

چرا نگاه نتیجه‌گرایانه به فعل مستلزم سلب عنوان اخلاقی از آن نخواهد شد؟

علی عسگری یزدی*
علی قنبریان**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۲

چکیده

نویسنده حاضر مسئله غایت‌مندی و نتیجه‌گرایی اخلاقی را می‌کاود. به نظر برخی متفکران، این نگاه مستلزم سلب عنوان اخلاقی از فعل شده است و لذا معتقدند در صورتی فعل، عنوان اخلاقی پیدا می‌کند که فارغ از نتیجه و غایت آن صرفاً به عنوان یک وظیفه انجام شود. اما به نظر نگارنده، نگاه نتیجه‌گرایانه به انجام فعل اخلاقی، مستلزم سلب عنوان اخلاقی از آن نخواهد شد و از طرفی مشوق و محرک انجام فعل اخلاقی می‌شود. در نگاه اسلامی وجود چنین مشوق‌هایی نه تنها منعی ندارد، بلکه مورد تأکید و سفارش هم می‌باشد.

واژگان کلیدی: دین، اخلاق، اخلاق دینی، غایت، غایت‌گرایی، سود‌گرایی.

* دانشیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران. asgariyazdi@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران. ghanbarian.howzeh@yahoo.com

طرح مسئله

یکی از معیارهای دسته‌بندی مکاتب اخلاقی غایت و انگیزش می‌باشد. برخی اندیشمندان معتقد شده‌اند ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق، ملاک حسن و قبح فعل اخلاقی است و معتقد به غایت‌گرایی در اخلاق شده‌اند. از این دسته با عنوان غایت‌گرایان نام می‌برند؛ مانند مکاتب سودگرایی، قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی.

اما دسته‌ای دیگر معیار فعل اخلاقی و حسن و قبح افعال اختیاری انسان را غایت و هدف فعل نمی‌دانند، بلکه این معیار را در هماهنگی و عدم هماهنگی افعال با وظیفه جست‌وجو می‌کنند که از این دسته با عنوان وظیفه‌گرایان نام برده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۶)؛ مانند کانت و اندیشمندانی که قایل به نظریه امر الاهی شده‌اند.

یکی از وظیفه‌گرایان کانت می‌باشد. به باور وی هر کاری که به خاطر انگیزه‌ای غیر از انجام تکلیف صورت بگیرد، ولو آن انگیزه علاقه به غیر باشد، آن کار عالی و شریف و اخلاقی نیست. کار اخلاقی آن است که انسان صرفاً به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد (کانت، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۶۰).

سقراط معتقد است برای عمل به مقتضای خیر، شناختن آن کافی است؛ یعنی امکان ندارد انسان کار نیک را بشناسد و تشخیص دهد و عمل نکند. علت عمل نکردن، جهالت است؛ به بیان دیگر در مورد رابطه معرفت و فضیلت، سقراط قایل به تلازم آن دو شده بود و برای اخلاقی شدن، معرفت را کافی دانسته و نیاز به غایت را قایل نشده است. وی در محاوره پروتاگوراس می‌گوید: «اگر کسی خوب و بد را از هم باز شناسد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را به عملی برخلاف معرفتش وادار سازد، بلکه تنها حکمت می‌تواند به او کمک کند». (poato, 1977, p.104).

در این نوشتار پس از تحلیل و بررسی نظریات وظیفه‌گرایانی همچون کانت و سقراط در باب نقش غایت در اخلاق هنجاری، به اثبات انتفاع اخلاق از محرک‌های دنیوی و اخروی پرداخته و ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی در پرتو غایت دینی به اثبات رسیده است.

۱. چیستی اخلاق و غایت

معنای لغوی اگرچه نمی‌تواند چیستی شیء را نشان دهد و برای فهم مفهوم آن باید به تعاریف اصطلاحی روی آورد، از آنجاکه الفاظ به‌کاربرده‌شده در معنای اصطلاحی خاصی، بی‌ارتباط با معنای لغوی آن نبوده است، فهم معنای لغوی ممکن است در تنقیح معنا و کاربرد اصطلاحی آن کمک کند (عالمی، ۱۳۸۹، ص ۲۹). برای بررسی ارتباط غایت به اخلاق، ابتدا تعریف کلیدواژه‌های اخلاق و غایت ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۱. اخلاق

اخلاق واژه‌ای عربی است که در لغت جمع خُلُق و خُلُق است و در فارسی به معنای منش، عادت، سجیه، طبع، مروت و دین به کار رفته است. سجیه هم شامل صفات نیک، مانند دلیری و هم صفات ناپسند، مانند بزدلی است (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۲۰-۱۲۷ / ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۸۵-۹۲). البته دانشمندان و عالمان اخلاقی تعاریف زیادی ارائه کرده‌اند و در معانی صفات راسخ نفسانی، صفات نفسانی، فضایل اخلاقی، نهاد اخلاقی زندگی و نظام رفتاری حاکم بر افراد به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳-۱۷). شهید مطهری رحمته‌الله می‌گوید: «اخلاق عبارت است از علم چگونگی زیستن در دو ناحیه؛ در ناحیه چگونگی رفتارکردن که مربوط می‌شود به اعمال انسان که البته شامل گفتار هم می‌شود و در ناحیه چگونگی بودن که شامل خوی‌ها و ملکات انسان است که چگونگی و به چه کیفیت باشد» (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۲، ص ۳۸). بنابراین اخلاق در دو معنا به کار می‌رود: نخست در معنای صفات نفسانی که مربوط به بُعد معنوی و روحی انسان است؛ دوم کیفیت اعمال و رفتار و سوم در معنای قواعد و نظام حاکم بر افراد. برخی از اندیشمندان، فعل اخلاقی را عملی می‌دانند که خالی از هرگونه توجه و در نظر گرفتن نتیجه مترتب بر آن باشد؛ از نظر آنان اگر شخصی به داعی رسیدن به نتیجه‌ای خاص، کاری را انجام دهد، کاسبکارانه شده و دیگر ارزش اخلاقی نخواهد داشت.

۲-۱. غایت

غایت پایان، نهایت، سرانجام، پایان کار... پایان هر چیزی از زمان و مکان است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۴۶۱۸ / فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۵۷ / معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۸۵). علت غاییه نزد متکلمان آن است که معلول به خاطر آن به وجود آمده باشد و اینکه گفته می‌شود غایت توسست که این مقدار کار انجام دهی، به معنای این است که نهایت طاقت و فعل تو این مقدار است. از مخترعات فقها و اصولیون لفظ «مغیا» می‌باشد بر وزن معظم که برای انتهای غایت به کار می‌رود (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۳۴). بنابراین غایت فعل اخلاقی عبارت است از آن هدفی که متعلق فعل بوده و کار به خاطر آن انجام شده است و محرک فاعل می‌باشد و هیچ فعلی نمی‌تواند فاقد غایت و هدف باشد؛ پس هر فاعلی در انجام فعل و از جمله فعل اخلاقی دارای هدف و غایتی است (گل محمدی و بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

۲. غایت و انگیزش

فاعل‌ها بر دو دسته ارادی و طبیعی بوده و به تبع آنها غایت‌ها نیز به دو گونه ارادی و طبیعی تقسیم می‌شوند. علامه طباطبایی رحمته‌الله در مورد این دو نوع غایت می‌فرماید:

تمام افعال اعم از طبیعی و غیرطبیعی محتاج غایت‌اند. علت غایی همان کمال اخیر است که فاعل در فعل خود توجه به آن دارد. حال اگر آگاهی فاعل در فاعلیت او مؤثر باشد، آن غایت، مقصود فاعل در فعلی که انجام می‌دهد، خواهد بود و به عبارت دیگر فاعل به خاطر آن غایت، اراده‌اش به انجام آن کار تعلق گرفته است؛ از این رو گفته‌اند: تصور غایت پیش از انجام کار و تحققش پس از آن می‌باشد و اگر علم مدخلیتی در فاعلیت فاعل نداشته باشد، غایت همان منتهای فعل خواهد بود... چه بسا گمان شود فاعل‌های طبیعی غایتی در افعال خویش ندارند... و نیز برخی توهم کرده‌اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند... اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت

نمی‌باشند... اتفاق عبارت است از متغی بودن رابطه بین علل فاعلی و آنچه غایت افعال محسوب می‌گردد... حقیقت آن است که در هستی اتفاق در بین نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱-۱۸۹).

مقصود ما از غایت در عنوان مقاله، غایت ارادی می‌باشد که محرک و انگیزه‌ای برای ارزش‌های اخلاقی است و هیچ فعلی از افعال فاعل مختار بدون غایت نیست؛ کما اینکه از نظر روان‌شناسی نیز هیچ فعلی بدون انگیزه محقق نمی‌شود. این انگیزه‌ها هستند که موجود زنده از جمله انسان را دچار انگیزش و وادار به انجام کار می‌کنند. انگیزش، مجموعه شرایطی است که به رفتار، نیرو و جهت می‌دهد. انگیزش‌ها از دو منبع سرچشمه می‌گیرند: عوامل سایق درونی و عوامل مشوق برونی. برخی سایق‌های درونی از جمله موارد مربوط به گرسنگی و تشنگی، بازتاب نیازهای زیستی‌اند؛ اما عوامل مشوق از قبیل غذا، آب، جفت جنسی، ارتباط با دیگران، احترام، پول و پاداش موفقیت، هدف‌هایی در جهان خارج هستند. بسیاری از مشوق‌ها خاصیت پاداش بودن دارند و می‌توانند ضمن ایجاد لذت، رفتاری را که موجب دستیابی به آنهاست، تقویت کنند. گرچه برخی مشوق‌ها از قبیل غذای شیرین هنگام گرسنگی، توان انگیزش درخور توجهی دارند، بیشتر مشوق‌ها در نتیجه یادگیری شکل می‌گیرند و اثر بخشی آنها- دست‌کم تا حدودی- ناشی از یادگیری نوعی رابطه بین آنها و سایر رویدادهاست؛ برای نمونه پول یا نمره خوب تحت تأثیر تجارب ما و چیزهایی که معرف آنها هستند، می‌توانند مشوق‌های اثربخشی باشند. در زندگی واقعی، مشوق‌ها و سایق‌ها هر دو باهم در انگیزش رفتار تعامل دارند (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۳۶۱-۳۶۲ و ۳۹۲).

۳. غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

پذیرش یا عدم پذیرش غایت از سوی مکاتب اخلاقی، سبب ایجاد دو نحله با نام غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی در اخلاق هنجاری شده است. بنابراین ضروری است این دو نحله در این نوشتار تبیین گردند. در اخلاق هنجاری می‌کوشیم با ابزار عقلانی،

به مجموعه‌ای از معیارهای قابل قبول دست یابیم تا ما را در تعیین اینکه چرا فعل خاصی صواب یا شخص خاصی خوب خوانده می‌شود، قادر سازد... عموماً اخلاق هنجاری دو قسم است:

الف) نظریه‌های غایت‌گرایانه؛

ب) نظریه‌های وظیفه‌گرایانه.

فیلسوف سی. دی. براد (C. D. Broad) نظریه‌های مذکور را بدین نحو تعریف کرده است: «نظریه‌های وظیفه‌گرایانه برآنند که قضایای اخلاقی به این صورت‌اند که «همواره فلان کار در فلان اوضاع و احوال درست [یا نادرست] است، صرف نظر از اینکه چه پیامدهایی دارد...». نظریه‌های غایت‌گرایانه برآنند که درستی یا نادرستی یک فعل همواره از طریق گرایش آن به ایجاد نتایج خاصی تعیین می‌شود که فی نفسه یا خوب‌اند یا بد. این اختلاف میان غایت‌گرایان و وظیفه‌گرایان از اصلی‌ترین اختلاف‌ها در اخلاق هنجاری است. به بیان ساده، غایت‌گرا به نتایج افعال خود چشم می‌دوزد؛ درحالی‌که وظیفه‌گرا به ماهیت خود می‌اندیشد. اما همیشه آسان نیست که تصمیمات روزمره خود را به این شیوه دسته‌بندی کنیم و همواره می‌یابیم که آنها ترکیبی از عناصر غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه هستند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۹-۲۱).

۱-۳. نظریه‌های غایت‌گرایی

بر اساس نظریات غایت‌گرایانه ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نابایستگی یک رفتار، همان ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است؛ بنابراین یک عمل تنها در صورتی صواب هست که دست‌کم به اندازه هر بدیل ممکن دیگری، موجب غلبه خیر بر شر شود یا آنکه مقصود از آن، ایجاد غلبه خیر بر شر باشد و تنها در صورتی خطا هست که نه موجب غلبه خیر بر شر شود و نه مقصود از آن ایجاد چنین غلبه‌ای باشد. به تعبیر دیگر غایت‌گرایان برای تشخیص صواب از خطا و درست از نادرست، نتیجه حاصل از کار اختیاری را مورد لحاظ قرار می‌دهند؛ به این صورت که اگر کاری ما را به

نتیجه مطلوب برساند یا دست‌کم در خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب باشد خوب است؛ اما اگر ما را از آن نتیجه دور کند، بد دانسته می‌شود. غایت‌گرایان بر اساس نوع غایت بر دو دسته‌اند:

الف) قایلان به غایات غیردینی که هرگونه پشتوانه بودن دین به اخلاق در مرحله هدف و غایت را نفی می‌کنند.

ب) قایلان به سودمندی غایت دینی که بر دو دسته بوده و بیشترین اشکالات به دسته اول وارد شده است.

دسته اول گفته‌اند که داوری‌های اخلاقی به خودی خود برانگیزاننده و محرک نیستند و انگیزه لازم برای عمل به این داوری‌ها تنها از راه باورهای دینی تأمین می‌شود (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱). این تفسیر از وابستگی همه انگیزه‌های عمل به باورهای اخلاقی را در باورهای دینی منحصر می‌داند.

در مقابل این گروه، اندیشمندانی همچون کانت قرار دارند که معتقدند انگیزه دینی اساساً اخلاقی نیست و کاری که با انگیزه دینی انجام شود، اساساً ارزش اخلاقی ندارد. بر پایه این دیدگاه اخلاق اساساً از جایی آغاز می‌شود که انسان مصلحت‌جویی را کنار گذارد و تنها به خاطر خوبی کار آن را انجام دهد (سربخشی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰).

دسته دوم حالتی معتدل‌تر برای آن بیان کرده و مدعی شده‌اند باورهای دینی انگیزه‌ای بهتر و قوی‌تر برای عمل به باورهای اخلاقی به انسان‌ها می‌دهد. از نظر اینان بر خلاف تصور کسانی همچون سقراط و تا حدی کانت تنها شناخت کارهای خوب و بد نمی‌تواند علت تامه انجام یا ترک آن باشد؛ زیرا ممکن است کسی ارزش‌های اخلاقی را به‌خوبی بشناسد؛ اما در عمل پایبند به آن نباشد. به بیان دیگر انگیزه‌های دینی و انگیزه‌های اخلاقی در برخی موارد همپوشانی دارند و در برخی موارد از هم جدا می‌شوند. خلاصه آنکه انگیزه‌ها منحصر در انگیزه‌های دینی نیست. *جاناتان برگ* یکی از قایلان به اخلاق سکولار در تأیید این نظریه چنین می‌گوید:

شما فرض کرده‌اید تنها دلیل رفتار اخلاقی، انتظار ثواب و عقاب الهی است؛ چراکه انسان‌ها به عنوان یک واقعیت محض، ولی اسفبار، انگیزه‌ای

برای ترک عمل خطا و انجام عمل ثواب ندارند، مگر آنکه از خشم و غضب خداوند بترسند و در طلب ثواب او باشند؛ درحالی که بسیاری از مردم بی هیچ چشم‌داشتی به ثواب و عقاب الهی، عمل اخلاقی انجام می‌دهند (همان، ص ۱۴۱).

۲-۳. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه

دسته دوم از نظریات اخلاق هنجاری، نظریات وظیفه‌گرایانه نامیده می‌شوند. نظریات وظیفه‌گرایانه - همان‌طور که از عنوانشان پیداست، به نظریاتی گفته می‌شود که معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه جستجو می‌کنند؛ برای نمونه سقراط منکر آن بود که صواب بودن عملی به دلیل نتایج آن باشد. وی می‌گفت یک عمل تنها بدین دلیل صواب است که با برخی اصول و قواعد مستقلاً معتبر، منطبق است؛ قواعدی مانند «هرگز به کسی ضرر نرسانید» یا «هرگز پیمان شکنی نکنید» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴-۱۷۵). این موضع شاخص اخلاق وظیفه‌گرایانه است. پذیرش این قواعد بدین دلیل نیست که خوبی ایجاد می‌کنند، بلکه بدین دلیل است که این قواعد خوب‌اند؛ زیرا معیار صواب و خطا بودن چیزی را در اختیار می‌گذارند. درست است که حفظ این قواعد ممکن است گاهی نتایج مصیبت‌باری به بار آورد، همان‌گونه که مرگ سقراط این مطلب را روشن ساخت، اما این امر به تنهایی هرگز نمی‌تواند نقض آنها را توجیه کند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷-۱۸۸). نظریات وظیفه‌گرا انواع گونه‌گونی دارند؛ از این‌رو به‌دست‌دادن تعریفی واحد برای تحت پوشش قرار دادن همه آنها کار دشواری است. نظریاتی که در منابع مختلف در شمار نظریات وظیفه‌گرا ذکر شده، عبارت است از نظریه اخلاقی کانت، نظریه اخلاقی دیوید راس، نظریات امر الهی، نظریات حقوق محور، نظریات قراردادگرا و نظریه اخلاقی آگزیستانسیالیسم (اترک، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷).

۴. انتفاع اخلاق از غایت یا اضرار غایت به اخلاق؟ (بررسی و تحلیل)

قایلان به عدم انتفاع غایت دو دسته‌اند: الف) دسته‌ای قایل به اضرار غایت به اخلاق می‌باشند، همچون کانت که بنا بر نظر وی فعل اخلاقی با وجود غایت کاسب‌کارانه و مصلحت‌جویانه می‌شود.

ب) دسته دیگر که معتدل‌تر می‌باشند، فقط انتفاع غایت به اخلاق را نفی می‌کنند؛ مانند سقراط که علم را علت تامه عمل می‌دانست. در این قسمت به تحلیل و بررسی این دو دسته و اثبات انتفاع غایت برای فعل اخلاقی خواهیم پرداخت.

۴-۱. علم علت تامه عمل

افلاطون و استادش سقراط معتقدند برای عمل به مقتضای خیر، شناختن آن کافی است؛ یعنی امکان ندارد انسان کار نیک را بشناسد و تشخیص دهد و عمل نکند. علت عمل نکردن، جهالت است؛ پس برای مبارزه با فساد اخلاق، جهل را باید از بین برد و همان کافی است؛ از این رو سقراط معتقد است سرمنشأ همه فضایل «حکمت» است، بلکه هر فضیلتی نوعی حکمت است؛ مثلاً «شجاعت» عبارت است از معرفت اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید؛ «عفت» عبارت است از دانستن اینکه چه اندازه رعایت شهوات نفسانی بشود و چه اندازه جلوگیری شود؛ «عدالت» عبارت است از دانستن اصول و ضوابطی که باید در روابط با مردم رعایت شود. از نظر افلاطون اگر کسی فیلسوف بشود، جبراً و قطعاً خوب خواهد بود؛ محال است کسی واقعاً فیلسوف باشد و فاقد اخلاق نیک باشد؛ چون بدبودن از نادانی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۲، ص ۴۴-۴۵)؛ به بیان دیگر در مورد رابطه معرفت و فضیلت، سقراط به تلازم آن دو قایل شده بود و برای اخلاقی‌شدن معرفت را کافی دانسته و نیازی به غایت نمی‌دید (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲).

نقد و بررسی: در بیشتر موارد غایت و هدف محرک و باعث انسان‌ها به انجام فعل اخلاقی است و بر خلاف نظر سقراط و افلاطون، شناخت صواب و خطا، خوب بد، باید

و نباید برای وادار ساختن انسان به عمل کافی نیست. ارسطو به حق در این باره با سقراط مخالف بود و یکی از وجوه ضعف نظام اخلاقی سقراط را همین امر می‌دانست؛ زیرا سقراط به وجود امیال گوناگون در وجود انسان توجه نکرده بود. انسان، به‌ویژه در ابتدای راه، نیازمند آن است که با ابزار گوناگون مورد تشویق یا تحذیر قرار گیرد؛ درست مانند کودکی که در ابتدا برای آنکه خوب درس بخواند، به او وعده جایزه می‌دهند؛ اما بعدها خود به تدریج به فایده علم و درس پی برده، نیازی به این‌گونه تشویق‌ها یا تنبیه‌ها ندارد. اخلاق نیز همین‌گونه است و انسان برای انجام کارهای اخلاقی و اجتناب از کارهای ضد اخلاقی نیازمند تشویق یا تنبیه است (فتحعلی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۰).

ارسطو نیز در نقد سقراط آورده است: به نظر وی (سقراط) کسی که دارای قوه استدلال باشد، بر خلاف آنچه خوب می‌داند، عمل نمی‌کند و اگر کسی چنین کند، دیگر علم ندارد و عمل بد تنها بر اثر جهل صورت می‌گیرد؛ اما این نظر سقراط بالعیان با واقعیات ناهماهنگ است (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۹). مهم‌ترین انتقاد وی بر نظریه سقراط این است که این نظریه، تأثیری برای گرایش‌ها و انفعالات نفسانی همچون شوق و خشم در رفتار آدمی قایل نیست. ارسطو به همین دلیل، نظریه سقراط را بر خلاف واقعیات مشهود می‌داند (Aristotle, 1991, p.1798).

هر کس بالوجدان می‌یابد که دانستن، علت تامه عمل کردن نیست... به هر حال علاوه بر تجربه شخصی هر کسی، آیات قرآن نیز به این حقیقت گواهی می‌دهند که علم نمی‌تواند علت تامه عمل باشد؛ برای نمونه به سه مورد اشاره می‌گردد: «وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا» (اعراف: ۱۷۵) یا درباره عده‌ای از علمای اهل کتاب می‌فرماید، آنان پیامبر اسلام ﷺ را کاملاً می‌شناختند، اما از ایمان به او خودداری کردند: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶). یا درباره فرعون و فرعونیان می‌فرماید یقین به حقانیت موسی داشتند، اما او را انکار کردند؛ یعنی علم آنان موجب عمل نشد: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُتُوًّا» (نمل: ۱۴/ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲).

۲-۴. تکلیف و قانون

کانت قایل شده که انسان‌های اخلاقی کسانی‌اند که باید زندگی‌شان را تنها در اطاعت از قاعده‌های ایجادشده با امر مطلق سپری کنند، بدون توجه به تمایلات، نفع شخصی یا نتایج نهفته (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵-۲۰۷). وی معتقد است اگر بخواهیم کاری را که کسی انجام می‌دهد، از نظر اخلاقی خوب بدانیم، باید سه ویژگی را در آن تمییز دهیم: اولاً اختیاری باشد؛ ثانیاً موافق تکلیف و وظیفه باشد؛ ثالثاً فقط به قصد ادای تکلیف و انجام وظیفه صورت پذیرد (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳). در مورد ارتباط بین قانون و اخلاق گوید: «ملاک اخلاقی بودن یک کار به وظیفه و تکلیفی بودن آن بستگی دارد؛ بنابراین فعل اخلاقی باید با انگیزه احترام به قانون و انجام وظیفه صورت گیرد؛ در غیر این صورت اگر به نیت رسیدن به کمال یا از روی ترس یا به سبب تشویق فعلیت یابد، از اخلاقی بودن خارج می‌گردد» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۶).

استاد مطهری رحمته‌الله در مورد وظیفه‌گرایی کانت گوید: او معتقد است هر کاری که به خاطر انگیزه‌ای غیر از انجام تکلیف صورت بگیرد، ولو آن انگیزه علاقه به غیر باشد، آن کار عالی و شریف و اخلاقی نیست. کار اخلاقی آن است که انسان صرفاً به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد... می‌گوید: عمل اخلاقی عملی است که خالی از هر شائبه‌ای باشد، جز انجام وظیفه و تکلیفی که وجدان بر عهده ما نهاده است؛ البته این مسئله مبتنی بر این است که آیا چنین وجدانی را که آقای کانت می‌گوید، علم قبول می‌کند؟ ثانیاً آیا خود آن وجدان یک امر متغیری نیست (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۱، ص ۴۳۷).

نقد و بررسی: تحلیل و نقد و بررسی نظریه کانت در ذیل سه عنوان کلی مطرح می‌گردد: الف) مشکل ارزیابی ارزش اخلاقی قاعده‌ها؛ ب) عدم وجود انگیزه و تکلیف اخلاقی؛ ج) کمیت حداقلی.

الف) مشکل ارزیابی ارزش اخلاقی قاعده‌ها

در مورد وظیفه‌گرایان مشکلی لاینحل وجود دارد و آن این است که اگر به من

بگویند که برخی قواعد، ارزش اخلاقی مستقل - یعنی ارزش مستقل از نتایج ممکنشان - دارند و من باید از آنها پیروی کنم، در آن صورت چگونه بدانم که آن قاعده اخلاقی ای که به گمانم باید از آن تبعیت کنم، ارزش اخلاقی دارد؟ چگونه بدانم که آن قاعده، قاعده‌ای است که من و هر کس دیگری باید از آن تبعیت کنیم؟ روی هم رفته اگر جهان بینی شما با من متفاوت باشد، امکان دارد قاعده خوب شما بالضروره قاعده خوب من نباشد؛ حال چگونه اثبات کنم که یگانه قاعده خوب چه قاعده‌ای است؟ (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸).

ب) عدم وجود انگیزه و تکلیف اخلاقی

در این مدعی کانت که «انسان‌های اخلاقی کسانی‌اند که باید زندگی‌شان را تنها در اطاعت از قاعده‌های ایجاد شده به توسط امر مطلق سپری کنند» استدلال می‌کنند که اگر این گونه باشد، انجام وظیفه شخص، باید مشتمل بر اطاعت از قاعده‌هایی باشد که هیچ گونه تکلیف اخلاقی نسبت به آنها احساس نمی‌کنند (همان، ص ۲۰۷) و بدون وجود انگیزه، عمل به فعل اخلاقی کمتر می‌شود.

ج) کمیت حد اقلی

یکی از نقدهایی که به نظریه اخلاقی کانت شده یا می‌توان به آن وارد کرد، این است که بر اساس این مبنا کار اخلاقی در عالم خیلی کم خواهد بود؛ یعنی کمیت کارهای اخلاقی بسیار پایین خواهد آمد؛ زیرا انسان‌های بسیار اندکی یافت می‌شوند که کارهای خود را فقط به انگیزه تبعیت از قانون انجام دهند و هیچ چشم‌داشتی نداشته باشند؛ به گونه‌ای که حتی به پاداش اخروی نیز توجهی نداشته باشند؛ درحالی که فهم متعارف از اخلاق چیز دیگری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۲).

د) بطلان مطلق گرایی کانتی

کانت احکام وجدان را مطلق گرفته و هیچ گونه تخصیصی برای آن قایل نیست؛ درحالی که تخصیص زدن عام یا تعیید زدن مطلقات، نزد عقلا و همچنین شارع مقدس

امری طبیعی و در برخی مواقع ضروری است؛ چنان‌که حرمت اکل میته و مردار برای فردی که مضطر شده و در حال مردن است، جایز بلکه واجب است. وی معتقد بود راست‌گفتن مطلقاً یک ارزش است؛ گرچه موجب قتل هزاران انسان بی‌گناه شود. به اعتقاد وی، مثلاً اگر از شما پرسند «راه ورودی فلان شهر از کجاست؟» شما- در عین حال که می‌دانید آنان به قصد تخریب و غارت و کشتن مردم می‌خواهند وارد شهر شوند- می‌بایست نشانی درست را به آنها بدهید. وی معتقد بود ما باید به تکلیف و وظیفه خود عمل کنیم، صرف نظر از اینکه چه نتایج و پیامدهایی به بار می‌آورد. (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۵-۲۶ / مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) حق آن است که حسن راست‌گویی و دیگر افعال اختیاری انسان را بدون توجه به نتیجه و غایت آنها نمی‌توان فهمید. صدق در صورتی خوب است که مصالح واقعی و حقیقی فرد و اجتماع را در پی داشته باشد و کذب در صورتی قبیح است که منجر به مفسده واقعی فرد و اجتماع شود و انسان را از وصول به کمال نهایی و واقعی‌اش باز دارد؛ بنابراین برای شناخت احکام اخلاقی افعال اختیاری باید مصالح و مفاسد واقعی و حقیقی را شناخت. تا رابطه فعل اختیاری را با غایتش در نظر نگیریم، نمی‌توانیم به خوبی یا بدی آن حکم کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵).

۳-۴. ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی، انتفاع مهم اخلاق از غایت

یکی از فواید چهارگانه (تعریف، توجیه، کشف و تضمین) دین برای اخلاق، ضمانت اجرایی می‌باشد که مربوط به حوزه غایت است. بدون شک بر خلاف تصور سقراط، صرف شناخت افعال خوب و بد نمی‌تواند علت تامه انجام یا ترک آنها باشد. ممکن است کسی ارزش‌های اخلاقی را به خوبی بشناسد و بداند؛ اما از عمل طبق آنها خودداری نماید. افزون بر این بر اساس تجربه می‌توان گفت که اگر نگوئیم همه انسان‌ها، دست‌کم بسیاری از آنها تا تشویق یا تنبیه نباشد، چندان رغبتی به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد از خود نشان نمی‌دهند؛ بنابراین می‌توان گفت بدون

دین و برخی آموزه‌های دینی، همچون اعتقاد به عدالت الاهی، وجود معاد و حسابرسی به اعمال بندگان، اکثریت مردمان چندان التزامی به اصول و ارزش‌های اخلاقی نخواهند داشت. درواقع مصلحت‌خواهی، خودگرایی و حب ذات در همه مسائل، از جمله مسائل اخلاقی، گریبانگیر عموم انسان‌هاست و کمتر کسی را می‌توان یافت که صرفاً به خاطر عشق به حقیقت و عشق به خداوند، به ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای دینی پایبند باشد. بسیاری به خاطر شوق به بهشت و نعمت‌های آن و بسیاری دیگر به دلیل هراس از جهنم و نعمت‌های آن است که به رفتارهای اخلاقی تن می‌دهند و خود را مقید به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد می‌کنند. بی‌تردید در این زمینه دین نیز می‌تواند با ارائه تضمین‌های لازم و بیان تأثیرات و فواید دنیوی و اخروی افعال اخلاقی، آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق دهد؛ بنابراین دین با بیان عالی‌ترین وعده‌ها برای انجام کارهای خوب و دردناک‌ترین وعیدها برای ارتکاب کارهای بد، موجب به‌فعلیت‌رسیدن ارزش‌های اخلاقی می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).

در برخی احادیث عبادات انسان‌ها بر سه دسته تقسیم گردیده است (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۷/ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۳)؛ برای نمونه حدیثی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنیم: «انّ النَّاسَ یَعْبُدُونَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: فَطَبَقَةٌ یَعْبُدُونَهُ رَغْبَةً فِی ثَوَابِهِ فِتْلَکَ عِبَادَةِ الْحُرِّصَاءِ وَ هُوَ الطَّمَعُ، وَ آخَرُونَ یَعْبُدُونَهُ فَرَقًا مِنَ النَّارِ فِتْلَکَ عِبَادَةِ الْعَبِيدِ وَ هِیَ الرَّهْبَةُ وَ لکنّی أَعْبُدُهُ حُبًّا لَهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِتْلَکَ عِبَادَةِ الْکِرَامِ».

لازم است ذکر گردد که این احادیث در مقام بیان تعریف فعل اخلاقی و تبیین حدود و ثغور آن نیستند تا گفته شود نگاه نتیجه‌گرایانه به مسائل اخلاقی آن را غیر اخلاقی می‌کند، بلکه از آنجاکه نفس درک خوبی و بدی فعل اخلاقی برانگیزاننده و منجرکننده غالب انسان‌ها نیستند، ابلاغ این غایات و دواعی از سوی خداوند متعال کاملاً معقول بلکه اجتناب‌ناپذیر می‌باشد و از این جهت زیانی متوجه فعل اخلاقی نمی‌باشد. دکتر لگنهاوزن در این زمینه می‌گوید:

درک این مسئله چندان مشکل نیست... وقتی به کودکانمان صحیح و ناصحیح

را آموزش می‌دهیم، آنها را شماتت و یا تشویق می‌کنیم؛ بدین ترتیب آنها یاد می‌گیرند که نخست از ترس شماتت و یا میل به تشویق، اخلاقی شوند؛ ولی اگر به‌درستی آموزش ببینند، وجدانی اخلاقی پیدا می‌کنند که کارایی آن بیشتر و بهتر از ترس از شماتت و میل به تشویق است.

مؤمنان نیز در مراحل نخستین، خدا را به خاطر وعد و وعید اطاعت می‌کنند؛ ولی مؤمنان به بلوغ رسیده خدا را به خاطر عشق به او متابعت می‌کنند. به این دلیل نقل می‌کنند که *رابعه عدویه* - رضوان‌الله تعالی علیها - مشعلی برای سوزاندن بهشت و سطلی آب برای خاموش کردن آتش جهنم به همراه داشت. آنچه او درحقیقت انجام می‌داد، تشویق مؤمنان به اطاعت از خدا به خاطر عشق به او و نه به خاطر وعد و وعید بود. نقل است که او می‌گفت: «و عزتک ماعبدتک خوفاً من نارک ولا رغبة فی جنتک، بل کرامة لوجهک الکریم و محبة فیک» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۴۴). مؤمن به بلوغ رسیده هرگز درباره ثواب و عقاب الهی شک به خود راه نمی‌دهد، ولی انگیزه او بالاتر از این است (عابدی شاهرودی و لگنهاوزن، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ص ۳۳-۳۴).

۹۳

پیش

پرا نگاه نتیجه‌گرایی به فعل مستنزم سلب عنوان اخلاقی از آن

۴-۴. انتفاع اخلاق از محرک‌های دنیوی و اخروی

با بررسی ادیان و مکاتب اخلاقی و تربیتی در می‌یابیم که در این نظام‌ها از غایات و محرک‌های دنیوی و اخروی استفاده شده است و این خود به معنای انتفاع اخلاق از این محرک‌ها می‌باشد، والا استفاده‌کردن از این محرک‌ها هیچ وجه معقولی نداشت؛ گذشته از اینکه ارزش‌گذاری افعال اخلاقی رابطه مستقیم با غایات دارد. در دین مبین اسلام نیز برای زیست اخلاقی از هر دو محرک استفاده شده است که برای روشن‌تر شدن مطلب به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

۴-۴-۱. محرک‌های اخروی

در زمینه غایات اخروی با بررسی آیات و روایات در می‌یابیم که دین مبین اسلام در

زمینه فعل اخلاقی سه غایت را قرار داده است و هر کدام از این غایات برای دسته خاصی از انسان‌ها می‌باشد که عبارت‌ند از:

الف) دوری از عقاب الاهی: برای نمونه خداوند کسانی را که دل به دنیا بسته، محبت دیگران را بر محبت خدا ترجیح داده‌اند، چنین توصیف می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَٰئِكَ مَا أَوْأَمُّ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یونس: ۷-۸).

ب) به‌دست آوردن پاداش الاهی: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ: «خداوند از مؤمنان، جان‌ها و اموالشان را خریداری کرده که [در برابرش] بهشت برای آنان باشد» (توبه: ۱۱۱).

ج) عشق و محبت الاهی: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ: بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خدا [نیز] شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است» (آل عمران: ۳۱).

امام علی علیه السلام این سه غایت را به‌روشنی تبیین کرده است؛ آنجا که می‌فرماید بندگان خدا سه دسته‌اند: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ: گروهی خدا را به امید بخشش پرستش کردند که این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاسگزاری پرستیدند و این پرستش آزادگان است (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷).

۲-۴-۴. محرک‌های دنیوی

غایات و محرک‌های دنیوی در دین اسلام بسیار است؛ برای نمونه چند مورد ذکر می‌گردد. آنچه در آیات ذکر شده است، عبارت‌اند از: دادن صدقات باعث افزایش ثروت (بقره: ۲۷۶)؛ ایمان و تقوا سبب گشوده‌شدن برکات زمین و آسمان (اعراف: ۹۶)؛ ایمان و عمل صالح سبب جلب روزی نیکو (سبأ: ۴)؛ محبوب‌شدن نزد دل‌ها (مریم: ۹۶)؛

شکر باعث فزونی نعمت (ابراهیم: ۷)؛ دوری از خداوند باعث سختی معیشت و زندگی (طه: ۱۲۴) و تندخویی و سخت‌دلی باعث پراکنده‌شدن اطرافیان (آل عمران: ۱۵۹)؛ بازگشت سود انفاق‌کننده به خود (بقره: ۲۷۲) و آنچه در روایات ذکر شده مانند: صله رحم باعث افزایش مال و ثروت، دفع بلا، فزونی روزی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۵۰)؛ طول عمر (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۱، ص ۸۹ و ج ۷۴، ص ۱۶۱)؛ نزول نعمت، رویش اموال، تأخیر در مرگ و اندوهگینی دشمن (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۰۶)؛ صدقه باعث صیانت از اموال تجار (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۹۴) و آبادانی شهرها (نهج‌البلاغه، ص ۴۲۳). از این آیات و روایات بر می‌آید که نه تنها از محرک‌های دنیوی نهی نشده که به‌وفور از آنها استفاده شده است و با برشمردن برخی فواید دنیوی سعی شده است افراد به اخلاقی عمل کردن تشویق شوند.

انواع محرک‌ها

۱. به‌دست‌آوردن پاداش الهی	اخروی
۲. دوری از عقاب الهی	
۳. عشق و محبت الهی	
موارد آن متعدد است مانند: الف) دادن صدقات سبب افزایش ثروت ب) ایمان و تقوا سبب گشوده‌شدن برکات زیاد زمین و آسمان	دنیوی

۴-۵. شرافت محرک‌های اخروی بر دنیوی

غایات از لحاظ درجه ارزشی یکسان نیستند و غایات در طول هم‌اند نه در عرض؛ بنابراین انتفاع اخلاق از غایات یکسان نیست. برترین غایت قرب الهی است. در زمینه طولی بودن غایات باید گفت که به عنوان نمونه غایات اخروی بر بدیل خود از غایات دنیوی برتری دارند؛ زیرا غایات دنیوی بر خلاف غایات اخروی عام نیست. به بیان دیگر انگیزش غایات دنیوی در برخی از زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط، کارایی خود را از

دست می‌دهد؛ مثلاً یکی از غایات دنیوی مسئله مدح و تعریف (ستایش و سرزنش اجتماعی و دنیایی) است؛ اما عمومیت و شمول - به طوری که از غایات اخروی بی‌نیاز کند - ندارد. علامه طباطبایی رحمته‌الله در مورد این غایت می‌فرماید:

مسئله مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق است، ولیکن تنها در امور مهمی که مردم از آن آگاه می‌شوند، جریان دارد، به خلاف امور جزئی و شخصی و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند، از قبیل کارهای سری که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی‌شود (۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۱۳).

بنابراین اگرچه در برخی افعال اخلاقی نیازی به غایات اخروی نیست، بلکه غایات دنیوی کفایت می‌کند، مانند مسئله مدح و تعریف، اما به دلیل عدم شمولیت محرک‌های دنیوی، نیاز به محرک‌های اخروی اجتناب‌ناپذیر است. علاوه بر آن اصولاً برای برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند «ایثار» جز با استمداد از دین و آموزه‌های دینی نمی‌توان توجیه معقولی ارائه داد. ایثار و از خودگذشتگی بر اساس دیدگاه مادی و ماتریالیستی هیچ‌گونه توجیه معقولی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱)؛ بنابراین محرک‌های اخروی از نوع دنیوی خود برتر می‌باشند؛ در نتیجه متصدیان امر تربیت و خودسازی می‌توانند از آنها بهره بیشتری بگیرند.

نتیجه‌گیری

نتیجه آنکه حُسن و خوبی افعال اختیاری انسان را بدون در نظر گرفتن نتیجه و پیامد آنها نمی‌توان درک کرد. اخلاق متّصف به فعلی می‌شود که مصالح واقعی و حقیقی فرد و اجتماع را به دنبال داشته باشد و در صورتی که منجر به مفسده واقعی فرد و اجتماع شود و انسان را از وصول به کمال نهایی و واقعی‌اش باز دارد، غیر اخلاقی است؛ بنابراین برای شناخت احکام اخلاقی افعال اختیاری باید مصالح و مفاسد واقعی و حقیقی را شناخت. تا رابطه فعل اختیاری را با غایتش در نظر نداشته باشیم، نمی‌توانیم

به خوبی یا بدی آن حکم کنیم؛ پس ارتباط وثیقی بین اخلاق و غایت وجود دارد و اگر غایت ممدوحی، بر فعلی مترتب نگردد، آن فعل اخلاقی نیست؛ چطور ممکن است عمل به وعده یا صدق در گفتار خوب و اخلاقی باشد، در صورتی که سبب ضرر مالی، آبرویی یا جانی به انسان‌های بی‌گناه گردد.

در آیات و روایات از مشروعیت کاربست محرک‌های دنیوی و اخروی در نظام اخلاقی سخن رفته است؛ به علاوه دلایل عقلی توجیه‌کننده فراوانی برای استفاده از این محرک‌ها وجود دارد؛ بنابراین مریبان اخلاق اسلامی می‌توانند به تناسب مخاطبان از غایات اخروی و دنیوی برای سوق دادن افعال و به عنوان مشوق استفاده بهینه و فراوانی کنند؛ البته باید مراقب بود استفاده زیاد از محرک‌های دنیوی اخلاق را به سمت دنیوی شدن (سکولار) نکشانند تا محرک‌ها از جنبه هدف خارج گشته، ابزار تلقی شوند. در این نوشتار سنجش ارتباط غایت با اخلاق بررسی گردید. یافته‌های تحقیق حاضر به شرح ذیل می‌باشد:

۱. غایت‌ها به دو گونه ارادی و طبیعی می‌باشند و ارزش‌های اخلاقی در پرتو غایات ارادی معنا پیدا می‌کنند و هیچ فعلی از افعال فاعل مختار بدون غایت نیست.
۲. پذیرش یا عدم پذیرش غایت از سوی مکاتب اخلاقی، سبب ایجاد دو نحله با نام غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی در اخلاق هنجاری شده است.
۳. بر اساس نظریات غایت‌گرایانه، ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نابایستگی یک رفتار، همان ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است.
۴. نظریات وظیفه‌گرایانه، معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه جستجو می‌کنند.
۵. در بیشتر موارد غایت و هدف محرک و باعث انسان‌ها به انجام فعل اخلاقی است و بر خلاف نظر سقراط، شناخت صواب و خطا، خوب و بد، باید و نباید برای واداشتن انسان به عمل کافی نبوده و علم علت تامه عمل نیست.
۶. کانت قائل شده است انسان‌های اخلاقی کسانی‌اند که باید زندگی‌شان را تنها در اطاعت از قاعده‌های ایجادشده توسط امر مطلق سپری کنند، بدون توجه به تمایلات،

نفع شخصی یا نتایج نهفته.

۷. در تحلیل و نقد و بررسی نظریه کانت سه عنوان کلی مطرح گردید: الف) مشکل ارزیابی ارزش اخلاقی قاعده‌ها؛ ب) عدم وجود انگیزه و تکلیف اخلاقی؛ ج) کمیت حداقلی.

۸. یکی از فواید چهارگانه (تعریف، توجیه، کشف و تضمین) دین برای اخلاق، ضمانت اجرایی می‌باشد که مربوط به حوزه غایت است.

۹. در مکاتب اخلاقی با تناسب به جهان‌بینی خاص خود، از محرک‌های اخروی و دنیوی استفاده شده است. در سنجش بین این دو دسته غایات، شرافت و برتری اختصاص به غایات اخروی دارد.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی بن الحسین؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال؛ ج ۳، چ ۱، قم: دار الرضی، ۱۴۰۶ق.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ تصحیح جمال‌الدین میردامادی؛ ج ۱۰، چ ۳، بیروت: نشر دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۳. اترک، حسین؛ «وظیفه‌گروی اخلاق قاضی عبدالجبار معتزلی»؛ پژوهش‌نامه اخلاق، س ۳، ش ۹، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۱۶۴.
 ۴. اتکینسون، ریتال و دیگران؛ زمینه روان‌شناسی هیلگارد؛ ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران؛ چ ۱۱، تهران: رشد، ۱۳۸۸.
 ۵. ارسطاطالیس؛ اخلاق نیکو ماخوس؛ ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
 ۶. افلاطون؛ شش رساله؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ چ ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.
 ۷. — «رساله پروتاگوراس»، دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی؛ چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
 ۸. بستانی، فؤاد افرام؛ فرهنگ ابجدی؛ ترجمه رضا مهیار؛ چ ۲، تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۵.
 ۹. پالمر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علیرضا آل‌بویه؛ چ ۲، تهران: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و انتشارات سمت، ۱۳۸۹.

۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غررالحکم و دررالکلم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۱. جامی، عبدالرحمن؛ نفحات الانس من حضرات القدس؛ تصحیح محمود عابدی؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
۱۲. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا؛ ج ۱۰، چ ۱، تهران: مؤسسه انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۳. سربخشی، محمد؛ اخلاق سکولار؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین؛ بدایة الحکمه؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ ۱۵، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۸.
۱۵. — المیزان؛ ج ۱۱، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۶. عابدی شاهرودی، علی و محمد لگنهاوزن؛ «اقتراح اخلاق و پیوند آن با دین در نظرخواهی از دانشوران»؛ نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۲-۵۵.
۱۷. عالمی، سیدمحمد؛ رابطه دین و اخلاق؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۹.
۱۸. فتحعلی، محمود، هادی صادقی، حسن معلمی؛ «اقتراح: دین و اخلاق»؛ قیاسات، ش ۱۳، ۱۳۷۸، ص ۲-۲۹.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی؛ ج ۴، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، تحقیق / تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام؛ چ ۱، قم: ناشر مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
۲۱. فنایی، ابوالقاسم؛ دین در ترازوی اخلاق؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۲۲. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

۲۳. —؛ نقد عقل عملی؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نورالثقلین، ۱۳۸۴.
۲۴. —؛ مابعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۲۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۶. گل محمدی، جعفر و احمد بهشتی؛ «اعتبار سنجی محرک‌های دنیوی در نظام اخلاقی اسلام»؛ پژوهش‌نامه اخلاق، س ۴، ش ۱۴، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۵۱.
۲۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار، ج ۷۱ و ۷۴، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ تحقیق احمدحسین شریفی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۲۹. —؛ فلسفه اخلاق؛ تحقیق احمدحسین شریفی؛ چ ۲، تهران: انتشارات شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲.
۳۰. مصباح، مجتبی؛ فلسفه اخلاق؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
۳۱. مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام؛ چ ۳۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۳۲. —؛ فلسفه اخلاق؛ چ ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۳۳. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۱، چ ۸، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۳۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۳۵. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ ج ۲، چ ۷، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۳۶. ملکیان، مصطفی، «جزوه درسی مؤسسه امام خمینی علیه السلام با نام تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار» (چاپ نشده).

٣٧. واسطى زبيدى حنفى، محب الدين سيد محمد مرتضى حسيني؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٣ و ج ٢٠، ج ١، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٤ق.

38. Poato; **the portable plato**; Ed. scott Buchanan; USA, penguin books, 1977.

39. Aristotle; **The complete works of Aristole**; princeton, princeton University press, 1991, vol.2.