



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020 pp.35-38

Received:07/04/2021 Accepted: 18/11/2021

A Study of Ayatollah Javadi Amoli's Criticisms of Kant's Moral Argument from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi's Philosophy of Morality

Mostafa Izadi Yazdanavadi

Ph. D. Student of Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran,
Tehran, Iran
m.izadi371@gmail.com

Abbas Yazdani*

*Corresponding author: Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Theology,
University of Tehran, Tehran, Iran
a.yazdani@ut.ac.ir

Extended Abstract

Kant contends that it is not principally possible to argue in favor of the existence of God through theoretical reasoning and attempts to consider the existence of God as the presupposition of necessity to attain the highest good through practical moral arguments, thereby proving God. The purpose of this article was to examine Ayatollah Javadi's critiques on the moral argument from the perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi's philosophy of ethics. Javadi Amoli makes two criticisms of this argument. First, Kant's acknowledgment of the acceptance of God's existence has only moral and practical values and does not prove the "existence" of God as a fact per se. The other critique is the implication between "Ought" and "Is", while "Ought" always results from "Is" and not vice versa.

When Kant awakes from his dogmatic sleep, he realizes that none of the arguments presented to prove the existence of God are correct. He goes beyond that by claiming that it is in principle impossible to argue in favor of the existence of God through theoretical reasoning because God is not temporal and spatial; as a result, the categories of comprehension cannot be carried over to Him. Theoretical reasoning is limited to experiences and phenomena and if it goes beyond sensory objects, it goes beyond its limits while it is possible to speak about that realm neither negatively nor positively (Kant, 1998: p.153). However, he understands that by rejecting God, everything would be permissible and maintaining morality and respect for others' rights would be meaningless. As a result, he decides to prove God through practical reasoning and keep morality alive in the society. Therefore, from Kant's point of view, moral action is the source of happiness and requires belief in the existence of God; because if there is no God, the moral law cannot be the cause of eternal happiness. Then, practical reasoning must accept God as the presupposition; however, theoretical reasoning cannot prove it. In this article, we first described Kant's practical moral argument and then investigated Ayatollah Javadi

Amoli's criticisms. Afterwards, his critiques were examined based on the principles of Ayatollah Mesbah Yazdi's philosophy of morality.

According to Kant, his moral theory needs 3 presuppositions to be completed:

1. Freedom: Freedom is the necessary condition for the possibility of commitment to the absolute moral norms since man cannot act with absolute morality unless he is free.

2. Immortality of the Soul: No rational being can attain virtue in the sensible world; the soul must be eternal so that we can reach it after death.

3. God: The third presupposition of Kant's moral theory is the existence of God.

When Kant sees theoretical reason to be incapable of proving God, he tries to prove God through practical reasoning. He believes that virtue and happiness are the two elements of the highest good. The moral law considers the presumption of the existence of God as the necessary condition of the combined interest between virtue and happiness. In other words, happiness is the state of rational being so that everything is done according to man's will and virtue is what man must do (Kant 1996: 5/124). Man must achieve the highest good, that is, union of what he wants with what he must do. This depends on the compatibility of material nature and human will, but man can never harmonize material nature with his own will because the ordinary being is not the creation of the universe and cannot establish the necessary relationship between happiness and virtue (Kant 1996, 5/113). The highest good in Kant's philosophy has a moral necessity and is attainable by every human being. The necessity of achieving the highest good indicates the possibility of achieving it (Kant 1996: 5/143). Thus, to harmonize between virtue and happiness, we must assume the existence of the cause of the world, which can establish harmony and unity between the virtue and happiness. Therefore, God, the Omnipotent and Omniscient, must exist to reconcile the moral virtue with a blissful result.

Javadi Amoli presents two objections to Kant's argument:

His first objection is that this argument is never an argument for the existence of God because, according to Kant, when rational concepts are not associated with sensory intuition, they have no anecdote about the outside world and do not tolerate any meaning concerning the reality; therefore, this argument has only a moral value and does not open the way to the real world. This argument does not convince the skepticism of the existence of God; rather, it only says that if one wants to think morally, he must accept the existence of God as the presupposition of moral rules. According to Kant, if one wants to acknowledge *priori* judgments of practical reason, which are the same as moral rules, he or she must also accept the presuppositions of these *priori* rules, which are the existence of the free will, eternal soul, and God. Nevertheless, from Kant's point of view, this acknowledgment of the existence of God has only moral and practical values and does not prove the "existence" of God (Javadi Amoli, 2007: pp. 284-285).

Javadi Amoli's second objection is the implication of moral judgments on theoretical propositions, such as the existence of God and immortality of the soul. He says that moral judgments, which are related to practical reason, have special subjects and predicates. These propositions, as Kant acknowledges, contain some self-existent propositions that are inherently acceptable to practical reasoning. According to him, the propositions related to theoretical reasoning are never deduced from the propositions that are related to practical reasoning, but this implication is from the side of theoretical reasoning. He says that for man to reach a practical judgment, he always has to form some deductions, the minor and major of which are theoretical and practical verdicts, respectively. From the combination of these two propositions, a moral deduction is formed, the result of which is the quantity, quality, practicality, or theoreticality of the function of the lowest two propositions. Since one

of the propositions is derived from practical wisdom, the result that is drawn will be always the result of practical wisdom and not the theoretical result (Javadi Amoli, 2007: pp. 285 and 286).

Nonetheless, Mesbah Yazdi believes that philosophically, the "Ought" and "not-Ought" are deduced from the "Is" and "not-Is", so there is nothing wrong with drawing an "Ought" conclusion from the premises, which are all about the "Is". Therefore, it must be deliverable to the "Is" with no difference. As Ayatollah Mesbah Yazdi considers moral propositions, both the informing and compositional propositions are deduced from the "Is". As a result, Ayatollah Javadi's objections to Kant are not sound according to his views. Ayatollah Javadi Amoli believes that because moral sentences are compositional, they are the lowest compared to the informing sentences and combination of informing and compositional propositions. The result would be always compositional since the compositional proposition is the lowest and there is no possibility of deduction, one of the premises of which is a moral (compositional) proposition to give a conclusion that would contain the concept of "Is" and be thus informing. However, according to Ayatollah Mesbah, who maintains that moral propositions are also informing and can be delivered to the universe, moral propositions will no longer be the lowest; hence, it is possible to infer moral propositions from cosmological propositions and at least, there is no barrier to being compositional. In the end, we conclude that according to the principles of Ayatollah Mesbah Yazdi's philosophy of ethics, Ayatollah Javadi Amoli's objections do not apply to Kant's moral argument, while Ayatollah Mesbah's point of view seems more accurate.

Keywords: Existence of God, Moral Argument, Is and Ought, Javadi Amoli, Mesbah Yazdi

References

- Edwards, P. (1371). *Proofs of the existence of God in Western philosophy*. Translated by Martyr Alireza Jamali Nasab and Mohammad Mohammad Rezaei, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Javadi Amoli, A. (1386). *Explanation of God's proofs*. Researcher: Hamid Parsania, Qom: Esraa.
- ----- (1387). *Principles of ethics in the Qur'an*. Researcher: Seyed Hossein Shafiei, Qom: Esraa.
- ----- (1386). *Philosophy of human rights*. Researcher: Seyyed Abolghasem Hosseini (Jorfa), Qom: Esraa.
- Gilson, E. (1357). *Critique of Western philosophical thought*. Translation: Ahmad Ahmadi, Tehran: Hekmat.
- Copleston, F. (1373). *History of Philosophy: From Wolf to Kant*. Vol. 6, Translation: Ismaeil Saadat and Manouchehr Bozorgmehr, Tehran: Soroush.
- Mohammad Rezaei, M. and Ahmadi, A. (1380). "Moral argument on the existence of God". *Modarres*, (5) 23, pp. 139-150.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1389a). *Philosophy of morality*. Research and writing: Ahmad Hossein Sharifi, Qom: Imam Khomeini Institute.
- ----- (1389 b). *Teaching philosophy*. Vol. 1, Qom: Imam Khomeini Institute.
- ----- (1987). *Teaching Philosophy*. Vol. 2, Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- ----- (1392). *Ethics in the Quran*. Vol. 1, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Evans, C. S. (2018). "Moral Arguments for the Existence of God". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edition: Fall of 2018, Edward N. Zalta (Ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>>
- Drabkin, D. (1994). "A moral Argument for Undertaking Theism". *American Philosophical Quarterly* 31.

- Farrer, A. (1957). *Faith and Logic*. Oxford Essays in philosophical theology, Boston: Beacon press.
- Hume, D. (1969). *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books.
- Kant, I. (1998). *Religion within the boundaries of mere reason and other writing*. Translated and edited by Allen Wood and George Di Giovanni, United Kingdom: Cambridge University Press.
- ----- (1996). *Critique of Practical Reason in Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press.
- Mackie J. L. (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۱۶۷-۱۸۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۲۷

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱/۱۸

بررسی انتقادات آیت‌الله جوادی آملی بر برهان اخلاقی کانت از منظر فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

m.izadi371@gmail.com

عباس یزدانی*، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

a.yazdani@ut.ac.ir

چکیده

کانت ادعا کرد اصولاً امکان اقامه برهان به نفع وجود خدا از طریق عقل نظری وجود ندارد و تلاش کرد تا با برهان اخلاقی عملی وجود خدا را پیش فرض ضرورت تحصیل خیر اعلی بگیرد و از این طریق خدا را اثبات کند. هدف این نوشتار، بررسی نقدهای آیت‌الله جوادی به برهان اخلاقی کانت است. در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی است، برهان اخلاقی عملی کانت و نقدهای آیت‌الله جوادی آملی ارزیابی می‌شوند. ایشان دو نقد بر این برهان وارد کردند؛ نخست اینکه اذعان کانت به پذیرش وجود خدا تنها ارزش اخلاقی و عملی دارد و «وجود» خدا را به عنوان یک واقعیت فی نفسه اثبات نمی‌کند. نقد دیگر به استلزام بین «باید» و «هست» است؛ همواره «باید» از «هست» نتیجه می‌شود و نه برعکس. در این مقاله، نقدهای آیت‌الله جوادی به برهان اخلاقی عملی کانت از منظر فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی اعتبارسنجی می‌شوند. در پایان، این نتیجه حاصل می‌شود که براساس مبانی فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی، اشکالات آیت‌الله جوادی آملی بر برهان اخلاقی کانت وارد نیست و دیدگاه آیت‌الله مصباح دقیق‌تر به نظر می‌رسد.

واژه‌های کلیدی

وجود خدا، برهان اخلاقی، هست و باید، جوادی آملی، مصباح یزدی

برهان اخلاقی برای اثبات وجود خدا، به مجموعه براهینی

گفته می‌شود که از طریق وجود اخلاق یا زندگی اخلاقی،

۱. مقدمه

از جمله استدلال‌ات وجود خدا، برهان اخلاقی است.

* مسؤل مکاتبات

Copyright © 2020, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

Doi: [10.22108/COTH.2021.128043.1560](https://doi.org/10.22108/COTH.2021.128043.1560)

(ibid)

برهان اخلاقی کانت از نوع دوم است؛ یعنی برهان اخلاقی عملی است. در مقالات زیادی به بررسی و نقد برهان اخلاقی پرداخته شده است. بعضی مقالات به همهٔ براهین اخلاقی نظری و عملی، برخی دیگر فقط به براهین نظری و برخی فقط به نقد و بررسی برهان اخلاقی کانت پرداخته‌اند؛ اما معمولاً این نقد و بررسی‌ها از سوی فلاسفه غربی صورت گرفته است و نه فلاسفه اسلامی. در فلسفه اسلامی، آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، این برهان را نقد کرده است؛ اما شاید مبانی ایشان دست‌کم در بعضی نقدها پذیرفته شده همهٔ فلاسفه اسلامی نباشد. در این مقاله سعی شده است ابتدا نظر کانت بیان شود، سپس نقدهای آیت‌الله جوادی آملی و بعد از آن، نقدهای ایشان بر پایه مبانی فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی بررسی شوند. با بررسی‌های انجام‌شده، تا کنون مقاله‌ای با این موضوع نگارش نیافته است.

۲. تاریخچهٔ برهان اخلاقی

برهان اخلاقی به معنای اعم آن از زمان آکویناس مطرح شده است. او معتقد بود وقتی بین خوب و خوب‌تر مقایسه می‌کنیم، ناخودآگاه قبول داریم خوبی مطلق وجود دارد. وقتی مقایسه درست است که خوبی مطلق وجود داشته باشد. این خوبی مطلق باید علت دیگر کیفیت‌ها باشد؛ پس آن موجود خداست (ibid: p.3-4). این استدلال بر مبانی ارسطویی استوار است و بیشتر نوعی از برهان اخلاقی نظری است که خارج از بحث این مقاله است.

ظاهراً کانت نخستین فردی بود که برهان اخلاقی عملی را آورد و سعی کرد از خدا به‌عنوان فرضی پیشین برای تصحیح اخلاق استفاده کند. وقتی هیوم، کانت را از خوب جزمی‌اش بیدار کرد، کانت فهمید هیچ یک از ادلهٔ اقامه شده برای اثبات وجود خدا صحیح نیست؛ بلکه فراتر از آن، ادعا کرد اصولاً امکان اقامهٔ برهان به نفع وجود خدا از طریق عقل نظری وجود ندارد؛ زیرا خدا ز مانم‌ند و

به نفع وجود خداوند، استدلال می‌آورد (Evans, 2018: p.1). این نوع برهان به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: برهان اخلاقی نظری (پسینی) و برهان اخلاقی عملی (پیشینی). برهان اخلاقی کانت از نوع دوم است. از دیدگاه کانت، فعل اخلاقی سرچشمهٔ سعادت است و لازمهٔ آن باور به وجود خداست؛ زیرا اگر خدا نباشد، قانون اخلاقی نمی‌تواند علت سعادت ازلی باشد. پس عقل عملی باید خدا را به‌عنوان اصل موضوعه بپذیرد؛ هرچند عقل نظری نتواند آن را اثبات کند. ابتدا برهان اخلاقی عملی کانت، تقریر و سپس در ترازوی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی قرار داده شده است؛ بعد از آن، نقدهای ایشان بر پایهٔ مبانی فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی بررسی شده‌اند.

۱-۱. براهین اخلاقی نظری (پسینی)

در برهان اخلاقی نظری، ارزش‌های اخلاقی همچون دیگر پدیده‌های امکانی، معلول‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که با داشتن ویژگی‌هایی همچون کلیت و جهان‌شمولی، نیازمند آن‌اند که ذهنی عالی و موجودی قائم‌به‌ذات به‌عنوان مرتبهٔ کامل این ویژگی‌ها، آنها را ایجاد کند و در وجود عینی‌شان تداوم بخشد. استدلال آنها بدین وجه است: قانون عینی اخلاقی موجود است و نسبت اخلاقی مردود است. مبانی قانون اخلاقی عینی یا ماده است یا ذهن انسان یا ذهن موجودی متعالی از انسان. مبانی قانون اخلاقی عینی ماده و ذهن انسان نیست و طبیعت و انسان دلیل موجهی برای پدید آمدن اخلاق نیستند؛ پس باید خدایی وجود داشته باشد که قانون اخلاقی عینی را ایجاد کرده باشد.

۲-۱. براهین اخلاقی عملی (پیشینی)

در برهان اخلاقی عملی، ارزش‌های اخلاقی به‌مثابهٔ معلول و خداوند به‌عنوان علت وجودی آنها در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه سرچشمهٔ اخلاق عقل است و خداوند صرفاً به‌عنوان اصل مسلم اخلاقی پذیرفته می‌شود؛ بدین معنا که برای توجیه اصول اخلاقی، باید امر پیشینی به نام خدا پذیرفته شود تا خللی در قبول اخلاق پدید نیاید

تأویل‌پذیر نیستند. آنگاه عقل عملی و نظری را مسئول برر سی هر یک از آنها می‌کند. عقل نظری دربارهٔ هست‌ها و عقل عملی دربارهٔ باید‌ها سخن می‌گوید. اخلاق، در حوزهٔ باید‌هاست و عقل عملی موظف است آن را تحلیل کند. پس اخلاق زیرمجموعهٔ عقل عملی قرار می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۲۳-۳۴۱).

علم به باید‌ها پیشینی است؛ زیرا امور پسینی دربارهٔ هست‌ها هستند؛ به‌طور مثال، گزاره باید راست‌گو بود؛ حتی اگر همه مردم دروغ‌گو باشند، باز هم این گزاره صادق است. پیشینی‌بودن به معنای این است که برای فهم آنها به تجربهٔ حسی نیازی نداریم. کانت می‌گوید وظیفهٔ فیلسوف اخلاق این است که عنصر پیشینی معرفت اخلاقی را از عنصر پسینی آن جدا کند؛ همان‌طور که در عقل نظری کار فیلسوف این بود که عنصر پیشینی گزارهٔ علمی را از عنصر پسینی آن جدا کند.

خصوصیت قوانین اخلاقی این است که کلی و ضروری‌اند. کلیت به‌صورت پسینی فهم نمی‌شود؛ زیرا امور پسینی هیچ‌کدام کلیت ندارند؛ پس کلیت قانون اخلاقی از امور پیشینی است. حال که قانون اخلاقی کلی است، سؤال می‌شود کدام قانون به صورت کلی و مطلق دارای خیر و فضیلت است تا همه به آن به صورت مطلق عمل کنند. او می‌گوید تنها خیر مطلق، ارادهٔ نیک است؛ زیرا بقیهٔ صفات اخلاقی مثل شجاعت و استعداد را هم می‌توان در امور خیر استفاده کرد، هم در امور شر؛ به‌طور مثال، می‌توان از شجاعت در دفاع از مظلوم یا در کمک به ظالم استفاده کرد. پس همیشه خیر نیست. پس تنها خیر مطلق، ارادهٔ نیک است (همان).

ارادهٔ نیک از دو عنصر تشکیل شده است: فضیلت و سعادت. فضیلت به معنای چیزی است که انسان باید انجام دهد و سعادت به معنای چیزی است که انسان تمایل دارد انجام دهد. انسانی دارای ارادهٔ نیک است که همواره آنچه تمایل دارد مطابق آن چیزی باشد که باید انجام دهد. این همان یکی‌بودن فضیلت و سعادت در ارادهٔ نیک است (همان). تنها یک امر کلی وجود دارد: به نحوی عمل کن که

مکانمند نیست؛ در نتیجه، نمی‌توان مقولات فاهمه را بر او حمل کرد. عقل نظری محدود به تجربه و فنومن است و اگر از اشیای حسی فراتر رود، از حد خود تجاوز می‌کند و نفعاً و اثباتاً نمی‌شود دربارهٔ آن حیطه سخن گفت (Kant, 1998: p.153)؛ اما او فهمیده بود با رد خدا همه چیز مباح است و حفظ اخلاق و احترام به حقوق دیگران معنایی ندارد؛ در نتیجه، بر آن شد که از راه عقل عملی و برای زنده نگه داشتن اخلاق در جامعه، خدا را اثبات کند. در ادامه، مفصل برهان اخلاقی کانت بیان شده است.

بعد از کانت بعضی سعی کرده‌اند انحای دیگری از برهان اخلاقی عملی بر وجود خدا بیاورند. بعضی همچون آستین فارر گفته‌اند: امر اخلاقی ما را ملزم به دوست‌داشتن هم‌نوع می‌کند و احترام به هم‌نوع، به‌طور مطلق امکان‌پذیر نیست؛ پس باید خدایی وجود داشته باشد تا ما را به احترام مطلق به هم‌نوع امر کند؛ پس وجود خدا برای توجیه امر مطلق به دوست‌داشتن هم‌نوع ضروری است (Farrer 1957: p.119-122). آلفرد تیلور از طریق تکامل نفس انسانی و درابکین برای آسان‌سازی مشکلات و سختی‌های ناشی از اخلاق‌مداری، باور به خدا را ملزم می‌داند (Drabkin 1994: p.169).

اما این برهان در فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامی دارای مخالفینی است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۳). در فلسفهٔ غرب این برهان را بعضاً خودمتناقض دانسته و نقدهایی به آن وارد کرده‌اند. در فلسفهٔ اسلامی هم افرادی همچون آیت‌الله جوادی آملی به نقد و بررسی این برهان پرداخته‌اند. ابتدا برهان اخلاقی کانت بیان می‌شود، سپس نقدهای آیت‌الله جوادی آملی و بعد از آن، انتقادات از منظر فلسفهٔ اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی بررسی می‌شوند. به علت تأثیرپذیری شدید برهان اخلاقی کانت از مبانی‌اش، لازم است ابتدا به‌اختصار، نظریهٔ اخلاقی وی بیان شود و سپس به برهان اخلاقی او پرداخته شود.

۳. نظریه اخلاقی کانت

کانت به‌تبع هیوم، ابتدا تفکیک عمیقی میان «هست‌ها» و «باید‌ها» می‌گذارد و معتقد است هیچ‌کدام به دیگری

به خیر اعلی برسد؛ یعنی اینکه آنچه می‌خواهد با آنچه باید انجام دهد، وحدت داشته باشد. این امر متوقف بر سازگاری طبیعت مادی و میل انسان است؛ اما انسان هرگز نمی‌تواند طبیعت مادی را با میل خودش هماهنگ کند؛ زیرا موجود عادی کردگار عالم نیست و نمی‌تواند رابطه ضروری بین سعادت و فضیلت برقرار کند (Kant 1996, 5/113). خیر اعلی در فلسفه کانت ضرورت اخلاقی دارد و باید برای هر انسانی حصول‌پذیر باشد؛ یعنی ضرورت رسیدن به خیر برین نشان‌دهنده امکان و وصول به آن است (Kant 1996: 5/143). پس برای هماهنگی بین فضیلت و سعادت، باید وجود علت جهان - که می‌تواند بین فضیلت و سعادت هماهنگی و اتحاد برقرار کند - فرض گرفته شود. پس باید خدای عالم و قادر باشد که بتواند فضیلت اخلاقی را با نتیجه سعادت‌مندانه هماهنگ کند.

وجود علتی برای همه طبیعت، متمایز از خود طبیعت و حاوی مبدأ این ارتباط، یعنی حاوی مبدأ هماهنگی دقیق سعادت با اخلاق (فضیلت) نیز باید مسلم گرفته شود؛ بنابراین، خیر برین فقط بر مبنای فرض یک موجود متعال و دارای علیتی هماهنگ با خصلت اخلاقی در عالم [هستی] ممکن است (Kant 1996: 5/125).

به عبارت دیگر، همه انسان‌ها برای تحقق بخشیدن به خیر اعلی احساس تکلیف می‌کنند. ممکن است انسان‌ها در مصداق خیر اختلاف داشته باشند؛ اما در اینکه همگی خواهان خیر اعلی هستند، اجماع وجود دارد. انسان‌ها دوست دارند نیکوکار باشند. کانت می‌گوید اینکه ما می‌خواهیم به خیر اعلی برسیم، نشان‌دهنده امکان رسیدن به خیر اعلی است. این امر از ابتکارات کانت است. او می‌گوید اگر ما مکلف به چیزی هستیم، نشان می‌دهد ما می‌توانیم به آن برسیم؛ به‌طور مثال، اشتباه است از یک بچه تقاضا کنیم مسئله‌ای پیچیده از ریاضیات را حل کند؛ زیرا توانایی این کار را ندارد. تنها در جایی می‌شود کسی را مکلف کرد که توانایی آن کار را داشته باشد. ما هم مکلف به خیر اعلی هستیم و این نشان‌دهنده امکان

رفتارت بتواند به قانون کلی تبدیل شود. کلیت صورت امر اخلاقی است و به‌صورت پیشین به قانون اخلاقی ملحق می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۲۳-۳۴۱).

نتیجه اینکه طبق نظر کانت، قانون اخلاقی کلی و مطلق است و تنها خیری که مطلق است اراده نیک است. منظور از اراده نیک، اراده‌ای است که برای انجام تکلیف صورت می‌گیرد و تکلیف، چیزی جز احترام به قانون اخلاقی نیست. پس انسان در صورتی فعل اخلاقی انجام داده است که نخست، آن فعل، قابلیت تبدیل به قانون را داشته باشد؛ یعنی بتواند همیشه آن را انجام دهد، و دوم، آن را به نیت عمل به تکلیف و احترام به قانون اخلاقی انجام دهد و نه به نیت رسیدن به غایتی.

به گفته کانت، نظریه اخلاقی به سه پیش‌فرض و اصل موضوعه نیاز دارد تا تکمیل شود:

۱. آزادی: شرط ضروری امکان تعهد به امر مطلق اخلاقی، آزادی است؛ زیرا انسان تا آزاد نباشد نمی‌تواند به امر مطلق اخلاقی عمل کند.

۲. جاودانگی نفس: هیچ موجود عاقلی نمی‌تواند در عالم محسوس به فضیلت برسد؛ پس نفس باید جاودانه باشد تا بتوانیم بعد مرگ به آن برسیم.

۳. خدا: سومین پیش‌فرض نظریه اخلاقی کانت وجود خداست (همان: ۳۴۲-۳۴۴). بحث ما در این مقاله هم همین فرض وجود خدا از منظر کانت است.

۴. برهان اخلاقی کانت برای وجود خدا

بعد از اینکه کانت دست عقل نظری را برای اثبات خدا کوتاه می‌بیند، سعی می‌کند آن را با عقل عملی اثبات کند. او معتقد است فضیلت و سعادت دو عنصر خیر اعلی‌اند. قانون اخلاقی فرض وجود خدا را شرط علاقه ترکیبی ضروری، بین فضیلت و سعادت در نظر می‌گیرد؛ بدین معنا که سعادت، حالت موجود عاقل است که همه چیز برحسب میل و اراده او انجام می‌گیرد و فضیلت، کاری است که انسان باید انجام دهد (Kant 1996: 5/124). انسان باید

۱. سعادت میل درونی همه انسان‌هاست (آنچه می‌خواهند)؛
۲. فضیلت تکلیف همه انسان‌هاست (آنچه باید انجام دهند)؛
۳. وحدت این دو خیر برین است؛
۴. خیر برین باید حصول‌پذیر باشد (زیرا ضرورت عقلی و اخلاقی دارد)؛
۵. تحقق خیر برین از سوی انسان امکان‌پذیر نیست و انسان نمی‌تواند بین فضیلت و سعادت هماهنگی ایجاد کند. (زیرا او علت طبیعت نیست)؛
۶. اما ضرورت انجام بعضی چیزها دال بر امکان انجام آن است؛
۷. بنابراین، از لحاظ اخلاقی فرض وجود خداوند برای تحقق خیر برین ضروری است.

۴-۱. نقد برهان اخلاقی

استدلال کانت برای وجود خدا از طریق برهان اخلاقی تقریر شد. همان‌طور که مشاهده می‌شود استحکام برهان کانت مبتنی بر استحکام کل مبانی اخلاقی اوست. اگر کسی مبانی اخلاقی او را قبول نکند، تمام برهان اخلاقی زیر سؤال می‌رود (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۳). افراد زیادی به نقد مبانی کانت پرداخته‌اند. بعضی گفته‌اند نظر کانت خودمتناقض است؛ به این نحو که کانت آزادی و اراده انسان را مبنای اخلاق می‌داند؛ در حالی که فرض وجود خدا در برهان اخلاقی به‌عنوان هماهنگ‌کننده فضیلت و سعادت، آن است که خدا در موارد خاصی انسان‌ها را برای رسیدن انسان دیگر به خیر برین، مجبور کند؛ در نتیجه، اراده آزاد از بین می‌رود؛ زیرا خیر برین که هماهنگی میان طبیعت و اراده انسانی است، نه تنها شامل رابطه اراده انسان با طبیعت می‌شود، شامل رابطه انسان‌ها با یکدیگر نیز می‌شود (محمدرضایی و احمدی، ۱۳۸۰: ۱۴۷). بعضی دیگر گفته‌اند استنتاج از گزاره «باید به دنبال خیر برین بود» به «باید خیر برین ممکن باشد» غیرمنطقی است. شاید فقط ملزم باشیم به سمت اهداف تحقق‌ناپذیر

تحقق‌بخشیدن آن است. انسان نمی‌تواند خیر اعلی را محقق کند؛ زیرا انسان دارای خواسته‌های گوناگون است و فقط خواهان خیر اعلی نیست؛ در نتیجه، نمی‌توان او را مکلف کرد فقط دنبال خیر اعلی باشد و آن را تحقق بخشد. پس تحقق خیر اعلی توسط انسان ممکن نیست. وقتی انسان نمی‌تواند آن خیر اعلی را تحقق بخشد، باید موجودی باشد که آن را تحقق بخشد و آن کسی جز خدا نیست؛ در نتیجه، وجود خدا برای تحقق‌بخشیدن خیر اعلی ضروری است.

ژیلسون در توضیح این استدلال می‌گوید:

کانت معتقد به تقدم عقل عملی بر عقل نظری است؛ به این معنا که عقل خود را ناگزیر می‌بیند که گزاره‌هایی را تصدیق کند؛ اگرچه نتواند آنها را اثبات کند؛ زیرا حیات اخلاقی انسان ایجاب می‌کند آن گزاره‌ها را به‌عنوان اصل موضوع بپذیرد. اخلاق می‌گوید بعضی کارها را باید انجام داد و از بعضی دیگر باید پرهیز کرد. این واقعیت که باید کارهایی را انجام دهیم، واقعیتی مشاهده‌نشدنی و توصیف‌ناپذیر است؛ اما با برهان عقلی اثبات شدنی نیست. نام مناسب آن واقعیت، «تکلیف» است. «تکلیف» ضرورت عملی است که موجود عاقل آن را تشخیص داده و نه تنها با قانون اخلاقی منطبق است، فقط برای احترام به قانون اخلاقی انجام می‌گیرد. به نظر کانت، فعل اخلاقی سرچشمه سعادت است و لازمه آن اعتقاد به وجود خداست؛ زیرا اگر خدا نباشد، قانون اخلاقی نمی‌تواند علت سعادت ازلی باشد. پس عقل عملی باید خدا را به‌عنوان اصل موضوعه بپذیرد؛ هرچند عقل نظری نتواند آن را اثبات کند. اینجا اخلاق مشکل مابعدالطبیعه را بدون مشورت با خود مابعدالطبیعه حل می‌کند. عقل نظری خدا را نه ردشدنی می‌داند و نه اثبات‌پذیر؛ اما عقل عملی آنها را می‌پذیرد؛ به همین دلیل، حملات شکاکان نمی‌تواند وجود خدا را تضعیف کند؛ زیرا این استدلال در برابر اثبات عقلانی خدا هیچ مسئولیتی ندارد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۱۶-۲۱۷).

استدلال کانت چنین صورت‌بندی می‌شود:

نمی‌تواند از آن ارائه دهد و معرفت به آنها تنها فایده عملی دارد (Mackie 1982, 107-108).

اشکال دوم آیت‌الله جوادی آملی

اشکال دوم ایشان درباره استلزام احکام اخلاقی نسبت به قضایای نظری، همچون وجود خدا و جاودانگی نفس است. ایشان می‌گویند احکام اخلاقی که مربوط به عقل عملی است، دارای موضوعات و محمولات خاصی اند؛ این قضایا همچنان که کانت هم اذعان دارد، مشتمل بر برخی گزاره‌های اولی و بین هستند که بالذات پذیرفته شده عقل عملی‌اند. طبق نظر ایشان، هیچ‌گاه از قضایایی که مربوط به عقل عملی‌اند، قضایای مربوط به عقل نظری نتیجه گرفته نمی‌شود؛ بلکه این استلزام از ناحیه عقل نظری است؛ یعنی احکام عقل نظری اگر به حکمی عملی ضمیمه شوند، نتیجه همواره حکمی عملی است و نه حکمی نظری. ایشان می‌گویند برای اینکه انسان به حکمی عملی برسد، همواره قیاسی تشکیل می‌دهد که صغرای آن حکمی نظری و کبرای آن حکمی عملی است. از انضمام این دو مقدمه، قیاسی اخلاقی تشکیل می‌شود که نتیجه آن در حکمت و کیفیت و عملی یا نظری بودن تابع احسن مقدمتین است. به دلیل اینکه یکی از مقدمات، برگرفته از حکمت عملی است، نتیجه‌ای هم که گرفته می‌شود همواره نتیجه‌ای مربوط به حکمت عملی خواهد بود، نه نتیجه‌ای نظری (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۵ و ۲۸۶)؛ برای مثال، قیاسی به شکل زیر تشکیل داده می‌شود:

۱. استاد به شاگرد علم می‌آموزد؛

۲. هرکس به دیگری علم بیاموزد، نسبت به او حق احترام دارد؛

۳. پس استاد نسبت به شاگرد حق احترام دارد.

در مثال فوق، گزاره اول به واقعیت خارجی می‌پردازد و مربوط به حکمت نظری است و گزاره دوم، قضیه‌ای مربوط به حکمت عملی است؛ به همین دلیل، نتیجه نیز از احکام حکمت عملی است.

برویم. در این صورت، برهان کانت فرو می‌ریزد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۳)؛ اما آیت‌الله جوادی آملی دو اشکال به این برهان وارد می‌کند:

اشکال اول آیت‌الله جوادی آملی به برهان کانت

اشکال اول ایشان این است که این استدلال هرگز اقامه برهان بر وجود خداوند نیست؛ زیرا از نظر کانت، وقتی مفاهیم عقلی با شهود حسی قرین نباشند، هیچ نوع حکایتی نسبت به جهان خارج ندارند و معنایی را در ارتباط با متن واقعیت تحمل نمی‌کنند؛ بنابراین، این استدلال تنها ارزش اخلاقی دارد و راهی به جهان واقع نمی‌گشاید. این دلیل شکاک را بر وجود داشتن خدا قانع نمی‌کند؛ بلکه فقط به او می‌گوید اگر می‌خواهد اخلاقی بیندیشد، باید وجود خدا را به عنوان پیش فرض قواعد اخلاقی بپذیرد. طبق نظر کانت، اگر فردی بخواهد به احکام پیشین عقل عملی، یعنی همان قواعد اخلاقی اذعان کند، باید پیش فرض‌های این قواعد پیشین، یعنی وجود اختیار، نفس جاودانه و خدا را هم بپذیرد؛ اما از دیدگاه کانت، این اذعان به پذیرش وجود خدا تنها ارزش اخلاقی و عملی دارد و «وجود» خدا را اثبات نمی‌کند. اساساً «وجود» جزء مقولات عقل نظری است و فقط به محسوسات نسبت داده می‌شود و چیزی که مادی نیست نمی‌توان «وجود» را به او نسبت داد. پس برهان او به هیچ وجه خدا را به عنوان یک واقعیت فی‌نفسه که ادعای ادیان الهی است و عروج انسان به سمت او است، اثبات نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۴ و ۲۸۵).

از فلاسفه معاصر غرب، جی. ال. مکی هم همین اشکال را به برهان کانت وارد می‌کند. او معتقد به ابهام نظریه کانت درباره خداست و می‌گوید اگر سؤال شود آیا عقل عملی محض، معرفت ما را می‌افزاید، کانت پاسخ منفی می‌دهد که تنها فایده این برهان، فایده عملی است؛ یعنی اینکه ما به خداوند معرفتی نداریم، بلکه عقل عملی، ما را ملزم می‌کند او را بپذیریم و تعریف دقیقی هم

حال اگر خدا یا نفس جاودانه یا اختیار انسانی موجود نباشد، باوجود اذعان عقل عملی به بعضی احکام اخلاقی پس از تصور موضوع و محمول آنها، هیچ‌یک از احکام اخلاقی در حق انسان به فعلیت نمی‌رسد و متوجه انسان نمی‌شود (همان: ۲۸۸). خلاصه اشکال دوم بدین صورت است:

۱. ما احکام اخلاقی کلی بین و اولی داریم که با تصور موضوع و محمول گزاره عملی اثبات می‌شوند؛ مثل اینکه کمک به نیازمند خوب است.

۲. این احکام عملی اگر بخواهند متوجه انسان شوند و برای او فعلیت یابند، باید به یک قضیه ناظر به امور واقع ضمیمه شوند؛ مثل نیازمند، وجود دارد.

۳. پس این قضایای نظری باید از قبل اثبات شده باشند تا بتوانند با ضمیمه به حکم عملی متوجه انسان شوند و احکام عملی نمی‌توانند باعث پدید آمدن آن قضایای نظری شوند.

۴. پس قضایای عملی همچون «رسیدن به خیر اعلی خوب است» نمی‌تواند اثبات کند خدایی در خارج وجود دارد یا انسان دارای اختیار است یا نفس انسان جاودانه است؛ بلکه اول باید اثبات شود به‌طور مثال، انسان مختار است یا خدا موجود است و با ضمیمه این گزاره‌های نظری به آن گزاره عملی، تکلیف برای انسان منجز شود.

ممکن است اشکالی به این نظریه شود؛ به این نحو که اگر احکام نظری مستلزم احکام عملی‌اند، چه اشکالی دارد به صورت برهان ائی از معلول به علت برسیم؛ یعنی از احکام عملی که لوازم احکام نظری‌اند، به احکام نظری برسیم.

در جواب باید گفت اگر هم این صحیح باشد، باز هم حرف کانت را اثبات نمی‌کند؛ زیرا کانت نمی‌خواهد از معلول به علت برسد و اصولاً معلول و علت را از مفاهیم عقل نظری می‌داند که در عقل عملی کاربرد ندارد؛ بلکه می‌خواهد وجود خدا را به‌عنوان پیش‌فرض احکام اخلاقی پیشین اثبات کند، نه اینکه وجود خارجی و عینی خدا را

قضایای عملی قبل از اینکه به مرحله اجرا درآیند و در قالب قاعده‌ای خاص و به‌صورت تکلیف جزئی، در متن اختیار و اراده انسان قرار گیرند، باید به احکام و قضایای جزئی و خاص ناظر به حقایق خارجی اعتماد کنند؛ بدین معنا که اگر حکم کلی عملی بخواهد شخصی را مکلف به امری کند، باید به گزاره‌ای ناظر به واقع ضمیمه شود که از واقعیت‌های مشخص و جزئی حکایت می‌کند. قضایایی همچون «خیر اعلی وجود دارد»، «موجود مختار واقعیت دارد» یا «نیازمند و توانگری که بتواند به نیازمند کمک کند، وجود دارند» باید به حکم کلی اخلاقی ضمیمه شوند تا به‌طور مثال، قیاسی اخلاقی به شکل زیر ساخته شود:

۱. خیر اعلی وجود دارد؛

۲. اگر خیر اعلی وجود دارد پس برای تحصیل یا وصول به آن باید تلاش کرد؛

۳. پس برای تحصیل یا وصول به خیر اعلی باید تلاش کرد.

حال اگر خیر اعلی وجود نداشته باشد، هرگز این قضیه اخلاقی که «باید برای تحصیل یا وصول به خیر اعلی تلاش کرد» به فعلیت نمی‌رسد و هیچ‌یک از احکام اخلاقی برای انسان منجز نمی‌شوند؛ همچنان که اگر انسان مختار نباشد، تکلیفی متوجه انسان‌ها نیست یا اگر نیازمندی وجود نداشته باشند، تکلیفی متوجه توانگران نیست. نتیجه اینکه تردید نسبت به اختیار انسان یا وجود خدا را نمی‌توان با اتکا به احکام اخلاقی دفع کرد؛ بلکه برعکس، اثبات نظری این‌گونه حقایق، زمینه تحقق و فعلیت احکام اخلاقی را تأمین می‌کند (همان: ۲۸۶ و ۲۸۷).

بنابراین، برخلاف تصور کانت، باوجود ملازمه‌ای که بین احکام اخلاقی و برخی قضایای نظری هست، هرگز استلزام از ناحیه احکام اخلاقی نبوده است؛ بلکه از ناحیه احکام نظری است؛ یعنی وجود برخی تصورات و تصدیقات نظری درباره انسان و جهان، به شرح یاد شده، مستلزم احکام اصلی و بنیادی اخلاقی است [و نه برعکس] (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸).

زیرا جملات حاوی «باید» اعتباری محض‌اند و هیچ رابطه‌ای با واقع ندارند؛ در حالی که جملات حاوی «هست» واقع‌نما هستند و از خارج خبر می‌دهند. پس نمی‌توان با تکیه به امور نفس‌الامری، یعنی گزاره‌های حاوی «هست»، احکام اخلاقی حاوی «باید» را نتیجه گرفت. مشخص است جملات اعتباری هیچ‌گونه رابطه منطقی با واقعیت ندارند؛ بنابراین، او معتقد بود هیچ‌گاه نمی‌توان از گزاره ناظر به واقعیت، قضیه‌ای ارزشی را اثبات کرد:

در همه نظام‌های اخلاقی که من تا کنون دیده‌ام، همیشه ملاحظه کرده‌ام بنیان‌گذار مکتب برای مدتی به روش معمول استدلال می‌کند و وجود خدایی را اثبات می‌کند یا درباره امور انسان‌ها سخنانی می‌گوید. ناگهان با کمال تعجب می‌بینم به جای روش معمول افزودن قضایای مشتمل بر هست و نیست، ناگهان همه قضایا دارای باید و نباید می‌شوند. به این تغییر توجه نمی‌شود...؛ اما با توجه به اینکه مؤلفان معمولاً این نکته را رعایت نمی‌کنند، من توجه به آن را به خواننده توصیه می‌کنم و بسیار خوش‌بینم که همین توجه کوچک، بسیاری از نظام‌های عامیانه اخلاقی را واژگون خواهد کرد و به ما فرصت خواهد داد به خوبی ببینیم خیر و شر و فضیلت و رذیلت اساساً بر مبنای روابط بین اشیا بنا نشده‌اند و مشمول ادراک عقل نیستند (Hume, 1969, p521).

مشخص است هیوم با این نظریه، موافق سلیقه‌ای بودن اخلاق و ارزش‌هاست و معتقد است هیچ‌گونه برهانی برای ارزش‌ها نمی‌توان ارائه کرد. افراد زیادی در مقابل هیوم سعی کرده‌اند بین جملات ارزشی و غیرارزشی ارتباط برقرار کنند. آیت‌الله جوادی آملی هم از کسانی است که ضمن تبیین رابطه هست و باید، معتقد به امکان برهان آوردن برای قضایای اخلاقی است. ایشان با تقسیم عقل به نظری و عملی معتقدند ادراک‌کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، عقل نظری است که هم هست‌ها و نیست‌ها و هم باید‌ها و نبایدها را ادراک می‌کند. هست‌ها و نیست‌ها همان حکمت نظری و باید‌ها و نبایدها

قبول کند. بله، برهین اخلاقی نظری همین قصد را دارند که از راه وجود معلولی به نام اخلاق علتش را که خدا باشد، اثبات کنند که طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی این برهین هم دارای خدشه‌هایی است (همان: ۲۸۰-۲۸۳).

ضمن اینکه می‌توان این‌طور جواب داد: همان‌طور که قضیه «معلول نیازمند علت است» قضیه‌ای پیشین است و این را اثبات نمی‌کند که معلولی در خارج موجود است که نیازمند علت باشد، بلکه باید با دلایل دیگر با کمک گرفتن از حس یا علم حضوری وجود خارجی یک معلول را اثبات کرد، قضایای عملی همچون «تحصیل خیر برین ضروری است» هم قضیه‌ای پیشین است و اثبات مصداق داشتن آن قضیه در خارج و اینکه خدایی باید باشد تا بتواند خیر برین را برای انسان ایجاد کند، صرفاً با تمسک به همین گزاره انجام‌شدنی نیست. این غیر از برهان ائی و رسیدن از معلول به علت است؛ زیرا در برهان ائی، وجود معلول در خارج اثبات شده است؛ اما در اینجا وجود خیر برین در خارج هنوز اثبات نشده است تا با تمسک به آن، خدا به عنوان علتش اثبات شود؛ زیرا فرض این است که حکم اخلاقی «تحصیل خیر برین ضروری است» صرفاً قضیه پیشین است و مصداقی را در خارج برای خیر برین اثبات نمی‌کند.

مبنای آیت‌الله جوادی در اشکال دوم

باید گفت اشکال دوم آیت‌الله جوادی آملی مطابق با مبانی فلسفه اخلاق ایشان درباره رابطه بین «هست» و «باید» است. ایشان به دیدگاه هیوم که هیچ‌گونه ارتباطی را بین هست و باید معتقد نبود و می‌گفت نمی‌توان باید‌ها و نبایدهای اخلاقی را از هست‌ها و نیست‌ها استنتاج کرد، انتقاد می‌کند و نظریه‌ای را در مقابل هیوم مطرح می‌کند. بر مبنای همان نظریه، سخن کانت را نیز نقد می‌کنند. دیوید هیوم نظریه معروفی در باب رابطه بین «هست» و «باید» دارد. او می‌گوید: جملات اخلاقی که حاوی «باید» هستند، هیچ ارتباطی با جملات واقع‌نمای حاوی «هست» ندارند؛

همان حکمت عملی‌اند. پس تنها ادراک‌کننده در انسان، عقل نظری است. طبق نظر ایشان، عقل عملی تنها عهده‌دار تحقیق‌بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز ادراک‌کننده نیست؛ بلکه کارکرد آن، اراده است، نه ادراک (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵). با این بیان، اخلاق که جزء حکمت عملی است، زیرمجموعه عقل نظری است؛ بنابراین، انشایی است نه اخباری؛ زیرا حکمت عملی است نه حکمت نظری و همچنین، به دلیل اینکه زیرمجموعه عقل نظری است، ارائه برهان بر آن ممکن است. همان‌طور که حکمت نظری دارای گزاره‌های بدیهی همچون «هر کلی بزرگ‌تر از جزئش است» است، حکمت عملی هم بدیهیاتی دارد که گزاره‌های نظری اخلاق بر آنها مبتنی‌اند؛ همچون گزاره «عدالت داشتن خوب است» که جزء بدیهیات اخلاق است. باید‌ها و نبایدهای اخلاقی باید به باید‌ها و نبایدهای بدیهی ارجاع پیدا کنند؛ همان‌طور که هست‌های «نظری» از «بدیهیات» استنتاج می‌شوند (همان، ۱۳۸۷: ۴۲).

با توجه به این نکته، ایشان معتقد به ارائه برهان برای قضایای اخلاقی‌اند. دلیل برهان‌پذیری جملات اخلاق، مبتنی بر واقعیت بودن آنهاست؛ برای مثال، پزشک از روی تجربه‌هایی که با حکمت نظری کسب کرده است، می‌گوید «فلان دارو برای سرماخوردگی مفید است»؛ این جمله، خبری است و زیرمجموعه حکمت نظری و «هست‌ها» قرار می‌گیرد؛ اما گاهی پزشک به بیمار می‌گوید: «فلان دارو را بخور»؛ این جمله به دلیل اینکه مشتمل بر دستور است، تحت حکمت عملی است؛ اما از آن گزاره حکمت نظری استنتاج شده است؛ اما چطور یک گزاره حکمت عملی از گزاره حکمت نظری استنتاج می‌شود. ایشان می‌فرمایند در اینجا یکی از مقدمات مبتنی بر حکمت عملی بیان نشده است: «هرکس سرماخوردده باشد، باید فلان دارو را بخورد». این گزاره با ارجاع به بدیهیات حکمت عملی، یقینی می‌شود. در این صورت با کنار هم قرار دادن یک گزاره حکمت نظری و یک گزاره حکمت عملی، نتیجه‌ای گرفته می‌شود که مربوط به حکمت عملی

است:

۱. فلان دارو برای سرماخوردگی مفید است؛
 ۲. هرکس سرما خورده باشد، باید فلان دارو را بخورد؛
 ۳. پس تو باید فلان دارو را بخوری.
- مقدمه اول که مربوط به حکمت نظری و مشتمل بر «هست» است، «اشرف المقدمتین» است و مقدمه دوم که مربوط به حکمت عملی و مشتمل بر «باید» است، «اخص المقدمتین» است و نتیجه همواره تابع اخص مقدمات است؛ به همین دلیل، مشتمل بر باید است.
- با این بیان، حکمت عملی علاوه بر مبتنی‌بودن بر بدیهیات عملی، دارای جمله‌های بدیهی از حکمت نظری است. حکمت عملی و حکمت نظری از هم‌گسسته نیستند؛ زیرا حکمت عملی و اخلاق فرع جهان‌بینی است و به این نحو می‌توان بین اخلاق و جهان‌بینی ارتباط برقرار کرد (همان: ۲۶-۲۸ و ۴۳-۴۶).

با این بیان، آیت‌الله جوادی به نحوی اشکال هیوم را پذیرفته است و معتقد است باید‌ها و نبایدهای اخلاقی از مقدماتی استنتاج نمی‌شوند که همه آنها گزاره‌های حکمت نظری یعنی هست‌ها و نیست‌ها هستند؛ پس باید‌ها از هست‌های محض استنتاج نمی‌شوند؛ اما در جواب هیوم، درباره رابطه هست و باید، می‌گویند از ترکیب بین باید‌ها و هست‌ها نتیجه‌ای می‌گیریم که مشتمل بر باید است و اگر جایی مشاهده شد از گزاره‌های مشتمل بر «هست» نتیجه‌ای مشتمل بر «باید» گرفته شده، حتماً مقدمه مشتمل بر «باید» در تقدیر است و به سبب همان مقدمه، نتیجه، گزاره‌ای مربوط به حکمت عملی و مشتمل بر «باید» است.

با توجه به همین مبنا، ایشان برهان اخلاقی کانت را نقد می‌کنند و می‌فرمایند از ترکیب مقدماتی که یکی مشتمل بر «هست» و دیگری مشتمل بر «باید» است، هرگز نتیجه مشتمل بر «هست» گرفته نمی‌شود؛ بلکه نتیجه، تابع اخص مقدمتین است و همواره مشتمل بر «باید» است. پس، از وجود اخلاق نمی‌توان وجود خدا را نتیجه گرفت؛

نخواه یافت؛ یعنی بیان‌کننده ضرورت انجام یا ترک کار خاصی در مقایسه با هدف معینی‌اند. مفاد «بایدهای اخلاقی» نیز همین بیان رابطه علیت است؛ علتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق وجود دارد. هنگامی که مربی اخلاق می‌گوید: «امانت را باید به صاحبش بازگرداند»، درحقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق، به‌طور مثال، رسیدن به کمال و سعادت نهایی بیان کند؛ به همین دلیل، اگر از مربی اخلاق پرسیده شود: «چرا باید امانت را به صاحبش رد کرد؟» جوابی متناسب با معیارهای مورد قبولش در فلسفه اخلاق می‌دهد. این کاربرد باید و نباید، کاربردی اخباری است نه انشایی و به معنای ضرورت بالقیاس بین افعال اختیاری و هدف مطلوب اخلاق است؛ یعنی جزء مفاهیم فلسفی‌اند که منشأ انتزاع خارجی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف: ۷۴-۷۸).

بنابراین، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است و اصول اخلاق، از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است؛ هرچند انسان عادی نتواند حکم هر قضیه جزئی را به سبب پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت متغیرات، استنتاج کند و چاره‌ای جز استناد به وحی نداشته باشد (همان، ۱۳۸۹ ب، ج ۱: ۲۵۰-۲۵۱).

همان‌طور که واضح است برخلاف آیت‌الله جوادی آملی که معتقد به انشایی بودن باید و نباید اخلاقی است، آیت‌الله مصباح یزدی قائل است باید و نبایدهای اخلاقی، اخباری‌اند و فرقی با هست و نیست ندارند؛ در نتیجه، می‌شود آنها را به قضایای دارای هست و نیست تحویل برد.

۳-۴. بررسی نقد آیت‌الله جوادی به کانت مطابق

نظریه آیت‌الله مصباح

همان‌طور که اشاره شد آیت‌الله مصباح یزدی به دلیل اینکه قضایای اخلاقی را هم اخباری و قابل تحویل به هست‌ها می‌داند، در نتیجه اشکال آیت‌الله جوادی به کانت، طبق مبنای ایشان وارد نیست؛ زیرا آیت‌الله جوادی آملی معتقد بودند به دلیل اینکه جملات اخلاقی، انشایی‌اند، احسن از جملات اخباری‌اند و از ترکیب یک مقدمه

بلکه برعکس اگر خدا اثبات شود، از آن می‌توان وجود اخلاق برای انسان را نتیجه گرفت.

۴-۲. مبنای آیت‌الله مصباح یزدی درباره رابطه هست

و باید

مبنای فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح مطابق با فلسفه اخلاق آیت‌الله جوادی نیست و ایشان به نحو دیگری شبهه هیوم درباره رابطه هست و باید را پاسخ می‌دهند؛ به همین دلیل، هرچند ایشان به صراحت اشکال دوم آیت‌الله جوادی را نقد نکرده‌اند، این اشکال نمی‌تواند پذیرفته شده آیت‌الله مصباح باشد. طبق نظریه هیوم و آیت‌الله جوادی آملی، هست و باید به یکدیگر تحویل برده نمی‌شوند؛ اما آیت‌الله مصباح معتقد است از لحاظ فلسفی، باید‌ها و نبایدها، به هست‌ها و نیست‌ها تحویل برده می‌شوند؛ به همین سبب، هیچ اشکالی ندارد از مقدماتی که همگی مربوط به هست‌ها هستند، نتیجه‌ای مشتعل بر «باید» گرفته شود؛ زیرا نتیجه‌ای که مشتعل بر باید است، درحقیقت تحویل‌پذیر به «هست» است و تفاوتی با هست‌ها نمی‌کند. توضیح اینکه ایشان معتقدند «باید» و «نباید» دارای دو گونه کاربرد است. گاهی به معنای امر و نهی به کار می‌روند؛ مثل «باید بگویی» که جانشین «بگویی» شده است. گاهی نیز دارای معنای مستقلی‌اند که به معنای «واجب»، «ضروری» و «لازم» به کار می‌روند و حاکی از ضرورت انجام کارند. باید و نباید در معنای اول که انشایی‌اند، صرفاً براساس امیال و احساسات درونی گوینده ابراز می‌شوند؛ اما تنها در صورتی موجه و معقول‌اند که بر مبنای رابطه ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن، اعتبار شده باشند.

اما مفهوم باید و نباید در کاربرد دوم، در علوم مختلف کاربرد دارند؛ مثل زمانی که معلم به دانش‌آموزان می‌گوید: «باید کلر و سلدیم را باهم ترکیب کرد تا نمک طعام به دست آید»؛ یا پزشکی به بیمار می‌گوید: «برای بهبودی باید از فلان دارو استفاده کنی». باید در این موارد مبین «ضرورت بالقیاس» بین سبب و مسبب است و نشان می‌دهد تا کار مخصوصی (علت) تحقق نیابد، نتیجه آن (معلول) نیز تحقق

اخباری و یک مقدمه انشایی نتیجه‌ای که گرفته می‌شود همواره انشایی است؛ زیرا قضیه انشایی، احسن است و ممکن نیست قیاسی که یکی از مقدماتش، قضیه اخلاقی (انشایی) است، نتیجه‌ای بدهد که مشتمل بر مفهوم «هست» و اخباری باشد؛ اما طبق نظر آیت‌الله مصباح که قضایای اخلاقی هم اخباری‌اند و تحویل شدنی به هست هستند، دیگر قضایای اخلاقی، احسن نخواهند بود؛ بنابراین، ممکن است از قضایای اخلاقی نیز قضیه‌ای جهان‌شناختی استنتاج شود و دست‌کم مانع انشایی بودن در اینجا موجود نیست. پس اشکال آیت‌الله جوادی به برهان اخلاقی کانت که می‌گفت استلزام همواره از ناحیه قضایای نظری نسبت به قضایای اخلاقی است، زیرا قضایای اخلاقی احسن‌اند، طبق مبنای آیت‌الله مصباح یزدی، وارد نیست.

به عبارت دیگر، کانت معتقد بود می‌توان با کمک از اصول اخلاقی، استدلالی ارائه داد که خدا را اثبات کند. خلاصه استدلال بدین نحو بود: انسان مکلف است به سمت خیر اعلی برود. خیر اعلی باید حاصل‌شدنی باشد. پس خدایی وجود دارد که خیر برین را تحقق بخشد. آیت‌الله جوادی می‌فرماید چون در این استدلال از «باید» نتیجه «هست» گرفته شده است، استدلالی ناصحیح است؛ اما طبق مبنای آیت‌الله مصباح یزدی در ارجاع «باید» به «هست» از این نظر اشکالی به کانت وارد نیست؛ زیرا این گزاره اخلاقی که «انسان مکلف است (باید) به سمت خیر اعلی برود»، هرچند گزاره‌ای اخلاقی است، واقع‌نماست و مفادش ضرورت بالقیاس بین عمل اختیاری انسان و رسیدن به خیر اعلی است. پس این قضیه ارجاع‌پذیر به «هست» است؛ زیرا ضرورت بالقیاس قضیه‌ای واقع‌نما و مشتمل بر «هست» است. پس اینکه کانت از قضیه‌ای اخلاقی وجود خارجی خدا را نتیجه گرفته است، مشکلی ندارد.

شایان ذکر است این به معنای قبول برهان اخلاقی کانت درباره اثبات وجود خدا نیست. برهان اخلاقی کانت کاملاً وابسته به مبنای اخلاقی اوست و اگر کسی مبنای

اخلاقی کانت را قبول نکند، نمی‌تواند برهان اخلاقی کانت را بپذیرد و آیت‌الله مصباح یزدی یکی از منتقدان اخلاق فضیلت محور کانت است و مبنای اخلاقی ایشان کاملاً نتیجه‌محور است. (همان، ۱۳۹۲: ج ۱: ۱۰۷)؛ همچنان که اشکال اول آیت‌الله جوادی آملی به کانت، پذیرفتنی است.

۵. داوری بین نظریه آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی

در مقام داوری باید بررسی کرد کدام یک از این دو نظریه درباره رابطه هست و باید مقبول است. به نظر می‌رسد نظر آیت‌الله مصباح درباره رابطه هست و باید دقیق‌تر باشد؛ هرچند ممکن است اشکال شود نظر آیت‌الله مصباح با برداشت عرفی از رابطه هست و باید نمی‌سازد؛ زیرا در درک عرفی، هست‌ها برای اشاره به امور واقعی و باید‌ها درباره اشاره به امور عملی به کار می‌روند و برگشت باید‌ها به هست‌ها از ذهن عرف دور است؛ اما در دفاع از نظریه آیت‌الله مصباح می‌توان گفت با تحلیل فلسفی ایشان از رابطه هست و باید، مشخص می‌شود حقیقتاً «باید» شکل خلاصه شده همان «هست» است و اینکه این امر خلاف درک عرف است، منافاتی با صحت این نظریه ندارد. اصولاً فلسفه مبتنی بر درک عرفی نیست و اگر جایی استدلالی مبتنی بر بدیهیات اولیه باشد که از لحاظ مادی و صوری صحیح باشد، آن استدلال، پذیرفتنی و صحیح است؛ حتی اگر با درک عرف ناسازگار باشد. آیت‌الله مصباح نیز در مواردی به این امر اشاره کرده است؛ به‌طور مثال، ایشان در تحلیل عدمی بودن شر، این مطلب را بیان می‌کند که هرچند ممکن است این مسئله [عدمی بودن همه شرور] از منظر عرفی (common sense) درست نباشد، از منظر فلسفی، صحیح بلکه لازم است؛ زیرا فلسفه از مباحث نفس‌الامری بحث می‌کند، چه مورد میل و رغبت کسی باشد، چه نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۲۲). با پذیرش این نکته می‌توان نظر آیت‌الله مصباح یزدی را درباره رابطه بین هست و باید پذیرفت و

در نتیجه، نقد دوم آیت‌الله جوادی آملی به برهان اخلاق کانت را قبول نکرد.

نکته مهم‌تر اینکه در صورت پذیرش نظر آیت‌الله جوادی آملی، آیا نقد دوم ایشان مستقل از نقد اول است. ایشان در نقد دوم گفته بود استلزام همواره از ناحیه گزاره‌های نظری است؛ یعنی از گزاره نظری گزاره عملی نتیجه گرفته می‌شود نه برعکس. به نظر می‌رسد این اشکال دوم، اشکالی مستقل از اشکال اول که می‌گفت «استدلال اخلاقی کانت صرفاً خدا را پیش فرض می‌گیرد و نمی‌تواند وجود خارجی خدا را اثبات کند» نیست و صرفاً تتمه اشکال اول است نه مستقل از آن؛ زیرا اگر این اشکال مستقل از اشکال اول باشد، باید اگر اشکال اول نیز باطل باشد، اشکال دوم صحیح باشد؛ اما در صورتی که اشکال اول آیت‌الله جوادی مقبول نباشد، اشکال دوم پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر پذیرفته شود کانت خدای خارجی را اثبات می‌کند و صرفاً آن را پیش فرض نمی‌گیرد، اشکال دوم نیز به این نحو رد می‌شود که حال که خدای کانت خدای خارجی است، پس می‌توان از گزاره عملی به نحو برهان اینی و از معلول به علت، وجود خدا را نیز اثبات کرد. این نکته منافاتی با نظر آیت‌الله جوادی مبنی بر اینکه همیشه باید از هست نتیجه می‌شود نه برعکس، ندارد؛ زیرا در اینجا نیز «باید» علت «هست» نشده است؛ بلکه به صورت برهان اینی از یک باید، هست را نتیجه گرفته‌ایم؛ همچون براهین اخلاقی نظری که از بایدهای اخلاقی هست‌هایی همچون وجود خدا را نتیجه می‌گرفتند.

۶. نتیجه

گرچه کمتر کسی در زمان کنونی پیدا می‌شود برهان اخلاقی کانت را قبول کند، نقدهای وارد شده به این برهان از مشرب‌ها و مبانی مختلفی است که اگر کسی آنها را قبول نکند، آن نقد پذیرفتنی نخواهد بود. برخی فیلسوفان اسلامی نیز همچون آیت‌الله جوادی آملی نقدهایی به این برهان وارد کرده‌اند که بعضی از آنها طبق مبانی اختصاصی

ایشان است. ایشان معتقد است از گزاره مشتعل بر «باید» نمی‌توان گزاره مشتعل بر «هست» نتیجه گرفت؛ زیرا بایدها احسن از هست‌ها هستند و نتیجه‌ای که گرفته می‌شود، تابع احسن مقدمات است و مشتعل بر باید خواهد بود. این نقد ایشان که مبتنی بر تفکیک بین هست و باید است، نمی‌تواند پذیرفته شده آیت‌الله مصباح یزدی باشد؛ زیرا ایشان بایدها را ارجاع‌پذیر به هست می‌داند و بین آنها تفکیکی قائل نمی‌شود. می‌توان از گزاره‌ای که از بایدها صحبت می‌کند، نتیجه‌ای گرفت که مشتعل بر «هست» است. پس نقد دوم آیت‌الله جوادی آملی به کانت نمی‌تواند مورد پذیرش آیت‌الله مصباح یزدی باشد؛ گرچه ایشان نیز برهان کانت بر وجود خدا را صحیح نمی‌داند؛ حتی اگر نقد آیت‌الله مصباح بر نظریه آیت‌الله جوادی پذیرفته شود، بازهم به نظر می‌رسد نقد دوم ایشان به کانت مستقل از نقد اول نیست، بلکه تکمله آن است.

منابع

۱. ادواردز، پل، (۱۳۷۱)، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه شهید علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، تبیین براهین اثبات خدا، محقق، حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۳. -----، (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، محقق: سید حسین شفیعی، قم، اسراء.
۴. -----، (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق بشر، محقق: سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)، قم، اسراء.
۵. ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
۷. محمدرضایی، محمد و احمد احمدی، (۱۳۸۰)، «استدلال اخلاقی بر وجود خدا»، مدرس، شماره ۲۳،

صص ۱۴۹-۱۳۹.

۸. م صباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹ الف)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۹. -----، (۱۳۸۹ ب)، آموزش فلسفه، ج ۱، قم، مؤسسه امام خمینی
۱۰. -----، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. -----، (۱۳۹۲)، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم، مؤسسه امام خمینی.

12. Evans, C. Stephen. (2018). "Moral Arguments for the Existence of God", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>.
13. Drabkin, Douglas. (1994). "A moral Argument for Undertaking Theism". American Philosophical Quarterly 31.
14. Farrer, Austin. (1957). Faith and Logic. Oxford Essays in philosophical theology. Boston, Beacon press.
15. Hume, David. (1969). a Treatise of Human Nature, London, Penguin Books.
16. Kant, Immanuel. (1998). Religion within the boundaries of mere reason and other writing, translated and edited by Allen Wood and George Di Giovanni, United Kingdom, Cambridge university press.
17. -----, (1996). Critique of Practical Reason, in practical Philosophy, Cambridge, Cambridge University press.
18. Mackie J.L. (1982). The Miracle of Theism, Oxford. Clarendon Press.