



پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین

در پرتو ارتباط عمیق و ستودنی دین و اخلاق، تنها سؤال طبیعی [و بجا] 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؟

1. خدا و خیر اخلاقی

يك شكل ساده 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) (1)، 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 يك نظریه یا [تنها] نظریه درباره خداست). اما این صورت بی‌حاصل 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 ون هیلد بران، منسوب است، بنگرید). (2)

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 پرمدهاترین تقریرش (3) تقریری که جان‌اتان هاریسون آن را نظریه «زبانی» (4) 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 همدند. یعنی خیر اخلاقی، برحسب تعریف، صرفاً به معنای چیزی است که خدا می‌خواهد. يك مشکل چنین تقریری از نظریه امر الهی، که در آن واژه «خیر» دقیقاً (و نه به صورت مجازی) همان معنای ای را می‌دهد که عبارت «هرچه خدا بخواهد»، آن است که عبارت اخیر، آشکاراً تبدیل به همان‌گویی (5) 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 طبیعت‌گرو، (NATURALISM) را از همین کتاب بنگرید).

به هر تقدیر، این حقیقت آشکار که بسیاری از مردم باورهای اخلاقی دارند، بی‌آن که باورهای متناظری درباره خواسته خداوند داشته باشند، تقریر زبانی نظریه امر الهی را دچار اشکال می‌سازد. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که کم نیستند ملحدان و لادری‌گرایانی که به‌رغم بی‌اعتقادی به خداوند از باورهای اخلاقی هیچ کم ندارند. ممکن است طرفداران نظریه زبانی امر الهی از قبول این اشکال سرباز زنند و وجود واقعی چنین کسانی را انکار کنند. ممکن است کسی به خود جرات دهد و بگوید: آنها که ملحدان معتقد به اخلاق می‌نامند، 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، هرچند خود از ذکر آن گریزان باشند. اما چنانکه فرانکنا درباره احتجاجاتی از این دست می‌گوید، آنها هر اندازه توفیق که فراچنگ آورند «آن [دستاوردی] پوچ و مربوط به الفاظ است». (6) زیرا به هر معنی که بدرستی بتوان درباره چنین مردمانی گفت که «باور به خدا» دارند، روشن است که يك معنی روزمره و معمولی هم است که می‌توان برحسب آن گفت اینها به خداوند باور ندارند؛ چنانچه مفاد اظهارات از سر صدق خودشان [تیز 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 بیانهای 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 باورهای درباره خیر بدون داشتن باورهای درباره خداوند است، انکار کرد)

راه دیگر برای پرداختن به مشکلی که از رهگذر وجود غیر مؤمنان اخلاقی برای نظریه امر الهی پدید آمده، پیشنهاد رابرت آدامز است که با آگاهی از نتیجه (7)، حوزه تقریر «تعدیل شده» نظریه [مذکور] را به بحث و گفتمان اخلاقی دو دین یهودیت و مسیحیت محدود کرده است. (8) او می‌گوید آنچه مؤمن و غیر مؤمن از کلمات اخلاقی قصد می‌کنند، احتمالاً (9) از جهاتی یکسان و در بخشهایی متفاوت است. (10) به عبارت دیگر، آدامز [در اثر] رویایی با وجود غیر قابل انکار ملحدان و لادری‌گرایان معتقد به اخلاق، می‌پذیرد که نظریه امر الهی نمی‌تواند تحلیلی درست از آنچه ما همگی از مفاهیم اخلاقی می‌فهمیم، ارائه دهد. بنابراین از همان آغاز، او وظیفه سبک‌تر طرح و بسط این نظریه را، به مثابه تحلیل آنچه خود و مؤمنان همفکرش از مفاهیم اخلاقی می‌فهمند، بر دوش می‌گیرد؛ 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.

يك راه آسان‌تر برای نظریه‌پردازان امر الهی، رها کردن تقریر زبانی آن به سود تقریری کم‌مدهاتر (11) است که می‌گوید اگرچه «خیر» و «خواست خداوند» يك معنی نمی‌دهند، اما هر دو به يك چیز اشاره دارند. (12) یعنی خدا هر چیزی را که خوب است می‌خواهد، و هرچه خدا می‌خواهد خوب است. این [تقریر] هم‌ارزی مطلوب را فراهم می‌آورد، بی‌آن که اشکالهای ادعاهای معناشناختی (13) را در پی داشته باشد.

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

اولا (14)، بیشتر آنچه معمولاً به عنوان امر الهی مورد پذیرش است، از اعمال عبادی (15) گرفته تا آیین‌های خاص در ایام [شنبه یهودیان، یکشنبه مسیحیان]، (16) به نظر نمی‌رسد که در عمومی‌ترین 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 می‌طلبد نداشته باشد، [به همان اندازه] نظریه امر الهی با ناکامی روبه‌رو خواهد بود.

نظریه امر الهی غیر از این اشکال، که آیا در عالم واقع هم‌ارزی لازم [بین امر الهی و خیر] وجود دارد [یا نه؟]، اشکالهای عمیق‌تری نیز در پیش روی دارد که از قدیم (17) آنها را حاصل برهان ذوحیدنی (18) می‌دانند که افلاطون در [کتاب] اوتیفرون بیان کرده است. (19)

آیا خدایان، پارسایی (20) را از آن رو که مقدس است دوست دارند، یا [برعکس] تقدس پارسایی در گرو دوست داشتن خدایان است؟ یا، برحسب اصطلاحات گفتمان حاضر، آیا خدا به خیر امر می‌کند (یا آن را می‌خواهد) به خاطر این که خیر است، یا [برعکس] چون خداوند به آن امر کرده (یا آن را خواسته) خیر است؟ این مساله را به صورت تقدم یکی [از طرفین نیز] می‌توان طرح کرد: اگر خدا خیر را می‌خواهد چون خیر است، پس خیر به نحوی بر اراده خداوند مقدم است (اگرچه این تقدم، لزوماً زمانی نیست). بر اساس این نظر، چیزی پیش از همه خیر است و به دلیل [همین] خیر بودن، خداوند آن را می‌خواهد. اراده او، به شکلی، براساس خیر بودن آن [چیز] تعیین می‌شود یا سمت و سو می‌یابد. این نظریه‌ای درباره «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 ست 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 درباره طبع یا سرشت‌خیر، و پاسخی به این سؤال است که «چه چیزی يك شئ را خیر می‌سازد؟» (هاریسون شرح و تفصیل مبسوطی در این چارچوب فراهم آورده است.) (21) مهم‌ترین اعتراض به نظریه اول، که در صدد توضیح خواست خداوند بر اساس خیر [اخلاقی] است، آن است که اقتدار (22) یا قدرت مطلق خداوند را نقض کرده و او را تابع يك هنجار مستقل اخلاقی ساخته است. برای کسانی که معتقدند هیچ قیدی توانایی خداوند را درخواستن 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 پایه این نظر، او توان انتخاب غیر خیر را دارد، اما با خیرخواهی‌ای که دارد، به اختیار خود، خیر را برمی‌گزیند. (مقاله «قدرت مطلق و ناتوانی خداوند از انجام گناه» را از نلسون پاپک بنگرید.) (23)

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. (24) حقایق ضروری اخلاقی آن دسته از حقایق اخلاقی‌اند که به صورت گریزن‌ناپذیری صادقند. آنها در هر مجموعه‌ای از اوضاع و احوال ممکن (که به صورت منسجمی قابل تصور باشند)، بی‌توجه به این که الّا در عالم واقع چه اوضاع و احوالی حاکم است، صادقند. آنها در برگزیده اصول رفتارند؛ [اصول] همچون این که آدمی باید به وعده خود وفا کند ((که البته به تناسب، مشروط شده است). حقایق امکانی اخلاقی آنهاست که به دلیل وجود اوضاع و احوال خاصی صادقند. مثلاً اگر من به همسایه‌ام 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، يك 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 می‌توانست به گونه دیگری باشد مصادقی از آن اصل کلی است، امکانی است. این تفکیک، سوین برن را مجاز می‌سازد تا برهان آورد که دست‌کم حقیقت ضروری اخلاقی نمی‌تواند قدرت مطلق خداوند را از رهگذر تنقید اراده الهی مقید سازد، همان‌گونه که حقیقت منطقی نمی‌تواند [قدرت مطلق او را] محدود نماید. درست آنچنان که ناتوانی خداوند در مربع کردن دایره چیزی از قدرت مطلق او نمی‌کاهد، ناتوانی او از امر (به صورت کلی) به این که آدمی نباید به وعده خود وفا کند، هم‌چنین است. (نظریه سوین برن درباره حقیقت امکانی اخلاقی در ادامه خواهد آمد.)

شق دیگر برهان ذوحیدنی اوتیفرون، این نظریه بود که دلیل خیر بودن خیر، واست خداوند است؛ طلب خیر (و نه چیز دیگر) از جانب خداوند است که آن را خیر می‌سازد. ایراد اساسی این نظریه این است که خیر را امری کاملاً دلخواهی و خودسرانه (25) می‌سازد. زیرا اگر خیر در نهایت به چیزی جز خواست و میل خداوند نینجامد، [در این صورت] از آنجا که هر چیزی می‌تواند متعلق خواست او باشد، بنابراین هر چیزی می‌تواند علی‌الاصول خیر باشد. براساس این نظریه، حتی چیزهایی مانند بی‌رحمی و قساوت (26)، بر حسب ذات خود، [و] به شرط آن که خداوند بخواهد، می‌تواند خیر باشند. آدامز، ویلیام اکامی را به عنوان نمونه کسانی که این پیامد را می‌پذیرند، ذکر می‌کند [که] به صراحت اظهار می‌دارد «سرقت» و «زنا» و «بیزاری از خداوند» (27) چیزهایی‌اند که اگر خداوند به آنها امر می‌کرد، خیر می‌شدند. (28) آدامز گمان می‌برد که این نظریه احتمالاً «دهشت‌انگیز و حتی نفرت‌آور، ارزیابی خواهد شد. (29) (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 (دست‌کم در میان مؤمنان همفکر)، می‌کوشد 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 می‌کند 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 می‌تواند به بی‌رحمی و قساوت، بر حسب ذات آن، امر کند، از این نتیجه‌گیری اجتناب می‌کند که پس بی‌رحمی و قساوت می‌تواند بر حسب ذات خود، خیر یا مباح باشد. چرا که اگر خداوند به بی‌رحمی 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 می‌دارد، چنانچه آدامز توضیح می‌دهد، مفاهیم اخلاقی آدمی (یا دست‌کم مفاهیم اخلاقی خود او) به سادگی از اعتبار می‌افتند. (30) و بدین ترتیب این نتیجه، که در چنان اوضاع و احوال نامعقولی (مانند آن که خداوند بی‌رحمی را برحسب ذات آن طلب کند) بی‌رحمی برحسب ذات خود [دیگر] خطا نیست، مجال بروز و ظهور نمی‌یابد.

به نظر سوین برن، شاخه دیگر برهان ذوحیدنی جایی است که می‌توان حقایق امکانی اخلاقی را به آن آویخت. این که بی‌رحمی و قساوت برحسب ذات خود خطاست، احتمالاً يك حقیقت ضروری اخلاقی است و از این رو خداوند نمی‌تواند قساوت را برحسب ذات آن خیر گرداند، حتی اگر بخواهد. اما این يك حقیقت امکانی اخلاقی است که پرتاب کودکان از ساختمانهای بلند، [کاری] خطاست (مگر در اوضاع و احوال بسیار نامحتملی که از خطای آن کاسته می‌شود). زیرا می‌توان 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 روان‌شناسی

چنان متفاوت شوند که پرتاب شدن از ساختمانهای بلند، لذتبخش، به صلاح و حتی برای سلامتی ضروری باشد. خداوند با قدرت کاملی که بر [ایجاد] هر يك از این جهانهای محتمل دارد، میتواند 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 می‌خواهد باشد. بنابراین، چنین می‌نماید که دلخواهی و اختیاری بودن خیر، که ریشه در معین شدن آن تنها بر اساس اراده خداوند دارد، اشکالی پیش نیاورد، [البته] تا وقتی که فقط خیر امکانی که مفاد حقایق امکانی اخلاق است، موضوع بحث باشد.

سرنوشت نظریه امر الهی چیست؟ اگرچه به نظر می‌رسد اعتقاد به آن، به عنوان نظریه عام معناداری [زبان اخلاق]، دشوار است، تقریری از آن، که به صورت مناسبی تعدیل و اصلاح شده باشد، می‌تواند برای مؤمنانی که آماده کنار آمدن با برهان ذوحیدین اوتیفرون هستند، قابل قبول و موجه باشد. هرکس بر پایه شهود و تصور خود از خداوند و اخلاق به سادگی می‌تواند قبول کند که [یا] انتخابهای خدا در چارچوب اخلاق است و یا، از سوی دیگر، آنچه از لحاظ اخلاقی به نظر ما نفرت‌آور است، در واقع، مشروط به [تعلق گرفتن] فرمان خدا به آن، می‌تواند 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 می‌گیرد (پایک)؛ یا این که این‌گونه الزامات در واقع حقایق ضروری‌اند که نباید محدوده حقیقی (31) قدرت خداوند پنداشته شوند (سوپن برن)؛ همچنین این امکان هست که کسی بگوید باور به این که خدا ما را دوست دارد، نفس این تصور را که خداوند [می‌تواند] به آنچه از لحاظ اخلاقی نفرت‌آور است، مانند بی‌رحمی و قساوت برحسب ذات خود، امر کند نامعقول می‌سازد (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 (سوپن برن). (البته مانند هر رشته دیگری از بحث و گفتن 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 می‌ماند. برای بررسی تفصیلی آنها و مسائل مربوط به آنها، به کتابهای پیشنهادی [در آخر مقاله] رجوع کنید.)

2. 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، می‌توان گفت که اخلاق [به همان اندازه] به لحاظ معرفت‌شناسی متکی بر دین است.

در اینجا [هم] گونه‌ای از وابستگی هست که بی‌فایده 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 هرچه در آن است، اوست که به ما توانایی شناخت آنچه را می‌شناسیم، اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی، داده است. اما پرسش جالب‌تر 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 رسانی است، چه افراد ملهم به این حقیقت آگاهی داشته باشند و چه نه، راه حل ساده‌ای یافت. اما این، به عنوان جواب مساله مورد بحث، قانع‌کننده‌تر از [پاسخ] قبلی نیست.

سراسر‌ترین شیوه تلقی وابستگی معرفت اخلاقی به خداوند، احتمالاً از رهگذر این باور است که بدون داشتن معرفتی از [خدا]، یا درباره خدا، (32) داشتن معرفت اخلاقی ناممکن است. اگرچه چنین رایی مستلزم [پذیرش] نظریه فرمان الهی نیست، اما آشکارا با آن همراه است. به هر تقدیر، باز چنین می‌نماید که شیوع و کثرت [وجود] غیر مؤمنان معتقد به اخلاق مساله‌ساز باشد. چرا که تعداد زیادی از مردم مثلاً می‌دانند که قتل خطاست، بی‌آن که اصلاً چیزی درباره خدا بدانند (یا حتی اعتقاد صرف [به او] داشته باشند). (33)

آن‌ان که بر وابستگی معرفت اخلاقی به معرفت از خدا، یا درباره خدا پافشاری می‌کنند، با ناتوانی از انکار اظهارات صادقانه الحادی یا لادری‌گرایانه این مؤمنان برحسب ظاهر معتقد به اخلاق (که در بحث از تقریر زبانی نظریه امر الهی شرح ناتوانی آنها گذشت)، [اینک] دست‌کم دو راه عمده برای دفاع دارند: يك راه، سبست 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 می‌توان 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 زنجیره‌ای از نسل‌های متعدد، وام گرفته‌اند. (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 (34) داد و او آن را به شیوخ داد و آنها آن را به انبیا (35) سپردند و آنها آن را به اهالی «مجمع بزرگ» (36) [شهر بزرگ] دادند».) یا آنکه می‌توان گفت غیر مؤمنان معتقد به اخلاق معرفت اخلاقی خود را از جامعه اخلاقی‌ای که مومنان شکل داده‌اند، آموخته‌اند. ایراد چنین طرز فکری (و نیز بعضی از نظریه‌های مطرح در بالا) آن است که در نهایت، تحلیلی علی از معرفت اخلاقی غیر مؤمنان ارائه می‌دهد که فقط چگونگی ربط و نسبت یافتن غیر مؤمنان با معرفت اخلاقی را شرح می‌دهد. کل آنچه این [تحلیل] ثابت می‌کند 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 می‌کنند، معمولاً ربط جوهری‌تری (37) [از ربط علی] در نظر دارند.

يك 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. صرف‌نظر از صداقت و شور و نشاطی که غیر مؤمنان در تاکید و احتجاج بر باورهای صحیح اخلاقی خود، مانند خطا بودن قتل، دارند، می‌توان پذیرفت که آنها از داشتن معرفت اخلاقی حقیقی (38) بی‌بهره‌اند؛ [و] باورهای اخلاقی صحیحی که دارند نمی‌تواند چیزی بیش از باورهایی باشد که از حسن تصادف صادقت. مساله در اینجا به توجیه مربوط است. باورهای اخلاقی آنها به دلیل فقدان توجیه رضایت‌بخشی که ناشی از فقدان معرفت از، یا درباره خداوند است، معرفت اخلاقی به حساب نمی‌آیند. برای موجه ساختن این رای، نیازی نیست که شان باور اخلاقی غیر مؤمن تا حد حدس صائب فرو کاسته شود. باورهای اخلاقی غیر مؤمنان را می‌توان با باورهای غیر فیزیکدانها درباره اجزاء درون اتم [مانند الکترون، پروتون و...] قیاس کرد، [یا با] باورهای روان‌پزشکان درباره چگونگی آن دسته از تجربه‌هایی که خود نداشته‌اند یا با باور کودکی که طوطی‌وار [از باورهای] والدین خود تقلید می‌کند. در هر يك 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، (39) تا داشتن آنها علم تمام‌عیار به حساب آید.

این نظر که باورهای اخلاقی غیر مؤمنان به حدی بی‌بهره 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 (40) و یا دست کم [قواعد] مکالمه (41) همگانی را زیر پا می‌گذارد. زیرا معمولاً ما درباره تقریباً هر جوان بالغی می‌گوییم که او می‌داند قتل خطاست، صرف‌نظر از این که او درباره خدا چه می‌اندیشد. به یقین برتراند راسل، علی‌رغم الحاد کاملاً مشهورش، می‌دانست که قتل خطاست. کنار

گذاشتن اینها [با این عذر که] صرفا مجاز و استعاره‌اند (42) ، برهانی فوق‌العاده قاطع می‌طلبد. نظریه فوق با این ادعا که توجیه باورهای اخلاقی بدون به میان آوردن خداوند، امکان‌پذیر نیست، هرگونه نظریه صرفا عقلی غیر ایمانی درباره اخلاق را هم رد می‌کند؛ برای مثال، کانت را که (مانند بسیاری دیگر) احتجاج می‌کرد که معرفت اخلاقی می‌تواند از رهگذر عقل محض حاصل آید. کسانی که نمی‌پذیرند هیچ باور اخلاقی غیر مآخوذ از معرفت از، یا درباره خدا بتوانند توجیه کافی داشته باشد، به ناچار باید سلسله عریض و طویل برهان‌هایی را که کانت طرح کرده، و [با] تمام آنهاپی را که حتی اساسی عقلی برای اخلاق قائل شده‌اند، رد کنند. (در واقع براساس نظر کانت، دلایل آدمی برای انجام عمل اخلاقی باید دلایل درست و عقلانی باشد؛ [یعنی] اعمال اخلاقی نمی‌تواند از رهگذر انگیزه‌های فروتری مانند میل به اطاعت از خداوند حاصل شود، بلکه باید صرفا بر اساس انطباق ذاتی آن با اصول اخلاقی خود خواسته و مطلق به دست آید.)

3. 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 (43) اخلاقی لازم است. این، تفکیک بین توجیه و انگیزش را به میان می‌کشد. امکان دارد کسی احتجاج کند (چنانکه در طول تاریخ اخلاق، بسیاری کرده‌اند) که دلایل تایید اصول اخلاقی هرچه باشد، تنها دلیل رفتار اخلاقی آن است که خداوند، در این جهان یا سرای دیگر، به کار خیر پاداش و به کار بد جزا می‌دهد. سؤال بنیادی (44) 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 تایید (یا عدم تصویب و تایید) خداوند تنها دلیل اخلاقی بودن است، وجود دارد. یک راه بر این فرض استوار است که توجیه اصول اخلاقی، نمی‌تواند دلیلی برای تبعیت از آنها را فراهم آورد چنانکه مثلا ممکن است کسی خطا بودن دزدی را بپذیرد اما هیچ احساس بازدارندگی از انجام آن در خود نیابد. ولی عموما مردم وقتی اصلی اخلاقی را توجیه می‌کنند، 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 می‌ماند، دشوار است. و در این صورت، دلایل اخلاق رفتار اخلاقی می‌تواند 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 می‌شود]. 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 می‌شود که، به عنوان یک واقعیت محض ولی اسفبار، 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 به‌رغم 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 احتمالا به همان اندازه هم هستند، اگر بیشتر نباشند، کسانی که بی‌هیچ 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، صرفا ما را به مساله توجیه باز می‌گرداند (که در بالا از آن بحث شد).

4. خطابه و برهان (45)

در بررسی برهانهای موجود درباره چگونگی وابستگی اخلاق به دین، سودمند خواهد بود اگر در خاطر داشته باشیم که این برهانها دقیقا به چه منظور، و خطاب به چه کسانی تنظیم شده‌اند. تقریبا 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 مشترک (46) 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 عمومی‌تری دارند، آنهاپی‌اند که به منظور اثبات نظریه‌ای ایمانی درباره اخلاق، مبتنی بر این فرض که خداوند با اوصافی که معمولا به او نسبت می‌دهند وجود دارد، نظم و نسق گرفته‌اند. (برای نمونه بنگرید به کتاب «بازنگری در دین و اخلاق»، از باروخ برودی.) (47) این برهانها خطاب به تقریبا 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 معمولا 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 مآخوذ از اعتقاد به خداوند این گونه است).

پی‌نوشت‌ها:

این نوشتار، ترجمه مقاله [How could ethics depend on religion?] از کتاب A companion to Ethics, ed. peter Singer, Blackwell است، که توسط آقای سیدمحمود موسوی با متن انگلیسی مقاله، مقابله شده است.

absolutely everything.

2.

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.
19. برای بحث و بررسی بیشتر ر.ك: محسن جوادى، «سرشت اخلاقى دين»، مجله نقدونظر، سال دوم، شماره دوم، بهار 1375، ص230.
20. holiness.
21. Harrison,j: Our Knowledge of Right and wrong, London,1971.
22. Sovereignty.
23. ر.ك: Divine commands and morality.
24. ر.ك: 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.
33. در معرفت‌شناسى معمولاً بين باور و علم فرق مى‌گذارند و معتقدند كه علم شانى والاتر دارد. چرا كه علاوه بر باور، توجيه و سند آن باور را هم در خود دارد.م
34. Joshua.
35. ظاهراً منظور پيش‌گويان هستند.
36. Great Assembly.
37. substantial.
38. genuine معرفت‌حقيقى محتاج توجيه و دليل است كه غير مؤمنان از آن پى‌بهره‌اند.
39. شان حدس صائب به همين دليل كه هيچ توجيهى براى آن وجود ندارد، از اين موارد كه بالاخره توجيهى 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.
- جانانان برگ
- ترجمه محسن جوادى
- حوزه نت