

بررسی امکان اقامه برهان اخلاقی بر خداشناسی

دکتر محمدعلی دیباجی

استاد مدعو دانشگاه تهران

در فلسفه اخلاق معاصر، بررسی ماهیت قضایای اخلاقی و منشأ صدور آنها از مباحث عمده و مهم می‌باشد. در برخی مکاتب و نظریه‌های فلسفه اخلاق، واقعیتی و رای احکام اخلاقی، یعنی صادرکننده نخستین احکام و اوامر اخلاقی و مرجع آنها، مورد جستجو قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، احکام اخلاقی و اخلاق انسانی، از مباحث مطرح در فلسفه دین نیز هست؛ به ویژه آنکه بسیاری از متدینان دین خود را بر اخلاق استوار کرده‌اند و وجود اخلاق را نشانه‌ای از وجود خدا می‌بینند؛ و به همین سان، متکلمان و دین‌پژوهان نیز به اخلاق و احکام اخلاقی رویکردی خداشناسانه دارند.

در این مقاله، ضمن اشاره به نقطه مشترک مباحث فلسفه اخلاق و فلسفه دین در خصوص منشأ اخلاق، پاره‌ای از مهمترین نظریه‌ها و دیدگاهها در فلسفه اخلاق از این منظر مورد بحث واقع شده است که آیا می‌توان در آنها رویکردی خداشناسانه دید؛ به بیان دیگر، آیا در این نظریه‌ها پیش فرض باور به خدا، هرچند به طور ناخواسته، وجود دارد یا نه.

در تحلیل نهایی، اشاره می‌شود که پایه بسیاری از نقدها در این رویکرد خداشناسانه به اخلاق، دغدغه استقلال اخلاق از خداشناسی است؛ و این در حالی است که نه استقلال اخلاق ضرورتاً نافی رابطه آن دو با یکدیگر است و نه می‌توان به نحو اخلاقی از استقلال اخلاق سخن گفت. بنابراین چون انتخاب اخلاق، حوزه یک عمل اخلاقی نیست، پس اخلاق مستقل را نیز می‌توان با رویکرد خداشناسانه جمع کرد و این، بر استقلال اخلاق خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

واژگان کلیدی: خداشناسی، برهان اخلاقی، فلسفه اخلاق، فلسفه دین.

xxx

اخلاق (morality) و احکام اخلاقی (ethical judgments) را در حوزه فلسفه دین نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد؛ از جمله رابطه اخلاق با خداشناسی را؛ که ماهیت قضایای اخلاقی و منشأ صدور آنها از جهت تأیید و تأکید آنها از سوی دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. این مسأله، در فلسفه اخلاق و در شاخه فرا اخلاق (meta _ ethics) که از معنا و توجیه قضایای اخلاقی و جستجو از واقعیت‌های ورای آنها سخن می‌راند مطرح می‌شود. در این مقاله، مبحث خاصی از رابطه خداشناسی و اخلاق که می‌توان آن را "امکان ارائه برهان خداشناسی در مکاتب اخلاقی" عنوان نمود، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

این مسأله، بین فلسفه دین و فلسفه اخلاق مشترک است و از آن جا که مبحث جدیدی است و فواید بسیاری بر آن مترتب است، شایسته تحقیق و بررسی عمیق و ژرفکاوای اندیشمندان و نظریه‌پردازان حوزه اخلاق و دین است؛ که در این نوشتار صرفاً بحث مورد نظر طرح، و کلیات آن، ضمن گزارشی از برخی

دیدگاه‌های مشهور، معرفی شده است. سه فائده مهم این بحث جدید، به طور خلاصه، چنین است:

۱. می‌دانیم که دو گرایش کلی در مکاتب اخلاقی، از دیرباز، نظریه‌های تکلیف‌گرا (deontological theories) و غایت‌نگر (teleological theories) بوده‌اند. به عبارت دیگر، همان طور که مکاتب فلسفی از زمان باستان همچون پاندولی بین رئالیسم و ایدئالیسم در نوسان بوده‌اند، مکاتب اخلاقی نیز بین دو نقطه تکلیف‌گرایی و غایت‌نگری در رفت و آمدند؛ و حتی نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر دین نیز در این تقسیم بندی می‌گنجند. به عنوان مثال، مکاتب اخلاقی سقراط و ارسطو، بنام و جان استوارت میل در ردیف اخلاق غایت‌نگر (از نوع اخلاق فضیلت) قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های متأخری چون دیدگاه ساموئل کلارک (Samuel Clarke - ۱۷۲۶_۱۶۷۵) و ایمانوئل کانت در ردیف اخلاق تکلیف‌گرا واقع می‌شود. اخلاق مبتنی بر فضیلت و سعادت ابن‌مسکویه و خواجه نصیر نیز در اخلاق غایت‌نگر، و دیدگاه حسن و قبح شرعی اشاعره و اخلاق محبت (ethics of love) مسیحی در مجموعه اخلاق تکلیف‌گرا می‌گنجد.

اکنون، پس از تمهید این مقدمه، می‌توان گفت: اگر بتوان برهان خداشناسی مفروضی را از دو مکتب اخلاقی مبتنی بر دو معیار تکلیف‌گرا و غایت‌نگر استخراج کرد یا امکان استنتاج آن را نشان داد، می‌توان روشمندان به تحکیم منطق خداشناسی در فلسفه دین پرداخت؛ هر چند عکس این قضیه هیچ خدشه‌ای بر منطق خداشناسی وارد نمی‌کند؛ زیرا خداشناسی برای تبیین خود به نظریه‌ها و نظام‌های اخلاقی خاصی نیاز ندارد؛ گرچه با خود اخلاق انسانی مرتبط است؛

۲. پاره‌ای از مسائل فلسفه دین، همچون مسأله شرور و تجربه دینی - که با منطق خداشناسی پیوند ذاتی دارند - با راه یافتن به فلسفه اخلاق از طریق وابستگی‌شان به مسأله خداشناسی، تعریف جدیدی می‌یابند و چه بسا راه‌حل‌های نوینی برای توجیه آن‌ها به دست می‌آید؛

۳. فرانکنا، از نظریه پردازان اخلاق، می‌گوید:

اخلاق، دست کم آن گونه که در جهان غرب رشد کرده است، جنبه‌ای فرد گرایانه یا پروتستانی نیز دارد. همانگونه که سقراط اشاره کرده و فیلسوفان متأخر - شاید بیش از حد- تأکید کرده‌اند، اخلاق، کاربرد عقل و نوعی خودمختاری را از طرف خود ترویج یا حتی الزام می‌کند. (فرانکنا، ص ۳۲)

همو در جای دیگر درباره اخلاق محبت مسیحی و رابطه آن با فلسفه اخلاق می‌گوید:

این مسأله، موضوع وجود خدا را پیش می‌کشد؛ زیرا اگر خدا نباشد، نمی‌توان وظیفه‌ای نسبت به محبت داشتن خدا داشت و باید این موضوع را به فلسفه دین واگذار کرد. (فرانکنا، ص ۱۳۲)

دو نکته‌ای که در کلام این فیلسوف اخلاق معاصر بدان اشاره شد، به بحث مهمی از فلسفه اخلاق مربوط است که از آن با نام «انتخاب اخلاق و انتخاب اخلاقی» می‌توان یاد کرد. این، به طور خلاصه یعنی: آیا آدمی اخلاق را - با هر گرایشی - انتخاب می‌کند یا آن را از پیش دارد و صرفاً آن را به کار می‌گیرد؟ اگر آن را انتخاب می‌کند، آیا انتخاب او یک انتخاب اخلاقی است یا انتخابی خارج از اخلاق؟ و چنانچه آن را از پیش دارد بنیان آن چیست؟ در حقیقت، باید گفت که بررسی ابتدای یک مکتب اخلاقی بر بنیان خدا گرایی یا حداقل امکان ارتباط

قضایای اخلاقی با وجود خدا در یک مکتب اخلاقی، در روشن شدن ماهیت این انتخاب موثر است.

طرح مسأله

مسأله مورد بحث به دو صورت مطرح شده است:

۱. رابطه اخلاق با دین بدین معناست که اخلاق بدون اعتقادات دینی و یا حداقل بدون اعتقاد به خدا معنا ندارد؛
 ۲. رابطه مورد بحث بر این مطلب ناظر است که اخلاق را باید از دیدگاه دین اتخاذ نمود؛ به عبارت دیگر، برای تعیین و تشخیص دستوره‌های اخلاقی در موارد مختلف، باید به وحی استناد کرد. (مصباح یزدی، ص ۶ - ۱۹۵)
- لویی پویمن (Loui P. Pojman) مسأله را به گونه‌ای مطرح می‌کند که دو مسأله ایجاد می‌کند:

الف. آیا اخلاق با دین مرتبط است؟

ب. آیا اخلاق دینی ضرورتاً با اخلاق دنیوی متفاوت است؟

این دو مسأله البته با هم مرتبطند، اما یکی نیستند... حقیقت آن است که باید گفت: آیا معیارهای اخلاقی در ارتباط با خدا است که اعتبار می‌یابند یا نه، اخلاق خود استقلالی دارد که حتی خدا نیز موضوعی از دستوره‌های اخلاقی می‌باشد؟ (Pojman, P. ۴)

در برابر این مسأله دو موضع متفاوت وجود دارد: برخی مکاتب اخلاقی اساساً بخش قابل توجهی از مباحث خود را به قصد ارائه برهان برای اثبات یا نفی خدا از

طریق اخلاق مطرح کرده‌اند و برخی دیگر در این باره سکوت اختیار کرده‌اند اما می‌توان دلایلی بر اثبات وجود خدا از درون آنها استخراج کرد.

یکی از نکات مهم در بررسی برهان‌هایی که ارتباط میان اخلاق و دین در آنها مورد نظر است، توجه به واژه فطرت است، زیرا فطری گاهی به معنای اخلاقی و گاهی اعم از آن به کار می‌رود و به ندرت هم مفهومی بیگانه با فطرت - نه متضاد با آن - پیدا می‌کند. این مسأله به ویژه در مقایسه این واژه با معادل‌های لاتینی آن بیشتر نمود می‌یابد و خلط بین این مفاهیم اخلاقی و غیر اخلاقی را ازدیاد می‌بخشد. این معادل‌ها که می‌توان گفت هیچکدامشان با واژه فطری - به آن معنی که در کلام و اخلاق اسلامی آمده است - تطابق کامل ندارد عبارتند از:

۱. The human nature : طبیعت بشری؛

۲. Innate disposition : میل درونی؛

۳. Primordial nature : طبیعت ازلی و آغازین؛

۴. Original nature : طبیعت اولیه؛

۵. Self _ interest : گرایش ذاتی؛

۶. By nature : فطری (طبیعی، ذاتی)؛

همان‌طور که ملاحظه شد، واژه‌های متعدد و معانی مختلفی را می‌توان به جای کلمه فطری و در معنای آن به کار برد، لذا برهان‌هایی که اخلاق را امری فطری تلقی می‌کنند و مرادشان از فطرت، فطرت‌الهی است نمی‌توانند معانی ذکر شده را به طور مطلق اراده کنند.

دیدگاه‌های موجود در خصوص رابطه میان اخلاق و دین

به طور کلی، دو دسته مکاتب را در این باره می‌توان ذکر کرد: ۱. مکاتبی که به وجود این رابطه فائلند؛ ۲. مکاتبی که این رابطه را انکار یا در آن تردید کرده‌اند. ضمن آنکه برخی مکاتب، اخلاقی و برخی نیز فلسفی‌اند.

۱. مکاتبی که به وجود این رابطه فائلند:

الف. مکاتبی که با تکیه بر مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به اثبات این رابطه پرداخته‌اند، آن را همچون حلقه ارتباطی بین طبیعت و ماورای طبیعت به کار گرفته‌اند؛ همانند برهان کانت و دیگرانی که بسان او بحث کرده‌اند؛

ب. در برخی مکاتب، به غایت مشترک یا واحدی در اخلاق و دین اشاره شده و استدلال شده است که غایت احکام اخلاقی و دینی یک چیز است، یا اخلاق در غایت خود برای معنادار بودن به دین نیاز دارد؛

ج. در برخی مکاتب، اخلاق، چه در صورت و چه در محتوا، تابع دین (= شرع) قلمداد شده است؛

د. بعضی مکاتب اخلاقی بر این رابطه صحه گذاشته‌اند اما بدان نپرداخته‌اند؛ یعنی رابطه را نفی نکرده‌اند اما قصد نداشته‌اند که حقانیت دین یا وجود خدا را نیز از آن طریق اثبات کنند.

۲. و اما منکران و تردیدکنندگان - که در دو دسته کلی می‌گنجند:

الف. برخی مکتهای فلسفی، از قبیل پوزیتیویست‌های اخلاقی، این رابطه را در همه ابعاد آن - مثل اثبات وجود خدا، جاودانگی روح و... - انکار کرده‌اند؛

ب. برخی فیلسوفان دین، نظیر هاسپرز و هپ بُرن، در وجود این رابطه شک و تردید روا داشته‌اند. (البته این یک دسته بندی دقیق نیست و ممکن است مکاتب دیگری نیز موجود باشند که نتوان آن‌ها را در این دسته‌بندی جای داد.)

از آنجا که این نوشتار صرفاً طرح مسأله را در نظر دارد، به بررسی مختصر برخی از دیدگاه‌ها می‌پردازیم. این بررسی می‌تواند تحت سه عنوان *اخلاق ارسطویی*، *اخلاق اسلامی (اندیشمندان مسلمان قدیم و جدید)* و *نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب* صورت گیرد و از این میان، اخلاق ارسطویی و دیدگاه متفکران مسلمان با اختصار بیشتری طرح شده است؛ زیرا مقولاتی چون رابطه عقل نظری و عقل عملی، حسن و قبح ذاتی و شرعی و مباحث مربوط به فضائل و رذائل هر کدام شرح و بسط‌های مفصلی می‌طلبند که در توان و ظرفیت این نوشتار نیست.

۱. اخلاق ارسطویی

اخلاق ارسطو، اخلاق فضیلت است و فضیلت از اعتدال در به‌کارگیری قوای نفس به دست می‌آید. فضایل از راه تجربه کسب می‌شوند و باعث کمال نفسند؛ و غایت سلوک در فضائل، سعادت است. اکنون این سؤال مطرح است که آیا خود سعادت نیز، همچون فضائل، اکتسابی است یا نه؟ ارسطو می‌گوید:

حال اگر معتقد باشیم که خدایان به بشر موهبتی اعطا می‌کنند، معقول آن است که خوشبختی (= سعادت) را موهبت الهی بدانیم؛ زیرا در این صورت در الهی بودن آن هیچ شکی نیست؛ چه، خوشبختی، در نزد انسان بهترین همهٔ امور و اشیا است ... و اگر موهبت و عطیهٔ الهی نباشد، نتیجهٔ فضیلت ما و دانش و تربیت‌اندوزی ما است، و لذا، در زمرهٔ مقدس‌ترین امور است. (ارسطو، ص ۲۰)

از این گفتهٔ ارسطو تا اندازه‌ای برمی‌آید که ارسطو رفتارهای اخلاقی و همچنین امکان رسیدن به خدا از راه اخلاق را ذاتی می‌پنداشته است؛ هر چند با توجه به الهیات ارسطو که از آن بوی چند خدایی می‌آید، نمی‌توان به این استنباط قوت بخشید؛ به علاوه او، در کتاب دوم اخلاق خود، سخنی دارد که با این استنباط تضاد دارد. ارسطو در برابر این مسأله که آیا فضائل اخلاقی، فطری‌اند یا نه، ابتدا می‌گوید: فضیلت بر دو نوع است: عقلانی و اخلاقی. پیدایش و رشد فضیلت عقلانی عمدتاً به آموختن بستگی دارد؛ زیرا به تجربه و وقت نیازمند است؛ در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه و زاییدهٔ عادت است. و آنگاه سه دلیل زیر را بر اثبات این مدعا می‌آورد:

۱. کلمهٔ *Ethike* (= اخلاق) با اندکی اختلاف از واژهٔ *Ethos* (= عادت)

گرفته شده است؛

۲. هر آن چه وجود و هستی آن فطری باشد، نمی‌تواند عادت‌ی مخالف فطرت خود پدید آورد (در حالی که در اخلاقیات این مخالفت ممکن است)؛

۳. همهٔ نیروهایی که به طور فطری در ما موجودند، وجود آنها در ما، ابتدا به صورت بالقوه است و بعداً به فعل درمی‌آید؛ در حالی که فضائل - اخلاقی - را ابتدا از راه به کار بستنشان به دست می‌آوریم... .

ارسطو سپس می‌گوید: پس به دلایل مذکور بر ما معلوم می‌شود که هیچ یک از فضائل اخلاقی، فطری ما نیست. در این جا مشخص است که معنای فطری و الهی یکسان تلقی نشده است و به همین دلیل مثالهای بعدی او را حسّ بینائی و حسّ شنوائی تشکیل می‌دهد که یادگیری در آن‌ها فطری قلمداد شده است. به هر حال، این دیدگاه، به امکان اقامهٔ نوعی برهان از طریق اخلاق بر خداشناسی قایل است،

اما به دلیل خلط معنای الهی و فطری و نیز قول به چند خدایی، این امکان مخدوش شده است.

۲. اخلاق اسلامی

اخلاق اسلامی، اصطلاحی عام است که ممکن است به چند معنا به کار رود: علم اخلاق، دستورالعمل‌های اخلاقی دین اسلام، و مبانی کلامی - فلسفی قضایای اخلاقی (که در مسأله مشهور حسن و قبح طرح شده است).

علم خلاق توسط اندیشمندانی چون ابوالحسن عامری در کتاب *السعادة والاسعاد*، ابن مسکویه در کتاب *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، امام محمد غزالی در بخشی از کتاب *مهم احیاء علوم الدین* و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اخلاق ناصری*، فیض کاشانی در *المحججه البیضاء* و مولی محمد مهدی نراقی در کتاب *جامع السعادات* به طور مدون به عنوان شاخه‌ای از فلسفه قدیم و تلفیقی از نظام اخلاق ارسطویی با حکمت اسلامی و اندیشه‌های دینی مبتنی بر قرآن و حدیث شرح و بسط یافته است. این نظام اخلاقی - که دیدگاه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرد - وجود خداوند را پیشاپیش مفروض می‌گیرد و در آثاری که چنین نیست، در بحث‌های مقدماتی که به ماهیت نفس ناطقه انسانی مربوط است، وجود خدا به عنوان یک اصل در ابتدای کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد؛ زیرا در این دستگاه فکری، موضوع اخلاق، نفس انسانی است؛ از آن جهت که افعال جمیل و قبیح دارد و هدف اخلاق، تحصیل سعادت است و این هر دو (= نفس و سعادت آن)، با تعاریفی که دارند، بدون وجود خداوند نمی‌توانند معنای کاملی داشته باشند. بنابراین، در این نظام اخلاقی که می‌توان آن را اخلاق سعادت (در کنار

نظام‌های دیگری چون نظام اخلاق ارسطویی که اخلاق فضیلت است) نامید، بررسی امکان اقامه یک برهان اخلاقی بر وجود خدا- یعنی مبحث مقاله حاضر- قابل طرح نخواهد بود؛ چون وجود خداوند مسلم گرفته شده و یا از پیش اثبات شده است.

در اخلاق اسلامی یا به عبارتی در دستورالعمل‌های اخلاقی دین اسلام نیز مسأله روشن است و به توضیح نیاز نیست. اما در خصوص حسن و قبح افعال، که از بدیع‌ترین اندیشه‌های کلامی است و بعدها در دانش‌هایی چون فلسفه اسلامی، اصول فقه و علم‌الجمال (= زیباشناسی) هم راه یافته است، نظام اخلاقی خاصی در اخلاق اسلامی وجود دارد و از جهات متعددی قابل بررسی و با نظام‌های اخلاقی معاصر در فلسفه اخلاق قابل مقایسه است.

در نزد متکلمان، حسن و قبح افعال با دو وصف ذاتی یا شرعی قابل توجیه است. معروف است که متکلمان معتزلی آن را ذاتی، و متکلمان اشعری آن را شرعی دانسته‌اند. حسن و قبح ذاتی افعال بدین معناست که هر فعلی مستقل از نظر ناظر خارجی یا خالق آن فعل، ذاتاً ممکن است دارای حسن یا قبح باشد. البته شدت این حسن و قبح در همه افعال یکسان نیست. به علاوه، در همه افعال آدمی این وصف‌ها ذاتی نیست، و در نزد برخی از قائلان به حسن و قبح ذاتی، حتی همه افعال اخلاقی هم به طور ذاتی دارای این وصفها نیستند. از طرف دیگر، وصف شرعی بدین معناست که هیچ یک از افعال آدمی ذاتاً زیبا یا زشت نیست بلکه زیبایی یا زشتی‌شان را از ناحیه دین و شرع اخذ می‌کنند. معنای حسن و قبح که از آن گاه به زیبایی و زشتی عینی، گاه به مصلحت و مفسده، گاهی به مدح و ذم، و زمانی نیز به استلزام ثواب و عقاب اخروی تعبیر می‌شود، از مباحث مفصلی است

که متکلمان و اندیشمندان بزرگی چون ابوالحسن اشعری، ابوعلی جبائی، امام محمد غزالی، خواجه نصیر طوسی، عضالدین ایجی، عبدالرزاق لاهیجی و... در کتب خود بدان پرداخته‌اند و در این جا امکان و مجال طرح آن بحث‌ها وجود ندارد. آن چه در این جا قابل اشاره است ارتباط میان مسأله حسن و قبح شرعی افعال با موضوع مورد نظر این مقاله است.

اگر حسن و قبح شرعی افعال بدین معنا باشد که مستقل از شرع (خدا) و دین، هیچ کاری زشت یا زیبا نیست و زشتی و زیبایی را خدا به افعال منسوب می‌کند یا حکم اوست که یک فعل را زشت یا زیبا می‌نماید - به این تعریف که الحَسَنُ ما أَمَرَ به الشَّارِعُ و القَبِيحُ ما نَهَى عنه - در این صورت وجود خدا مسلم فرض شده است و لذا سخنی که درباره اخلاق اسلامی به معنی علم اخلاق گفته شد، در اینجا نیز صادق خواهد بود و بحث از امکان ارائه برهان اخلاقی بر وجود خداوند از این راه منتفی خواهد بود؛ اما اگر بررسی خود را از افعال، و نه وصف آنها، شروع کرده، بگوییم که ما افعالی را به زشتی و زیبایی توصیف می‌کنیم در حالی که آنها ذاتاً زشت یا زیبا نیستند و آنگاه به دنبال منشأ این توصیف برآییم و در نهایت آنها را برآمده از دستورات دینی قلمداد کنیم، در این صورت برای توجیه معنای حسن و قبح به وجود خدا نیاز خواهد بود و این مسأله ربط منطقی و ذاتی آنها با وجود خداوند را به اثبات می‌رساند. البته این صورت ساده‌ای از مسأله است و برای آنکه طرح مورد نظر این نوشتار در این دستگاه فکری آزموده شود لازم است هر نظام اخلاقی (مثلاً دیدگاه ابوالحسن اشعری) به طور مفصل تعریف شود و سپس در معرض سؤال مورد نظر، یعنی امکان ارائه برهان اخلاقی بر وجود خدا، واقع شود. قدر مسلم آن است که نظام‌های اخلاقی متفکران مسلمانی که به حسن و قبح

شرعی افعال معتقدند، در صورتی که با تنسیق ذکر شده تعریف شوند، کاملاً مستعد ارائه برهان اخلاقی بر وجود خدا خواهند بود. تنسیق مذکور به صورت منطقی زیر نشان داده می‌شود:

۱. افعال ذاتاً از حسن و قبح عاری هستند؛

۲. انسان است که افعال را به حسن و قبح متصف می‌کند؛

۳. منشأ این اتصاف، نه خود انسان، بلکه عاملی فراتر از او، یعنی خدا است.

۳. دیدگاه‌های اخلاقی جدید در اخلاق اسلامی

دو مسأله کلیدی در اخلاق و حکمت اسلامی، یعنی فطرت و کارکرد عقل عملی، به نوعی زاینده دیدگاه‌های جدید در مسأله مورد بحثند. برخی از این دیدگاه‌ها در عصر حاضر به صورت نظام اخلاقی کاملاً جدیدی در عرصه اندیشه اسلامی ظهور کرده‌اند.^۱ که در این جا به دو نمونه اشاره می‌شود:

دیدگاه اول، دیدگاه استاد مطهری است که منشأ حسن اخلاقی را از چهار منشأ مفروض می‌گیرد: طبیعت بشری، وجدان، زیباشناسی و فطرت. در مقدمات بعدی -که بنا به دلایلی تقریر فلسفی نیافته و به طور پراکنده طرح شده‌اند - طی چهار مرحله، سه منشأ اصلی رد شده و آخرین منشأ به عنوان سرچشمه اخلاق شناخته شده است (مطهری، ص ۱۲۴-۱۲۲):

۱. آدمی کارهایی از قبیل ایثار، انصاف و امثال آن را شریف و عمل به آن‌ها را

شرافتمندانه می‌داند و در آن‌ها نوعی عظمت و بزرگی می‌یابد؛

۲. نمی‌توان قبول کرد که در انسان نیرویی مستقل از همه چیز (خودبخود) پدید

آمده و به او تکلیف امر و نهی می‌کند! (نفی نظریه وجدان)؛

۳. این کارها با منطق طبیعی (بشر) و حتی با منطق عقل عملی که به انسان می‌گوید باید خود و منافع خود را حفظ کند، سازگار نیست (نفی نظریه طبیعت)؛

۴. درباره ارجاع این افعال به حسّ زیباشناسی باید گفت: اولاً حسن و قبح به معنای زیبایی و زشتی از مقوله احساس به شمار می‌آیند و قلبی‌اند؛ ثانیاً آدمی چگونه می‌تواند انسان یا شیء دیگری را که به کلی با او مغایر است و هیچ ارتباط و اتصالی بین او و آن فرد یا آن شیء نیست، دوست داشته باشد؟ آیا می‌توان قبول کرد که روح آدمی فقط یک سلسله زیبایی‌های معنوی مثل راستی، امانت و امثال آن را درک کند و بس؟ [اینطور نیست بلکه] او در حقیقت ناآگاهانه به منبع زیبایی و جمال متوجه است (نفی نظریه زیباشناسی).

نتیجه‌ای که از فحوای مقدمات برمی‌آید جواب این سؤال است که آیا این گرایش‌ها اموری بی‌منطق (بدون غایت) هستند؟ پاسخ، آن است که نه، منطق آن‌ها خداست و این همان اسلام فطری است (یعنی سلوک از اخلاق به خداشناسی). انسان با قلب خود حس می‌کند که محبوب واقعی‌اش آن را از او می‌خواهد...؛ بنابراین توجیه صحیح اخلاق در همان نظریه‌ای است که ذکر شد؛ یعنی نظریه پرستش مسأله اخلاق و شرافتهای انسانی و اخلاقی جز در مکتب خداپرستی در هیچ مکتب دیگری قابل توجیه و تأیید نیست. (مطهری، ص ۱۲۴-۱۲۲)

در نظریه دیگر - که توسط استاد مصباح یزدی ارائه شده است - گویی چنان فرض شده که اخلاق مستقل از دین دستور می‌دهد، اما در مواضعی نیز گرچه کلیت حکم را می‌داند، روش انجام و نوع رفتار را نمی‌شناسد؛ و از این رو نیازمند وحی است تا حکم تکلیفی خود را تکمیل کند.

تا این جا نیاز اخلاق به دین شناخته می شود، اما راهبرد اخلاق به اثبات وجود خدا به طور خاص چگونه است؟ این نظریه در این خصوص ساکت است اما با تمهیداتی می تواند به این کارکرد نایل آید. (مصباح یزدی، ص ۱۱۹-۱۱۷) زیرا دو نکته مهم در این دیدگاه عبارتند از:

۱. آدمی در سلوک اخلاقی خود به دنبال کمال حقیقی است و در گزاره های اخلاقی هم، به نوعی، سمت و سوی افعال اخلاقی برای رسیدن به این کمال مشهود است و بلکه به نحو ضروری (ضرورت بالقیاس) در آنها مندرج است؛
۲. گزاره های اخلاقی ای داریم که عقل و تجربه آنها را فراهم می کنند و به انجام دادن آنها حکم می نمایند اما گزاره های اخلاقی ای نیز یافت می شوند که عقل و تجربه برای آنها کافی نیست، گر چه حکم کلی آنها به مدد عقل یا عقل و تجربه فراهم شده باشد؛ مثلاً حکم به رفتار عادلانه یک حکم اخلاقی است اما چه نوع رفتاری باعث رعایت حقوق زنان در جامعه می شود؟ در این مورد به راهنمایی دین نیاز داریم.

این دو نکته مهم در این نظریه، با انحصاری بودن، می توانند امکان اقامه برهان اخلاقی را فراهم آورند؛ به عبارت دیگر، اگر بتوان نشان داد که اولاً کمال حقیقی (نهایی) همان خداست نه چیز دیگر، ثانیاً جوابی که دین برای مصادیق خاصی از احکام اخلاقی (مثل نوع رفتار عادلانه در مسئله حقوق زنان) دارد، تنها جواب قانع کننده و مورد تأیید اخلاق انسانی است، آنگاه این امکان حاصل خواهد شد که از طریق نظام اخلاقی مذکور بر اثبات وجود خداوند دلیل و برهانی فراهم شود.

۴. نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب

در این بخش، نمونه‌هایی از نظام‌های اخلاقی در فلسفه جدید غرب معرفی می‌شود که در آنها، از راه اخلاق، گاه بر اثبات، و گاه نیز بر ردّ یا حداقل ایجاد تردید در وجود خدا اقامه دلیل شده است.

قبل از پرداختن به این مکاتب، تذکار این نکته لازم است که ناتوانی یک نظام اخلاقی در اقامه دلیل بر خداشناسی را نباید نشانه ضعف دلائل خداشناسی قلمداد کرد بلکه منطق خداشناسی، چنانکه گفته شد، اساساً برای تبیین خود به نظام اخلاقی فلان فیلسوف نیاز ندارد، گرچه به اخلاق انسانی به معنای متعارف کلمه نیاز دارد. لذا بررسی این دلائل را، که بعضاً ظاهری کفرآمیز دارند، باید صرفاً از منظر فلسفی دانست و نه اعتقادی.

۱. دیدگاه کانت

آشکار است که سخن از دیدگاه کانت در فلسفه اخلاق به تفصیل زیادی نیاز دارد، به ویژه که در دو کتاب مهم او، *اساس مابعدالطبیعه اخلاق* و *نقد عقل عملی*، از مسأله اخلاق تقریباً به دو گونه سخن رفته است. در این جا برای تعیین جایگاه برهان اخلاقی کانت بر وجود خدا، اصول فلسفی اخلاق وی را - هر چند کلی - یاد آور می‌شویم:

۱. آیا مبانی اخلاقی از تجربه گرفته می‌شوند یا مقدم بر تجربه‌اند؟ یعنی آیا غایات تجربی‌ای چون سعادت و لذت می‌توانند محرک رفتار اخلاقی باشند یا غایت رفتار باید امری غیر تجربی - و دارای کلیت و ضرورت - باشد؟ (که بیشترین تلاش در این جا در جهت ارائه پاسخ صحیح به این مسأله است)؛

۲. از میان همه چیزهایی که خیر شمرده می‌شوند تنها اراده خیر است که مطلق است و بقیه خیرات همگی نسبی‌اند. غایت اعلاّی عقل عملی تحصیل نیت خیر است؛

۳. خیر اعلاّی از عقل سرچشمه می‌گیرد - نه از غریزه یا حسّ - پس مقدم بر تجربه است؛ زیرا مقید به زمان و مکان و شخص خاص نیست و خیریت، ذاتی آن است. البته امور دیگری همچون سعادت نیز خیرند اما مطلق نیستند. این خیراعلاّی به صورت تکلیف جلوه‌گر می‌شود؛

۴. چون خیراعلاّی، مطلق است تکلیف هم باید مطلق باشد؛ یعنی فقط به خاطر آنکه تکلیف است انجام گیرد. این تکلیف از روی اراده است، و اراده از قانون عقل سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی عمل به تکلیف در صورتی ارزش دارد که محرکش قانون باشد و قانون باید مقدم بر تجربه، یعنی کلی و ضروری باشد تا بتواند تکلیف مطلق را تحقق بخشد. به عبارت دیگر: آن اراده‌ای مطلقاً خیر است که وقتی به صورت قانون عام درآید، هیچگاه با خود در تناقض نیفتد... پس بهترین قانون این است: «همیشه بر چنان آیینی رفتار کن که گویی می‌توانی در عین حال بخواهی که آن، قانونی عام باشد.» (کانت، ص ۸۸)؛

۵. فرمان عقل به اراده، امر نام دارد که به دو صورت مطلق (تنجیزی) و مشروط (تعلیقی) است. مشروط مثل «نیکی کن تا سعادت‌مند شوی»، مطلق مثل «نیکی کن». امر مطلق، چون غایتی غیر از خود تکلیف ندارد، ذاتاً متضمن ضرورت است. اساس همه اوامر، یک امر مطلق و تنجیزی است و آن این که: «تنها مطابق اصلی عمل کن که بتوانی آن را قانون عام قرار دهی.» (مجتهدی، ص ۱۲۱-۱۱۷)؛ احمدی، ص ۶۳-۵۰)

بعد از این اصول، به طور طبیعی این سؤال پیش می‌آید که قانونگذار این قانون عام کیست؟ کانت می‌گوید: عقل عملی؛ و آنگاه فرضیات دیگر و مبانی اخلاقی فلسفه‌های دیگر را مورد انتقاد قرار می‌دهد. کانت در این راستا مبانی اخلاقی دیگر را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: تجربی و عقلی.

الف. اصول تجربی (که از اصل سعادت برمی‌آیند) بر دو گونه‌اند:

۱. یا بر پایه احساسات طبیعی مبتنی‌اند؛

۲. و یا بر پایه احساسات اخلاقی مبتنی‌اند؛

ب. اصول عقلی (که از اصل کمال برمی‌آیند) نیز بر دو گونه‌اند:

۱. یا بر پایه یک کمال مستقل (مثل اراده خداوند) به منزله علت تعیین‌کننده

خواست ما مبتنی‌اند؛

۲. و یا بر پایه مفهوم عقلانی کمال به منزله یک معلول ممکن بنا شده‌اند.

آنگاه کانت همه موارد یاد شده را نقد می‌کند و در مورد فرض اول اصول عقلی (یعنی مفهوم خداشناسانه کمال) می‌گوید: مفهوم عقلانی کمال - با وجود کاستی‌هایش - از دید خداشناسانه بهتر است، زیرا:

۱. ما هیچگونه تصویری از کمال الهی نداریم و تنها می‌توانیم آن را از مفاهیم

خودمان استنتاج کنیم؛ که مهمترین آن، همان اخلاق است و در نتیجه توضیح ما در

یک دور باطل می‌افتد؛

۲. اگر کمال الهی را از مفاهیم خودمان نگیریم، تنها مفهومی که از اراده الهی

برای ما باقی خواهد ماند، مفهومی است که از یکسو از میل به جلال و جبروت، و

از سوی دیگر از مفاهیم خوف‌انگیز اقتدار و مکافات تشکیل شده است و این

آشکارا ضد اخلاق است. (کانت، ص ۹۹-۹۶)

با ردّ اتکای مبانی اخلاقی بر مبدأ کمالی چون خداوند، این سؤال رخ می‌نماید که آیا امکان تحقق این اخلاق وجود دارد یا نه؟ پاسخ کانت در بر دارنده اثبات سه مسأله مهم (اختیار، جاودانگی و وجود خداوند) است که آن‌ها را به عنوان اصل موضوع و به منزله تکمله بحث اخلاقی خود مطرح می‌نماید. در واقع - چنانکه در مبحث «دیالکتیک استعلایی» نقد عقل محض آمده - عقل آدمی در مورد بررسی سه مسأله مزبور دچار تعارض می‌شود و به همین خاطر پاسخ آن‌ها در عقل عملی نهفته است.

درباره اینکه چگونه از این نوع اخلاق به خدا می‌رسیم، باید توجه داشت که کانت مفهوم خیراعلی را دارای دو جنبه غیر قابل تحویل به یکدیگر می‌داند:

۱. فضیلت در نهایت کمال، یعنی عصمت؛

۲. سعادت.

برای دستیابی به «خیرکل» لازم است که در عمل اخلاقی، میان این دو جنبه وحدت برقرار شود؛ و این در حالی است که بین آنها نوعی تعارض وجود دارد؛ زیرا سعادت تا حدودی تابع قوانین جزئی طبیعت است، اما فضیلت تابع قانون کلی اخلاق! و لذا، اکنون علت طرح موضوع «خدا» آشکار می‌شود: از آن‌جا که تطابق نهایی فضیلت و سعادت در حیطه امکان ما انسان‌ها نیست و مفهوم کمال به هر نحوی که ذهن انسانی آن را تصور کند نمی‌تواند فقط از خود انسان ناشی شده باشد (به علاوه ما همواره خود را مکلف می‌یابیم)، پس باید وجودی (مثل خدا) باشد که بتواند به فضیلت و سعادت تحقق بخشیده و منشأ این مفهوم کمال باشد. (مجتهدی، ص ۱۲۱-۱۱۷)

نقد برهان کانت

علاوه بر نقدهایی که بر اخلاق کانت وارد شده، به برهان خداشناسی او نیز ایراداتی گرفته‌اند: رونالد.و. هپ بُرن (Ronald W. Hepborn) در مقاله خود تحت عنوان «برهانهای اخلاقی بر اثبات وجود خداوند» (ادواردز، ج ۳) در انتقاد از این برهان می‌گوید:

الف. اگر ما منکر شویم که مکلفیم برای تحصیل خیر اعلی و استکمال نفس خود بکوشیم و بگوییم که صرفاً وظیفه داریم در مسیر این اهداف - که تحقق ناپذیرند - حرکت کنیم، این برهان را دچار مشکل کرده‌ایم؛ یعنی درست بر عکس کانت خواهیم گفت که چون خیر اعلی دست نیافتنی است پس تکلیفی برای کسب آن - و لابد برای شناخت آن - نداریم؛

ب. قول به وجود خدا برای حل تعارض احکام جدلی‌الطرفین است. اما آیا حقیقتاً قبول این اصل (= وجود خدا) باعث معقول شدن آن احکام می‌شود؟ آیا در خود این اصل (= وجود خدا) راز - و معمای - بیشتری نهفته نیست؟ حقیقت آن است که قول به وجود خدا هیچگاه تضمین نمی‌کند که غایات اخلاقی حصول‌پذیر باشد؛

ج. مفهوم زمان از لوازم برهان اخلاقی کانت است و این شک را ایجاد می‌کند که آیا به نحو معناداری از سیر تکامل اخلاقی و حصول خیر اعلی در آخرت سخن گفته است؟ اگر ما نتوانیم به زمان (که شرط اصلی هر گونه فهمی است) در برهان اخلاقی او معنا دهیم، لاجرم برهان او از این ناحیه آسیب خواهد دید. (بُرن، «خدا در فلسفه»، ص ۱۰۴-۱۰۵)

۲. دیدگاه سورلی

سورلی که از متکلمان جدید مسیحی است در کتاب *ارزش‌های اخلاقی و مفهوم خدا* تلاش می‌کند برهانی به سبک کانت ارائه دهد. صورت برهان وی را - با استفاده از روایت هپ بُرن - می‌توان چنین ترتیب داد:

۱. نظام اخلاقی، یک نظام عینی و معتبر است که ارزش‌های اخلاقی آن به ذات واقعیت تعلق دارد (وی در کتاب خود در صدد است که این مطالب را ثابت کند.)؛

۲. تاریخ سیر جهان با تحقق این نظام تناسب و هماهنگی دارد. در واقع، هدف سیر جهان تحقق سعادت - در این دنیا- نیست؛ زیرا شواهد زیادی بر خلاف آن وجود دارد، بلکه اوضاعی که بر ضد سعادت - مفروض - عمل می‌کنند چه بسا بر وفق آزمون اخلاقی عمل می‌کنند...؛

۳. قانون اخلاقی اعتبار جاودانه دارد، چه آن را باز شناسیم یا باز نشناسیم، اما این اعتبار جاودانه تجسم مادی نیافته و اذهان جزئی انسان‌ها نیز آن را در نمی‌یابند. تنها یک ذهن یا علم ابدی است که اندیشه و اراده‌اش می‌تواند در اعتبار بخشی به این قانون تجلی یافته باشد.

نتیجه به دست آمده از این مقدمات آن است که ناکامل بودن جهان، خود، بر صحت نگرش توحیدی دلالت دارد و عقیده به خدا، در اعتقاد به وجود یک نظام اخلاقی عینی - و دارای اعتباری جاودانه - نهفته است.

نقد برهان سورلی

هپ بُرن در انتقاد از این برهان می‌گوید:

الف. درست است که جهان بیشتر پرورشگاه روح است تا تفرجگاه لذت پرستانه، اما بعضی رنج‌های انسانی، مثل رنج ناسزاوار بعضی کودکان، چگونه می‌توانند در بافت اخلاقی عالم پذیرفته شوند، یا اینکه سبب تحقق ارزش اخلاقی دیگر قلمداد شوند؟

ب. رسیدن از اعتبار قانون به وجود ذهن یا علم ابدی (= خدا) متضمن خلط امر اخلاقی با امر روانشناختی است؛ بدین معنا که مثلاً ولو فردی باشد یا نباشد که از اصل اخلاقی خاص - صرف نظر از الزام و اعتبار آن - سخن بگوید یا بدان بیندیشد، تأثیری در صدق نفس الامری آن اصل ندارد؛ چرا که مسأله صدق منطقاً از مسأله گزاره‌ای که در ذهن انسان تکوین می‌یابد جداست. (بُرن، ص ۱۰۶-۱۰۵)

۳. دیدگاه تیلور

تیلور در کتاب *ایمان اخلاقگرا* - که از کتب مهم اخلاق دینگرا در نیمه اول قرن بیستم است - برهانی اخلاقی در زمینه اثبات خدا ارائه داده است که در کل شبیه برهان کانت است. صورتبندی این برهان - به مدد گزارش هپ بُرن - چنین است:

۱. حیات اخلاقی صرفاً سازگاری با چند اصل و قاعده راکد نیست، بلکه آرمان‌های اخلاقی نیز دارای تکاملند و استكمال نفس از این طریق صورت می‌گیرد. دلیل این امر، آن است که ما مثلاً فردا در می‌یابیم که آرمان دیروز ما معنای بیشتری از آنچه می‌پنداشتیم داشته است، یا گاهی هر چه به هدفی (اخلاقی) نزدیک می‌شویم دگرگون می‌شود؛

۲. هر چه در کسب خیر انسانی بیشتر بکوشیم، کمتر معنای اینجهانی (دنیوی خالص) از آن در خواهیم یافت؛

۳. در آگاهی ما از زمان، تحول وجود دارد و فعالیت‌های هدفدار و ارزشمند (اخلاقی)، زمان حال آگاهانه ما را گسترش داده، ما را از توالی بی روح چیزهایی که در دنیا شاهد هستیم فارغ می‌کند؛

۴. (چنین ترسیمی از حیات اخلاقی انسان، برای ما یک وظیفه یا کارکرد به بار می‌آورد که اینجهانی نیست و) می‌توان از وجود یک وظیفه یا کارکرد بر واقعیت وجود محیطی که آن وظیفه بتواند ایفا شود برهان آورد.

نتیجه حاصل از محتوای این مقدمات، آن است که فقط یک محیط توحیدی می‌تواند چنین کارکردی داشته باشد یا چنان وظیفه اخلاقی‌ای را در ما برانگیزد.

نقد برهان تیلور

چ. د. براود (C.D. Broad) معتقد است که در برهان تیلور یک نوع دور وجود دارد؛ لذا ابتدا باید مطمئن شد که مقدمه‌های برهان به نحو مضمّر در بردارنده یا مسلّم گیرنده نتیجه توحیدی نباشد؛ یعنی پیش از مسلم گرفتن خدا، باید بتوان وظایف مذکور را شناسایی کرد. اما اطمینان از اینکه چنین ارزشگذاری‌ها و آرزوهایی نتیجه پنهان اندیشه قبلی توحیدی نباشد، دشوار است.

از طرفی مقدمه اخیر برهان (= استدلال از وجود وظیفه به وجود محیط مساعد آن) یک مصادره است؛ یعنی خود آن از همان مسلّم گرفتن توحیدگرایی نهانی ناشی شده است.

هپ برن نیز ضمن تأیید انتقادات براود، می‌افزاید: تیلور منکر این بود که جهت‌های تکامل اخلاقی (وبه یک معنا غایات اخلاقی) را بتوان تحصیل کرد یا در موردشان سخت‌کوش بود مگر این که تحقق کاملشان ممکن باشد. اینکه آن‌ها به

طور کلی در نیافتنی هستند درست است اما می‌توانند موضوع تقریب‌های هر چه بیشتر باشند و همین مسأله که می‌توان به آن‌ها تقرب پیدا کرد، بر ضد برهان تیلور است. (بُرن، ص ۱۰۸-۱۰۶)

۴. دیدگاه آستین فارر (Austin Farrer)

دیدگاه فارر در کتاب او، *ایمان و منطق*، تحت عنوان «*سرآغازی برای بررسی فلسفی عقاید کلامی*» مطرح شده است که برهان گونه‌ای است بدیع و جالب توجه. مقدمات آن را از روایتِ هپِ بُرن می‌توان چنین استخراج نمود و نتیجه گرفت:

۱. ما بی‌تردید این تکلیف را در خود حس می‌کنیم که هم‌نوع خود را دوست داشته باشیم و کمال حرمت را برای او قائل باشیم. اگر او شخصی دوست داشتنی باشد، این کار امری غیرممکن نیست؛ اما اگر گاهی از محبوبیت دور شود، آیا باز هم می‌توانیم شخصیت متعارف او را دوست بداریم؛

۲. اما اگر هم‌نوع ما کاملاً از محبوبیت ساقط شود به نحوی که دوست داشتن او [ضد اخلاق بوده و] یک امر غریب، مثل دوست داشتن یک شخصیت موهوم، باشد چه باید کرد؟ (آیا باید او را همچنان دوست داشت تا تکلیف کلی هم‌نوع دوستی مخدوش نشود یا دوست نداشت و آن را از زمره هم‌نوعان ندانست؟...)

۳. مسیحیت - و دین الهی - درباره این گونه همنوع‌دوستی شیوه‌ای مؤثر و منحصر ارائه می‌دهد: ما باید او را هم دوست بداریم، کژی‌ها و کاستی‌هایش را با دعا و طلب غفران از خداوند، تدارک کنیم و به طور کلی در دعا کردن برای همنوع، نظرم‌ان را از او با کردار خداوند منطبق گردانیم. نتیجه آنکه، اگر این تأملات بتواند دیدگاه اخلاقی دینی (مسیحی) را تأیید کند، دیگر این گونه اثبات خدا صرفاً نوعی نوسازی برهان‌هایی شبیه کانت نخواهد بود؛ بلکه خود مسلکی جداگانه و معتبر در اثبات خدا خواهد بود.

نقد برهان فارر

هپ بُرن معتقد است که برهان فارر، یک برهان نیست بلکه ترغیب اخلاقی‌ای ناظر به توحید است، اما از برهان‌های دیگر قبل از خود واقع بینانه‌تر است. به نظر بُرن شرایطی لازم است تا مسأله تکلیف احترام به همنوع را درست روشن کند، از جمله:

الف. در توصیف زمینه یا اوضاعی که همنوع دوستی را مطرح می‌کند، نباید تناقض و اضطراب منطقی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، آن زمینه، فقط احساسی شبه‌زیباشناختی خواهد بود. در این جا مثلاً باید مسأله مذکور بتواند در تعدادی از گزاره‌های معنادار در باب واقعیت بگنجد؛

ب. مقدمه‌های برهان باید خللی نداشته باشند: اولاً ما باید مکلف به حفظ کمال حرمت همنوع باشیم؛ ثانیاً شیوه‌های غیر مسیحی دوستی همنوع، همگی، کارایی کمتری از شیوه مسیحی داشته باشند. مقدمه اخیر نقطه اصلی برهان است و باید به تمام و کمال اثبات گردد. (بُرن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

به علاوه، می‌توان گفت که گویا در برهان فارر از پیش مسلم گرفته شده است که «همنوع دوستی مطلق، تکلیف ما انسانهاست»؛ در صورتی که این اصل جز از دین (در این‌جا: مسیحیت) بر نمی‌آید و به همین دلیل است که هپ بُرن نوعی تناقض بین این اصل و این فرض که فردی کاملاً از محبوبیت ساقط شود، تشخیص داده است. از طرف دیگر، بین دو نوع دوستی در این‌جا خلط شده است: دوستی از روی احساس و دوستی از روی تکلیف. آن دوستی که در دین ترویج می‌شود، دوستی از روی احساس (که در مقدمه اول برهان آمده) نیست؛ زیرا در آن صورت وجود احساس گزاف خواهد بود؛ بلکه دوستی از روی تکلیف است، که گاهی هم ممکن است با هم‌نوع دوستی احساسی منطبق گردد.

۵. دیدگاه برادی (Baruch. A. Brody)

برخی فلاسفه و متکلمان جدید که در فلسفه دین سخن گفته و در صدد اثبات پاره‌ای از عقاید بوده‌اند، به جای اقامه برهان بر ادعای خود، براهین منکران و منتقدان را نقد کرده‌اند و موضعی دفاعی در برابر آنان گرفته‌اند - که از جمله این فیلسوفان دین، می‌توان از برادی نام برد. وی در کتاب خود، تأملی دوباره در اخلاق و مذهب، بحث مفصلی مشتمل بر جواب به منکران رابطه میان دین و اخلاق ارائه کرده است که گزارشی از آن را در اینجا نقل می‌کنیم. اما پیش از آن، لازم است کلام خود وی را در باب دیدگاهش مرور کنیم:

این مقاله، شرحی است بر اشارات آن سرور روحانی که می‌گوید زمین و همه اشیايش متعلق به خداست. ما سعی کرده‌ایم نشان دهیم... که خطاست اگر تصور کنیم هیچ داعیه اخلاقی مبتنی بر داعیه‌های کلامی نیست... به تعبیر دیگر ما می‌توانیم به دیگر موارد (یعنی داعیه‌ها و احکام اخلاقی) همچون عقاید کلامی [هم] نگاه کنیم. (Pojman, p. ۵۱۵)

بدیهی است این دیدگاه برای این سؤال که «آیا از اخلاق می‌توان به اثبات خداوند رسید؟» پاسخی روشن دارد: پس از اثباتِ معقولیت و مقبولیت اخلاق دینی، سخن از حقانیت و حجیت منشأ آن (یعنی دین و خدا) سخنی کاملاً منطقی و مقبول خواهد بود.

وی ابتدا استدلال منکران را صورتبندی می‌کند و یکی از مقدمات آن را مخدوش می‌داند و می‌گوید: در آن مقدمه آمده است: اگر فرض کنیم که فعل A درست است، تنها از آن جهت درست خواهد بود که خدا انجام آن را از ما خواسته باشد؛ پس باید دلیلی وجود داشته باشد که خدا انجام آن کار را از ما بخواهد، دلیلی که خود دیگر همان خواستن A نباشد (بلکه دلیلی مستقل باشد)؛ در غیر این صورت، خواست او تحکّم (arbitrary) خواهد بود که مستلزم نقص در خدا است، حال آنکه او باید کامل و بی‌نقص باشد.

برادی این استدلال را قابل قبول نمی‌داند؛ زیرا کاملاً روشن نیست که چرا باید عمل یک فاعل از روی تحکّم (حتی اگر در اراده باشد) مستلزم نقص در او باشد! وی همچنین از این مقدمه انتقاد می‌کند که: خواست خدا از ما دربارهٔ انجام فعل A (یا ترک آن) تمام دلیل آن نیست که چرا فعل مزبور درست (یا خطا) است. بخش دیگری از دلیل این خواست آن است که (بنا بر اصول مذهب که در اینجا مسلم فرض می‌شوند) او آفرینندهٔ ما است که ما اطاعتش می‌کنیم...؛ پس هنگامی که به فحوای استدلال (منتقدان) مراجعه کنیم آن را مخدوش و ناقص می‌یابیم، زیرا این مقدمه درست و کامل بیان نشده است. (بُرِن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

برادی، پس از این انتقادات، صورت جدیدی به استدلال منکران می‌دهد و علاوه بر اضافه کردن مقدمات خالقیت خدا و لزوم اطاعت او بر مقدمات قبلی،

علتِ صحت این را که چرا A درست است به ذاتِ آن بر می‌گرداند و آن مقدمه را چنین اصلاح می‌کند: «... فعلی که خدا ما را بدان امر می‌کند فی نفسه دلیل صحت خود را در بردارد.»

پس از آن، در برابر این مسأله که «اساساً حق امر و نهی خداوند بر ما و ایجاد محدودیت‌های اخلاقی چه منشایی دارد»، بحثی را دربارهٔ حقوق مالکیت خداوند بر اشیا (idea of property rights) طرح کرده، انسان‌ها را ملک خدا می‌خواند و بیان می‌کند که اگر بر این تعلیم دینی صحه بگذاریم که خدا خالق و مالک جهان است، آنگاه دشوار نخواهد بود که تصور کنیم «خداوند از ما بخواهد که از اشیای جهان در راه‌های معینی استفاده کنیم. این خواست و اراده مستلزم محدودیت‌های اخلاقی در بهره‌گیری، از حقوق اوست که نباید غیر آن عمل شود». با این وصف، صورت دیگری برای برهان منکران می‌توان ارائه داد؛ یعنی آنان اگر بخواهند مقدمات صحیحی ارائه دهند، ناچار خواهند بود که به آموزهٔ مالکیت خداوند هم توجه داشته باشند و مثلاً (اگر بخواهند انتقاد کنند) این گونه بگویند: «... باید دلیلی وجود داشته باشد که خداوند این محدودیت‌ها را ایجاد کرده، دلیلی که دیگر داخل در خواست او دربارهٔ تابعیت و اطاعت ما از او نیست (بلکه مستقل است)».

برادی به این مقدمهٔ اصلاح شده نیز، پس از بحث زیاد، اینگونه جواب می‌دهد: آن دلیل فی نفسه متضمن علت اینک که چرا ما باید تابع محدودیت‌های اخلاقی باشیم است.

وی اشکال گیاهخواران (vegetarians) را هم با استفاده از همان نظریهٔ مالکیت پاسخ می‌دهد. خلاصهٔ اشکال آنان این است که چرا ما برای انسان‌ها حق

حیات قائلیم اما در مورد سلبِ حق حیات از حیوانات هیچ اعتراضی نداریم؟ یعنی چرا در اخلاق دینی نیز این تبعیض بین حق حیات آدمی و حیوان پذیرفته شده است؟ (و لابد این دلیل بر نقص اخلاق دینی یا بی‌اعتباری آن است!) پاسخ برادی این است: خدا مالک جهان و اشیای آن است و حق این را دارد که مثلاً دربارهٔ استفاده از حیوانات قوانینی وضع کند؛ ثانیاً او دست آدمی را بر حیوانات به طور مطلق باز نگذاشته، بلکه تنها در حد نیازمندی‌هایش به او حق تصرف داده است.

دغدغهٔ اصلی برادی آن است که اثبات کند اخلاق مبتنی بر اوامر الهی، اگر درست تحلیل شود، تحکمی نیست (موضوعی که تکیهٔ اصلی سخنان منکران است)، و حتی در مواردی این اخلاق برتر از اخلاق مبتنی بر اندیشهٔ انسانی است؛ چنانکه ممنوعیتِ مطلق خودکشی - با توجه به حقی که خداوند بر این نهی دارد - را می‌توان مثال زد... (بُرن، ص ۱۰۹-۱۰۸)

۶. دیدگاه هاریسون (Jonathan Harrison) و آدامز (R.M. Adams)

این دو دیدگاه نیز، همچون دیدگاه برادی، سعی دارند نوعی معقولیت را برای اخلاق دینی اثبات کنند. البته تفاوت آشکاری بین این دو دیدگاه وجود دارد: در واقع، هاریسون برای اخلاق به نوعی استقلال قائل است که آدامز قائل نیست.

در اینجا تنها به ذکر خلاصهٔ این دو دیدگاه اکتفا می‌کنیم:

هاریسون معتقد است که ما اصولاً به طور اخلاقی عمل می‌کنیم، به همان دلیل که خدا عمل می‌کند. ما هر دو تابع دلائلی هستیم که مستقل از خداست... اگر ما

به انتخاب خود هم اخلاقی باشیم، همان وظایفی را خواهیم داشت که در صورت خداپرست بودن خواهیم داشت... (Pojman, p. ۵۱۵) ؛
او در مقاله خود تحت عنوان «اوامر خداوند و وظایف مردم» (در کتاب *دانش ما از صواب و خطا*) سه تفسیر از رابطه بین اوامر خدا و تکالیف و وظایف مردم ارائه می‌دهد:

۱. از آنجا که خداوند عالم مطلق است، می‌داند که چه چیزی درست است و چه چیزی خطا؛ و از آنجا که او خیر (مطلق) است از ما می‌خواهد که آنچه را که درست است انجام دهیم و به ما امر می‌کند که آن را انجام دهیم؛
۲. امر خداوند یک فعل را صواب و حق، و نهی او آن را خطا می‌سازد. پیش از آنکه او امر یا نهی کند، هیچ فعلی نه صواب است نه خطا؛
۳. صواب یعنی آن فعلی که خدا به انجام آن امر کرده، و خطا یعنی آن فعلی که خداوند از آن نهی کرده است.

هاریسون پس از بحث و نقد در مورد این سه تفسیر، اولین تفسیر را بهترین و

رضایت بخش‌ترین مورد می‌داند. (Pojman, P. ۵۱۵)

آدامز نیز در مقاله خود با عنوان «یک نظریه اصلاح شده امر الهی در باب خطای اخلاقی» در تلاش است تا نقادی‌های موجه نظریات اخلاق دینی را با یک اصلاح در تئوری امر الهی جواب دهد. تعدیل وی در نظریه اوامر (اخلاقی) الهی به مدد این فرضیه است که خداوند ذاتی است دارای عشق و محبت. ماهیت این عشق به گونه‌ای است که منشأ صدور اوامر اخلاقی است. در واقع، «اگر چه از نظر منطقی نا ممکن نیست که خدا ما را به کارهایی سخت و بلاعوض امر کند (و مجبور سازد)، اما او این کار را به خاطر عشق و محبت خود انجام نمی‌دهد...»

وی پس از بحث زیاد پنج مشابهت نسبی بین نظام اخلاقی مبتنی بر دین و اخلاق دنیوی می‌یابد و آن‌ها را - با توجه به تعدیلی که در تئوری امر الهی داده است - دلیلی بر مقبولیت اخلاق دینی می‌گیرد. مثلاً این که هر دو نظام یا هر دو گروه مؤمنان و غیرمؤمنان غالباً واژه‌های اخلاقی را به طور یکسان به کار می‌گیرند، چنانکه کلمه خطا (wrong) را هر دو گروه به یک معنا به کار می‌برند و در دیدگاه‌های احساسی و ارادی هر دو گروه چیزی که خطاست، یکسان است. اما البته اختلاف مهم در این جا است که قضیه «X خطاست» در نظر مؤمن یعنی واقعیتی عینی که مخالف امر الهی یا اراده الهی است. آدامز می‌گوید که اصل سخن او، آن جا است که «این ادعا [ی مؤمنان] می‌تواند صادق باشد حتی اگر همه کاربردهای کلمه مزبور به وسیله دو گروه - در موارد پنجگانه - یکسان باشد». (Poiman, P. ۵۲۵، ۵۳۹) شاید مراد او، آن باشد که وقتی غیر مؤمنان هم این کلمه را به کار می‌برند، ناخودآگاه کاربرد دینی آن را گوشزد می‌کنند و در شرایطی که این دو کاربرد، هیچ تمایز ظاهری ندارند و غیر مؤمن و مؤمن این کلمه را یکسان به کار می‌برند، خود دلیل بزرگی بر صدق دعاوی اخلاق دینی است. از همین جا می‌توان آشکارا تأیید امکان ارائه برهان اخلاقی در خداشناسی را از این نظریه شاهد بود.

دیدگاه منکران رابطه میان اخلاق و دین از بُعد خداشناسی

بحث و نقد در خصوص رابطه اخلاق با دین از بُعد خداشناسی، به ویژه در فلسفه اخلاق معاصر غرب، حجم قابل ملاحظه‌ای از کتب فلسفه دین و فلسفه اخلاق را به خود اختصاص داده است. فیلسوفان دین، فلاسفه اخلاق

پوزیتیویست‌ها، فلاسفهٔ دیگر (مثل پراگماتیست‌ها و...) بحث‌های مشروحی در این باره دارند. که در اینجا به چند نمونه از دیدگاه‌های آنان اشاره می‌شود:

۷. دیدگاه هپ بُرن

از هپ بُرن انتقاداتی بر براهین کانت، سورلی، تیلور و فارر نقل شد. وی همچنین سعی می‌کند روایات کامل و جامعی از براهین موجود ارائه دهد و آن‌ها را نقد کند. به نظر هپ بُرن، علاوه بر دیدگاه کانت و دیدگاه‌های مشابه آن - که پیشتر دربارهٔ آن‌ها بحث شد - چهار نوع کلی از برهانهای اخلاقی در اثبات وجود خدا وجود دارد:

۱. اگر احکام اخلاقی به صورت «اوامر» تلقی شوند، لاجرم امری خواهند داشت و می‌توان از امر به وجود امر کننده استدلال نمود. این امر، یک فرد اخلاقی انسانی نخواهد بود؛ زیرا اولاً یک تکلیف همگانی و مطلق را گوشزد می‌کند؛ و ثانیاً حتی خود من (هپ بُرن) - به عنوان یک فرد اخلاقی - شاید پس از تصدیق یک حکم اخلاقی بدان گردن ننهیم؛ پس به ناچار امر فوق انسانیست و او خداست؛

۲. اگر حکم شود که قانون‌های اخلاقی دارای مرجعیت و وثاقت هستند، دیگر نمی‌توان قبول کرد که منشأ آن، اراده‌های جزئی انسان باشد؛ زیرا آن‌ها گاهی حاکمیت قانون اخلاقی را قبول می‌کنند و گاهی نمی‌پذیرند، اما مرجعیت اخلاقی همچنان پابرجاست؛ پس منابع آن باید بیرون از اراده‌های انسانی باشد؛

۳. مفهوم قانون اخلاقی مستلزم مقنن است و این قانونگذار مسلماً انسان نیست؛ پس صرف اذعان به وجود قانون اخلاقی، قبول قانونگذار فوق انسان (خدا) را لازم می‌کند؛

۴. توافق بسیار زیادی بر سر قضاوت‌های اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف انسانی برقرار بوده و هست. این میزان توافق فقط با قبول اینکه انسان‌ها سرشتی الهی دارند قابل توجیه

است. عدم توافقها بیشتر مربوط به تفاوت سلیقه‌هاست و چندان تعیین کننده نیست. (بُرن، ص ۹۹-۹۸)

نقد و بررسی براهین چهارگانه فوق

بُرن درباره برهان اول می‌گوید: مفهوم امر در اخلاق چندان اساسی نیست. در واقع نشانه بلوغ قضاوت اخلاقی، تعهد درونی به اخلاقیاتی است که انتخاب شده‌اند و نه انجام آن‌ها به عنوان اوامری صرف. البته انجام آن‌ها می‌تواند با امر و نهی کسی مطابق باشد اما این به معنای آن نیست که اعتبارش تابع آن‌ها گردد. از طرف دیگر، حکم اخلاقی مطلقیتش را - حتی به نظر مسیحیان (و متدینان) - نمی‌تواند از ناحیه امر الهی دریافت کند زیرا در آن صورت دیگر ارزش اخلاقی ندارد. پس حکم اولیه از خود انسان است. حال اگر آدمی می‌تواند بدون مدد از امر الهی، چنین قضاوتی داشته باشد (و امر الهی را قبول کند) چرا در مورد تک تک احکام اخلاقی چنین نباشد و آنها را هم مستقلاً و از ناحیه خود ارزشگذاری ننماید؟ بدیهی است که این احتمال، روایت مزبور را زیر سؤال جدی قرار می‌دهد. بر برهان دوم نیز انتقاد اخیر وارد است؛ چرا که تمسک به وثاقت در صورتی درست خواهد بود که قضاوتی مستقل از طرف فرد صورت گیرد؛ یعنی خداوند در صورتی می‌تواند به عنوان مرجعیت اخلاقی مطرح شود که ما او را - نه بر اساس امر او بلکه به قضاوت خویش - انتخاب کنیم.

به نظر هپ برن، در برهان سوم مفهوم قانون واضح نیست. گذشته از این، قدر مسلم آن است که قانون اخلاقی ماهیتاً آن گونه نیست که بتواند توسط کسی وضع شود. حتی در مورد الواحی که به طور معجزه‌آسا پدید آمده‌اند (یعنی سخنان

پیامبران و...) این سؤال جدی مطرح است که آیا دستورات آنان از نظر اخلاقی الزام‌آور بوده است؟

هپ برن دربارهٔ برهان چهارم به نقد ف. ر. تننت در این باره اکتفا می‌کند که گفته است: عیب این نظریه آن است که قابل اثبات و ابطال نیست. به علاوه، برهان‌هایی که ناظر به ثبات نسبی نیازهای اساسی انسانها هستند رقیب این برهان محسوب می‌شوند (یعنی توافق زیادی مبنی بر قبول آنها نیز وجود دارد)... (پرن، ص ۱۰۳-۹۹)

۸. دیدگاه جان هاسپرس (Hospers)

هاسپرس برهان‌های اخلاقی را تنها در قالب برهان سودمندی (utility) مورد بررسی قرار می‌دهد. تقریر خود او از این برهان چنین است: «اعتقاد به خدا، تأثیر بسیار زیادی دارد. انسانها بدون این اعتقاد زندگی خوبی نخواهند داشت. بنابراین این اعتقاد باید صادق و حقیقی باشد.» (فلسفه دین، ص ۷۷) آن‌گاه می‌گوید: این برهان معمولاً به صورت واضحی بیان نشده و اگر به صورت یک برهان جدی مطرح شود چند نکته را باید دربارهٔ آن بررسی کرد:

۱. با این برهان درستی کدام یک از اعتقادات دینی ثابت می‌شود؟ همهٔ آنها؟ اگر یکی از آنها را ثابت می‌کند، چرا اعتقادهای دیگر بدین وسیله اثبات نشود؟
۲. ما باید استقراء کرده، آداب و رسوم همهٔ ملت‌ها را بررسی نماییم و مطمئن شویم که آیا همهٔ اعمال اخلاقی که به نام دین انجام می‌شود، برای دین بوده است؟ همچنین بدانیم که با وجود اعتقادات دینی در جوامع مذکور، ترک رذیلت‌ها و انجام فضیلت‌ها در آنها بیشتر است یا در جوامع فاقد اعتقاد دینی؟

۳. صرف اعتقاد به چیزی صدق آن را نمی‌رساند؛ گر چه عدم اعتقاد به آن هم کذبش را ثابت نمی‌کند. پس آیا برهان سودمندی می‌تواند چیزی را اثبات کند؟ (فلسفه دین، ص ۷۸-۷۷)

۹. دیدگاه پاتریک نول اسمیت (P.N. Smith)

او به عنوان یک فایده‌گرای اخلاقی (utilitarian) در انگلستان معروف است، و تز اصلی خود را در کتابش، اخلاق: دینی و دنیوی، چنین اعلام می‌کند که اخلاق دینی، کودکانه (infantile) است. وی سخن خود را در نقد اخلاق دینی (منحصراً اخلاق مسیحی) با فرض بسیاری از مشترکات اخلاقی - بین اخلاق دینی و دنیوی - آغاز می‌کند و صراحتاً می‌گوید که در خصوص محتوای صرف قضایای اخلاقی سخنی ندارد و آن‌ها را مسلم می‌گیرد، بلکه بحث بر سر اختلاف بین فرم و محتوا و کشف منشأ دو گونه ارزش دینی و دنیوی است.

اسمیت ابتدا شکل‌گیری نظریه دینی اخلاق را این‌طور بررسی می‌کند: اگر مردم بدانند که من دیدگاهی اخلاقی دارم اما اعتقادات مذهبی ندارم، از من خواهند پرسید که این ایده‌های اخلاقی را از کجا اخذ کرده‌ام... اگر جواب دهم که از پدر و مادر و محیط و معلم و... مجموعه تجربیات کودکی تا بزرگسالی، آنها قانع نمی‌شوند زیرا نمی‌خواهند بدانند که از چه کسی آن‌ها را فرا گرفته‌ام، بلکه می‌خواهند بدانند که من در اظهار آن‌ها چه تکیه‌گاه و مرجعیتی (authorty) داشته‌ام... پدر و مادر و به‌طور کل محیط سازنده قانون اخلاقی نیستند، بلکه اخلاق، احکامی است ناشی از یک موجودی غیر اینها که امر کرده است تا در راه‌های معینی عمل شود (پس احکام اخلاقی اوامر اوست)، آنگاه به دلائلی گفته می‌شود که آن موجود فقط خداست که چنین حقی برای امر کردن دارد و بنابراین اخلاق باید مبتنی بر مذهب باشد... (Pojman, P. ۴۹۷)

وی مقدمه استدلال قائلان به اخلاق مذهبی را که می‌گویند: «اخلاق مستلزم اطاعت از یک سلسله اوامر است»، انکار می‌کند، زیرا:

۱. فرض می‌کنیم احکام اخلاقی همان اوامر خداست - با اینکه این خود جای بحث دارد -؛ در این صورت آیا هنوز برای من معنا خواهد داشت که سؤال کنم که من باید آن را انجام دهم یا نه؟

۲. حکم به این کار (و پذیرش اوامر او) یک حکم اخلاقی است و ناشی از خود ما؛ و این می‌رساند که بیش از آنکه اخلاق مبتنی بر دین باشد، دین مبتنی بر اخلاق است؛

۳. استدلال از مقدمات ذکر شده و رسیدن به اثبات حقانیت خدا در امر اخلاقی، نمی‌تواند ثابت کند که ما نباید هیچگاه تکیه گاه و مرجعیت را به عنوان یک راهنما (guide) اخذ کنیم؛ بلکه چنین امری مجاز است؛ پس اخلاق لزوماً به امر منتهی نمی‌شود و می‌تواند همچون راهنما - نه آمر - باشد؛

۴. انکار اینکه اخلاق نیازمند یا دارای یک اساس غیر اخلاقی خارجی است، مستلزم تکذیب این مطلب نیست که اخلاق می‌تواند دارای یک اساس داخلی به معنای پایه بودن چند اعتقاد برای اعتقادات دیگر باشد؛ به عبارت دیگر، معتقدان به اخلاق دینی که پایه اخلاق را الهی می‌دانند و در عین حال منکر آنند که اخلاق پایه و اساسی خارج از خود انسان دارد، لاجرم باید اساس اخلاق را درونی بدانند؛ حال آنکه اساس درونی منحصر به سرشت الهی نیست بلکه می‌تواند بدین معنا باشد که یک یا چند عقیده محور عقاید دیگر هستند و بر اساس نظریه هماهنگی (coherence) یک عقیده از آن رو بیان می‌شود که عقیده دیگری - در شخص بیان کننده - وجود دارد. (Pojman, p. ۴۹۷-۴۹۹)

نتیجه و بحث

شاید بتوان گفت که محور تمام انتقادات وارد بر براهین اخلاقی ناظر به خداشناسی، دغدغه استقلال احکام و قضاوت‌های اخلاقی است؛ به عبارت دیگر، مهمترین دلیل منتقدان این است که می‌گویند: ما در هر شرایط و با هر وضعی که

در قبال اخلاق داریم، دست کم باید یک حکم مستقل و اختیاری از خود داشته باشیم تا بتوانیم مثلاً به احکام اخلاقی دینی گردن نهیم. در این جا دو مسأله قابل تأمل و دقت است:

۱. آیا استقلال اخلاق از دین، خود مبتنی بر یک حکم اخلاقی است؟

۲. آیا استقلال اخلاق از دین، ضرورتاً به معنای عدم ارتباط اخلاق با دین خواهد بود؟

درباره مسأله اول، نخست باید معنای اخلاق روشن شود که آیا مراد همه انواع خُلق‌ها است (رذایل و فضایل و...) یا منظور معنای اخص آن (اخلاق نیک انسانی) است. این، مطلبی است که در گفتار منتقدان یا مغفول مانده یا به نحو روشنی بیان نشده است.

درباره مسأله دوم گفتنی است که چه رابطه‌ای بین انتخاب و گزینش یک کار یا رفتار با اخلاقی بودن آن وجود دارد؟ ظاهر امر آن است که منتقدان انتخاب را ارزش اخلاقی به شمار می‌آورند و به همین دلیل ارزش اخلاق انسانی (به معنای عام آن) را از اخلاق دینی برتر محسوب می‌دارند. اما آیا واقعاً انتخاب همیشه دارای ارزش اخلاقی است؟

ما در حقیقت به اختیار خود - که به اضطرارهای پیچیده و پنهانی گرفتار است - راه و مسلکی را انتخاب می‌کنیم. این انتخاب البته بر دلایلی مبتنی است، اما آن‌ها ضرورتاً دلایل اخلاقی نیستند. اگر هر انتخاب - و هر رفتاری - مبتنی بر یک حکم اخلاقی باشد، باید همه کارهای زندگی - حتی جزئی‌ترین آن‌ها - اخلاقی بوده، کاری ضد اخلاق وجود نداشته باشد. این معنا البته شاید به یک اعتبار با خُلق و

خوی عام منطبق گردد، اما مسلماً در براهین اخلاقی ناظر بر اثبات خدا منظور نیست؛ که «اخلاقی» در آن‌جا به معنای اخلاق نیک انسانی (معنای اخص اخلاق) است که در ادیان الهی آمده و جوامع انسانی بر بسیاری از آن - به طور فطری - صحه می‌گذارد؛ گو آنکه - البته - نیازمند تعریفی دقیق است، اما قدر مسلم آن است که حوزه خاص خود را دارد.

هر قضیه اخلاقی دینی یک پیشنهاد است که در برابر فرد قرار می‌گیرد و او می‌تواند آزادانه آن را بپذیرد یا نپذیرد. عمل بدین پیشنهاد یا مخالفت عملی با آن قطعاً نشانگر موضع اخلاقی فرد است؛ اما آیا پذیرش یا رد نظری آن هم یک حکم اخلاقی است؟ حقیقت آن است که ما اخلاقاً انتخاب نمی‌کنیم که اخلاقی باشیم، بلکه انتخاب می‌کنیم که چه اخلاقی داشته باشیم. اخلاق (دینی یا دنیوی)، انتخاب ماست نه انتخاب اخلاقی ما.

اخلاق دینی هیچ‌گاه و در هیچ مسلکی - نه وضعاً و نه تکویناً - با نفی انتخاب فرد همراه نبوده است. همه اخلاق‌گرایان الهی و دینی هم بر مسأله اختیار در این باب توافق داشته‌اند؛ پس کسی منکر انتخاب و انتساب آن به آدمی نیست؛ این انتخاب چون قرین عمل اخلاقی می‌شود، جنبه اخلاقی (به معنی خاص) می‌گیرد اما صرف نظر از عمل، مثل هر انتخاب دیگر آدمی است و ماهیت پیچیده و مخصوص خود را دارد و باید علل و عوامل آن را تحلیل نمود. صرف توصیف اخلاقی بودن برای یک انتخاب، نمی‌تواند در مسأله مورد بحث ما «دور باطل» ایجاد کند و براهین مزبور را مخدوش سازد.

حال اگر اخلاق را مستقل از دین بدانیم - و البته درست هم آن است که یک مسلک اخلاقی به طور مستقل انتخاب می‌شود - آیا صرف این مسأله دلیلی بر

بی‌اعتباری یا عدم صدق دعاوی دین خواهد بود؟ بسیاری خواسته‌اند با بی‌اعتبار کردن دعاوی دینی از این راه، حجیت دعاوی دین را مخدوش سازند؛ در صورتی که اولاً دین الهی نه تنها خود بر انتخاب آدمی مبتنی است و به آن ارجح می‌نهد، بلکه تنها به همان دلیل است که انتخاب احسن او را نشانه‌ی ایمان می‌داند؛ ثانیاً وقتی تطابق بسیاری از اخلاقیات دینی با اخلاقیات انسانی اثبات شود - همان طور که متکلمانی چون آدامز گفته‌اند - معقولیت و در نتیجه حجیت اخلاق دینی برای اثبات منشأ خود نیز، به میزان حجیتی که ما در رفتارهای اجتماعی معتبر می‌دانیم و بلکه بیشتر از آن، به دست خواهد آمد.

اگر از منظر دیگر به مسأله بنگریم، می‌توانیم بگوییم: اخلاق دینی در صدد است تا آدمی را به سمتی مطلوب خود سوق دهد. معتقدان و اخلاق‌گرایان دینی بیش از آنکه از راه صورت قضایای اخلاقی به مطلوب خود برسند، بر محتوای اخلاق انسانی تکیه دارند. مسأله اصلی، آن است که اساساً سوق انسان و جامعه بشری به سمتی خاص چه توجیهی دارد؟ در حالی که در بحث انتقاد کنندگان، تفکیک مشخصی بین مدلول قضایای اخلاقی و محتوای اخلاقیات انسانی انجام نشده است.

سخن آخر اینکه، چون اخلاق - به هر معنایی - یک رفتار انسانی است و لاجرم سرچشمه‌ای درونی دارد، آنچه در بحث فطرت و سرشت الهی مطرح است، اگر به قراین تجربی و تاریخی ضمیمه گردد و از دید روانشناختی و جامعه‌شناختی تحلیل گردد، از نگاه فلسفی می‌تواند به طور واقع‌بنیانه‌تری مسأله مورد بحث را ارزیابی کند و امکان برهان اخلاقی (نه فلسفی - اخلاقی!) بر خداشناسی را فراهم سازد.

توضیحات

۱. همانند دیدگاه علامه طباطبائی در مورد بایدها و نبایدهای اخلاقی.

منابع و مأخذ

- ادواردز، پل (ویراستار). فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ارسطو. اخلاق نیکو ماخوسی. ترجمه ع. احمدی. در کتاب *فلسفه اجتماعی*. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- خرمشاهی، بهاءالدین. *خدا در فلسفه*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۱، چ ۲.
- فلسفه دین (نقد براهین اثبات خدا). ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- کانت، امانوئل. *بنیاد مابعد الطبیئیه اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- مجتهدی، کریم. *فلسفه نقادی کانت*. تهران: نشرهما، ۱۳۶۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲، چ ۴.
- مطهری، مرتضی. *فلسفه اخلاق*. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، چ ۱۳.
- هپ بُرن، رونالدو. «برهان‌های اخلاقی بر اثبات وجود خداوند». در *پل ادواردز (ویراستار)*. فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

. *Philosophy of Religion : An Anthology* .Pojman,Loui
Publishing, 1987. California: Wadsworth
Edwards, Paul(ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*.
Vol.5 Newyork: Macmillan, 1972.