

# پی ریزی اخلاق بر مبنای دین\*

جانانان برگ

ترجمه محسن جوادی

در پرتو ارتباط عمیق و ستودنی دین و اخلاق، تنها سؤال طبیعی [و بجای] این است که آیا اخلاق نوعی وابستگی ذاتی به دین دارد؟ نشانه‌های [این وابستگی] زیاد است: هنجارهای اخلاقی بخش عمده‌ای از آموزه‌های دینی را تشکیل می‌دهند؛ [آموزه‌هایی] که به نوبه خود تقریباً با هنجارهای نظریه‌های غیر دینی اخلاق مطابق هستند. اما آیا این، به معنای وابستگی اخلاق به دین است؟ اگر آری، چگونه؟



## ۱. خدا و خیر اخلاقی

یک شکل ساده و وابستگی اخلاق به دین وجود دارد که به محض بیان، باید آن را کنار نهاد؛ [و آن این که] ممکن است چنین احتجاج کرد که چون خداوند، خالق جهان و هر چیزی است که در آن است (کل چیزها)<sup>۱</sup>، پس در این میان خالق خیر [هم] هست و اگر خدا نبود، چیزی به اسم خیر وجود نداشت. بنابراین، اخلاق که اساساً با خیر سروکار دارد، در اصل هستی خود مستقیماً وابسته به خداوند است. دست کم به خاطر [توضیح] این استدلال، (و احتمالاً با تسامح کامل) فرض می‌شود که وابستگی به خدا مستلزم وابستگی به دین است؛ در نتیجه اخلاق مبتنی بر دین است. (دین چیزی همچون یک نظریه یا [تنها] نظریه درباره خداست.) اما این صورت بی حاصل وابستگی به دین، چندان عادی و معمولی است که توجه زیادی را به خود جلب نمی‌کند. زیرا با این حساب، هر چیزی وابستگی به دین دارد؛ از فیزیک و ریاضیات گرفته تا زیست‌شناسی و روان‌شناسی. (اظهارات ویلیام فرانکنا را درباره چنین نظریه‌ای، که به دیتریش وُن هیلد بران، منسوب است، بنگرید).<sup>۲</sup>



تفسیر جالب‌تر وابستگی اخلاق به دین، با استفاده از «نظریه امر الهی» در فلسفه اخلاق است که برحسب آن، خیر اخلاقی و اراده خداوند، یا آنچه خدا به آن امر می‌کند، با یکدیگر متحدند. این نظریه در پرمدع‌ترین تقریرش<sup>۳</sup> -تقریری که جان‌اتان هاریسون آن را نظریه «زبانی»<sup>۴</sup> نامیده است- با خود معانی این الفاظ سروکار دارد. موضوع این نیست که اراده خداوند و خیر، صرفاً از حسن تصادف با یکدیگر همراه شده‌اند، که [البته] این معمولاً امری پذیرفته شده است (چون خدا خیر است)؛ بلکه موضوع آن است که آنها یکی و عین همنند. یعنی خیر اخلاقی، برحسب تعریف، صرفاً به معنای چیزی است که خدا می‌خواهد.

یک مشکل چنین تقریری از نظریه امر الهی، که در آن واژه «خیر» دقیقاً (و نه به صورت مجازی) همان معنی ای را می‌دهد که عبارت «هرچه خدا بخواهد»، آن است که عبارت اخیر، آشکارا تبدیل به همان گویی<sup>۵</sup> بی‌ثمری می‌شود. خیر عظیم خداوند، چیزی قابل ذکرتر از، مثلاً، گرد بودن دایره نخواهد بود. این نتیجه اگرچه برای عده‌ای از عالمان الهیات خوشایند است، برای مؤمنانی که عبارت «خدا خیر است» را بسی معنادارتر و آگاهی‌دهنده‌تر از عبارت «دایره گرد است» می‌دانند، قابل قبول نیست. (مقاله طبیعت‌گروی (NATURALISM) را از همین کتاب بنگرید.)

به هر تقدیر، این حقیقت آشکار که بسیاری از مردم باورهای اخلاقی دارند، بی‌آن‌که



باورهای متناظری درباره‌ی خواسته‌ی خداوند داشته باشند، تقریر زبانی نظریه‌ی امر الهی را دچار اشکال می‌سازد. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که کم نیستند ملحدان و لادری‌گرایانی که به رغم بی‌اعتقادی به خداوند از باورهای اخلاقی هیچ کم ندارند. ممکن است طرفداران نظریه‌ی زبانی امر الهی از قبول این اشکال سرباز زنند و وجود واقعی چنین کسانی را انکار کنند. ممکن است کسی به خود جرأت دهد و بگوید: آنها که ملحدان معتقد به اخلاق می‌نمایند، به واقع یا ملحد نیستند و یا به خیر اخلاقی باور ندارند؛ همچنان که می‌توان گفت آنها که به نظم عالم یا به وجدان خود باور دارند- یا باوری دارند که نمی‌توانند آن را توجیه عقلی کنند- [در واقع] به خداوند اعتقاد دارند، هر چند خود از ذکر آن گریزان باشند. اما چنانکه فرانکنا درباره‌ی احتجاجاتی از این دست می‌گوید، آنها هر اندازه توفیق که فراچنگ آورند «آن [دستاوردی] پوچ و مربوط به الفاظ است». <sup>۶</sup> زیرا به هر معنی که بدرستی بتوان درباره‌ی چنین مردمانی گفت که «باور به خدا» دارند، روشن است که یک معنی روزمره و معمولی هم است که می‌توان برحسب آن گفت اینها به خداوند باور ندارند؛ چنانچه مفاد اظهارات از سر صدق خودشان [نیز همین] است. و [اتفاقاً] در اینجا همین معنای دوم روزمره مورد نظر است.

تفسیر دیگری از اعتقاد به خداوند تنها می‌تواند این نظریه را به شکل بی‌ثمری، صرفاً برحسب تعریف، صادق گرداند که تهی از هر گونه مضمون و محتوای چشمگیری است. (راه دیگر این که، بر این اساس که بیانه‌های مترادف در توصیفات عقیدتی نمی‌توانند بدون تغییر معنی، جایگزین هم شوند، می‌توان براحتی این را که تعریف شدن خیر برحسب [امر] خداوند، در واقع مانع داشتن باورهایی درباره‌ی خیر بدون داشتن باورهایی درباره‌ی خداوند است، انکار کرد)

راه دیگر برای پرداختن به مشکلی که از رهگذر وجود غیر مؤمنان اخلاقی برای نظریه‌ی امر الهی پدید آمده، پیشنهاد رابرت آدامز است که با آگاهی از نتیجه<sup>۷</sup>، حوزه‌ی تقریر «تعدیل شده» نظریه‌ی [مذکور] را به بحث و گفتمان اخلاقی دو دین یهودیت و مسیحیت محدود کرده است. <sup>۸</sup> او می‌گوید آنچه مؤمن و غیر مؤمن از کلمات اخلاقی قصد می‌کنند، احتمالاً<sup>۹</sup> از جهاتی یکسان و در بخشهایی متفاوت است. <sup>۱۰</sup> به عبارت دیگر، آدامز [در اثر] رویارویی با وجود غیر قابل انکار ملحدان و لادری‌گرایان معتقد به اخلاق، می‌پذیرد که نظریه‌ی امر الهی نمی‌تواند تحلیلی درست از آنچه ما همگی از مفاهیم اخلاقی می‌فهمیم، ارائه دهد. بنابراین از همان آغاز، او وظیفه‌ی سبک‌تر طرح و بسط این نظریه را، به مشابه تحلیل آنچه خود و مؤمنان همفکرش از مفاهیم اخلاقی

می فهمند، بر دوش می گیرد؛ به این امید که در پایان نشان دهد که فهم مؤمنان و ملحدان [در این خصوص] با وجود چند تفاوت مهم، دست کم تا حد زیادی یکسان است.

یک راه آسان تر برای نظریه پردازان امر الهی، رها کردن تقریر زبانی آن به سود تقریری کم مدعاًتر<sup>۱۱</sup> است که می گوید اگر چه «خیر» و «خواست خداوند» یک معنی نمی دهند، اما هر دو به یک چیز اشاره دارند.<sup>۱۲</sup> یعنی خدا هر چیزی را که خوب است می خواهد، و هر چه خدا می خواهد خوب است. این [تقریر] هم ارزی مطلوب را فراهم می آورد، بی آن که اشکالهای ادعاهای معناشناختی<sup>۱۳</sup> را در پی داشته باشد.

اما نظریه امر الهی، حتی به این صورت کم مدعاً، باز هم اعتراضهای فراوانی را در پیش روی دارد.

اولاً<sup>۱۴</sup>، بیشتر آنچه معمولاً به عنوان امر الهی مورد پذیرش است، از اعمال عبادی<sup>۱۵</sup> گرفته تا آیین های خاص در ایام [شنبه یهودیان، یکشنبه مسیحیان]،<sup>۱۶</sup> به نظر نمی رسد که در عمومی ترین برداشت، [جزء] اخلاقیات به حساب آید. (البته برداشت عمومی لزوماً درست نیست.) به هر اندازه که بتوان تصویری از اخلاق ارائه داد که بدرستی تنها با برخی از اوامر خداوند - مانند آنهایی که درباره قتل و سرقت است - مربوط باشد، و ربطی به دیگر اوامر الهی - مانند آنهایی که انجام شعائر خاصی را می طلبد - نداشته باشد، [به همان اندازه] نظریه امر الهی با ناکامی روبه رو خواهد بود.

نظریه امر الهی غیر از این اشکال، که آیا در عالم واقع هم ارزی لازم [بین امر الهی و خیر] وجود دارد [یا نه؟]، اشکالهای عمیق تری نیز در پیش روی دارد که از قدیم<sup>۱۷</sup> آنها را حاصل برهان ذوحَدینی<sup>۱۸</sup> می دانند که افلاطون در [کتاب] اوتیفرون بیان کرده است.<sup>۱۹</sup>

آیا خدایان، پارسایی<sup>۲۰</sup> را از آن رو که مقدس است دوست دارند، یا [برعکس] تقدس پارسایی در گرو دوست داشتن خدایان است؟ یا، بر حسب اصطلاحات گفتمان حاضر، آیا خدا به خیر امر می کند (یا آن را می خواهد) به خاطر این که خیر است، یا [برعکس] چون خداوند به آن امر کرده (یا آن را خواسته) خیر است؟ این مسأله را به صورت تقدم یکی [از طرفین نیز] می توان طرح کرد: اگر خدا خیر را می خواهد چون خیر است، پس خیر به نحوی بر اراده خداوند مقدم است (اگر چه این تقدم، لزوماً زمانی نیست). بر اساس این نظر، چیزی پیش از همه خیر است و به دلیل [همین] خیر بودن، خداوند آن را می خواهد. اراده او، به شکلی، بر اساس خیر بودن آن

[چیز] تعیین می‌شود یا سمت و سو می‌یابد. این نظریه‌ای دربارهٔ «روان‌شناسی الهی» است، راجع به آنچه خداوند را به حرکت در می‌آورد و یا بر می‌انگیزاند تا اموری را که می‌خواهد طلب کند. و پاسخی است به این سؤال که «چرا خداوند آن چیزی را که می‌خواهد، می‌خواهد؟» از طرف دیگر، اگر آنچه خیر است به دلیل خواست خداوند خیر است، پس خواست خدا بر خیر بودن آن چیز مقدم است (به همان معنایی از تقدم که در اینجا مورد نظر است)؛ گویی آن چیز در آغاز، خیر نیست و صرفاً به عنوان پیامد خواست خداوند، خیر می‌شود.

این نظریه‌ای فرا اخلاقی دربارهٔ طبع یا سرشت خیر، و پاسخی به این سؤال است که «چه چیزی یک شیء را خیر می‌سازد؟» (هاریسون شرح و تفصیل مبسوطی در این چارچوب فراهم آورده است).<sup>۲۱</sup> مهم‌ترین اعتراض به نظریهٔ اول، که در صدد توضیح خواست خداوند بر اساس خیر [اخلاقی] است، آن است که اقتدار<sup>۲۲</sup> یا قدرت مطلق خداوند را نقض کرده و او را تابع یک هنجار مستقل اخلاقی ساخته است. برای کسانی که معتقدند هیچ قیدی توانایی خداوند را در خواستن چیزی و یا امر به آن محدود نمی‌کند، گذاشتن هر نوع قیدی از این دست بر آزادی و قدرت مطلق او قابل اعتراض است. در پاسخ، اساساً دو راه برای نشان دادن این که قدرت مطلق خداوند نقض نشده است، وجود دارد: یا بر این اساس که او هنوز می‌تواند غیر از خیر را بخواهد، یا بر این اساس که اگرچه نمی‌تواند غیر از خیر را بخواهد، این ناتوانی قدرت مطلق او را نفی نمی‌کند. پاسخ نخست می‌گوید خداوند امر به خیر می‌کند نه از سر ناتوانی در انجام غیر آن، بلکه چون به انتخاب خود آن را می‌خواهد. بر پایهٔ این نظر، او توان انتخاب غیر خیر را دارد، اما با خیر خواهی‌ای که دارد، به اختیار خود، خیر را برمی‌گزیند. (مقالهٔ «قدرت مطلق و ناتوانی خداوند از انجام گناه» را از نلسون پایک بنگرید).<sup>۲۳</sup>

پاسخ دوم برای جفت و جور کردن قدرت مطلق خداوند با تعلق گرفتن انحصاری خواست او به خیر، از آن ریچارد جی. سوین برن است. وی بر اساس تفکیک حقایق اخلاقی ضروری از امکانی، گام پیش گذاشته است.<sup>۲۴</sup> حقایق ضروری اخلاقی آن دسته از حقایق اخلاقی‌اند که به صورت گریزناپذیری صادقند. آنها در هر مجموعه‌ای از اوضاع و احوال ممکن (که به صورت منسجمی قابل تصور باشند)، بی‌توجه به این که الآن در عالم واقع چه اوضاع و احوالی حاکم است، صادقند. آنها در برگیرندهٔ اصول رفتارند؛ [اصولی] همچون این که آدمی باید به وعدهٔ خود وفا کند [که البته] به تناسب، مشروط شده است. حقایق امکانی اخلاقی آنهایند که به



دلیل وجود اوضاع و احوال خاصی صادقند. مثلاً اگر من به همسایه ام وعده داده باشم که در تعطیلات آخر هفته سر و صدایی نکنم، و اتفاقاً استفاده از ابزار و آلات برقی خاص موجب سر و صدا باشد، در آن صورت در چنین اوضاع و احوال خاصی، این که من نباید در تعطیلات آخر هفته از ابزار و آلات برقی استفاده کنم، یک حقیقت امکانی اخلاقی است. اگرچه این حقیقت امکانی اخلاقی [خود] دقیقاً یکی از مصادیق حقیقت ضروری اخلاقی است که هر کس باید به وعده خود وفا کند، [اما] چون تنها به خاطر اوضاع و احوالی که می توانست به گونه دیگری باشد مصداقی از آن اصل کلی است، امکانی است. این تفکیک، سوین برن را مُجاز می سازد تا برهان آورد که دست کم حقیقت ضروری اخلاقی نمی تواند قدرت مطلق خداوند را از رهگذر تقیید اراده الهی مقید سازد، همان گونه که حقیقت منطقی نمی تواند [قدرت مطلق او را] محدود نماید. درست آنچنان که ناتوانی خداوند در مریع کردن دایره چیزی از قدرت مطلق او نمی کاهد، ناتوانی او از امر (به صورت کلی) به این که آدمی نباید به وعده خود وفا کند، هم چنین است. (نظریه سوین برن درباره حقیقت امکانی اخلاقی در ادامه خواهد آمد.)

شق دیگر برهان ذوحدین اوتیفرون، این نظریه بود که دلیل خیر بودن خیر، خواست خداوند است؛ طلب خیر (و نه چیز دیگر) از جانب خداوند است که آن را خیر می سازد. ایراد اساسی این نظریه این است که خیر را امری کاملاً دلخواهی و خودسرانه<sup>۲۵</sup> می سازد. زیرا اگر خیر در نهایت به چیزی جز خواست و میل خداوند نینجامد، [در این صورت] از آنجا که هر چیزی می تواند متعلق خواست او باشد، بنابراین هر چیزی می تواند علی الاصول خیر باشد. براساس این نظریه، حتی چیزهایی مانند بی رحمی و قساوت<sup>۲۶</sup>، بر حسب ذات خود، [و] به شرط آن که خداوند بخواهد، می تواند خیر باشند. آدامز، ویلیام اُکامی را به عنوان نمونه کسانی که این پیامد را می پذیرند، ذکر می کند [که] به صراحت اظهار می دارد «سرقت» و «زنا» و «بیزاری از خداوند»<sup>۲۷</sup> چیزهایی اند که اگر خداوند به آنها امر می کرد، خیر می شدند.<sup>۲۸</sup> آدامز گمان می برد که این نظریه احتمالاً «دهشت انگیز و حتی نفرت آور، ارزیابی خواهد شد.<sup>۲۹</sup> (بنگرید به مقاله دوم از همین کتاب: اخلاق قرون وسطی و رنسانس).

آدامز ضمن رد این نتیجه غیر قابل قبول، به خاطر ناتوانی آن در انطباق با کاربرد رایج مفاهیم اخلاقی (دست کم در میان مؤمنان همفکر)، می کوشد تا نظریه امر الهی را، با اصلاح آن به



صورتی که این نتیجه ناپذیرفتنی را در پی نداشته باشد، پا برجا دارد. بدین منظور، او پیشنهاد می کند که ربط مفروض بین اراده خداوند و خیر [اخلاقی]، از طریق محدود کردن آن به نحوی در [چارچوب] این فرض که او ما را دوست دارد، اصلاح شود.

آدامز ضمن پذیرش امکان منطقی این که خداوند می تواند به بی رحمی و قساوت، بر حسب ذات آن، امر کند، از این نتیجه گیری اجتناب می کند که پس بی رحمی و قساوت می تواند بر حسب ذات خود، خیر یا مباح باشد. چرا که اگر خداوند به بی رحمی و قساوت بر حسب ذات آن امر کند، [پس] این درست نیست که او ما را دوست دارد. اما بدون این فرض که خداوند ما را دوست می دارد، چنانچه آدامز توضیح می دهد، مفاهیم اخلاقی آدمی (یا دست کم مفاهیم اخلاقی خود او) به سادگی از اعتبار می افتند.<sup>۳۰</sup> و بدین ترتیب این نتیجه، که در چنان اوضاع و احوال نامعقولی (مانند آن که خداوند بی رحمی را بر حسب ذات آن طلب کند) بی رحمی بر حسب ذات خود [دیگر] خطا نیست، مجال بروز و ظهور نمی یابد.

به نظر سوین برن، شاخه دیگر برهان ذوحدین جایی است که می توان حقایق امکانی اخلاقی را به آن آویخت. این که بی رحمی و قساوت بر حسب ذات خود خطاست، احتمالاً یک حقیقت ضروری اخلاقی است و از این رو خداوند نمی تواند

قساوت را بر حسب ذات آن خیر گرداند، حتی اگر بخواهد. اما این یک حقیقت امکانی اخلاقی است که پرتاب کودکان از ساختمانهای بلند، [کاری] خطاست (مگر در اوضاع و احوال بسیار نامحتملی که از خطای آن

کاسته می شود). زیرا می توان جهان عجیب و غریبی را تصور کرد که در آن، پرتاب کودکان از ساختمانهای بلند پیامدهایی کاملاً متفاوت از آنچه به طور بالفعل در این عالم دارد، داشته باشد. ممکن است فیزیک و روان شناسی چنان متفاوت شوند که پرتاب شدن از



ساختمانهای بلند، لذت بخش، به صلاح و حتی برای سلامتی ضروری باشد. خداوند با قدرت کاملی که بر [ایجاد] هر یک از این جهانهای محتمل دارد، می تواند به اختیار خود این یا آن جهان را برگزیند که پرتاب کودکان در آن، خیر یا بد، و یا نه این و نه آن، [بلکه] هر طور که او می خواهد باشد. بنابراین، چنین می نماید که دلخواهی و اختیاری بودن خیر، که ریشه در معین شدن آن تنها بر اساس اراده خداوند دارد، اشکالی پیش نیارد، [البته] تا وقتی که فقط خیر امکانی که مفاد حقایق امکانی اخلاق است، موضوع بحث باشد.

سرنوشت نظریه امر الهی چیست؟ اگرچه به نظر می رسد اعتقاد به آن، به عنوان نظریه عام معناداری [زبان اخلاق]، دشوار است، تقریری از آن، که به صورت مناسبی تعدیل و اصلاح شده باشد، می تواند برای مؤمنانی که آماده کنار آمدن با برهان ذوحدین اوتیفرون هستند، قابل قبول و موجه باشد. هرکس بر پایه شهود و تصور خود از خداوند و اخلاق به سادگی می تواند قبول کند که [یا] انتخابهای خدا در چارچوب اخلاق است و یا، از سوی دیگر، آنچه از لحاظ اخلاقی به نظر ما نفرت آور است، در واقع، مشروط به [تعلق گرفتن] فرمان خدا به آن، می تواند نیکویی و فضیلت تلقی شود. راه‌حلهایی برای فهم و پذیرش آسان‌تر چنین دیدگاههایی، طرح شده‌اند. ممکن است کسی برهان آورد که الزامات و محدودیت‌های اخلاقی تصمیمهای خدا،

از خود او سرچشمه می گیرد (پایک)؛ یا این که این گونه الزامات در واقع حقایق ضروری‌اند که نباید محدوده حقیقی<sup>۳۱</sup> قدرت خداوند پنداشته شوند (سوین برن)؛ همچنین این امکان هست که کسی بگوید باور به این که خدا ما را دوست دارد، نفس این تصور را که خداوند [می تواند] به آنچه از لحاظ اخلاقی نفرت آور است، مانند بی رحمی و قساوت

برحسب ذات خود، امر کند نامعقول می سازد (آدامز)؛ یا این که خیر بودن چیزی تنها از این جهت به اراده خداوند وابسته است که او قادر است به آنچه حقیقت امکانی دارد تعیین بخشد (سوین برن). (البته مانند هر رشته دیگری از بحث و گفتمان فلسفی، خطوط و چارچوبهای دیگری از احتجاج و استدلال هست که در اینجا مطرح نگردید؛ و نسبت به هر ایراد و جوابی که در آن مباحث مطرح شود، ایرادها و جوابهای





دیگری هم وجود دارد که در اینجا به ضرورت ناگفته می ماند. برای بررسی تفصیلی آنها و مسائل مربوط به آنها، به کتابهای پیشنهادی [در آخر مقاله] رجوع کنید.

## ۲. خدا و معرفت اخلاقی

بحث از چگونگی وابستگی اخلاق به دین تاکنون بر محور ارتباطهایی قرار گرفته که ممکن است [چنین] پنداشته شود که بین خدا و خیر، وجود دارد. اما (افسوس!) که خیر بودن کاری، چیزی است و این که ما بدانیم آن کار خیر است، چیز کاملاً دیگری. و محتمل است که فقط دومی مبتنی بر خدا (یا دین) باشد. یعنی ممکن است با این که خیر بودن یا نبودن عملی هیچ ربطی به خداوند نداشته باشد، آگاهی ما از این که آن عمل خیر است یا نه مبتنی بر [فرمان] او باشد. هر اندازه که معرفت اخلاقی مبتنی بر خدا باشد، می توان گفت که اخلاق [به همان اندازه] به لحاظ معرفت شناسی متکی بر دین است.

در اینجا [هم] گونه ای از وابستگی هست که بی فایده بوده و از همان آغاز باید آن را کنار نهاد. و آن این که بگوییم سرچشمه معرفت اخلاقی خداست، [درست] به همان معنا که سرچشمه همه معارف اوست. صرف نظر از خلقت عالم و هر چه در آن است، اوست که به ما توانایی شناخت آنچه را می شناسیم، اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی، داده است. اما پرسش جالب تر در شرایط فعلی آن است که آیا راه خاصی هست که [براساس آن] خصوص معرفت اخلاقی، و نه مثلاً علم نجوم، وابستگی ذاتی به خداوند داشته باشد؟ ممکن است با این استدلال که شهود اخلاقی الهام ربّانی است، چه افراد مُلهم به این حقیقت آگاهی داشته باشند و چه نه، راه حل ساده ای یافت. اما این، به عنوان جواب مسأله مورد بحث، قانع کننده تر از [پاسخ] قبلی نیست.

سراسر ترین شیوه تلقی وابستگی معرفت اخلاقی به خداوند، احتمالاً از رهگذر این باور است که بدون داشتن معرفتی از [خدا]، یا درباره خدا،<sup>۳۲</sup> داشتن معرفت اخلاقی ناممکن است. اگرچه چنین رأیی مستلزم [پذیرش] نظریه فرمان الهی نیست، اما آشکارا با آن همراه است. به هر تقدیر، باز چنین می نماید که شیوع و کثرت [وجود] غیر مؤمنان معتقد به اخلاق مسأله ساز باشد. چرا که تعداد زیادی از مردم مثلاً می دانند که قتل خطاست، بی آن که اصلاً چیزی درباره خدا بدانند (یا حتی اعتقاد صرف [به او] داشته باشند).<sup>۳۳</sup>

آنان که بر وابستگی معرفت اخلاقی به معرفت از خدا، یا درباره خدا پافشاری می کنند، با



ناتوانی از انکار اظهارات صادقانه الحادی یا لادری گریانه این مؤمنان بر حسب ظاهر معتقد به اخلاق (که در بحث از تقریر زبانی نظریه امر الهی شرح ناتوانی آنها گذشت)، [اینک] دست کم دو راه عمده برای دفاع دارند:

یک راه، سست کردن ارتباط میان معرفت اخلاقی و معرفت لازم از، یا درباره خداوند است، به طوری که افراد مورد بحث را هم در بر گیرد. این کار بر این پایه استوار است که لزومی ندارد خود افراد مورد بحث، معرفت از، یا درباره خدا داشته باشند، بلکه کافی است به صورتی مناسب و یا شاید حتی کاملاً غیر مستقیم، از آنهایی که دانش مورد نیاز را دارند، اثر پذیرند. در چنین وضعی می توان احتجاج کرد که غیر مؤمنان معتقد به اخلاق - و بسیاری از مؤمنان و بلکه اغلب آنها - معرفت اخلاقی را از مؤمنان صاحب صلاحیت، [آن هم] شاید از طریق زنجیره ای از نسلهای متعدد، وام گرفته اند. (چنین برداشتی، البته درباره مؤمنان، در آغاز [کتاب] پیرکی آوت آمده است: «موسی شریعت را در [طور] سینا دریافت کرد و آن را به یوشع<sup>۳۴</sup> داد و او آن را به شیوخ داد و آنها آن را به انبیا<sup>۳۵</sup> سپردند و آنها آن را به اهالی «مجمع بزرگ»<sup>۳۶</sup> [=شهر بزرگ] دادند.) یا آنکه می توان گفت غیر مومنان معتقد به اخلاق معرفت اخلاقی خود را از جامعه اخلاقی ای که مومنان شکل داده اند، آموخته اند. ایراد چنین طرز فکری (و نیز بعضی از نظریه های مطرح در بالا) آن است که در نهایت، تحلیلی علی از معرفت اخلاقی غیر مؤمنان ارائه می دهد که فقط چگونگی ربط و نسبت یافتن غیر مؤمنان با معرفت اخلاقی را شرح می دهد. کل آنچه این [تحلیل] ثابت می کند وابستگی علی اخلاق به دین است، که البته به معنای بیان وابستگی ذاتی اخلاق به دین نیست. آنها که از وابستگی اخلاق به دین صحبت می کنند، معمولاً ربط جوهری تری<sup>۳۷</sup> [از ربط علی] در نظر دارند.

یک راه دیگر دفاع از این نظر که معرفت اخلاقی وابسته به معرفت از، یا درباره خداوند است، سعی و کوشش در جهت انکار این است که غیر مؤمنان معتقد به اخلاق، به طور بالفعل معرفت اخلاقی داشته باشند. صرف نظر از صداقت و شور و نشاطی که غیر مؤمنان در تأکید و احتجاج بر باورهای صحیح اخلاقی خود، مانند خطا بودن قتل، دارند، می توان پذیرفت که آنها از داشتن معرفت اخلاقی حقیقی<sup>۳۸</sup> بی بهره اند؛ [و] باورهای اخلاقی صحیحی که دارند نمی تواند چیزی بیش از باورهایی باشد که از حسن تصادف صادقند. مسأله در اینجا به توجیه مربوط است. باورهای اخلاقی آنها به دلیل فقدان توجیه رضایت بخشی که ناشی از فقدان معرفت



از، یا درباره خداوند است، معرفت اخلاقی به حساب نمی آید. برای موجه ساختن این رای، نیازی نیست که شان باور اخلاقی غیر مؤمن تا حدّ حدس صائب فرو کاسته شود. باورهای اخلاقی غیر مؤمنان را می توان با باورهای غیر فیزیکدانها درباره اجزاء درون اتم [مانند الکترون، پروتون و ...] قیاس کرد، [یا با] باورهای روان پزشکان درباره چگونگی آن دسته از تجربه هایی که خود نداشته اند یا با باور کودکی که طوطی وار [از باورهای] والدین خود تقلید می کند. در هر یک از این موارد ممکن است باورهای مذکور به حق درست، و به حق دارای دلیل (کم و بیش) خوبی باشند. اما صاحب باور در وضعی نیست که [بتواند] توجیه کافی و وافی برای باور خود ارائه کند،<sup>۳۹</sup> تا داشتن آنها علم تمام عیار به حساب آید.

این نظر که باورهای اخلاقی غیر مؤمنان به حدی بی بهره از توجیه است که شایسته آن نیست که معرفت اخلاقی به حساب آید، با دو اعتراض عمده رو در روی است: یکی این که این نظریه دقیقاً عرف عام<sup>۴۰</sup> و یا دست کم [قواعد] مکالمه<sup>۴۱</sup> همگانی را زیر پا می گذارد. زیرا معمولاً ما درباره تقریباً هر جوان بالغی می گوئیم که او می داند قتل خطاست، صرف نظر از این که او درباره خدا چه می اندیشد. به یقین برتراند راسل، علی رغم الحاد کاملاً مشهورش، می دانست که قتل خطاست. کنار گذاشتن اینها [با این عذر که] صرفاً مجاز و استعاره اند<sup>۴۲</sup>،

برهانی فوق العاده قاطع می طلبد. نظریه فوق با این ادعا که توجیه باورهای اخلاقی بدون به میان آوردن خداوند، امکان پذیر نیست، هرگونه نظریه صرفاً عقلی غیر ایمانی درباره اخلاق را هم رد می کند؛ برای مثال، کانت را که (مانند بسیاری دیگر) احتجاج می کرد که معرفت اخلاقی می تواند از

رهگذر عقل محض حاصل آید. کسانی که نمی پذیرند هیچ باور اخلاقی غیر مأخوذ از معرفت از، یا درباره خدا بتواند توجیه کافی داشته باشد، به ناچار باید سلسله عریض و طویل برهانهایی را که کانت طرح کرده، و [یا] تمام آنهایی را که حتی اساسی عقلی برای اخلاق قائل شده اند، رد کنند. (در واقع براساس نظر کانت، دلایل ادمی برای انجام عمل اخلاقی باید دلایل درست و عقلانی باشد؛ [یعنی] اعمال اخلاقی نمی تواند از رهگذر انگیزه های فروتری مانند میل به اطاعت از خداوند حاصل شود، بلکه باید صرفاً بر اساس انطباق ذاتی آن با اصول اخلاقی خود خواسته و مطلق به دست آید.)





### ۳. خدا و انگیزش اخلاقی

ممکن است کسی با وجود اعتراف به این که معرفت از، یا درباره خدا به عنوان دلیلی برای معرفت اخلاقی لازم نیست، باز هم بگوید [این معرفت] به عنوان دلیل رفتار<sup>۴۳</sup> اخلاقی لازم است. این، تفکیک بین توجیه و انگیزش را به میان می کشد. امکان دارد کسی احتجاج کند (چنانکه در طول تاریخ اخلاق، بسیاری کرده اند) که دلایل تأیید اصول اخلاقی هر چه باشد، تنها دلیل رفتار اخلاقی آن است که خداوند، در این جهان یا سرای دیگر، به کار خیر پاداش و به کار بد جزا می دهد. سؤال بنیادی<sup>۴۴</sup> در اینجا آن است که «چرا باید اخلاقی بود؟» و پاسخی که مورد نظر است آن که دلیلی برای اخلاقی بودن در دست نیست مگر امید به ثواب الهی و ترس از عقاب الهی.

دست کم دو راه مختلف برای فهم این ادعا که تصویب و تأیید (یا عدم تصویب و تأیید) خداوند تنها دلیل اخلاقی بودن است، وجود دارد. یک راه بر این فرض استوار است که توجیه اصول اخلاقی، نمی تواند دلیلی برای تبعیت از آنها را فراهم آورد. چنانکه مثلاً ممکن است کسی خطا بودن دزدی را بپذیرد اما هیچ احساس بازدارندگی از انجام آن در خود نیابد. ولی عموماً مردم وقتی اصلی اخلاقی را توجیه می کنند، در واقع به دنبال فراهم آوردن دلایلی برای پیروی از آن اصل هستند. در واقع، تصور این که توجیه یک اصل اخلاقی - مثل این که نباید دزدی کرد - اگر دلایلی برای تبعیت از آن - دزدی نکردن - فراهم نیاورد، به چه می ماند، دشوار است. و در این صورت، دلایل اخلاق - رفتار اخلاقی - می تواند بر حسب ذات خود لغو و بیهوده به نظر آید؛ مانند دلایلی که برای انجام عمل مطلوب و خواستن (عملی که چنین شناخته شده) [آورده می شود].

راه دیگر تفسیر این ادعا که تنها دلیل رفتار اخلاقی، انتظار ثواب و عقاب الهی است، به شمار آوردن آن به عنوان ادعایی درباره روانشناسی انسان است. براساس این تفسیر، مدعا این می شود که، به عنوان یک واقعیت محض ولی اسف بار، انسانها انگیزشی برای ترك عمل خطا و انجام عمل صواب ندارند، مگر آن که از خشم و غضب خداوند هراسناک باشند و در طلب ثواب او



برآیند. اما در این صورت، ادعا آشکارا باطل می‌نماید. زیرا به رغم بسیاری از مردم که این [سخن] درباره آنها صادق است - یعنی آنها که تنها با ملاحظات مربوط به ثواب و عقاب الهی به رفتار اخلاقی برانگیخته می‌شوند - احتمالاً به همان اندازه هم هستند، اگر بیشتر نباشند، کسانی که بی هیچ چشمداشتی به این که ثواب و عقاب الهی چیست، رفتار اخلاقی انجام می‌دهند. ممکن است کسی به اعتراض بگوید که رفتار اخلاقی اگر از ملاحظات مربوط به ثواب و عقاب مایه نگیرد وجه عقلانی ندارد. اما این، صرفاً ما را به مسأله توجیه باز می‌گرداند (که در بالا از آن بحث شد).

#### ۴. خطابه و برهان<sup>۴۵</sup>



در بررسی برهانهای موجود درباره چگونگی وابستگی اخلاق به دین، سودمند خواهد بود اگر در خاطر داشته باشیم که این برهانها دقیقاً به چه منظور، و خطاب به چه کسانی تنظیم شده‌اند. تقریباً همه بحث در اینجا (و از قدیم) به سازگاری اعتقاد به خداوند با نظریه‌های ایمانی درباره اخلاق، بویژه نظریه‌های امر الهی، مربوط می‌شود. توجه اصلی، [همواره] به تطبیق دادن باورها و شهودهای مربوط به اخلاق با باورها و شهودهای مربوط به خداوند و قدرت و خیرخواهی او بوده است. این برهانها به طور طبیعی بیشترین اهمیت را برای کسانی دارند که دارای باورها و شهودهایی هستند که سازگاری و ترابط منطقی مشترك<sup>۴۶</sup> آنها مورد بحث است. (همچون این باور که خدای قادر مطلق و خیرخواهی وجود دارد که خواست او با خیر متحد است.)

[اما] از جمله برهانهایی که تا حدی اهمیت عمومی تری دارند، آنهایی‌اند که به منظور اثبات نظریه‌ای ایمانی درباره اخلاق، مبتنی بر این فرض که خداوند با اوصافی که معمولاً به او نسبت می‌دهند وجود دارد، نظم و نسق گرفته‌اند. (برای نمونه بنگرید به کتاب «بازنگری در دین و اخلاق»، از باروخ برودی.)<sup>۴۷</sup> این برهانها خطاب به تقریباً همه مؤمنان است؛ چه از قبل، نظریه‌ای ایمانی درباره اخلاق داشته باشند و چه نه.

اما هیچ یک از این برهانها نمی‌توانند برای یک غیر مؤمن ثابت کنند که اخلاق وابسته به دین است. بیشترین کاری که می‌توانند بکنند آن است که به او نشان دهند اگر خداوند، با صفاتی که معمولاً دارد، وجود داشته باشد در آن صورت اخلاق می‌تواند وابسته به دین باشد (چنانکه در برهانهای مربوط به انسجام باورها چنین است) و یا [به طور بالفعل] وابسته به دین خواهد بود (چنانکه در برهانهای مأخوذ از اعتقاد به خداوند این گونه است).

پی نوشتها:

\* این نوشتار، ترجمه مقاله «How could ethics depend on religion?» از کتاب **A companion to Ethics**, ed. peter Singer, Blackwell است، که توسط آقای سید محمود موسوی با متن انگلیسی مقاله، مقابله شده است.

1. absolutely everything.
2. Frankena, W. K., 'is morality logically dependent on Religion in Divine commands and morality, ed. P. Helm, Oxford, 1981, p.309
3. strongest form
4. "Linguistic" theory
5. tautology
6. Divine commands and morality, p.311
7. biting the bullet
8. Divine commands and morality, p.319
9. well be
10. Divine commands and morality p.342.
11. more modest extensional
12. amount
13. semantic
14. For one thing
15. ritual practices
16. Sabbath observance
17. traditionally
18. dilemma
۱۹. برای بحث و بررسی بیشتر ر.ک: محسن جوادی، «سرشت اخلاقی دین»، مجله نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۷۵، ص ۲۳۰.
20. holiness
21. Harrison, j: Our Knowledge of Right and wrong, London, 1971
22. Sovereignty

۲۳. ر.ک: Divine commands and morality

۲۴. ر.ک: Divine commands and morality



25. Arbitrary

26. cruelty

27. hatred of God

28. super 4 libros sententiarum, II, 19

29. Divine commands and morality, p.321

30. break down

31. genuine

32. knowledge of or about God

۳۳. در معرفت شناسی معمولاً بین باور و علم فرق می گذارند و معتقدند که علم شانی والاتر دارد. چرا که علاوه بر باور، توجیه و سند آن باور را هم در خود دارد. م

34. Joshua

۳۵. ظاهراً منظور پیش گویان هستند.

36. Great Assembly

37. substantial

۳۸. genuine معرفت حقیقی محتاج توجیه و دلیل است که غیر مؤمنان از آن بی بهره اند.

۳۹. شان حدس صائب به همین دلیل که هیچ توجیهی برای آن وجود ندارد، از این موارد که بالاخره توجیهی دارند فروتر است.



40. common sense

41. pardance

42. Facon de parler

43. behavior

44. nderlying question

45. preaching and proving

46. joint consistency

47. Brady, B.: "Morality and Religion reconsidered", Reprinted in Divine Commands and Morality, ed. p. Helm, Oxford.