

## آیا اخلاق متکی به دین است؟

(۱)

دین و اخلاق را از جهات گوناگون با یکدیگر مرتبط دانسته اند. اما در این میان مهمترین رابطه ای را که میان این دو قلمرو فرض شده، می توان در قالب آموزه زیر بیان کرد:

"اخلاق قائم و متکی بر دین است."

(بگذارید از این پس این آموزه را "آموزه اتکای اخلاق بر دین" یا به اختصار "آموزه اتکا" بنامیم.)

در اینجا مقصود من از "اخلاق" به بیان بسیار ساده شده، عبارتست از مجموعه قواعدی که ما بر وفق آنها رفتارهای خود و دیگران را مورد ارزیابی قرار می دهیم، و هرگاه رفتاری مغایر آن اصول و قواعد از ما سر می زند گرفتار نوعی احساس گناه آزارنده می شویم. مقصود من از "دین" هم به بیان بسیار ساده شده، عبارتست از اولاً- باور به وجود یا قدرتی مافوق طبیعی که عالم را آفریده و احیاناً تدبیر آن را نیز برعهده دارد؛ ثانیاً- شوق به پرستش آن وجود و دعا بردن به درگاه وی.

اما به چه معنا اخلاق "متکی" به دین است؟ مقصود از "اتکا" در این آموزه چیست؟ قائلین به آموزه اتکا غالباً اخلاق را به سه معنا یا در سه سطح قائم و متکی به دین دانسته اند: سطح متافیزیکی، سطح معرفت شناسانه، سطح روانشناسانه. در این نوشتار می کوشم تا به اختصار این معانی سه گانه را توضیح دهم و استدلال کنم که آموزه "اتکای اخلاق بر دین" کاذب است، یعنی اخلاق به هیچ یک از آن معانی سه گانه قائم و متکی بر دین نیست.

(۲)

**اتکای متافیزیکی:** مقصود از "اتکای متافیزیکی" این است که احکام اخلاقی وجوداً قائم به دین است. به بیان دیگر، اگر دین نبود، چیزی به نام اخلاق هم وجود نمی داشت. اما رابطه ی متافیزیکی میان اخلاق و دین را چگونه باید فهمید؟

مهمترین نظریه ای را که در مقام توضیح اتکای متافیزیکی اخلاق بر دین مطرح شده، می توان "نظریه حکم الهی" نامید. این نظریه را می توان به صورت زیر بیان کرد:

نظریه حکم الهی: خوب و بد یکسره تابع اراده و حکم خداوند است. به بیان دقیقتر، الف خوب است اگر و فقط اگر خداوند ما را به انجام آن فرمان دهد؛ و الف بد است اگر و فقط اگر خداوند ما را از انجام آن نهی کند.

مطابق این نظریه الف از پیش خود نه خوب است نه بد است. ارزش اخلاقی الف یکسره تابع حکم الهی است، یعنی اگر خداوند ما را به انجام آن فعل فرمان دهد، انجام فعل الف اخلاقاً خوب خواهد بود، و اگر خداوند

ما را از انجام آن فعل نهی کند، انجام آن اخلاقاً بد خواهد بود. بنابراین، بدون حکم الهی هیچ حکم اخلاقی ای وجود نخواهد داشت.

این نظریه تاریخ بسیار بلندی دارد. برای مثال، در رساله/اوئوفرون افلاطون صورتی از نظریه فرمان الهی را در گفت و گوی میان اوئوفرون و سقراط بیان می کند. اوئوفرون "امر مقدس" یا (توسعاً) "امر نیک" را امری می داند که "همه خدایان دوست دارند"، و امر "نامقدس" یا (توسعاً) "پلید" را امری می داند که "خدایان دوست ندارند."<sup>1</sup>

در تاریخ کلام اسلامی نیز اشاعره موضعی شبیه موضع اوئوفرون اختیار کردند، و حسن و قبح ذاتی یا عقلی افعال را انکار نمودند. از منظر ایشان نیز نهایتاً حسن و قبح افعال ناشی از حکم الهی است.

اما درباره ی این نظریه چه می توان گفت؟

به نظر می رسد که این نظریه پیامدهایی دارد که از منظر اخلاقی و الهیاتی پذیرفتنی نباشد. فرض کنیم که نظریه حکم الهی درست است، یعنی فعل الف بد/خوب است، برای آنکه خداوند آن را ناخوش/خوش می دارد، و ما را از انجام آن نهی کرده/یا به انجام آن فرمان داده است. در این صورت بینیم که پیامدهای چنان نظریه ای برای اخلاق و دین چه خواهد بود:

(۱) این نظریه پیامدهایی دارد که قویاً با شهودات اخلاقی ما ناسازگار است. فرض کنید که من می پرسم: "آیا می توان حق یتیم را پایمال کرد؟" قائلین به نظریه حکم الهی پاسخ خواهند داد: "خیر". می پرسم: "دلیل آن چیست؟" پاسخ خواهند داد: "زیرا خداوند ما را از انجام آن فعل نهی کرده است." اکنون بنابه نظریه حکم الهی من می توانم نتیجه بگیرم: "پس پایمال کردن حق یتیم اخلاقاً نادرست است."

اما در اینجا مشکل مهمی پیش می آید: به نظر می رسد که خداوند می تواند ما را به پایمال کردن حق یتیم فرمان دهد. در آن صورت مطابق نظریه حکم الهی، پایمال کردن حق یتیم اخلاقاً کاری خوب بشمار می آید. این نتیجه با شهود اخلاقی ما ناسازگار است. بگذارید مثال دیگری بزنم. ما همه معتقدیم که شکنجه ی کودکی خردسال تا سر حد مرگ، صرفاً برای خنده و سرگرمی کاری اخلاقاً نارواست. البته ظاهراً خداوند نیز ما را از انجام آن فعل نهی می کند. اما آیا اگر خداوند ما را به انجام آن فعل فرمان می داد، آن فعل اخلاقاً روا می شد؟ شهود اخلاقی ما حکم می کند که آن فعل به لحاظ اخلاقی مطلقاً نارواست. به بیان دیگر، به نظر می رسد که گزاره "شکنجه کودکی خردسال تا سرحد مرگ صرفاً برای خنده و سرگرمی، کاری اخلاقاً نارواست" ضرورتاً صادق است. یعنی هیچ جهان ممکن وجود ندارد که این گزاره در آن کاذب باشد. اگر این ادعا درست باشد، لاجرم باید بپذیریم که حتی اگر خداوند ما را به انجام چنان فعلی فرمان می داد، آن فعل به لحاظ اخلاقی همچنان ناروا می ماند. بنابراین، به نظر می آید که پاره ای افعال اخلاقاً ناروا هستند صرف نظر از آنکه حکم الهی در خصوص آنها چه باشد. و این بدان معناست که نظریه حکم الهی صادق نیست.

ممکن است قائلین به نظریه حکم الهی در پاسخ به اشکال فوق ادعا کنند که خداوند نمی تواند به پایمال کردن حق یتیم، یا شکنجه طفل بیگناه، یا اموری از این قبیل فرمان دهد. اما چرا خداوند نمی تواند چنان فرامینی صادر کند؟

<sup>1</sup> دوره آثار افلاطون، رساله/اوئوفرون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ج اول، صص ۲۳۶ به بعد.

این "نتوانستن" را نباید به معنای فقدان "قدرت" خداوند تلقی کرد. مطابق الهیات ادیان توحیدی خداوند قادر مطلق است، یعنی قدرت او به هر چیز منطقی امکانی تعلق می‌گیرد. و ظاهراً در این حکم که "حق یتیمان را پایمال کنید!" هیچ تناقض منطقی ای وجود ندارد. بنابراین، تا آنجا که مسأله قدرت خداوند مطرح است، خداوند می‌تواند چنان حکمی را صادر کند. از سوی دیگر، این "نتوانستن" را به معنای ارزشی و اخلاقی هم نمی‌توان تلقی کرد. یعنی نمی‌توان گفت، قبح آن فعل قیدی بر اراده ی خداوند می‌نهد، و لذا خداوند اخلاقاً نمی‌تواند چنان حکمی بدهد. اگر خوب و بد امور یکسره تابع اراده و امر و نهی الهی است، در آن صورت به محض آنکه اراده ی خداوند به آن حکم تعلق بگیرد، پایمال کردن حق یتیمان کاری اخلاقاً نیک خواهد بود. به بیان دیگر، با پذیرش نظریه حکم الهی، معنا ندارد که اراده ی خداوند را علاوه بر قیودات منطقی به پاره ای قیودات اخلاقی نیز مقید بدانیم. مطابق این نظریه "هر چه آن خسرو کند شیرین کند!"

ممکن است قائلین به نظریه حکم الهی در دفاع از موضع خود ادعا کنند که خداوند می‌تواند چنان احکامی صادر کند، اما هرگز چنان نخواهد کرد.

اما چرا خداوند "هرگز" چنان احکامی صادر نخواهد کرد؟ چه چیزی خداوند را از صدور چنان احکامی بازمی‌دارد؟ قائلین به نظریه حکم الهی باید دلیل قانع کننده ای برای این امتناع فراهم آورند.

قائلین به نظریه حکم الهی نمی‌توانند ادعا کنند که خداوند هرگز ما را به چنان افعالی فرمان نمی‌دهد زیرا انجام آن کارها (مثلاً، پایمال کردن حق یتیم) بد است. زیرا مطابق رأی ایشان مقدم بر حکم الهی چیزی از پیش خود خوب یا بد نیست.

ممکن است گفته شود که خداوند پیشتر ما را از پایمال کردن حق یتیم نهی کرده است، و اگر اکنون این حکم را نقض کند، کاری خلاف حکمت از او سر زده است. اما چرا تغییر حکم خلاف حکمت خداوند باشد؟ فرد حکیم گاهی از سر حکمت حکم خود را تغییر می‌دهد. به بیان دیگر، تغییر حکم لزوماً با حکمت فردی که آن حکم را صادر کرده منافات ندارد، و چه بسا گاه آن تغییر اقتضای حکمت او باشد. اما ممکن است گفته شود که تغییر حکم غالباً ناشی از نقص علم است، اما خداوند واجد علم مطلق است، و در مقام صدور حکم تمام جوانب امور را از پیش می‌دیده و می‌دانسته است، و بنابراین، حکم او هرگز محتاج تغییر نیست. اما آیا این ادعا بدان معنا است که خداوند با ملاحظه جمیع جوانب و شرایط ذیربط بهترین حکم ممکن را صادر کرده است؟ اگر این طور باشد، در واقع آنچه خوب بودن رفتار الف را تعیین می‌کند، اراده ی خداوند نیست، بلکه آن شرایط و اقتضائات مقدمی است که اراده ی خداوند را در فرمان به فعل الف تعیین بخشیده است. حکم الهی "خوب" است زیرا با ملاحظه ی جمیع شرایط ذیربط صادر شده است. به بیان دیگر، اگر بنابه فرض آن شرایط و اقتضائات تغییر می‌کرد، اراده ی خداوند نیز به چیز دیگری تعلق می‌گرفت. بنابراین، آنچه تعیین کننده نیک و بد است، نه اراده ی خداوند که آن اقتضائات و شرایط مقدم است. و این به معنای فرو نهادن نظریه حکم الهی است.

ممکن است گفته شود که تغییر حکم الهی به معنای خلف وعده است، و خلف وعده زیبنده خداوند نیست. برای مثال، خداوند ما را از پایمال کردن حق یتیم باز داشته است، و به ما وعده داده است که بدکاران را مجازات خواهد کرد. اما اگر اکنون حکم خود را تغییر دهد بدکاران از عقوبت خواهند رست، و تفاوت میان آنها و نیکوکاران از میان برمی‌خیزد. اما باز در اینجا می‌توان پرسید: "چرا خلف وعده زیبنده خداوند نیست؟" اگر خوب و بد یکسره در گرو حکم خداوند است، به محض آنکه خداوند تصمیم به نقض وعده ی خود بگیرد، نقض وعده اخلاقاً روا خواهد بود.

ممکن است گفته شود که خداوند رحمان و رحیم است، و خدای رحیم هرگز ما را به پایمال کردن حق یتیم فرمان نمی دهد. اما باز می توان پرسید که چرا خدای رحمان و رحیم ما را به چنان افعالی فرمان نمی دهد؟ آیا برای آنکه این قبیل افعال بد هستند؟ نه! زیرا بر مبنای نظریه حکم الهی اگر اراده ی خداوند به آن انجام آن افعال تعلق گیرد، آن افعال اخلاقاً پسندیده خواهند بود. شاید دلیل آن این است که خداوند رحمان و رحیم، خدای خیر است، و خدای خیر به چنان افعالی فرمان نمی دهد. اما این پاسخ متضمن نوعی دور باطل است. نظریه حکم الهی برای تبیین و توضیح ماهیت خوب و بد مطرح شده است، و نمی تواند در مقام تعریف خوب و بد به مفهوم خوب و بد متوسل شود. به بیان دیگر، نمی توان گفت: "فعل الف خوب است زیرا خدای خوب به آن فرمان داده است." زیرا در این صورت باید دوباره صفت "خوب" را در تعبیر "خدای خوب" تعریف کنیم.

بنابراین، دشوار بتوان دلیلی برای این ادعا یافت که خداوند هرگز ما را به انجام کارهایی نظیر پایمال کردن حق یتیم فرمان نمی دهد. اما اگر بواقع چنان دلیلی در کار نباشد، معنایش این است که ممکن است حکم خداوند تغییر کند و اراده اش بر پایمال کردن حق یتیم قرار گیرد، و در آن صورت مطابق نظریه حکم الهی، پایمال کردن حق یتیم خوب خواهد شد.

اگرچه پاره ای از دین باوران، نظیر اشاعره، این پیامد را برمی تابند، اما پذیرش این نتیجه قویاً خلاف شهود اخلاقی ماست. همانطور که پیشتر آمد، شهود اخلاقی ما قویاً حکم می کند که برای مثال، شکنجه کودکی خردسال تا سرحد مرگ صرفاً برای خنده و سرگرمی اخلاقاً نارواست، حتی اگر خداوند ما را به انجام آن فرمان دهد.

(۲) نظریه حکم الهی از منظر اخلاقی پیامد نامطلوب دیگری نیز دارد: اگر این نظریه درست باشد، اخلاق نهایتاً امری دلبخواهی خواهد بود. ما غالباً احکام اخلاقی را عینی، یعنی مستقل از تمایلات و خواهشهای فردی می دانیم. برای مثال، این حکم که "نقض پیمان بدون عذر موجه کاری اخلاقاً نارواست"، اگر صادق باشد، به نحو عینی یعنی مستقل از پسند و ناپسند من صادق است، و من باید بکوشم به محتوای آن پایبند باشم، حتی اگر این پایبندی خلاف میل و اراده ام باشد. اما چگونه می توان "عینیت" حکم اخلاقی را توضیح داد؟ فائلین نظریه حکم الهی غالباً ادعا می کنند که نظریه حکم الهی می تواند بنیان استواری برای "عینیت" احکام اخلاقی فراهم آورد. به بیان دیگر، فقط نظریه حکم الهی است که می تواند تمایز واقعی و عینی میان خوب و بد را به نحو خرد پسندی توضیح دهد. مطابق این نظریه خوب بودن امر الف مستقل از خواست و اراده یا پسند و ناپسند من است. اگر حکم خداوند به انجام فعل الف تعلق گرفته باشد، فعل الف اخلاقاً نیک و انجام آن بر من فرض است. در اینجا تمایلات یا پسند و ناپسند من هیچ تغییری در ضرورت الزام آور آن حکم به وجود نمی آورد.

اما حتی اگر فرض کنیم که نظریه حکم الهی به یک معنا اخلاق را از نسبیت می رهند، اما به نظر می رسد که این نظریه هم نهایتاً اخلاق را امری دلبخواهی می کند. برای مثال، فعل راستگویی را در نظر بگیرید. این فعل مقدم بر حکم خداوند نه خوب است و نه بد. اگر خداوند ما را به راستگویی فرمان دهد، آنگاه راست گفتن اخلاقاً روا خواهد بود. اما خداوند بدون هیچ اشکالی می تواند به خلاف آن حکم کند، یعنی ما را از راستگویی نهی کند، و به دروغگویی فرمان دهد. در این صورت راستگویی اخلاقاً ناروا و دروغگویی پسندیده خواهد شد. مطابق نظریه حکم الهی، هیچ چیز بیرون اراده ی خداوند نمی تواند اراده او را در مقام امر یا نهی فعل الف تعیین بخشد. بنابراین، نهی خداوند از راستگویی همانقدر محتمل است که امر او به راستگویی. و این ترجیح نهایتاً

بلامرجه به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، از منظر اخلاقی فرمان خداوند به راستگویی امری کاملاً دلبخواهی می‌شود.

(۳) نظریه حکم الهی از منظر الهیاتی هم به پیامدهای نامطلوبی می‌انجامد. مطابق الهیات توحیدی، خداوند از جمله موجودی خیر و خیرخواه است. ما خیریت خداوند را، از جمله، به این معنا می‌دانیم که او ما را به امر خیر فرمان می‌دهد. برای مثال، چرا مسلمانان خدایان یونانی را خدایان دروغین می‌دانند؟ یک دلیل مهم آن این است که آن خدایان مرتکب کارهای اخلاقاً ناروا می‌شوند، یا آدمیان را به انجام کارهای ناپسند فرمان می‌دهند. بنابراین، یک شیوه مهم برای تمایز نهادن میان خدایان دروغین از خدای واقعی این است که اوامر و نواهی خدای واقعی اخلاقاً شایسته و دفاع‌پذیر است. اما اگر نظریه حکم الهی را بپذیریم، دشوار بتوانیم معنای روشنی از خیریت خداوند بدست دهیم. اگر "خوب" هیچ معنایی ندارد جز "حکم خداوند"، در آن صورت گزاره ی "حکم خداوند خوب است" معنایی ندارد جز آنکه "حکم خداوند حکم خداوند است". این گزاره صادق است، اما صدق آن فخری برای خداوند نیست.

اکنون می‌توانیم مطالب فوق را در قالب یک استدلال ساده صورتبندی مجدد کنیم:

(۱) فرض کنید که خداوند به ما فرمان داده است که کار نیک انجام دهیم. در این صورت یا (الف) کار نیک، نیک است برای آنکه او ما را بدان فرمان داده است یا (ب) او ما را با آن کار فرمان داده است برای آنکه آن کار نیک است.

(۲) اگر شق (الف) را بپذیریم، در آن صورت حکم خداوند (i) می‌تواند یکسره خلاف شهودات اخلاقی ما باشد، (ii) حکم خداوند از منظر اخلاقی دلبخواهی خواهد بود، و (iii) آموزه خیریت خداوند نهایتاً به ادعایی بدون محتوای معرفت بخش بدل خواهد شد.

(۳) اگر شق (ب) را بپذیریم، در آن صورت پذیرفته ایم که معیار نیک و بد مستقل از اراده خداوند است (یعنی نظریه حکم الهی باطل است).

(۴) بنابراین، ما یا باید بپذیریم که خداوند می‌تواند برخلاف عمیق‌ترین شهودات اخلاقی ما حکم دهد، و فرامین او نهایتاً دلبخواهی است، و آموزه خیریت خداوند قابل دفاع نیست، یا باید بپذیریم که معیار نیک و بد مستقل از اراده خداوند است.

(۵) از منظر اخلاقی تحت هیچ شرایطی نمی‌توان شکنجه طفلی بیگناه تا سرحد مرگ صرفاً برای خنده و سرگرمی را کاری اخلاقاً مجاز دانست، و از منظر دینی نیز نمی‌توان فرامین الهی را دلبخواهی انگاشت، و آموزه خیریت خداوند را فرو نهاد.

(۶) بنابراین، از منظر اخلاقی و دینی، معیارهای نیک و بد را باید مستقل از اراده خداوند دانست، یعنی باید پذیرفت که نظریه حکم الهی باطل است.

و این در واقع کمابیش همان موضعی است که در سنت الهیات اسلامی معتزله اختیار کردند.

### (۳)

**اتکای معرفت شناسانه:** مقصود از "اتکای معرفت شناسانه" این است که آدمیان در مقام کشف و شناخت نیک و بد به دین نیازمند هستند. به بیان دیگر، اخلاق نه در مقام ثبوت که در مقام کشف و اثبات قائم به دین است. در واقع، پیش فرض مهم این نظریه این است که عقل آدمی به پای خود نمی‌تواند اصول اخلاقی درست، و نیک و بد امور را کشف کند، و در این مقام به دستگیری دین متکی است.

آموزه اتکای معرفت شناسانه اخلاق بر دین را به دو شیوه می توان فهمید:

قرائت حداکثری از آموزه اتکای معرفت شناسانه: عقل مطلقاً نمی تواند به پای خود هیچ حکم اخلاقی را کشف کند، و در تمام موارد باید به منبع وحی اتکا کند؛

قرائت حداقلی از آموزه اتکای معرفت شناسانه: هرگاه عقل دلیلی برای تقبیح رفتاری خاص نمی یابد، اما آن رفتار در متن دین تقبیح شده است، باید فرض را بر آن بگذاریم که دلیلی بر زشتی آن رفتار وجود دارد، اما ما از درک آن عاجزیم، و چه بسا بعدها آن دلیل را کشف کنیم.

بگذارید نخست قرائت حداکثری را مورد بررسی قرار دهیم. این قرائت اشکالات مهمی دارد:

(۱) مطابق این تلقی، ما برای آنکه بدانیم آیا فعل الف اخلاقاً نیک است یا بد، باید رأی خداوند یا حکم دین را در این خصوص بدانیم. به بیان دیگر، برای کشف حکم اخلاقی لاجرم باید مراحل زیر را طی کنیم: اولاً- باید مطمئن شویم که خدایی وجود دارد.

ثانیاً- باید مطمئن شویم که از میان مجموعه ی ادیان، دین حق را برگزیده ایم، یعنی دینی را اختیار کرده ایم که مصداق راستین وحی را شامل است.

ثالثاً- سپس باید مطمئن شویم که سخن خداوند یا کلام وحی را بدرستی فهمیده ایم.

پس از طی این مراحل است که می توانیم مطمئن شویم حکم خداوند در مورد فعل الف "به واقع" چیست، و لذا آیا انجام آن اخلاقاً رواست یا نه. اما در تمام این مراحل ما لاجرم باید به خرد محدود و خطاپذیر خود اتکا کنیم. اگر عقل ما محدود و خطاپذیر است، و دستاوردهای آن را باید به دیده ی تردید و احتیاط نگریم، لاجرم باید دستاوردهای آن را در تمام حوزه ها در خور تردید و غیر قابل اعتماد دانست. معنای این سخن این است که ما نمی توانیم به ضرس قاطع ادعا کنیم که به واقع دین حق را بازشناخته ایم، یا "معنای واقعی" متن مقدس دریافته ایم.

(۲) این قرائت گویی پیشنهاد می کند که افرادی که به خداوند باور ندارند، یا به دین مورد اعتقاد ما ایمان نمی ورزند، از درک حقایق اخلاقی ناتوان اند. اما این ادعا آشکارا نادرست می نماید. برای مثال، بسیاری از اصول اخلاقی را می توان مستقل از هرگونه باور دینی تصدیق کرد. آیا برای تصدیق این اصل اخلاقی که مثلاً "کشتن عمدی کودکی بی گناه بدون هرگونه عذر موجهی اخلاقاً نارواست" باید به خداوند باور داشت، یا صدق آن را فقط با مراجعه به منابع یک دین خاص دریافت؟ بسیاری از فیلسوفان اخلاق امروزه معتقدند که می توانند اصول اخلاقی را بر مبنایی مستقل از باورهای دینی کشف و موجه سازند. نشان دادن کذب مدعای ایشان مطلقاً کار آسانی نیست.

(۳) قرائت حداکثری اگرچه نظریه ای معرفت شناسانه است، اما نهایتاً ما را به موضعی مشابه نظریه حکم

الهی می رساند. فرض کنید که خرده عقل ما آدمیان حکم می کند که فعل الف اخلاقاً خوب است. آیا این بدان معناست که این فعل خوب است؟ مطابق قرائت حداکثری پاسخ منفی است. فعل الف را فقط در صورتی می توان خوب دانست که دین یا کلام خداوند مؤید آن باشد. از سوی دیگر، فرض کنیم که عقل ما برخلاف آنچه از دین برمی آید حکم کند که فعل الف بد است. آیا بر این مبنا می توان حکم کرد که فعل الف اخلاقاً بد است؟ باز هم مطابق قرائت حداکثری پاسخ منفی است. در اینجا نیز حکم دین (یا آنچه حکم دین پنداشته می شود) مقدم است.

به بیان دیگر، در اینجا فرد باید عقل خود را متهم بداند، نه متن مقدس را. به تعبیر مولانا فرد باید در این وضعیت خویش را تأویل کند، نه ذکر را. بنابراین، مطابق قرائت حداکثری، آنچه نهایتاً فعل الف را خوب یا بد می کند، کشف عقل نیست، بلکه تأیید یا تکذیب وحی است، و این صورتی از نظریه ی حکم الهی است.

(۴) از سوی دیگر، یکی از معیارهای تشخیص دین حق این است که دین حق اخلاقی است، یعنی (حداقل) هیچ حکم خلاف اخلاقی صادر نمی کند. بنابراین، برای تمیزادیان باطل از حق باید آنها را از جمله مورد ارزیابی اخلاقی قرار دهیم. اگر دینی حکم خلاف اخلاق بکند، ما آن را قرینه ای بر ناحق بودن آن می دانیم. بنابراین، تشخیص دین حق در گرو تشخیص احکام یا اصول اخلاقی صادق است، اما مطابق قرائت حداکثری تشخیص حکم یا اصل اخلاقی صادق در گرو تشخیص دین حق است. و این دور باطل است.

اما درباره ی قرائت حداقلی چه می توان گفت؟ قرائت حداقلی اتکای معرفت شناسانه اخلاق بر دین را محدود به مواردی می کند که عقل دلیلی برای محکومیت اخلاقی فعل الف ندارد، اما فعل الف در متن مقدس محکوم شده است. مطابق قرائت حداقلی اگر عقل دلیل روشن و استواری در تقبیح فعل الف داشته باشد، حکم عقل در آن مورد مقدم است، و فرد دین باور باید متن مقدس را برونق یافته های عقل مورد بازفهمی و تفسیر مجدد قرار دهد. اما نفس اینکه عقل دلیلی برای تقبیح فعل الف نیافته است، به تنهایی نشان نمی دهد که فعل الف اخلاقاً مجاز یا نیک است. در اینجا اگر متن مقدس بر محکومیت و تقبیح فعل الف دلالت داشته باشد، فرد می تواند به اعتبار حکم دین فعل الف را اخلاقاً ناروا بداند. البته در اینجا لازم نیست که فرد ادعا کند فعل الف به حکم دین اخلاقاً روا یا نارواست (این ادعا صورتی از نظریه "حکم الهی" خواهد بود). فرد می تواند ادعا کند که حکم دین قرینه ای ست مبنی بر آنکه دلایل عقلی خوبی برای تقبیح فعل الف وجود دارد که هنوز بر عقل آدمی مکشوف نشده است، اما چه بسا در آینده پیشرفت دانش، و ارتقاء ظرفیتهای عقلی انسان او را به کشف آن دلایل و مصالح توانا سازد. بنابراین، قرائت حداقلی برخلاف قرائت حداکثری به نظریه حکم الهی نمی انجامد، و لذا انتقاداتی که بر آن نظریه وارد است دامنگیر آن نمی شود.

اما منطق "شاید بعدها دلیلی یافت شود که..." منطق اشکال برانگیزی است. اگر این منطق را بپذیریم، هیچ دلیلی نداریم که آن را صرفاً به محدوده ی مورد ادعا منحصر کنیم. برای مثال، چرا در مواردی هم که عقل دلیل روشن و استواری در تقبیح فعل الف دارد، نتوانیم به این منطق متوسل شویم و ادعا کنیم که شاید بعدها دلیلی یافت شود که نشان دهد تشخیص عقلی ما در این خصوص نادرست بوده است؟ احتمال آنکه چنان دلایلی یافت شود، به هیچ وجه منتفی نیست. از قضا ما در طول تاریخ مکرراً شاهد بوده ایم که روزگاری آدمیان فعل الف را بنابه دلایل عقلی (به زعم خود) "روشن و استوار" نادرست می دانسته اند، اما بعدها دلایل بهتری یافته اند که بر نادرستی آن فعل دلالت می کرده است. بنابراین، اگر منطق "شاید بعدها دلیلی یافت شود که..." را جدی تلقی کنیم، در آن صورت هرگاه عقل حکمی خلاف فتوای دین یا (ظاهر) متن مقدس دهد، می توانیم بگوییم که شاید بعدها دلیلی یافت شود که مؤید درک کنونی ما از دین و متن مقدس باشد، و لذا بهتر است فهم کنونی خود را از دین تغییر ندهیم و در عوض حکم عقل را به حالت تعلیق در آوریم. به بیان دیگر، اگر عقل حکم دهد که فعل الف اخلاقاً نیک/ بد است، و متن مقدس برخلاف آن حکم کند، در آن صورت بازهم حکم دین تقدم و حجیت می یابد، نه داوری عقل. یعنی قرائت حداقلی هم نهایتاً به صورتی از نظریه حکم الهی می انجامد.

وجه مشترک قرائت حداقلی و حداکثری بی اعتمادی نسبت به عقل است. اما دینی که نسبت به عقل بی اعتماد باشد، بر سر شاخ نشسته و بن می برد.

**اتکای روانشناسانه:** مقصود از "اتکای روانشناسانه" این است که آدمیان برای اخلاقی زیستن به انگیزه های دینی نیازمند هستند. دانستن حقایق و اصول اخلاقی به تنهایی برای اخلاقی زیستن کافی نیست. ممکن است آدمیان به پای عقل خود و مستقل از دین اصول و ارزشهای اخلاقی را کشف کنند، اما دین ایشان را به زیستن بر وفق آن ارزشها و اصول برمی انگیزد. در واقع ادعا این است که اگر دین نبود آدمیان اخلاقی نمی زیستند. اما چرا باید چنین ادعایی را پذیرفت؟ قائلین به آموزه اتکای روانشناسانه غالباً مدعی اند که اخلاقی زیستن کاری دشوار و گاه پرهزینه است: با مردم به عدالت رفتار کردن، در مقام دشمنی از طریق انصاف خارج نشدن، بر خشم خود چیره شدن، به نیازمندان یاری رسانیدن و امثال آنها به هیچ وجه کارهای آسان و کم هزینه ای نیست. التزام به قواعد اخلاقی در بسیاری مواقع ما را از کسب پاره ای منافع بادآورده بازمی دارد، ما را در رقابتهای نفس گیر زندگی واپس می نهد، و اجازه نمی دهد برای کامیابی به هر وسیله ای دست یازیم. بنابراین، گویی آدمیان به صرافت طبع مایلند از زیر بار مسؤولیتهای اخلاقی خود شانه خالی کنند، و برای گریز از بار بایدها و نبایدهای اخلاقی مدام بهانه بجویند. در اینجا است که دین انگیزه لازم برای اخلاقی زیستن را فراهم می کند. اگر ایشان اصول اخلاقی را فرمان خداوند بدانند، در آن صورت می دانند که سرپیچی از آن اصول عقوبت دردناکی را برایشان به همراه خواهد آورد، و برعکس اگر بر وفق آن اصول زیست کنند، از مواهب و نعمات جادوانه بهره مند خواهند شد. البته دین می تواند انگیزه های دیگری هم برای اخلاقی زیستن فراهم آورد. برای مثال، دین به ما می آموزد که نظمی الهی در عالم برقرار است، و اخلاقی زیستن ما را با آن نظم الهی و کیهانی هماهنگی می بخشد.

درباره ی این آموزه چه می توان گفت؟

اولاً- غالب انسانها، از جمله دین داران، در هنگام تصمیم گیریهای اخلاقی غالباً به دلایل دینی توجه ندارند. در عالم واقع، انسانها کارهای نیک را به انگیزه هایی انجام می دهند که در غالب موارد هیچ ربطی به دین ندارد. برای مثال، فرض کنید فردی در موقعیتی قرار گرفته است که برای دزدی بسیار مناسب است، و لذا شدیداً به انجام آن کار اخلاقاً ناروا و سوسه شده است. در این وضعیت بسیار بعید است که این فرد برای غلبه بر وسوسه خود با خود استدلال کند: "تو نباید این کار را بکنی، زیرا با انجام آن کار هماهنگی روح تو با نظم الهی و کیهانی برهم می خورد!" حتی بعید است که در آن لحظه با خود بگوید: "اگر این کار را بکنم از نعمات بهشتی محروم خواهم شد، یا به آتش دوزخ خواهم سوخت." در غالب موارد، استدلال او چیزی از این قبیل است: "اگر این کار را بکنم ممکن است گیر بیفتم، و آبرویم برود" یا "ممکن است کسی مرا ببیند." یا "اگر این کار را بکنم بعداً پشیمان خواهم شد." یا "تو انسان شریفی هستی، بر این وسوسه غلبه کن!" و غیره.

ثانیاً- ما نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که بسیاری از انسانهای اخلاقی در روزگار ما افراد غیردینی هستند. این افراد بدون انگیزه های دینی اخلاقی زندگی می کنند. بنابراین، اخلاقی زیستن لزوماً در گرو دین دار بودن نیست.

ثالثاً- به گمان من مهمترین اشکال آموزه اتکای روانشناسانه را باید در جای دیگری جست. آیا انگیزه های دینی انگیزه های شایسته ای برای اخلاقی بودن است؟ ممکن است از منظر اجتماعی پاسخ مثبت باشد. بقای زندگی اجتماعی تا حد زیادی در گرو التزام به پاره ای قواعد اخلاقی است. برای مثال، اگر در یک جامعه مردم به پیمان خود پایبند نباشند، یا دروغگویی سکه رایج شود، یا قبح پایمال کردن حق دیگری از میان برود، زندگی



اجتماعی تقریباً ناممکن خواهد شد. بنابراین، رعایت این اصول و قواعد اخلاقی شرط ضروری بقا و دوام جامعه است. در اینجا انگیزه‌ی افراد در رعایت آن اصول و قواعد اهمیت زیادی ندارد. مادام که ما به پیمان خود پایبند باشیم قوام اجتماع حفظ می‌شود، خواه این کار را از ترس دوزخ بکنیم یا از ترس زندان، یا به شوق سود، یا محض انجام وظیفه اخلاقی. بنابراین، از حیث اجتماعی مادام که انگیزه‌های دینی بتوانند فرد را به رعایت اصول و قواعد اخلاقی وادارند، هیچ اشکالی در کار نیست.

اما آیا/از حیث اخلاقی می‌توان انگیزه‌های دینی را انگیزه‌های شایسته‌ای برای اخلاقی زیستن دانست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش منفی باشد. کانت به ما می‌آموزد که ما در نسبت با وظایف اخلاقی خود به سه نحو می‌توانیم عمل کنیم<sup>۱</sup>: عمل خلاف وظیفه اخلاقی<sup>۲</sup>، عمل مطابق وظیفه اخلاقی<sup>۳</sup>، عمل از سر انجام وظیفه اخلاقی<sup>۴</sup>. بگذارید تمایز میان این سه مفهوم را با کمک مثالی بیرون از حوزه اخلاق روشن سازم. فرض کنید که حداکثر سرعت مجاز رانندگی در جاده ۱۰۰ کیلومتر در ساعت است. به بیان دیگر، رانندگان قانوناً موظفند که با سرعت بیشتر از ۱۰۰ کیلومتر در ساعت در جاده نرانند. اکنون فرض کنید که راننده‌ای با سرعت بیش از سرعت مجاز در جاده می‌راند. روشن است که این فرد برخلاف وظیفه قانونی خود عمل می‌کند. اکنون راننده دیگری را در نظر بگیرید که به واقع با سرعت ۱۰۰ کیلومتر در ساعت می‌راند، اما این کار را به آن علت می‌کند که می‌داند پلیس جایی در آن حوالی در کمین است. در این حالت راننده مطابق وظیفه قانونی خود عمل می‌کند، اما این کار را از بیم پلیس و از ترس جریمه شدن انجام می‌دهد. اکنون راننده سومی را فرض کنید که با سرعت مجاز می‌راند، اما این کار را صرفاً از آن رو انجام می‌دهد که به قانون احترام می‌گذارد، نه برای آنکه از پلیس می‌ترسد یا از جریمه شدن بیم دارد. در این حالت راننده از سر انجام وظیفه عمل می‌کند. از منظر قانونی احتمالاً تفاوت مهمی میان راننده دوم و سوم نیست. اما از منظر اخلاقی تفاوت میان آن دو مهم است. راننده دوم وظیفه‌ی خود را به انگیزه‌ای غیر از انجام وظیفه (ترس از پلیس یا جریمه شدن) انجام می‌دهد، اما راننده سوم وظیفه خود را صرفاً به انگیزه‌ی احترام به قانون انجام می‌دهد. برای روشن شدن تفاوت میان "عمل مطابق وظیفه" و "عمل از سر انجام وظیفه" در قلمرو اخلاق، کانت مثالی می‌زند. فرض کنید که کودکی خردسال به فروشگاه مواد خوراکی وارد می‌شود تا یک بسته شکلات بخرد. فروشنده می‌داند که کودک تنهاست و هیچ تصویری از قیمت واقعی آن بسته شکلات ندارد. اما فروشنده بسته شکلات را به قیمت واقعی آن به کودک می‌فروشد، و بقیه پول او را تمام و کمال به او بازمی‌گرداند، زیرا با خود می‌اندیشد که چه بسا وقتی کودک به خانه بازگشت، والدینش دریابند که او از بی‌خبری کودک سوء استفاده کرده است، و این امر به اعتبار او و رونق کسب و کارش آسیب بزند. در اینجا فروشنده مطابق وظیفه اخلاقی خود عمل کرده است. اما اکنون فرض کنید که فروشنده علی‌رغم آنکه وسوسه فریفتن کودک خردسال در ذهنش آمده بود، با خود بگوید: "یک انسان شرافتمند هرگز از سادگی و بی‌خبری دیگران سوء استفاده نمی‌کند. من باید به وظیفه اخلاقی خود احترام بگذارم و کالایم را به قیمت واقعی به کودک بفروشم"، و همین کار را نیز بکند. در این حالت فروشنده از سر انجام وظیفه اخلاقی عمل کرده است.

<sup>2</sup> برای آشنایی تفصیلی با رأی کانت در این خصوص، نگاه.

I. Kant, *Groundwork for the metaphysics of morals*, edited and translated by Allen W. Wood, Yale University press, 2002, esp. sec: Ak 4:397-400.

همچنین مقاله سودمند زیر:

Marcia Baron, "Acting from Duty", printed in *Groundwork*, pp. 92-110

<sup>3</sup> Acting against moral duty

<sup>4</sup> Acting in conformity with moral duty

<sup>5</sup> Acting from moral duty

اکنون خوبست که حالت اول و دوم را با یکدیگر مقایسه کنیم. در کدام حالت کار فروشنده به لحاظ اخلاقی در خور ستایش است؟ به نظر می رسد که پاسخ روشن باشد. اگرچه ظاهر رفتار این فروشنده در حالت اول و دوم یکسان است، اما ما کار فروشنده را فقط در حالت دوم به لحاظ اخلاقی در خور ستایش می دانیم. به بیان دیگر، از حیث اخلاقی مهم است که ما وظایف اخلاقی خود را با چه انگیزه و نیتی انجام می دهیم. ترس از آتش دوزخ یا شوق به نعمات بهشتی می تواند ما را به عمل مطابق وظایف اخلاقی مان برانگیزد، اما عملی که بر وفق این نوع انگیزه ها انجام پذیرد، به لحاظ اخلاقی ارزش چندانی ندارد. فعل اخلاقی را باید از سر انجام وظیفه انجام داد، یعنی انگیزه ما در انجام آن افعال، پیش و بیش از هر چیز باید احترام به اصول و قواعد اخلاقی باشد نه چیز دیگر.

#### (۵)

اگر استدلالهای این نوشتار معتبر باشد، لاجرم باید بپذیریم که "آموزه اتکای اخلاق بر دین" پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر اخلاق از حیث متافیزیکی، معرفتی، و روانی یکسره مستقل از دین است. یعنی اولاً- اعتبار احکام اخلاقی یکسره مستقل از اوامر و نواهی الهی است، ثانیاً- عقل انسان می تواند و می باید مستقل از منابع دینی اصول و ارزشهای اخلاقی را کشف کند، و ثالثاً- اخلاقی زیستن نیز متوقف بر انگیزه های دینی نیست و نباید باشد. اما نفی اتکای اخلاق بر دین مطلقاً بدان معنا نیست که میان این دو قلمرو هیچ رابطه دیگری برقرار نیست، یا دین و اخلاق نمی توانند در سطوح مختلف بایکدیگر داد و ستد ثمربخش داشته باشند.

آرش نراقی

کالیفرنیا- سانتا باربارا

## منابع:

در خصوص رابطه میان اخلاق و دین پژوهشهای فلسفی زیادی انجام شده است. مآخذ زیر از جمله منابعی است که در این نوشتار بیشتر مورد استفاده قرار گرفته است:

- Adams, Robert Merrihew, " Divine Command Metaethics as Necessary A Posteriori", From *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, 1981, pp. 109-119.
- , "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", From *Divine Commands and Morality*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, 1981, pp.83-108.
- Arthur, John. "Why Morality Does not Depend on Religion?", *Vice and Virtue in Everyday Life*, ed. By C. Sommers and G. Sommers, Wadsworth, 2004, pp.83-88.
- Boyd, Craig A. and Van Arragan, Raymond, J., "Ethics Is Based on Natural Law", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael Peterson and Raymond I. Van Arragon, Blackwell Publishing, 2003, pp. 299-310.
- Idzaiak, Janine Marie. "Divine Commands Are the Foundation of Morality", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael Peterson and Raymond I. Van Arragon, Blackwell Publishing, 2003, pp. 290-299
- Quinn, Philip L., "The Primacy of God's will in Christian Ethics," in *Philosophical Perspectives*, ed. James E. Tomberlin, vol.6: *Ethics* (Atascadero: Ridgeview) 1992, 499-503.
- , "The Recent Revival of Divine Command Ethics," *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990, suppl.), pp.345-365.
- Williams, Bernard. "God , morality, and prudence", in his book: *Morality*, Cambridge University Press, last edition 2003, pp.63-72.