

چالش‌های معاصر بر اخلاق دینی

محمد لگنهاوسن*

چکیده

در این مقاله، مروری کلی به اخلاق مدرن با توجه به ارتباط آن با اخلاق دینی ارائه شده است. در این مرور کلی، اهمیت نقش مونتایگن، هابس، هیوم، کانت و هگل در تغییر مسیر اخلاق از دین بیان شده است و چنین استدلال شده که هر کس به ارائه اخلاق دینی در جهان معاصر امیدوار است، باید به مطالعه و بررسی فرآیند سکولارسازی اخلاق بپردازد. هم‌چنین به چند گرایش اخیر نیز اشاره شده و نظریه‌های اخلاقی در عصر حاضر به سه دسته کلی تقسیم شده است: نظریه‌های نتیجه‌گرا، وظیفه‌شناختی و فضیلت‌محور. در نهایت اثبات شده است که اخلاق دینی موفق باید موارد قوت این سه رویکرد را در خود فراهم آورد.

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق دینی، سکولار، وظیفه‌شناختی، خودمختاری اخلاقی، شک‌گرایی، جامعه

مقدمه

اخلاق فلسفی معاصر غرب در محیطی به‌وجود آمد که بسیاری از مفاهیم هسته‌ای و اصلی که فراهم‌کننده چارچوب لدیشه اخلاقی در فرهنگ‌های گوناگون بود، اگر نگوئیم کنار گذاشته شدند، می‌تولیم بگوئیم زیر سؤال رفتند. بسیاری از آثار معاصر در این رشته، به‌طور قطعی و جدی، رویکرد سکولاریستی نسبت به اخلاق را در پیش گرفتند و انواع گوناگونی از طبیعت‌گرایی، پیوسته مشهور و رایج شدند. این در حالی بود که در نقطه کاملاً مقابل آن، دغدغه لدیشه اخلاقی در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی، نحوه تطابق و هماهنگ ساختن خود با نظام کیهانی بود. در این فرهنگ‌ها اخلاق را پیرو قنون الهی یا جهانی می‌دانستند. در نظام‌های فکری توحیدی، مسأله فراروی اخلاق، نحوه زندگی مطابق با اراده خدا بود. از نظر تئوئیست‌ها، انسان باید میان «ین»^۱ و «ی‌لگ»^۲ تعادل پیدا کند. در لدیشه ودلتایی نیز شیوه‌ای جهانی هست که دربردارنده قولین «کرمه» است و رفتار اخلاقی، ناشی از رعایت این شیوه است. حتی در دیدگاه افلاطون نیز لدیشه نظام سلسله‌مراتبی جهان - که در آن هر عنصری باید نقش مناسب خود را ایفا کند -

*. دلشیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ه).

1. Yin.
2. Yang.

مشاهده می‌شود. از نظر وی، برترین ارزش‌ها «مُثلی» هستند که در قلهٔ این شاکله قرار دارند؛ اما در محیط‌های دانشگاهی غرب، باور دینی غالباً حضور ندارد و در صورت حضور نیز حضور پنهانی دارد. حتی بسیاری از الاهی‌دانان معاصر غرب معتقدند اراده و خواست خدا نقش لدکی در هدایت و راهنمایی اخلاقی عملی ایفا می‌کند. بسیاری هم نعتنها لدیشه‌های صریح دینی، حتی مفهوم برترین خیر (خوبی) را هم به اتهام امری لئزاعی بی‌فایده و پوچ کنار نهاده‌اند؛ در منظر این افراد، پایه‌های متافیزیکی ارزش، تصنعی و زائد تلقی شده‌اند و از این‌رو ارزش، نه معیار قیمت و اعتبار ذاتی اشیا، بلکه ساخته سرشت یا امیال لئسلی تلقی شده است. قصه چگونگی تحقق این رخداد، قصه‌ای طولانی است؛ ولی با اشاره به برخی از نقاط بسیار برجسته این روند، ممکن است تا حدی بر مخصه معاصر اخلاق فلسفی غرب و چالش‌های فراروی اخلاق دینی معاصر واقف شویم.

اما نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که فلسفه اخلاق معاصر غرب هرگز به‌طور کامل، الحادی و ضد‌متافیزیکی نیست. برای نمونه می‌توان به دو حرکت برجسته بر ضد گرایش مدرنیستی اشاره کرد: یکی، واقع‌گرایان اخلاقی که از وجود پایه‌های متافیزیکی برای ارزش‌ها و وظایف (الزامها) دفاع می‌کنند و دیگری، مدافعان فلسفه دین تحلیلی که در میان محصولات متعددی که در این حوزه ارائه کرده‌اند، آثار فراولی درباره اخلاق دینی به‌چشم می‌خورد. آنچه فراروی اخلاق دینی معاصر، چالش‌های عمده‌ای را مطرح می‌کند، گرایش‌های سکولار در اخلاق مدرن است. بنابراین آیا باید اخلاق دینی را محکوم به ارتجاعی بودن دانست؟ مطمئناً [این] واکنش، دامی است که علمای اخلاق دینی معاصر باید از آن پرهیزند. اگر ما نمی‌خواهیم باعث پیدا شدن دوباره شرایطی شویم که منجر به طغیان مدرنیستی شد، در وهله نخست باید با برداشتن چند گام، کاستی‌های دیدگاه‌هایی را که طغیان مزبور در واکنش به آنها به‌وجود آمد، بشناسیم.

برای شناخت و درک فلسفه اخلاق معاصر غرب و چگونگی تقابل آن با دیدگاه‌های صریح دینی پیشین، باید ریشه‌های آن را تا دوره جدید فلسفه غرب ردیابی کرد. البته نظیر همه تفسیرهای تاریخی، در اینجا نیز خطر تسلسل بی‌نهایت هست؛ چراکه تفسیر و فهم یک حادثه، مستلزم فهم حوادث مهم پیش از آن است و حتی گرایش‌های فکری عمده را نیز می‌توان تا بی‌نهایت از طریق فروع گوناگون آن ردیابی و پیگیری کرد. من در اینجا می‌تولم تنها چند نکته معدود را متذکر شوم که به‌نظر می‌رسد به‌هنگام تأمل در چالش‌های معصری که فراروی بسط اخلاق دینی قرار دارند، از اهمیت و برجستگی ویژه‌ای برخوردارند.³

مونتین (1533 - 1592)

هرچند مونتین، کاتولیک مؤمنی بود، احساس می‌کرد آرمان‌های اخلاقی که مسیحیت رواج داده است، غیرواقعی‌گرایانه و فراتر از تولدایی لئسان‌های معمولی هستند. از این‌رو وی بر آن شد که نباید هیچ هدایت و راهنمایی روشنی درباره زندگی اجتماعی و سیاسی را در دین جستجو کرد؛ بلکه فقط در قوانین لئسان‌ها می‌توان جست. وی معتقد بود سرشت بشری هر شخص، بهترین راهنما برای مسائل اخلاقی شخصی است. مونتین در خلال کشمکش‌های دینی‌ای قلم

3. بسیاری از مطالبی که در پی می‌آید، عمدتاً از Schneewind (1991) و سایر مقالات مربوط در (2001) Becker and Becker گرفته شده است.

می‌زند که در پی نهضت اصلاح دینی رخ داده بودند. پروتستانتیسم، اروپا را تجزیه و دچار تشتت فرقه‌ای کرده بود. بنظر می‌رسید مسیحیت به‌جای راهنمایی اخلاقی، تنها بذر جنگ و دشمنی را می‌پراکند. مونتین کاتولیک معتقد بود هیچ نسلی نمی‌تولد بدون کمک الهی، بر ماهیت پست خود فائق آید؛ با این حال، عمیقاً نسبت به باورهای اخلاقی عام تردید داشت. از نظر وی برای بررسی دیدگاه‌های اخلاقی رقیب با یکدیگر و تشخیص راه و دیدگاه درست، هیچ راهی جز مراجعه به درون خود وجود ندارد. مونتین هیچ‌گونه نظریه‌ای درباره اخلاق پایداری نکرده و نیز مدعی رد کردن هیچ نظریه‌ای از نظریه‌های پیشین نبود؛ اما به‌رغم این امر، نفوذ بسیاری داشت. وی نگرشی فلسفی درباره اعتماد به نفس و شک‌گرایی بود و با همین نگرش را در پیش گرفت که تا دوپست سال بعد در اروپا غالباً به مسائل اخلاقی پرداخته می‌شد. (See: Schneewind, 2001)

مونتین در نوشته‌های خود، دو نگرش متعارض را نشان می‌دهد. وی از یکسو می‌گوید: ما نمی‌تولیم در درون خود چیزی بیابیم که اخلاق عمومی را بر آن مبتنی کنیم و حداکثر چیزی که می‌تولیم انجام دهیم این است که به رسوم موجود در جامعه خود احترام بگذاریم؛ اما از سوی دیگر، به ما دستور می‌دهد به کشف خود پردازیم، زندگی درونی را پایداری و بسط دهیم و آنچه را اطرافیان ما مفروض گرفته‌اند، زیر سؤال ببریم و بر فهم و برداشت خود از اشیا و امور تکیه کنیم (See: Schneewind, 1990: 16-18). ارملو بنچوینگا به توضیح و بررسی تنش خلاق میان این نگرش‌ها پرداخته است. بنچوینگا نشان می‌دهد که طرح مونتین، طرح مربوط به درک خود است؛ اما درک و فهم خود، این نیست که چیزی را در درون بیابیم - بتعبیر کنایی خود وی: «گشتن خود در درون بسان گشتن سنگ‌ریزه‌ها (اشیای خارجی و مادی) نیست.» (Bencivenga, 1990: 126) - وی می‌گوید: کسلی که مدعی مرگ فاعل شناسا (سوزژه) هستند، همچون کسلی که در میان سنگ‌ریزه‌های فراوان نمی‌تولند سنگ‌ریزه مور نظر خود را پیدا کنند، نمی‌تولند فاعل شناسا را بیابند. آنها به دنبال چیزی می‌گردند که وجود ندارد و وقتی آن را نمی‌یابند، اعلام می‌کنند چیزی وجود ندارد. نتیجه‌ای که بنچوینگا از مطالعه احوال مونتین می‌گیرد، این است که چیزهایی هستند - و شاید کل جهان پدیداری - که برای آنکه روشن و آشکار شوند، باید تلاش مستمر و مکرری صورت گیرد و دوم آنکه زندگی درونی نیز مستلزم تلاش مکرر و پیوسته یا «تمرین یافتن فاعل شناسا» است. (Ibid: 127, 128)

درسی که عالمان اخلاق دینی باید از تأملات مونتین بگیرند، چیست؟ رد مونتین به‌عنوان یک شکاک، بسیار آسان است. وی برای جوهر مجرد دکارتی، جایگزینی را پیشنهاد می‌کند که ما با کمک آن می‌تولیم نفس را درک کنیم. دشوار بودن یافتن زندگی درونی و نیاز به توسعه آن از طریق تمرین نیز موضوعاتی هستند که بی‌لگه تأمل دینی می‌باشند. در روایتی که عرفای مسلمان به‌طور متواتر آن را نقل کرده‌اند، آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ما می‌تولیم از مونتین این نکته را بیاموزیم که فهم و یافتن نفس، همانند فهم و یافتن موجود متعالی دشوار است و یافتن هریک از آنها مستلزم تلاش پایدار و مکرر، فصله گرفتن از خود و جد و جهد درونی است.

مونتین با زیر سؤال بردن رسوم و تبعیض‌های جامعه خود، به دنبال فصله گرفتن از خود یا نوعی لزوای درونی - و به‌صطلاح عرفا «خلوت» - بود. یکی از خطرات این‌گونه لزوای درونی این است که ممکن است انسان تصور کند آنچه با این شیوه به‌دست می‌آید، به‌طور عام و در مورد همگان قابل اجرا و اعمال است؛ اما نفسی که از این سفر

درونی پدیدار می‌شود، دارای احساسات، امیال، اعوجاجات و مفروضاتی است که از محیط خاص خود رشد کرده‌اند؛ هرچند این رشد از طریق موضع لتقادی آگاهانه نسبت به آن پیشینه باشد.

تا عصر مونتین، پایدارترین سنت مطرح درباره هنجارهای حاکم بر رفتار انسان‌ها سنت قنون طبیعی بود. ادعای آن سنت این بود که برای زندگی عمومی، اصولی را نشان می‌دهد که در دسترس عقل لسانی و مستقل از وحی یا باورهای دینی فرقه‌ای هستند. از نظر آکویناس، خدا انسان را آفرید تا در جامعه مبتنی بر فرمان‌های الهی، نقشی ایفا کرده، جلال الهی را ابراز کند و حقیقت اخلاق، آموزش نحوه ایفای این نقش است؛ اما آکویناس، قهرمان سازگار کردن فلسفه ارسطو و مذهب کاتولیک در زمانی است که بسیاری از مسیحیان به دلیل نفوذ این رشد در غرب، به فلسفه بدگمان بودند. خود آکویناس عمیقاً تحت تأثیر عقل‌گرایی ابن‌سینا بود. وی معتقد بود دقیقاً همان‌طور که در مورد استدلال نظری، اصول بدیهی خاصی وجود دارد، در مورد استدلال عملی نیز اصول بدیهی خاصی هست و این اصول را می‌توان به‌عنوان مبنایی برای نظریه قنون طبیعی به‌کار بست. توماس آکویناس هم‌اند ارسطو بر آن بود که خیر یا خوبی لسانی، خوبی مشترک (عام) است و سیاست، نقطه اوج علوم عملی است. آکویناس برخلاف ارسطو معتقد بود هدف غایی فعالیت انسان «لقاءالله»⁴ است. هدف اخلاق - که سیاست را نیز دربر می‌گیرد - تأمین سعادت ناقص در این دنیا و سعادت کامل در جهان آخرت است. خداوند انسان و طبیعت را هماهنگ آفریده است، به‌نحوی که به ما این امکان را می‌دهد از طریق به‌کارگیری عقل، ماهیت انسان و جایگاه او در این جهان را درک کنیم و با این کار، محتوای قنون طبیعی را استنتاج کنیم.

تناسب میان عقل، اراده خدا و قنون طبیعی که آکویناس به آن معتقد بود، همه محافل گوناگون قرار گرفت. نخست در درون جهان مسیحیت، فیلسوفی بودند که بر برداشت دلخواه‌تری از اراده خدا تأکید می‌کردند. این دسته از فیلسوفان مدعی بودند خدا مختار است که هرچه را بخواهد، انجام دهد و لزومی ندارد اراده و خواست او با عقل انسان تطابق داشته باشد. پروتستان‌ها با اتخاذ این نوع اختیارگرایی دلخواه‌تر [در اراده خدا] استدلال کرده‌اند که از زمان هبوط بشر، عقل انسان غیرقابل اعتماد است. منبعی که انسان برای فهم اراده الهی دارد، وحی است نه عقل.

این نوع شک‌گرایی درباره تولدایی عقل انسان برای تشخیص خواست و اراده خدا نسبت به انسان که مونتین به بسط آن پرداخت، موجب شد برداشت‌های مثبت از قنون، جایگاه مهم‌تری یابد و قنون به‌عنوان نتیجه صریح اعتبار و قرارداد لسانی، فهم و تفسیر شود. نظریه قنون طبیعی جدید، بی‌نگر آن است که افراد حق دارند اهداف خود را تعیین کنند و اخلاقیات، امری تلقی شد که شریطی را تأمین می‌کند که در آن شرایط، این اهداف لسانی به بهترین حالت دنبال می‌شود.

هوگو گروتیوس (1583 - 1645) پایه‌گذار مسلم چشم‌انداز مدرن، نخستین نظریه‌پرداز بود که ادعا کرد حقوق نگرش طبیعی افراد، فارغ از موضع مطرح در جامعه است. وی در کتاب قنون جنگ و صلح (1625) اثبات کرد که ما طبیعتاً اجتماعی هستیم؛ ولی جوامع سیاسی را تنها به این شرط تشکیل می‌دهیم که حقوق فردی ما رعایت شود. هرچند ممکن است حقوق ما در برابر تأمین امنیت مبادله شود، ما به‌طور طبیعی حق داریم زندگی خود را مطابق با

4. beatific vision.

حقوق خود تعیین کنیم.

سیر لیدیشه از نهضت اصلاح دینی - از طریق مونتین - تا گروتیوس، عالمان اخلاق دینی را با چند چالش مواجه کرد. آیا معیارهای دینی اخلاق - که ما درصد تقویت آن در جامعه هستیم - متناسب با چیزی است که مردم آن را عملی می‌دانند یا آنکه بین آنچه در جامعه عملی است و آنچه دین می‌طلبد، شکاف بزرگی وجود دارد؟ گاهی دین باید نقدی ریشه‌ای بر هنجارهای اجتماعی رایج داشته باشد؛ اما اگر نقد جامعه معاصر، جزء تقاضاهای غیرممکن تلقی شود، نتیجه آن پیدا شدن شک‌گرایی درباره اقتضائات دینی خواهد شد، نه اصلاح جامعه.

نتیجه برداشتی که گروتیوس از حقوق ارائه کرد، از آنچه وی در نظر داشت، فصله بسیاری گرفت. گروتیوس درصد پایداری نظامی از حقوق به‌عنوان حداقل نیازها بود که در قالب آن، مردم آزاده به‌نبال اهداف خاص خود باشند. برخلاف این نظر وی، حقوق بشر به‌عنوان مبنایی برای توجیه تهدید علیه کل ملت‌ها به‌کار گرفته می‌شود. گروتیوس به‌نبال چارچوبی قانونی بود که در قالب آن، آرمان‌های دینی مختلف قابل پیگیری باشد، نه نظامی از قواعد که در خدمت تضعیف دین به‌کار گرفته شود.

روشن است که پایداری و بسط دیدگاه‌های جدید درباره حقوق بشر، یکی از مهم‌ترین چالش‌ها را فراروی عالمان اخلاق دینی مطرح کرد.

هابز (1588 - 1679)

توماس هابز، جامعه‌پذیری طبیعی را که در لیدیشه‌های گروتیوس مشاهده کردیم، رد کرد و به‌جای آن، این نکته را مسلم گرفت که حالت طبیعی لسان عبارت است از «جنگ هر کس علیه هر کس دیگر» و به این ترتیب، زندگی، گوشه‌گیرانه، فقیرانه، نامطبوع، پست و کوتاه خواهد بود. افراد عاقل برای پرهیز از چنین سرنوشتی درباره آن قرارداد اجتماعی موافقت می‌کنند که به حاکم اختیار می‌دهد تا نظم را در جامعه اعمال کند. همین‌که دغدغه‌ها و علائق موروثی، فتودالی و سنتی همراه با وظایف مرتبط با موقعیت‌های اجتماعی خاص مورد هجوم قرار می‌گیرد، نظریه‌های مربوط به قراردادهای اجتماعی به‌عنوان مبنای دیگری برای اخلاق اجتماعی مطرح می‌شوند. همان‌طور که بکر متذکر می‌شود، این امر شالوده‌ای فلسفی برای تغییر جهت به سمت دغدغه‌ها و علایق مساوات‌طلبانه، دموکراتیک، سکولار و فردگرایانه همراه با استقلال اخلاقی را فراهم می‌کند.

بملاحظه فلسفی، یکی از عناصر اساسی این تغییر جهت به‌سمت خودمختاری و استقلال، این اعتقاد است که مردم فقط از طریق موافقت و رضایت خود می‌توانند وظایف اخلاقاً الزام‌آوری را خلق و ایجاد کنند و تحت شرایط خاصی حتی می‌توانند با رد یا انکار اقتضائات اخلاقی موجود، آنها را باطل کنند. بنابراین چرخشی تاریخی صورت می‌گیرد و در طی آن، برداشتی از زندگی اخلاقی که در آن، نظام جهانی، جایگاه و وظایف فرد را به‌گونه‌ای تغییرناپذیر نظام جهانی تحمیل می‌کرد، به برداشتی تغییر می‌یابد که در آن افراد، آزاده به‌لِتخاب جایگاه و وظایف اقدام می‌کنند. (Becker,

2001)

مک‌اینتایر نیز همین روند را متذکر شده است:

به هر حال، اکنون روشن است که پس از عصر لوتر و ماکیاوولی، ما باید توقع ظهور نوعی نظریه اخلاقی - سیاسی را داشته باشیم که در آن فرد، واحد اجتماعی غایی است و قدرت، دغدغه غایی است و خدا، موجودی است که به نحو فزاینده نامربوط با زندگی ما و با این حال، غیرقابل حذف از آن است و سرشت انسانی جاودانه‌ای که مقدم بر امور سیاسی و مقدم بر امور شخصی (غیرمتأثر از امور سیاسی و امور شخصی) است، زمینه تغییر صور اجتماعی است. هابز کاملاً از این توقع خرسند است. (MacIntyre, 1989: 130)

به الگوی تغییر اجتماعی و پایهریزی و بسط اخلاق فلسفی توجه کنید. در دوره‌ای که اروپا از قرون وسطا به عصر مدرن تغییر می‌یافت، فئودالیسم منسوخ شده و تجارت افزون شده بود و ارتباط با فرهنگ‌های غیراروپایی صورت گرفته بود که خود اروپا در راستای گرایش‌های فرقه‌ای، لشعابهایی یافته بود. هر یک از این تغییرات در بسط اخلاق سیاسی سهیم بودند؛ اما درحالی که بسط اخلاق سیاسی در یونان باستان، در اعتماد ارسطو به عقل سیاسی به اوج خود رسید، لدیشمندان دوره پس از رنسانس، لگاره‌های ارسطویی - که با غلبه کلیسا با آن معاشر بودند - و نیز نظام فئودالی - که خودشان از درون آن برخاسته بودند - را رد کردند.

هنگامی که ارزش‌های غربی، محصولات جاودانه سرشت یا عقل لسانی فرض شود، غالباً فراموش می‌شود که این ارزش‌ها با تغییراتی اجتماعی شکل گرفته است که در روند تاریخ خود رخ داده‌اند. احمقانه است که توقع داشته باشیم همان ارزش‌ها در شرق نیز همان اعتبار را داشته باشد. پذیرش این نکته بمعنای تأیید هرگونه نسبی‌گرایی فرهنگی یا تاریخی نیست. ممکن است مجموعه ارزش‌هایی باشد که به نحو منحصر به فردی درست باشند؛ اما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم همه مردم با قطع نظر از تاریخ اجتماعی خودشان این ارزش‌ها را به یک شیوه واحد فهم و تفسیر کنند. علاوه بر این، تحولات اجتماعی‌ای که در اروپا رخ داد، در سراسر جامعه اروپایی به‌طور یکسان پذیرفته نشد و در بسیاری از بخش‌های جهان نیز تا حدی تحولاتی رخ داد. برای آنکه عالمان اخلاقی در جوامع امروزی، خواه اروپا یا امریکای شمالی یا ایران یا مالزی، طرح‌های قابل اعتنا و معقولی پیشنهاد کنند، باید صورت‌بندی‌های پیشنهاد شده درباره نظریه اخلاقی، زمینه‌های فرهنگی‌ای که این طرح‌ها در آنها پیشنهاد شده‌اند را هم در نظر بگیرند. اگر امروزه کسی بخواهد یک نظریه اخلاقی - سیاسی پیشنهاد کند که مبتنی بر دین است، نمی‌تواند صرفاً و لمود کند که دیگر کسی به نظریه قرارداد اجتماعی فکر نمی‌کند و افراد به دیدگاه‌هایی بازگشته‌اند که پیش‌تر مورد اعتقاد بود. بسط نظریه‌های مبتنی بر قرارداد اجتماعی با پیشرفت مکاتب در فلسفه اخلاقی موافق بود که در آنها استقلال اخلاقی مورد تأکید قرار می‌گرفت؛ ایده‌ای که براساس آن، خاستگاه الزام اخلاقی در درون خود افراد است. دو تن از مدافعان مهم استقلال اخلاقی در قرن هجدهم هیوم و کانت بودند.

هیوم (1711 - 1776)

هیوم مدل‌های مبتنی بر قنون طبیعی در مورد اخلاق را رد نمود و اثبات کرد که ریشه اخلاق باید در عواطف لسانی باشد؛ چراکه آنچه تولدایی ایجاد عمل را دارد، عواطف است، نه عقل. آن احساسات اخلاقی که باعث کارهای ما می‌شوند، عبارتند از: احساس رضایت و نارضایتی. هرچند ما غالباً منفعت طلب هستیم، میل به خیر دیگران هم داریم و اعمال قاعده‌مندی که از این امیال سرچشمه می‌گیرند، فضیلت را پایهریزی می‌کنند. هیوم اثبات کرد که آنچه برای

جامعه نفع دارد، عبارت است از عمل پذیرفته شده پیروی از قواعد مشهور عدالت، حتی اگر این کار در برخی موارد باعث مشقات و سختی‌هایی هم باشد. میل خالصانه به رعایت این قواعد به‌طور طبیعی به‌عنوان نتیجه درک همدلانه احساسات دیگران در درون ما رشد می‌کند. از آنجا که ارزیابی اخلاقی مستلزم احساسات، به‌ویژه احساسات مربوط به همدلی است و از آنجا که خداوند احساسات ندارد، نتیجه‌ای که براساس دیدگاه هیوم به‌دست می‌آید، این است که خدا هیچ سهم و نقشی در ارزیابی اخلاقی ندارد. در واقع اخلاق مشخصاً پدیده‌ای نسبی است. از همین رو همواره باید تأثیرگذاری دین بر امور عام و اجتماعی را مضر دانست. هیوم می‌نویسد:

فیلو می‌گوید: اگر خرافات عوامانه برای جامعه سودمند است، چگونه است که تمام تاریخ مملو از گزارش‌هایی از پیامدهای مضر آنها بر اوضاع عمومی جامعه است؟ پیامدهایی نظیر دست‌بندی و تفرقه در میان مردم، جنگ‌های داخلی، شکنجه افراد، خرابکاری و انهدام دولت، ظلم و جور و برده‌داری؛ این پیامدها، پیامدهای تأسفباری هستند که همواره بر ذهن انسان‌ها سایه افکنده‌اند. اگر روح دینی اساساً در یک روایت تاریخی ذکر شود، مطمئناً پس از آن با ناراحتی‌ها و مصائبی مواجه می‌شویم. ما در هیچ برهه‌ای از زمان خوشحال‌تر یا کامیاب‌تر از زمانی نیستیم که در آن دین مورد توجه قرار نگیرد یا نامی از آن نباشد. (1779: part XII, 87)

ممکن است این عبارت همچون بهانه‌ای برای لنتساب کفرگویی به وی به‌نظر برسد؛ اما هیوم در چند سطر بعدی برای رفع سوءتفاهم توضیحی می‌دهد. از نظر وی، کارکرد واقعی دین عبارت است از «تنظیم قلب لسان، دمیدن روح اعتدال، نظم و اطاعت»^۵ نقائصی که وی به دین نسبت می‌دهد، تنها هنگامی به‌وجود می‌آیند که دین به‌عنوان اصل و قاعده‌ای جدا از لگیزه‌های مربوط به اخلاق و عدالت عمل کند. هیوم معتقد است همه دین‌ها - غیر از انواع فلسفی و عقلی - از این‌گونه لگیزه‌ها فصله می‌گیرند. (1779: 88)

در عبارات هیوم، مطالب فراوانی هست که می‌توان به‌جای سرزنش و محکوم کردن وی، در آنها تأمل کرد. می‌تولیم به‌جای آنکه وی را نسبت به دین، شکاک و مخالف تلقی کنیم، دیدگاه‌های وی را به‌عنوان هشدار برای عالمان اخلاق دینی درباره این قضیه تفسیر کنیم که چگونه ممکن است دین مورد سوء استفاده قرار گیرد و در نتیجه مردم را به شک و تردید درباره نهادهای دینی و رد آنها سوق دهد.

هیوم احساساتی را که مبنای اخلاق نسبی می‌داند، به احساسات زیبایی‌شناختی یا امور سلیقه‌ای پیوند می‌دهد. وی اثبات می‌کند که این احساسات را می‌توان به‌طور علمی همراه با روان‌شناسی اخلاقی تجربی بررسی کرد. تعجبی ندارد که نتیجه تأملات خود وی، به ارائه فهرستی از فضایل می‌انجامد که منعکس‌کننده رتبه و جایگاه خود وی در بریتانیای قرن هجدهم است: تعقل درست، معرفت، ظرافت و هوشمندی، فصاحت و بلاغت، لئلیت، وفاداری، حقیقت، شجاعت، اعتدال، ثبات قدم، شرافت ذهن [پرهیز از لُدیشه و تفکر درباره امور پست] و جز آن. بار دیگر می‌بینیم که شک و تردید یک فیلسوف درباره باورهای عام و مشترک پیش‌داوری‌های خود وی را فایده نگاشته است. هنگامی که به پیش‌داوری‌ها و کج‌لُدیشی‌های دیگران پی می‌بریم، به سادگی می‌پنداریم که خود از آنها فارغیم.

۵. البته درباره اعتقاد هیوم به دین، دو احتمال هست: نخست آنکه وی در واقع اعتقادی به دین نداشته است و سخنان مثبتی که درباره دین دارد، از سر رعایت اقتضائات و شرایط جامعه خود بوده است؛ دوم آنکه وی واقعاً معتقد به دین بوده است و سخنان مثبتی هم که درباره دین دارد، شاهد بر این احتمال است.

کانت (1724 - 1804)

کانت نیز همانند هیوم، ریشه ویژگی‌های اساسی جهان بشری را به ویژگی‌های ذهن انسان برمی‌گرداند، با این تفاوت که هیوم، ریشه ویژگی‌های [خوب] اخلاقی را به هیجانات و احساسات ناشی از معرفت درست باز می‌گرداند؛ ولی کانت آنها را به اراده عقلی محض ارجاع می‌دهد. وی نقطه محوری اخلاق را این امر می‌داند که اخلاق، وظایف مطلق را بر ما تحمیل می‌کند و نشان می‌دهد که باید چه کاری انجام دهیم؛ اما وی معتقد است این نوع خاص ضرورت اخلاقی، تنها می‌تولد از قلدونی نشأت گیرد که ما بر خویش تحمیل می‌کنیم. هنگامی که پی بردیم باید اخلاقاً کاری را انجام دهیم، پی می‌بریم که می‌تولیم آن را انجام دهیم؛ این تنها در صورتی می‌تولد صادق و درست باشد که ما آزاد (مختار) باشیم. اگر هر چیزی بیرون از خود ما بر ما تحمیل و اجبار شود، آزادی در عمل از بین می‌رود. حال تنها راهی که می‌تولیم در آن آزاد باشیم، این است که کارهای ما ازسوی چیزی در درون خود ما تعیین شود. این امر بدان معناست که ما در کارهای آزاده نمی‌تولیم صرفاً به دنبال خوب‌های طبیعی باشیم یا منطبق با قولین جاودانه یا قولینی که ازسوی خدا وضع و تحمیل می‌شود، باشیم؛ چراکه در همه این موارد کارهای ما ازسوی چیزی خارج از خود تعیین می‌شود. تکالیف یا الزامات اخلاقی ما باید ناشی از قلدونی باشد که خود ما وضع کرده‌ایم.

از نظر کانت، قلدون اخلاقی، ایجاب و الزام خوبی کردن بر دیگران نیست؛ بلکه قلدون اخلاقی به ما می‌گوید تنها بفرحی عمل کنیم که اگر هر کسی بهمان نحو عمل کند، عقلاً پذیرفته باشد، بنابراین قلدون اخلاقی، یک الزام یا درخواست صوری را ایجاد می‌کند و کارکرد آن در لدیشه ما این است که به‌معنای محکی برای برنامه‌های زندگی ما عمل می‌کند. از نظر کانت، هر یک از ما می‌تولیم بفرحی نظام‌مند، این مسأله را که کار برنامه‌ریزی شده ما مجاز است یا نه، با طرح این پرسش حل کنیم که آیا می‌تولم بدون آنکه تناقضی پیش بیاید، بخواهم این برنامه به قلدونی تبدیل شود که هر کس در هر حالی براساس آن عمل کند؟ از نظر وی، تنها در صورتی مجاز به عمل براساس آن برنامه خواهیم بود که چنین خولستی را بدون آنکه تناقضی پیش آید، داشته باشیم. بنابراین موضع کانت، جایگزین بسیار ریشه‌ای‌تری برای دیدگاه نتیجه‌گرایانه هیوم است. از نظر کانت، همیشه پیش از آنکه ما بتولیم بدلیم چه چیزی خوب است، باید بفهمیم که چه چیزی درست است.

کانت همچنین معتقد است برای آنکه بتولیم به‌معنای عامل اخلاقی حقیقی به انجام وظیفه پردازیم، لازم است لگیزه خلصی برای شرافت و احترام به قلدون بر خود تحمیل کرده باشیم و آموزه خودمختاری (استقلال) عامل اخلاقی کانت در همین‌جانهفته است.

هیچ‌چیزی همانند این دو امر، آشتی‌ناپذیر بفرحی نمی‌رسد: 1. قولین اخلاقی کیهان‌شناختی یا الهی که از خارج بر ما تحمیل می‌شوند؛ 2. قولینی که ناشی از ضرورت حاصل از ماهیت عقل عملی و اراده خودمختار (مستقل) انسان هستند. اگر بناست از اخلاق دینی در برابر نقدهایی که کانت مطرح کرده است، دفاع شود، باید میان قواعد اخلاقی الهی یا کیهانی (جهلی) و قولینی که اراده خودمختار (مستقل) وضع می‌کند، سازگاری ایجاد کرد. نقطه‌ای که دین باید موضعی قاطع بر ضد طرح روشنگری اتخاذ کند، همان فرضی است که نه‌تنها کانت و هیوم، بلکه تامس رید (1710-1796) و جرمی بنتام (1748-1832) نیز داشته‌اند و آن اینکه مردم عادی می‌تولند با به‌کار بستن اصول

اخلاقی نژاعی برای نحوه عمل خود راهنمایی کافی پیدا کنند. لدیشمندان پیشین برای تبیین رفتار اخلاقی به این گونه اصول متوسل می شدند؛ اما معتقد نبوند که شیوه نظاممندی هست که در آن می توان این گونه اصول را آگاهانه به کار بست. برعکس، تامس رید معتقد بود اخلاق (مبتنی بر) درک مشترک متضمن اصولی است که هر کسی می تواند صدق آنها را بنحوی شهودی درک کند و بهسادگی به کار بندد. درک مشترک مثلاً به ما می گوید: ما باید راست بگوییم و سازمندی بیشتر، نه ممکن است و نه لازم. رید درصدد برآمد که از مسیحیت در برابر نقدهای هیوم با این استدلال دفاع کند که مسیحیت نه لذت‌گرایی‌ای که وی در دیدگاه هیوم مشاهده می کرد - دربردارنده اصولی است که درک مشترک به آنها توصیه می کند. برخلاف وی، بنتام معتقد بود توسل به شهود، تنها منافع شخصی کسلی را که به آن متوسل می شوند، مخفی می کند. وی مدعی شد اصول سودگرایی وی به دلیل اینکه موجب بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد می شود، برحسب ظاهر عقلانی است و شیوه‌ای عقلی برای تصمیم‌های اخلاقی فراهم می کند. وی و پیروان وی به دلیل آنکه معتقد بوند نهادهای اجتماعی از اصل سودگرایی پیروی نمی کنند، از صلاح سیاسی و اجتماعی حمایت می کردند.

در قرن نوزدهم، فلسفه اخلاق به فراخور ملت‌های گوناگون، به بخش‌هایی بیش از آنچه پیش‌تر بود، تبدیل شد و بنحوی روزافزون به صورت موضوعی فنی برای پژوهش‌ها و مطالعات دانشگاهی - نه موضوعی که دغدغه خاطر کل جامعه تحصیل کرده است - رشد یافت. از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که در این دوره توسعه یافت، عبارت بود از: 1. خودمختاری (استقلال) اخلاقی؛ 2. تقدم فرد یا جامعه در ارزیابی اخلاقی؛ 3. پوچ‌گرایی و نسبی‌گرایی و شک‌گرایی روزافزون درباره معرفت‌شناسی اخلاقیات.

پیش‌تر دیدیم که هیوم و بنتام چگونه درصدد برآمدند تا اخلاق را مبتنی بر احساسات و ترجیحات بشری کنند و چگونه کدیت و رید به ترتیب، عقیده خود به صلاحیت‌شناختی، عقل عملی و شهود اخلاقی مبتنی بر درک مشترک را به عنوان ابزاری برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی قرار دادند. نتیجه‌گرایان، پیروان کدیت و شهودگرایان همه و همه، پایه‌های اصول اخلاقی را در درون عامل اخلاقی جستجو کردند. این لگاره که اصول اخلاقی، منعکس‌کننده نوعی نظام کیهانی یا متافیزیکی در جهان است، هملند مفهوم تومیستی قلمون طبیعی، عموماً رد شد و به جای آنها مکاتبی فکری که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، اصلاح و پالایش شد. برای مثال، جان استوارت میل (1806 - 1873) در رساله سودگرایی تلاش کرد تا از سودگرایی در برابر حملات فیلسوفان معتقد به درک مشترک که درصدد اثبات غیرعملی بودن محاسبات لذت‌گراییه بنتام بوند، دفاع کند. وی در پاسخ به این نقدها صریحاً تأکید کرد که اخلاق مبتنی بر درک مشترک خود بی‌لگه وجود حکمت فراوانی در باره نتایج مطلوب و نامطلوب کارهاست. تنها در موارد غیرعادی که درک مشترک مردد باشد و نتواند تصمیمی بگیرد، توسل به اصل سود مناسب خواهد بود. [میل] این واقعیت را که مسیحیت، اخلاقیات اروپا را چنان عمیق شکل داده که با درک مشترک یکی شده است، رد می کند و به بیان این امر می پردازد که در مجموع، اخلاق مبتنی بر درک مشترک به طور اتفاقی با آنچه اصل سود اقتضا می کند، منطبق شده است.

شهودگرایان بریتلیایی در قرن نوزدهم به دفاع از اخلاق مسیحی در برابر این ادعای سودگرایان پرداختند که هدف

اخلاق این است که برای همگان خوشبختی این جهانی به ارمغان آورد. البته در این بین، تقریرهای دیگری از شهودگرایی نیز شرح و بسط یافت. فیلسوفان زبان آلمانی نظیر فرانتز برنتانو (1838 - 1917) نظریه‌هایی درباره ماهیت عام ارزش، که یکی از آنها ارزش اخلاقی بود، ارائه کردند. آنها برخلاف کدیت استدلال کردند که ما از طریق احساس به قلمرو ارزش‌های واقعی دسترسی داریم. شهودگرایان، فراتر از این نگاه رفتند که خوب را باید بر اساس رضای امیال انسان‌ها تعریف کرد؛ اما هیچ راهی برای حل اختلافات اخلاقی ارائه نکردند.

همه آنها از خودمختاری (استقلال) اخلاقی دفاع کردند؛ به این معنا که همه فرضشان این بود که می‌توان درست و نادرست را بر اساس قلمونی تفکیک کرد که فرد بدون نیاز به هرگونه استنباط دینی وابسته و غیرمستقل، بر خویش‌تن تکلیف می‌کند. حتی آن دسته از کسانی که درصدد دفاع از اخلاق دینی بودند، تلاش کردند تا اثبات کنند اخلاق دینی با توصیه‌های عقل عملی، وجدان، درک مشترک شهودها، اصل سود، خودگرایی فارغ‌دلانه (خودگرایی با در نظر گرفتن منافع دیگران) یا هرگونه ابزار شناخت اخلاقی دیگری که برای تعیین قلمون اخلاقی پیشنهاد شده، منطبق است.

بنیادگرایی دینی به تمسخر و تحقیر مکرر رویکردها و برداشتهای متفکران عصر روشنگری درباره خودمختاری پرداخت و از سنت‌های دینی دفاع کرد و به‌ویژه تأکید کرد که هرچا سنت‌های دینی در تعارض با وجدان یا شهودهای اخلاقی سکولار یا هرگونه دریافت اخلاقی مستقل از تأثیرگذاری دین بنظر آمد، باید سنت‌های دینی تأیید شوند. این نوع بنیادگرایی دینی درباره اخلاقیات را می‌توان در میان پیروان همه ادیان بزرگ مشاهده کرد. آنچه نگیزه این بنیادگرایی بود، دقیقاً همان نوع شکاکیتی است که متفکران عصر روشنگری می‌پنداشتند بر آن چیره شده‌اند؛ یعنی شکاکیت درباره عقل عملی و هرگونه قوه دیگری که ممکن است مستقل از دین به ارائه رهنمودهای اخلاقی بپردازد.

چالشی که کدیت و همه مدافعان خودمختاری اخلاقی برای اخلاق دینی به وجود آوردند، این بود که نشان دهند چگونه آزادی انتخاب که لازمه تکلیف اخلاقی است، با نیاز انسان به راهنمایی‌های دینی سازگار است. در اینجا من فقط به ارائه چند پیشنهاد بسنده می‌کنم؛ نخست آنکه ما باید با کدیت موافقت کنیم که الزام و تکلیف اخلاقی، مستلزم آن است که انسان خودش آنچه را باید انجام دهد، انتخاب کند، نه آنکه تحت اجبار امیال پلایه یا اراده فرد دیگری حتی خدا باشد. این استقلال را «خودمختاری حداقلی» می‌نامیم؛ اما پذیرش خودمختاری حداقلی با پذیرش نیاز به هدایتی فراتر از آنچه انسان می‌تواند با قوا و استعدادهای خودش تشخیص دهد، سازگار است. به‌تعبیر دیگر، لازمه پذیرش خودمختاری حداقلی، رد و کنار همه راهنمایی‌ها و هدایت‌های خارجی در مورد تصمیم‌گیری اخلاقی نیست. می‌توان رد و کنار همه راهنمایی‌های خارجی را «خودمختاری افراطی» نامید و اینکه تصمیم‌های اخلاقی ممکن است از منبعی بوج و بدون محتوا سرچشمه بگیرند، در این دیدگاه غیرقابل دفاع است؛ البته مک‌اینتایر، تیلور و بسیاری از لدیشمندان دیگر، این دیدگاه آن را رد کرده‌اند. (See: MacIntyre, 1984; Taylor, 1989, 1991) هگل در ابعاد مهمی پیش از مک‌اینتایر و تیلور نقدها و نتایج برنامه روشنگری را برشمرده‌اند.

هگل (1770 - 1831)

شاید بتوان گفت مهم‌ترین نقد بر لدیشه اخلاقی کدیت را هگل مطرح کرده است. وی متذکر این نکته شد که اصل کاملاً صوری کدیت، مستلزم محتولست و محتوا تنها می‌تواند از نهادها، واژگان و جهت‌گیری‌هایی ناشی شود که جامعه

برای افراد خود فراهم می‌کند. هگل اثبات کرد شخصیت اخلاقی در جامعه‌ای شکل می‌گیرد و باید شکل بگیرد که شخص در درون آن زندگی می‌کند. مک‌اینتایر و جامعه‌گرایان به انعکاس این ادعای هگل پرداخته‌اند که اتخاذ موضعی انتقادی که کاملاً فراتر از جامعه باشد، امکان‌پذیر نیست. هگل همچنین به دلیل عطف توجهی که درباره نتایج آنچه وی آن را «حیله‌گری عقل» می‌خواند، مشهور شده است. (See: 1831: 746, 1830: 2841) این شبیه اصطلاحی است که آدام اسمیت آن را نتیج «دست نامرئی» می‌خواند. این حیله‌گری از تمهیدات نهادی یا سازمانی نتیجه می‌شود و هرگز قابل تحویل به هیچ‌چیزی نیست که انتخاب فردی بتواند دلسته و آگاهانه پی‌ریزی کند. (See: Hollis, 1987: 5, 12, 47)

هگل علی‌رغم نقدهایش بر اخلاق کلمتی، از خودمختاری بمعنای حد اقلی آن (عمل مطابق با تکلیف اخلاقی مستلزم آن است که فرد، آزاده مسؤولیت این‌گونه عمل کردن را بپذیرد) دفاع می‌کند؛ اما وی خودمختاری افراطی را که ناشی از برآوردهای رملتیکی براساس دیدگاه‌های کلمت است، رد می‌کند.

هگل درباره مسأله فردگرایی، برداشت روسو از «اراده مشترک» را که زمینه آن عواطف مورد حمایت جمع است، رد می‌کند. هگل برای تثبیت و تأیید اینکه لگیزه عمل از منافع جمعی و اشتراکی برمی‌آید، نه منافع فردی، به عقل و «امر کلی» آن‌گونه که در نظریه دیالکتیک خودش شرح و بسط داده است، متوسل می‌شود.

هگل بر روسو این نقد را وارد می‌کند که وی بیش از حد بر احساسات و عواطف تکیه می‌کند و بدین ترتیب، وی تکیه روسو بر اشتیاق‌های عاطفی را که در نهایت، باعث بروز اقدامات افراطی انقلابیون در انقلاب فرانسه شد و کشتار بسیاری از فرانسوی‌ها را به دنبال داشت، به باد انتقاد می‌گیرد و توصیه می‌کند که حمایت عاطفی (احساسی) از اهداف جمعی باید همراه با تجلی مترقی عقل باشد. آنچه روسو به دنبال آن بود، یافتن لگیزه افراد برای منطبق ساختن خواست خود با اراده جمعی (مشترک) بود؛ درحالی‌که هگل درصد یافتن تحقق و متجلی شدن عقل در خارج از افراد در کلیسا و دولت بود.

هرچند هگل در سیاست سکولار بود، سکولاریسم مورنظر او تنها برای محدود کردن قدرت کلیساهای رقیب متعددی بود که هدفشان مخالفت با هرگونه اصلاحات مفید و مهم بود؛ اما اخلاق مورد حمایت هگل، اخلاقی بود که وی آن را نتیجه طبیعی تعالیم دینی می‌دانست.

مسأله شک‌گرایی اخلاقی که مونتین مطرح کرده بود، پس از هگل دوباره به شدت مطرح شد که بخشی از آن در مخالفت با هگل بود و بخشی نیز با برداشت کردن از موضوعاتی بود که خود هگل مطرح کرده بود. هگل نظامی فلسفی را پدیدریزی کرد و نیچه (1844 - 1900) به عقل‌گرایی موجود در این نظام حمله کرد. نیچه از بحث «ارتباط پویای ارباب و رعیت» (ارتباط آقا و زیردست) که هگل مطرح کرده بود، کمک گرفت؛ اما برخلاف وی بر آن شد که ریشه‌های اخلاق مدرن را باید در نبرد برای سلطه و حسادت و تنفر از کسلی که بر سلطه دست یافته‌اند، جست. سارتر (1905 - 1980) شارح فرانسوی و برجسته اگزیستانسیالیسم، نقد نیچه بر اخلاق را برای پیشبرد این ادعا به‌کار بست که همه تصمیم‌های اخلاقی کاملاً آزاده و تصمیم‌های شخصی هستند. در دیدگاه سارتر، خودمختاری چندان افراطی

می‌گردد که به‌جای آنکه وضعیتی برای اخلاق باشد، علت رد قیود اخلاقی می‌گردد.

کارل مارکس (1818 - 1883) نیز اخلاق را نهادی می‌داند که تنها هدف آن کنترل توده‌های دربند است و به شک‌گرایی اخلاقی دامن زد. مارکس نظیر اگزیستنیالیست‌ها، آزادی را نه شرطی برای عامل اخلاقی، بلکه شرطی می‌داند که مستلزم رد قیود اخلاقی است.

قرن بیستم به بعد

در قرن بیستم، پوزیتیویست‌ها شک‌گرایی اخلاقی را تقویت کردند. آنها به دفاع از این دیدگاه پرداختند که گزاره‌هایی که قابل آزمون با روش علمی نباشند، بی‌معنا هستند. مور (1873 - 1958) استدلال مشهور خود با عنوان «استدلال سؤال‌گشوده/لاینچل» را برای رد این نکته به‌کار بست که می‌توان باورهای اخلاقی را از گزاره‌های ناظر به واقع استنتاج کرد. پوزیتیویست‌ها به این نتیجه رسیدند که باورهای اخلاقی هیچ‌گونه ارزش شناختی ندارند و نه می‌توانند صادق باشند و نه کاذب؛ این گزاره‌ها صرفاً ابراز احساسات ما هستند. آنها دین و اخلاق را غیرعلمی و احساسی و عاطفی تلقی کردند. (See: Donagan, 2001)

خودمختاری، مسائل مربوط به اهمیت فرد و نیز جمع و شک‌گرایی اخلاقی از بحث‌هایی است که در قرن نوزدهم پایه‌ریزی و بسط یافت و در کل قرن بیستم نیز ادامه پیدا کرد و نتیجه آن کنار گذاشتن اخلاق مسیحی بود. مسائل اجتماعی مهم، همان مسائل سیلسی تلقی شد. اخلاق مسیحی غالباً محافظه‌کارانه محسوب شد و تلقی متفکران از آن عمدتاً این بود که این اخلاق چیز مهمی درباره کشمکش و نزاع میان فاشیست‌ها و جامعه‌گرایان یا درباره دموکراسی لیبرالی ندارد. اخلاق مسیحی در دلشگاه‌ها عمدتاً با آداب و رسوم مقاربت و زناشویی و مسأله سقط جنین درگیر بود.

در دهه 1960 غوغا و هیاهوی مردم برای تغییرات اجتماعی، به‌عنوان واکنشی در برابر اقدام دولت‌ها در قرار دادن گروه‌های مظنون در لیست سیاه، منجر به جنبش آزادی بیان شد؛ سیاه‌پوستان در آمریکا خواهان حقوق شهروندی شدند، دلشجویان به جنگ با ویتنام اعتراض کردند و نافرمانی‌های مدنی، مبارزه‌ای موجه بر ضد ظلم و ستم تلقی شد. چالش در برابر حاکمیتی که نشأت‌یافته از ظلم و ستمی نظیر خط و مشی‌های دولت که تبعیض شدید بود و نیز چالش بر ضد جنگ ویتنام، تأثیر عمیقی بر آداب و رسوم رایج در آمریکا گذاشت؛ اما آشوب اجتماعی مشابهی هم در اروپا در حال تحقق بود. جولان در سراسر جهان غرب، معیارهای اخلاقی پذیرفته‌شده را زیر سؤال بردند. روابط جنسی از جمله همجنس‌گرایی، هنجارهای مربوط به طرز پوشش، استفاده از مواد و داروهای مخدر و - به‌دلیل بی‌عدالتی‌هایی که در زمینه‌های نژادی و در سیاست‌های خارجی آمریکا اعمال می‌شد - تقریباً همه هنجارهای مرتبط با امور نهادینه و تثبیت‌شده در جامعه در نظر بسیاری اعتبار خود را از دست داد. چالش در برابر نظام اجتماعی غالباً در پوشش مطالبه حقوق انجام می‌شد. هرچند گرایش‌های فکری مارکسیستی و به‌طور کلی‌تر جامعه‌گرایی نیز ابراز می‌شد، این امر در واقع مطالبه حقوقی بود که بر آشوب‌های فرهنگی حاکم شده بود. مطالبه مارتین لوتر مبنی بر اینکه سیاهان نیز در نظام حقوقی و قضایی آمریکا حقوق شهروندی یکسانی داشته باشند، همسان با اعلامیه مالکوم دهم، پیش از شورای عام ملل متحد بود که آمریکا را در نقض حقوق بشر سیاهان مقصر شناخت. مبارزه بر ضد تبعیض افراطی همچون مدلی در خدمت سایر گروه‌هایی قرار گرفت که متعاقباً به دفاع از تغییرات اجتماعی در قالب حقوق زنان، حقوق سقط

چنین، حقوق مربوط به همجنس‌گرایی، حقوق مربوط به آزادی بیان، حقوق حیوانات و غیر آن پرداختند.

در محافل علمی و دانشگاهی، فلسفه اخلاق، دل‌مشغولی‌های مربوط به حقوق را در قالب احیای نظام‌های وظیفه‌گرا در اخلاق منعکس کرد. واژه وظیفه‌شناسی^۷ برگرفته از واژه یونانی^۸ و به معنای الزام یا وجوب است. نظام‌های وظیفه‌شناختی در فلسفه اخلاق که در آنها مفاهیمی نظیر حقوق و وظیفه (نکلیف) مطرح می‌باشند، به‌نحو بسیار آشکاری در تقابل با نظام‌های غایت‌شناختی است که در آنها خوب (خیر) مفهوم اخلاقی محوری است. معمولاً کلمات را شارح و نماینده عمل‌گرای اخلاق وظیفه‌شناختی و ارسطو را شارح اخلاق غایت‌شناختی تلقی می‌کنند؛ اما می‌توان این دو اصطلاح را به‌طور دقیق‌تری بر اساس اولویت منطقی خوب یا وظیفه تعریف کرد و در این صورت، کلمات هرگز وظیفه‌گرا به‌نظر نمی‌رسد؛ چراکه مفهوم وظیفه از مفهوم اراده خوب استنباط می‌شود و با این فرض، لیبرالیسمی که در جوامع امریکایی - انگلیسی‌تبار، پای‌بندی و بسط یافته و در فلسفه اخلاق دانشگاه‌ها منعکس شده است، وظیفه‌شناختی می‌گردد و به این معنای وسیع، برخلاف دل‌مشغولی‌های نتیجه‌گرایانه سودگرایان و اقتصادگرایان، بر حقوق و وظایف متمرکز است. تأثیرگذاری که این روند فکری را ارائه می‌کند و صریحاً بینش‌های اخلاقی کلمتی را مطرح می‌نماید، کتاب نظریه عدالت (1971) اثر جان راولز بود. وی علاوه بر کلمات از نظریه‌های قراردادی اجتماعی قرن هفدهم و هیجدهم و نیز از علوم اجتماعی مطرح در قرن بیستم بهره می‌گیرد تا با بیان اینکه آنچه عقل عملی می‌طلبد، نه حداکثر کردن خیر (خوبی) بلکه انصاف است، اخلاق سودگرایانه رایج را مورد تاخت و تاز خود قرار دهد. راولز بر آن شد که نهادها و سازمان‌ها تنها در صورتی عادلانه و منصفانه هستند که کل مجموعه حقوق اساسی به همه کسانی که تحت حاکمیت آنها هستند، داده شود و نیز کسانی هم که از حداقل امتیازات و مزایا در جامعه برخوردارند، به بهترین وضعیت حقوقی ممکن برسند. این شرط دوم به اصل تفاوت^۹ معروف است.

مهم‌ترین نقدها بر جان راولز، آن‌گونه که ممکن است نلسان توقع داشته باشد، در قالب تلاش برای دفاع از سودگرایی مطرح نشدند؛ بلکه عالمان اخلاق کلمتی و طرفداران قراردادی اجتماعی از درون، نظریه راولز را مورد تاخت و تاز قرار دهند و جامعه‌گرایان از بیرون.

برخی بر اساس مبانی کلمتی «اصل تفاوت» را زیر سؤال برهند. هم‌هلیک^{۱۰} و هم‌رابرت نوزیک^{۱۱} این دیدگاه را رد کردند که نقائص و معایب مربوط به مواهب ژنتیک، خانواده یا اموال موروثی غیرمنصفانه یا غیرعادلانه است. نوزیک اثبات کرد که نقش توزیعی غیرجبرانی دولت (نقشی که دولت در مواردی غیر از جبران خسارات وارد شده بر افراد، به توزیع ثروت و امتیازات می‌پردازد) ناقض حقوق افراد در اموال خصوصی است. ازسوی دیگر، قراردادی نظیر دیوید گوئیتر، اخلاق را مجموعه قواعد اجتماعی تلقی کردند که به‌واسطه آن، اشخاص منفعت‌طلب می‌پذیرند که محدود شوند. وی این آموزه راولز را که مفهوم انصاف مقدم بر هر مجموعه قواعدی از این دست است، رد کرد.

شاید مهم‌ترین نوع از نقدهایی که در رد راولز می‌توان مطرح کرد، نقدی است که «جامعه‌گرایان» مطرح کرده‌اند

7. Deontology.

8. Deon.

9. difference principle.

10. F. A. von Hayek.

11. Robert Nozick.

که با این نقد در واقع نقد هگل بر اخلاق کلمت را دوباره مطرح کرده‌اند. راولز نیز همانند کلمت، فاعلان اخلاق را همچون استدلال‌کنندگان و انتخاب‌کنندگان، عملی‌لتزاعی تصور می‌کند، نه به‌عنوان مخلوقات اجتماعی که در واقع هستند. طبق ادعای کلمت و طرفداران نظریه‌های اخلاقی کلمتی، اخلاق فراتر از مسائل جزئی و عینی حیات اخلاقی است؛ ولی می‌شاید ساندل^{۱۲} این ادعا را رد کرده، معتقد است نظریه‌های اخلاقی کلمتی مانند نظریه‌های اخلاقی راولز، محتوای خاصی ندارند که از حیات اخلاقی جزئی و عینی انسان‌ها ریشه‌نگرفته باشند؛ بلکه همه محتوای اخلاق از حیات اخلاقی جزئی و عینی ما برگرفته شده‌اند. مک‌این‌تایر نیز بر پایه‌ها و مبانی تاریخی و اجتماعی مفاهیم اخلاقی تأکید کرده و نقدهای خود بر لیبرالیسم معاصر را با دفاع از اخلاق مبتنی بر قانون طبیعی تومیستی به پایان برده است. نظریه قانون طبیعی را همچنین جان فینیس^{۱۳} در آکسفورد و گریسز^{۱۴} و بویل^{۱۵} در ایالات متحده آمریکا شرح و بسط دادند. اثر مک‌این‌تایر همچنین علاقه به فضیلت را که با آثار الیزابت آنسکامب در آکسفورد جرقه آن زده شده بود، تقویت کرد. نظریه‌پردازان اخلاق در عصر حاضر به شرح و بیان مسائل چندی در ارتباط با دیدگاه‌های اخلاقی پرداخته‌اند که در آنها فضائل، نقش محوری ایفا می‌کند؛ نظیر میزان مسوول و پاسخگو بودن فرد در برابر رفتار خود، رابطه میان رفتار و دوستی، رابطه میان قواعد عمل و فضایل و نیز تحلیل برخی فضائل و ردائل خاص.

بنابراین فیلسوفان اخلاق در عصر حاضر را می‌توان به‌طور کلی به سه گروه عمده تقسیم کرد:

1. نتیجه‌گرایان و سودگرایان؛

2. وظیفه‌گرایان، کلمتی‌ها و قرار دادگرایان؛

3. طرفداران اخلاق فضیلت. فیلسوفان معتقد به این دیدگاه‌ها نیز آثاری را پدید آورده‌اند که باز می‌توان به سه دسته

تقسیم کرد:

3 - 1. آثار هنجاری که در آنها هریک از این سه دسته نظریه‌ها شرح و بسط و نقد شده است؛

3 - 2. آثاری که به مسائل فر اخلاق می‌پردازند، نظیر نسبی‌گرایی اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاق، واقع‌گرایی

اخلاقی و ...؛

3 - 3. آثار زیادی که مربوط به اخلاق عملی است که در آنها به برخی مسائل اخلاقی معاصر پرداخته شده است؛

نظیر مسأله اخلاق زیستی، اخلاق مربوط به محیط زیست، اخلاق حرفه‌ای و

می‌توان فیلسوفان دین‌متعددی با نحل‌های فکری گوناگونی یافت که درباره مسائل هنجاری و فر اخلاق و نیز

درباره مسائل اخلاق عملی کار و پژوهش می‌کنند. بسیاری از این فیلسوفان، مدافع وظیفه‌گرایی و برخی از آنها مدافع

اخلاق مبتنی بر فضیلت هستند (MacIntyre, 1984; Adams, 2006) و دست‌کم از زمان ویلیام پیللی (1743 -

1805) به بعد، فیلسوفان مسیحی‌ای نیز وجود داشته‌اند که معتقد به انواع سودگرایی بودند، هرچند این دیدگاه بسان

دو دیدگاه دیگر رایج نیست. (See: Crimmons, 1998)

12. Michael Sandel.

13. John Finnis.

14. Germain Grisez.

15. Joseph Boyle.

بهرغم عواملی که به سکولار کردن عام فلسفه اخلاق دانشگاهی انجامید، روند کلی و عام، تبعید اخلاق دینی به حوزه‌ها و مدارس دینی نبوده است. لوگستروپ^{۱۶} از اخلاق مسیحی‌ای دفاع می‌کند که در هرگونه سامان‌دهی و نظام‌مندی فلسفی افراطی است؛ هرچند آن نوع شهودگرایی که لوگستروپ به دفاع از آن می‌پردازد، پیش از مباحث فلسفی درباره «جزئی‌گرایی اخلاقی»^{۱۷} مطرح شده است و در زمانی که وی کتاب خود را نوشت، این نظریه با این عنوان مطرح نبوده است، امروزه می‌بینیم که مباحث وی به همین نظریه اشاره دارد. در ادامه، آثار مهمی درباره اخلاق فلسفی نگارش یافت که صریحاً از دیدگاه دینی نوشته شده‌اند. علاوه بر آثار مک‌این‌تایر که ذکر آن گذشت، آدامز نیز در این رابطه از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چراکه استدلال‌های او دارای ظرافت خاصی است و نیز مبدئی متافیزیکی فلسفه اخلاق او کمال و نظم خاصی دارد. آثار استنلی هاورواس^{۱۸} هم که توجه فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرد و نیز کتب و مقالات زیادی را درباره اخلاق از منظر صریحاً مسیحی منتشر کرد، دارای اهمیت خاصی است؛ اما به‌رغم آثار این‌گونه متفکران، همچنان روند سکولار بر فلسفه اخلاق دانشگاهی سیطره دارد. هرچند در سال‌های اخیر اخلاق و فلسفه اخلاق از دیدگاه دینی فراوان مطرح بوده است، روند کلی اخلاق در دانشگاه به‌نحوی است که یا اصلاً توسل به باورهای دینی در آن به چشم نمی‌خورد و یا اگر هست، بسیار نادر است. (در عین حال و تا حدی در پاسخ به مسیحیت جناح راستی در آمریکا، موجی در آثار شدیداً الحادی مربوط به فلسفه اخلاق بوده است که مبتنی بر الحادگرایی راسل و دیگران می‌باشد.)

نتایج

اگر بنسبت علاقه رایج به فلسفه دینی، از جمله فلسفه اخلاق دینی و فلسفه دین را رویه فکری زودگذری ندانیم، بلکه نشانه‌ای از جهت‌گیری نوینی در فلسفه اخلاق نسبت به دین بدانیم، باید عالمان اخلاق دینی به مسائل اصلی که از قرن نوزدهم به بعد منجر به سکولارگرایی در اخلاق شده است، بپردازند: خودمختاری، جامعه و شک‌گرایی. این مسائل از ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر برخوردارند؛ درحالی‌که می‌توان شک‌گرایی افراطی درباره شناخت اخلاقی را برای توجیه نسبی‌گرایی اخلاقی غیرقابل دفاعی که نديشمندان دینی غالباً بر آن می‌تازند، به‌کار برد، همچنین می‌توان مشکلات فراروی صدور احکام اخلاقی قطعی در بسیاری از مسائل را لیلی بر پذیرش محدود بودن قوا و استعدادهای انسان و نیاز به تکیه بر هدایت‌های دینی دانست. استدلال‌هایی که شناخت اخلاقی را به چالش می‌کشند، ممکن است به فروتنی ما منجر شوند، نه شک‌گرایی. معرفت‌شناسی معتدل اخلاقیات تأکید می‌کند که برخی از حقایق اخلاقی بدون نیاز به وحی شناخته می‌شوند؛ ولی در عین حال به دلیل ضعف بشر، هدایت دینی برای به‌دست آوردن بینش‌های اخلاقی عمیق‌تر و برای تأیید دیدگاه‌هایی که شهودهای مختلفی درباره آنها وجود دارد، ضروری است. سنت شیعی در تأمل در ارزش‌ها آشکارا متعهد به این‌گونه دیدگاه میله است. این سنت، در عین آنکه بر اهمیت هدایت الهی تأکید می‌کند، دیدگاه افراطی اشعریه در اخلاق مبتنی بر امر الهی را رد می‌کند.

16. Løgstrup (1956).

17. ethical particularism.

18. Stanley Hauerwas.

اعتدال در این زمینه، ما را در یافتن راه خود در مسأله خودمختاری اخلاقی نیز کمک می‌کند. بگذریم می‌رسد طرفداران اخلاق سکولار معاصر، دو دسته هستند: 1. کسانی که اساساً در وجود هرگونه شناخت اخلاقی شک دارند؛ 2. کسانی که معتقدند همه شناخت‌های اخلاقی یکسان هستند و بدون نیاز به هیچ کمکی و صرفاً با توسل به امر مطلق، درک مشترک، اصل سود یا شهوات به سهولت در دسترس همگان قرار می‌گیرند. البته این نوعی مبالغه‌گویی است که صرفاً برای تأکید بر این واقعیت به کار رفته است که در میان فیلسوفان اخلاق معاصر، این دو موضع مخالف در این رشته حاکم است. همچنین باید تأکید کرد که نیاز به هدایت اخلاقی از سوی دین، مستلزم آن نیست که ما توقع داشته باشیم مسائل اخلاقی ما باید به همان شیوه فنی که متخصصان اخلاقی دارند، در دین حل شده باشد. فهم اخلاقی، مستلزم داشتن اموری بیش از تخصص در قوانین دینی و اخلاقی است. اعتدال در معرفت‌شناسی اخلاق از دیدگاه معتدلی درباره خودمختاری اخلاقی پشتیبانی می‌کند، آن‌هم با این هشدار که فرد ممکن است به این فهم کمتی برسد که اخلاقاً فقط موظف به اطاعت از قلوبی است که آن را از طریق اراده و خواست خودش معتبر کرده باشد؛ درحالی‌که می‌پذیرد ممکن است قلوبی که متعلق این اراده و خواست است، به‌طور کامل شناخته نشده باشد. ما ممکن است این امر را قلوبی عامی قرار دهیم که آنچه درست است را انجام دهیم، بدون آنکه لوازم این قلوبی روشن باشد. ابهام در اعمال اراده اخلاقی با خودمختاری حداقلی و نیز با این نکته سازگار است که محتوای قلوبی را تنها می‌توان با ارجاع به وحی الهی یافت.

اما دعوت نهضت روشنگری به خودمختاری اخلاقی افراطی به افراط گرایی؛ آن‌هم نه فقط به دلیل این فرض که اراده اخلاقی روشن و واضح است؛ بلکه به دلیل آنکه تکلیف آن بر پیروی از قلوبی با حمایت از نظام اجتماعی اشرافی اروپا در پیوند بود. مدت‌ها پس از آنکه آن نظام به کنار گذاشته شد، وابستگی اخلاقیات بر خودمختاری افراطی همواره به‌عنوان اصل جزمی اخلاق معاصر پذیرفته شد. برای آنکه اخلاق دینی به چالش‌هایی بپردازد که کلامت مطرح کرد، فیلسوفان اخلاق دینی باید ساختارهای اجتماعی ظالمه را براساس اخلاق دینی به چالش بکشند. اخلاق دینی را باید به‌عنوان اخلاق اجتماعی فهم و تفسیر کرد و نه صرفاً دل‌نگرانی‌های شخصی کسانی که به آثار برجای مانده از سنتی دل‌خوش کرده‌اند که هیچ ارتباطی با جوامع مدرن امروزی ندارند. ضرورت اخلاق دینی درگیر و فعال و اخلاقی که به لحاظ اجتماعی وظیفه‌شناسانه است، در پاسخ به چالش‌های شک‌گرایان در اخلاق هم که اخلاق را صرفاً پوششی برای توجیه قدرت‌های نهادینه شده می‌دانند، پیداست.

قدرت اصلی اخلاق دینی، لدراج آن در یک جهان‌بینی منسجم و جامع است. اینکه آیا اخلاق دینی بر نتیجه، تأکید فراوانی می‌کند یا وظایف یا فضائل، فرع بر این امر است که آن اخلاق چگونه در یک جهان‌بینی می‌گنجد که واقع و ارزش را با یکدیگر جمع می‌کند و اعتدال در باورهای معرفت‌شناختی را ارائه می‌کند، به‌گونه‌ای که استقلال رأی داشتن نخبه‌ها با نیاز به هدایت دینی، سازگار تلقی می‌شود، خود هدایت دینی، آن را از لسان می‌طلبد.

منابع و مأخذ

1. Adams, Robert Merrihew, 2006, *A Theory of Virtue, Excellence in Being for the Good*. Oxford: Oxford University Press.

2. Adams, Robert Merrihew, 1999, *Finite and Infinite Goods, A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press.
3. Becker, Lawrence C, 2001, "Social Contract," in *Encyclopedia of Ethics*, 1607-1613.
4. Becker and Becker, Lawrence and Charlotte, 2001, *Encyclopedia of Ethics, 2nd ed.*, 3 vols. London and New York: Routledge.
5. Bencivenga, Ermanno, 2007, *Ethics Vindicated, Kant's Transcendental Legitimation of Moral Discourse*. Oxford: Oxford University Press.
6. Bencivenga, Ermanno, 1990, *The Discipline of Subjectivity, An Essay on Montaigne*. Princeton: Princeton University Press.
7. Crimmins, James E, 1998, *Utilitarians and Religion*, Bristol, Thommess Press.
8. Donagan, Alan, 2001, "History of Western Ethics, 12. Twentieth-Century Anglo-American" *Encyclopedia of Ethics*, 765-773.
9. Hauerwas, Stanley, 1983, *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
10. Hegel, G. W. F, 1831, *Hegel's Science of Logic*, tr. A. V. Miller. Amherst, New York: Humanity Books, 1998.
11. Hegel, G. W. F, 1830, *The Encyclopedia Logic*, trs., T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991.
12. Hollis, Martin, 1987, *The Cunning of Reason*. New York: Cambridge University Press.
13. Hume, David, 1779, *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Press, 1977.
14. Løgstrup, Knud Ejler, 1956, *The Ethical Demand*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
15. MacIntyre, Alasdair, 1988, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
16. MacIntyre, Alasdair, 1984, *After Virtue, 2nd ed.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
17. MacIntyre, Alasdair, 1967, *A Short History of Ethics*. London: Routledge, 1989.
18. Schneewind, J. B, 1991, "Modern Moral Philosophy" in Singer (1991), 147-157.
19. Schneewind, J. B., ed, 1990, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Singer, Peter, ed. 1991, *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell.
21. Taylor, Charles, 1991, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
22. Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.

Contemporary Challenges to Religious Ethics

Muhammad Legenhausen

ABSTRACT

In this paper a general survey of modern ethics is presented with attention to its relevance for religious ethics. The survey takes account of the importance of Montaigne, Hobbes, Hume, Kant, and Hegel for the shift in Western ethics away from religion. It is argued that a study of this process of the secularization of ethics must be understood thoroughly by anyone who hope to have success in offering a religious ethics in the contemporary world. Several more recent trends are also mentioned and contemporary ethical theories are divided into three general types: consequentialist, deontological, and virtue based. It is argued that a successful religious ethics needs to take into account the strengths of all three of these approaches.