

مناسبات دین و اخلاق

ابوالفضل ساجدی*

چکیده

دین و اخلاق چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا هر گونه پیوندی میان آنها متفی است و هیچ‌یک ناظر به دیگری نیست، یا با هم آشتی و اشتراک عمل دارند؟ آیا هر یک نافی یا حامی دیگری است؟ این مقاله نوع پیوند میان دین و اخلاق را می‌کاود. بدین منظور، پس از مفهوم شناسی دین و اخلاق، آرای طرح شده در عرصه پیوند میان دین و اخلاق را به چهار دسته تبیین، تعارض، تطابق و تعامل تقسیم می‌کند. در نهایت، دیدگاه مختار که آمیزه‌ای از تطابق و تعامل است بیان می‌شود. نظریه تعامل در دو بخش، نیاز دین به اخلاق و به العکس، طرح شده است. کلید واژه‌ها: اخلاق، دین، نظریه امر الاهی، وابستگی دین و اخلاق، معناداری گزاره‌های دینی، تبیین، تعارض، تطابق و تعامل اخلاق و دین.



sajedi@Qabas.net

* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۴ - پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۲۵

چیستی دین و اخلاق

برای بررسی رابطه دین و اخلاق، ابتدا تعریف این دو واژه ضروری است. مباحث چیستی دین، پرفراز و فرود و بسی پر دامنه است که در این میان تنها به تعریف برگزیده بسنده می‌کنیم. منظور از دین «مجموعه گزاره‌هایی از هست‌ها و باید‌هاست که به هدایت و کمال آدمی می‌انجامد». این گزاره‌ها، که منشأ قدسی دارد، شامل باورهایی در باب جهان، انسان، مبدا و معاد اوست.^۱

«اخلاق» واژه‌ای عربی است که معادل آن در فرانسه «Morale, Ethique» در انگلیسی «Moral, Ethics» و در لاتین «Moralis» است. اخلاق در لغت جمع «خُلُق» و «خُلُق» است که در فارسی به معنای منش، عادت، سنجیه، طبع، مروت و دین به کار رفته است. «سنجیه» هم شامل صفات نیک، مانند دلیری و هم صفات ناپسند، مانند بزدلی است.^۲ گاه «خُلُق» به معنای صفت نفسانی پایدار نیز به کار می‌رود. منظور از صفات پایدار، وضعیتی است که در اثر آن، آدمی به سادگی و بدون فکر و تأمل زیاد رفتار متناسب آن را انجام می‌دهد. برای مثال، کسی که ملکه سخاوت دارد، در بخشش به دیگران دچار تردید نمی‌شود و به سادگی عمل می‌کند. ملکات نفسانی هم شامل نوع فطری و ذاتی و هم نوع اکتسابی آن می‌شود که با تفکر، تمرین و عادت دادن نفس به آنها، حاصل می‌شود. چنانکه بخیل در ابتدا به سختی چیزی را می‌بخشد، اما تکرار این عمل سبب می‌شود که بخشش به خوی و عادت وی تبدیل شود. صفات نفسانی در این معنا، اختصاصی به صفات نیک ندارد؛ تمام فضایل و رذائل را دربر می‌گیرد. اگر صفات پایدار به گونه‌ای باشد که منشأ افعال زیبا و پسندیده شود، آن را «خُلُق نیکو» اگر منشأ افعال ناپسند شود، آن را «خُلُق بد» گویند.^۳

«اخلاق»^۴ در اصطلاح اندیشمندان اخلاق پژوه، کاربردهای متعددی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

صفات راسخ نفسانی، تمام صفات نفسانی، اعم از راسخ و غیرراسخ، صفات نفسانی و رفتارها،^۵ صفات نیک و در نتیجه، عدم شمول آن نسبت به صفات ناپسند.^۶ به نظر می‌رسد، نظریه‌ای که اخلاق را معادل انواع صفات نفسانی، اعم از نیک و بد و پایدار (ملکات) و ناپایدار (حالات) می‌داند، ترجیح دارد. رفتار متناسب با هر صفت، «اخلاقی» است، نه «اخلاق»؛ چرا که صفات درونی آدمی منشأ اخلاق است، نه خود آن. منظور نگارنده نیز از این واژه در این نوشتار، همین معناست. علم اخلاق را نیز می‌توان دانشی

دانست که از انواع صفات پایدار و ناپایدار نیک و بد و رفتارهای اختیاری ناشی از آنها، و نحوه کسب فضایل و پلایش رذائل بحث می‌کند و هنجارها و قواعدی را برای ارزیابی صفات و رفتارهای اختیاری ارائه می‌دهد.

وابستگی‌های دین و اخلاق

نظریات متعدد در باب رابطه دین و اخلاق، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: تباین، تعارض، تطابق، تعامل. جمعی بر این باورند که دین و اخلاق در ناحیه قلمرو و هدف، کاملاً متفاوت و دارای مرزهای خاص خود هستند و هیچ نسبتی میان آنها وجود ندارد.^۷ برخی دین و اخلاق را در تقابل و ستیز با یکدیگر می‌دانند.^۸ گروهی نیز تطابق جزئی آنها را باور دارند و کسانی نیز به رغم تاکید بر استقلال قلمرو هریک و نفی تطابق، از داد و ستد آنها سخن می‌گویند.^۹

تباین

در یک تقسیم‌بندی، اخلاق به دو نوع دینی و سکولار قابل تقسیم است. بر این اساس، تفاوت این دو در منبع مرجعیت و وثاقت است. اخلاق دینی، مرجعیت دین به مثابه منبعی فوق بشری را می‌پذیرد، اما اخلاق سکولار هیچ منبعی جز انسان یا عقل خودبنیاد او را برای ارزش گذاری اخلاقی معتبر نمی‌شمارد. تاریخ حیات بشر، حاکی از آن است که اخلاق جوامع تا پیش از رنسانس، همواره اخلاق دینی بوده است. تنها پس از این دوران، در عمل اخلاق سکولار وارد عرصه بشری شده است، گرچه بنیان‌های نظری اخلاق سکولار از دیر زمان نیز وجود داشته است. حامیان اخلاق سکولار، به تباین و گاه تعارض دین و اخلاق فتوا می‌دهند. حامیان این نگرش، دین و اخلاق را در قلمرو و هدف، مستقل و در نتیجه، آنها را از هم متباین می‌دانند. قلمرو دین، رابطه انسان با خدا و قلمرو اخلاق، رابطه انسان با دیگر آدمیان است و هیچ پیوند منطقی میان آنها نیست، بلکه به سان دو دایره جدا از هم هستند که هیچ نقطه تلاقی مشترکی ندارند. اگر هم در مواردی ارتباط و تلاقی مشاهده شود، چیزی جز رابطه عرضی و اتفاقی نیست. مانند دو مسافر که هریک به سوی مقصدی در حرکتند و در بین راه، برخورد اتفاقی دارند. این امر هرگز گویای پیوند منطقی میان آنها نیست.^{۱۰}

دین و اخلاق افزون بر تباین در قلمرو، در ناحیه هدف نیز وجه مشترکی ندارند و مستقل از یکدیگرند. دین در صدد است تا آدمیان را خداگونه کند، به آنان تعالی بخشد و احساس وابستگی آنان را به خدا، که نیازی درونی است، برآورده سازد. در حالی که، اخلاق فراهم سازی قواعدی برای تصحیح روابط اجتماعی بشر را در سر می‌پروراند. تفکیک قلمرو دین و اخلاق، نظریه‌ای نیست که به مخالفان دین اختصاص داشته باشد، بلکه برخی مؤمنان مانند کی‌یرگگور، فیلسوف و مؤسس مکتب اگزیستانسیالیسم، از آن حمایت می‌کنند و دست کم در پاره‌ای موارد، دین و اخلاق را متباین می‌بینند.^{۱۱} به نظر وی، توقف در حوزه اخلاق مانع ورود به مرحله ایمان است، برای مثال، اگر حضرت ابراهیم علیه السلام از قوانین اخلاقی تبعیت می‌کرد و به حکم عدم جواز قتل فرزند خود تن می‌داد، هرگز قادر نبود به عرصه ایمان پای نهد. ایمان دینی در گرو پشت پا نهادن عقل و اطاعت کورکورانه است. در حالی که اخلاق، وامدار مصلحت اندیشی‌های عقلانی است.

کی‌یرگگور، وی روح آدمی را دارای سه مرحله، و گذار از یک مرحله به مرحله دیگر را، نه با اندیشیدن که با گزینش از طریق اراده می‌داند؛ یعنی جستجو میان گزینه‌ها و انتخاب گزینه والاتر. نخستین مرحله، «حسانی» (استتیک)^{۱۲} نام دارد که ویژگی آن، پراکندن خویش در ساحت حس است. در این دوره، حس و انگیزه‌های درونی حکمفرما است. معیارهای اخلاقی ثابت و کلی وجود ندارد، ایمان دینی مشاهده نمی‌شود، و فرد اشتیاق دارد که از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی کامروا شود. البته چنین نیست که آدمی در این مرحله، تنها در گرو هواهای نفسانی خویش باشد. نمونه انسان حسانی، شاعر است که در عالم خیال و احساس غرق است.

مرحله دوم، اخلاقی است. در این مرحله، انسان به ندای عقل کل گردن می‌نهد و معیارهای معین اخلاقی را می‌پذیرد و به زندگی خود سامان می‌بخشد. مثال ساده گذار از سطح حسانی به اخلاقی، کسی است که برآوردن میل جنسی بر حسب جاذبه‌های گذرا را کنار می‌نهد و به زناشویی، که یک نهاد اخلاقی است، تن می‌دهد و تمام تکالیف آن را گردن می‌گیرد. قهرمان این مرحله، سقراط است که آماده بود تا جان خویش را در طریق دفاع از قانون نانوشته طبیعی قربانی کند.

سومین مرحله، ایمان به خدا و پیوستگی با اوست. حضرت ابراهیم علیه السلام نماد این مرحله است. همان‌گونه که قهرمان مرحله اخلاقی خود را در پای قانون کلی اخلاقی فدا می‌کند،

قهرمان این مرحله، فرزند خود را به فرمان خدا قربانی می‌کند. در این مرحله، اخلاق اعتباری ندارد. بی تردید مقصود کی‌یر کگور نفی اخلاق از ناحیه دین نیست، «بلکه مقصود وی آن است که مرد اهل ایمان یک راست با خدایی شخص وار در ارتباط است که خواسته‌هایش مطلق است و با سنجه‌های عقل بشری سنجیدنی نیست.»^{۱۳}

سخنان کانت، فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم، در باب اخلاق نیز به گونه‌ای است که از جهتی به تبیین دین، اخلاق و استقلال آنها و از جهتی، به وابستگی آنها فتوا می‌دهد. از این رو، ما کلام وی را به تناسب در هر دو گروه آورده‌ایم. وی از یک سو، بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی تأکید دارد و تعهدات اخلاقی را مستقل از دین می‌داند و آنها را بر فرمان عقل و وجدان استوار می‌سازد. بدین ترتیب، نه شناخت وظایف اخلاقی و نه کسب انگیزه برای عمل به وظیفه، هیچ‌یک در گرو دین نیست، بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، خودکفاست. محرک نهایی عمل اخلاقی، خود احساس تکلیف است، نه اطاعت از احکام الاهی. از سوی دیگر، کانت بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملی، به ناچار اختیار انسان و جاودانگی نفس و وجود خداوند را به عنوان اصول موضوعه عقل عملی می‌پذیرد.^{۱۴}

نقد و بررسی

سخنان فوق از جهاتی قابل تأمل است:

محدود سازی قلمرو و هدف دین، به رابطه انسان با خدا و خارج سازی روابط اجتماعی از عرصه دین، پیش فرضی است که نظریه تبیین از تعریف دین دارد. این سخن با خرد سازگار نیست؛ زیرا دین به قصد هدایت و کمال آدمی است، که روابط و عوامل گوناگون فردی و اجتماعی در شکل دهی به ابعاد وجودی آدمی و فراز و فرود در این مسیر مؤثر هستند.^{۱۵}

سخن کی‌یر کگور، ایمان گرایی را آشکار می‌سازد که هر گونه پیوند میان دین و عقل را نفی می‌کند. این سخنی ناتمام است. چنین نگرشی در اسلام پذیرفته نیست؛ چرا که اسلام مکتبی مشحون از آموزه‌های خردپذیر است و عقل و ایمان را در تضاد نمی‌بیند. عمل حضرت ابراهیم علیه السلام نیز ضد اخلاقی نیست؛ چرا که اخلاق مراتبی دارد و پای نهادن بر خواسته‌های نفسانی، برای نیل به کمال از مصادیق آشکار رفتار اخلاقی است و قربانی جان

خود یا فرزند، برترین نمونه آن به شمار می‌رود. اگر کمال اخلاقی را به قرب الاهی معنا کردیم، آنچه ارزش ذاتی دارد، رضای الاهی خواهد بود و هر چه برای آن قربانی شود، بهایی ناچیز در برابر کالایی گران‌بهاست. ابراهیم علیه السلام فرزند خویش را به این کار مجبور نکرد، بلکه اسماعیل بود که به استقبال اجرای فرمان معشوق شتافت.

به علاوه، امر خداوند به ابراهیم علیه السلام برای ذبح فرزندش، امر واقعی نبوده، بلکه امتحانی بوده است که با اخلاق تعارضی ندارد. در نهایت، آنان در این آزمون کامیاب شدند و آنچه قربانی شد، نه تن جسمانی که نفس آنان بود.

کانت نیز دیدگاه ناهماهنگ و خودستیزی دارد؛ چرا که از یک سو، به استقلال کامل اخلاق از دین فتوا می‌دهد و از سوی دیگر، اعتقاد به خدا و آخرت را برای تحقق اخلاق و تقویت انگیزه عمل اخلاقی لازم می‌شمرد و آن را پیش فرض می‌گیرد.

ب. تعارض

برخی بر تعارض دین و اخلاق تأکید دارند و باورهای دینی را مانع اخلاق و سبب زوال و تحلیل تدریجی آن می‌دانند. معتقدند که پیوند نزدیک آنها سبب می‌شود که فروریختن اعتقادات مذهبی به فروپاشی اخلاق منجر شود.^{۱۶} از جمله حامیان مشهور این نگرش، فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) است که مسیحیت را مولد ذلت‌پذیری و تقویت روحیه بردگی می‌داند.^{۱۷} در حالیکه، رسالت اخلاق تربیت انسان‌های نیرومند و فعال و رفع ضعف و زبونی و ترس است. وی (مرگ خدا) و آزادی از قید و بندهای دین را تنها راه فراهم سازی توسعه صحیح اخلاقی می‌شمرد. بر این باور است که:

فروریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید. خدای مسیحی با امر و نهی‌های خود دیگر راه را بر ما نمی‌بندد، و چشمان انسان به یک قلمرو دروغین زبر طبیعی، به جهان دیگر به جای این جهان، دوخته نمی‌شود. آنچه در این دیدگاه نهفته است، آن که تصور خدا، دشمن زندگی است. این درست همان نکته‌ای است که نیچه در نظر دارد و با گذشت زمان با شدت فزاینده‌ای آن را بیان می‌کند.^{۱۸}

مارکس، از دیگر حامیان تقابل دین و اخلاق است. وی دین را حامی طبقات ذی نفع و گروه‌های حاکم و در نهایت، ضد اخلاق و تعهد اخلاقی معرفی می‌کند. فروید نیز در کتاب آینده یک پندار، دین را تضعیف‌کننده تعهد اخلاقی می‌شمارد. جیمز راشل و کی

نیلسن، از دیگر افرادی هستند که به دلیل اعتقاد به تعارض اخلاق و دین، از اخلاق سکولار دفاع می‌کنند.^{۱۹}

نقد

ریشه رویکرد فیلسوفان اخلاق مغرب زمین، در تعارض یا تباین دین و اخلاق، تعارض علم و دین در مسیحیت یا ناسازگاری آموزه‌های مسیحیت با اخلاق است. در حالی که، هیچ‌یک از اینها، در مورد اسلام جاری نیست. اسلام نه تنها راه پرورش توانایی‌های بشری، سبب ذلت‌پذیری و برده‌پروری، ترس و ضعف و زبونی، حامی طبقات مرفه و گروه‌های حاکمه نیست، بلکه شکوفا کننده استعدادهای درونی، آزادی و عزت بخش به فرد و جامعه، ظلم ستیز، فضیلت طلب و عدالت جو است.

به فرموده امام علی علیه السلام دین الهی برای شکوفایی استعدادهای نهفته در فطرت توحیدی و استخراج گنج‌های ناپیدای خرد آدمی نازل شده است:

ذات وارسته خداوندی از فرزندان آدم پیامبرانی را برگزید و بر پایه وحی از آنان پیمان گرفت و تبلیغ رسالت الهی را به عنوان امانت خویش به آنان سپرد ... تا میثاق فطرت توحیدی را از آنان مطالبه کنند و نعمت‌های از یاد رفته خداوندی را یادشان آورند و با تبیین حقایق توحیدی احتجاج کنند و عقل‌های مدفون را برانگیزانند و آیه‌های دقیق و سنجیده‌ای را در خداشناسی برایشان به نمایش گذارند.^{۲۰}

خداوند پیامبر خود را از مصلحت اندیشی‌های ظلم پرور برحذر می‌دارد و بر گسترش عدالت تأکید دارد: «دنبال هواهای آنان مرو، و بگو من خود به آن چه خدا از کتاب نازل کرده ایمان دارم، و مأمور شده‌ام بین شما عدالت برقرار کنم». (شوری: ۱۵)

در این آیه کریمه، دین با عدل گستری همراه شده و پیامبر از سوی خدا مأمور به آن شده است. «به تحقیق ما رسولان خود را با بینات فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم، تا مردم را به عدالت عادت دهند.» (حدید: ۲۵).

در این آیه، هدف رسالت انبیا، حاکمیت عدالت در جوامع قلمداد شده است. مطالعه سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام در دوران حکومتشان، حرکت در این مسیر را آشکار می‌سازد. تلاش برای عدل گستری در تفکر شیعی جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که به رغم تلاش‌های توأم با شکست و کامیابی مؤمنان در طول تاریخ برای برپایی قسط در گوشه و کنار جهان، انتظار عدل گستری فراگیر امام زمان علیه السلام را بر همگان فرض دانسته و

آنان را به بسترسازی لازم فراخوانده است. خداوند به آدمیان وعده داده است که فرجام جهان، حاکمیت نظام دادگر آسمانی خواهد بود: «اراده ما بر این قرار گرفته است که به مستضعفین نعمت بخشیم، و آنها را پیشوایان و وارثین روی زمین قرار دهیم!» (قصص: ۵)

از آنجا که عدل‌گستری یکی از غایات دین است، و از سوی دیگر، بزرگترین مانع این هدف در طول تاریخ مستکبرین بوده‌اند، استکبارستیزی از دیگر ویژگی‌های فرد و امت مسلمان است. از آنجا که عدل‌گستری با استکبارگرایی قابل جمع نیست، خداوند آموزگار نخست دین را به روی تافتن از زیاده‌خواهان امر می‌کند: «پس تو از آنان روی بگردان که هیچ سرزندی بر تو نیست». (ذاریات: ۵۴)؛ «حال که با هیچ برهانی به راه نمی‌آیند رهایشان کن، تا روز خود را دیدار کنند، روزی که در آن هلاک می‌شوند». (طور: ۴۵)

مسلمان با ریشه‌های فساد به مبارزه برمی‌خیزد و طغیان‌گران را بر جای خود می‌نشانند: «به سوی فرعون روید که طغیان کرده است». (طه: ۴۳)؛ «چرا در راه خدا و در راه مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند پیکار نمی‌کنید؟» (نساء: ۷۵)

بدین ترتیب، پیامبران الهی نه تنها حامی مرفهین بی‌درد و گروه‌های حاکمه نبوده‌اند، بلکه وظیفه داشتند که با ریشه‌های ظلم و فساد به مبارزه برخیزند. پیروان راستین پیامبران علیهم‌السلام نیز به تبع الگوی خویش، در انجام رسالت خود ضعف و زبونی به خود راه نمی‌دادند. چنانچه نمونه آن را می‌توان در حوادث عاشورای حسینی علیه‌السلام مشاهده کرد.

ج. تطابق

برخی رابطه دین و اخلاق را از نوع جزء و کل یا عام و خاص مطلق می‌دانند و اخلاق را جزئی از دین می‌شمارند. مشهور اندیشمندان مسلمان، تعریفی که از دین ارائه می‌دهند عبارت است از: «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام که خداوند برای هدایت و کمال بشر از طریق پیامبران فرو فرستاده است.»^{۲۱} بر این اساس، اخلاق جزئی از دین تلقی می‌شود. البته اینکه متفکرین مسلمان، اخلاق را بخشی از دین دانسته‌اند، مستلزم نفی استقلال اخلاق و وابستگی تام آن به دین نیست، بلکه نظریه آنان با تطابق هم سازگار است. بدین معنا که دین در عرصه‌های گوناگون، آموزه‌هایی دارد که یک بخش آن، با آموزه‌های اخلاقی انطباق دارد، و بلکه مکمل آن است. معتزله و جمعی از علمای شیعه، که به عقل اهمیت ویژه‌ای می‌دهند و بر حسن و قبح عقلی تأکید دارند، اخلاق را نیز مستقل از دین می‌پذیرند.

نظریه تطابق تا حدی پذیرفتنی است که در فصل (اتحاد و تعامل) توضیح آن خواهد آمد.

د. تعامل

جمعی از دیدگاه‌ها، نه دین را جزئی از اخلاق و نه اخلاق را جزئی از دین می‌دانند و نه بر تباین کامل یا تعارض و تطابق آنها پای می‌فشارند، بلکه به گونه‌ای از پیوند دین و اخلاق سخن می‌گویند. آنان بر این باورند که هر یک از دین و اخلاق، هویتی مستقل دارند. اما با یکدیگر در تعاملند و به گونه‌ای پیوند منطقی دارند. مانند رابطه علیت و معلولیت، تأثیر و تأثر یا فعل و انفعال. این دیدگاه طیف وسیعی از آرا را در خود جای می‌دهد. همه کسانی که به نحوی از نیاز جزئی یا کلی دین به اخلاق یا وابستگی تام یا ناقص اخلاق به دین سخن می‌گویند، در این مجموعه جای می‌گیرند. بدین ترتیب، می‌توان نظرات این مجموعه را به دو دسته کلی، وابستگی دین به اخلاق و نیاز اخلاق به دین، تقسیم کرد.

نیاز دین به اخلاق

۱. خداشناسی

یکی از دلیل‌های وجوب خداشناسی و شاید مهم‌ترین آنها، «وجوب شکر منعم» است. گفته می‌شود: چون خدا ولی نعمت ماست و شکر ولی نعمت واجب است، پس ما باید به عنوان شکر منعم، او را بشناسیم تا بتوانیم به ادای شکرش موفق شویم. در اینجا، اخلاق سبب می‌شود که ما به سوی خداشناسی گام برداریم تا بتوانیم حق او را ادا کنیم. وجوب شکر منعم، دستوری اخلاقی است و وجوب خداشناسی در گرو پذیرش این حکم اخلاقی است.^{۲۲}

۲. خداپرستی

یکی دیگر از موارد نیاز دین به اخلاق، وابستگی اساس دین، یعنی وجوب پرستش خدا، به قواعد اخلاقی است. چه چیزی عبادت خدا را ضروری می‌سازد و ما را به بندگی و بندگی او می‌دارد؟ در پاسخ گفته می‌شود که چون خداوند خالق ما است، حق مولویت و عبودیت بر ما دارد. ما مخلوق و بنده او هستیم، باید حق او را ادا کنیم، و راه ادای این حق، عبادت و بندگی است. به بیان زیبای امام سجاده^{علیه السلام} «بزرگ‌ترین حق خداوند بر انسان، حق پرستش

است.^{۲۳} بنابراین، عامل وادارسازی انسان به دین و عمل به وظایف دینی، یک حکم اخلاقی است که می‌گوید: «حق هر کسی را باید ادا کرد».^{۲۴}

۳. نیل به اهداف دین

اهداف دین، بدون اخلاق محقق نمی‌شود. دین دعوی انسان‌سازی، اداره زندگی فردی و اجتماعی و تأمین بهروزی دنیوی و اخروی آدمی را دارد. نیل به این اهداف، نیازمند ارائه مجموعه خاصی از دستورات اخلاقی است. بدین جهت، می‌توان گفت دین بدون اخلاق از عهده مقاصد خود بر نمی‌آید و نمی‌تواند سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین کند. یکی از مقاصد دین، گسترش آن در سطح جوامع و افراد است. این هدف در گرو رعایت قوانین اخلاقی است، بلکه کارآمدترین شیوه تبلیغ و ترویج دین، پاسداشت اصول اخلاقی توسط دین‌مداران و رهبران مذهبی است. بنابراین، دین برای نشر و گسترش خود نیز به اخلاق وابسته است، چنانچه خداوند می‌فرماید: «پس به سبب رحمت خداوند، نسبت به آنان (مردم) نرم شدی، و اگر خشن و سنگ دل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آنان را ببخش و برایشان طلب آموزش کن و در کارها با آنان مشورت نما، پس آنگاه که تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن، بدرستی که خداوند متوکلان را دوست دارد».(آل عمران: ۱۵۹)

۴. معنابخشی به گزاره‌های دینی

یکی از وجوه نیاز دین به اخلاق، که ریچارد بریث ویت، فیلسوف علم و فیزیکدان معاصر انگلیسی (۱۹۹۰-۱۹۰۰)، بیان کرده معنابخشی به گزاره‌های دینی است. وی در مقاله چالش برانگیز خود به نام «یک دیدگاه تجربه‌گرا در مورد ماهیت باور دینی»^{۲۵} که نظریات خود را در زمینه زبان دین و معناداری گزاره‌های دینی و رابطه علم و دین بیان کرده، می‌گوید: تنها راه معناداری گزاره‌های دینی، «تحویل»^{۲۶} آنها به گزاره‌های اخلاقی است. وی از یک‌سو، تحت تأثیر نگرش تجربه‌گرایان منطقی در معیار معناداری قرار دارد. آنان معتقدند که تنها قوانین علمی و توتولوژی‌های منطقی و ریاضی معنادار و سایر گزاره‌ها، از جمله گزاره‌های دینی و اخلاقی، فاقد معنا و محتوای معرفتی‌اند. از سوی دیگر، تلاش کرده است تا راه دیگری برای معناداری گزاره‌های دینی بیابد. برای حل این مشکل، وی دیدگاه متأخر ویتگنشتاین، که معنا را تابع کاربرد می‌داند، پذیرفته است، و با تکیه بر این

معیار معناداری، به تبیین گزاره‌های دینی پرداخته است. به اعتقاد وی، از آنجا که گزاره‌های دینی کاربرد دارند، پس معنادارند و کاربرد گزاره‌های دینی، شبیه کاربرد گزاره‌های اخلاقی است. بدین جهت، مطالعه گزاره‌های اخلاقی برای فهم گزاره‌های دینی و کاربرد آن را ضروری می‌داند.

بریث ویت در تحلیل گزاره‌های اخلاقی می‌گوید: گزاره‌های اخلاقی برای «اظهار قصد گوینده به عمل به روشی خاص که آن گزاره اخلاقی تعیین کرده است» به کار می‌رود.^{۲۷} به عبارت دیگر، این گزاره‌ها بیانگر تعهد گوینده به گونه‌ای خاص از حیات و توصیه بدان می‌باشند. برای مثال، فرض کنید کسی که در اخلاق طرفدار مکتب سودگرایی است و می‌گوید: «من باید فلان کار اخلاقی را انجام دهم تا حد اکثر نفع خود را بدست آورم»، او با بیان این جمله در واقع قصد خود را به عمل هماهنگ با مکتب سودگرایی بیان نموده است. او گزاره واقع نما اظهار نداشته، بلکه تعهد خود را به شیوه خاصی از عمل ابراز داشته است.^{۲۸}

البته هر اظهار قصدی، اظهاری اخلاقی تلقی نمی‌شود، مگر آنکه مشی مورد قصد گوینده، کلی و عام باشد، یا اینکه بتواند تحت قاعده کلی گنجانده شود. بنابراین، معنای گزاره اخلاقی التزام و تعهد فرد به تبعیت از یک قانون کلی است. بر این اساس، معنای جمله «دزدی بد است»، این است که «من خود را ملتزم به قانونی کلی می‌دانم که دزدی نکنم»، نه اینکه، آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها می‌گویند، بدین معنا باشد که «من از دزدی متنفرم».

بریث ویت، با توجه به تحلیلی که از گزاره‌های اخلاقی می‌دهد، معتقد است که گزاره‌های دینی نیز بیانگر تعهد گوینده به عمل به شیوه‌ای خاص از حیات و توصیه بدان هستند. این گزاره‌ها، ناظر به واقع، حاکی از ماوراء طبیعت و قابل صدق و کذب نیستند، و از سویی، صرفاً گویای اظهار احساسات فرد نیز نیستند، بلکه برای مثال جمله «خدا عشق است»، بدین معناست که من تصمیم دارم در زندگی خود از یک مشی عاشقانه پیروی نمایم. زندگی عاشقانه‌ای داشته باشم. و شما را هم توصیه به داشتن چنین رفتاری می‌نمایم. در نتیجه، کارکرد گزاره‌های دینی، شبیه جملات هنری و ادبی است. یعنی مقصود اصلی آنها تحریک انسان‌ها به سوی جهتی خاص است، نه اینکه جملاتی معرفت‌بخش در صدد کشف واقعیتهای علمی یا تاریخی باشد.

وی تمام ادیان را افسانه‌ها و اسطوره‌های مفیدی می‌داند که پذیرش آنها به تعالی انسان می‌انجامد.^{۲۹} هر دینی «داستان بلندی» است که پیشنهاد دهنده روش خاصی از زندگی است. تفاوت گزاره‌های اخلاقی و دینی، فقط در این است که گزاره‌های دینی، ارائه دهنده همان ادعاهای اخلاقی اما به گونه‌ای جذاب‌تر، دلربا تر و با تکیه به تمثیل‌ها، کنایه‌ها و داستان‌ها است. بنابراین، به نظر بریث ویت، ما نباید در صدد یافتن اخبار و اطلاعات واقعی از طریق قضایای مذهبی باشیم. معیار معناداری آنها کاربرد و فایده آنها در زندگی و رفتار انسان‌هاست.

نقد و بررسی

صرف نظر از اشکالات جدی که در پیش فرض‌های این نظریه، در خصوص معیار معناداری و پذیرش رأی ویتگنشتاین وجود دارد،^{۳۰} در خصوص معنای گزاره‌های دینی نیز این نظریه محل تأمل است:

وی بر غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی پای می‌فشرد و ادیان را افسانه‌های مفیدی بیش نمی‌داند. براین اساس، وی گزاره‌های اخلاقی را به معنای تعهد فرد به عمل به شیوه‌ای خاص صرف نظر از واقعیت داشتن آنها می‌داند. در حالیکه، نگرش غیر معرفت بخش نسبت به دین درباره اسلام، ناتمام است. اسلام یک نظام اعتقادی است که گزاره‌های آن به دو دسته «هست»ها و «باید»ها قابل تقسیم است. هست‌های آن شامل وجود خداوند، انسان، دنیا و آخرت می‌باشد. انسان در این مجموعه، موجودی است دارای قابلیت‌های رشد و کمال، که می‌تواند با استفاده از امکانات وجودی خود و جهانی که در آن می‌زید، قابلیت‌های خود را به فعلیت رسانده و به کسب ملکات اخلاقی و تعالی معنوی و سعادت دنیوی و اخروی دست یابد. یا به عکس، نه تنها توانایی‌های بلندمرتبه خود را به فعلیت نرساند، بلکه در این دنیای سرشار از دسیسه‌ها و راه‌های گمراه کننده، عمر و توانایی‌های خویش را ضایع نموده و مسیر شقاوت را در پیش گیرد. هر انسانی پس از شناخت «هست»ها، ضرورت منطقی و فهم عقلانی وی اقتضا می‌کند که در پی یافتن «باید»هایی باشد که عمل به آنها در زندگی فردی و اجتماعی، وی را به کسب کمالات مطلوب و سعادت دنیوی و اخروی رهنمون سازد و شرایط اجتماعی مناسبی برای تربیت چنین انسان‌هایی فراهم آورد. نظام اعتقادی اسلام، در کنار مجموعه «هست»ها، ارائه دهنده

«باید»هایی است که مکمل عقل او و هادی رفتارهای او و جهت دهنده عواطف و احساسات او در راه رسیدن به کمالات فوق می‌باشند. خداوند این نظام اعتقادی را از رهگذر کتاب آسمانی خود که توسط پیامبر ﷺ به مردم عرضه می‌گردد، ارسال می‌دارد. بنابراین، ماهیت اکثر مسائل و موضوعات دینی، ماهیت اموری واقعی است. پاره‌ای از گزاره‌های دینی ناظر به توصیف و تبیین «هست»ها مانند وجود خداوند، قرآن، پیامبر، دنیا و آخرت، بُعد جسمانی و روحانی انسان است و پاره‌ای از گزاره‌های دینی، ارائه دهنده «باید»هایی است که راههایی را برای نیل انسان به اهداف واقعی نشان می‌دهد.^{۳۱}

نگرش افسانه‌ای به دین، که در آرای بریث ویت و برخی دیگر از متفکران غربی به چشم می‌خورد، با اسلام ناسازگار است؛ چرا که افزون بر تلقی غیرمعرفت بخشی گزاره‌های دینی، از جهاتی قابل تأمل است:

این نگرش از مقایسه ادیان الاهی با ادیان انسان‌های اولیه، و ارائه حکمی عام نسبت به همه ادیان برخاسته است. در حالی که، چنین تعمیمی نابجا است. ادیان با یکدیگر بسیار متفاوتند و افسانه بودن برخی، دلیل تلقی افسانه از سایر آن نمی‌شود. این رویکرد میان شناخت دین از طریق منابع اصلی و شناخت آن از طریق عمل و عقاید دینداران خلط کرده است. غموض، پیچیدگی‌ها و ابهاماتی که در موضوعاتی مانند وجود خدا و صفات وی وجود دارد، از دیگر دلایل روی آوردن به این نظریه است. در حالی که صرف غموض و پیچیدگی یک مسئله، دلیل بر این نمی‌شود که هر گونه قضاوت در آن مورد قضاوت اسطوره‌ای باشد.^{۳۲}

نیازهای اخلاق به دین

بیشترین حجم مباحث در ارتباط میان دین و اخلاق در این بخش مطرح شده‌اند. در حقیقت، محور اصلی مباحث این موضوع در غرب، بررسی نیازمندی‌های اخلاق به دین است. هر یک از حامیان اخلاق دینی و سکولار، به نحوی کوشیده‌اند پیرامون این موضوع سخن بگویند. دسته اول، انواع وابستگی‌ها را آشکار کرده‌اند و دسته دوم، به نفی آنها پرداخته و حوزه اخلاق را از دین مستقل دانسته، حتی برخی از آنها، از تعارض این دو سخن رانده‌اند. برخی از مهم‌ترین نیازمندی‌های اخلاق به دین را می‌توان چنین برشمرد:

نیاز وجودی

گاه ادعا می‌شود که هستی همه چیز، از جمله ارزش‌های اخلاقی، از خدای خالق نشأت گرفته است؛ زیرا خداوند، خالق جهان و هر چیزی است که در آن است. پس در این میان، خالق خیر هم هست و اگر خدا نبود، چیزی به اسم خیر وجود نداشت. بنابراین، اخلاق که اساساً با خیر سروکار دارد، در اصل هستی خود مستقیماً وابسته به خداوند است. از سوی دیگر، از آنجا که وابستگی به خدا مستلزم وابستگی به دین است، در نتیجه اخلاق مبتنی بر دین است. این بیان، شکل ساده‌ی وابستگی اخلاق به دین است که به محض بیان، باید آن را کنار نهاد؛ زیرا اولاً، اگر منظور این است که هر چیزی از جمله اخلاق، مخلوق خداست، این امر مستلزم وابستگی آن به دین نیست. همه جهان مخلوق خداست و همه وابستگی وجودی به خدا دارند، اما بسیاری از امور وابستگی وجودی به دین ندارند. ثانیاً، اخلاق چیزی جز گزاره‌های اخلاقی نیست و اینها از نوع وجودهای ذهنی هستند، نه عینی. وجودهای ذهنی انواع علوم تجربی و انسانی، اعم از ریاضی، فیزیک، شیمی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق و ... را در برمی‌گیرد. اگر گزاره‌های اخلاقی را مخلوق خدا و در نتیجه، وابسته به دین بدانیم، باید سایر دانش‌های بشری و بلکه هر نوع وجود ذهنی یا تصور و تصدیق مطابق یا مخالف واقع را نیز چنین تلقی کنیم و نیازمند دین بدانیم. در حالیکه، چنین سخنی پذیرفتنی نیست.

نیاز مفهومی (نظریه امر الاهی)

در باب تعریف مفاهیم اخلاقی، سه نظریه عمده مطرح است^{۳۳} که عبارتند از: شهودگرایانه،^{۳۴} غیرشناختی^{۳۵} و تعریف گرایانه.^{۳۶}

«تعریف گرایان» کسانی هستند که مفاهیم اخلاقی را قابل تعریف و تحلیل می‌دانند. این گروه، که طیف گسترده‌ای از نظریات را در خود جای می‌دهد، به دو گروه طبیعت‌گرا و متافیزیکی تقسیم می‌شود: گروه نخست، مفاهیم اخلاقی را بر اساس مفاهیم تجربی و طبیعی تعریف می‌کند و گروه دوم، در تحلیل و تعریف مفاهیم اخلاقی از مفاهیم فلسفی و الاهیاتی بهره می‌گیرد. طبیعت‌گرایان نیز خود به سه دسته فرعی‌تر «نظریات زیست‌شناختی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی» تقسیم می‌شوند.^{۳۷}

«شهودگرایان» بر این باورند که مفاهیم و احکام اخلاقی، بر اساس اصطلاحات غیراخلاقی قابل تعریف نیستند، بلکه دست کم پاره‌ای از آنها بدیهی، شهودی بسیط

هستند و تنها از راه شهود، نه مشاهده تجربی یا استدلال مابعدالطبیعی، می‌توان آنها را شناخت.

«غیرشناخت گرایان»، مفاهیم و احکام اخلاقی را بی‌معنا و تعریف‌ناپذیر می‌دانند. آنان نه مانند تعریف گرایان با ارجاع به مفاهیم طبیعی یا متافیزیکی و نه بسان شهود گرایان به مدد دریافت شهودی برخی مفاهیم اصلی، مفاهیم اخلاقی را تعریف‌پذیر می‌دانند.^{۳۸} در میان تعریف گرایان، دسته دوم، که تعریف مفاهیم اخلاقی را در گرو نظریات متافیزیکی می‌دانند، برخی مانند پیروان نظریه امر الاهی،^{۳۹} بر نیاز اخلاق به دین تأکید دارند. این نظریه دو تقریر دارد که می‌توان یکی را تصویری و دیگری را تصدیقی نامید.

۱. نظریه تصویری امر الاهی

تقریر نخست، که جان‌اتان هاریسون آن را نظریه زبانی امر الاهی نامیده، در مقام بیان تصور مفهومی خوب و بد اخلاقی است. این نظریه، به تحلیل مفهومی و زبانی معنای خیر و شر می‌پردازد و اخلاق را در مقام تصور مفهومی خیر و شر وابسته به دین می‌داند. بر این اساس، خیر اخلاقی، برحسب تعریف، صرفاً به معنای چیزی است که مورد امر، اراده یا فعل خدا واقع شده است. در این دیدگاه، اراده خداوند و خیر، عین هم تلقی می‌شود.

این تقریر با مشکلاتی مواجه است: برای مثال، با پذیرش این تقریر گزاره‌هایی چون «خدا خوب است»، «خدا به خوبی فرمان می‌دهد»، «کار خدا، خیر است» به همان گویی^{۴۰} تبدیل می‌شوند یا از معنا تهی می‌شوند. این سخن را عموم دینداران و غیردینداران، برنمی‌تابند.^{۴۱} علاوه بر این، اشکالات وارد بر تقریر دوم نظریه امر الاهی، بر این تقریر نیز وارد است. البته تحلیل مفهومی و تصویری در صورتی قابل دفاع است که به بحث علی و تصدیقی گره بخورد؛ زیرا اگر کسی مانند هاریسون بگوید: خیر یعنی آنچه خدا به آن امر می‌کند، ممکن است به سادگی کلام او نقد شود به اینکه، خیر معانی دیگری هم دارد. مانند اینکه آنچه عقل عملی، جامعه، یا احساسات بدان حکم می‌کند. وی برای دفاع از دیدگاه خود، چاره ندارد جز آنکه به تحلیل علی بپردازد.

۲. نظریه تصدیقی امر الاهی

تقریر دوم، در صدد تحلیل علت خیر یا شر بودن افعال اخلاقی است و اخلاق را در مقام تصدیق گزاره‌های خود وابسته به دین می‌داند. بر این اساس، آنچه سبب تصدیق اتصاف

افعال و صفات به خیر و شرّ می‌شود، امر، اراده یا فعل الاهی است. این نظریه، که در مناطق مختلفی از جمله یونان باستان و جهان اسلام حامیانی دارد، همان است که افلاطون در کتاب *اوتیپرون* آورده و به همین نام شهرت یافته است.^{۴۲} اشاعره نیز اغلب چنین نگرشی دارند. در بیانی دقیق‌تر، می‌توان این دیدگاه را به دو مقام ثبوت و اثبات تقسیم کرد.

در مقام ثبوت

اگر بنا بر نظریه امر الاهی بپذیریم که آنچه در مقام تصدیق، سبب اتصاف امور به خوبی و بدی می‌شود، فرمان خداوند است، سؤالی در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه آیا احکام و اصول اخلاقی در مقام ثبوت و در متن واقع، صرف نظر از شناخت ما نسبت به آنها، در گرو امر الاهی هستند یا در مقام شناخت و اثبات؟^{۴۳} متکلمان مسلمان در بر خورد با این موضوع، دو رویکرد متفاوت برگزیده‌اند.

کسانی مانند معتزله، که بر حسن و قبح ذاتی افعال تاکید دارند و شناخت آن را عقلانی می‌دانند، نظریه امر الاهی را در هر دو مقام ثبوت و اثبات ردّ می‌کنند،^{۴۴} اما بخشی از اشاعره هر دو را الاهی می‌دانند؛ یعنی هم اصل ارزش‌ها را در گرو امر، نهی (اراده، کراهت، فعل یا ترک) خداوند می‌دانند و هم شناخت آنها را. آنان منشأ ارزش و لزوم اخلاقی را چیزی جز فرامین خداوند نمی‌دانند و فراتر از امر و نهی او، هیچ واقعیتهایی عینی در افعال و صفات نمی‌یابند که بتواند مبنای امر و نهی الاهی باشد. به عبارت دیگر، اگر خدایی وجود نداشت. یا بر فرض وجود، امر و نهی نداشت، هیچ تفاوتی میان عدل و ظلم، و راستگویی و دروغگویی نبود. بر این اساس، هیچ چیز ذاتاً خوب یا بد نیست. از این جهت، اتصاف چیزی به خوبی و بدی جز رجوع به امر و نهی خدا یا عقل انسان راهی ندارد. از سوی دیگر، چون این گروه منکر حسن و قبح عقلی هستند و عقل انسان را از درک خوبی و بدی اشیا ناتوان می‌بینند، راهی ندارند جز آنکه به امر خدا تکیه کنند.

این نظریه با مشکلاتی گریبانگیر است:

اولاً، نیک اشکار است که تصدیق بسیاری از گزاره‌های چون قبح ظلم، دزدی، جنایت، تهمت، ریا، خودبینی، غرور و نخوت، و نیکی عدل، رحمت، صدق، صفا، تواضع و ایثار در گرو پذیرش دین نیست و آدمیان یکسره بر آن هستند. ثانیاً، اگر از اشعری بپرسید که به چه دلیل باید از همه اوامر خدا اطاعت کرد، در پاسخ آن ناتوان می‌مانند. اگر بگویند چون

خدا بدان امر کرده این مستلزم دور است؛ زیرا پرسش ما از علت ضرورت اطاعت از هر امر الاهی، از جمله همین امر است. اگر بگویند به دلیل حکم عقل، از مبنای خود دست کشیده‌اند.

در مقام اثبات

جمع پرشماری از علمای شیعه کسانی هستند که ارزش‌های اخلاقی را ذاتاً و در مقام ثبوت، از امر و نهی خداوند مستقل می‌دانند، اما در مقام شناخت دست کم پاره‌ای از آنها، گزاره‌های دینی را لازم می‌شمارند. در اینجا به رغم تأکید بر حسن و قبح ذاتی افعال، شناخت آنها پاره‌ای عقلی و پاره‌ای شرعی قلمداد می‌شود؛ بدین معنا که اصلی و کلی‌ترین ارزش‌ها از طریق عقل شناخته می‌شود، اما جزییات، فرعیات و راهکارهای نیل به ارزش‌های اصیل، دست کم در بخشی از موارد، به مدد شرع دریافت می‌شود. بر این اساس، اخلاق از وحی الاهی و علمی که از اولیای خدا به وسیله وحی و الهام رسیده کمک می‌گیرد. دین در مقام اثبات، ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کند و در شناخت خوبی و بدی کارها، حد و مرز و شرایط آنها، به ما مدد می‌رساند.

این نظریه، فی‌الجمله قابل دفاع است و بر آن پیش فرضی مبتنی است که عقل آدمی به تنهایی نمی‌تواند تمام ارزش‌های اخلاقی را تعیین کند، گرچه برخی از اصول ارزش‌های اخلاقی، مانند خوبی عدالت و زشتی ظلم، بدون دین و باورهای دینی نیز پذیرفتنی است. چنان‌که پیش‌تر گذشت، نمی‌توان از شرع انتظار داشت که اصلی‌ترین ارزش‌ها را به ما بشناساند؛ چرا که اثبات حجیت شرع در گرو پذیرش همین ارزش‌های بنیادین است. اگر فهم این ارزش‌ها مستقل از دین ممکن نباشد، دور محال لازم می‌آید. اما پس از اثبات حجیت شرع، به دلیل اینکه برای شناخت کامل جهان، غایت و مسیر ما به سوی آن، دانش ما کافی نیست، رجوع به شرع برای فهم فرعیات ارزش‌های اخلاقی امری پذیرفتنی است.^{۴۵}

نیاز به امر و ناهی

بسیاری از فیلسوفان غربی، فرض وجود خدا را یکی از نیازهای اخلاق به دین می‌دانند و حتی وجود او را با براهین اخلاقی اثبات می‌کنند. شیوه‌های مختلف استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا، همه در این امر شریکند که اخلاق را وابسته به دین می‌سازند.^{۴۶}

ظاهراً کانت نخستین فردی است که برای اثبات وجود خدا به اخلاق تکیه کرد و استدلال وی، بعدها دستمایه استدلال‌های دیگری شد که به همه آنها «براهین اخلاقی بر وجود خدا» می‌گویند. وی گرچه هیچ‌یک از براهین عقل نظری را برای اثبات خدا تمام نمی‌داند، اما لازمه عقل عملی و قوانین اخلاقی را، پذیرش برخی آموزه‌های دینی چون وجود خدا و جاودانگی نفس می‌داند و آنها را به عنوان اصول موضوعه عقل عملی می‌پذیرد. بیان کانت در این زمینه چنین است:

عقل به ما امر می‌کند که برترین خیر را ایجاد کنیم. این خیر دو مؤلفه، یعنی فضیلت تام و سعادت دارد. فضیلت، علت سعادت است و سعادت، هماهنگی میان طبیعت و اراده و میل انسان است. به بیان دیگر، حالت موجود عاقلی است در جهان، که همه چیز در سراسر وجودش، بر اساس میل و اراده او صورت گیرد، از طرفی، انسان نه آفریننده جهان است و نه می‌تواند به جهان نظمی بخشد، که آن با اراده و میل خود هماهنگ سازد تا بتواند سعادت متناسب با طبیعت را مهیا سازد. بدین جهت، باید علتی را برای کل طبیعت فرض کنیم که از طبیعت متمایز باشد و سبب هماهنگی دقیق میان فضیلت و سعادت باشد، که آن خداست.^{۴۷}

خلاصه اینکه، چون ما از نظر اخلاق موظف به ایجاد برترین خیر هستیم، پس ضرورتاً باید ممکن باشد، و امکان برترین خیر مستلزم وجود خداست. بنابراین، اخلاق مستلزم وجود خداست.^{۴۸} بیانات دیگری نیز که به تبعیت کانت بر وجود خدا از طریق برهان اخلاقی استدلال کرده‌اند، بر نیاز اخلاق به دین مهر صحنه نهاده‌اند. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. هر یک از ما در درون خود وجود نیرویی را احساس می‌کند که صادر کننده فرامین اخلاقی است. این امر و نهی، به امر و ناهی نیاز دارد. خود انسان نمی‌تواند امر و ناهی باشد؛ زیرا آن چیزی که او امروز به خود امر می‌کند که انجام دهد، فردا می‌تواند خلاف آن را امر کند. در حالی که، وظایف اخلاقی مطلق است. بدین جهت، فقط هنگامی می‌توان وظایف اخلاقی مطلق داشت که منبع صدور آن خدا باشد، و از آنجا که وظایف اخلاقی مطلق داریم، پس خدا وجود دارد.

۲. شکل دیگر این برهان اخلاقی، با مختصری تفاوت، مدعی است که ما معتقدیم قانون اخلاقی اقتدار و مرجعیت خود را حفظ می‌کند، خواه اراده‌های جزئی انسانی دستورات و اصول اخلاقی را بپذیرند، خواه منکر شوند. اگر ما اقتدار و مرجعیت اخلاقی را

- بپذیریم، باید بالفعل به وجود خدا، به عنوان تنها کسی که به ایجاد آن قادر است اعتراف کنیم، تا منشأ اقتدار قوانین اخلاقی کاملاً از اراده‌های انسانی خارج باشد.
۳. برخی مدعی هستند که در فرهنگ‌های کاملاً مختلف و دوره‌های متعدد تاریخی، هماهنگی‌ها و اشتراکات فراوانی میان احکام اخلاقی وجود دارد. اختلافاتی که در آنها مشاهده می‌شود، اغلب غیر اساسی و ظاهری است و می‌توان به تفاوت در عقیده و سلیقه نسبت داد. وجود اشتراکات فراوان فقط با فرض خدا تبیین می‌شود که قوانین آن را بر قلب انسان‌ها نگاشته است.^{۴۹}
۴. گاه گفته می‌شود مفهوم «قانون» فی نفسه به «قانونگذار» نیاز دارد، به طور مشابه مفهوم «قانون اخلاقی» به «قانونگذار الهی» محتاج است. بنابراین، اقرار و تصدیق ما به قانون اخلاقی مستلزم اعتقاد به خداست.
۵. برخی از جذابترین و مؤثرترین براهین اخلاقی، بخشی از محتوای قانون اخلاقی را به عنوان مقدمه خود می‌گیرند. مثلاً می‌گویند ما اخلاقاً ملزم هستیم که خود را کامل کنیم و به عالیت‌ترین خیر برسانیم. از سوی دیگر، حداکثر می‌توان تکامل اخلاقی را شروع کرد، اما به کمال رساندن آن، شرایط کاملاً متفاوتی را ایجاد می‌کند و با زندگی تحت شرایطی فعلی، یعنی بدون باور به خدا و جاودانگی روح، این هدف غیر قابل حصول است. اما از آنجا که تکامل همه جانبه به عنوان یک وظیفه از ما خواسته شده است، پس باید قابل حصول باشد. بنابراین، لازمه تجربه اخلاقی فعلی ما، وجود خداوند و جاودانگی «روح» است.^{۵۰}
۶. قوانین و ارزش‌های اخلاقی عینی هستند. نمی‌توانند نسبی باشند. هر امر عینی، برای پیدایش خود نیازمند آفریننده‌ای است و بدون آن محقق نمی‌شود. این موجود، از دو حال خارج نیست: یا امری مادی یا شخص است. ماده نمی‌تواند ارزش‌ها را بیافریند؛ زیرا ماده و قوانین آن فقط اشیاء را توصیف می‌کنند، اما حکم و باید و نباید ندارند. به علاوه، از قوانین طبیعت نمی‌توان تخطی کرد، اما می‌توان اصول اخلاقی را پایمال کرد. پس خالق قوانین اخلاقی باید غیر مادی یعنی شخص باشد. آن شخص هم از دو حال خارج نیست، یا انسان یا غیر انسان است. اولی ممکن نیست؛ زیرا انسان‌ها تحول‌پذیر، اما ارزش‌ها ثابت هستند. پس باید شخصی جاودان و برتر از همه انسان‌ها باشد که

آفریننده قوانین اخلاقی باشد. آن چیزی نیست، جز آنچه خدا نام دارد. این حاصل برهان سی اس لوئیس (۱۸۹۸-۱۹۶۳) در کتاب Mere Christianity است. سورلی نیز در کتاب Moral Value and the Idea of God، ریشه خداباوری را اعتقاد به نظام اخلاقی عینی و دارای اعتبار جاودانه می‌داند.^{۵۱}

اطلاعات واقعی پشتوانه اخلاق

یکی از نیازمندی‌های اخلاق به دین، اطلاعاتی صادق و ناظر به واقع درباره جهان، انسان و آغاز و پایان هستی است. در غیر این صورت، گزاره‌های اخلاقی چه به زبان انشایی و باید و نباید، مانند: نباید به دیگران ظلم کرد و چه به صورت اخباری باشد (مانند: ظلم ناپسند است، فاقد اعتبار و استحکام کافی خواهد بود. توضیح اینکه، نظریات در باب مکاتب اخلاقی به دو دسته واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا تقسیم می‌شود. واقع‌گرایان، ارزش و لزوم اخلاقی را با واقعیات عینی مرتبط دانسته و گزاره‌های اخلاقی را واقع‌نما^{۵۲} می‌دانند. غیر واقع‌گرایان در نقطه مقابل قرار دارند و جملات اخلاقی را غیرواقع‌نما می‌شمارند. مکاتب اخلاقی غیرواقع‌نما را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا مشکلات فراوانی دارند. برای مثال:

۱. **صدق و کذب ناپذیری:** اگر دعاوی اخلاقی واقع‌نما نباشند و بر احساسات و سلائق فردی بنا شوند، قابل صدق و کذب نخواهند بود؛ زیرا صدق به معنای مطابقت خبر با واقع و کذب به معنای عدم مطابقت با واقع است. از آنجا که بنابر غیرواقع‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی به هیچ واقعیت عینی اشاره نداشته باشد، چگونه می‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت با واقع سخن گفت؟
۲. **بستن راه عقل و استدلال در اخلاق:** با نفی قابلیت صدق و کذب، امکان رد و اثبات گزاره‌های اخلاقی نیز وجود نخواهد داشت؛ زیرا «اثبات» به معنای نشان دادن صدق یک گزاره و «رد» به معنای نشان دادن کذب آن است. از این‌رو، هر گونه راهی بر ترجیح مکتبی بر دیگری بسته می‌شود؛ زیرا بر اساس نگرش‌های غیرواقع‌گرا، نهایت چیزی که احکام اخلاقی کاشف آن هستند، تعلق اراده انشاکننده به آن حکم است، اما راهی برای اثبات درستی و نادرستی هیچ حکم اخلاقی نخواهد بود؛ زیرا منشأ آن احساسات و سلیقه است و نمی‌توان آنها را تبیین عقلانی کرد. بدین ترتیب، هر گونه راهی برای معقول جلوه دادن احکام اخلاقی بسته خواهد شد؛ زیرا تحلیل

عقلانی گزاره‌های اخلاق در صورتی ممکن است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی پیوند منطقی موجود باشد، و گرنه هیچ معیار و دلیل عقلی برای ردّ و اثبات احکام اخلاقی نخواهد بود.

۳. کثرت‌گرایی اخلاقی: با نفی واقع‌گرایی تمامی دعاوی اخلاقی، هر چند متعارض و متضاد باید به طور مساوی پذیرفته و آنارشسیسم اخلاقی حاکم شود. کشتار مظلومان و دزدی و چپاول همان اندازه پسندیده خواهد بود که امداد بی‌پناهان و دست‌نیازیدن به حقوق دیگران.^{۵۳}

۴. نسبییت اخلاقی: با پیوند زدن اخلاق به امیال و علایق، ما باید در داوری‌های اخلاقی تابع احساسات و گرایش‌های لحظه‌ای باشیم، و چون اینها اموری پرنوسانند، هر گونه ثباتی در اخلاق زایل خواهد شد.^{۵۴}

این گونه مشکلات سبب شده است که بسیاری از مکاتب اخلاقی به گونه‌ای به واقع‌گرایی روی آورند. در اینجا نیز نمی‌توان هر رویکرد واقع‌گرایی را پذیرفت؛ چرا که در این میان، آرای مختلفی مانند لذت‌گرایی شخصی کورنای و اپیکور، قدرت‌گرایی نیچه، سودگرایی بنتام و میل به چشم می‌خورد.^{۵۵} گرچه هر یک از این مکاتب، گزاره‌های اخلاقی را با واقعیتی بیرونی مانند لذت، قدرت و منفعت پیوند می‌زنند، اما هر یک به گونه‌ای برترین واقعیت هستی، که خالق بی‌همتاست، و برترین کمال بشری، که نزدیک شدن به چنین موجودی است، را فراموش کرده‌اند. آنان بر واقعیتی تکیه زده‌اند که اعتبار و ارزش آنها بسی فروتر از ارزش‌های الهی و استعداد کمال‌پذیری بشری است. دین‌صادق، اطلاعاتی در اختیار بشر قرار می‌دهد که می‌تواند برای وی اخلاق برتر به ارمغان آورد و برایش طرحی نو بنیاد درافکند.

تعیین هدف ارزش‌های اخلاقی

از جمله نیازمندی‌های اخلاق به دین، مربوط به تعیین هدف و غایت افعال و ارزش‌های اخلاقی است. توضیح آنکه، بنیان ارزش‌های اخلاقی، غایات و اهداف افعال و رفتارها هستند. ارزش رفتارهای اخلاقی در گرو غایات و اهداف آنها است. از آنجا که ما اهداف مقدسی داریم، که برای ما مطلوبیت ذاتی دارند، باید کارهایی را انجام دهیم که ما را به آن اهداف مقدس برسانند. اینجا است که ارزش‌های اخلاقی، پدید می‌آیند. بر این اساس، گفته

می‌شود که غایت آدمی، رسیدن به قرب الاهی است و این برترین مقصدی است که برای سیر تکاملی انسان تصور می‌شود و ارزش رفتارهای اخلاقی، از این منبع سرچشمه می‌گیرد. آنچه مستقیماً موجب قرب الاهی می‌شود و یا زمینه آن را فراهم می‌آورد، ارزشمند است. بر این اساس، پیوند دین و اخلاق و وابستگی اخلاق به دین بدین گونه بیان می‌شود که شناخت خدا در دین حاصل می‌شود و او به عنوان هدف تکاملی انسان معرفی می‌گردد، و از اینجا ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آیند؛ یعنی اگر دین نبود و این آموزه‌ها را برای ما ثابت نمی‌کرد، ارزش‌های اخلاقی پایه و مایه‌ای نمی‌داشت، نتیجه آنکه علی‌رغم استقلال قلمرو اخلاق و دین، خدمت بزرگ و ارزنده‌ای که دین به اخلاق می‌کند، این است که هدف والای ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کند.^{۵۶}

توانبخشی برای اجرای اخلاق

سقراط بر آن بود که معرفت به اخلاق نیکو، به تنهایی برای عمل به آن کافی است. اما این سخن ناتمام است، چنانکه ارسطو بر خلاف نظر استاد استادش، صرف شناخت را علت تامه انجام یا ترک نمی‌دانست. ارسطو عامل مهم این مسئله را ضعف اراده می‌دانست. این سخن درستی است؛ چرا که آدمی دارای دو بعد شناختی و گرایشی است. او لزوماً آنچه را می‌شناسد و می‌فهمد جامه عمل نمی‌پوشاند. یکی از مشکلات دائمی انسان این بوده است که به آنچه پسندیده می‌داند، عمل نمی‌کند و از احکام عقل خود تبعیت نمی‌نماید، بلکه کاملاً دآوری‌های آن را زیر پا می‌گذارد. فوران امیال حیوانی به سادگی به سرکوبی عقل و عواطف انسانی می‌انجامد. کم نیستند کسانی که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی را به خوبی می‌شناسند، اما آنها را پاس نمی‌دارند، با آنکه از خطای فعلی آگاهند، آن را انجام می‌دهند و با آنکه درستی کاری را می‌دانند آن را ترک می‌کنند. همه به ارزش رعایت حقوق خانواده، فرزندان، کمک به والدین، سالخورده‌گان و محرومان، اعتراف دارند، اما اغلب بدان عمل نمی‌کنند. اینها گواه آشکاری بر این است که علم و عقل انگیزه کافی برای عمل و قدرت کافی برای حرکت آفرینی به سوی عمل به اخلاق را ایجاد نمی‌کند. علاوه بر این، داده‌های روان‌شناسی حکایت از این دارد که اگر نگوییم همه آدمیان، دست کم بسیاری از آنان، بدون تشویق و تنبیه، چندان رغبتی به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد از خود نشان نمی‌دهند.^{۵۷} در واقع مصلحت‌خواهی، خودگرایی و حبّ

ذات در همهٔ مسایل، از جمله مسایل اخلاقی، گریبان‌گیر عموم انسان‌ها است. کمتر کسی را می‌توان یافت که به عشق به حقیقت، خداوند، و ارزش‌های اخلاقی، پایبند باشد. در میان متدینان نیز اغلب به دلیل شوق به بهشت و نعمت‌های آن و هراس از جهنم و نقمت‌های آن، به رعایت اصول اخلاقی ملتزم هستند و خود را مقید به انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد می‌کنند. اینجاست که نیاز اخلاق به دین آشکارتر می‌شود؛ چرا که می‌توان گفت بدون دین و برخی آموزه‌های دینی، همچون باور به عدالت الهی، وجود معاد و حساب‌رسی به اعمال بندگان، اکثریت مردمان چندان التزامی به اصول و ارزش‌های اخلاق نخواهند داشت. دین می‌تواند تضمین لازم ارائه دهد، از آثار و فواید دنیوی و اخروی افعال اخلاقی سخن بگوید و آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق دهد. دین برترین وعده‌ها را برای اعمال پسندیده و سخت‌ترین وعیدها را برای رفتارهای ناپسند ارائه می‌کند و انسان را تحت قدرت و نظارت خدا می‌بیند و موجب به فعلیت رساندن ارزش‌های اخلاقی می‌شود.

بدین ترتیب، دین به انسان کمک می‌کند تا عوامل درونی حرکت به سوی اخلاق را در خود فراهم نماید و رفتارهای متناسب با آن داشته باشد، گروهی را با عشق و جمع بیشتری را با وعده و وعید، به پاسداشت هنجارهای اخلاقی وادار می‌کند. دریافت سخن وحی و ایمان به آن برای هر دو گروه، نیرویی خاص برای حرکت می‌آفریند که با سایر عوامل محرک درونی و برونی قابل قیاس نیست. همه از خدا، که عظیم‌ترین موجود و اولیای الهی که برترین زمینیان هستند، حرف شنوی بیشتری دارند که گاه ناشی از عشق و گاه برخاسته از وعده و وعید است.

غفلت زدایی

همه آدمیان، به رغم آگاهی عقلی و درونی از گزاره‌های اخلاقی، به دلیل قرار گرفتن در محاصره عوامل غفلت‌زا، به راحتی دچار فراموشی می‌شوند و توجه کافی به دانسته‌های اخلاقی خویش ندارند. این امر، به تودهٔ مردم اختصاص ندارد، بلکه اهل عقل و اندیشه نیز بدان دچار هستند. از این‌رو، برای عمل به اخلاق، علاوه بر درک درونی، به تذکر از جانب منبعی مقدس و معتبر نیاز دارند که دین در این زمینه مددگسائی نیکوست.

حاصل آنکه، بدون دین، اخلاق کارایی لازم را ندارد و نیمه راه، او را رها می‌سازد و به سرمنزل مقصود نمی‌رساند. در واقع، دین به احیاء وجدان خفته و تقویت شعله‌های کم

سوی فطرت می‌انجامد. عقل و علم، به تنهایی چنین توانی را ندارند. اما ضمیمه شدن دین به رفع این کاستی می‌انجامد. همه با وجدان خویش ارزش احترام به سالخوردگان، والدین، و کمک به محرومان و مستمندان و فرزندان را می‌یابند، اما عواملی می‌تواند به این وجدان آسیب برساند و آن را تضعیف نماید. همه از ماشینی و پولی شدن روابط آدمی و ضعف عواطف انسانی بیزار و نگرانند و جویای راهی برای رفع این کاستی هستند، اما جامعه و انسان دارای ضعف ایمان ناخود آگاه به این سوی منتهی می‌شود. آموزه‌های دینی وجدان را بیدار می‌سازد و از ضعف آن جلوگیری می‌کند. در مقابل، بی دینی به ضعف وجدان می‌انجامد.

اتحاد و تعامل

استاد علامه مصباح از یک سو، اخلاق و دین را دو حوزه مستقل می‌داند که با یکدیگر در تعامل هستند و وجود اختلاف و اشتراک دارند. از نظر ایشان «اگر منظور از اخلاق، همان مسائل و موضوعات و محمولات باشد - صرف نظر از نظریه‌ای که دین درباره اخلاق دارد - در این صورت، رابطه آنها عام من وجه است».^{۵۸} ایشان در همین رابطه می‌گوید: بر اساس تحلیل ما از مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، که آنها را حاکی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی وی می‌دانیم، اخلاق توقفی به دین ندارد؛ یعنی می‌توان بدون هیچ اعتقاد دینی این نظریه را پذیرفت. اما برای شناخت کمال نهایی و رابطه افعال اختیاری ما با آن، نیازمند اصول و اعتقادات دینی و نیز محتوای وحی هستیم.^{۵۹} بر این اساس، هم در تعیین مصداق هدف نهایی و هم تعیین و تشخیص افعال ارزشمند، ضد ارزش و بی تفاوت، اخلاق به دین نیاز دارد.^{۶۰}

از سوی دیگر، وی رابطه دین و اخلاق را از نوع اتحاد جزء و کل یا عام و خاص مطلق می‌داند. اخلاق را جزئی از دین می‌شمارد. بر این اساس، میان این دو نوعی رابطه ارگانیک مانند رابطه سر با کل پیکر انسان، وجود دارد. اگر دین را به درختی تشبیه کنیم، این درخت دارای ریشه‌ها و تنه و شاخه‌هایی است. عقاید، ریشه‌ها و اخلاق، تنه درخت و احکام، شاخه و برگ و میوه درخت هستند. رابطه تنه با خود درخت، رابطه دو شیء نیست. تنه درخت جزئی از خود درخت است.^{۶۱} وی این نظریه را قابل قبول‌تر تلقی می‌کند.

نتیجه‌گیری

نظریه تباین که بر تفکیک دین و اخلاق در قلمرو و هدف تأکید می‌کند، ناتمام است چرا که محدود سازی قلمرو و هدف دین به رابطه انسان با خدا، مستلزم حذف بخش‌های مهمی از اسلام است.

گزینه تعارض دین و اخلاق، که از سوی کسانی چون نیچه و مارکس به میدان آمده، از تعارض مسیحیت با علم و اخلاق برخاسته و قابل تعمیم به اسلام نیست. در نظریه تعامل در باب نیاز دین به اخلاق می‌توان گفت: ضرورت شناخت خدا و پرستش وی بر حکم اخلاقی متوقف نیست. گرچه فطرت اخلاق پسند انسان، مشوق خوبی برای این کار است. در باب نیاز اخلاق به دین می‌توان گفت:

فقط نیاز مفهومی تصدیقی در مقام اثبات پذیرفته است؛ بدین معنا که ارزش‌های اخلاقی ذاتاً و در مقام ثبوت، از امر و نهی خداوند مستقل هستند. اما در مقام شناخت، پاره‌ای از آنها، به گزاره‌های دینی نیاز است. کلی‌ترین ارزش‌ها از طریق عقل شناخته می‌شود، اما جزئیات، فرعیات و راهکارهای نیل به ارزش‌های اصیل، دست کم در بخشی از موارد، به مدد شرع دریافت می‌شود. عقل آدمی به تنهایی نمی‌تواند همه ارزش‌های اخلاقی را تعیین کند.

یکی از نیازمندی‌های اخلاق به دین، اطلاعاتی صادق و ناظر به واقع درباره جهان، انسان و آغاز و پایان هستی است. در غیر این صورت، گزاره‌های اخلاقی، اعم از اینکه زبان انشایی و باید و نباید، مانند: «نباید به دیگران ظلم کرد» و یا به صورت اخباری مانند: «ظلم ناپسند است»، فاقد اعتبار و استحکام کافی خواهد بود.

از دیگر حاجات اخلاق به دین، مربوط به تعیین هدف و غایت افعال و ارزش‌های اخلاقی است. «دین» آدمی را در عمل به اخلاق توانمند می‌سازد، عوامل درونی حرکت به سوی اخلاق و انجام رفتارهای متناسب با آن را در او فراهم می‌سازد، گروهی را با عشق و جمع بیشتری را با وعده و وعید به پاسداشت هنجارهای اخلاقی وا می‌دارد.

همچنین آموزه‌های دینی از عوامل فراموشی اخلاق می‌کاهد و با غفلت زدایی و تذکر از جانب منبعی مقدس و معتبر، به احیاء وجدان خفته و تقویت شعله‌های کم سوی فطرت می‌پردازد.

در باب اتحاد جزء و کل یا عام و خاص اخلاق و دین، به نظر می‌رسد اخلاق به دو نوع دانی و عالی قابل تقسیم است: «اخلاق دانی» مرتبه‌ای از اخلاق است که متوقف بر دین نیست؛ یعنی می‌توان آن را فهم کرد و پذیرفت، بی آنکه دین خاصی را پذیرفته باشیم. اما اخلاق عالی جز در سایه دین حاصل نمی‌شود. همان‌گونه که دین به باروری عقل می‌انجامد، اخلاق را نیز ارتقا می‌بخشد. در واقع، عقل دست ما را می‌گیرد و به دین وصل می‌کند و ضرورت خدا و دین را اثبات می‌کند، اما همین دین بعداً به کمک عقل هم می‌آید و آن را بارور می‌کند. اخلاق نیز چنین است. اخلاق دانی مستقل از دین و اخلاق عالی وابسته به آن و جزئی از پیکره دین است. یکی برون دینی و دیگری درون دینی است. یکی در عرض دین و دیگری در طول آن قرار دارد و مرتبه‌ای از آن تلقی می‌شود. آنچه در باب اخلاق دانی و عالی و پیوند آنان با وحی گفته شد، در دو عرصه فهم و عمل قابل تفکیک است؛ یعنی هم برای فهم اخلاق عالی و هم توانایی عمل به آن، دین مورد نیاز است، اما اخلاق دانی در هیچ یک از دو جهت وامدار دین نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالفضل ساجدی، «هویت‌شناسی دین در اسلام و غرب»، اندیشه‌های فلسفی، ش ۳، ص ۷۷.
۲. ر.ک: تاج العروس و لسان العرب، ذیل ماده «خلق».
۳. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق، ص ۵۱؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۷، باب ۵۹ ذیل حدیث ۱۸، محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، تصحیح و تعلیق محمد کلانتر، ج ۱ ص ۲۲؛ محمدبن شاه مرتضی فیض کاشانی، الحقایق فی محاسن الأخلاق؛ و قره العیون فی المعارف و الحکم و مصباح الأنظار، تحقیق و تزییل ابراهیم میانجی، ص ۵۴؛ و عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، با تصحیح زین‌العابدین قربانی، ص ۶۶۷.
۴. واژه «اخلاقی» نیز متناسب با «اخلاق» کاربردهای متفاوتی دارد و در هر یک از عرصه‌های ذکر شده می‌تواند معنای خاصی بیابد.
۵. محمدتقی مصباح، فلسفه اخلاق، ص ۱۸۵.
۶. ویلیام کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۲۸.
۷. همان، ص ۱۷۲.
۸. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۹۳ - ۳۹۴.
۹. محمدتقی مصباح، فلسفه اخلاق، ص ۱۷۵ و ۱۸۴.
۱۰. همان، ص ۱۷۲.
۱۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷ ص ۳۳۲-۳۳۴؛ السدر مک‌ایتنایر، تاریخچه فلسفه اخلاق، ص ۴۳۱-۴۳۵.
12. Aesthetic.
 ۱۳. فردریک کاپلستون، همان، ص ۳۳۴.
 ۱۴. فردریک کاپلستون، همان، ص ۳۴۹؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۹.
 ۱۵. ر.ک: ابوالفضل ساجدی، «قلمرو حکومتی دین»، علوم سیاسی، ش ۳۲.
 ۱۶. جان هاسپرز، فلسفه دین، ص ۸۰.
 ۱۷. سی. بکر لارنس، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ص ۱۰۴۴.
 ۱۸. فردریک کاپلستون، همان، ج ۷ ص ۳۹۳-۳۹۴.
 ۱۹. خسرو پناه، کلام جدید، ص ۴۵۲.
 ۲۰. نهج البلاغه، خطبه ۱.
 ۲۱. محمدتقی مصباح، فلسفه اخلاق، ص ۱۷۴.
 ۲۲. همو، «دین و اخلاق»، قیسات، ش ۱۳، ص ۳۳.
 ۲۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۳.
 ۲۴. محمدتقی مصباح، «دین و اخلاق» قیسات، ش ۱۳، ص ۳۳.
25. C.f. Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief; Reprinted entirely in Ian T. Ramsey ed., Christian Ethics and Contemporary Philosophy.
26. Reduction.
27. Basil, Mitchell, p. 78.
28. Basil, Mitchell. ed. *The Philosophy of Religion*, p. 78.
29. Mitchell, p. 86.
۳۰. ر.ک: ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، بخش ۱.
۳۱. ر.ک: همان، بخش دوم.
۳۲. ر.ک: ص ۲۴۴-۲۴۸.

۳۳. ویلیام کی فرانکنا، *فلسفه اخلاق*، ص ۲۰۵-۲۲۰.
34. intuitionism theories
35. non-cognitivism theories
36. defninst theories
۳۷. ویلیام کی فرانکنا، *فلسفه اخلاق*، ۲۰۵-۲۲۰.
۳۸. همان.
39. divine command theory
40. tautology
۴۱. جانانان برگ، «پی ریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه محسن جوادی، *نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۰۵.
۴۲. همان، ص ۳۰۵.
۴۳. ر.ک: همان، ص ۲۱۲.
۴۴. ر.ک: هادی صادقی، *کلام جدید*، ص ۲۶۸.
۴۵. ر.ک: ابوالفضل ساجدی، *دین و دنیای مدرن، عصر نیاز*، فصل (محدودیت‌های علم و عقل).
۴۶. محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۷۵ - ۱۷۶.
۴۷. اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.
۴۸. هادی صادقی، «اخلاق بدون خدا»، *نقد و نظر*، ش ۱۳، ص ۲۵۴.
۴۹. محمد محمدرضایی و علیرضا جمالی نسب، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.
۵۰. محمد محمدرضایی و علیرضا جمالی نسب، همان، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ هادی صادقی، «اخلاق بدون خدا»، *نقد و نظر*، ش ۱۳، ص ۲۳۳-۲۳۳.
۵۱. ر.ک: مایکل پترسون، و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی ص ۱۶۳-۱۶۵؛ هادی صادقی، *اخلاق بدون خدا*، همان، ص ۲۳۷.
۵۲. گزاره واقع نما جمله‌ای است که با صرف نظر از توافق و قرارداد، احساسات درونی، سلیقه‌ی شخصی، سفارش و دستور، از واقعیتی عینی سخن می‌گوید.
۵۳. ر.ک: مجتبی مصباح، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، ۳۱-۴۴.
۵۴. ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۴. درباره رابطه باید و هست ر.ک: محسن جوادی، *مسئله باید و هست: بحثی در رابطه‌ی ارزش و واقع*، ص ۱۸۰-۱۸۶؛ مدرسی، *فلسفه اخلاق*، ص ۲۸۲-۳۰۳؛ درباره واقع گرای و غیرواقع گرای در اخلاق ر.ک: *بصیرت اخلاقی*، ترجمه فتحعلی.
۵۵. ر.ک: سی. بکر لارنس، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان، ص ۹۷-۱۶۷؛ محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، بخش دوم، مکاتب واقع گرای طبیعی.
۵۶. ر.ک: محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۸۳؛ محمدتقی مصباح، «دین و اخلاق»، *قیسات*، ش ۱۳، ص ۳۴.
57. How Could Ethics Depind Religion Jonathan Berg in A Companion to Ethices, p 531-532.
از *فلسفه اخلاق*، استاد مصباح ص ۱۸۳
۵۸. محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۸۶ پ ۱ و ۲.
۵۹. همان، ص ۱۸۶ پ ۳.
۶۰. همان، ص ۱۸۸.
۶۱. ر.ک: مصباح، «دین و اخلاق»، *قیسات*، ش ۱۳، ص ۳۲؛ محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۷۴ و ۱۸۶.

منابع

- ابن سینا، *کتاب الشفا*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکزالنشر، ۱۳۷۶.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق*، بی تا، مکتبه الحیاة، بی تا.
- اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- بدوی، عبدالرحمن، *الاخلاق النظریه*، تهران، وكالة المطبوعات، ۱۳۵۳.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جاناناتان برگ، «پی ریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه محسن جوادی، *نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷ ص ۱۰۴-۲۱۸.
- جوادی، محسن. *مسأله باید و هست* (بحثی در رابطه با ارزش و واقع). قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ژانه، پیر، *اخلاق*، اصفهان، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۷۳.
- ژکس، *فلسفه اخلاق: حکمت عملی*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- ساجدی، ابوالفضل، «زیان دین» و *قرآن*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- _____، «قلمرو حکومتی دین»، *علوم سیاسی*، ش ۳۵، زمستان ۱۳۸۴ ص ۲۲۱-۲۴۴.
- _____، «هویت شناسی دین در اسلام و غرب»، *اندیشه های فلسفی*، ش ۳، پاییز ۱۳۸۴ ص ۵۳-۸۰.
- _____، *دین و دنیای مدرن*، عصر نیاز، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- شیروانی، علی، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*، قم، دارالفکر، ۱۳۷۹.
- _____، *فرا اخلاق*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- صادقی، هادی «اخلاق بدون خدا»، *نقد و نظر*، ش ۱۳، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷ ص ۲۳۲-۳۵۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.
- فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه، ۱۳۷۶.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۴۴.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الحقایق فی محاسن الأخلاق*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۸.
- _____، *قره العیون فی المعارف و الحکم و بلیه مصباح الأنظار*، تحقیق و تزیین ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۸.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، بی تا.
- لارنس، سی. بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، با تصحیح زین العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- محمدرضایی، محمد و علیرضا جمالی نسب، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۱.

مدرسی، محمد رضا، فلسفه اخلاق، پژوهش در بنیانهای زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، سروش،

تهران، ۱۳۷۱

مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۵

—، «دین و اخلاق»، قیسات، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸، ص ۳۰-۳۷.

—، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش، احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰.

نراقی، محمدمهدی، جامع السعادات، تصحیح و تعلیق محمد کلاتر، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۳.

"Ethics and morality" in Lawrence C. Becker, editor, Charlotte B. Becker, co-editor, Encyclopedia of Ethics, v.1.

Basil, Mitchell. ed. The Philosophy of Religion, Oxford University Press, 1971

Bernard Gert, Morality: Its Nature and Justification

Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, London: Cambridge University Press, 1955), reprinted entirely in Ian T. Ramsey ed., Christian Ethics and Contemporary Philosophy, London: SCM Press, 1966

Copp, David, "Meta Ethics", in Encyclopedia of Ethics, Lawrence C. Becker, editor, Charlotte B. Becker, co-editor, p. 1079-1081

Darwall, Stephen L., Philosophical ethics, Oxford: WestView Press, 1998,

Edwards, Paul, " Ethics, Problem of" in Encyclopedia of Philosophy, v.3

Kagan, Shelly, Normative ethics, Oxford: WestView Press, 1998



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی