

استدلال اخلاقی علیه وجود خدا؟

امیرحسین خداپرست^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۰

چکیده

گرچه در سنت فلسفه دین استدلال اخلاقی بر وجود خدا موضوعی شناخته‌تر است، در دهه‌های اخیر فیلسوفان خداناباور به طرح استدلال اخلاقی علیه وجود خدا نیز پرداخته‌اند. این استدلال دست‌کم به پنج شکل متفاوت صورت‌بندی شده است: (۱) استدلال از طریق مسئله شر، (۲) استدلال از طریق نقد باخودبیگانگی، (۳) استدلال از طریق خودآیینی، (۴) استدلال از طریق نقد مصلحت‌اندیشی، و (۵) استدلال از طریق آموزه‌های غیراخلاقی ادیان. برخی از این صورت‌بندی‌ها را می‌توان استدلال اخلاقی نظری علیه وجود خدا و برخی دیگر را استدلال اخلاقی عملی علیه وجود خدا شمرد. استدلال‌های اخلاقی نظری علیه وجود خدا بر شواهدی اخلاقی تمرکز دارند که نشان می‌دهند خدایی در کار نیست و خدا باوری کاذب است، در حالی که استدلال‌های اخلاقی عملی نشان می‌دهند باور به وجود خدا مانع زندگی شکوفای اخلاقی و دستیابی به غایت آن است یا حتی موجب اعمال غیراخلاقی می‌شود. در پایان مقاله، نتیجه می‌گیرم که هیچ‌یک از صورت‌بندی‌های استدلال اخلاقی علیه وجود خدا به نتیجه مطلوب خود نمی‌رسد. با این حال، توجه به آنها حاوی درس‌های اخلاقی مهمی برای خداباوران است.

کلیدواژه‌ها

استدلال اخلاقی، وجود خدا، مسئله شر، باخودبیگانگی، خودآیینی

۱. استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
(khodaparast@irip.ir)

۱. مقدمه

استدلال اخلاقی بر وجود خدا در مباحث فلسفه دین، و به طور خاص مجموعه استدلال‌ها بر وجود خدا، عنوانی آشناست. مشهورترین استدلال اخلاقی بر وجود خدا به امانوئل کانت نسبت داده شده که معتقد بود تحقق خیر برین^۱، یعنی جمع بین فضیلت و شادکامی، به منزله غایت اخلاقی، از یک سو، زمینه‌ساز عقلانیت عمل اخلاقی است و، از سوی دیگر، فرض وجود خدا را لازم می‌آورد. پس از کانت، فیلسوفانی چون هستینگز رشدال^۲، جان هنری نیومن^۳، ایلتید ترتون^۴، سی. اس. لوییس^۵، آلفرد تیلور^۶ و ویلیام سورلی^۷ روایت‌هایی از استدلال اخلاقی بر وجود خدا در آثار خود پروراندند. در روزگار ما، مشهورترین استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا را رابرت ادمز^۸، مارک لینویل^۹ و ویلیام کریگ^{۱۰} در انداخته‌اند. در هر یک از این استدلال‌ها، تلاش می‌شود وجود خدا از طریق ملاحظات اخلاقی اثبات شود. برخی روایت‌ها از استدلال اخلاقی بر واقعیت‌های اخلاقی آفاقی، برخی دیگر بر الزام‌های اخلاقی آفاقی، و گروهی دیگر از آنها بر غایت زندگی اخلاقی اتکا دارند.

همچون دیگر استدلال‌های فلسفی، همه روایت‌ها از استدلال اخلاقی بر وجود خدا در معرض انتقادهایی مهم بوده‌اند. با این حال، واکنش منتقدان در برابر استدلال اخلاقی صرفاً سلبی نبوده است. در سال‌های اخیر بحث از استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا نیز در فلسفه دین به مسئله‌ای مستقل بدل شده است که در آن فیلسوفان خدا ناباور می‌کوشند به صورت ایجابی نشان دهند، بر خلاف استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا، می‌توان از مقدماتی چنین نتیجه گرفت که خدایی وجود ندارد یا خدا باوری کاذب است. به کار گرفتن هر یک از این مقدمات به شکل‌گیری روایتی متفاوت از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا می‌انجامد. در این نوشته، من می‌کوشم انواع مقدماتی را که برای تقویت مدعای استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا به کار گرفته شده‌اند مطرح و به اجمال ارزیابی کنم. نتیجه خواهم گرفت که، همچون استدلال اخلاقی بر وجود خدا، استدلال اخلاقی علیه وجود خدا نیز استدلالی تام و قاطع نیست و باید تأثیر آن را در موازنه مجموعه استدلال‌ها بر وجود خدا یا علیه وجود خدا سنجید.

۲. زمینه طرح استدلال‌های اخلاقی نظری و عملی علیه وجود خدا

پیش از طرح اقسام روایت‌ها از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا، خوب است در نظر داشته باشیم که این بحث اصولاً در چه سیاقی شکل گرفته است. به نظر می‌رسد طرح استدلال اخلاقی علیه وجود خدا مرحله دوم از اندیشه دین‌پیرایی از اخلاق است. در مرحله نخست، این اندیشه دعوی ابتدای اخلاق بر دین را رد می‌کند و بر استقلال اخلاق از امر الهی تأکید دارد. در اینجا، آنچه نقد می‌شود صورت‌های متفاوت از نظریه امر الهی^{۱۱} یا اراده‌گرایی الهیاتی^{۱۲} است که معنا و مبنای اخلاق را در اراده یا اوامر خدا می‌جوید. بر اساس این صورت‌ها، اراده یا امر الهی معنای گزاره‌های اخلاقی، مبنای وجودشناختی مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی، راه شناخت مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی یا انگیزش معقول‌کننده اعمال اخلاقی ماست (Jones 2005, 136؛ دیویس ۱۳۷۸، ۱۴۹-۱۵۰). با قدری تسامح، می‌توان گفت در طول قرون وسطی نظریه امر الهی کمابیش بر گفتمان دینی حاکم بوده است (Idziak 2010, 585-591). گرچه روایت‌های اصلاح‌شده از این نظریه امروزه نیز در میان فیلسوفان اخلاق و دین‌حامیانی دارد،^{۱۳} ظهور نظریه‌های فرااخلاقی و اخلاقی-هنجاری جدید غالباً با نقد این نظریه و طرح ادعای تلویحی یا تصریحی استقلال اخلاق از دین همراه بوده است.^{۱۴} در نتیجه، با دررسیدن دوران جدید، مرحله نخست اندیشه دین‌پیرایی از اخلاق در قالب دعوی استقلال اخلاق از دین قابل تشخیص است.

مرحله دوم دین‌پیرایی از اخلاق به اندیشه‌ای اختصاص دارد که موضوع این مقاله است و از لحاظ زمانی نیز مؤخر از آن است. در این مرحله، این ادعا مطرح می‌شود که اساساً اندیشه دینی با اخلاقی زیستن ناسازگار یا برای آن زیان‌آور است. ناگفته پیداست که گرچه مرحله دوم دین‌پیرایی از اخلاق مدعای مرحله نخست را نیز در خود دارد، همدلی با مرحله نخست مستلزم پذیرش مرحله دوم نیست. به عبارت دیگر، هر که زیانمندی اندیشه دینی برای زندگی اخلاقی را بپذیرد، حتماً به استقلال اخلاق از دین قائل است؛ اما هر که استقلال اخلاق از دین را بپذیرد، لزومی ندارد زیانمندی اندیشه دینی برای زندگی اخلاقی را نیز بپذیرد، بلکه برعکس، ممکن است عواطف و باورهای دینی را برای اخلاقی زیستن پشتوانه‌ای مناسب بداند (ملکیان ۱۳۷۵، ۴-۵). برای این رأی که اندیشه دینی، به طور خاص با تأکید بر اوصاف خدا، در مجموع، پشتوانه‌ای مطلوب برای زندگی اخلاقی است

و، از جمله، انگیزش اخلاقی عمل کردن را به شیوه‌ای مؤثر تقویت می‌کند می‌توان مصادیق بسیاری یافت. با این حال، در سوی مقابل، هستند برخی فیلسوفان اخلاق و دین که معتقدند نشانه‌هایی اخلاقی علیه وجود خدا در کار است یا خداباوری، به دلایل متفاوت، به زندگی اخلاقی آسیب می‌رساند. در مرحله دوم اندیشه دین‌پیرایی از اخلاق مدعی اصلی همین نکته است.

در اینجا، می‌توان بین استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا و استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا تناظری برقرار کرد. مشهورترین طبقه‌بندی این استدلال‌ها گنجاندنشان در دوره «استدلال‌های نظری»^{۱۵} و «استدلال‌های عملی/عمل‌گرایانه»^{۱۶} است (Jones 2005, 145). این طبقه‌بندی در بسیاری از مدخل‌های دایرةالمعارفی و آثار مقدماتی درباره استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا لحاظ شده است. مطابق آن، استدلال‌های نظری واقعیت‌های اخلاقی را با وجود خدا تبیین می‌کنند و مدعی‌اند تبیین خدا باورانه از این واقعیت‌ها بهتر از تبیین‌های سکولار از آنهاست. استدلال‌های عملی یا عمل‌گرایانه از خوبی زندگی اخلاقی یا غایت شکوفای آن آغاز می‌کنند و مدعی‌اند این زندگی خوب یا شکوفا در دسترس نخواهد بود مگر آنکه فاعل اخلاقی به وجود خدا باور داشته باشد (اونز ۱۳۹۶، ۱۳-۱۴).

چنان که می‌دانیم، خاستگاه این تمایز عمیق‌تر از آن است که صرفاً در چارچوب استدلال‌های اخلاقی بگنجد. ایمان‌گرایان و عمل‌گرایان، از سده نوزدهم به این سو، تأکید کرده‌اند که ناکامی دلایل نظری در اثبات وجود خدا نمی‌تواند از اهمیت عملی باور به وجود خدا بکاهد. برخی از آنان تأکید کرده‌اند که اصولاً اگر بنا بود باور به خدا مؤید به دلایل نظری باشد، این باور اهمیت تعیین‌کننده و آگزیستانسیالیس را در زندگی انسان از دست می‌داد. آنچه می‌تواند میزان اهمیت باور دینی در زندگی آدمی را به خوبی نشان دهد تأثیر گسترده‌ای است که این باور بر زندگی آدمی دارد. از این رو، حتی اگر دلایل نظری را به شمار نیاوریم، دلایل عملی ما را وامی‌دارند که بین خدا باوری و خدا ناباوری به انتخاب دست بزنیم و بنیان زندگی‌مان را بر یکی از آنها بنا کنیم. این انتخاب، به تعبیر ویلیام جیمز، زنده،^{۱۷} ناگزیر،^{۱۸} و فوری و فوتی^{۱۹} است (James 1919, 1-31, 63-110)، به گونه‌ای که تعلیق حکم خود در عمل به معنای انتخاب زندگی خدا ناباورانه و دوری از مواهب زندگی

دینی است. با نظر به این پیشینه، استدلال‌های اخلاقی عملی در تأیید این ادعا اقامه می‌شوند که نپذیرفتن خاستگاه الهیاتی برای اخلاق مانع زندگی خوب و شکوفا می‌شود؛ از این رو، حتی اگر نمی‌توانیم وجود خدا را در نظر اثبات کنیم، عملاً باید آن را مفروض بگیریم.

تمایز استدلال‌های اخلاقی نظری و استدلال‌های اخلاقی عملی بر وجود خدا را می‌توان درباره استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا نیز مطرح کرد. استدلال‌های اخلاقی نظری علیه وجود خدا نشان می‌دهند شواهد اخلاقی ذی‌ربطی در جهان هست که نشان می‌دهند خدا وجود ندارد. استدلال‌های اخلاقی عملی علیه وجود خدا نشان می‌دهند وجود خدا، یا باور به وجود خدا، در عمل مانع زندگی اخلاقی شکوفا یا دست یافتن به غایت زندگی اخلاقی می‌شود. این تمایز در قسمت بعد روشن‌تر خواهد شد، آنجا که پس از طرح روایت‌های متفاوت از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا، اشاره خواهم کرد که کدام‌یک از آن‌ها نظری و کدام‌یک عملی است.

به نظر من، تمایزگذاری بین استدلال‌های نظری و عملی حتی در مورد استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا معتبرتر است. درباره امکان تمایز قاطع بین استدلال‌های نظری و استدلال‌های عملی بر وجود خدا البته مناقشه بسیار وجود دارد. به نظر می‌رسد، اولاً، اگر بناست این استدلال‌ها استدلال باشند، آنگاه در حال توجیه مدعایی نظری هستند، ولو این که مدعای خود را بر مقدماتی بنا کرده باشند که از زندگی انسان، یا به تعبیری «عقل عملی»، برآمده‌اند (احتمالاً به همین دلیل است که کانت، که بحث از استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا با نام او و نظریه‌اش در اخلاق گره خورده است، تأکید بسیار می‌کند که آنچه در این زمینه می‌گوید استدلال بر وجود خدا، و لابد از جمله استدلال عملی بر وجود خدا، نیست).

ثانیاً، اگر بناست این استدلال‌ها استدلال باشند، باید مجالی برای نقد خود بیافرینند و این مجال فقط در شرایطی فراهم می‌شود که امکان ارزیابی مقدمات و نتیجه وجود داشته باشد. وقتی منتقد استدلال‌های اخلاقی این استدلال‌ها را نقد می‌کند، این که مقدماتشان از بستر عقل نظری برخاسته باشند یا عقل عملی در این نقد تأثیری ندارد. نمی‌توان فراموش کرد که عقلانیت انسان، در نهایت، یکپارچه است و نام‌گذاری متفاوت برای آن بر حسب

کارکرد، در نهایت، در آن گسست اساسی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر، مدافع استدلال اخلاقی عملی بر وجود خدا یا باید، همچون کانت، تأکید کند که ادعایش استدلال نیست، یا اگر باید آن را استدلال شمرد، نتیجه‌اش همچون نتیجه هر استدلال دیگر با نظر به مجموع شواهد قابل ارزیابی نظری است.

ثالثاً، چنان که در ابتدای مقاله به اشاره گفتم، می‌توان استدلال‌های اخلاقی را با نظر به محتوایشان به سه قسم تقسیم کرد: (۱) استدلال‌های مبتنی بر واقعیت اخلاقی، (۲) استدلال‌های مبتنی بر الزام اخلاقی، و (۳) استدلال‌های مبتنی بر غایت زندگی اخلاقی. این طبقه‌بندی تبیین بهتری از استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا به دست می‌دهد، زیرا، اولاً، ناظر به خود این قسم استدلال‌هاست؛ ثانیاً، بدون مناقشه، همه آنها را در خود می‌گنجاند؛ و ثالثاً، مزیت طبقه‌بندی پیشین مبنی بر اشاره به استدلال‌های عملی را، با اشاره به استدلالی اخلاقی ناظر بر غایت اخلاقی، همچنان محفوظ دارد.

۳. اقسام استدلال اخلاقی علیه وجود خدا

با در نظر داشتن آنچه درباره زمینه طرح استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا آوردم، اینک این استدلال‌ها را، بنا بر استقرار، به صورتی بسیار مختصر مطرح می‌کنم. روشن است که طرح و ارزیابی مفصل‌تر این استدلال‌ها به فضایی ورای حجم این مقاله نیاز دارد، به ویژه این که برخی از آنها در تاریخ فلسفه دین سابقه‌ای بلند دارند یا دلالت‌های اخلاقی و الهیاتی گسترده‌ای دارند که بررسی مسائل اخلاقی و الهیاتی دیگری را نیز لازم می‌آورند. با این حال، با توجه به این تذکر، می‌توان استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا را، بر حسب نقطه عزیمتشان، بدین شکل در قالب پنج روایت سامان داد:

۳-۱ استدلال از طریق مسئله شر

در تاریخ فلسفه دین، مسئله شر همواره به منزله دلیلی علیه وجود خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. اهمیت این مسئله چنان است که هانس کونگ^{۲۰} آن را «پناهگاه خداناباوری» خوانده است (پترسون و دیگران ۱۳۷۶، ۱۷۷). از زمان گوتفرد لایبنیتس به این سو، شرور موجود در عالم را به دو گروه شر طبیعی و شر اخلاقی تقسیم کرده‌اند. شر طبیعی شری است که از عوامل طبیعی یا افعال

انسانی ناشی می‌شود؛ شر اخلاقی به خصلت‌های بد و رذیلت‌آمیز و افعال انسانی ناشی از آنها اشاره دارد. فیلسوفان خداناباور این هر دو قسم شر را گاه در مقام مسئله‌ای منطقی و گاه در مقام شاهد علیه وجود خدا مطرح کرده‌اند. مطابق مسئله منطقی شر، وجود شر در عالم منطقیاً با وجود خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد در تعارض است.^{۲۱} مطابق مسئله مبتنی بر شواهد شر، وجود شر در جهان احتمال صدق خداباوری را کاهش می‌دهد یا نشان می‌دهد تبیین خداباورانه از جهان دچار نقص و خطاست.

مسئله شر اغلب، به صورت سلبی، به مثابه شاهد نقض برای استدلال‌های خداباورانه عرضه شده است. اما از چشم‌انداز اخلاقی، مسئله شر می‌تواند مقدمه‌ای برای شکل دادن به استدلالی اخلاقی علیه وجود خدا باشد. در این استدلال، مدعای اصلی این است که صرف وجود شر طبیعی یا اخلاقی در جهان نشان‌دهنده بی‌ربطی اخلاق با خداست، زیرا وجود شر در جهانی که خدایی با اوصاف پیش‌گفته آن را خلق کرده ناممکن است (Jones 2005, 150; Furlong 1966, 277). روایتی از این استدلال بر این اندیشه یأس‌آمیز مبتنی است که ناممکن بودن تحقق غایات اخلاقی آدمیان بازتاب این واقعیت بنیادین است که شرور جهان ما را از هر سو احاطه کرده‌اند. برخی از این شرور از منش و اراده انسان نشئت می‌گیرند و برخی دیگر محصول فرایندهایی هستند که، در نهایت، شادکامی و تلخکامی را به شکلی ناعادلانه در طبیعت می‌پراکنند. طرح چنین استدلالی به معنای برعکس پیمودن راهی است که فیلسوفانی چون کانت، و در زمانه ما رابرت ادمز، پیموده‌اند تا نشان دهند انسان‌ها به تنهایی نمی‌توانند خیر برین، یعنی همبستگی فضیلت‌مندی و شادکامی، را محقق کنند، در حالی که تحقق آن است که اخلاقی زیستن را معقول می‌سازد. بر خلاف کانت و ادمز، که وجود خدا را برای معقول کردن اخلاق ضروری می‌دانند، برخی فیلسوفان نتیجه می‌گیرند که همبسته نبودن فضیلت‌مندی و شادکامی در این جهان به علت شروری است که در فقدان خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض، جهان را در خود فروکشیده‌اند. پتر برن این استدلال را چنین تقریر می‌کند:

چنین استدلال‌هایی به شر اشاره می‌کنند و می‌گویند بر اساس این مقدمه که اخلاق فعالیتی عقلانی است، باید خدایی در کار باشد که مشیتش نشان می‌دهد چنین شری چیزی جز ویژگی گذرا یا ظاهری جهان ما نیست. اما اصلاً چرا در همان وهله نخست

شری وجود دارد؟ اگر خدایی در کار بود، نظامی اخلاقی وجود داشت ... خدای خداپاوران، اگر واقعی باشد، اکنون در کارِ علاج نقایص اراده انسانی و اطمینان یافتن از این است که روند رخدادها حامی اهداف فضیلت‌اند. پس چرا این گونه به نظر می‌رسد که این خدا چنین کاری نمی‌کند؟ (Byrne 2013; See also Kekes 1990, 27-28)

از ملاحظات پیشین آشکار است که استدلال اخلاقی مبتنی بر شر علیه وجود خدا را می‌توان هم استدلالی نظری هم استدلالی عملی تفسیر کرد، و هر دو تفسیر مدافعانی دارد. این استدلال، اگر بر وجود شرّ گزاف در جهان تمرکز کند، استدلالی نظری است، اما اگر نقطه عزیمتش را معقولیت عملی زندگی اخلاقی قرار دهد، استدلالی عملی به شمار می‌آید.

به قدمت تاریخ فلسفه دین برای مسئله شر پاسخ‌هایی عرضه شده است. نظریه‌های عدل الهی یا پاسخ‌های مبتنی بر عدمی بودن شرور یا دفاع از خداپاوری بر مبنای اراده آزاد یا پذیرش شرور به علت ضرورت آنها برای رشد اخلاقی بخشی از پاسخ‌های عرضه شده به مسئله شرّند. در اینجا، با توجه به محدوده بحث این مقاله، همچون بسیاری از فیلسوفان دین، فرض می‌گیرم که مسئله شر نمی‌تواند دلیلی قاطع علیه خداپاوری باشد و پاسخ‌های عرضه شده برای آن دست‌کم عقلانیت باور به خدا را زیر سؤال نمی‌برند. با این فرض، می‌توان گفت استدلال اخلاقی مبتنی بر شرور علیه وجود خدا نیز از اثبات مدعای خود ناتوان است. اما، از این گذشته، اگر برخی فیلسوفان اخلاق و دین، در مقابل استدلال کانت و ادمز بر وجود خدا، استدلال می‌آورند که معقولیت عمل اخلاقی به تحقق بالفعل خیر برین یا همبستگی شادکامی و فضیلت بستگی ندارد و عمل اخلاقی به صرف تلاش برای تقرب به خیر برین معقول است، چرا نتوان همین استدلال را علیه مدعی استدلال اخلاقی علیه وجود خدا به کار گرفت؟ به گفته مایکل مارتین خداپااور،

ضرورتی ندارد خیر برین کاملاً تحقق‌پذیر باشد تا ما وظیفه‌ای برای تلاش به منظور محقق کردنش داشته باشیم. برای مفهوم کردن وظیفه تلاش برای تحقق خیر برین فقط ضروری است پدید آوردن آن تا حدی ممکن باشد. محقق کردن حدودی خیر برین کانت بدون هیچ کمک فراطبیعی قطعاً ممکن است (Martin 1990, 215).

اگر سخن مارتین را بپذیریم، شرور موجود در جهان هم نمی‌تواند از نظر اخلاقی نشان

دهند خدایی وجود ندارد. فارغ از این که این شُرور موجب ناکامیِ فاعل اخلاقی بشوند یا نه، و فارغ از این که این شُرور فاعل اخلاقی را شادکام یا تلخکام کنند، یگانه وظیفه او این است که به تحقق خیر برین تقرّب بجوید، نه این که آن را لزوماً محقق کند. اخلاقی بودن خود پاداش خود است و شادکامی حاصل از آن امری ممکن است، نه ضروری. بر این اساس، موفقیت‌آمیز نبودن عمل اخلاقی یا واصل نشدن آن به شادکامی، گرچه شر به شمار آید، نمی‌تواند دلیلی اخلاقی علیه وجود خدا باشد.

۲-۳ استدلال از طریق نقد باخودبیگانگی

اندیشه‌های برخی متفکران و فیلسوفان در نقد باورها و عواطف دینی زمینه‌ای فراهم می‌کند تا بتوان با تفسیری اخلاقی از آنها، استدلالی اخلاقی علیه وجود خدا صورت‌بندی کرد. نقدهای کارل مارکس، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، و زیگموند فروید، بنیان‌گذار روان‌کاوی، بر دین نمونه‌هایی مهم از این اندیشه‌ها هستند، گرچه آنها خود به تصریح مدعی استدلال اخلاقی علیه وجود خدا نشده‌اند. این نقدها در دهه‌های پس از مارکس و فروید به اشکال متنوعی بسط یافته‌اند. با این حال، می‌توان آنها را نمونه آرمانی نقدهایی شمرد که می‌توانند بنا بر تفسیری اخلاقی زمینه‌ساز صورتی از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا باشند.

مارکس باور دینی را ساخته صاحبان منافع برای ضبط و مهار ستم‌دیدگان می‌دانست. نزد او، باور دینی باوری تخریبی برای با خود بیگانه کردن انسان‌هاست. تفسیر اخلاقی دیدگاه مارکس متضمن اهمیت بیگانگی انسان و آگاهی او از خویش‌شناسی است. اما باور دینی این بیگانگی و آگاهی را می‌زداید و به صورت نظام‌مند آگاهی و شخصیت‌ایستاده بر آن را سر می‌کوبد. این امر در نظر مارکس چنان مهم است که او در عبارتی مشهور در ابتدای نقد فلسفه حق هگل نقد دین را شرط لازم همه نقدهای دیگر می‌شمارد (مارکس ۱۳۸۱، ۵۳). آشکار است که اگر دیدگاه مارکس موجه و صادق باشد، بنای استدلالی اخلاقی علیه وجود خدا را استوار می‌کند. مطابق این استدلال، باور دینی هم بازتابی روبنایی از نحوه توزیع نابرابر ابزارهای تولید است، هم تداومش در طول تاریخ بشر مرهون تداوم این نابرابری است. باور دینی گونه‌ای ایدئولوژی (آگاهی کاذب) برای حفظ نابرابری است و این کار را از طریق با خود بیگانه کردن انسان‌ها انجام می‌دهد.

خاستگاه نقد فروید روان‌شناختی است. به نظر او، منشأ باورها و عواطف دینی سرکوبی احساسات، به ویژه احساسات جنسی، در دوران کودکی است. حاصل این سرکوبی شکل‌گیری احساس گناه و برطرف شدن آن در مواجهه با خدایی است که انسان خود را در پناه بردن به او خشنود و در امان می‌یابد. نحوهٔ توسل انسان بالغ به خدا درست مشابه نحوهٔ توسل کودک به پدر است؛ همان‌طور که کودک در مواجهه با خطرهای آرامش خود را در پناه بردن به پدر می‌یابد، خاستگاه خداباوری نیز پناه بردن به موجودی فراطبیعی در مواجهه با امور ناشناخته و خطرهای طبیعی است. اما خداباوری خود پدیده‌ای خطرناک است، چون موجب باورهای کاذب و عقده‌های روانی می‌شود، مانع تفکر نقادانه و رشد فکری می‌شود، و اخلاق را بر بنیان متزلزل اطاعت از خدا می‌نشانند (توکلی ۱۳۷۸، ۱۹-۲۳، ۳۳-۴۹).

می‌توان نقدهای مارکس و فروید، و مفسران و اندیشمندان متأثر از آنها، را گونه‌ای نقد اخلاقی شمرد که بر مبنایی عمل‌گرایانه خداباوری را انکار می‌کنند. مطابق این تلقی، خداباوری مانع شناخت درست از خویشتن و جهان پیرامون می‌شود، در نهایت، امکان شکوفایی اخلاقی را از او می‌گیرد. اما می‌توان تفسیری نظری نیز از دیدگاه آنان به دست داد. بر اساس این تفسیر، فرایندهایی که باورهای دینی را شکل می‌دهند فرایندهایی صدق‌رسان^{۲۲} نیستند و، اگر کارکرد درست فرایندهای باورساز را صدق‌رسانی‌شان بدانیم، کارکردی معیوب دارند. غالب باورهای شکل‌گرفته بر اساس این باورها، مانند باور به خدا، باور به روز واپسین و باور به اساطیر دینی، کاذب‌اند و ذهن باورنده را به ناتوانی در تشخیص فرایندهای باورساز اعتمادپذیر از فرایندهای باورساز اعتمادناپذیر سوق می‌دهند (یا، به تعبیری دیگر، منش فکری آنها را به اقسام رذیلت‌های فکری مبتلا می‌کنند). بر اساس این تفسیر، باور به وجود خدا نتیجهٔ عیب و نقص در فعالیت فکری است.

از زمان طرح نقدهای مارکس و فروید بر خداباوری، فیلسوفان خداباور و متألهان کوشیده‌اند دیدگاه آنان و دیگر ناقدان هم‌فکر با آنان را ارزیابی و انکار کنند. فارغ از همهٔ نکاتی که در نقد این دیدگاه‌ها گفته شده است (از جمله این که جانبداری و تعمیم‌های شتابزده در آنها راه یافته)،^{۲۳} و با توجه به حجم محدود این مقاله، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها بر نقد جامعه‌شناختی و روانکاوانهٔ خداباوری، به سبک مارکس و فروید،

این است که در آن نحوه شکل‌گیری یک پدیده با صدق یا کذب دعای آن در هم می‌آمیزد. به طور خاص، در مورد خداباوری، اگر فرض کنیم خاستگاه یا حتی یکی از عوامل تداوم آن تعارض‌های طبقاتی و نابرابری در دسترسی به ابزارهای تولید یا ترس و عقده‌های روانی است، این نتیجه به دست نمی‌آید که خداباوری کاذب است. به عبارت دیگر، این که منشأ باوری تمایل‌های زیستی یا عقده‌های روانی یا ترس یا القانات ایدئولوژیک بورژوازی است به صدق آفاقی^{۲۴} آن ربطی ندارد. به علاوه، اگر قوای معرفتی آدمی، بر مبنای دیدگاه‌های مارکس و فروید، گرفتار اعوجاجی اساسی است، نمی‌توان فقط باور دینی را باوری معوج و معیوب خواند بلکه اشکالات اصولی^{۲۵} آنان کل معرفت انسانی، از جمله دعای خودشان، را نیز معوج و کاذب نشان می‌دهند. دامنه این نقد حتی به آنجا کشیده است که برخی فیلسوفان خداباور گفته‌اند، بر خلاف این رأی، مجموعه باورهای ما فقط آنگاه تضمین‌شده^{۲۶} است که جهان را خدایی باشد و آن خدا ما را به گونه‌ای طراحی و خلق کرده باشد که قوای معرفتیمان کارکردی درست، متناسب با هدف دست یافتن به صدق، داشته باشند. به گفته آنان، کاذب شمردن باور به خدا نتیجه فعالیت نداشتن یا کارکرد نادرست حس الوهی^{۲۷}، یعنی حس خداشناس نهفته در ضمیر آدمی، است (Plantinga 2000, 178-179). نتیجه این که استدلال اخلاقی مبتنی بر باخودبیگانگی علیه وجود خدا، نه در روایت نظری نه در روایت عملی، نمی‌تواند قاطعانه وجود خدا را انکار کند.

۳-۳ استدلال از طریق خودآیینی

خودآیینی^{۲۸} مفهومی است که به طور خاص در فلسفه اخلاق کانت برجسته شد. او بنای فلسفه اخلاقش را بر خودآیینی نهاد و بر آن شد که احترام به قانون اخلاقی فقط آنگاه واقعی است و ارزش اخلاقی دارد که خودآیین باشد (Kant 1996, 4:421-4:430). نقض خودآیینی به معنای نقض توان ضبط و مهار متأملانه فرد بر خود و، در نهایت، شخص‌بودگی^{۲۹} اوست. مطابق تحلیل کانت، باید امکان نقض خودآیینی از بیرون و درون در نظر داشت. نقض خودآیینی از بیرون بدین معناست که اراده عقلانی فرد از جانب انسان‌های دیگر، جامعه، دولت یا خدا تحت فشار باشد، به گونه‌ای که نتواند از پس تأمل نقادانه برای خود تصمیم بگیرد. نقض خودآیینی از درون نیز بدین معناست که اراده عقلانی فرد تحت تأثیر عواملی غیرعقلانی یا، به تعبیر خود کانت، «تجربی»^{۳۰} قرار گیرد. در

مجموع، می‌توان گفت فرض بر آن است که خودآیینی متضمن پدید آمدن فضایی است که در آن فرد بتواند باورها، امیال و افعال خود را به تشخیص خود و مستقل از دیگران تنظیم کند. در غیر این صورت، او فاقد خودآیینی و گرفتار دگرآیینی است (Coeckelbergh, 2004, 14-17).

از نظر کانت، یکی از عواملی که می‌تواند خودآیینی فرد را مخدوش کند تن‌سپاری او به خداآیینی است. جیمز ریچلز، فیلسوف معاصر اخلاق، در مقاله «خدا و نگرش‌های انسانی»^{۳۱} مفهوم خودآیینی اخلاقی را دستمایه طرح استدلالی اخلاقی علیه وجود خدا کرده است. ادعای ریچلز این است که هیچ موجودی متعلق شایسته‌ای برای پرستش نیست، زیرا پرستش یک موجود مستلزم اطاعت محض از او و، در نتیجه، از دست رفتن خودآیینی اخلاقی فرد است. بنابراین، خدایی هم در کار نیست که متعلق شایسته‌ای برای پرستش باشد، به گونه‌ای که اطاعت محض از او لازم آید. در استدلال ریچلز، مسئله بر سر اطاعت بی‌قیدوشرط است. حتی اگر موجودی را توصیف کنیم که قادر مطلق، عالم مطلق، حکیم و مانند اینهاست، چنین اوصافی به طور مستقیم مسئله را خاتمه نمی‌دهد. ممکن است وجود چنین موجود عظیم‌الشاننی پذیرفته شود، اما این پرستش همچنان بر جای می‌ماند که آیا می‌توان او را موجودی شمرد که بر ما حق اطاعت محض و بی‌قیدوشرط دارد. پاسخ ریچلز، با اتکا بر مبنایی اخلاقی، منفی است:

آنچه ما پیش رو داریم تعارض بین نقش پرستنده است که بنا بر ماهیت خودش فرد را به تبعیت کامل از خدا متعهد می‌کند، با نقش فاعل اخلاقی، که به ضرورت متضمن تصمیم‌گیری مبتنی بر خودآیینی است. نکته در اینجا است که نقش پرستنده بر هر نقش دیگری که آن پرستنده دارد تقدم دارد؛ وقتی تعارضی وجود داشته باشد، تعهد پرستنده به خدا بر هر تعهد دیگری که او ممکن است داشته باشد مقدم می‌شود. (Rachels 1971, 334).

این استدلال را ریچلز خود چنین صورت‌بندی کرده است:

۱. اگر موجودی خدا باشد، باید متعلق شایسته پرستش باشد.
۲. هیچ موجودی نمی‌تواند متعلق شایسته پرستش باشد، زیرا پرستش مقتضی چشم‌پوشی از نقش خویش در مقام فاعل اخلاقی خودآیین است.

۳. بنابراین، موجودی چون خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. (Rachels 1971, 335)

ریچلز می‌گوید ممکن است منتقدان بگویند شاید خدا ما را به حال خود بگذارد و فرمانی جز این به ما ندهد که باید مطابق ندای وجدان خود زندگی کنیم. در این صورت، بین تعهد نسبت به خدا و تعهدات ما به منزلهٔ فاعل اخلاقی تعارضی وجود نخواهد داشت. به گمان ریچلز، این سخن، علاوه بر این که با تعالیم سنت‌های دینی همخوان نیست، همچنان در معرض این انتقاد است که پرستنده باز هم در مقام یک امکان متعهد است، در صورت لزوم، از نقش فاعل اخلاقی بودنش چشم‌پوشد تا تعهدش نسبت به خدا را به جا آورد. اما ممکن است منتقد بگوید خدا خیر کامل است و عملی را بر ما الزام نمی‌کند مگر این که آن عمل درست باشد. بنابراین، بین عمل به الزام الهی و انجام دادن تعهد اخلاقی تعارضی وجود ندارد. پاسخ ریچلز این است که ما نمی‌توانیم خدا بودن موجودی را مشخص کنیم مگر این که نخست خیر محض بودن او را لحاظ کنیم؛ و نمی‌توانیم خیر محض بودن موجودی را لحاظ کنیم مگر این که پیشاپیش بدانیم او امرش درست‌اند. بر این اساس، داوری خود ما دربارهٔ درستی یا نادرستی اعمال بر شناختمان از خدا مقدم است. در واقع، بر خلاف مدعای نظریه‌پردازان امر الهی، امر خدا مبنای شناخت درستی یا نادرستی اعمال نیست، بلکه حداکثر آن است که امر خدا بر شناخت ما از درستی یا نادرستی اعمال استوار می‌شود. ریچلز می‌گوید ممکن است منتقد به مدعیاتی الهیاتی دست یازد و ضمیر آکنده از گناه و فساد آدمیان را از شناخت وجدانی درستی یا نادرستی اعمال ناتوان بداند. پاسخ این است که اگر این فرض را بپذیریم، ناگزیریم بپذیریم که امکان شناخت لزوم اخلاقی اطاعت از خواست خدا را هم نداریم:

اگر دریابیم که خدا (یعنی موجودی که ما خدا می‌شماریم) از ما می‌خواهد عملی خاص انجام دهیم و، بر این اساس، نتیجه بگیریم که آن عمل از نظر اخلاقی درست است، باز هم دست‌کم یک داوری اخلاقی از جانب خودمان کرده‌ایم و آن این که هر چه این موجود از ما بخواهد از نظر اخلاقی درست است. (Rachels 1971, 336)

پیشفرض استدلال اخلاقی ریچلز علیه وجود خدا ناسازگاری وجود خدا و پذیرش فاعل انسانی خودآیین است. از پاسخی که ریچلز به انتقادهای پیش‌بینی‌شده بر استدلالش می‌دهد آشکار است که او در اینجا به ادعای وجود خدایی اشکال می‌کند که مطابق روایت

معرفت‌شناختی از نظریه امر الهی، راهی برای شناخت مستقل مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی برای آدمیان باقی نمی‌گذارد. با تغییر این فرض، و کنار گذاشتن نظریه امر الهی، که هرگز از لوازم منطقی خداباوری نیست، نقد ریچلز بی‌ثمر می‌شود. وجود خدایی که در ذات خود خیر است با استقلال در شناخت خوبی و دیگر مفاهیم اخلاقی و خودآیینی فاعل اخلاقی سازگار است.

اما ریچلز می‌گوید اگر وجدان اخلاقی معیار نهایی همه داوری‌های اخلاقی باشد، وجود خدا از نظر اخلاقی زائد و قابل حذف می‌شود (Rachels 1971, 337). به نظر می‌رسد او به طور ناموجهی نقش خدا را در اخلاق به نقشی فرومی‌کاهد که خدا در نظریه امر الهی دارد. فیلسوفان اخلاق و دین‌نقش‌های دیگری نیز برای خدا در اخلاق برشمرده‌اند. از آن جمله می‌توان به این نقش‌ها اشاره کرد: خدا در مقام ضامن اجرای عمل اخلاقی (که نقشی حداقلی و قشری به نظر می‌رسد)؛ خدا در مقام ناظر آرمانی (فناپی ۱۳۸۴، ۲۰۲-۱۹۹، ۲۳۱-۲۳۷)؛ و خدا در مقام الگوی اخلاقی (Zagzebski 2004, 270-228) (دو نقش اخیر خدا را در مقام گونه آرمانی^{۳۲} فاعل اخلاقی می‌نمایاند). در استدلال ریچلز فاصله‌ای ناموجه بین امر خدا و شخصیت و اراده انسان وجود دارد که گویی وجود یکی از آنها طارد دیگری است، در حالی که می‌توان قرائتی از خداباوری عرضه کرد که در آن خدا باور خود را چنین گسسته از امر متعالی نمی‌داند. نمونه بارز و فراگیر این قرائت تلقی عرفانی از امر الوهی است که در آن جان فاعل اخلاقی با امر الوهی، که خوبی کامل و نامتناهی است، یگانه است. در خداباوری عارفانه، کسی که خود را تابع اوامر خدا می‌انگارد تبعیتش از این اوامر را تا حد زیادی به سبب عشق خود به خدا می‌داند و نباید فراموش کرد که این عشق عشق به سرچشمه کمال است.

علاوه بر این، رابطه شخصی با خدا واجد ارزشی اخلاقی است که در قالب انعطاف‌ناپذیر روایت رسمی از نظریه امر الهی نمی‌گنجد. آن که تابع خداست هم برای اوامر الهی، به دلیل خوبی‌شان، ارزش قائل است، هم رابطه شخصی با خدا را، در مقام خوب متعالی و سرچشمه همه کمال‌ها، ارزشمند می‌شمرد. نقش خدا در اخلاق پوشاندن ضعف اخلاقی یا نفی خودآیینی اخلاقی فاعل نیست؛ بر خلاف این تلقی، عشق مؤمنان به خدا و تشبیه به او می‌تواند انگیزه‌ای مناسب برای عمل اخلاقی ایجاد کند (Adams 1987,)

123-127). از این نظر، می‌توان قانون الهی را چشم‌اندازی متفاوت برای نگریستن به قانون اخلاقی دانست، چشم‌اندازی که جلوه‌گر قانون درونی خودِ فاعل اخلاقی است که از مبدأ وجودش سرچشمه می‌گیرد. این تعبیر دیگری است از سخن آکویناس که می‌گفت «ندای وجدان ندای خداست». بنابراین، اگر نقش خدا را در اخلاق از آنچه نظریه امر الهی القا می‌کند فراتر ببریم، آنگاه استدلال اخلاقی ریچلز علیه وجود خدا قوتش را از دست می‌دهد. روشن است که استدلال اخلاقی ریچلز علیه وجود خدا استدلالی عملی است. در این استدلال با شاهدی اخلاقی در جهان روبه‌رو نیستیم که ما را به سوی خدا‌باوری سوق دهد. سخن ریچلز این است که خدا‌باوری ما را از زندگی اخلاقی در مقام فاعلان اخلاقی خودآیین باز می‌دارد. چنان که گفتیم، این نتیجه خطاست. اگر صورت‌بندی ریچلز از استدلالش را دوباره در نظر آوریم، مقدمه دوم این استدلال متضمن رأی نادرست است. پرستش می‌تواند چشم‌پوشی از نقش خویش در مقام فاعل اخلاقی خودآیین را لازم نیاورد.

۳-۴ استدلال از طریق نقد مصلحت‌اندیشی

از دیرباز، فیلسوفان اخلاق از نسبت عمل اخلاقی و مصلحت‌اندیشی بحث کرده‌اند. گمان بر این است که عمل اخلاقی عملی است که فاعل آن را از سر منش اخلاقی فضیلت‌مندانه‌اش / اراده نیکش انجام می‌دهد و از طریق آن بر خوبی جهان می‌افزاید. آنچه در این عمل مد نظر فاعل است خوبی آن است. از سوی دیگر، اقتضای مصلحت‌اندیشی توجه به منافع کوتاه‌مدت یا درازمدت عمل برای خود، خانواده، یا همگروهان است. اخلاق تکلیف‌مدارانه کانت لازم می‌آورد که فاعل اخلاقی هرگز به پیامدهای عمل، از جمله منافع شخصی‌اش، توجه نکند، در حالی که مطابق برخی نظریه‌های اخلاق، مانند خودگرایی و لذت‌گرایی، توجه به پیامدهای عمل، و به طور خاص جست‌وجوی منافع شخصی، مبنای اصلی عمل اخلاقی است. این تعارض در جایی خود را آشکار می‌کند که فرد منفعت‌شخصیش را در عمل مطابق وظیفه اخلاقی‌اش نبیند یا عمل مطابق وظیفه اخلاقی‌اش را ناقض شادکامی‌اش بیابد. در چنین مواقعی، اخلاقی عمل کردن معقول نمی‌نماید.

این بحث به اخلاق خدا‌باورانه نیز کشیده شده است، و برخی فیلسوفان اخلاق هشدار داده‌اند که خدا‌باوری اخلاق را به مصلحت‌اندیشی بدل می‌کند. اگر این رأی را در قالب استدلالی اخلاقی علیه وجود خدا در بیاوریم، درمی‌یابیم که این استدلال استدلالی عملی

است؛ یعنی بیانگر آن است که انجام دادن عمل اخلاقی بر حسب اوامر و نواهی الهی یا بر حسب توجه به پاداش و کیفر آن جهانی با بنیان اخلاق در تعارض است. اگر انگیزه فاعل اخلاقی صرفاً اطاعت از اوامر یا نواهی الهی باشد، یا فاعل صرفاً به پاداش و کیفر اخروی بیندیشد، در واقع، او در درون خود به فضیلت‌ها و ارزش‌های اخلاقی نمی‌اندیشد، بلکه انگیزه‌هایی نااخلاقی، همچون اطاعت محض از عالم و قادری مطلق، یا حتی غیراخلاقی، همچون محاسبه سود و زیان دنیوی و اخروی، را در خود می‌پروراند. نتیجه این روایت از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا این است که شرط اخلاقی زیستن خدا ناباور بودن است.

برای تقریری روشن از استدلال اخلاقی علیه وجود خدا از طریق نفی مصلحت‌اندیشی از نکاتی استفاده می‌کنم که لوییز انتونی^{۳۳}، معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، در مقاله «خداناباوری به منزله پرهیزگاری تمام‌عیار»^{۳۴} آورده است. در این مقاله، انتونی استدلال می‌کند که خدا برای اخلاق نه شرط لازم است، نه شرط کافی. به نظر او، احساس ندامت ناشی از انجام دادن عملی غیراخلاقی فقط وقتی معنای درستی دارد که علتش فقط نادرستی خود عمل باشد؛ و این معنا وقتی حاصل می‌شود که ترس از داوری خدا را کنار بگذاریم: «استدلالم را یک گام جلوتر می‌برم: شاید خداناباوری یگانه راه رسیدن به ندامت تمام‌عیار باشد، یگانه راه روان‌شناختی ممکن برای ما انسان‌های جایز‌الخطا و خودخواه که در مواجهه با اعمال ناشایستمان، دغدغه خود را کنار بگذاریم» (Antony 2009, 69). این استدلال را انتونی خود چنین صورت‌بندی می‌کند:

۱. ندامت تمام‌عیار (حتی بدون باور به خدا) برای خدا رضایت‌بخش‌تر از ندامت ناقص (حتی با باور به خدا) است.
۲. یگانه راه (روان‌شناختی ممکن) انسان‌ها برای رسیدن به ندامت تمام‌عیار دست کشیدن از باور به خدا است.
۳. انسان‌ها باید کاری را انجام دهند که بیشترین رضایت خدا را پدید آورد. پس،
۴. انسان‌ها باید از باور به خدا دست بکشند. (Antony 2009, 69)

علاوه بر این، انتونی می‌گوید انجام دادن عمل درست نیز وقتی به معنای کامل محقق می‌شود که منفعت شخصی در انگیزش فاعل اخلاقی جایی نداشته باشد. او می‌گوید خداناباورانی مانند ویلیام کریگ، به گفته خود، نمی‌توانند درک کنند که چرا فاعل اخلاقی

باید از منفعت شخصی خود چشم‌پوشد تا عمل درست را صرفاً از سرِ درستی آن انجام دهد. به نظر انتونی، این ناتوانی کریگ و همفکران او را درست در کنار دشمنانشان، یعنی طبیعت‌گرایانِ قائل به تکامل^{۳۵}، قرار می‌دهد که انجام دادنِ عملِ درست صرفاً از سرِ درستی آن، فارغ از سائق‌های زیستی، را ناممکن می‌دانند. تفاوت در این است که خداباوران اطاعت از اوامر و نواهی خدا را جان‌نشین سائق‌های زیستی مورد نظرِ طبیعت‌گرایان می‌کنند. به نظر انتونی، داشتن انگیزهٔ انجام دادنِ عملِ درست به سببِ درستی آن هیچ چیز عجیب و غیرقابل فهمی در خود ندارد «جز وقتی کسی واقعاً گمان کند خوبی و بدی غیرقابل فهم‌اند مگر در سیاق شبه‌قراردادی با یک جبارِ مستبد، یعنی در جایی که این مفاهیم با "آنچه مرا به دردسر نمی‌اندازد" و "آنچه مرا به دردسر می‌اندازد" مترادف از آب درآیند» (Antony 2009, 76).

استدلال لوییز انتونی فرض مهمی در پسِ خود دارد که او خود نیز به تصریح به آن اشاره می‌کند. این فرض پذیرشِ روایتی روان‌شناختی از نظریهٔ امر الهی است، بدین معنا که تنها انگیزه یا بهترین انگیزهٔ اخلاقی عمل کردن انگیزه‌ای است که از پسِ باور به خدا و داوریِ روز واپسین در فرد ایجاد می‌شود. اما، چنان که پیش‌تر گفتم، نظریهٔ امر الهی یگانه شیوهٔ فهم رابطهٔ اخلاق و خداباوری نیست. اگر این فرض را کنار بگذاریم، و نحوهٔ رابطهٔ شخص خداباور و خدا را چنان در نظر بگیریم که در نقد استدلال پیشین آوردم، آنگاه روشن می‌شود که اولاً خداباور می‌تواند عمل اخلاقاً درست را به دلیل درستی‌اش انجام دهد و از عمل اخلاقاً نادرست به دلیل نادرستی‌اش بپرهیزد و، از این رو، نیازی به در کار آوردنِ اوامر و نواهی خدا، آن هم مطابق با تصویر جباری مستبد از او، نیست. شخص خداباور می‌تواند عبادت خدا را نیز نه به شوقِ پاداش یا خوفِ مجازات، بلکه صرفاً از سرِ دوست داشتن خدا، به مثابهٔ مظهرِ اعلای خوبی‌ها، به جا آورد، چه رسد به عمل اخلاقاً خوبی که خدا نیز ما را به آن فرامی‌خواند.^{۳۶} پس مصلحت‌اندیشیِ خداباورانه ممکن است همچون هر مصلحت‌اندیشیِ دیگری در مراحل آغازین رشد اخلاقیِ فرد یکی از انگیزه‌های او به شمار آید، اما اخلاق خداباورانه هرگز مصلحت‌اندیشی را به ضرورت به انگیزهٔ اخلاقی نخستِ فرد بدل نمی‌کند تا از قدر و قیمتِ منش اخلاقی او، و عملِ برآمده از آن، کاسته شود. ثانیاً، ندامت اخلاقیِ شخصِ خداباور از پسِ انجام دادنِ عملِ اخلاقاً نادرست، با نظر

به ارزشمندی نوع رابطه او با خدا، می‌تواند ندامتی کامل و تمام‌عیار باشد. این ندامت دو منشأ دارد: یکی انجام دادن عملی نادرست و دیگری به جان خریدن نارضایتی خداوند. این دو منشأ، در واقع، دو چشم‌انداز متفاوت به عمل غیراخلاقی‌اند که در اخلاق خداپاورانه با هم تلفیق می‌شوند، بی آن که دومی جای اولی را بگیرد.

۳-۵ استدلال از طریق آموزه‌های غیراخلاقی ادیان

آن آموزه‌ها و اوامر و نواهی دینی که به چشم فاعلان اخلاقی ناپسند و غیراخلاقی می‌آیند می‌توانند دست‌مایه استدلال اخلاقی علیه خداپاوری قرار گیرند. از قضا، این نحوه ورود به بحث و مناقشه‌های درگرفته بر سر آن برای عموم اذهان جذابیتی خاص دارد، زیرا اولاً صریح و ساده است و فهمش به دانش فلسفی خاصی نیاز ندارد؛ ثانیاً، به علت تکیه بر عواطف و هیجانات افراد، بر نظر و عمل آنان به شدت مؤثر است؛ و ثالثاً شدت تأثیرگذاری اش خداپاوران را وامی‌دارد که برای ادعای مخالفان چاره‌ای بیندیشند و، در موارد بسیاری، فهم خود را از متون مقدس یا سنت دینی‌شان از منظر اخلاقی اصلاح کنند. در اینجا، برای اختصار، صرفاً به مواردی اشاره می‌کنم که از عهد عتیق و عهد جدید استخراج می‌شوند و در سنت یهودی-مسیحی محل مناقشه بوده‌اند. گمان منتقدان این است که آموزه‌های غیراخلاقی مطرح‌شده در این موارد یا اوامر غیراخلاقی منسوب به خدا در آنها نشان‌دهنده آن است که خدای ادیان توحیدی نه فقط بنیان یا پشتیبان زندگی اخلاقی نیست بلکه باور به او مانع زندگی اخلاقی یا حتی مشوق زندگی غیراخلاقی است.

برجسته‌ترین نمونه از اوامر غیراخلاقی در کتاب مقدس داستان فرمان به ابراهیم برای قربانی کردن فرزندش است که دست‌مایه تفاسیر بسیار بوده است. به رغم تفاسیر شورانگیز ایمان‌گرایانه‌ای چون تفسیر کیرکگور در ترس و لرز^{۳۷}، خداپاوران بر غیراخلاقی بودن این داستان و دلالت‌های آن برای عمل متدینان تأکید می‌کنند و می‌گویند اگر قرار باشد مرجع نهایی اخلاق فرمان خدا باشد، اخلاق به امری گزافی بدل می‌شود و از معنا تهی می‌گردد (Antony 2009, 77-79). اما، علاوه بر این داستان، گفته می‌شود اصولاً منش اخلاقی خدا در کتاب مقدس، بر خلاف آنچه خداپاوران می‌گویند، منشی نیست که بتواند الگوی منش اخلاقی شمرده شود. او معمولاً بابت گناه عده‌ای همه را در رنج و عذاب می‌افکند. از همان آغاز، بابت گناه حوا، همه مادران را به رنج زایمان مبتلا می‌کند (سفر پیدایش، ۳: ۱۶-۱۸)؛

از خلقتش پشیمان می‌شود و با طوفان و سیلابی تقریباً همه موجودات زنده را از بین می‌برد (سفر پیدایش، ۶: ۷)؛ قلب کافرانی چون فرعون را علیه مؤمنان سخت می‌کند و، در پی آن، مصریان در مانده و گرفتار در جنگ حاکمی جبار را گرفتار بلایا می‌کند (سفر خروج، ۷: ۳، سفر تثبیه، ۲: ۳۰ و یوشع، ۱۱: ۲۰)؛ نوه‌ها و نتیجه‌ها و حتی ندیده‌های بت‌پرستان و کافران را مجازات می‌کند (سفر خروج، ۲۰: ۳-۵)؛ فرمان می‌دهد به اعدام کسانی که در روز سبت کار می‌کنند (سفر خروج، ۳۵: ۲)، تبعید جذامیان (سفر لاویان، ۱۳: ۴۶)، سنگسار کفرگویان (سفر لاویان، ۲۴: ۱۶)، نسل‌کشی (سفر خروج، ۳۴: ۱۱-۱۴ و سفر لاویان، ۲۶: ۷-۹)، بی‌رحمی نسبت به دشمنان (سفر تثبیه، ۷: ۲) و مانند اینها. او پدیده‌هایی غیراخلاقی را نیز روا داشته است. برای نمونه، برده‌داری در کتاب مقدس روا شمرده شده است (سفر لاویان، ۲۵: ۴۴-۴۶، سفر خروج، ۲۱: ۷ و ۲۱: ۲۰-۲۱، انجیل لوقا، ۱۲: ۴۵-۴۸)؛ اجازه داده شده که به زنان اسیر در جنگ تجاوز شود (سفر تثبیه، ۲۱: ۱۰-۱۴)، کودکان کتک زده شوند (امثال سلیمان، ۱۳: ۲۴؛ ۲۳: ۱۳) یا قربانی شوند (کتب پادشاهان، ۳: ۲۶-۲۷ و کتاب داوران، ۱۱)، مردان زنان متعدد داشته باشند (سفر لاویان، ۱۸: ۲۰ و سفر تثبیه، ۲۲: ۲۳) و مانند اینها. مدافعه‌نویسان مسیحی غالب این قبیل موارد را به عهد عتیق مربوط می‌دانند، اما منتقدان نشان داده‌اند که عهد جدید نیز از این ردیلت‌ها خالی نیست. به علاوه، مسیحیان عهد عتیق را نیز به منزله جزئی از کتاب مقدس می‌پذیرند.

کسانی که شواهدی از تأیید منش اخلاقی ردیلت‌مندان یا اوامر و نواهی غیراخلاقی در کتاب مقدس می‌یابند کتاب مقدس را متنی آکنده از زشتی‌های اخلاقی نمی‌شمرند. ادعای آنان این است که این متن واجد نکات اخلاقی آموزنده و عمیق نیز هست. اما در آمیختن همه اینها کتاب مقدس را در مقام کتاب اخلاقی مرجع و نیز در مقام شاهدی بر صدق خدا باوری غیرقابل اعتماد می‌کند. به این سخن الیزابت اندرسن توجه کنید:

کتاب مقدس هم تعالیم خوب و هم تعالیم شرورانه در خود دارد. این واقعیت بر اعتبار آن، هم به منزله شاهدی بر ادعاهای اخلاقی هم به منزله شاهدی بر خدا باوری، تأثیر می‌گذارد ... کتاب مقدس از نظر اخلاقی ناسازوار است. اگر بکوشیم از منبعی تناقض‌آمیز درس‌های اخلاقی بگیریم، باید برگزینیم و انتخاب کنیم که کدام‌ها را می‌پذیریم. این لازم می‌آورد که برای تصمیم‌گیری در این باره که کدام بندهای کتاب مقدس را بپذیریم، داوری اخلاقی مستقل خود را به کار ببریم که منبعی دارد غیر از وحی

یا مرجعیتی که برای خدا قائل ایم ... [تأثیرش بر خدا باوری این است که] چنین تجربه‌ها، گواهی‌ها و پیش‌گویی‌هایی دست‌کم همان قدر که احتمال دارد حقایق اخلاقی را تصدیق کنند احتمال دارد خطاهای اخلاقی هولناکی را هم تصدیق کنند. این نشان می‌دهد این منابع، که واجد شواهدی غیرمتعارف‌اند، عمیقاً اعتمادناپذیرند. نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. بنابراین، ما نه فقط باید بدانیم آنها هیچ پشتیبانی مستقلی از مدعاهای اخلاقی نمی‌کنند بلکه بر این گمان هم نباید باشیم که پشتیبانی مستقلی برای مدعاهای الهیاتی به دست می‌دهند. (Anderson 2007, 223-224)

بنابراین، دو نکته در کار است: یکی این که کتاب مقدس نمی‌تواند مرجعی برای عمل اخلاقی باشد و خواستِ عمل به آن زندگی شخص را نه تنها اخلاقی نمی‌کند، بلکه ممکن است آن را غیراخلاقی کند؛ دیگر این که کتاب مقدس، با نظر به این شواهد، نمی‌تواند شاهدی اخلاقی بر صدق خدا باوری باشد (ادعای حداقلی) یا می‌تواند شاهدی اخلاقی بر کذب خدا باوری باشد (ادعای حداکثری). اگر نکته نخست را در قالب استدلال اخلاقی علیه خدا باوری بیاوریم، استدلالی عملی پرورنده‌ایم؛ و اگر نکته دوم را در این قالب بیاوریم، استدلالی نظری پرورنده‌ایم.

به نظر می‌رسد، هیچ یک از این استدلال‌ها به مطلوب خود نمی‌رسند. استدلال نخست بر دو فرض استوار است. فرض نخست این است که نظریه امر الهی لازمه خدا باوری است، در حالی که پیش‌تر اشاره شد که خدا باوری مستلزم پذیرش این نظریه نیست، و بسیاری از فیلسوفان خدا باور و الهی‌دانان، در همه ادیان، بر معنا و مبنای مستقل اخلاق و امکان شناخت مستقل مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی تأکید کرده‌اند. فرض دوم این است که تفسیر درست قطعات مورد اشاره در کتاب مقدس تفسیر ظاهری آنهاست. اما گذشته از این که در مورد وضعیت اخلاقی برخی موارد بین خود فیلسوفان اخلاق همچنان اختلاف نظر وجود دارد (مانند همجنس‌گرایی)، آنچه از رشد دانش هرمنوتیک و تفسیر متن در قرن گذشته آموخته‌ایم نشان می‌دهد که اولاً موارد بسیاری باید با توجه به سیاق متن و شرایط اجتماعی شکل‌گیری آن بازبینی و تفسیر شوند (مانند برده‌داری) و در موارد بسیاری نیز تفسیر دوباره متن در پرتو تغییر افق تفسیری مفسر ممکن است. تفسیر ظاهری همه ظرایف تفسیر متن را نادیده می‌گیرد و خود را به نادرست یگانه تفسیر موجه می‌نماید.

پاسخ استدلال نخست می‌تواند پاسخی به استدلال دوم نیز تلقی شود. متن الهیاتی نیز

همچون هر متن دیگری متأثر از شرایط شکل‌گیری آن است و اندیشه‌هایی منطبق با شرایط زمانه در آن راه یافته است. آنچه مهم است عرضه تفسیری از متن است که آن را سازوار جلوه دهد و از نظرگاه اخلاقی قابل دفاع سازد. چنین متنی هم می‌تواند مرجعیت اخلاقی داشته باشد هم نشانی از خدایی در خود داشته باشد که آرمان خوبی و سرچشمه همه کمال‌ها، از جمله کمال‌های اخلاقی، است. با این حال، درسی که از صورت مبتنی بر آموزه‌های غیراخلاقی ادیان استدلال اخلاقی علیه وجود خدا می‌گیریم این است که در تفسیر متن مقدس منظر اخلاقی را مهم و تعیین‌کننده بدانیم.

۴. نتیجه

استدلال اخلاقی بر وجود خدا در سنت فلسفه دین استدلالی آشنا است که هرچند مقبولیتی مانند مقبولیت استدلال‌های سنتی بر وجود خدا نیافته است، می‌تواند در کنار آنها، و نیز استدلال‌هایی مانند استدلال بر مبنای تنظیم دقیق ثوابت فیزیکی و استدلال بر مبنای تجربه دینی، یکی از اجزای چیزی باشد که ریچارد سویینبرن^{۳۸} دلیل انباشتی بر وجود خدا^{۳۹} نامیده است (Swinburne 2004). دلیل انباشتی موازنه مجموع شواهد و استدلال‌ها به سود خدا باوری یا زیان خدا باوری را در نظر دارد و سویینبرن نشان می‌دهد حتی اگر هیچ یک از استدلال‌ها بر وجود خدا به تنهایی نتیجه‌شان را اثبات نکنند، این موازنه به سود خدا باوری است. استدلال اخلاقی علیه وجود خدا نیز شأنی چون استدلال اخلاقی بر وجود خدا دارد. من کوشیدم نشان دهم که هیچ یک از صورت‌های این استدلال به تنهایی به نتیجه مورد نظر خداناباوران نمی‌رسند. اما اگر موازنه شواهد و استدلال‌ها، بر خلاف نظر سویینبرن، علیه وجود خدا باشد، آنگاه استدلال اخلاقی علیه وجود خدا شأنی خاص می‌یابد. آنچه از منظر خداناباورانه مهم است این است که نشان دهند سرشت جهان در کل اخلاقی است و زندگی خداناباورانه نیز مانع یا تضعیف‌کننده زندگی اخلاقی نیست.

در پایان، مناسب است به این نکته اشاره کنم که طرح بحث از استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا به دو دلیل ضرورت دارد. نخست این که، به منزله یک بحث فلسفی، مناسب است حال که به استدلال‌های اخلاقی خداناباوران بر وجود خدا می‌پردازیم و ارزیابی‌های نقادانه از آنها را نیز مطرح می‌کنیم، استدلال‌های خداناباوران را نه فقط به

صورت سلبی، یعنی در پاسخ به استدلال‌های اخلاقی مطرح شده، بلکه به صورت ایجابی، یعنی در مقام دفاع از آموزه خداناواری از طریق اخلاق، نیز ملاحظه کنیم. چنان که دیدیم، همچون استدلال‌های اخلاقی بر وجود خدا، استدلال‌های اخلاقی علیه وجود او نیز نمی‌توانند مدعای خود را قاطعانه اثبات کنند. دوم، ملاحظه استدلال‌های اخلاقی علیه وجود خدا بهترین راه شناخت نقاط آسیب‌پذیر اندیشه دینی از نظر اخلاقی است. اگر خداپاوران بخواهند اندیشه خود را از این آسیب‌ها بپیرایند، باید این استدلال‌ها را جدی بگیرند، به دقت بررسی کنند و پاسخ‌هایی درخور برایشان تدارک ببینند. بی‌توجهی به این استدلال‌ها و جدی نگرفتنشان رفته‌رفته اندیشه دینی را از نظر اخلاقی آسیب‌پذیرتر خواهد کرد. با توجه به اهمیت عملی بحث از نسبت اخلاق و دین، آسیب‌های اخلاقی اندیشه دینی، حتی اگر به طور نظری مهم شمرده نشود، در عمل، موجب گذر روان‌شناختی (در مقابل گذر منطقی) از اندیشه دینی خواهد شد که چه بسا آثاری وسیع‌تر از گذر منطقی از آن در پی داشته باشد. از این رو، اگر متفکران خداپاور می‌خواهند باورهای دینی‌شان را در نظر موجه و در عمل کارآمد جلوه دهند، باید همان گونه که می‌کوشند استدلال‌های نظری-نااخلاقی^۴ مخالف را جدی بگیرند و بررسی کنند، باید، به همان میزان، استدلال‌های عملی-اخلاقی آنان را نیز جدی بگیرند و بررسی کنند.

کتاب‌نامه

- اونز، استیون. ۱۳۹۶. استدلال‌های اخلاقی در اثبات وجود خدا. ترجمه امیرحسین خداپرست. تهران: ققنوس.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۶. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- توکلی، غلامحسین. ۱۳۷۸. رویکردی انتقادی به خاستگاه دین از نگاه فروید. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- دیویس، براین. ۱۳۷۸. درآمدی به فلسفه دین. ترجمه ملیحه صابری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سیدرضی. ۱۳۷۸. نهج البلاغه. ترجمه جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سینگر، پیتر. ۱۳۷۹. مارکس. ترجمه محمد اسکندری. تهران: طرح نو.
- کیرکگور، سورن. ۱۳۹۶. ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.

مارکس، کارل. ۱۳۸۱. درباره مسئله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل. ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۵. تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار. دروس دانشکده الهیات و معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع).

Adams, Robert. 1987. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," in *The Theory of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Adams, Robert. 1987. "Autonomy and Theological Ethics," in *The Theory of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Anderson, Elizabeth. 2007. "If God Is Dead, Is Everything Permitted?," in Louise M. Antony (ed.). *Philosophers without God*. Oxford: Oxford University Press.

Antony, Louise. 2009. "Atheism as Perfect Piety," in Robert K. Garcia and Nathan L. King (eds.). *Is Goodness Without God Good Enough?*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Byrne, Peter. 2013. "Moral Arguments for the Existence of God". in Edward Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/moral-arguments-god/>.

Coeckelbergh, Mark. 2004. *The Metaphysics of Autonomy: The Reconciliation of Ancient and Modern Ideal of the Person*. New York: Palgrave MacMillan.

Furlong, E. J.. 1966. "Review of *The Moral Argument for Christian Theism* by H. P. Owen." *Philosophy*. Vol. 41. No. 157.

Idziak, Janine M.. 2010. "Divine Command Ethics," in Taliaferro, Charles. Paul Draper. Philip L. Quinn (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.

J. L. Mackie. 1955. "Evil and Omnipotence". *Mind*. New Series. Vol. 64. No. 254.

Jones, Gerald. Daniel Cardinal. Jeremy Hayward. 2005. *Philosophy of Religion*. London: Hodder Murray. 2005.

Kant, Immanuel. 1996. *Groundwork of the Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kekes J.. 1990. *Facing Evil*. Princeton: Princeton University Press.

Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press. 2000.

Rachels, James. 1971. "God and Human Attitudes," *Religious Studies*. Vol. 7. No. 4.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press. 2004.

Zagzebski, Linda. 2004. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. somnum bonum
2. Hastings Rashdall
3. John Henry Newman

4. Illyd Trethowan

5. C. S. Lewis

6. Alfred Taylor

7. William Sorley

8. Robert Adams

9. Mark Linville

10. William Craig

11. divine command theory

12. theological voluntarism

۱۳. برای ملاحظه مهم‌ترین نمونه، یعنی نظریه اصلاح‌شده امر الهی رابرت ادمز، نک. Adams 1987.

۱۴. برای ملاحظه نمونه‌ای از این نقدها، نک. Palmer 2002, 252-253.

15. theoretical moral arguments on the existence of God

16. practical/ pragmatist moral arguments on the existence of God

17. live

18. forced

19. momentous

20. Hans Küng

۲۱. روایتی کلاسیک از مسئله منطقی شر را جان مکی در اینجا عرضه کرده است: Mackie 1955, 200-

212.

22. truth-conducive

۲۳. برای نمونه، نک. سینگر ۱۳۷۹، ۴۵-۵۵؛ توکلی ۱۳۷۸، ۲۳-۳۲؛ ۴۹-۶۲.

24. objective

25. de jour

26. warranted

27. sensus divinitatis

28. autonomy

29. personhood

30. empirical

31. God and Human Attitudes

32. Ideal Type

33. Louise Antony

34. Atheism as Perfect Piety

35. evolutionary naturalists

۳۶. به این عبارت مشهور از علی بن ابی طالب، امام نخست شیعیان، توجه کنید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً

فَتَلِكُ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلِكُ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلِكُ عِبَادَةُ

الْأَحْرَارِ»: «مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش بازرگانان است؛ و گروهی او را از روی

ترس عبادت کردند و این عبادت بردگان است، و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش

آزادگان است» (سید رضی ۱۳۷۸، حکمت ۲۳۷). در جای دیگری آمده است: «الهی ماعبدتک

خوفاً من نارک ولاطمعاً فی جنتک ولکنی وجدتک أهلاً للعباده فعبدتک». نظیر این سخنان را می‌توان

در دیگر سنت‌های دینی نیز یافت.

۳۷. نک. کیرکگور ۱۳۹۶.

38. Richard Swinburne

39. a cumulative case for theism

40. non-moral