاء در بیان رضا و شکر، خوف و رجا، توکل، فقر و زهد نشانگر این ویژگی اخلاقی در نظام فکری غزالی است. در نتیجه اخلاق غزالی ماهیتی ترکیبی از غایت مداری دینی و روحیه تصوف گرائی دارد.

۴- دست آورد دیگر حسن وقیح شرعی، خلع انسان از اختیار است. مطابق دیدگاه عالمان اشعری مذهب خداوند پادشاه مطلق است. مطلق بودن خداوند مبنای تمام آراء و عقاید اشاعره تلقی می شود و نقطه افتراق

این مکتب از سایر مکاتب کلامی دیگر به حساب می آید. بدین جهت شعار اصلی اشاعره " لا موثر فی الوجود الا الله " است. (همو، ۱۳۸۴، ۹۶)

غزالی قید مطلق را چنانچه مدنظر اشاعره بوده به معنای باز پس گیری قدرت از تمام موجودات مخلوق خداوند قلمداد نموده و در پی پذیرش این اطلاق مسئله کسب را به عنوان بحث اختصاصی این مکتب مطرح می کند. او قاعده عمل و فعل آدمی را بر مبنای چنین اعتقادی، نه به صراحت بلکه به ظرافت شکل داده و بیان می نماید.

غزالی معتقد است وقتی فعلی از آدمی سر می زند، سه امر در او تحقق یافته است: «علم، ارادت و قدرت. یعنی دانش، خواست و توانائی» (همو، ۱۳۷۸، ۲/۴۵۵) او معتقد است که قدرت در پی خواست و اراده آدمی است و خواست به دنبال علم اوست. علمی که موجب نیت می شود و نیتی که موجب تصمیم بر فعل می گردد. در این صورت است که اندامها، فعلی را انجام می دهند. علم از حواس ظاهر - که او به لشکر ظاهر آنان را خطاب کرده است - به دست می آید و چون این سه امر تحقق یافت، فعل از آدمی صادر می شود.

اما نکته در اینجا است که منظور غزالی از علم و سببیت آن بر ایجاد فعل را در یابیم. مراد او از علم بدین معنا است که آیا انجام این عمل، خیریتی را برای فعل به همراه دارد و یا خیر؟ لذا منظور از علم، خیریتی برای فرد است. از این منظر، فرد فعلی را انجام می دهد که برای او نفعی به همراه داشته باشد. اما نکته اساسی در این مسئله آن است که نفع را چه کسی مشخص می کند؟ غزالی معتقد است هدف علم معامله جز خداوند و رسیدن به خداوند شرط تحقق هر نفعی برای انسان است. او بر این عقیده است که در این راستا، اولاً: غایت فعل خداوند است و ثانیاً: خداوند به لحاظ قدرت و علم کامل و مطلقش، خود تعیین می کند که فعل خیر کدام است و فعل قبیح کدام. لذا عقل انسان از بین افعال از پیش مقدر شده الهی گزینش میکند. لحاظ نمودن صفت «مضطر» برای عقل نشانه چنین اعتقادی است. (همان، ۲/۵۳۴) در نتیجه علم انسان که در پی حکم عقل انسان، موجب و باعث اراده و قدرت او می شود، امری است که منوط به خیر از پیش مقدر شده است. در این صورت انتخابی مستقل نخواهد داشت و به تعبیر غزالی «انسان مجبور بر اختیار است». (همو، ۴/۱۳۸۶/۴۳۹ و ۹)

نتیجه: می توان نظریه اخلاقی غزالی را با توجه به نتایج پذیرش حسن و قبح شرعی، اخلاقی تنیده از تار و پود غایت مداری صوفیانه و فضیلت گرایی دینی دانست.

## کانت

کانت فیلسوف شهیر آلمانی بنیانگذار اخلاقی است که بر خلاف رویه معمول در عصر او مستقل از تجربه و یا هر تاثیر درونی و بیرونی است. بدین معنا که اصول آن ماخوذ از هیچ علمی چه طبیعی و چه الهی نمی باشد. ولیکن او اعتقاد راسخ داشت که اخلاق در نهایت امر متضمن اعتقاد به خداست و این امر بر آمده از خلوص اخلاقی است. چپش کانت در باب اخلاق و دین، انقلابی را در افکار بر پا کرد که آنرا همسان با انقلاب کپرنیکی قلمداد می کنند و به سبب چنین تاثیری، فلسفه او مبداء تاریخ جدیدی در اندیشه غربی گشت.

انقلاب او تاسیس دین بر پایه اخلاق بود که ثمراتش دین انسانی به جای دین الهی گردید. کانت بر خلاف رویه معمول و سنتی جامعه خود که اخلاق را مبتنی بر دین قرار می دادند، دین را ماخوذ از اخلاق دانست و انسان را به عنوان اصل در نظام فکری خود و حتی اندیشه قرون بعد قرار داد.

اصول اخلاق او بر طبق آراء و نظرات مندرج در مطرح ترین کتب اخلاقی اش ما بعد الطبیعه اخلاق و نقد عقل عملی، بر پایه ی تغییر معنای معرفت، عقل، اراده نیک، تکلیف، قانون و ... می باشد. او این مباحث را چنین توضیح می دهد:

## معرفت

قوای ادراکی در کانت متعلق به دو حوزه حس و فاهمه است. قوه حس متعلق به ذهن و عرضه کننده شهود حسی است. از آنجا که هر شهودی متشکل از دو جزء ماده و صورت است، شهود حسی نیز میرا از این اصل نمی باشد. ماده جزئی است که از عالم خارج به دست آمده و متعلق به احساس نمی باشد و اما صورت همان قوای ذهنی است که پراکندگی ماده را نظم داده و موجب وجدان آن می شود. کانت (صورت) این شهود را پیشینی می نامد و اجزای آنرا زمان و مکان می داند. این صورت (زمان و مکان) امری ماخوذ از عالم خارج نیست و تنها خاستگاه آن در ذهن است. در نتیجه هر شهودی متوقف بر امری پیشینی است که مقدم بر هر تجربه ای است. اما این شهود حسی در درک مفاهیم و معرفت ما تنها به عنوان یک جزء نمودار می شود.



چراکه حکم دهندگی از آن قوه حس نیست، لذا قوه دیگری لازم است تا قالب بندی تاثرات حسی را به عهده بگیرد و مبنای حکم دهی باشد. کانت این قوه را قوه فاهمه می نامد و مبنای قالب بندی تاثرات حسی را در مفاهیم محض فاهمه و با نام مقولات ذکر می کند.

مقولات، قالبهای خاصی می باشند که تصورات را بر مبنای مفهوم واحدی جمع می کند. این قوه با ایجاد اتحادی ضروری میان تصورات داده شده از طریق قوای حس، حکم صادر کرده و قضیه ای کلی می سازد. در نتیجه کانت بر خلاف رویکرد دو جریان عمده ی عصر خویش در باب معرفت، معرفت را نه در گروی عقل و نه در گروی تجربه محض می داند. بلکه در صدد تلفیق هر دو حوزه معرفتی است. از اینرو او معتد بود «تجربیان درست می گویند که به اصطلاح ارسطو معرفت ما از راه حواس فراهم می آید اما در عین حال عقلیان هم حق دارند، زیرا ( صورت ) معرفت را قوه فهم ما به آن ماده می افزایشد و در نتیجه نه تجربه صرف قادر به فراهم آوردن معرفت است و نه عقل صرف» ( کورنر، ۱۳۸۰: ۵۵)

کانت در پی معرفتی است که در آن عین و ذهن در یک تعامل خاص قرار گیرند. وی معتقد بود علم انسانی دو منشاء دارد که شاید هر دو ناشی از یک رشته مشترک ولی مجهول باشند، یکی از آنها احساس است و دیگری فهم، اعیان از طریق احساس به ذهن عرضه می شوند و از طریق فهم، اندیشیده می شوند. در نتیجه موجود بودن اشیاء متکی به درک من از آنها نیست، اما ماهیت آنها بر اساس این واقعیت که می توانند درک شوند، تعیین می شوند. در اینجا آنچه معرفت را حاصل می کند و نقش کلیدی در حصول معرفت دارد، ذهن است، به توسط ذهن، واقعیت درک می شود، در نتیجه جهان از طریق داده های حسی در ذهن من نقشی را می پذیرد، اما این ذهن من است که به این داده های حسی تعیین می بخشد.<sup>۵</sup> و خلاصه آنکه واقعیت رنگ و بوی ذهن مرا خواهد داشت. ( نک: کرم، ۱۳۷۵، ۳۸؛ اسکروتین، ۱۳۸۸، ۴۵؛ مجتهدی، ۱۳۸۶، ۱۰۲)

---

<sup>۵</sup> کانت در کتاب نقد عقل محض می نویسد: « منشاء همه مفاهیم، بلکه همه سوالاتی که عقل بر ما عرضه می کند نه در تجربه بلکه منحصرآ در خور عقل است. چون عقل تنها علت ایجاد این ایده هاست باید درباره اعتبار یا طبیعت جدلی وهم آمیز آن ها توجیهی ارائه دهد.» (کانت، الف، ۷۳۶ و ب ۷۹۱)

## عقل

مقصود کانت از عقل، همان قوه معرفتی واحدی است که دارای دو بعد نظری و عملی است. اما در باب اخلاق، مراد او از عقل صرفاً عقل عملی است که ناظر به افعال ارادی و احکام اخلاقی می باشد. از اینرو باید‌ها و نبایدهای حوزه رفتار، تنها در حیطه عقل عملی خواهد بود.

کانت معتقد است عقل نظری تنها معطوف به موضوعات قوه شناختاری (حس) است. (کانت، ۱۳۸۹، ۲۷) لذا تنها قادر به حکم دادن در باب پدیدارهاست و نمی تواند به ادراک و به اثبات ذوات و معقولات پردازد. به بیان دیگر عقل نظری صرفاً قادر به صدور حکم در خصوص عوارض است. لذا پرداخت این عقل به حوزه ذوات معطوف نمی شود و هر حکمی از جانب این بعد عقل در باب ذوات، خیال بافی ای بیش نمی باشد. در نتیجه تنها عقل عملی است که عهده دار شناخت و معرفت در خصوص ذوات است و حکمش در این باب، حکمی قابل قبول و کلی ست. (همان، ۱۵۰)

کانت معتقد است «این عقل تنها به زمینه های ایجاب اراده می پردازد» (همان، ۳۴) و دارای اصولی است. طبق بیان کانت تعریف این اصول چنین است: «اصول عملی قضایایی هستند که حاوی ایجاب کلی اراده اند.» (همان، ۳۳) یعنی اراده به نحو کلی - یعنی بدون تاثیر از هیچ عامل و شرائطی - باعث شود که فعل از حالت امکان خارج شده، تصمیم بر انجام و یا ترک آن اتخاذ شود. از اینرو کانت، اخلاق را در حوزه عقل عملی مورد بحث قرار می دهد و قائل به مابعد الطبیعه ای برای آن است. به دیگر بیان اخلاق جدا از همه عوامل تجربی میباشد و خاصیتگاه آن در عقل است.

## دستور، قانون

کانت در بررسی ریشه های گزینش فعل، بیان می دارد عمل برای ما به دو نحو ضرورت می یابد. ضرورت یا ناشی از یکسری تمایلات است و یا بر حسب قانونی است که به موجب آن، ما ملزم به انجام فعل می شویم. اگر ضرورتی که ما را به انجام فعل می کشاند، تنها برای خود ما معتبر باشد، یعنی به لحاظ تمایلات و

احساسات خود فعلی را انجام دهیم، در این صورت ضرورت از انگیزه ای درونی برخاسته است. بدین لحاظ ما با ضرورتی روبروئیم که بر اساس یک قاعده ذهنی شکل گرفته است. کانت این ضرورت را دستور می نامد. اما زمانی فعل دارای ضرورتی ناشی از انگیزه ای برون ذهنی است. در اینجا شرایط الزام دهنده فعل، به صورت یک قاعده عینی خواهد بود که از آن به عنوان قانون یاد کرده و معتبر برای هر موجود متعلقی است. از اینرو کانت این ضرورت را امر می نامد که در بردارنده الزام است. (همان، ۱۳۷۸، ۳۲-۳۵)

### اراده نیک و تکلیف

کانت برای روشنگری امر اخلاقی به بیان اراده نیک می پردازد. او در تعریف اراده نیک در ابتدای کتاب مابعد الطبیعه اخلاق خود می نگارد: «محال است در عالم یا در خارج از آن چیزی را بدون قید و شرط جز اراده نیک خیر دانست.» (همو، ۱۳۶۹، ۱۲)

با این توصیف مواهب طبیعی چون زیرکی، سرعت انتقال، هوشیاری و همچنین سجایای اخلاقی چون شجاعت و مواهب خوشبختی چون ثروت و مقام که در اعتقاد قدمای او، موجب نیک بودن فعل می شود را از آن جهت که ملزم به قید و در بر دارنده شرط می باشند، در دایره اراده نیک داخل نمی گردانند. از اینرو کانت اراده نیک را امری می داند که نه به خاطر پیامدها و نتایج مطلوب و نه به صرف وسیله ی دستیابی به نیکی، بلکه بالذات نیک و فقط برای خودش نیک است. او آنچنان بر این عقیده استوار است که خیریت عمل بالذات نیک را - حتی اگر انجامش باعث رنج فراوان هم باشد - مخدوش ندانسته و لازم الاجرا می داند. از اینرو کانت در کتاب مابعدالطبیعه اخلاق خود در تعریف اراده می گوید: «درخواست یا اراده عبارت است از توانایی برگزیدن آن چیز که عقل مستقل از تمایل ضروری یعنی نیکو بشناسد.» (همان، ۴۶)

وی در ادامه برای روشنگری مبحث اراده نیک خود، به بیان تکلیف<sup>۶</sup> می پردازد. چرا که معتقد است اراده ای که تنها برای تکلیف عمل میکند اراده ای نیک است. (همو، ۱۳۸۹، ۱۲۰-۱۲۳) اما تکلیف چیست؟

<sup>۶</sup> کانت در این خصوص می نویسد: «مفهوم تکلیف فی نفسه عبارت است از مفهوم یک گزینش آزاد ضروری به موجب قانون» (کانت، ۱۳۸۸، ۳۳) برای مطالعه بیشتر بنگرید (اونی، ۱۳۸۱، ۸۹؛ راس، ۱۳۸۶، ۲۳؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۲۴)

او برای توضیح مفهوم تکلیف دو نکته را متذکر می شود: اول آنکه تکلیف از مقوله امر است دیگر مبحث انسان شناسی است. او معتقد است انسان دارای اراده است. به موجب این اراده است که می تواند بر طبق اصول عملی پیشین عمل کند. اما این انسان همانند سایر موجودات متعقل نیست. از آن جهت که موجودات متعقل غیر انسانی دارای اراده ای قدسی هستند که به موجب آن در تعارض با قانون اخلاق قرار نمی گیرند، بنابراین انسان به حسب ذات خویش که اندیشنده است و همچنین دارای تمایلات است، می تواند نسبت به قانون اخلاق تخطی کند. لذا برای او تکلیف اخلاقی - که ماهیتی امری دارد- شکل می گیرد. از اینروست که می گوئیم «امر اخلاق حکایت از قانون با اراده ی ناقص دارد.» (همو، ۱۳۸۹، ۵۶-۵۷، ۱۳۸۸، ۳۳-۳۴)

اما در چه زمانی فعل دقیقاً مطابق با تکلیف انجام می شود؟ از آنجا که کانت حوزه انجام فعل ارادی را متوقف بر دستور یا قاعده ای قابل تنسیق می داند، به بررسی دستورهایی می پردازد که منجر به تکلیف می شوند. او در این خصوص دو دستور یا بایسته را ذکر می کند. دستور فرضی و دستور عقلی.

بایسته فرضی، نماینده ضرورت عملی کاری ممکن است که خود وسیله ای برای امر دیگری که مورد خواست واقع می شود. بایسته عقلی، نماینده کاری است که به ذات خود و بدون مناسبت با غایتی دیگر، ضروری است. لذا اگر فعل بر حسب مقصودی نیک انجام شود، علت آن ذهنی و یا فرضی است. کانت با این بیان (تمایل) را -که ریشه ی اعمال خود محورانه است - مخالف اخلاقی بودن فعل می داند. لذا علت موجهه عمل اخلاقی را به لحاظ ضروری بودن و نا مشروط بودنش لحاظ می کند و معتقد است که فعل تنها در صورتی که به لحاظ ضرورت عقلی گزینش و یا عمل شود فعل دارای ارزش راستین اخلاقی و مطابق تکلیف است. (نک همو، ۱۳۶۹، ۴۷-۴۹)

با چنین بیانی از تکلیف کانت میان اعمالی که مطابق با تکلیف صورت می گیرند و اعمالی که به منظور ادای تکلیف صورت پذیرفته اند، تمایز قائل می شود. به عنوان مثال کاسبی که از مشتریان خود پول بیشتری از میزان مطلوب کالایش، مطالبه نکند گرچه فعلی در راستای تکلیف انجام داده است، اما اگر به خاطر نفس فعل این امر را انجام نداده باشد، عملی انجام داده که ادای تکلیف بوده و ارزش اخلاقی ندارد. تنها در صورتی می توان عمل را اخلاقی دانست که بر طبق تکلیف باشد و به لحاظ ملاحظات شخصی صورت پذیرفته باشد.

## امر مطلق

کانت برای تبیین و روشننگری عمل مطابق با تکلیف خود بیان می‌دارد: عمل مطابق تکلیف عملی است که به خاطر احترام به قانون اخلاق شکل می‌گیرد. اما چه زمانی می‌شود به قانون احترام گذاشت؟ کانت در پی بیان قانون که مستلزم کلیت و خدشه ناپذیری است به قاعده امر مطلق می‌پردازد و آنرا معیار قانون اخلاق بر می‌شمارد.

امر مطلق، امری است غیر مشروط که الزام آن تنها توسط عقل مطرح می‌شود. از این جهت غایت، نتیجه، سود و زیان و تمایل ملاک‌گزینش فعل نبوده و ضرورت اجرای عمل از هر قید و شرائط تجربی مبرا می‌شود. در نتیجه امر مطلق، امری لابشرط بوده و اراده را ضرورتاً ملزم و مجبور می‌سازد تا به نحو معینی عمل کند.

## نظریه اخلاقی کانت

کانت اصل اخلاقی خود را که دائر بر مبحث امر مطلق است چنین بیان می‌کند: « تنها بر پایه آن قانونی عمل کن که در عین حال بخواهی آن آئین قانونی تمام باشد. » هر چند کانت قالبی واحد برای نظریه اخلاقی خود قرار داده است اما در سیر باز پروری بحث خود چندین اصل دیگر را به آن ضمیمه می‌کند. این اصول به قرارذیل است:

- تنها بر پایه آن آئینی رفتار کن که در عین حال بخواهی آن آئین قانونی تمام باشد. (همو، ۱۳۶۹، ۶۰)

- چنان رفتار کن که اگر بخواهی بتوانی دستور ناشی از عمل تو به صورت قانون کلی طبیعت در آید. (همو، ۱۳۶۹، ۶۱)

- طوری رفتار کن که انسانیت خواه در شخص خودت، خواه در شخص دیگر، غایت رفتار باشد نه وسیله (همو، ۱۳۶۹، ۷۴)

- اراده هر ذات خردمند، اراده قانون‌گذار عام است. (همو، ۱۳۶۹، ۷۸)

او با چنین قالب بندی برای اخلاق، کلیت و جامعیت قانون را برای هر فرد عاقلی قابل فهم و لازم الاجرا می داند.

### نتایج مبانی اخلاقی کانت:

۱- اختیار: هنگامی که اخلاق بر پایه تکلیف استوار می شود و تکلیف جز امر مطلق مرجع دیگری ندارد، سوالی شکل می گیرد که اگر مطلق دارای ساختاری است که توسط عقل پدیداری قابل اثبات نیست، پس چگونه امکان آن و یا ضرورت آن اثبات می شود؟ کانت در جواب به چنین پرسشی، مفهوم اختیار را تبیین می کند. «او در جستجوی شرط ضروری الزام و تعهد عمل کردن به موجب تکلیف- که تنها بر حسب امر مطلق شکل می گیرد- مفهوم اختیار را بیان می کند. به بیانی دیگر شرط ضروری این تعهد را اختیار می داند.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۶/ ۳۳۹) بدین سبب او اختیار را بنیاد همه قوانین اخلاق می داند. (کانت، ۱۶۰، ۱۳۸۹)

اختیار نه تنها ضرورت تعهد ما به تکلیف بر اساس امر مطلق را بیان می سازد، بلکه فرض پذیرش انسانی را هم که تابع و واضع قانون اخلاقی است، جامه ی عمل می پوشاند. بدین نحو انسان را می توان بخشی از نظام علت و معلولی در طبیعت و در خارج از طبیعت فرض نمود. انسانی که می توان او را غایت بالذات دانست و بر این اساس، اخلاقی بودن انسان و قانون اخلاق را به اثبات رساند. کانت می گوید: «اگر ما بتوانیم مختار بودن انسان را بتوانیم تشخیص دهیم، نه تنها امکان، بلکه ضرورت قانون اخلاق - به عنوان قانون عملی برتر موجودات عاقل - را هم می توانیم تشخیص دهیم» (همان، ۱۵۶)

### معنای اختیار

اختیار داشتن انسان که در ترجمه های متفاوت به آزادی هم تعبیر گشته است، همان استقلال از نظام علی طبیعت است. «استقلالی که اراده از هر چیز جز قانون اخلاق دارد.» (همانجا، ۱۵۶) به تعبیر دیگر، اختیار به معنای مستقل بودن و آزاد بودن از علت های ذهنی و هر چیزی است که متعلق به احساس باشد. آنچه کانت از اختیار می خواهد، اختیار استعلائی است. «اختیار استعلائی که باید آنرا از هر امر تجربی و در نتیجه از طبیعت به طور

کلی، خواه موضوع حس درونی باشد که در اینصورت فقط در زمان ملحوظ است و خواه موضوع حس بیرونی - که هم در زمان و هم در مکان است - مستقل دانست.» (همان، ۱۶۰-۱۶۱) با چنین معنایی از اختیار است که می توان قانون اخلاقی و مسئولیت به این قانون را توجیه کرد.

## ۲- جاودانگی نفس

شرط بیان این اصل را کانت در بیان خیر اعلاء می داند. «خیر اعلاء تمامیت لابشرطی است که تحقق آن در عالم موضوع ضروری اراده‌ای است که تنها از طریق قانون اخلاق، تعیین پذیراست.» (همان، ۲۰۱) وی در ادامه این امر بیان می‌دارد؛ ملاک این اراده که از طریق قانون اخلاق به آن رسیدیم، باید با قانون اخلاق، هماهنگی کامل داشته باشد. کانت این امر را شرط برتر خیراعلا می‌داند و چون خیراعلا ممکن است، پس شرط هم ممکن است.

اگر چنین هماهنگی، ممکن شود، " قداست " - به معنای کمالی که هیچ موجود متعقل وابسته به عالم محسوس، در هیچ لحظه‌ای از هستی‌اش، نمی‌تواند به آن برسد، - امری عملاً ضروری و الزامی می‌شود. (همان، ۲۰۱-۲۰۲)

از سوی دیگر چون بیان کردیم که قداست، کمالی ضروری است و آنهم کمالی که فرد متعقل وابسته به عالم محسوس، نمی‌تواند به آن برسد، پس برای تحقق چنین امری باید فرض شود که فرد متعقل در غیر از عالم محسوس به نحو مستمر باقی مانده و سیر هماهنگی اراده با قانون اخلاق را طی کرده و به قداست، دست یابد. بنابراین اگر خواستار فضیلت به نحو اکمل آن باشیم، باید خواستار اراده‌ای باشیم که در نهایت هماهنگی با قانون اخلاق باشد. اما هیچ بشری نمی‌تواند به چنین امری نائل شود، مگر آنکه به نحوی مستمر باقی مانده و در سیر استمرارش به این قداست نزدیک شود. پس این پیشرفت بی پایان، فقط با فرض استمرار بی پایان وجود و شخصیت همان موجود متعقل - که از آن به جاودانگی نفس تعبیر می‌شود - امکان پذیر است. (رک، کانت، ۱۳۸۹، ۲۰۲) در نتیجه خیر اعلا تنها با فرض جاودانگی نفس ممکن است.

### ۳-خدا

سومین نتیجه ای که کانت از نظریه اخلاقی خود می گیرد خداست. او معتقد است موجود متعقل برای آنکه بداند اخلاقی بودن او، سعادت متناسب با فعلش را به همراه دارد، خواهان علتی است که سعادت متناسب با فعل او را تضمین کند. در اینجا وجود خداوند به عنوان علت، و یا به بیانی دیگر به عنوان شرط ضروری امکان خیر اعلا بیان می شود. (همان، ۲۰۶-۲۰۷)

می توان به طور اجمال استدلال اخلاقی کانت درباره وجود خداوند را به این صورت مطرح کرد:

وی در مقدمه ی اول انسان را موجودی اخلاقی فرض می کند. موجودی که اخلاق ملزم و مکلف است آنرا کامل کند و به خیراعلا و یا به برترین خیر برساند، یعنی عقل، امر می کند که امر مطلق را طلب کنیم.

او در مقدمه ی دوم بیان می دارد از آنجا که بعید است امر مطلق، ندای کاذبی باشد، بنابراین متعلق امر مطلق، باید امکان پذیر باشد. حال آنکه انسان برای دستیابی به خیر اعلا باید هماهنگی را میان اراده خود و طبیعت خود برقرار سازد و از آنجا که انسان موجودی طبیعی است و جزئی از این طبیعت به حساب می آید، پس نمی تواند علت چنین هماهنگی قرار بگیرد.

به عبارت دیگر چون نمی توان فعل اخلاقی مورد اراده را مطابق طبیعت قرار داد، پس ناچاراً باید علتی را پذیرفت که طبیعی نباشد - یعنی فراتر از عالم طبیعت باشد - و بتوان فعل اخلاقی را به سبب خود قانون اخلاق شناخت و هماهنگی میان آنها را برقرار نمود. پس مجبوریم موجودی را فرض گیریم که آن موجود همان " خداست ".

### نتیجه گیری مهم کانت

۱. این " خدا " نیست که اخلاق را تبیین می کند و به آن تعین می بخشد، بلکه اخلاق است که به خدا تعین می بخشد. یعنی: چون اخلاق، قانونی است که عقل به واسطه این قانون، اراده را بر انجام فعل، به مرحله



و جوب می‌رساند و اراده برای چنین امری نیازمند شرائطی می‌باشد، پس چنین شرائطی را همچون اختیار، جاودانگی نفس و خدا اقتضاء می‌کند. کانت این موارد را به عنوان اصول موضوعه بیان داشته است. البته این اصول، دارای ضرورتی جزمی نبوده و تنها ضرورت‌هایی ذهنی اند.<sup>۷</sup> (همو، ۱۳۸۱، ۲۴۹-۲۵۰)

### نقدهایی که می‌توان بر مبنای فلسفه اخلاق کانت بر نظام اخلاقی غزالی وارد ساخت

۱. کانت در مقابله جدی با هر عاملی است که بخواهد به عنوان غایت در اخلاق مطرح شود. لذا شالوده‌ی اخلاق کانت تماماً متوقف بر وظیفه‌گرائی است. او با طرح اراده نیک، عمق وظیفه‌گرائی‌اش را نشان می‌دهد. «چراکه اراده نیک را نمی‌توان بر اساس نتایج و غایات اعمال تعریف کرد و خوبی نتایج را نمی‌توان منشاء خوبی اراده دانست.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۲۷۸) از اینرو اخلاق او «اخلاقی کاملاً منطبق با عقیده وظیفه‌گرایان است که معتقدند اخلاق در دستگامی از قواعد اخلاقی است.» (اتیکسون، ۱۳۶۹، ۲۰) و صرفاً ناظر به فعل است. اگر فعل فی‌نفسه نیک باشد عمل به آن، وظیفه هر موجود متعلقی است.

پس می‌توان نتیجه گرفت بر اساس مبنای اخلاق کانت، نظام اخلاق غزالی که در پی پذیرش حسن و قبح شرعی، اخلاقی غایت‌گرا است، کاملاً ناموجه و دائر بر پایه یک دور منطقی خواهد بود. در نتیجه نقد او در مواجهه با نظام‌های اخلاقی غایت‌گرا کاملاً معطوف به نظام اخلاقی غزالی نیز می‌باشد.

۲- بر مبنای عقیده کانت معیار‌گزینش فعل غزالی که بر مبنای خیریت الهی<sup>۸</sup> لزوم می‌یابد، کاملاً مردود است و پذیرش آن مستلزم رواج منفعت‌طلبی و خلع تعهد اخلاقی انسان خواهد بود. چراکه اگر فعل به لحاظ خیریت مورد نظر من مورد گزینش واقع شود، هیچ الزام و اطلاق کلی برای گزینش فعل وجود ندارد.

<sup>۷</sup> شایان ذکر است که منتقدان کانت قائلند کانت در اصل اخلاقی خویش‌دچار دور منطقی شده است. از سویی نتیجه اخلاق خویش را اختیار، خدا و جاودانگی نفس می‌داند و از طرفی این نتایج را به عنوان مقدمه استدلال خود در نظر دارد.  
<sup>۸</sup> بر اساس دیدگاه کانت، ملاک فعل اخلاقی امری درون‌ذاتی است و عواملی چون سعادت یا شادی، تمایلات، حس اخلاقی و کمال را به عنوان منشاء فعل اخلاقی نمی‌توان قرار داد. از اینرو در نظر داشتن خیر و سعادت اخروی در راستای سعادت خواهی معنا شده و فاقد اعتبار است. (کانت، ۱۳۶۹، ۵۵-۵۷ و کانت، ۱۳۷۸، ۲۷)

کانت از آنجا که فعل را به حسب ذاتش دارای خیریت و یا شریعت می داند، حکمش درباره فعل یکسان است. مثلاً دروغ به این اعتبار که فی حد ذاته بد است، در هر زمان و هر مکانی بد تلقی شده و مضمول ماده و تبصره نمی شود. در نتیجه تابعیت سود و زیان در گزینش فعل ثمری ندارد. چنین رویکردی به فعل - یعنی گزینش آن بر حسب ذاتش - می تواند قانونی را به ما ارائه دهد که عمومیت پذیر و الزام آور باشد. در نتیجه فرد متعهد به رفتار اخلاقی می گردد.

اما در اعتقاد غزالی چون فعل بر حسب منفعت طلبی و خیر مطلوب من مورد پذیرش و انجام قرار می گیرد - خوبی و بدی فعل ذاتی نیست - پس می توان برای رسیدن به سعادت چون لقاء الله دروغ هم گفت. البته مشروط به اینکه شریعت به آن امر کرده یا مجاز شمرده باشد. مثلاً می توان برای نجات جان آدمی، دروغ بگوییم و اطمینان داشته باشیم که این دروغ ما را به سوی سعادت اخروی سوق می دهد. لذا ما هیچ تعبیری از قانون نخواهیم داشت. وانگهی پذیرش چنین اصلی نه تنها منفعت طلبی را رواج می دهد، بلکه انسان را از مرتبه متعالی اش به مرتبه مادون تنزل می دهد. چراکه انسان تنها خواستار منفعت است و نه کمال. لذا تکلیف در قبال خود را انجام نداده است. همچنین تکلیف در قبال دیگران را نیز چون خواستار خیر خویش است، رعایت نمی نماید. لذا متعهد به تکلیف اخلاقی نبوده و از اینرو الزام و تعهد اخلاقی هیچ معنائی ندارد.

۳- بر اساس دیدگاه کانت اگر خواهان معرفتی هستیم که تنها در حکم توضیح داده های از پیش معین شده نباشد، الزاماً باید معرفت را بر اصول پیشینی عقلانی بنا کنیم. چراکه اصول پیشینی در حکم صورت معرفت هستند. صورت است که به معرفت تشخص و تعین می دهد. لذا معرفت بر آموزه های پسین قابل اطلاق نیست. در نتیجه کانت با چنین معیاری می تواند معرفت غزالی را زیر سوال ببرد و مدعی شود آموزه های غزالی از مقام توضیح فراتر نرفته و تنها شرح و توضیحات است. لذا اخلاق او اخلاقی صرفاً توضیحی است و موجب کسب معرفت از دیدگاه او نمی باشد. موبد این گفتار در کلام غزالی موجود است. او خود اذعان دارد، معرفت موهبتی است که از ناحیه پروردگار به فرد افاضه می شود و انسان خود قادر به کسب معرفت نمی باشد. اگر خدا بخواهد او صاحب معرفت خواهد شد و اگر او نخواهد هیچ معرفتی را به دست نمی آورد. سرانجام

فرد تنها در حد یک (کاسب) جلوه می‌کند که معرفت را از ناحیه ی حق کسب می‌کند. لذا معرفت زایی مورد نظر کانت در غزالی دیده نمی‌شود.

بر اساس دیدگاه کانت ابزار شناخت غزالی را نیز مورد نقد قرار می‌گیرد. می‌توان از غزالی پرسید اگر فردی از ابزار عقل بی بهره و یا کم بهره باشد، آیا معرفت برای او حاصل می‌شود؟ اگر معرفت در سایه شهود امکان پذیر می‌شود، شرط فهم این شهود چگونه است؟ اگر معرفت صرفاً وابسته به کشف و شهود باشد و این امر بسته به عنایت الهی باشد و چنین توفیقی نصیب سالک نشود، تکلیف این سالک چیست؟ اگر عنایت حق نصیب انسان غزالی بشود آیا او معیاری برای صحت این عنایت دارد؟

۴- بر مبنای اخلاق کانت، می‌توان انسان مورد بحث غزالی را مورد نقد قرار داد. در منظر کانت مبنای اخلاق بر پایه انسانی شکل می‌گیرد که جویای کمال است. انسانی آنچنان عزیز که علمی چون اخلاق برای او به رشته تحریر در می‌آید تا در سایه الزامات اخلاقی مقام والای او به نمایش گذاشته شود. اخلاقی که او را به چشم غایت می‌بیند و برایش کرامت می‌طلبد. اما بر مبنای تفکر اشعری غزالی، شاهد انسانی هستیم که در سیطره قدرت مطلق خداوند به مثابه جزئی از کل قلمداد می‌شود. انسانی که کاسب فعل از پیش مقدر شده و مجبور بر اختیار است. با چنین نگاهی به انسان، غزالی چه تعریفی برای اخلاق می‌تواند ارائه دهد؟ اگر اخلاق بر مبنای تعالی انسان شکل می‌گیرد، جایگاه انسان باید چگونه باشد؟ بر مبنای انسان غزالی، اخلاق دارای ماهیت و اعتبار نخواهد بود.

۵- نقد دیگر کانت بر غزالی با توجه به مسئله مطلق‌گرایی شکل می‌گیرد. از آنجا که اخلاق در بر دارنده ی الزاماتی است که در قالب (ساختار) یک قانون برای ما جلوه گر میشود، لذا اوامر و یا الزامات اخلاقی، به دو نحو نمود می‌یابند: مشروط و مطلق.

امر مشروط امری است که دستور خود را متوقف بر مبداء و یا نتیجه ای خاص می‌کند و از اینرو اطلاق و کلیت از آن رنگ می‌بازد. اما در امر مطلق، دستور تابع هیچ مبداء و منشائی نبوده و به لحاظ خود فعل، امر بر تحقق و یا عدم تحقق آن شکل می‌گیرد. بدین نحو هیچ گونه فرض غایت و یا نتیجه مطلوب در آن شرط

نیست. در این صورت قوانین اخلاقی داده شده، ضرورت و الزام کلی داشته و هیچ چیزی نمی تواند بر کلیت آن خدشه ای وارد کند. (بکر، ۱، ۸۳/۱۳۸۰)

اخلاق غزالی در جرگه مکاتب اخلاقی ای است که اوامر آن مشروط است. تحقق امر مشروط، منوط به تحقق شرط است. او شرط تحقق را در ایجابی می داند که در فرموده حق متجلی شده باشد. از آنجا که امر، امری مشروط است، لذا غایت و نتیجه منبعث از آن هم مشروط خواهد بود. در امر مشروط، فعل الزام ذاتی ندارد، بلکه الزامش را از مبدا خود می گیرد. مبدا الزام دهنده در غزالی حق تعالی است. اما روش غزالی در بیان قانون اخلاقی اش صرفاً معطوف به دین نیست بلکه تصوف را هم در آن داخل کرده است. پس دیندار صوفی منش ملزم به رعایت قوانینی دینی - عرفانی است.

در نظریه اخلاقی کانت، شاخصه ای وجود دارد به نام مطلق گرائی، از اینرو اخلاق کانتی را اخلاق مطلق گرا می دانند. نمود چنین شاخصه ای، با طرح مسئله امر مطلق در فلسفه او عیان می شود. مطلق گرائی به دو صورت حداقلی و حداکثری مطرح شده است. اما آنچه مورد نظر کانت بوده است و از آن دفاع نموده، مطلق گرائی حداکثری است که در آن احکام و ارزشهای اخلاقی تحت هیچ شرائطی استثناء پذیر نیستند.

کانت از اینرو قائل به مطلق گرائی حداکثری است، که قانون را به لحاظ امر مطلق، بی قید و شرط می داند. اگر فرض بر آن باشد که در جامعه ای دروغ مصلحتی (دروغی که به دلایل خوب گفته شود) رواج داشته باشد، در اینصورت آیا می توان گفت قانون اخلاق بدون قید و شرط، رعایت می شود؟ اگر ما یک نحوه ی جواز هم به عدم رعایت این قانون حتی به سبب نیک هم بدهیم، اعتبار و کلیت قانون اخلاق را برهم زده ایم و آنرا از حالت بی قید و شرط خارج کرده ایم. در نتیجه «دروغ گفتن حتی به نیت خیر یا ضرورت خیر، نقض قاعده و قانون اخلاق است. این اطلاق تا حدی است که اگر دروغ به مرگ انسان هم بیانجامد، باز نباید دروغ گفت.» (رک، سالیوان، ۹۸، ۱۳۸۰) چراکه کانت اعتقاد دارد ضرورت ها قانون ستیزند و به محض اینکه به عذر ضرورت، کوچکترین استثناء ای در قانون اخلاق لحاظ شود، جوازی برای نقض همه قواعد اخلاق خواهد بود.

شمره ی این مطلق گرائی، ارائه قانونی است که نتایج بارز آن کلیت و عمومیت از آن است. بدین لحاظ قانون اخلاق برای همه انسانها در هر محیط و شرائطی یکسان است و عمل به آن ضرورت لا بشرط است.

بر اساس عقیده ی کانت قانون اخلاقی در بردارنده الزاماتی کلی است که در هیچ شرائطی تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد. جامعیت چنین قانونی همه آحاد بشری را در بر می گیرد. با چنین رویکردی کانت می تواند اخلاق غزالی را مورد انتقاد قرار دهد و بیان کند قانون اخلاقی او جامعیت ندارد. چراکه الزام اخلاقی او محدود به پذیرش خداوند به عنوان مبداء می شود پس تنها دینداران می توانند در دائره چنین اخلاقی باشند. و غیر دینداران از این حیثه خارج می شوند. آنهم دینداری که غایت خویش را لقاء حق تعالی بداند و جز برای سعادت اخروی فعلی انجام ندهد. از سوی دیگر غزالی عارف مسلک است، لذا دائره قوانین اخلاقی او از حد پذیرش دین نیز تنگتر می شود و محدود به پذیرش قوانین خاص صوفیانه میگردد.

وانگهی اگر ملاک رفتار اخلاقی مشروط به سعادت اخروی باشد، اخلاق تماما نسبی و در جهت سعادت معنا می شود. لذا می توان در جهت نیل به سعادت اخروی فعل قبیحی را حسن شمرد. در اینصورت فعلی که برای تمامی آحاد بشری مورد مذمت و عمل به آن خلاف قانون اخلاقی است، در منظر غزالی بنا به مصلحتی که شریعت به آن امر کرده و یا جائز شمرده باشد، می تواند حتی ضروری هم محسوب شود. بر این اساس الزام در اخلاق غزالی صرفا الزامی شرعی است نه اخلاقی.

۶- نقد دیگر متوقف بر مسئله نیت است. نیت بیان کننده تصویری است که به سبب آن فعل برای تحقق و یا عدم تحقق مهیا می شود. پس می توان نیت را مبداء ذهنی یک فعل دانست.

اخلاق غزالی، اخلاقی فضیلت گراست. در اخلاق فضیلت گرا نیت نقش محوری را ایفا می کند. چراکه فعل بنا بر نیتش دارای ارزش اخلاقی شده و معنای فضیلت و رذیلت نسبت به معنای این نیت ارزیابی می شود. غزالی تا آنجا به نیت بها می دهد که بابی را در کتاب احیاء به شناخت آن اختصاص داده است. در دیدگاه غزالی نیت بر خواسته از علم است. علم سبب می شود تا انسان نفع و ضرر خویش را بشناسد و نسبت به این شناخت عزم و اراده بر انجام و یا ترک فعل قرار گیرد. در نتیجه اساس نیت در علم است. به سبب این اراده که منبعث از علم است قدرت تحقق می یابد. پس قدرت خادم اراده و اراده تابع معرفت است.

اما فعل منتج از نیت در چه هنگامی نیک و یا قبیح می شود؟ غزالی شناخت چنین موضوعی را متوقف بر شناخت دین می داند. در اینجا نیت، به انگیزه ی اجرای فرمان حق معنا می شود. و چون خداوند خواستار

سعادت اخروی انسان است، لذا نیت خیر، نیتی است که به منظور آخرت طلبی در نظر گرفته شود و نیت شر، هر گونه دنیا خواهی است. از این جهت او نیت را میل قلب به سوی خیر و اراده ی آن می داند. (غزالی، ۱۳۸۶، ۴/۶۴۲)

در منظر کانت اگر فعلی ارزش راستین اخلاقی داشته باشد، تنها بر اساس نیتی است که او آنرا انجام فعل به قصد احترام به قانون می داند. یعنی نیت صرفاً از جهت درستی فعل -نه منفعت یا کسب نتیجه مطلوب- به آن تعلق می گیرد و این در حالی است که غزالی نیت احسن را نه در انجام و یا ترک فعل بنا برحسن و قبح ذاتی آن، بلکه در راستای دوستی و لقاء خداوند تعبیر می کند. لذا نیت صحیح از منظر غزالی ریشه در تکلیف انسان ندارد و معطوف به منفعت است. حتی کسب نتیجه مطلوب که امید به بهشت و دوری از دوزخ است و دقیقاً کسب نتیجه مطلوب را به همراه دارد، به چنین نیت احسنی افزوده می شود. چنانچه می نگارد: «چه از ایشان کسی هست که عمل او برای اجابت باعث خوف است چه او از آتش ترسد؛ و کسی هست که برای اجابت باعث بر رجا است و آن رغبت است در بهشت و این اگرچه نازل است به اضافه... از جمله نیت‌های صحیح است» (همان، ۶۵۴)

لذا از دیدگاه کانت، نیت غزالی از آنروی که ریشه در منفعت طلبی دارد، نه باعث ارزشمند گشتن فعل میشود و نه فاعل فعل را اعتبار اخلاقی می دهد. از این جهت نه انسانی اخلاقی هستیم و نه رفتاری اخلاقی داشته ایم. به بیان دیگر نیت غزالی نه موجب وجاهت قانونی می شود و نه موجب وجاهت اخلاقی.

۷- با توجه به معیار عقل و مراحل عقلانی که کانت در اخلاق خود به عنوان یک اصل بیان میکند، می توان غزالی را از جنبه روشنگری اخلاقیش مورد نقد قرار داد. کانت ادعا می کند قانون اخلاق او قابل فهم برای تمامی موجودات معقول می باشد اما قانون غزالی مترتب بر چنین فهمی نیست. کانت می تواند ادعا کند، غزالی با برداشتن معیار و ملاک تشخیص صحت و سقم و اتکاء صرف به بیانات وحی، راهی برای تشخیص و تمیز قرار نمی دهد. لذا انسانی که بدون چشم عقل، همچون کوری وارد میدان و عرصه می شود، جز به راه ابهام و تخیل وارد نگشته است. از اینرو غزالی بدون وحی هیچگونه عامل شناختی برای فاعل اخلاقیش ندارد. لذا اگر

از غزالی بپرسیم چرا چنین مبانی برای قانون اخلاق خود تعریف کرده، نمی تواند روشنگری (توضیحی) داشته باشد.

### نتیجه گیری :

نقدی که بر اساس مبانی اخلاق کانت بر غزالی وارد می شود، نقد یک واقع گرا به یک نسبی گرا است. در اصل واقع گرایی کانت مورد تأیید است و اساس نقدی را شکل می دهد که مبانی اعتقاد نسبی گرا را به چالش می کشد.<sup>9</sup>

کانت بر آن است تا اخلاقی را تالیف کند که بر مبنای داده های عقل دارای کلیت و جامعیت اجرائی باشد. در دایره شمول احکام اخلاقی کانت حکم اخلاقی متوقف بر دین مداری و یا عدم پذیرش آن نمی شود بلکه هر موجود صاحب عقلی که اختیار را به عنوان شاخصه انسانی پذیرا است، می تواند مجری احکام عقلی باشد. در صورتی که در اخلاق غزالی تعهد به پذیرش دین و ارجاع احکام به لسان شارع و ساقط نمودن عقل از جایگاه والای آن و برجیدن ذات افعال، ما را به این امر معترف می سازد که اخلاق او اخلاقی جامع و لازم الاجرا نمی باشد .

حتی در این پژوهش جای داشت این ایراد را نه در قالب اخلاق عقلی، بلکه از جانب انسانی که ناظر به فضای اخلاقی - دینی است، وارد نمائیم چرا که اگر تنها شرع بیان کننده حسن و قبح باشد و از اینرو با وجود شرع، الزام آوری و قانون اخلاقی معنا می یابد، پس باید پذیرفت پیش از ورود شرع هیچ چیز بر انسان واجب نبوده و قانون اخلاق نیز هیچ گونه هویتی نداشته باشد، در این صورت فرد انسانی، ملزم به رعایت هیچ گونه رفتاری نخواهد بود.

---

<sup>9</sup> همانطور که دانستیم، غزالی معترف است خدا غایت فعل اخلاقی است و فردی اخلاقی است که سعادت اخروی را که لقاء خداوند است مد نظر داشته باشد. این گفتار دقیقاً برخلاف رأی کانت است که هیچ عاملی را غایت برای فعل اخلاقی نمی داند. اگر غایت مبنای انجام فعل اخلاقی باشد در آن صورت فعل نه اخلاقاً نادرست و نه اخلاقاً درست است. زمانی که فعل فی حد ذاته نه متناسب به خوبی باشد و نه بدی، در آن صورت فرد به وادی شکاکیت اخلاقی می رسد، چرا که اگر غایت بر اساس شرائط و یا اعتقاد فرد متغیر شود، مسلماً اعتبار فعل هم تغییر می یابد. لذا فرد در انتساب فعل به خوبی و یا بدی نهایتاً دچار شک می شود.

حال با فرض زیستن فردی پیش از ورود شرع، آیا برای او می‌توان جواز کشتن بی‌گناهی را صادر کند و یا دزدی را ممدوح شمرد؟ قطعاً به دور از شرائط ملزم‌کننده دین، انسان‌های همان عصر، کشتن را امری قبیح می‌دانسته و یا لاقلاً اگر هم حکم کلی به آن نمی‌دادند، این فعل را در حق خود ناروا می‌شمردند. حکم به ناروا دانستن فعل اگرحتی برای خود فرد هم در نظر گرفته شود، نشان می‌دهد، فعل قبل از ورود شریعت هم دارای اعتبار درونی و ذاتی است و به چنین اعتباری است که فرد آن را برای خود ناروا و یا ناصواب می‌داند.

اگر این حکم به تمامی آحاد انسانی تعمیم داده شود، می‌تواند در حکم قانون درآید و بیان شود: "کشتن انسان بی‌گناه ناصواب است". در پی این حکم، رفتاری الزام می‌یابد، که مؤید قانون اخلاقی است.

از سوی دیگر ادیان خدا باور، اخلاق دینی را معطوف به پذیرش خدای خیر کرده‌اند. خیر بالذاتی که خیر می‌طلبد و جز صلاح بندگان نمی‌خواهد. بدین جهت اطاعت فرامینش موجب تحقق بهترین نتایج می‌شود. اما پذیرش خیر بودن خداوند، محل شک و اثبات است. قطعاً می‌توان پرسید چرا خداوند خیر است؟ آیا به این دلیل که خود اذعان کرده؟ مسلماً پذیرش خدای خیر نه به صرف بیان او، بلکه معطوف به باوری است که ما نسبت به خیر و شر داریم. بدین صورت که ما به نحو متقدم بر پذیرش خداوند، به ماهیت خیر و یا شر آگاهی داریم. این بینش موجب می‌شود تا در قیاس فعل خداوند در یابیم او خیر خواهی است که مصلحت انسان را می‌خواهد. از اینرو الزام فرامین او رامی‌پذیریم.

پس می‌توان نتیجه گرفت اخلاق و مبانی رفتاری انسان و تمام قواعد اخلاقی اولاً و بالذات در درون آدمی نهفته است و انسان با توجه به این اصول می‌تواند نسبت به وحی و فرموده‌ی حق قیاس نماید و بداند که خداوند خیر بالذات است و جز خیر نمی‌خواهد و بدی منتسب به خود انسان است.

از اینرو رای کانت را در پذیرش اخلاق عقلی پذیرفتیم و اخلاق صرفاً دینی غزالی را بیان نمودیم تا بر اساس مبانی اعتقادی این نظام اخلاقی، نقدهائی را وارد ساخته و این اخلاق را مطرود بدانیم. اما ساختار حقیقی اخلاق دینی مطابق رای غزالی نیست. آنچه در اخلاق دینی شاهد هستیم، فرامین و الزاماتی است که در تائید حکم عقل، اعتبار شارع را هم در بر دارد. از اینرو بسیاری از نقدهای وارد شده به غزالی معطوف به اخلاق دینی نمی‌شود.



## کتابشناسی

- ۱- اتیکسون، آراف. (۱۳۷۰). *درآمدی به فلسفه اخلاق*. سهراب علوی نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- ۲- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۸). *کانت*. علی پایا، تهران: طرح نو.
- ۳- اونی، بروس. (۱۳۸۱). *نظریه اخلاقی کانت*. علیرضا آل بویه، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- ۴- بکر، لارنس. (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق*. جلد اول، ترجمه گروهی از مترجمان، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۵- تفتا زانی، سعد الدین. (۱۳۷۹). *شرح المقاصد*. جلد ۲، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- ۶- راس، سردبلیو دیوید. (۱۳۸۶). *شرحی بر مابعدالطبیعه اخلاق کانت*، محمد حسین کمالی نژاد، تهران: حکمت، چاپ اول.
- ۷- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه اخلاق*، جلد اول، عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- ۸- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۹- همو. (۱۳۷۸). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- ۱۰- همو. (۱۳۸۶). *احیاء علم الدین*. موید الدین خوارزمی به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
- ۱۱- همو. (۱۳۸۴). *قواعد العقائد یا اعتقاد نامه غزالی*. علی اصغر حلبی، تهران: جامی، چاپ اول.
- ۱۲- همو. (۲۰۰۳/۱۴۲۳). *المنقذ من الضلال، بعد کیماء السعاده القواعد العشره و الادب فی الدین و رساله ایها الولد المحب، بیروت: مکتب العصریه*
- ۱۳- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*. جلد ششم، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش، چاپ دوم.
- ۱۴- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- ۱۵- همو. (۱۳۷۸). *درس های فلسفه اخلاق*. صانعی دره بیدی، تهران: نقش و نگار، چاپ اول.
- ۱۶- همو. (۱۳۸۹). *نقد عقل عملی*. انشاء الله رحمتی، تهران: نور الثقلمین، چاپ اول.

۱۷- کرم، یوسف. (۱۳۷۵). *فلسفه کانت (نقد و بررسی آن)*. محمد محمد رضائی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۱۸- کورنر، اشتفان. (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.

۲۰- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۶). *افکار کانت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.

۲۱- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.