

داستایوفسکی گفته است که اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. نویسنده روسی، روح دینی و درد دین داشت و به وجود خدا معتقد بود اما او در بیان این جمله قصد اثبات وجود خدا نداشته است. اگر کسانی نیازمند تأیید اعتقادشان به خدا هستند می توانند این جمله را نوعی برهان آنی برای اثبات وجود خدا که یک مقدمه اش حذف شده است، بدانند یعنی بگویند چون هر کاری مباح نیست پس خدا باید باشد. این تلقی گرچه نادرست نیست اما صوری و سطحی و ایدئولوژیک است. کسی که جمله را در متن رمان داستایوفسکی می خواند می تواند احساس کند که نویسنده جهان خود را چنان می بیند که گویی در آن وجود به مجموعه ارزش ها مبدل شده و آن ارزش ها نیز از اعتبار افتاده است. جمله داستایوفسکی بیان فاجعه بزرگ و گزارش تاریخی است که دیگر در آن تراژدی جایی ندارد زیرا این تاریخ عین تراژدی است. مراد از این تاریخ، تاریخ تجدد است. داستایوفسکی کار اخلاق در جهان تجدد را دشوار می باید. مگر کانت فیلسوف مدرنیته نیست و مگر او یکی از مهمترین کتابهای اخلاق را نوشته است؟ چرا نوشته است و البته درباره کتاب کانت و در مضامین آن باید تأمل کنیم اما توجه داشته باشیم که بحث درباره اخلاق در جهان متجدد گرچه بدون رجوع به کتابهایی که فیلسوفان نوشته اند ناقص است، بصری رجوع به کتب اخلاق و پژوهش در مطالب و مضامین آنها تمام نمی شود. مردم با کتاب اخلاق اخلاقی نمی شوند و هر وقت و هر جا که کتاب اخلاق نباشد نمی توان حکم کرد که مردم بی اخلاق بوده اند. هگل نقل می کند که مردی از فیثاغورث پرسید که چگونه فرزندش را اخلاقی بار آورد. حکیم پاسخ داد که آدمی وقتی اخلاقی می شود که در مدینه ای با حکومت و قانون خوب بسر برد. البته اکنون از فیثاغورث می توان پرسید که حکومت خوب و قانون خوب را چگونه و کجا باید پیدا کرد ولی نکته مهم اینست که فیثاغورث نگفت او را به معلمی بسپارید که دائم نصیحتش کند. کتاب وعظ و نصیحت بسیار است و لابد ضرورتی اقتضا کرده است که این کتابها فراهم آید اما میبنداریم که با افزایش و افزودن بر این کتابها مردم اخلاقی تر می شوند. گاهی تکرار بیش از حد نصیحت آفت نصح و نصیحت می شود و ما که در این زمان بسیار حرف می زنیم باید مواظب این معنی باشیم. گاهی درنگ و سکوت از گفتن ها و بسیار گفتن ها سودمند تر است.

گفته اند که کتابهای اخلاق عملی و مقالات متضمن مواظبت و نصایح وقتی نوشته و گفته می شود که اخلاق مردمان در تنزل و رو به تباهی باشد. حتی اگر شواهد تاریخی این معنی را تأیید نکند، تردید نمی توان کرد که اخلاق با ظهور فردیت و بروز اختلاف در مورد عمل و رفتار در مواقع خاص در قبایل دیگران ممکن می شود یعنی وقتی که راهها معلوم و تکلیف ها معین است، اندیشه اخلاق جایی ندارد یا لااقل اخلاق در خودآگاهی مردمان نیست اما نظر فروید این بود که اخلاق عکس المعمل فرهنگ در قبایل میل اصلی آدمی به پرخاشگری و خشونت نسبت به یکدیگر است و با اخلاق است که این مانع بزرگ بسط فرهنگ از میان می رود. فروید هم بنحوی اخلاق را به بحران زندگی مربوط می ساخت اما وضعی را که ما بحرانی می دانیم در نظر او بحرانی نیست. بنظر او بحران وقتی است که قصد درمان در کار باشد و درمانگر باید با سوپراگو مقابله کند و تا حدودی بر آن فائق آید مع هذا آنچه بنام اخلاق پدید می آید و باقی می ماند در نظر فروید خواستی است که از بیرون وجود فرد و از من برتر می آید و بصورت قاعده ای برای تنظیم روابط آدمیان و رفتار آنان با یکدیگر در می آید اما نیچه حکایت دیگری داشت. او پیدایش اخلاق را یکی از مراحل مهم تاریخ بشر می انگاشت: « . . . روزگاری انسان برای خدای خود قربانی می کرد آنهم چه بسا عزیزترین کسانی را . . . سپس در دوران اخلاقی انسان . . . طبیعت خود را قربانی می کرد . . . سرانجام دیگر چه برای قربانی کردن مانده بود؟ آیا به انجام کار نمی بایست یکباره هر آنچه را که آرام بخش و مقدس و شفافبخش است، همه امید و ایمان به هماهنگی نهایی، به سعادتها و عدالت های آینده را قربانی کند؟ . . . و از سر ستم بر خویش ننگ و سفاهت و سنگینی سرنوشت و هیچ را بپرستد؟ » (نیچه: فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، صص 99-100، خوارزمی، 1363) گویی نیچه می خواست بگوید که اخلاق مرحله ای پس از دین و قبل از نیست انگاری است. سخن او طنین کلام داستایوفسکی دارد. با گفته کی یر کگارد هم بی شباهت نیست الّا اینکه متفکر دانمارکی مرحله

دینی زندگی بشر را پس از مرحله اخلاقی می دانسته است اما اخلاق چیست و از کجا آمده است؟ بنظر نیچه فیلسوفان اخلاق کمتر از این معنی خبر داشته اند. آنها «... هرگز به اصل مسئله اخلاق بر نخورده اند... شگفتا که در تمامی «علم اخلاق» تاکنون آنچه در کار نبوده همانا مسئله خود اخلاق است... آنچه فیلسوفان حجت اخلاق نامیده اند... جز صورتی عالمانه از ایمان درست به اخلاق حاکم» (ص 136) نیست. سپس نیچه اخلاقیات را در بند دیگری فهرست بندی می کند: «هر اخلاقی بدنیال چیزی است. اخلاقیاتی هست که کاریشان موجه کردن بنیانگذاران نزد دیگران است. اخلاقیات دیگری هست که کاریشان آرام بخشیدن و از خود خشنود کردن بنیانگذارشان است؛ با اخلاقیات دیگر او می خواهد خود را به صلیب کشد و خوار کند؛ با اخلاقیات دیگر می خواهد انتقام بستاند... خود را پنهان کند، خود را جلوه ای دیگر دهد و فرادست و دوردست نشانند. این اخلاق برای آنست که بنیانگذارش چیزی را فراموش کند و آن اخلاق برای اینکه خود را یا چیزی از خود را به فراموشی سپرده باشد برخی از اهل اخلاق می خواهند قدرت و سودای آفرینندگی خود را بر بشر بکار گیرند و برخی دیگر و شاید از جمله کانت می خواهند با اخلاق خود بفرمانند که «اوج من اینست که فرمان توام برد- در مورد تو نیز نباید جز آن باشد که در مورد من است» (صص 137-138). این گزارش تاریخ اخلاق از زبان کسی است که تاریخ اخلاق را تاریخ وارونه شدن ارزشها می دانسته است. نیچه معتقد نبود که اخلاق برای اصلاح بشر بوجود آمده است بلکه آن را عنصر رام کننده می دانست و می گفت که سقراط و آئین یهود ارزشها را قلب کرده و دنیا را خوار داشته اند ولی یک تاریخ رسمی اخلاق هم وجود دارد. تاریخ این اخلاق معمولاً از زمان سقراط آغاز می شود و البته این بدان معنی نیست که پیش از سقراط تشخیص خوب و بد و ترجیح آن بر این معمول و رایج نبوده است. اخلاق بمعنایی که اروپائیان از آن به ما آمد پدید یونان در «اتیک» یعنی خاص بمعنی اخلاق اما است بوده همیشه کنند می تعبیر Moral عادت کرده ایم که تحت تأثیر آموزش های قرن هیجدهم، اخلاق را مجموعه باید ها و نباید ها بدانیم. این البته نادرست نیست اما سقراط که اولین گام در راه ساختن یک علم اخلاق برداشته است، اخلاق را مقام و مرتبه ای در وجود آدمی می دانست. سخنان اخلاقی پیش از سقراط گفتار و تعلیم پیامبران یا سخنانی برآمده از احوال حکیمان بود اما اخلاق بمعنی خاص از سقراط آغاز شد که گفت بدی عین جهل و بد کردن از جاهلی است یعنی کسانی که بدی می کنند نمی دانند که خوبی چیست و نیکوکاران آنانند که خوبی را می شناسند یعنی عمل و کردار هم مثل علم تابع عقل و قواعد و ضوابط آن می شود. فلسفه همه چیز و از جمله عمل و رفتار و کردار را تحت فرمان عقل در آورد و طبیعی بود که اخلاق هم که تابع حکم عقل است جزئی از فلسفه باشد. اخلاق جزء عملی فلسفه یا حکمت عملی است. متقدمان می گفتند فلسفه نظری دانستن چیزهاست چنانکه هستند و حکمت عملی انجام دادن کارهاست چنانکه باید. افلاطون و ارسطو در دوران تفکر خود هرگز از مسئله اخلاق غافل یا فارغ نشدند و نمی توانستند غافل شوند زیرا طریقی در انداخته بودند که بدون اخلاق ناقص بود. آنها عالم تازه و بشر جدیدی را یافته بودند که بدون راهنمایی اخلاق متحقق نمی شد. کمال بشر در نظر آنها کمال نظری بود اما راه این کمال از اخلاق می گذشت. عقل عملی در نظر یونانیان چیزی جدا از عقل نظری نبود. در نظر یونانیان عقل یکی بیش نبود. این عقل هنگامی که از چستی موجودات می پرسید و اشیاء را می شناخت عقل نظری بود و چون در افعال ظاهر می شد نامش عقل عملی می شد. مثال بشر در نظر یونانیان پهلوانان بودند اما سقراط و افلاطون و ارسطو دانایی را شرط کمال خواندند منتهی کمال در طریقی که آنها در انداخته بودند یک مفهوم اخلاقی بود. آنها دانایی و علم نظر را نیز فضیلت می دانستند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوملک و فارابی در بعضی از آثار خود فضائل را مقسم نظری و عملی قرار داده و البته در صدر آنها فضائل نظری را قرار داده است که شامل علوم الهی و ریاضی و طبیعی می شود. در مراتب و مراحل بعد فضائل فکری و اخلاقی و عملی قرار دارند. در این سلسله مراتب فضائل بالائی به فضائل پائینی بهره و مدد می رسانند و فضائل پائینی ریشه در فضائل بالا دارند یعنی علم و عمل هرچند که در فلسفه از هم ممتاز شدند، تا پیدایش فلسفه جدید بهم بسته بودند یا جدائیشان اعلام نشده بود. این جدایی و بستگی صرف یک رأی یا نظر فلسفی نبود بلکه حکایت از دو وضع متفاوت در وجود بشر می کرد. در یونان وقتی فلسفه و علم اخلاق بوجود آمد یونانیان کمال آدمی را در گویش دادن به «لوگوس» و همنوایی با عالم می دانستند و حکمت و خویشتن داری و شجاعت در این گویش دادن و همنوایی حاصل می شد. این فضیلت ها در فلسفه معنی دیگر پیدا کرد چنانکه عدالت حاصل جمع حکمت و شجاعت و خویشتن داری تلقی شد و در این ترکیب حکمت جای خود را به فلسفه داد. با این تعبیر بود

که سقراط و افلاطون گفتند که بدان جاهلند و خیر را نمی شناسند و خوبی را با علم می توان دریافت. اکنون برای ما قبول سخن افلاطون از آن جهت دشوار شده است که می بینیم بسیاری از مردمان به بدی کارهائی علم دارند اما آنها را مرتکب می شوند و با اینکه گاهی خوبی خوبیها را می شناسند، به آنها رو نمی کنند. درست است که خوب و بد چیزها در زمره مشهورات است و مردم در هر زمان فهرستی از خوبیها و بدیها دارند و متاع خوب و بد همواره مشتریانی داشته است و دارد اما اگر خوب دقت کنیم در می یابیم که هیچکس در هنگام ادای فعل هرچه بکند فعل خود را بد نمی داند و کار بد خود را بنحوی توجیه می کند و شاید فرق گذاشتن میان خوب و بد و خوبی و بدی را بی وجه بداند. البته افلاطون نمی گفت که مردمان کارهای خود را خوب می دانند بلکه او از علم چیزی بیش از شهرت (و به تعبیر خودش دوکسا) مراد می کرد. او بنا را بر این گذاشت که خوبی و بدی در ذات چیزهاست و عقل آنها را باز می شناسد پس علمی که او می گفت علم ذوات و اعیان بود. البته افلاطون این امر را آسان نمی دانست و حتی در امکان آموختن فضائل شک و چون و چرا داشت ولی بهرحال در نظر او انسان اخلاقی فیلسوف بود یعنی انسانی که مضامین عالم عینی شده است. ما اکنون از نظر افلاطون دور افتاده ایم و افلاطون نیز از عالمی که شاعران و متفکرانش هومر و بارمنیدس و هراکلیس بودند می رفت که جدا شود. دانایی در نظر هراکلیس گوش دادن به لوگوس بود. پیش از افلاطون و ارسطو هرگز در هیچ جا پرسشی از وجود و ماهیت مطرح نشده بود. علم به ماهیات اشیاء را سقراط و افلاطون برای اولین بار طرح کردند (و این چیزی است که حتی بعضی از اهل فلسفه آن را درک نمی کنند یعنی ملتفت نمی شوند که این چیست که همیشه و همواره در زبانها بوده است. ضرورتاً پرسش از ماهیت نیست و بنابراین نمی توان گفت که ادراک ماهیت همواره و همیشه مطرح بوده است چنانکه اکنون هم دم زدن از ماهیت و ادراک ماهیات آسان نیست. شاید بهمین جهت است که تفاوت میان علم افلاطون با علم پیشینیان او و علوم اقوام دیگر درک نمی شود). بهرحال سقراط و افلاطون و ارسطو بنای اخلاق علمی را گذاشتند. این اخلاق در مقابل اخلاق عصر جدید که اخلاق تکلیف خوانده شده است، اخلاق فضیلت است ولی مگر می توان اخلاق بدون وظیفه و تکلیف و باید و نباید را تصور کرد. متقدمان هم با اینکه اخلاقشان بحث در فضائل بود از باید و نباید غافل نبودند و حتی در تعریف حکمت عملی می گفتند که آن: «کردن کارهاست چنانکه باید» اما ادای کارها چنانکه باید، نباید یا چه باید کرد، اشتباه بود. افلاطون و ارسطو در باید و نبایدهای یونانیان مستقیماً تصرف نکردند و آنها را تغییر ندادند اما با بحث نظری و عقلی در اخلاق، زمینه پایان یافتن عالم یونانی و باید و نباید های آن را فراهم کردند. وقتی اخلاق یونانی بعنوان علمی جدا شده از متن تاریخی خود به مناطق دیگر عالم و از جمله به عالم اسلام منتقل شد درست در مقابل دین قرار نگرفت و بعضی از دینداران از آن استقبال کردند. معتزله کم و بیش نظر فلاسفه در باب حسن و قبح و عدل را پذیرفتند و کتابهایی مثل تطهیر الماعراق و اخلاق ناصری و اخلاق جلالی تدوین شد. در برخورد اخلاق یونانی با شریعت اسلامی حوزه اخلاقی و کلامی معتزلی و اشعری پدید آمد و در اخلاق اشعری تکلیف بر فضیلت تقدم پیدا کرد و همین تقدم در فلسفه جدید نیز اصل قرار گرفت. اخلاق جدید از آن جهت که عقلی است به اخلاق معتزلی شباهت دارد اما از آن جهت که به باید و نباید تنجیزی و قطعی می پردازد، اشعری است. به این نکته توجه کنیم که از ابتدای تاریخ تجدد همواره این پرسش مطرح بوده است که رفتار درست کدامست و مردمان با چه تربیتی به کمال شایسته خود می رسند. البته این کمال شایسته با آنچه یونانیان و قرون وسطائیان در نظر داشتند متفاوت است. کمال شایسته بشر جدید در بشر تکنیکی ظاهر می شود. روسو این معنی را که از دور حبس کرده بود، دوست نمی داشت و به این جهت فکر می کرد که اخلاق رو به انحطاط رفته است و می رود اما کانت که در پی او آمده بود بشر ترانساندانتالی را در نظر آورد که می توانست خرد خود را بکار اندازد و از باطن و درون خود دستور بی چون و چرای عمل اخلاقی بگیرد. کانت امیدوار بود که عقل نه فقط بشر را به علمی برساند که با آن بتواند در طبیعت تصرف کند و به آن صورت انسانی بدهد بلکه فارغ از ملاحظات و مصلحت اندیشی ها دستورهای اخلاقی و قواعدی عملی را مقرر دارد که با آن جهان متجدد ساخته شود. کانت خود گاهی دچار تردید می شد و از اینکه عدالت در این جهان تحقق یابد اظهار شک می کرد اما خلف او هگل در پایان راهی که کانت نشان داده بود تحقق روان مطلق را دید و در اظهار و اثبات آن تردید نکرد. باز هم در اینجا به نزاعی شبیه نزاع اشعری و معتزلی بر می خوریم. دکارت و مالبرانش و اسپینوزا که وجهه ای شبیه وجهه اشعری پیش گرفته بودند، نظریشان با نظر معتزلی مآب لایب نیتس مواجه شد. اشعری مآبی روسو و کانت نیز به اعتزال هگل ختم شد. اگر از

این قیاسها تعجب می‌کنید بعنوان نمونه شمه ای از آراء اخلاقی کانت را می‌آورم و می‌گویم مناسبت قیاس آن را با اشعریت بیان کنم. شاید با این قیاس تا حدی معلوم شود که چرا با اینکه همواره پرسش اخلاق در تاریخ جدید غربی مطرح بوده، تدوین نظریه اخلاق با دشواریها مواجه شده است. با طرح کوزیتو و اثبات سوژه دیکارتهی و حذف و طرد غایت، هرچه هست و از جمله اخلاق به مجموعه ارزشها تحویل می‌شود و این ارزشها نیز بزودی از ارزش می‌افتد. به سخن داستایوفسکی بازگردیم که گفت اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. کانت کوشید تا سوژه شبه متعالی را دایره مدار اخلاق قرار دهد تا مشکل اباحه داستایوفسکی پیش نیاید. کانت می‌دانست که جامعه جدید و متجدد نمی‌توانست با اباحه ساخته شود به این جهت آزادی را عین ادای تکلیف تعریف کرد. شاید داستایوفسکی که در قرن نوزدهم هنوز نگران اباحه بود فکر می‌کرد که بنای اخلاق را حول محور سوژه شبه متعالی نمی‌توان بنا کرد. بنظر می‌رسد که تاریخ غربی همواره دچار یک پارادوکس بوده است. اخلاق نظری در یونان بوجود آمد. این اخلاق برای این بوجود نیامد که کردار و رفتار یونانیان را به صلاح آورد بلکه تفسیر و بیان عقلی رفتار و فضایل یونانیان بود. عقل تازه ای که در یونان پدید آمده بود تصویری از زندگی یونانی فراهم آورد که با آنچه در تاریخ یونان می‌گذشت، مطابقت تام و تمام نداشت و شاید بهمین جهت بود که پایان یافتن تاریخ یونانی را تسریع کرد اما این اخلاق و تصویری که افلاطون و ارسطو از بشر ساخته بودند در صورتی می‌توانست در یونان یا در هر جای دیگر جهان فهمیده و آموخته شود که بر کار و بار مردم زمان تطبیق داده شود. یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نمی‌توانستند مثالی را که یونانیان ساخته بودند عیناً بپذیرند. فلسفه یونانی وقتی به عالمی رسید که در آن قانون وحی و نبوت حاکم بود با سه تعلق و عکس المعمل مواجه شد. صاحبان استعداد فلسفی، فلسفه را گرانها یافتند و به آموختنش همت گماشتند و آن را بر وفق اصول و قواعد کلی دین تفسیر کردند یعنی کسانی که فی المثل در عالم اسلام به فلسفه رو کردند و فلسفه اسلامی را پدید آوردند، در فلسفه یونانی چیزی مغایر با دین و بر خلاف آن ندیدند و آن را چنان پرداختند و از نو تدوین کردند که در جهان اسلام اگر مقبول همه قرار نگیرد جایی برای خود پیدا کرد. در پیشاپیش این گروه متکلمان معتزله قرار داشتند که نظریشان بیشتر متوجه اخلاق و علم عملی بود. آنها در جمع اخلاق و دین اهتمام کردند. گروه دوم که قدرت و جمعیت بیشتر داشتند اهل ظاهر بودند و فلسفه را اگر نه کفر و زندقه و الحاد، امری زائد و غیر لازم می‌دانستند. درس خوانده های این گروه گاهی به شدت به مخالفت با فلسفه و طرد آن پرداخته اند. در میان این دو گروه اشعری و اشعری مذهب ها قرار می‌گیرند که نه فلسفه را پذیرفتند و نه بدون اینکه بدانند چیست، از آن رو گردانند بلکه در بحث و نزاع با فلاسفه وارد شدند. طبیعی بود که آنها هم به فعل و عمل اخلاقی و مقامی که عقل در قلمرو عمل و تکلیف دارد، بپردازند. با این رویداد دو صورت نوعی در قلمرو عمل پدید آمد و این دو صورت نوعی پدید آمده در تاریخ اسلام نه فقط فلسفه را در خود پذیرفت بلکه آن را مهیای بر عهده گرفتن ره آموزی علم و عمل مردمان کرد. از این دو صورت فرعی یکی تلقی معتزلی بود که در آن افعال و اعمال به دو قسم زیست و زیبا تقسیم شد. معتزله قبول کردند که آدمیان خود فاعل افعال خویش و مسئول آن افعالند و در برابر این پرسش که آیا در دار وجود چیزی هست که بیرون از فعل و قدرت الهی باشد پاسخ می‌دادند که خداوند فعل را به بنده تفویض کرده است و اقتضای عدل نیز همین است. بنظر آنها لطف الهی اختیار انسان را با مشیت و قضا و قدر وفق می‌دهد. این تلقی که تحت تأثیر فلسفه پدید آمده بود در فلسفه اسلامی و قرون وسطای مسیحی و بصورتی خاص در فلسفه جدید تا زمان کنونی دوام داشته است. صورت نوعی دیگر را در تلقی اشعری و اشعریت می‌توان یافت (تلقی شیعی و عرفانی با تمام اهمیتی که دارد به یک صورت نوعی و مثالی در تاریخ فلسفه جدید تبدیل نشده است و به این جهت متعرض آن نشدم). در این حوزه بیشتر نظر بر حفظ جوهر دینی تفکر و عمل است و به این جهت عقل در جنب شرع کم رنگ تر می‌شود. اشعری در زمره معتزلیان بود اما از نظر استادان معتزلی خود که عقل را ممیّز خوب و بد و راهنمای عمل و اخلاق می‌دانستند عدول کرد. عقل در نظر اشعری به شناخت اشیاء می‌رسد اما تکلیف را نمی‌شناسد و نمی‌تواند به آدمیان بگوید که چه باید بکنند و چه نباید بکنند بلکه خوب و بد با فرمان الهی معین می‌شود. اشعری بر خلاف آنچه گاهی از اقوال او در می‌یابند و نقل می‌کنند منکر اختیار و قدرت بندگان نیست اما نظریش اینست که هیچ فعلی بیرون از قدرت خداوند صورت نمی‌گیرد و موجود بشری قبل از ادای فعل یا ترک آن صاحب قدرت و اختیار نیست بلکه قدرت و اختیار با فعل قرین است و با آن پدید می‌آید بعبارت دیگر قدرت و اختیار در وضع و موقع مورد پیدا می‌کند. اینهم که انسان استعداد و قوه ادای تکلیف و قبول مسئولیت دارد،

مورد انکار اشعریان نیست. آرائی که امام الحرمین جوینی و باقلانی و غزالی و فخر رازی در این باب اظهار کرده اند، مؤید این معنی است. با نظری که اشعری و اشعریان در باب تکلیف و استقلال آن از عقل و مقارنت اختیار و قدرت با فعل آورده اند، صورت نوعی خاصی از اخلاق در تاریخ تفکر پدید آمده است. در اینکه آیا کدامیک از این دو صورت نوعی رجحان دارد، وارد نمی شویم. مهم اینست که معتزلیان و اشعریان اخلاق فضائل یونانی را که با فرهنگ یونانی (پایدینا) مناسبت داشت، به اخلاق تکلیف و مسئولیت مبدل کردند یعنی مسئله اخلاق را در عالم اسلامی خود قرار دادند و پرسش های برآمده از متن زندگی را پیش نهادند. یک مسلمان چندان ضرورت نداشت که بپرسد آیا عقل قادر به درک خوبیها و بدیهاست یا نه اما می توانست بپرسد که آیا فعل او خواست خداست و او می تواند فعلی را که در علم و اراده خداوند نیست انجام دهد و ملوک و میزان تعیین جزای افعال او چیست؟ این معانی در تعلیمات دینی هم آمده بود که در نظر فلسفی نظم و صورت دیگری پیدا کرد.

با آغاز دوران جدید تاریخ غربی گرچه توجه تازه ای به یونان و یونانیت شد اما اخلاق فضائل، مورد نظر نویسندگان و فیلسوفان قرار نگرفت. ماکیاوول و اسپینوزا و هابز برای اینکه سیاست جدید را تأسیس کنند، اتحاد دشوار سیاست و اخلاق در فلسفه یونانی را رها کردند و برای اخلاق در سیاست جایی قائل نشدند. البته اینها و دیگر فیلسوفان در مورد آزادی و حق و تکلیف و مسئولیت مطالبی گفتند اما تا قرن هیجدهم کوششها برای تأسیس یک اخلاق جدید به نتیجه ای نرسید. در قرن هیجدهم بحث تأسیس اخلاق بر مبنای عقل مطرح شد. اگر تا این زمان طرح معتزلی غلبه داشت یا لااقل لایب نیتس و بعضی از صاحب نظران قرن هیجدهم بر طرح عقلی بودن خیر و شر مایل بودند، در این زمان مؤثرترین فیلسوفان یعنی دیوید هیوم و روسو و کانت به صورتهای مختلف و متفاوت، اخلاق عقلی و عقلی بودن اخلاق را منکر شدند و منکر شدند که عقل کارآفرین متصرف در جهان بتواند راهنمای اخلاق باشد و تکلیف را بتوان از آن پرسید. کسی که گمان می کند عقل تکنیکی متصرف در جهان، خیر و زیبایی و عاقبت نیکو را تشخیص می دهد و راه آن را می نماید شاید حتی در ساختن و پرداختن جهان ماده هم ناکام بماند. اهمیت و عظمت غرب در صرف تأسیس عقل و علم تکنولوژیک نیست بلکه در دانشتن یا ساختن عالمی است که در آن آزادی بشری و ذوق هنری در جنب ضرورت تکنیکی حفظ شده است. راستی اگر نتوان اخلاق را بر مبنای عقل بنا کرد تکلیف اخلاق چه می شود؟ جدا کردن اخلاق از عقل کاری بسیار دشوار است و به این جهت چنانکه افلاطون و ارسطو می خواستند به فرهنگ و کردار یونانیان صورت عقلی بدهند. فلاسفه دوره جدید نیز هرچند سعی کردند که ماده اخلاق مسیحی را نگاه دارند بالاخره آن را سکولاریزه و عقلی کردند. این اخلاق که تا حدی با صورت مثالی معتزلی قابل قیاس بود، با تلقی مکانیکی مناسبت و موافقت داشت اما غرب به اخلاقی نیاز داشت که اگر نه مبنای علم و تکنولوژی پشتوانه آن باشد و آن را از زیاده روی و سرکشی باز دارد. این اخلاق را فیلسوف آموزگار تجدد یعنی کانت بنیاد کرد. چنانکه اشاره شد از زمان رنسانس و مخصوصاً با پیش آمد اصلاح دین، نسبت اخلاق و عقل مورد تردید قرار گرفت و فلاسفه راسیونالیست یا کوششی برای تأسیس اخلاق عقلی نکردند یا کوشش کردند و کوشششان به جایی نرسید. با اینکه کانت آثار مهمی در اخلاق نوشت و دین را در حدود عقل تنها قرار داد، پیوند اخلاق را با عقل و علم قطع کرد. آیا اخلاق کانت بیشتر با صورت مثالی معتزلی مناسبت دارد یا به طرح اشعری اخلاق نزدیک است؟ در اینجا به اختصار نظر کانت را می آوریم تا بهتر بتوانیم در مورد آن حکم کنیم.

2- قبل از کانت در فلسفه جدید اثر بزرگی در اخلاق بوجود نیامده و آنچه پاسکال و اسپینوزا و بعضی دیگر در این باب گفته اند در جنب بنایی که کانت گذاشت جلوه ای ندارد. کانت بیک معنی فیلسوفی است که رؤیای دکارنت را تحقق بخشید و اخلاق را بر مبنای ما بعد المظبیعه قرار داد اما او ما بعد المظبیعه رسمی را نپسندید و تأیید نکرد و اخلاق را مبنای آن قرار نداد بلکه ابتدا طرحی جدید در ما بعد المظبیعه، از کتاب نقادی عقل محض ریخت و روشی را که در طرح و تدوین این ما بعد المظبیعه یافته و

بکار برده بود در مورد اخلاق هم بکار برد پس مقصود از تحقق رؤیای دکاریت این نیست که بگوییم کانت اخلاق را از ما بعد اللطبیعه - و حتی ما بعد اللطبیعه بصورتی که خود طرح آن را ریخته است- استنباط کرده است. دکاریت هم نمی خواست اخلاق را از ما بعد اللطبیعه استنتاج کند بلکه می خواست روش جدید را در حکمت عملی بکار برد و کانت این مهم را به عهده گرفت و چنانکه در نقادی اول هم خود را مضروف تشخیص و امتیاز صورت شناسایی از ماده آن کرده بود، در نقد عقل عملی نیز می خواست به تحقیق در صورت محض امر تنجیزی بپردازد. اعمال و اطلاق روش بر علم عملی و اخلاق در آثار کانت با مهارتی عجیب صورت گرفته است و چه بسا که این مهارت و عظمت چشم ها را خیره کند و حقیقت تفکر اخلاقی کانت و آثار و لوازم آن را پوشیده بدارد.

از آغاز رنسانس تا زمان کانت بنا بر آن گذاشته شده بود که اخلاق از مسیحیت و همچنین از علم کلام و الهیات دوره قرون وسطی مستقل شود.

فلاسفه جدید تا زمان کانت اقوال و آراء اخلاقی رواقیان و کلیبان و اپیکوریان را از عالم خود جدا کردند و به عالم تجدد آوردند و در این انتقال از اصطلاحات و تعبیرهای مسیحی نیز بهره گرفتند بنحوی که ممکن است کسانی بعضی از این اخلاقها را مسیحی یا رواقی بدانند و حال آنکه نه مسیحی است و نه رواقی. به این جهت تا زمان کانت یک سیستم اخلاقی متناسب با عالم متجدد بوجود نیامده بود. کانت تکانی در غرب ایجاد کرد و بنای بزرگی در فلسفه اعم از نظری و عملی گذاشت. او با رسوخ در میراث دوپست سیصد ساله تفکر جدید بقول خودش در فلسفه انقلاب کپرنیکی کرد. او ظاهراً قصد نداشت که چیزی از گذشته را ویران سازد ولی حق با شاعر آلمانی است که او را رویسپیر تاریخ فلسفه جدید خوانده بود. البته مقصود این نیست که او به سابقه تفکر فلسفی اروپا توجه نداشته و در اخلاق او آثار مسیحیت آشکار است اما این کافی نیست که او را جامع تمایل به اصالت عقل و میراث مسیحیت بدانیم. به یک اعتبار تمام فیلسوفان دوره جدید ماده مسیحیت را نگاه داشتند و به انحاء مختلف به آن صورت جدید دادند. عظمت کانت در این بود که این ماده را با جدّ بیشتر تلقی کرد و در صورت دادن به آن هم صبر و حوصله بسیار بکار برد و پس از تفکر بسیار در سن پیری اثر مهم خود را منتشر کرد.

در علم اخلاق قدیم مدار بحث بر خیر و فضائل بود. کانت بدون اینکه از خیر و مفهوم آن اعراض کند، چون در متعلق فعل و اشیاء قائل به خیر نبود و خیر را به فعل متعلق می دانست، مدار اخلاق را بر صورت محض تکلیف قرار داد (او در نقادی عقل نظری هم، نظر را از موجود و متعلق شناسایی برگرفته و به فاعل شناسایی و صورتهای ما تقدم قوه احساس و فاهمه متوجه شده بود). اتفاقاً در اخلاق و علم کلام مسیحی و مخصوصاً در علم کلام اسلامی (که بعید بنظر می رسد که کانت با آن آشنا بوده باشد) بحث های کلامی و اخلاقی بیشتر حول تکلیف می چرخد و خیر و شر بعنوان صفت فعل یا استحقاق مدح و دم به تکلیف بستگی پیدا می کند. کانت که مبنای ما بعد اللطبیعه را بر هم زده و جایی برای این پرسش که آیا وجود خیر محض است باقی نگذاشته بود، نمی توانست اخلاق را بر مبنای خیریت موجودات قرار دهد. او چون «اصل وجود خیر است» را نمی توانست تصدیق کند، بحث درباره تکلیف و اختیار و فعل اخلاقی را از صورت کلامی بدر آورد و آن را بکلی از دین جدا کرد به این معنی که او تعلیمات اخلاقی مسیحی را بعنوان مصالح بنای جدید اخلاق بکار گرفت اما این مواد دیگر به اصل و آغاز دینی خود تعلق نداشت و حتی آنچه از فلسفه قرون وسطی در اخلاق او باقی مانده بود، از روح قرون وسطائی جدا شده بود. کانت یک اخلاق فلسفی مستقل از مسیحیت تأسیس کرد و مثل دکاریت که در فلسفه نظری خدا را ضامن صحت و درستی قضایا می دانست، او هم وجود خدا و معاد نفس و آزادی را شرط قوام اخلاق و ضرورت قانون اخلاقی دانست. کسانی تربیت دینی کانت را مؤثر در تدوین

این اخلاق دانسته اند و حتی اظهار تأسف کرده اند که چرا کانت با داشتن ذوق دینی و اخذ مواد اخلاقی از دین برای تأسیس اخلاق از دین جدا شده و به روش فلسفی اقتضای کرده است. بعضی از محققان و منجمه ژاک مارتین علاقه دارند که موارد رجوع او به میراث مسیحی را معین کنند. در نظر کانت حکم اخلاقی مطلق است و بی چون و چرا باید از آن متابعت کرد و این مشابه با تکلیف دینی است که بی قید و شرط باید آن را انجام داد. کانت در ادای فعل اخلاقی هیچ غایتی بیرون از فعل اخلاقی نمی شناسد مع هذا احکام اخلاقی در نظر او با اینکه منشاء قدسی ندارند، صفت شبه قدسی دارند زیرا ناشی از اراده خیرند و همین که احکام اخلاقی از اراده خیر ناشی می شوند و صفت شبه قدسی نیز به این اراده خیر تعلق می گیرد، دگرگونی بزرگی در اخلاق حادث شده است (المبته کانت به اراده قدسی هم قائل است اما آن را در اخلاق دخالت نمی دهد). شاید اخلاق کانت با اینکه در ظاهر مشابهت هایی با اخلاق مسیحی دارد و آن را به مذهب اشتهار نیز نزدیک دانستیم، در حقیقت اگر با سیستم های دیگر اخلاقی در دوره جدید قیاس شود نسبت به آنها از مسیحیت دورتر باشد. اگر کسی تصور کند که کانت نقادی اول غیر از کانت نقادی دوم است، اشتباه می کند. کانت نقادی دوم با حفظ تمام مطالب نقادی اول، نقادی عقل عملی و اساس ما بعد المظبیعه اخلاق را نوشته است. اگر او در حکمت نظری انقلاب کرده و در این انقلاب تجدد و دوره جدید را وارد مرحله تازه ای کرده است، انقلاب فلسفی او را صرفاً در نقادی عقل نظری نباید خلاصه کرد بلکه نقادی دوم متناسب با نقادی اول است و جزئی از انقلاب کپرنیکی کانت بشمار می رود. گفتیم که کانت در کتاب تعامل عقل نظری معلوم را نه عین شیء خارجی بلکه پدیدار دانست و در مورد پدیدار گفت که ماده آن از حواس اخذ شده و قوه احساس ما صورت زمانی و مکانی به آن داده است. وقتی کانت معلوم یا متعلق علم را موجود نمی داند و اصولاً از صفات اشیاء بحث نمی کند چگونه می تواند خیر را به اشیاء نسبت دهد. المبته اشیائی هست که متعلق میل یا نفرت ما قرار می گیرد. این میلها و نفرتها در اخلاق تجربی که جزئی از علوم اجتماعی است، مورد بحث قرار می گیرد اما اینها به عقل عملی ارتباط ندارد (للاقل اثر بی واسطه عقل عملی نیست یا عقل عملی در آنها اثر بی واسطه ندارد) زیرا عقل عملی متعلق های خود را ایجاد می کند. در اینجا هم تناسب میان نقادی اول و نقادی دوم پیداست. اگر در نقادی اول صورت پدیدار و صورت احکام و قضایا را انسان افاده می کند در نقادی دوم هم خیریت فعل در نیّت و اراده ماست مع ذلک کانت بنای یک تقسیمی را می گذارد که مهم است. صرفنظر از کسانی که به فلسفه قائل نیستند و آن را فی المثل ماده تحقیقات علمی می دانند و می پذیرند که بعضی مسائل فلسفه در علم اثبات می شود، اهل فلسفه از قدیم فلسفه را علم اعلی دانسته و گفته اند که موضوعات علوم جزوی در فلسفه مورد رسیدگی و تحقیق قرار می گیرند. از فحوای کلام بعضی از فلاسفه قدیم می توان استنباط کرد که این علوم در سایه فلسفه پدید آمده اند و المبته طائفه ای از متأخران و فلاسفه دوره جدید معتقدند که علم تحصّلی جدید که علم یا علوم جزئی است، قائم به فلسفه است و به تعبیری ریشه اش فلسفه است. در مورد کانت ظاهر قضیه اینست که ما بعد المظبیعه عقلی را رد کرده و علم جدید را اثبات کرده است اما حقیقت مطلب اینست که او در باب چگونگی امکان علم جدید تحقیق کرده و در این تحقیق به بیان صورتی از عالم و آدم پرداخته است که علم جدید جز در این عالم و با این آدم نمی تواند تحقق داشته باشد. دکارت گفته است ما بعد المظبیعه ریشه درخت علم است. کانت نهالی را که دکارت کاشته بود از ریشه بدر آورد تا در زمین مناسب خود بنشاند و به این ترتیب ریشه درخت را آشکار کرد و نشان داد. اگر گفته شده است که کانت تزلزلی در غرب بوجود آورد کار او در واقع پدید آوردن تزلزل نبود بلکه نشان دادن درخت فلسفه در زمین حاصلخیز تر بود (فعلاً در باب این زمین و میزان حاصلخیزی آن و آبی که این زمین سیراب می کرد، چیزی نمی گوئیم). در مورد علم جدید معمولاً علم طبیعت و علوم انسانی و اجتماعی را در عرض هم می آورند و اختلافشان را در درجه دقت علمی و کلیت قوانین و احکام این علوم می دانند اما کانت فلسفه را به مادی و صورتی تقسیم کرد و فلسفه صورت را منطق دانست. فلسفه ماده را هم به دو قسم تقسیم کرد. فلسفه طبیعت و فلسفه اخلاق. هر یک از این دو را هم به فلسفه محض و تجربی تقسیم کرد و به این ترتیب فلسفه طبیعت به دو قسم فلسفه طبیعت محض و فلسفه طبیعت تجربی تقسیم شد. فلسفه طبیعت محض، ما بعد المظبیعه عقلی است و می دانیم که کانت این ما بعد المظبیعه را به بحث در صورت قضایای علمی با منطق استعلائی تبدیل می کند پس در نظر کانت ما بعد المظبیعه به منطق ملحق می شود ولی نه بنحوی که آن را با منطق صورتی اشتباه کنند. کانت اخلاق را هم به ما بعد المظبیعه اخلاق و اخلاق تجربی و عملی تقسیم کرد و علوم انسانی و

اجتماعی مثل روان شناسی را از سنخ اخلاق تجربی دانست.

محور اخلاق در نظر کانت بی غرضی است. در زبان دین به خدمت یا طاعتی که نه برای نبرد و صرفاً به حکم تکلیف صورت می گیرد می گویند محضاً لله و برای رضای خدا صورت گرفته است. به این جهت گفته اند که کانت بی غرضی فعل اخلاقی را از مسیحیت باز گرفته است. فیلسوفی که می بایست معلم اروپای متجدد و جهان تجدد شود چگونه می توانست به مسیحیت بازگردد؟ بحث در این نیست که چه چیز و کدام آراء در پیدایش نظر کانت مؤثر بوده است بلکه مسئله اینست که فیلسوف مسائل را چگونه تلقی کرده و بجای تفکر و رسم سابق چه آورده است. آنچه کانت در باب بی غرضی در اخلاق می گوید تقلید اقوال مسیحی نیست بلکه آن را از عقل محض می گیرد. بی غرضی صفت حکم عقل محض عملی است نه اینکه فاعل در فعل خود جز رضای دوست به چیزی نیندیشد. کانت حتی طلب سعادت را در اخلاق خود وارد نمی کند و مورد ندارد که بگوئیم اخلاق ارسطویی فی المثل در نظر او مطبوع و مقبول نیست. او کاری به این ندارد که سعادت چیست و خیر کدامست و چگونه می توان به سعادت رسید. پرسش او اینست که چه باید بکنیم و چه آمیدی می توانیم داشته باشیم؟ اگر او بایدهای مسیحیت را پذیرفته بود یا به رسوم اخلاقی موجود گردن نهاده بود چنین پرسشی برایش مطرح نمی شد اما پرسش کانت برای این نیست که بعضی دستور العمل ها بدست آورد و آن را راهنمای عمل و زندگی قرار دهد بلکه می خواهد بگوید که منشاء اخلاق کجاست و چیست که حاکم بر اعمال و افعال اخلاقی ما است. وقتی فیلسوف متابعت از بایدهای موجود را نپذیرد و اخلاق قدیم را نیز کافی نداند ناگزیر باید میزانی برای اخلاق و عمل بیابد. می دانیم که عقل جدید اروپایی که قانون زندگی را مقرر می کرد به طبیعت هم صورت خاصی می داد. کانت بشری را در نظر آورد که در علم صورت خود را به عالم می بخشد و در اخلاق، قانونگذاری را به خود اختصاص می دهد و خود را علت غائی می انگارد.

کانت هرگونه غرض و غایت بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد و غایت بودن انسان را اثبات کند.

بحثهای بسیار کرده اند که کانت اخلاق خشکی ساخته است که در آن ادای افعال نباید ناظر به هیچ غایت و سود و نتیجه ای باشد. هر جا مصلحت و غایت وارد شود، اخلاق خارج می شود. به کانت اعتراض کرده اند که بنظر او فعل اخلاقی باید ناخوشایند باشد و اگر ملایم و موافق طبع باشد اخلاقی نیست. پاتون (Paton, J. H. M) به این اشکال جواب داده و این را درست ندانسته است که بگوئیم کانت، فعلی را بصرف اینکه فاعل ادای آن را دوست ندارد یا از آن لذت نمی برد، اخلاقی نمی داند و می گوید چه بسا که لذت و طلب سعادت ممکن است با اراده اخلاقی همراه و هماهنگ شود. این اظهارنظر پاتون را حتی بسیاری از نقادان معتدل هم نپذیرفته اند ولی اگر مسئله را درست مطرح کنیم متوجه می شویم که تفسیر پاتون بی وجه نیست. کانت گفته است که اگر فعلی را برای مقصودی و نه به حکم تکلیف انجام دهیم، فعل اخلاقی نیست. عمده مطلب در اینجا اینست که فعل اخلاقی فعلی است که به حکم تکلیف صورت گیرد و میزان، اخلاقی بودن فعل است نه خوشایند بودن یا ناخوشایند بودن آن پس اگر فعلی مطابق تکلیف باشد باید دید که آیا آن فعل خوشایند طبع است یا خوشایند نیست. اگر این فعل خوشایند طبع باشد کانت نمی گوید که اخلاقی نیست بلکه می گوید اگر به آن جهت انجام شده است که خوشامد بوده است نباید آن را اخلاقی دانست پس پاتون درست می گوید که ممکن است فعل مطابق تکلیف باشد و فاعل فعل از انجام آن احساس رضایت و شادی کند.



البته اگر میان مصلحت و تکلیف تعارضی پیش آید قاعده اخلاقی حکم می کند که مصلحت را باید فرو گذاشت. بنزّامین کنستان به کانت گفته است که اگر عده ای ظالم سراغ چند مظلوم را بگیرند و قصدشان کشتن مظلومان باشد آیا باید جای این مظلومان را به ظالمان نشان داد و کانت در جواب گفته است اگر حرف می زند باید راست بگوید. باز در طرح مسئله باید دقت کرد. کانت می گوید دروغ مصلحت آمیز اخلاقی نیست و انسان همواره باید راست بگوید اما وقتی ظالم سراغ مظلوم را می گیرد تا به او آسیبی برساند کسانی که جای مظلوم را می دانند در مقابل سؤالی قرار می گیرند که اخلاقاً ملزم به جواب دادن آن نیستند. اخلاق کانت هم حکم نمی کند که هر کس هرچه از ما پرسید به او جواب دهیم. ما حق نداریم رازی را که به ما سپرده اند فاش کنیم. اینکه کانت می گوید مطلقاً راست بگوییم مرادش اینست که وقتی چیزی می گوییم دروغ نگوییم و راست بگوییم نه آنکه هرچه را می دانیم بهرکس که بخواهد بگوییم. مسئله بنزّامین کنستان بسیار بد طرح شده است و درست نیست که گفته شود اگر به ظالمان بگوییم که اشخاصی را که به دنبال ایشان می گردند کجا هستند، باعث قتل شده ایم و اگر نگوییم، دروغ گفته ایم. نه، اگر نگوئیم دروغ نگفته ایم زیرا نگفتن دو وجه دارد. یکی اینکه به آنها بگوییم که می دانیم و نمی گوییم که البته اخلاقی است. وجه دوم اینست که هیچ جواب ندهیم که البته وضع دشواری است اما اگر به ظالمان جای دیگری را نشان دادیم تا آنها نتوانند مرتکب جنایت شوند جانب مصلحت اندیشی را گرفته ایم و کار بدی نکرده ایم. در این صورت فعل ما اصلاً در قلمرو اخلاق و بی اخلاقی قرار نمی گیرد و مگر بازاریان و سیاستمداران که مصالح را در نظر می گیرند همه یکسره بدی می کنند؟ در این قبیل موارد گرفتاری اینست که اشکال کننده به نتایج توجه کرده است و حال آنکه کانت در اخلاق به نتایج کاری نداشته و به این جهت به مسائلی از نوع مسئله بنزّامین کنستان نمی توانسته است اهمیت بدهد. البته ممکن است بگویند که اشکال در همینجاست که کانت در اخلاق به نتایج کاری ندارد و این نقص اخلاق اوست بعبارت دیگر اشکال کننده می گوید چگونه می شود اخلاقی بود و نگران نتایج فعل نبود.

اشکال، بزرگ است اما فعلاً در این بحث می کنیم که آیا شادی و لذت و حتی میل به لذت می تواند با فعل اخلاقی قرین شود؟ اگر اینها در قوام فعل و در نیت فعل اخلاقی اثری نداشته باشد به اخلاقی بودن آن لطمه نمی زند. نکته اینست که کانت خوشبختی را در اخلاق خود وارد نمی کند و میان لذت و خوشبختی فرق نمی گذارد زیرا بنظر او خوشبختی یک امر متعلق به زندگی عادی و تجربی است و جستجوی خوشبختی بمعنی جستجوی چیزهای خوشایند و مطبوع طبع است. کانت هرگز نگفته است که خوشبختی را نباید خواست. البته ارسطو و اتباع او هم که فضیلت و سعادت را مدار اخلاق قرار داده اند غایت اخلاق را حصول مطلوبها و آرزوها و امیال نمی دانند بلکه در آن بعنوان یک امر انتولوژیک نگاه می کنند ولی کانت نمی توانست به عالمی قائل باشد که در آن انسان به کمال لایق خود رسیده باشد. او انسان را در عالم تجربی می دید و اخلاق را هم در همین عالم - و البته در عالم متجدد- در نظر می گرفت. اگر فیلسوفی به عالم تأملی ارسطو قائل نباشد و در سیر انسانی مراتب نشناسد و وجود او را قابل استکمال نداند (و مخصوصاً بخواهد اخلاق را بصورت علم درآورد و احکام کلی آن را بیان کند) چگونه می تواند سعادت را از لذت جدا کند؟ در این وضع کانت سعادت طلبی را نوعی خودخواهی دانست و آن را از مطالب اخلاقی حذف کرد. بنظر کانت در اخلاق هرچه غیر از مطابقت با اراده خیر بخواهیم، غیر اخلاقی است ولی توجه داشته باشیم که غیر اخلاقی را با چند اخلاقی اشتباه نکنیم.

اگر کانت اراده خیر را اراده خدا می دانست، همه سخنان مهم اخلاقی او را می توانستیم با سخنان اشاعره بسنجیم و تطبیق کنیم. امر تنجیزی اخلاق و استقلال فعل اخلاقی از هرگونه محاسبه و مصلحت اندیشی و مقارنت اختیار و آزادی با فعل - و بعبارت دیگر مقدم ندانستن اختیار و قدرت بر فعل- از جمله مطالبی است که بوی اشعریّت می دهد. معتزله می گفتند که چون آدمی مکلف است باید در فعل و عمل خود مختار باشد یعنی می گفتند بشر باید آزاد و مختار باشد تا بتوان او را مکلف کرد و در

ظاهر سخن ایشان درست است اما اشعریان استدلال آنان را نمی پذیرفتند. اتفاقاً کانت هم آزادی و اختیار را متوقف بر تکلیف می دانست یعنی می گفت که ما چون مکلفیم، آزادیم. کانت از طرح معتزلی اخلاق و علم عملی دور شد و به صورت مثالی اخلاق اشعری رو کرد اما او با طرح اشعریت هم نمی توانست کاملاً موافقت کند زیرا اشعری تکلیف را تکلیف الهی می دانست و کانت معتقد بود که حکم اخلاقی از باطن ما نشأت می کند. حکمی که درباره مقام افلاطون و ارسطو در سیر تفکر یونانی کردیم شاید در مورد کانت هم درست باشد. این فیلسوف هم تغییری در اخلاق مسیحی پیشنهاد نکرد و حتی چیزی درباره ماده اخلاق نگفت بلکه به صورت پرداخت یعنی قواعدی کلی بیان کرد که بانگ باطن اشخاص باید در حدود آن قرار گیرد و این اصول و قواعد کلی است که شبیه قواعد اشعری است اما اینکه کانت و اشاعره در باب منشاء اخلاق یا تکلیف اختلاف اساسی دارند. در نظر کانت احکام اخلاقی بانگ باطن است و در نظر اشعری افعال و حکم خوبی و بدی آنها از خداست. بقول ژاک ماریتن اخلاق کانت یک اخلاق مسیحی است که سرالمهات آن بریده شده است اما نکته مهم اینست که اخلاق عقل محض کانت با عقلی که علم از آن بر می آید، مناسبتی ندارد. احکام تنجیزی اخلاق و حکم «تو باید» کانت از آن جهت یادآور قول اشعری است که این متکلم می گفت بشر آزاد است که از احکام خدا اطاعت کند. شاید بگویند که اخلاق اشعری چه مناسبت با عالم تجدد دارد و کانت که سفارش می کرد مردمان شجاعت داشته باشند و عقل خود را بکار اندازند چگونه می تواند اشعری مآب باشد و مگر او نگفته است که آدمی نباید از قانون بیرون از خود متابعت کند. من فکر می کنم مرجع اخلاقی که کانت در نظر داشت روح مدرنیته بود. مدرنیته بدون چون و چرا می بایست متحقق شود و قوانین و قواعد آن جای قواعد نظام های سابق را بگیرد. کانت هر غایت و غرضی را از اخلاق بیرون راند تا همه چیز برای تجدد باشد. بشر ترانساندانتال کانت بشر متجدد بود. او می بایست با نقد گذشته و وضع موجود آزادانه جامعه مدرن را بنیاد کند. این طرح، طرح بزرگ و با اهمیتی بود اما آیا بهتر نیست بجای اخلاق به آن نام انسان شناسی داده شود. کتاب نقد عقل عملی کانت از آثار مهم فلسفه جدید است اما کانت در این کتاب در قیاس با اخلاق نیکوملک ارسطو و حتی کیمیای سعادت غزالی چندان به اخلاق و دستورهایی اخلاقی نمی پردازد. درست بگوییم در پاسخ پرسش «چه باید کرد»، کانت تقریباً هیچ چیز نمی گوید جز اینکه از قانون باید پیروی کرد و بشر را وسیله رسیدن به هیچ غایتی قرار نداد. البته بیان این مطالب برای بی اهمیت جلوه دادن آثار کانت و انکار عظمت مقام او نیست بلکه برای اینست که بگوییم او با طرح نقد عقلی عملی ثنویت طبیعت و روان دکارتر را به مرحله ای رساند که در آن روح می توانست بر طبیعت غالب شود. در این وضع است که بشر مدرن بر طبیعت غالب می شود و حقوق او حقوق طبیعی نام می گیرد. طرح مدرنیته چنانکه تصور می شد تحقق نیافت و دیدیم که نیچه در نیمه دوم قرن نوزدهم سستی بنیاد اخلاقی جامعه مدرن را اعلام کرد. فیلسوفان پس از او هم دیگر در سودای تأسیس علم اخلاق نبودند بلکه در تفکر آنان، اخلاق به یکی از مسائل اصلی فلسفه مبدل شد. سوپرتکتیویته که در فلسفه کانت و هگل به اوج خود رسید، مقتضی آزادی بود اما این آزادی با غلبه و تغلب نیز ملازمت داشت. کسانی مثل فیخته یا سارتر چیزی از این معنی می دانستند که می گفتند وقتی کسی به دیگری نگاه می کند خودی او را می رباید و آزادی را از او می گیرد، دیگری در نگاه ما سنگ می شود. سارتر در نمایشنامه شیطان و خدا نشان داد که اگر کسی نمی تواند در چشم دیگران نگاه کند و قدرت نگاه را از آنان بگیرد و بعبارت دیگر در جنگ نگاهها شکست می خورد، قدرت و آزادی ندارد اما فیلسوفانی مثل یاسپرس و مارتین بوبر و لونیاس و دریدا از نزاع عاشقانه و نسبت من و تو و تصدیق دیگری و دوستی سخن گفته اند. در تفکر پست مدرن که سست شدن بنیاد سوپرتکتیویته - خود بنیادی بشر - آشکار می شود، وضع دشوار و بحرانی اخلاق در تاریخ جدید غربی را بخوبی می توان درک کرد و شاید همین دشواری است که موجب شده است همه فیلسوفان قرن بیستم از برگسون و جی. ای. مور و پیرس و ویلیام جیمز و جان دیوئی و ماکس شلر گرفته تا صاحب نظران دهه های اخیر به اخلاق بپردازند گویی بر اثر خشونت ملازم با سوپرتکتیویته زخمی در جان مردم زمان ما پدید آمده است که باید با مرهم نایاب اخلاق درمان شود ولی بدانیم که اخلاق با ادبیات اخلاقی پدید نمی آید. در جامعه کنونی قانون تکنیک یا تکنوسیانس حکومت می کند و سیاست و حقوق و تعلیم و تربیت نیز محکوم حکم آند و اگر در جایی چنین نباشد - که در حقیقت حاکمیت مطلق تکنیک هرگز در هیچ جا تحقق نیافته است و نمی یابد - اگر نه همه مردمان لاقول جامعه و حکومت تمنّا و آرزوی تحقق آن را دارند گویی اخلاق هم می خواهد به قانون تکنیک سر بسپارد. کسانی این وضع را صورتی از نیست انگاری می دانند ولی معمولاً نویسندگان

کتب و مقالات اخلاقی به قدرتی که حتی اخلاق را نیز برای خود مصادره می کند، توجه نمی کنند و به این جهت مسائل و مباحث اخلاق را مستقل از علم و تکنیک طرح می کنند و اگر به شرایط امکان عمل اخلاقی پردازند، روابط اخلاق با شئون دیگر زندگی را احیاناً عرضی تلقی می کنند پس بد نیست که قدری به این روابط پردازیم و ببینیم اخلاق با تکنولوژی و علم و سیاست و حقوق چه نسبت داد و تا چه اندازه می توان آن را تعلیم کرد.