

اخلاق بدون خدا؟!!

هادی صادقی

انسانها نیاز ندارند که به آنها آموزش داده شود که خدایی وجود دارد. چنان که نیاز هم ندارند که به آنها آموزش داده شود که چیزی به نام گناه وجود دارد.

چارلز هاج

چه ارتباطی میان احساس گناه و وجود خدا وجود دارد؟ آیا دین و اخلاق ارتباط منطقی با هم دارند؟ آیا «اخلاق» پدیده‌ای است که بتوان از آن برای اثبات وجود خداوند برهان آورد؟

ارتباط و وابستگی انسان به خداوند آنچنان محکم است که تصور زیستن بدون او برایش سخت و محال می‌نماید. بررسی دو فرهنگ شرق و غرب در این باره نشان می‌دهد که انسان همواره کوشیده است این وابستگی را به درستی بشناسد و بر آن استدلال کند، و به این منظور به هر چیزی که می‌توانسته توسل جسته است. در مشرق زمین، خصوصاً حوزه فرهنگ اسلام، به دلیل این که تفکر عقلانی قوی‌ای وجود داشته و موج شکاکیت معرفت‌شناختی کمتر بدان راه یافته است، برهانهای استوار عقلانی بر وجود خداوند وجود داشته و دارد. اما در فرهنگ غرب به دلیل این که شکاکیت معرفتی رواج یافته، اندیشمندان بزرگ در پی چاره‌جویی برای نجات اندیشه دینی برآمده‌اند و انواع جدیدی از استدلالهای عقلی و غیر عقلی بر وجود خداوند عرضه داشته‌اند. پیدایش موج ایمان‌گروی (Fideism) در مقابل عقل‌گروی (rationalism) و تکیه بر عرفان (mysticism) و تجربه دینی (religious experience) و اخلاق (morality) برای اثبات

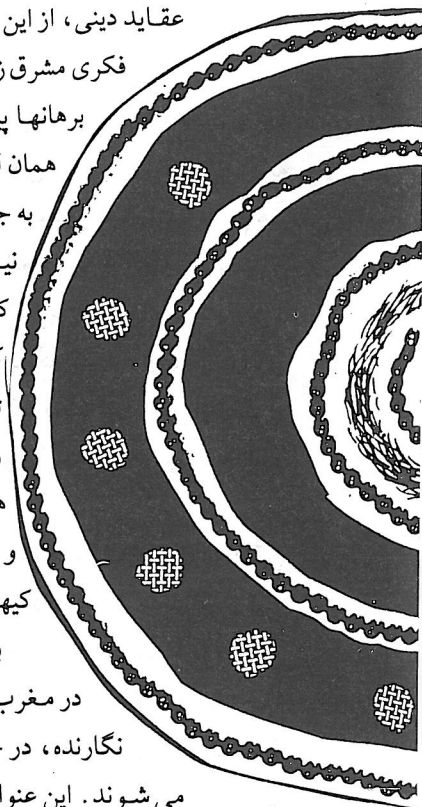


عقاید دینی، از این موج برخاسته است. هیچ یک از این نوع برهانها را در سنت دینی و فکری مشرق زمینیان مشاهده نمی‌کنیم؛ دلیلش هم این است که نیازی به این گونه برهانها پیدا نکرده‌اند. اگرچه به گفته چارلز هاج (Charls Hodge) «آدم همان لحظه که آفریده شد به خدا اعتقاد داشت، درست به همان دلیلی که به جهان خارج هم اعتقاد داشت. طبیعت دینی او که بی حجاب و نیالوده بود، امر اول را با همان اطمینان خاطری که امر دوم را درک کرده بود، فهمیده بود.»^۱، اما از آن لحظه که در جهان خارج شک کرد، در اعتقاد به وجود خدا نیز شک کرد و به دنبال آن در راستای تلاش برای اعتبار بخشیدن به معرفتش نسبت به طبیعت، به دنبال راههایی برآمد که اعتقادش به خدا را نیز توجیه کند. و در این راه به همه چیز متشبث شد: از طبیعت و نظم جهان گرفته، تا فطرت آدمی و اجماع عالم انسانها و علت و معلول و امکان و وجوب و وجود و کیهان و عرفان و اخلاق و نفس و ...

برهانهای اخلاقی بر وجود خداوند نیز از همین دست برهانهاست که در مغرب زمین شرح و بسط یافته و بیانه‌های متفاوتی به خود گرفته است. نگارنده، در حدود هفت تقریر از این برهانها یافته است که تحت هفت عنوان ذکر می‌شوند. این عنوانها به نحوی انتخاب شده‌اند که به وضوح، بیانگر لب‌الباب آن

برهانها باشند:

۱. امر به امر
 ۲. قانون به قانونگذار
 ۳. قانون به ضامن اجرا
 ۴. تحقق عدالت به حاکم عدل
 ۵. عینیت ارزشهای اخلاقی به خالق آنها
 ۶. احساس مسئولیت (وجدان) به سائل
 ۷. خیر اعلی (سعادت+فضیلت) به حاکم اخلاقی
- از این هفت تقریر، چهار تقریر اول آسان تر و مردم فهم تر است و سه تقریر بعدی فنی تر.



۱) امر ← امر^۱

در این برهان ادعا می‌شود که اصول اخلاقی به ما می‌گویند که چه کارهایی باید بکنیم و چه کارهایی نباید بکنیم؛ و این یعنی امر و نهی. امر و نهی هم امر و ناهی می‌خواهند. این امر (به معنای اعم)، خود شخص نیز نمی‌تواند باشد، چرا که امر کردن به خود بی‌معناست. مردم هم نمی‌توانند باشند، زیرا اصول اخلاقی گاهی در مقابل سنتهای رایج در بین مردم می‌ایستند و برخلاف آنها حکم می‌کنند، و به همین دلیل قشر و طبقه خاصی از انسانها یا نهادهای اجتماعی، همچون کلیسا، دولت و ...، نیز نمی‌توانند امر باشند. مضافاً به این که اگر قرار بود فرمانهای اخلاقی از مرجعی انسانی صادر شود، نسبی می‌شد. در حالی که دست کم برخی از اصول اخلاقی مطلقند. در نتیجه، امر اصول اخلاقی، تنها مرجعی فوق انسانی، همچون خدا، می‌تواند باشد.^۲



اما این استدلال با سه مشکل مواجه است: اول این که، در باب حقیقت اصول اخلاقی نمی‌توان به راحتی حکم کرد و آن را از مقوله امر دانست. در فلسفه اخلاق نظرات متعددی در این باب عرضه شده است که بسیاری از آنها اساسی بودن مفهوم امر در اخلاق را منکرند.^۳ دوم این که، امر اخلاقی مانند اوامر نظامی و دستورهای حکومتی نیست که بدون چون و چرا به اجرا گذاشته شود و فاعل، هیچ‌گونه رویه و تأملی در آن نداشته باشد. بلکه برعکس، نشانه بلوغ اخلاقی، آن است که انسان نه براساس فرامین بیرونی، که بر طبق حکم عقل خویش و شناخت مصالح و مفاسد عمل کند. بنابراین نمی‌توان از امر اخلاقی به امر بیرونی و فوق انسانی رسید. و سوم این که، اگر این نظریه درست باشد اصل لزوم اطاعت از فرمانهای چنین امری از کجا اثبات می‌شود؟ تنها یک نظریه تام و کامل اخلاقی می‌تواند مستلزم دین و خدا باشد و پشتوانه عقاید ایمانی گردد. نظریه امری اخلاق نمی‌تواند اصل لزوم اطاعت از دستورهای خداوند را به اثبات برساند.

۲) قانون ← قانونگذار^۴

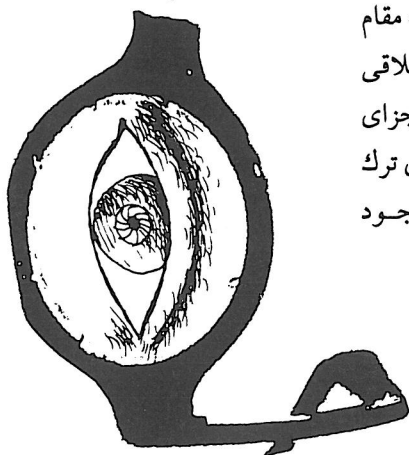
این برهان هم شبیه تقریر اول است، با این تفاوت که بر مفهوم عام تر «قانون» تکیه دارد. می‌گویند مفهوم «قانون» فی نفسه نیازمند «قانونگذار» است و به همین قیاس، مفهوم «قانون

اخلاقی» نیازمند «قانونگذار الهی» است. نحوه استدلال از وجود قانون اخلاقی به شارع و قانونگذار الهی شبیه همان چیزی است که در تقریر اول برای گذر از امر به امر (الهی) گفته شد. این برهان نیز با مشکلاتی مواجه است: اشکالهای دوم و سوم بر تقریر اول، در اینجا نیز پیش می‌آید؛ خصوصاً این که تمسک مشروع به مرجعیت و وثاقت شخصی غیر از خود انسان، مسبوق به این است که شخصاً قضاوت‌های مستقل و خودمختارانه‌ای داشته باشیم، در حالی که این برهان می‌خواهد خداوند را اعتبار بخش قوانین اخلاقی بکند.

۳) قانون ← ضامن اجرا^۵

این برهان به مقام عمل مربوط می‌شود. اگر قرار باشد قانونی اجرا شود باید پشتوانه‌ای برای آن وجود داشته باشد. چنانچه مطیعان و عاصیان در برابر قانون یکسان باشند و هیچ امتیازی برای پیرو قانون و هیچ محرومیتی برای ناقض قانون وجود نداشته باشد، آنگاه انگیزه‌ای برای عمل به آن پدید نمی‌آید. پاداش نیکوکاران و جزای بدکاران موجب توسعه عمل به قانون خواهد شد. قانون اخلاقی هم از این قاعده مستثنا نیست. اگر خدا و آخرتی در کار نباشد و تنها زندگی این دنیا باشد، دیگر ضمانت اجرای اصول اخلاقی از بین می‌رود. به گفته داستایوفسکی «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است». البته دو تعبیر می‌توان از این گفته کرد: یکی آن که آن را تقریری از همان استدلال دوم به حساب آوریم، یعنی در حقیقت خدا را منبع متعالی فرمانها و قوانین اخلاق بدانیم؛ و دیگر این که این گفته را ناظر به مقام عمل دانسته و خداوند را پشتوانه اجرای اصول و معیارهای اخلاقی بشناسیم. اگر موجود قدرتمندی نباشد که پاداش و جزا دهد، و جزای او بر هر سود و زیان عاجلی برتری داشته باشد، انگیزه‌ای برای ترك سود عاجل و لذات مادی و پایبند بودن به موازین اخلاقی وجود نخواهد داشت.

این استدلال در بدو امر، قوت‌نمایی می‌کند، و





می توان آن را تأییدی بر عقاید دینی گرفت؛ اما به عنوان برهانی بر وجود خداوند کارآمد نیست. زیرا این استدلال در واقع چیزی بیش از بیان یک آرزو و امید نیست؛ امید به این که خدایی وجود داشته باشد تا پاداش نیکان و جزای بدان را بدهد و تا رغبت به عمل اخلاقی در افراد پدید آید. اصلاً چرا باید اخلاقی بود و اخلاقی عمل کرد؟ بر فرض که چنین باشد، چگونه از این حکم «ارزشی» (باید)، می توان نتیجه ای هستی شناسانه گرفت (خدا هست)؟ البته برای موفق بودن قانون نیاز به ضامن اجرایی هست، اما چه کسی تضمین کرده است که هر قانونی باید موفق هم باشد؟ و کدام استدلال اثبات می کند که قانون اخلاقی از نوع موفق است؟ افزون بر این که بسیاری از فلاسفه اخلاق این را مخالف روح اخلاق می دانند که انگیزه های مصلحت اندیشانه در آن دخالت کند. به نظر آنها انگیزه عمل اخلاقی نباید از بیرون از شخص عامل سرچشمه بگیرد. عملی که به انگیزه پاداش و یا از ترس عقاب باشد از مسند رفیع ارزش اخلاقی فرو می افتد و به ورطه خودخواهی و حب نفس کشیده می شود. درونمایه عمل اخلاقی نوعی ایشار و گذشت از خود است.

۴) تحقق عدالت ← حاکم عدل^۶

تقریر چهارم می گوید باید اطمینانی به تحقق عدالت باشد؛ به این معنا که نهایتاً بی عدالتی غالب نیاید و کسانی که به مقتضای اخلاق عمل کرده اند، مورد ظلم و ستم قرار نگرفته باشند. برای تأمین این جهت باید حاکم عادل و وجود داشته باشد تا این که توازن خیر و شر و سعادت و شقاوت را برقرار کند. آن حاکم کسی جز خدا نمی تواند باشد. زیرا می دانیم که طبیعت نمی تواند چنین توازنی را برقرار سازد.

این استدلال مردم پذیر نیز همچون تقریر سوم می تواند در تأیید و تقویت باورهای دینی نقشی داشته باشد، اما برای تأسیس باور دینی کارساز نیست. زیرا اصل این که لازم باشد نهایتاً عدالتی در کار باشد، به عنوان یک آرمان و آرزوی بشر پذیرفتنی است، اما نمی توان از آن نتایجی ناظر به واقع در مورد تحقق دهنده این آرمان اخذ کرد. ثانیاً، این که بیان نشده که عدالت چه ارتباطی با اخلاق دارد، آیا عنصری از اخلاق است یا غایت آن؟ آیا حکم عقل عملی است، در عرض اخلاق، یا چیز دیگر؟ در صورت فنی تر این استدلال، که در تقریر هفتم می آید، این مطلب بیان شده است.

۵) عینیت ارزشهای اخلاقی ← خالق آنها^۷

این تقریر می‌گوید پیش فرض رفتار و قانون اخلاقی عینیت آن است. قانون عینی نیز بدون مبنای نمی‌شود و مبنای آن یا ماده است یا شخص. ماده نمی‌تواند باشد، پس شخص است. شخص هم یا انسان است یا غیر انسان. انسان نمی‌تواند باشد، پس موجودی برتر از انسان، به نام خدا، است. این خلاصه استدلال است. سی. اس. لوئیس (۱۸۹۸-۱۹۶۳) در کتاب Mere Christianity برای یکایک مقدمات آن دلیل می‌آورد:

الف. لوئیس قانون اخلاقی را عینی می‌داند و می‌گوید اگر نسبی باشد اولاً، موضع واحدی برای نقد رفتار و اندیشه‌های اخلاقی افراد و گروهها وجود نخواهد داشت و هر اندیشه‌ای را تنها بر مبنای خودش می‌توان نقد کرد. بر این اساس اصول اخلاقی نرون، حجاج، چنگیز و هیتلر، ارزشی برابر با اصول اخلاقی ابراهیم(ع) و موسی(ع) و عیسی(ع) و محمد(ص) و... خواهند داشت. ثانیاً، پیشرفت اخلاقی حاصل نمی‌شود؛ دست کم در ناحیه اندیشه‌ها و معیارها هیچ گونه تحول و بهبودی رخ نخواهد داد. ثالثاً، دلیل نسبیت‌گرایان این است که چون نسبیت اخلاقی موجب پیدایش روحیه تساهل و مدارا می‌شود، پس بر عینیت اخلاقی ترجیح دارد. زیرا به صلاح جامعه‌های بشری، و موجب حفظ نسل بشر است. در اینجا ملاحظه می‌شود که برای ترجیح نسبیت اخلاقی به اموری استناد شده است که، دست کم در نظر مستدل، ارزش عینی داشته باشند. به بیان دیگر، اگر ارزش عینی اخلاقی برای مثلاً خیر و صلاح جامعه و حفظ نسل بشر در نظر گرفته نشود، دیگر نمی‌توان بر اساس آن نسبیت‌گرایی را ترجیح داد. و این در حقیقت اعتراف به ارزش عینی است. رابعاً، نسبیت‌گرایان نمی‌توانند وفاق عام فرهنگهای مختلف بشری را بر اصول اساسی اخلاق، با تمام تفاوت‌هایی که در اندیشه‌هایشان هست، توجیه کنند. موارد اختلاف به مسائل فرعی یا مصادیق آن اصول کلی باز می‌گردد.

ب. هر امر عینی نیاز به آفریننده‌ای دارد و مبنایی می‌خواهد.

ج. این مبنای پیدایش از دو حال خارج نیست: یا ماده است و یا شخص (یا روح، نفس، و خلاصه آنچه مادی نباشد و قدرت بر خلق و ایجاد داشته باشد).

د. اما ماده نمی‌تواند خالق ارزشها یا نفس باشد. زیرا ماده و قوانینش تنها می‌گویند اشیاء چگونه‌اند، اما نمی‌گویند چگونه باید باشند یا چه باید کرد. از «هستها» گریزی نیست، اما از



«بایدها» می‌توان گریخت. به دیگر بیان، از قوانین طبیعت نمی‌توان تخلفی کرد، اما از قوانین اخلاق می‌توان سرپیچی کرد. پس قانون اخلاق را خالق باید غیر مادی، یعنی شخص .
هـ. شخص هم یا انسان زمانی-مکانی است یا برتر از او.

و. انسان-یا هر شخص مفروض دیگری که در رتبه انسان باشد، یا پست تر و ضعیف تر از او- نمی‌تواند خالق اصول و ارزشهای اخلاق باشد. زیرا انسانها می‌آیند و متحول می‌شوند و می‌روند، ولی اصول و ارزشهای اخلاق پای برجا می‌ماند و دستخوش تحول نمی‌گردد.
بنابراین می‌بایست شخصی جاودان و برتر از همه انسانها وجود داشته باشد که آفریننده قوانین و ارزشهای اخلاقی بوده و برای ما تکلیف و مسئولیت درست کند. و این شخص همان خداست.
سورلی نیز در کتاب Moral Values and The Idea of God ریشه عقیده به خدا را در اعتقاد داشتن به یک نظام اخلاقی عینی که اعتبار جاودانه دارد می‌داند.^۸

شاید بتوان این استدلال را با همین قوتی که دارد بدون استناد به مقدمه اول (الف) عینی بودن قانون اخلاق) نیز تلقی کرد. زیرا اگر اصول اخلاقی را ذهنی بدانیم، البته با صرف نظر از اشکالهایی که نظریه ذهنیت‌گرایی، فی‌نفسه دارد، باز هم می‌توان از وفاق عام فرهنگهای مختلف بر سر اصول اساسی اخلاق به خالق پی برد که این اصول را در اذهان انسانهای مختلف به یکسان نهاده است. البته با قبول نسبیّت، دیگر نمی‌توان چنین سخنی گفت، اما ذهنیت ملازمه‌ای با نسبیّت قانون اخلاقی ندارد. بنابراین مقدمه دوم (ب) استدلال را می‌توان این گونه بیان کرد که: هر امر عینی یا ذهنی مشترک در تمام انسانها، نیاز به آفریننده‌ای دارد و مبنا می‌خواهد. بر این اساس، دیگر اشکال امثال جی. ال. مکی مبتنی بر احتمال ذهنی دانستن ارزشهای اخلاقی وارد نیست.^۹



اما مشکل اصلی بر سر راه مقدمه چهارم (د) است. از زمان ارسطو بسیاری از فیلسوفان، به تبع او، معتقد بوده‌اند که اخلاق ریشه در طبیعت دارد. وی مبنای ارزشهای اخلاق را علت غایی جهان می‌دانست. اگر بفهمیم که اشیاء ضرورتاً چگونه‌اند، می‌توانیم تعیین کنیم که چه باید بکنیم. در اینجا «باید» ریشه در این دارد که در آن ساختار آرمانی که جهت تحقق نفس انسان ضرورت دارد، اوضاع و احوال از چه قرار است. و این مطلب غیر از استنتاج منطقی «باید» از «هست» است، که از زمان هیوم به بعد مورد مناقشه قرار گرفت. بیان دیگری که برخی از فیلسوفان معاصر دارند این است که «باید» اخلاقی در حقیقت، نوعی ضرورت منطقی است، و آن

ضرورتی است که علت با قیاس به معلولش دارد و از آن تعبیر می کنند به «ضرورت بالقیاس». بر این اساس، تمام «باید»های اخلاقی به احکام عقل نظری تبدیل می شوند و توصیفی از رابطه علیت میان طریق و غایت هستند. این نظریه، رقیب نیرومندی برای نظریه مخلوق بودن اخلاق از سوی خداست؛ هر چند که مفهوم علت غایی ارسطویی مدتهاست که در فلسفه مطرود است، دست کم در سنتهای فلسفی جدید در مغرب زمین، و تحویل «باید»های اخلاقی، که ظاهراً حکم عقل عملی است، به «ضرورت بالقیاس»، که یک حکم عقل نظری است، محل تأمل است. بر اساس نظریه «ضرورت بالقیاس»، همان طور که از «هستها» گریزی نیست از «بایدها» نیز گریزی نیست و همان گونه که از قوانین طبیعت نمی توان تخطی کرد، از قوانین اخلاق نیز نمی توان سرپیچی کرد. زیرا نمی توان به کمال یا تحقق نفس دست یافت، مگر این که از طریق ضروری موصول به آن حرکت کرد. بله می توان اصلاً به آن مطلوب نهایی دست نیافت و اصلاً در پی کمال یا تحقق نفس نبود، اما باید اخلاقی در اینجا نیست؛ بلکه یک رتبه پس از این است که انسان بخواهد به کمال برسد (و این هم امری است که از حب ذات آدمی سرچشمه می گیرد).

خلاصه این که، استدلال پنجم تا زمانی که نتواند رقبای خود را از میدان بدر کند تنها به صورت احتمال باقی می ماند و نمی تواند به کار اثبات وجود خدا بیاید.

در باب مقدمه ششم (و) هم باید تأملی نمود. آیا ممکن نیست که قوانین اخلاق، مخلوق ذهن بشر باشند و در عین حال جاودانه؟ اگر انسان برخی نیازهای ثابت داشته باشد، همچون غذا و پوشاک و مسکن و معبود و محبوب و ...، چرا اخلاق یکی از آنها نباشد و چرا طبیعت بشر به گونه ای نباشد که در هر زمان و مکان بر اساس نیاز ثابتی ارزشهای جاودانی را اقتضا کند و عقل او به «بایدهای» اخلاقی حکم کند؟ شباهت طبع و فطرت انسانها با یکدیگر، با وجود اختلافهای زمانی، مکانی، فرهنگی و آداب و سنن و ...، می تواند منشأ پیدایش احکام اخلاقی ثابت و جاودان بشود. البته خود این شباهت طبع و نیازهای ثابت انسان می تواند حکایتی لطیف از آفرینشی آگاهانه باشد؛ ولی نه برهان یقین آور.

نکته شایان ذکر در مورد این استدلال این است که مخلوق بودن اصول اخلاقی از سوی خدا لزوماً به معنای «نظریه امر الهی» (Divine Command Theory) یا نظریه اوئیفرون در گفتگوش با سقراط یا نظر اشاعره در باب حسن و قبح شرعی نیست. لزومی هم ندارد که این کار خدا را به صورت دخالت معجزه وار تصویر کنیم تا انتقادهای هیوم بر ضد معجزه، هر چند که قابل



پاسخ است، متوجه آن بشود. زیرا می توان فرض را بر این قرار داد که ارزشهای اخلاقی نه به شکل اوامر ظاهری باشند و نه محصول تجاوز دائم به جهان طبیعی، بلکه به صورت ودیعه ای الهی-نزد عقل- و قانونمند، اما نه قانون تجربی، که قانون مابعدالطبیعی، باشند. نه هر عینیتی ملازم با تجربی بودن است و نه هر عقلانیتی مستلزم پیشینی بودن. می توان ارزشهای اخلاقی را از سنخ احکام ترکیبی پیشین دانست، و اثبات امکان تحقق چنین احکامی نیز بر عهده معرفت شناسی است. بنابراین نمی توان این قضاوت مکی را پذیرفت که گفت: عینیت اخلاق و ارتباط تعاقبی ارزشها و الزامات با مبانی طبیعی آنها معجزه مستمر و تجاوز دائم به جهان طبیعی است و نظرات هیوم بر ضد معجزه در مقابل این دیدگاه

قرار می گیرد.^{۱۰}



۶) احساس مسئولیت (وجدان) ← سائل^{۱۱}

جی. ال. مکی در معجزه خداشناسی، برهان



اخلاقی دیگری را از نیومن (J.I. Newman) نقل می کند که بر وجدان بنا شده است. برهان نیومن بر سه مقدمه استوار است:

الف) وجدان موجه و معتبر است؛ ب) وجدان فراتر از خود عامل به امر و ضامن اجرای برتری نظر دارد؛ ج) اگر قرار باشد وجدان، عواطف قدرتمندی را با همان آهنگ آگاهی اخلاقی برانگیزد، باید از یک شخص سرچشمه گرفته باشد؛ یک موجود ذی شعور.

الف) نیومن وجدان را شانی معتبر در افعال درونی انسان می داند. وی برای وجدان رتبه ای همپایه حافظه، عاقله، متخیله و احساس زیبایی شناسی قائل است. و این به معنای آن است که احکام وجدان، مستقل از هر عامل بیرونی، از حجیت و اعتبار برخوردار است و اصیل است. وی برای وجدان دو جنبه اثبات می کند: اول، یک احساس اخلاقی است که عناصر اخلاق را به انسان می دهد. مانند داوریهای خاص در باب آنچه باید و آنچه نباید انجام دهیم (در موارد جزئی)، و

توسعه و بسط آنها بر اساس اصل تعمیم تا دست یافتن به نظامی کلی از ارزشها. دوم، احساس وظیفه ای است که توصیه های اخلاقی را قوت بخشیده و تضمین کننده عمل به آنهاست.

ب) این جنبه دوم وجدان اهمیت زیادی دارد، اما مستقل و قائم به ذات نیست. وجدان مانند «ذوق» نیست؛ ذوق (قدرت زیبایی شناختی انسان) شاهدش خودش هست و از این حیث قائم به ذات است. به هیچ چیز فراتر از خود توسل نمی جوید و زیبا و زشت را تنها به دلیل زیبایی و زشتی اش می خواهید یا نمی خواهید. اما وجدان بار سنگینی بر عواطف و احساسات ما می گذارد و برای انسان مسئولیت می آفریند. کسی که می فهمد عملش زیبا نبوده احساس ترسی از آن ندارد. اما کسی که متوجه می شود که عملش غیر اخلاقی بوده، احساس زنده مسئولیت و گناه می کند؛ حتی در صورتی که عملش یک تخلف اجتماعی نبوده باشد. عذاب و اضطرابی او را فرا می گیرد، اگرچه سود عاجلی نیز به همراه داشته است. و نهایتاً احساس پشیمانی می کند، اگرچه عملش لذت بخش بوده باشد.

نمی توان منشأ این گونه عواطف را خود انسان دانست. زیرا احساس مسئولیت یا ترس یا گناه در برابر خود معنی ندارد. گفتیم که حتی اگر تخلف اجتماعی هم باشد، باز عمل ضد اخلاقی موجب چنین احساسهایی می شود، پس نمی توان گفت که منشأ آنها مردم و دیگر انسانها هستند. بنابراین باید در جستجوی چیزی فراتر از انسان باشیم، که احساس مسئولیت ما در مقابل او باشد، و شرم و بیم ما نیز از او.

ج) وجود این عواطف قدرتمند تنها می تواند از یک شخص ناشی شده باشد؛ یک موجود ذی شعور و قدرتمند که بر کنه احوال انسان نیز آگاه باشد و بتواند چنین باری را بر ما تحمیل کند، به نحوی که در صورت تخلف، قدرت مجازات داشته باشد و در صورت انجام دادن عمل درست اخلاقی، قدرت دادن پاداش مناسب. هیچ موجود طبیعی ای چنین خصوصیات را ندارد.

اگر این سه مقدمه درست باشد پدیده وجدان در متخیله ما تصویری از موجودی می سازد که متعالی است و حاکم؛ عادل است و قدرتمند؛ همه دان است و منتقم؛ و در عین حال مقدس و با حرمت. البته از این مقدمات، خدای دکارت و آنسلم و دیگر فیلسوفان با آن اوصاف بی حد و حصر در نمی آید، اما بالاخره به سر منزل مقصود راه می برد.

البته نیومن می پذیرد که باور دینی به وسیله وجدان، مسئول نمی شود، اما وجود بالفعل



وجدان موجب پیدایش باور دینی است، یعنی احساس مسئولیت و بیم و شرم و ... موجب پیدایش دین می شود، همان طور که احساس اخلاقی موجب پیدایش باورهای اخلاقی می گردد. ۱۲

ایرادی که مکی به او وارد می کند «برهان ذو حدین» (dilemma) است. مکی معتقد است که مقدمه اول را به دو نحوه می توان فهمید:

۱. اگر به ظاهر آن اخذ کنیم و وجدان واقعاً اصیل معتبر باشد، پس باید توصیه گری معقولی در مورد برخی افعال، فی حدّ انفسها، وجود داشته باشد. یعنی همین که این افعال از این نوع خاص اند دلیلی کافی برای لزوم انجام دادن یا ندادن آنهاست. در این افعال، فی حد انفسها، حکم «باید انجام شود» و «نباید انجام شود» هست؛ بنابراین احتیاجی به نظر داشتن به فراتر از این و جستجوی شخصی که امر و نهی کند وجود ندارد. احساس گناه، شرم، ترس، مسئولیت و ... نیز در این موارد خاص مقتضای خود عمل است. بنابراین تفسیر، اگر مقدمه اول را بپذیریم باید مقدمه دوم و سوم را رد کنیم.

۲. اما اگر مقدمه اول را براساس ظاهرش تفسیر نکنیم، بلکه نقادانه از نحوه پیدایش و عمل کردن وجدان جستجو کنیم، البته اشخاص را در پس پرده وجدان خواهیم یافت. در این صورت نیازی نیست که شخص الهی در کار باشد؛ زیرا برای تبیین پدیده وجدان، که دیگر اصالت تفسیر اول را ندارد، می توان انسانها را پشتوانه آن دانست. آن امر و نهی ها از طریق سایر مردم به ما رسیده است: در درجه اول در محیط خانواده و از طریق پدر و مادر و بعد هم محیط اجتماع و نهایتاً به واسطه سنتها و نهادهای اجتماعی یا بخشی از اجتماع که تأثیر خاصی بر انسان داشته است. بنابراین می توان مقدمه دوم و سوم را پذیرفت، ولی اول را نه. در نتیجه، نیازی به موجودی قدرتمند و متقم و مقدس نیست. ۱۳



در تبیین پدیده وجدان، مکی دو فرضیه رقیب برای فرضیه وجود موجودی فوق طبیعی با اوصافی که خداپرستان می گویند، یا نزدیک به آن، ارائه می کند. یکی فرضیه عینیت گرایی یا شهودگرایی اخلاقی و دیگری تحلیل طبیعی و روان شناختی منشأ پیدایش وجدان.

به نظر نگارنده، مکی بیش از حد به این دو فرضیه رقیب خوش بین است. زیرا فرضیه عینیت گرایی یا شهودگرایی اخلاقی نمی تواند براحتی پدیده هایی مانند احساس مسئولیت یا گناه یا شرم و ترس را توجیه و تبیین کند. حداکثر چیزی که طبیعت فعل بتواند در ما ایجاد کند، یک احساس مثبت یا منفی نسبت به فعل یا احساس تأسف بر از دست رفتن سود است. ۱۴ تحلیل

طبیعی-روان شناختی نیز با شواهد تجربی تأیید نمی شود. این تحلیل که پدیده وجدان را محصول تلقینات خانواده و جامعه و ... می داند شواهدی کافی بر اثبات مدعایش ندارد، بلکه برخلاف آن نیز شواهدی وجود دارد. چنانچه آن فرضیه درست بود در جوامعی که به تعلیمات اخلاقی بها داده نمی شود، پدیده وجدان نباید قدرت نمایی می کرد. در حالی که هنوز هم در غیر اخلاقی ترین جوامع دنیا وجدان اخلاقی و احساس مسئولیت و گناه و ... وجود دارد؛ حتی اضطراب و بیم و ترس از آینده؛ بیشتر هم شده است. چرا در جوامعی که تربیت سکولار (Secular) رواج دارد و در میان ملحدان، که مکی از زمره آنان است، این ترس و اضطراب بیشتر است؟ آیا نه از این است که احساس مسئولیت در برابر موجودی مافوق طبیعی، هر چند به صورت ناخودآگاه، چنان عواطف شدیدی را ایجاد می کند؟ بنابراین، تحلیل طبیعی-روان شناختی منشأ پیدایش وجدان، در مقابل تبیین منشأ آن بر اساس نظریه وجود خداوند بسیار ضعیف است. و از باب «ارجاع به بهترین تبیین» (inference to the best explanation) می توان نظریه وجود خداوند را پذیرفت.

شایان ذکر است که استدلال نیومن، همچون برهان اخلاقی پنجم، بی نیاز از «نظریه امر الهی» در باب مفاهیم ارزشی است. هر چند برخی محققان گفته اند: «تا پای امر و الزام در کار نیاید جایی برای مسئولیت هم باز نمی شود...». پس هر جا مسئولیتی هست سؤال کننده ای هم هست؛ آن کسی که سؤال می کند باید سؤالش مسبق به یک دستوری باشد. اول باید بگوید بکن، بعد بگوید چرا نکردی. پس مسئولیت در جایی فرض می شود که قبلاً امر و الزام و تکلیفی وجود داشته باشد. اگر تکلیفی نبود، مسئولیت هم معنایی ندارد. این مفهوم به قدری رواج پیدا کرده که گاهی گفته می شود که درك مسئولیت یک درك بدیهی است و اصلاً برای مسائل جهان بینی و اثبات وجود خدا و معاد و سایر چیزها هم از همین مفهوم کمک می گیرند، می گویند انسان بالوجدان درك می کند که مسئول است آن وقت این را دنبال می کنند که این مسئولیت در مقابل چه کسی است؟ انسانهای دیگر که چنین صلاحیتی ندارند. پس خدایی است فوق جهان که ما در مقابل او مسئولیم. ۱۵»

اما با توجه به تحلیلی که ایشان بعداً در مورد مسئولیت در مقابل خدا ارائه می دهند، نمی توان گفت که ایشان قائل به نظریه امر الهی هستند. ۱۶

خداوند می تواند بدون امر کردن هم این احساس مسئولیت را در ما ایجاد کند؛ حال یا از طریق طبیعت و فطرت آدمی، چنانکه سنت الهی بر این است، و یا به طور مستقیم و به دنبال افعال بد.



کانت (I. Kant) نیز در مابعدالطبیعه اخلاق، در یکی از دو برهان اخلاقی اش می گوید: «باری این قدرت اخلاقی و عقلانی اصیل، به نام وجدان، شگفتی آفرین است، [زیرا] با وجود اینکه وظیفه اش به خود انسان مربوط می شود اما عقلش او را تحت فشار قرار می دهد که گویی باید این وظیفه را در پی فرامین شخصی دیگر انجام دهد... در تمام وظایفی که وجدان انسان باید شخص دیگری را غیر از خودش داور اعمالش بداند»،^{۱۷} آن شخص دیگر باید از قلب آگاه باشد (زیرا به نظر کانت نیت نقش اصلی را در عمل اخلاقی دارد)، در زمین و آسمان قدرتمند باشد تا اینکه فرمانهایش تاثیر کافی را بر جای بگذارد، همه مسئولیتها و وظایف در برابر اوست.^{۱۸}

۷) خیر اعلی (سعادت+فضیلت) ← حاکم اخلاقی^{۱۹}

کانت در نقد عقل محض هر نوع برهان نظری بر وجود خداوند را رد می کند، لکن در نقد عقل عملی برهان اخلاقی دیگری را بر وجود خداوند اقامه می کند و به تبع آن مشکلات مابعدالطبیعی مربوط به جاودانگی روح و آزادی اراده و معاد را برطرف می سازد.

کانت استقلال اخلاق را به تاکید مطرح می کند و از برهان ذوحدینی که در جواب مکی به نیومن آمد شق اول را انتخاب می کند. آنچه از نظر اخلاقی خوب یا وظیفه است فی حد نفسه چنین است. هر شخصی می تواند خودش فرمانهای اخلاق را دریابد و نیازی نیست که خدا دستور دهد یا حتی توصیه کند. بر عهده عقل است که ارزشها و اصول اخلاق را فراچنگ آورد و این امر باید صرفاً براساس انگیزه های اصیل اخلاقی انجام شود نه مقاصد مصلحت جویانه. مصلحت اندیشی و سودجویی با اخلاق تناسب ندارد. حتی پاداش و جزای الهی نیز نباید محرك عمل اخلاقی باشد. زیرا موجب نوعی انقیاد، و جانشین ساختن انگیزه ای بیگانه و به لحاظ اخلاقی بی ارزش، بر جایگاه رفیع ملاحظات اصیل اخلاقی است.

اما در نظریه کانت در جهان اخلاق جایگاه دیگری برای خداوند وجود دارد. دو خط فکری مهم در تاریخ اخلاق پدید آمده اند که هر کدام از جهتی ناقصند. آنها جهان آرمانی و مشتمل بر خیر اعلی را یک سویه تعریف کرده اند. اپیکوریان (Epicureans) اخلاق را تنها در لذت جویی و تحصیل سعادت خلاصه کرده و رواقیون (Stoics) آن را با فضیلت یکی گرفته اند. دسته اول فضیلت را از حوزه اخلاق خارج می کنند دسته دوم، اگر هم سعادت را خارج از اخلاق نداند، باری، آن را جز آگاهی از فضیلتها چیزی نمی داند. ولی «خیر اعلی» (Summumbonum)

مشمول بر دو عنصر مستقل از هم «فضیلت» و «سعادت» است. این دو عنصر هیچ ارتباط منطقی ای با هم ندارند. هیچ تضمین پیشین (a priori) و هیچ تضمین علی-طبیعی یا پسین (a posteriori) هم جهت تحقق و حتی امکان تحقق، این خیر اعلی وجود ندارد. مختار، مهار شدنی نیست. نتیجه تلاش اخلاقی ما تضمین کننده این نیست که اراده و عمل درست اخلاقی موجب سعادت عاملان می شود، سهل است، که می بینیم کسانی که ضد اخلاقی عمل می کنند ظاهراً بسیار خوش می زی اند، و بسیاری از جنایتکاران که قوانین حاکم بر طبیعت نمی تواند جزای مناسب عمل آنها را بدهد، و فراوان از خوبان با فضیلت که هیچ گاه رنگ خوشی را در زندگی این جهان نمی بینند. با این همه، اندیشه اخلاقی می گوید که باید غایت متعالی را خیر اعلی بدانیم، یعنی باید بکوشیم تا آن را ایجاد کنیم. پس باید امکان داشته باشد. و این تنها در جهانی امکان می یابد که در آن موجودی متعالی، یعنی خدا، وجود داشته باشد که علیتی مطابق با ویژگی اخلاقیات داشته باشد.

خلاصه این که چون از نظر اخلاقی وظیفه داریم خیر اعلی را ایجاد کنیم، پس ضرورتاً باید امکان داشته باشد و امکان خیر اعلی مستلزم وجود خداست. بنابراین اخلاق مستلزم وجود خداست.

همچنین از آنجا که تقریباً واضح است که اخلاقیات، متناسب با سعادت در این جهان نیست، پس ضرورت دارد که فرض کنیم که معادی هست و روح، جاودانه است و انسانها پس از مرگ زنده می شوند تا پاداش و جزای اعمالشان را دریافتند.

دلیل دیگری هم برای جاودانگی روح می آورد که چون قوی نیست از آن صرف نظر می کنیم.^{۲۰}

مکی در انتقاد از این برهان بر ابهامی که در کلام کانت وجود دارد انگشت می گذارد و می گوید کانت از یک طرف ارتباط عقل عملی با عقل نظری، و تفوق اولی بر دومی را بیان می کند؛ به این صورت که اگر قضیه ای به نحو ضروری با مصلحت عملی عقل محض مرتبط باشد، عقل نظری باید آن را بپذیرد و بقیه داشته هایش را با آن هماهنگ سازد. این مطلب ناظر به پیش فرض بودن وجود خدا و جاودانگی روح و آزادی اراده برای اخلاق است. اما از طرف دیگر، وقتی سؤال می شود که «آیا عقل عملی محض از این طریق عملاً معرفت ما را می افزاید» و «آیا این، ذاتی عقل عملی است و از عقل نظری برتر است»، کانت پاسخ مثبت می دهد، ولی



می‌گوید تنها از دیدگاه عملی چنین است. یعنی این که ما به موجود متعالی یا روح جاویدان فی حد نفسه معرفتی نداریم، بلکه عقل نظرپرداز مجبور شده است وجود چنین اعیانی را بپذیرد و دقیقاً هم نمی‌تواند تعریفشان کند. معرفت به آنها تنها فایده عملی دارد.

به عبارت دیگر، کانت دو مطلب ظاهراً متعارض دارد:

۱. ظاهراً از اخلاق، برهانی بر واقعیت داشتن وجود خدا و جاودانگی روح و آزادی اراده اقامه می‌کند؛ البته به نحو مبهم و نامتعیّن.

۲. با این حال اشاره می‌کند که نمی‌توان این چیزها را به صورت اموری واقعی اثبات کرد، بلکه تنها می‌توان گفت که مفروضات پیشین و ضروری اخلاق اند. یعنی ما که عاقلیم نمی‌توانیم اخلاقی نیندیشیم. و اگر بخواهیم کاملاً اخلاقی فکر کنیم نمی‌توانیم وجود خدا را مفروض نگیریم. انسان درستکار می‌گوید: من دوست دارم خدایی باشد، و وجود من معلول زنجیره‌ای از علل طبیعی نباشد، جاودانه باشم و... من به این امر وفادارم و نمی‌خواهم این ایمان، ایمان عقل عملی محض، از من سلب شود.



در ادامه، استدلالی را از سیجویک نقل خواهیم کرد که شبیه همین، بیان کانت است. مهم‌ترین انتقادی که مکی، و دیگران، به کانت کرده‌اند منطقی نبودن انتقال از قضیه «باید به دنبال خیر اعلی بود»، به قضیه «پس باید خیر اعلی ممکن باشد» است. حتی اگر، چنانکه کانت می‌گفت، «باید» مستلزم «توانایی» باشد از آن قضیه اول تنها این برمی‌آید که «پس ما می‌توانیم به دنبال تحقق خیر اعلی باشیم» و چون تلاش عقلانی، یکسره، بی‌ثمر نیست تا حدی خواهیم توانست عملاً آن را محقق سازیم. اما از این مطلب بر نمی‌آید که تحقق کامل خیر اعلی ممکن است. ثانیاً، حتی امکان تحقق کامل خیر اعلی مستلزم وجود بالفعل خدا نیست، بلکه مستلزم وجود امکانی حاکم خوب و قدرتمند جهان - خدا - است. وجود بالفعل خداوند صرفاً امکان تحقق کامل خیر اعلی را تضمین نمی‌کند، بلکه به آن فعلیت می‌بخشد.

ممکن است کانت بگوید که ما می‌توانیم و باید تحقق نهایی این خیر اعلی را آرزو کنیم و چنین امیدی در تفکر اخلاقی نهفته است. اما نمی‌تواند بگوید که تحقق نهایی آن، فرض ضروری اخلاق است. چرا که خواست و میل به قوانین کلی از سوی موجودات ذی‌شعور ممکن است یک فعالیت کاملاً خودمدارانه باشد و کاشف از واقعیتی نباشد.

خلاصه این که میان الهیات کانت و اخلاقیات او تعارضی هست. وی از یک سو استقلال

اخلاق را می‌پذیرد و بر آن پای می‌فشرد و آن را از اراده و امر الهی جدا می‌سازد. ولی از سوی دیگر خدا را فرض می‌گیرد تا همان قوانین مستقل اخلاقی را بطلبد و به آن امر کند و نوعی نظریه امر الهی کم‌رنگ را می‌پذیرد.

دیگر این که از طرفی می‌گوید انگیزه درست اخلاقی نمی‌تواند سودجویانه و مصلحت‌اندیشانه، و به لحاظ پاداش و جزا باشد. زیرا در آن صورت ارزش اخلاقی عمل خراب می‌شود. ولی از طرف دیگر معتقد است اخلاقیات تناسبی با سعادت دارند و در غایت نهایی اخلاق، عنصر سعادت نیز ملحوظ است. و این سایه کم‌رنگی از همان اعتماد بر پاداش و جزاست.

انتقاد دیگری که می‌توان به کانت وارد کرد، البته نه بر اساس مبنایش، که بر خود مبنایش، این است که تضمین پیشین برای تحقق خیر اعلی وجود دارد. ادله پیشین بر وجود خداوند کماکان به قوت خود باقی اند و باقی خواهند ماند؛ برهانهایی همچون برهان امکان و وجوب (البته مشروط به درست تصور کردن مفاهیم آن؛ زیرا با تصویر نادرستی که غربیان از این مفاهیم ثانوی فلسفی دارند، خصوصاً برداشت نادرستی که از اصل علیت دارند، البته نمی‌توان این برهان را پذیرفت) و برهان صدیقین بخوبی از عهده اثبات وجود خداوند برمی‌آیند و بر هیچ مقدمه تجربی‌ای نیز استوار نیستند (مگر پذیرش واقعیت داشتن دست کم، یک موجود).

سیجویک (H. Sidgwick) استدلال دیگری را عرضه می‌کند که خودش آن را در حدّیک برهان نمی‌داند. وی بر دوگانگی (duality) عقل عملی تأکید می‌کند. استدلال وی سه مقدمه دارد از این قرار:

۱. معقول‌ترین کار برای من کاری است که در دراز مدت سعادت مرا بهتر تأمین کند.
۲. معقول‌ترین کار برای من کاری است که اخلاق اقتضا کند.
۳. اگر جهان دارای حاکمی اخلاقی نباشد، بهترین راه تأمین سعادت من همواره همان چیزی نیست که اخلاق اقتضا می‌کند.

ما در وجودمان یک خودگروی مصلحت‌اندیشانه داریم و یک دسته فرمانهای اخلاقی، که از وجدان نشأت یافته‌اند. انطباق این دو بر یکدیگر به صورت طبیعی و خودکار حاصل نمی‌شود. خود انسان نیز نمی‌تواند این هر دو مطلوب عقل عملی را با هم تحصیل کند. بنابراین برای این که دو مقدمه اول، هر دو، درست باشند (یعنی انطباق مصلحت و اخلاق، یا به بیان کانت، جمع



سعادت و فضیلت که نتیجه اش تحقق خیر اعلی بود) باید حاکمی اخلاقی در جهان وجود داشته باشد؛ خدا یا چیزی شبیه به او. دو مقدمه اول شهودی اند و انسان بالوجدان آنها را درست می یابد. مقدمه سوم هم درست است؛ زیرا اگر جهان دارای حکومتی اخلاقی نباشد، آنگاه باید فقط روی حیات این جهان حساب کرد، و به تجربه ثابت شده که اقتضای اخلاق همواره با تأمین سعادت شخص همراه نیست.

اما سیجویک با وجود پذیرش هرسه مقدمه، از نتیجه سر باز می زند و به نوعی هرج و مرج اساسی در عقل عملی انسان تن در می دهد. وی معتقد است که انسان نمی تواند سلک عقلانی کاملاً رضایت بخشی داشته باشد. صرف این واقعیت که بدون فرض گرفتن قضیه خاصی نمی توانیم به نحو معقولی عمل کنم، دلیل کافی ای برای این نیست که قضیه خاصی را صادق بدانم. از طرفی با این اندیشه کانت نیز مخالف بود که می گفت ضرورت اخلاقی بر من حکم می کند که گویی وظایفم در قبال فرمانهای خدا تحقق می پذیرد. به اعتقاد سیجویک دلیلی ندارد که به خاطر اهداف عملی چیزی را بپذیریم که عقل نظری آن را بی وجه می داند.^{۲۱} استدلال فوق مانند این قیاس است:



۱. روغن حیوانی نخور؛ ۲. می توانی کره بخوری؛ پس کره، روغن حیوانی نیست.
از آن مقدمات «امری» و «ترخیصی» نمی توان صدق نتیجه ناظر به واقع را استنتاج کرد. بلکه تنها می توان گفت که کسی که به طور معقول و سازگاری هر دو مقدمه را پذیرفته باشد نمی تواند به صدق نتیجه باور نداشته باشد؛ نه این که نتیجه صادق است. در این گونه قیاس، وارونه عمل شده است. در واقع عمل عقلانی باید مبتنی بر واقعیتها باشد، و هست، نه برعکس. یعنی نمی توانیم آن عملی را که معقول می دانیم شاهی بر واقعیت بگیریم.

کانت نیز خودش می پذیرد که در جایی که عقل عملی صرفاً بیانگر تمایلات مربوط به اصل سعادت است، نمی توان گفت که عقل نظری باید از چنان منبعی تغذیه کند. اما عقل عملی محض وضع دیگری دارد. احکام عقل عملی محض در واقع همان احکام عقل محض است، با این تفاوت که از جهت دیگری، یعنی عملی، حکم می کند. یعنی قضایایی که بدین نحو اثبات می شوند بر بصیرت عقل چیزی نمی افزایند، بلکه در به کارگیری آن توسعه ای ایجاد کرده اند (از بعد عملی) و چون اصل و اساس همه علایق و دلمشغولیهها، در نهایت، عمل است، حتی مصلحت عقل نظری هم مشروط است، مشروط به به کارگیری آن.

ولی به هر حال اگر اصل عملی قضیه ناظر به واقع خاصی را پیش فرض می گیرد، حتی عقل محض هم که باشد، نمی تواند بدون این که مستقلاً صدق قضیه ناظر به واقع را اثبات کند، اعتبار اصل عملی را نشان دهد. ۲۲

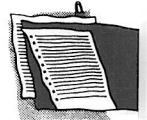
ظاهراً کانت، همین طور سیجویک، این نکته را دریافته بودند که اخلاق در مرتبه اعلاش نمی تواند مصلحت اندیشانه باشد؛ ولی از طرف دیگر، این را نیز نامعقول می یافتند که انسانهای اخلاقی سعادت مند نباشند و روی خوشی را نبینند. یعنی میل طبیعی انسانها را به سعادت و خیر خویش نتوانستند نادیده بگیرند، و البته حق هم دارند. از این روست که به اخلاق وظیفه گروانه (deontological) کانت اشکال می شود که بر اساس آن، اکثر قریب به اتفاق مردم نتوانند که اخلاقی باشند و اخلاقی عمل کنند. و کانت هم خودش این را می پذیرد و می گوید بگذارید اخلاقیون کم باشند، اما ماهیت اخلاق را عوض نکنید. اما در اینجا که می آید نمی تواند آن میل طبیعی انسانی را نادیده بگیرد و عنصر سعادت را در خیر اعلی وارد می کند. و این مسأله که بزرگترین متفکر وظیفه گرا در باب اخلاق نمی تواند خودگروی مصلحت اندیشانه را یکسره از اخلاق جدا کند، نشان می دهد که یک مکتب اخلاقی موفق نمی تواند تنها بر یک عنصر تکیه کند. و از اینجا عظمت اندیشه اخلاقی اسلام روشن می شود که چگونه توانسته است با جمع کردن میان فضیلت و مصلحت، برای همه انسانها برنامه اخلاقی مناسبی داشته باشد. این انتظار که بتوان تنها بر یک مبنا اندیشه ای اخلاقی را بنیان گذارد و همه انسانها را، با تمام اختلاف انگیزه ها و اراده ها و افکار، به پیروی از آن دعوت کرد، انتظار نابجایی است. مکتب اخلاقی اسلام چنان است که برای همه طبقات آدمیان برنامه دارد و از عالی ترین مراتب انسانی تا ضعیف ترین انگیزه های اخلاقی را دربر می گیرد. برای انسانهای بلند مرتبه ای چون علی بن ابی طالب پایه و اساس، و وظیفه گرایی است. تنها محرک عمل اخلاقی او وظیفه بندگی است: «وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک»، و برای افراد متوسط، شوق پاداش و بهشت است: «طمعاً للجنة»، و برای سایرین هم ترس از عذاب: «خوفاً من نارک». یعنی سیر عمل اخلاقی به نحوی است که از همان مسیر و با همان عمل، ولی با تفاوت در نیت و انگیزه، که رکن رکین اخلاق است، برخی می توانند به عالی ترین مرتبه بندگی و وظیفه شناسی برسند و بدون چشمداشت پاداش یا ترس از عذاب کار کنند؛ دیگران نیز می توانند به خاطر سود و مصلحت شخصی یا اجتماعی عمل کنند؛ و همه نیز به نتیجه مطلوب خود دست یابند. آن کس که فضیلت اخلاقی را طلب می کند به هدفش می رسد و



چیزی هم از مصالح شخصی اش کم نمی شود، بلکه به بالاترین خیرات هم می رسد (البته بدون این که آن خیرات، مقصودش بوده باشند). سود جامعه نیز در همین عمل اخلاقی است؛ بنابراین سودگروان (utilitarians) نیز ارضا می شوند، خودگروان (agoists) نیز مطلوب خود را می یابند.

به بیان دیگر، اصل تفکر اخلاقی اسلام نوعی وظیفه گروی (deontologism) است. اما به لحاظ این که اکثر انسانها نمی توانند بر این اساس عمل کنند، خودگروی و سودگروی نیز در مراتب بعدی به عنوان جانشین اخلاق اصیل و والا مطرح می شود و به همه انواع انگیزه ها پوشش می دهد و البته استیفای بحث در این باره مجال دیگری می طلبد.

اما در مجموع، آنچه در باب برهانهای اخلاقی می توان گفت این است که، اگرچه نتوان از اخلاق به دین پل زد، اما بریدن اخلاق از دین نیز موفقیت آمیز نیست. افزون بر این، ششمین استدلال نیز جای تأمل بیشتر دارد و، چنانکه بیان شد، نمی توان براحتی آن را نادیده گرفت. زیرا فرضیه هایی که به عنوان رقیب آن ارائه شده اند ضعیف و غیر مقبولند. بنابراین، بهترین تبیین برای احساس مسئولیت اخلاقی همان است که در آن استدلال آمده بود. اگر مقدمه اول پذیرفته شود و پدیده احساس مسئولیت و وجدان، امری اصیل و معتبر شناخته شود، که ظاهراً چنین است، هیچ تبیین بهتری برای آن، غیر از وجود خداوند نیست.



پی نوشتها:

1. *Systematic Theology*, Vol. 1, p.199.

به نقل از: خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۳۷.

2. Ibid, pp. 200-201.

۳. ر.ك: خدا در فلسفه، ص ۹۸.

4. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*,... p.102

۵. ر.ك: محمد تقی مصباح، دروس فلسفه اخلاق؛ ج. وارانوك، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق

لاریجانی؛ مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق و جاودانگی و اخلاق.

۶. ر.ك: خدا در فلسفه، ص ۹۹.

7. see: J.L. Mackie; Ibid, p.102.

8. Ibid.

۹. I . خدادار فلسفه، ص ۹۹ .

II. J. L. Mackie, Ibid, p.114-5.

III. W. R. sorley; "The Moral Argument" in the **Philisophy of Religion**, ed. George L. Abernethy and Thomas A. Langford.

IV. C.S. Lewis, **Mere Christianity**, p.34.

V. M. peterson & W. Hasker & B. Reichenbach & D. Basinger, **Reason and Religious Belief**, p.85.

۱۰ . خدادار فلسفه، ص ۱۰۵ .

11. see: J.L.Mackie, p.117.

۱۲ . محمد تقی مصباح، پیشین .

13. see: J.L. Mackie, Ibid, p.118.

14. Ibid, p.103.

15. Ibid, p.103-4.

16. Ibid, p.104-6.

۱۷-۱۹ . ر.ك: محمد تقی مصباح، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۰۸-۱ و ص ۱۷۶-۱۷۸ .

20. **Metaphysic of Morals**, p.293, qouted from: J.L. Mackie, Ibid, p.110.

21.Ibid.

22. Ibid, p.106.

