

پاتریک هـ . نول اسمیت
ترجمه ' علی حقی

دین و اخلاق

مقدمه

شکوفایی مباحث نظری در پرتو تضارب آرا و گفت و گوهای علمی و پرسشها و پاسخها صورت می گیرد و البته همواره لازم نیست که یک نظریه سراپا درست و دقیق باشد تا راه را برای اندیشیدن و به تأمل واداشتن هموار سازد. همچنین لازم نیست که پرسشها همیشه عمیق و ژرفکاوانه باشند تا پاسخهایی صحیح تدارك دیده شود. بلکه چه بسا نگاههای ابتدایی و پرسشهای جهت دار و غیرکارشناسانه سبب شود تا پژوهشگران نگاهها را به عمق مطالب متوجه سازند و در مقام یافتن پاسخها، چنان دقیق و کارشناسانه حرکت کنند، که پرسشگر نه تنها به معارفی ناب دست یابد، بلکه خلل گفتار و اظهارات و زاویه نگاه خویش را نیز بشناسد.

هنگامی که پژوهشهای قرآنی مصمم شد تا شماره ای از مجله را به مباحث فلسفه اخلاق اختصاص دهد، در کنار سایر موضوعات به این نکته نیز اندیشید که برای تقویت فضای پژوهش و گستردن منظر تحقیق در پیش روی اصحاب نظر، شایسته است، به ترجمه برخی نظریه ها - که مبتنی بر دیدگاههای نظری، تجربی است و مسایل را نه تنها از دیدگاه دین می نگرد - نیم نگاهی داشته باشد، ولی از آنجا که این گونه مباحث بیش تر در بستر فرهنگی غرب بالیده است، پژوهندگان آن فرهنگ هر چند در صدد بوده اند، مسایل را آن گونه که هست ببینند و توضیح دهند، اما در عمل از فضای فکری و علمی و تجربه های تاریخی، دینی و اجتماعی محیط خود تأثیر پذیرفته اند و زمانی که

سخن از دین به میان می‌آوردند، انجیل، کلیسا، مسیحیت قرون وسطی و جامعه مسیحی غربی را در ذهن مجسم ساخته و قدری که فرا مکانی بنگرند، نظری به ادیان بودایی و کنفوسیوس و مسلک‌های نوساخته غرب خواهند داشت که یا اصولاً شناختی از اسلام ندارند و یا آن را با قرائتهای خاص اشعری یا معتزلی و یا اساساً بر پایه نقلهای مستشرقانه می‌شناسند.

این همه سبب می‌شود که میان آنچه ما از دین باور داریم و می‌شناسیم، با آنچه آنان تحلیل می‌کنند، فاصله باشد. و متأسفانه این نکته‌ای است که بر شاگردان پارسی زبان فرهنگ و دانش غرب پنهان مانده و سبب شده است تا سوء تفاهمی دراز دامن و گویای بی‌پایان میان آنها و طرفداران فرهنگ دینی - شیعی رخ دهد.

به هر روی، در بررسی که داشتیم، چنین به نظر رسید که مقاله دین و اخلاق نوشته «پاتریک ه. نول اسمیت» از ذهنیت دین‌گریزی و دین‌ستیزی کمتری برخوردار است و با توجه به فرهنگی که این نوشته‌ها و تحقیقها در آن شکل گرفته، وی تلاش کرده است تا نگاه بیرونی او به «دین و اخلاق» از تعادل بیش‌تری برخوردار باشد.

او - چنانکه در متن آمده است - معتقد است که «دین و اخلاق، برای نحوه زندگی فردی و جمعی اهمیت بنیادی دارد.»

وی رابطه تنگاتنگ دین و اخلاق را به اجمال می‌پذیرد و در تمام نوشته خود سعی دارد تا یک نظریه را به نقد کشد و آن نظریه عبارت است از «خاستگاه دینی اخلاق». نظریه «خاستگاه دینی اخلاق» معتقد است که تمام قواعد و دستورهای اخلاقی، سراپا متکی به دین هستند و اگر ادیان را از زندگی بشر حذف کنیم، انسان به هیچ یک از قواعد اخلاقی ره نمی‌برد و پایبند نمی‌شود.

او می‌گوید، ممکن است بگوییم توجه به اخلاق و پایبندی به آن با دین شروع می‌شود، ولی حتی این سخن الزاماً به معنای آن نیست که اساس و بنیاد اخلاق، تنها به وسیله دین و یا ادیان پی‌ریزی شده است و قبل از دین، هیچ بنا و مبنا و اصلی برای اخلاق وجود ندارد.

«اسمیت» در توضیح این نظریه گاه به مباحث غیر ضروری نیز کشیده شده و به شاخه‌های دور نیز پرداخته است، ولی روح نوشته او، تبیین این معنی است که «اخلاق» و قواعد اخلاقی تنها اعتبار دینی و قرارداد ادیان نیستند، بلکه واقعیتی قبل از دین دارند. هر چند دین و اخلاق، تعامل و مناسباتی نیز می‌توانند داشته باشند و دارند.

اگر به راستی همین امر هدف اصلی «اسمیت» باشد، با توجه به فرهنگ معارف قرآن می‌توانیم بگوییم، سخن او همسو با فهم ما از قرآن است، چه این که دین در نگاه قرآن مبتنی بر فطرت و سرشت است و کار بنیادی انبیا و کتابهای آسمانی شکوفا ساختن فطرت و به رشد رساندن اندیشه‌ها و یادآوری ارزشهاست.

بنابراین، اصول و پایه‌های ارزشی اخلاق، فطری و عقلی هستند، هرچند در شناخت راهکارها و روشهای دستیابی به آن ارزشها، شرایع دینی، ره‌آوردهایی برای بشر داشته‌اند که چه بسا بدون وحی، بشر از شناخت آن مناسک و احکام ناتوان بود. سخن در این زمینه بسیار است، ولی اشارت به این آیه کافی است که می‌فرماید:

«وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» / شعراء

یعنی انبیا از سوی خداوند، همراه با کتاب و میزان آمدند، تا مردم قائم به قسط شوند، پایبند به ملاکهای ارزشی شوند و آنها را در جامعه احیا کنند. نه این که به آنان آموزش دهند که «قسط» خوب است و مفهوم قسط را بفهمید.

علی (ع) در بیان نقش پیامبر اکرم (ص) و سایر انبیای الهی می‌فرماید:

«لِیَسْتَأْذُوا هُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ یُثِرُوا لَهُمُ دِفَاتِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه/ خطبه اول)

یعنی: رسالت آنان، این بود که مردمان را به پیمان فطرت وفادار سازند و گنجینه‌های اندیشه را برای مردمان بکاوند و آشکار گردانند.

به هر روی امید است اهل تحقیق از نکته‌های مطرح شده در ترجمه برای مطالعات و تأملات بیش‌تر سود ببرند، هرچند لازم باشد که بخشهای مهمی از آن را نقد نمایند.

پژوهشهای قرآنی

دین و اخلاق *

کوشش برای تعریف دقیق واژه‌های «دین» و «اخلاق» به جایی نخواهد رسید، چون شمول معنی هریک از این دو واژه، گستره‌ای پهناور را که به طرزی نامناسب مرزبندی شده است، در بر می‌گیرد. فحوای این هر دو واژه، کم و بیش، مجموعه‌ای کاملاً منسجم از اعتقادات، اعمال، رهیافت‌ها و انگیزه‌ها را ایجاد می‌کند. وجه مشترک این دو مفهوم این است که هر دو آنها برای نحوه زندگی فردی یا جمعی اهمیت بنیادی دارند. پس اگر گفته شود این دو لاجرم رابطه تنگاتنگی باهم دارند، نباید موجب تعجب کسی شود. در واقع، بیش تر وقتها این طرز تلقی وجود داشته است که اخلاق سراپا متکی به دین است و کسی که دین ندارد اخلاق هم نمی‌تواند داشته باشد. حتی کسی چون جان لاک روشنفکر و اهل مدارا معتقد بود، آن که زیر بار هیچ تکلیفی نمی‌رود، بر پای بندی به خدا شناسان مداومت دارد و این نیست مگر به این دلیل که خدانشناس کسی است که لاجرم قانون شکنی اخلاقی می‌کند؛ با آن که امروزه غالباً کسی دعوی افراطی از این دست ندارد، هنوز بارها گفته می‌شود که هر اخلاقی با دین شروع می‌شود، به گونه‌ای که اگر آدمیان هرگز دین نمی‌داشتند هیچ گاه نمی‌توانستند نزاکت و اخلاق بیاموزند. در این مقاله روابط متقابل دین و اخلاق را، نخست از لحاظ تاریخی و سپس از لحاظ مفهومی، بررسی خواهیم کرد.

اخلاق

هر گونه اخلاق، یا نظام اخلاقی متضمن این موارد است:

۱. باورهایی درباره سرشت انسان.

۲. باورهایی درباره ایده آله‌ها، درباره چیزی که خوب، یا مطلوب می‌باشد یا

جست و جوی آن به خودی خود ارزشمند است.

۳. قواعدی که وضع می‌شود که چه کار باید بکنیم یا نکنیم.

۴. نیات و انگیزه‌هایی که در ما گرایش به وجود می‌آورند تا راه و روشی درست یا نادرست را انتخاب کنیم.

در اخلاق عامه پسند یا بی‌بهره از فکر، بیش تر گرایش به تأکید بر قواعد است تا ایده آل‌ها. ما مثل کودکان می‌آموزیم که خودخواه نباشیم، دروغ نگوییم و از انبوهی از قواعد ریز و درشت که مشتمل بر وجوه گوناگون زندگی‌اند، پیروی کنیم؛ و در نظر بسیاری از مردم که اخلاق همه زندگی‌شان است، موضوع آن «بکن» و «نکن»‌های انتزاعی است. از سوی دیگر، فیلسوفان می‌کوشند قواعد گونه‌گون اخلاق را در درون نظامی سازوار بگنجانند، هر چند که آنان از حیث اهمیت نسبی قواعد و ایده آل‌های اخلاقی، اختلاف نظر دارند.

نظرگاه‌های تکلیف‌انگاران و غایت‌انگاران

از یک سو، تکلیف‌انگاران^۱ قواعد را در اخلاق، بنیادی می‌دانند. قواعد اخلاقی، قواعدی برای دستیابی به غایات مطلوب نیستند که اعتبار آن‌ها بستگی به کامیابی یا قصور در تحقق این غایات داشته باشد، بلکه اعتبار آنها به این است که در اصل درخور فرمانبرداری‌اند؛ و نظام اخلاقی، نظامی از قواعد است که در آن پاره‌ای از قواعد بر پاره‌ای دیگر مبتنی می‌شوند. به عنوان مثال، این قاعده که فرد باید بدهیهای خود را پردازد قاعده‌ای مستقل نیست، بلکه مصداقی خاص از قاعده‌ای کلی‌تر است که فرد باید به تعهدات خود پایبند باشد؛ و این قاعده که فرد نباید مرتکب قتل شود مصداقی خاص از این قاعده است که فرد نباید به کسی صدمه برساند.

از سوی دیگر، غایت‌انگاران^۲ اند که قواعد اخلاقی را قواعدی برای دستیابی به چیزهای خوب (تندرستی، بهروزی، دانایی و زیبایی) و دوری‌گزیدن از چیزهای بد (بیماری، تیره‌روزی، نادانی و زشتی) می‌دانند. غایت‌انگاران، بر پایه گرایششان به افزایش چیزهای خوب و کاستن از چیزهای بد، به گونه تجربی، مورد داوری قرار می‌گیرند. ما هیچ الزامی نداریم که به تعهدات خود عمل کنیم چون «تعهد» است، بلکه می‌گوییم هرگاه که آشکارا نقض آن سودمندتر باشد به آن پشت پا بزن.

در اکثر نظامهای اخلاقی، سعی می‌شود راهی برای سازگار کردن این دو نظرگاه افراطی و تفریطی یافت شود. تکلیف‌انگاران این قاعده را روا می‌دانند که ما باید سعی

کنیم نیکیبختی بشری را افزایش دهیم و دست کم این قاعده را یکی از قواعدی می دانند که از اهمیت بیش تر برخوردار است، و غایت انگاران روا می دانند که بعضی از قاعده ها وجود دارند که باید از آنها پیروی کنیم، حتی هنگامی که پیامدهای آن زیانبار باشد.

مضمون اخلاق

تاکنون فقط ساختار نظامهای اخلاقی را بررسی کرده ایم؛ مضمون این نظامها و انگیزه هایی که ما را به اخلاقی بودن رهنمون می کنند نیز می باید بررسی بکنیم. و اما در مضمون، اخلاق، یکسره یا تقریباً یکسره، به روابط بین آدمیان می پردازد؛ به این که آنان نسبت به یکدیگر چگونه باید رفتار کنند، به این که قاعده های کلی حاکم بر روابط بین این فرد با آن فرد - که جامعه باید بپذیرد - چیست. به گفته هابز، اقلیم اخلاق محدود می شود به «آن خصوصیات از بشر که به زندگی آنان در صلح و صفا و یکرنگی با هم مربوط می شود». تکالیف اخلاقی، تکالیفی هستند که از چنین نظامی از قواعد سرچشمه می گیرند، خواه رهیافتی تکلیف شناختی را نسبت به این قواعد اتخاذ کنیم، خواه غایت شناختی را. بعداً خواهیم دید قواعد دینی به گونه دیگری هستند؛ با آن که در هر جا که موجود ماوراء طبیعی، شخص یا اشخاصی با صفات انسانی تصور می شود، مثل مورد ادیان «برین»^۳، قواعد دینی به طور طبیعی، صبغه قواعد اخلاقی را پیدا خواهند کرد.

نیاز به اخلاق از این رو پدید می آید که آدمی موجودی اجتماعی است. کودک بدون کمک والدینش نمی تواند زنده بماند؛ و جمع کوچکی از آدمیان، مثل خانواده، به منظور مقابله با جماعت های دیگر، جانداران دیگر و نیروهای طبیعت، نیاز به حمایت متقابل و تعاون با یکدیگر دارند. از این گذشته، هر چیزی را که ما به ویژه انسانی می دانیم، چیزی که ما را از سایر جانداران متمایز می کند، بستگی به استفاده از زبان و مبادله فنون و مهارتها دارد. سرانجام، آدمیان به غیر از منافع که از جامعه عاید آنان می شود، بیش تر مایه نشاط و خشنودی شان در همراهی و تعاون با یک دیگر است.

بیش تر فعالیت هایی که ما آنها را بسیار می ستاییم و فی نفسه ارزشمند می دانیم فقط به خاطر نتایج و پیامدهای این فعالیتها نیست، بلکه از این حیث است که آنها، به وجهی یا وجوهی، فعالیت های اجتماعی اند.

اما پا به پای نیاز مستقیم و نامستقیم آدمی برای همراهی با همگان خودش، در او

گرایش‌هایی هست که در جامعه‌ای که زندگی و نیکبختی‌اش بستگی به آن دارد، اختلال ایجاد کند، وقتی اجناس کمیاب می‌شوند، گذشت و بخشندگی محدود آدمی و طلب و تمنای او برای حفظ زندگی‌اش، او را به رقابت با همگنانش وامی‌دارد. اگر این انگیزه‌ها- و می‌توانیم غرور، حسد و بلاهت محض را بدانها بیفزاییم - تفوق پیدا کنند، نتایجی که به بار می‌آورند همان است که هابز آن را حالت جنگ نامیده است:

«... در چنین وضعی، هر انسانی علیه انسان دیگر اعلان جنگ می‌دهد... در چنین اوضاع و احوالی جایی برای صناعت وجود ندارد، زیرا ثمره آن نامعلوم است؛ و در نتیجه هیچ فرهنگی هم بر روی زمین پدید نمی‌آید؛ و انسان از فواید کشتی‌رانی محروم خواهد ماند و نمی‌تواند از کالاهایی که از راه دریا وارد می‌شوند، استفاده کند؛ از بناهای مجهز و راحت بی‌بهره خواهد ماند؛ و چون از وسائط نقلیه محروم است برای جابجایی چیزها به نیروی بس افزون‌تر نیازمند خواهد بود؛ او هیچ دانشی از سطح زمین نخواهد داشت و از گذشت زمان بی‌خبر خواهد ماند؛ نه هنری وجود خواهد داشت، نه کتابی و نه اجتماعی؛ و از همه بدتر هراس دائم از خطر مرگی خشونت‌بار پیوسته وی را بیمناک خواهد داشت؛ و بدین سان، آدمی زندگی‌ای خواهد داشت تنها، مسکنت‌بار، زشت، درنده‌خویانه و کوتاه.»

(لوپاتان، فصل ۱۳)

آدمیان برای اجتناب از این وضع تحمل‌ناپذیر، نظامهای قاعده‌مندی را ابداع کرده‌اند که ما آن را به اسم قانون و اخلاق می‌شناسیم. گرچه این نظامها به طور کلی و جزئی با یکدیگر متفاوتند، منشأ و مقصد مشترک همه آنها در نیاز مبرم به حفظ سازگاری اجتماعی است که همین موجد همانندی آشکار این نظامها از حیث مبانی است. همه اصول اخلاقی، خشونت، بیدادگری و خدعه را دست‌کم در درون گروه اجتماعی تقبیح می‌کنند.

انگیزه‌های رفتار اخلاقی

سه نوع انگیزه وجود دارد که آدمیان را وامی‌دارند تا اخلاقی عمل کنند، یعنی از قواعد اخلاقی جامعه‌شان پیروی کنند.

۱. خویش‌کامی روشن‌بینانه^۴

ما از قاعده‌های اخلاقی، حتی وقتی آزارنده و ناخوشایند باشند، پیروی می‌کنیم،

زیرا می‌دانیم اگر تبعیت نکنیم به دردرس خواهیم افتاد. جامعه، آداب عرفی و قواعد خود را به مدد مصوباتی از قبیل تقبیح، منزوی سازی اجتماعی، معامله به مثل و مجازاتهای قانونی، تحمیل می‌کند؛ و تا حدی ترس از همین گونه مجازاتهاست که ما ناگزیر تن به اطاعت از قواعد اجتماعی می‌دهیم، ولی فقط ترس نیست، اکثر آدمیان چندان هوشمندند که به منابعی که بر اثر به جای آوردن تکالیف اخلاقی عاید آنان خواهد شد، پی خواهند برد.

۲. احترام به قواعد

ما بنده عادتیم و از اوان زندگی مان به ما آموخته‌اند از قواعد جامعه مان تبعیت کنیم. تقریباً همه آدمیان وجدان دارند، به هر صورتی که وجدان تجلی کند. (این مسأله ای دشوار و بحث‌انگیز است) آدمیان گاه از قواعد، درست به این دلیل تبعیت می‌کنند که آنها قاعده‌اند و بس. این رهیافت در گفته‌هایی از این دست که «قول، قول است»، «این اصلاً درست نیست» و از همه روشنگرتر، «این اصلاً عملی نیست.» بازتاب پیدا کرده است. این گفته آخر به این دلیل روشن‌گر است که نشان دهنده قصور در تفکیک بین قواعدی است که وضع می‌شود برای کاری که ما باید انجام دهیم یا نباید انجام دهیم، با احکامی عام که در آنها به کاری که مردم در واقع انجام می‌دهند یا نمی‌دهند، تصریح می‌شود. در اغلب موارد، ارج نهادن به قواعد، از رهگذر ارج نهادن به مرجع وضع قواعد بیش‌تر می‌شود یا حتی باب می‌شود؛ تصور ما این است که اطاعت از فلان قاعده، حتی اگر فایده اطاعت از آن را ندانیم، کار درستی است، زیرا این قاعده منبسط از مرجعی است که ما او را به موثق بودن می‌شناسیم، در دیده ما سزاوار احترام است و به اندازه کافی صلاحیت دارد که ما را به اطاعت وا دارد. این رهیافت، هنگامی که قصد بررسی قواعد دینی را بکنیم آشکارا اهمیت خواهد یافت، چون از نظر فرد مؤمن، خداوند درست‌چنین مرجعی است.

۳. انگیزه‌های «ناظر به غیر»^۵

در ذیل این عنوان، عشق، همدردی، خیرخواهی و احترام به حقوق دیگران می‌گنجد. پی بردن به تفاوت این انگیزه، با ارج نهادن به قواعد، مهم است. اگر من دینی را بپردازم، احتمالاً این کار را به دلیل ارج نهادن به قاعده‌ای می‌کنم که در آن پرداختن دیون توصیه می‌شود، یا به این دلیل که برای طلبکارم احترام قائلم چون او شخصی است که حقی به گردن من دارد. البته، من احتمالاً این کار را به هر دو انگیزه

می‌کنم؛ و البته هر دو انگیزه، با وجود این، از یک دیگر متمایزند و این تمایز هم به نوبه خود حائز اهمیت است.

دین

در نظر بیش تر مردمان، اعتقاد به مبدأ و معاد از مقومات اصلی دین است البته این دو اعتقاد، دو رکن قابل توجه دین‌هایی هستند که ما آن‌ها را نیک می‌شناسیم. ولی اگر ما این دو اعتقاد را جزو تعریف دین محسوب کنیم مرتکب این خطا می‌شویم که خیلی از دین‌های بدوی و بعضی از دین‌های پیشرفته را دین به حساب نیاوریم. به عنوان مثال، در آیین بودا نه «خدای متشخص»^۶ وجود دارد نه «جاودانگی شخصی»^۷. مقومات اصلی دین عبارتند از:

۱. اعتقاد به نیروهای ماوراء طبیعی که ممکن است به عنوان «نیروهای» اشخاص یا غیر شخصی به تصور درآیند.
۲. رهیافت‌های عاطفی متناسب. حسی مقدس، روحانی یا اسرارآمیز که بر اثر آن خوف و خشیت به آدمی دست می‌دهد.
۳. مناسک، مراسم و سایر تکالیف دینی. اگر موجود ماوراء طبیعی شخص یا اشخاصی تلقی شود، این تکالیف یا ویژه این اشخاص تلقی می‌شوند یا تکالیفی اند که اشخاص ماوراء طبیعی آنها را واجب می‌کنند و غالباً هر دو مورد در دین وجود دارد. تورات^۸، علاوه بر بسیاری از قواعد که ما لاجرم آن‌ها را اخلاقی محسوب می‌کنیم (به عنوان مثال، قواعدی که قتل، دزدی، زنا و شهادت دروغ را تقیح می‌کنند) متضمن تعداد زیادی منهیات دینی است. زمانی این اعتقاد وجود داشت که اینها نیز شالوده‌ای اخلاقی داشته‌اند، گرچه ممکن است به نظر ما این شالوده بی‌وجه به نظر برسد. به عنوان مثال، این اعتقاد وجود داشت که حرمت خوردن گوشت خوک، باید بر این پندار استوار شود که خوردن آن زیانبار است؛ باری، در طی این سده [بیستم] ما در گوشه و کنار دنیا خیلی چیزها درباره ادیان بدوی آموخته‌ایم و برای ما آشکار شده است که مطلب نه چنان بوده است که فکر می‌کرده‌ایم.

دین‌های بدوی

دین‌های بدوی بیش تر نخستین کوشش‌های ناشیانه، و به نظر ما باور نکردنی آدمی در

عرصه‌هایی محسوب می‌شوند که باید آنها را علم، تاریخ و اخلاق نامید. از زمان چاپ کتاب سرهنری مین^۹، «قانون کهن»^{۱۰} گزارش ذیل از رابطه اخلاق و دین در بین مردمان بدوی (هم در بین نیاکان خود ما و هم در میان مردمانی که هنوز در مرحله بدوی فرهنگ زندگی می‌کنند) مورد قبول واقع شد و رسمیت پیدا کرد. این رأی معتبر دانسته شد که در جوامع بدوی قواعدی وجود داشتند که از نسلی به نسلی دیگر می‌رسیدند. پاره‌ای از این قواعد همانها هستند که ما آنها را روشهای تکنولوژیکی - سنتی کشاورزی، شکار، ماهی‌گیری و اشتغال به فنون سودمند دیگر می‌نامیم؛ پاره‌ای دیگر، قواعد دینی بودند که به امور ماوراءطبیعی مربوط می‌شدند. در این جوامع، تمایزی بین قواعد تکنولوژی و دینی نیست. به عنوان مثال، جزیره نشین تروبریاند^{۱۱} می‌آموزد چگونه باید قایق خود را راه ببرد و نیز یاد می‌گیرد - پیش از آن که به سفر دریایی برود - کدام مناسک دینی را باید به جای آورد.

به همین منوال، در این گونه جوامع، هیچ تمایزی بین قواعد اخلاقی و دینی وجود نداشت. رسم، فرمانروا بود و همه رسوم را، چه تکنولوژیکی، چه اخلاقی و یا دینی پنداشته می‌شد موجوداتی ماوراءطبیعی در دورانهایی بس دیرینه مقدر کرده بودند و در سنتهای آن جامعه مضبوط شده بودند. این موجودات ماوراءطبیعی، نه فقط خاستگاه همه قواعد بودند بلکه مایه حجیت و تقدس آنها بودند. قاعده‌های اخلاقی اصالتاً الزام‌آور یا به وجهی، وجوبی انگاشته نمی‌شدند؛ آن‌ها شیوه‌هایی غیرجادویی برای بهسازی جامعه بودند. این قواعد، فرامین موجودات ماوراءطبیعی و سزاوار فرمانبرداری بودند، تنها به دلیل این که فرامین آن موجودات بودند. کیفر نافرمانی از این قواعد، خسران این دنیا و عذاب ابدی دنیای بعد بود. در این نگرش، اخلاق، یکسره مبتنی بر دین است؛ نه فقط از این حیث که اگر دینداری نبود کسی هرگز پی به اخلاق نمی‌برد، بلکه از این حیث که بدون دین، اخلاق ممکن نبود پدید آید.

اگر این تعلیل از خاستگاه‌های اخلاق درست می‌بود، در ریشه‌یابی تاریخی عظیم مورد توجه قرار می‌گرفت؛ ولی گرایشی به اثبات این مطلب دیده نمی‌شود که اخلاق مبتنی بر دین است و بدون آن نمی‌تواند موجود باشد. شیمی جدید از بطن جادوگری و نظریه‌های کاذب کیمیاگران برآمده است، ولی مایه این دلیل، اعتبار آن را مدیون کیمیاگری نمی‌دانیم؛ و به طور کلی این استدلال مغالطه‌آمیز است که چون الف منبعث از ب است نتیجه بگیریم که صدق الف مبتنی بر ب است. هر حال، این تعلیل رسمیت

یافته از خاستگاههای اخلاق و شیوه‌های نگرستن مردمان بدوی به قواعد اخلاقی شان، کاملاً نادرست است.

اولاً، به این دلیل که بسیاری از اقوام بدوی هیچ تصویری از اشخاص ماوراء طبیعی ندارند، از این رو احتمالاً نمی‌توانند قاعده‌هایشان را منبعت از اشخاص مذکور یا تحمیل شده از جانب آنان بدانند.

ثانیاً، گرچه دین در زندگی آنان نقش مهمی ایفا می‌کند، به هیچ روی، چندان که در این نظریه رسمیت یافته ادعا می‌شود، در زندگی شان فراگیر نیست. مردم شناسان جدید به ما اطمینان خاطر می‌دهند که اقوام بدوی کاملاً توانایی فراگیری از تجربه را دارند و عملیات تکنولوژیکی آنان، مثل ما، مبتنی بر چیزهایی است که آنان درباره پدیده‌های طبیعی آموخته‌اند و هیچ ربطی به باورهایشان به امور ماوراء طبیعی ندارد. برانسیلا و مالدینوفسکی،^{۱۲} درباره جزیره نشینان تروبریاند نوشته است:

«این قوم بدوی مجموعه‌ای از قواعد الزام آور دارند که هیچ ویژگی عرفانی ندارند و اجرا و اعلام آنها «به نام خدا» صورت نمی‌گیرد و هیچ موجود مقدس ماوراء طبیعی آنها را تحمیل نمی‌کند، بلکه یک نیروی الزام آور اجتماعی محض این قواعد را انشاء می‌کند... در میان تروبریاندها شماری از قواعد سنتی وجود دارد که پیشه‌ور را راهنمایی می‌کنند چگونه به پیشه خود بپردازد. نحوه پیروی منفعلانه و بی‌چون چرای این قوم از این قواعد، معلول چیزی است که ما می‌توانیم آن را «همرنگ گرایي اقوام بدوی»^{۱۳} بنامیم. باری تبعیت از این قواعد به این دلیل است که فایده عملی آن‌ها عقلاً شناخته شده است و به تجربه آزموده شده‌اند.

همچنین احکام دیگری وجود دارد که فرد چگونه در ارتباط با دوستان، خویشان، مهتران، هم‌تایان و... رفتار کند و چگونه از این احکام تبعیت کند، چون با هرگونه تخطی از آنها او احساس می‌کند در چشم دیگران، مضحک، دست و پاچلفتی و بی‌نزاکت به نظر می‌آید. دستوراتی برای خلیقیات و رفتارهای خوب، به وجهی کاملاً تکامل یافته در ملانزی^{۱۴} وجود دارد که اقوام ساکن آن جا سخت بدانها پایبندند. همچنین قواعد دیگری برای اجرای بازیها، ورزشها، نمایشها و جشنها وضع می‌شود؛ قواعدی که روح و گوهر سرگرمی یا پیشه است که به دقت حفظ می‌شوند، زیرا این درك و دریافت وجود دارد که هر نوع قصور در «انجام بازی» آن را تباہ می‌کند.» (جنابت و عادت در جامعه‌های وحشی / ۵۳ - ۵۱)

اما، وقتی به قواعد اخلاقی می‌رسیم، مالیونفسکی و دیگر مردم‌شناسان هنوز گاهی وقتها متمسک به نظریه‌خاستگاه دینی می‌شوند و گمان می‌کنند مردم بدوی از اصول اخلاقی ماوراءطبیعی به دلیل ترس، تبعیت می‌کنند، و این به رغم این واقعیت است که گزارش مشروح خود آنان از نحوه‌ی زندگی مردمان بدوی، رو به سوی مقصدی کاملاً متفاوت دارد. در مورد بدویان، همانند ما، تبعیت از قواعد اخلاقی تا حدی به دلیل ترس اجتماعی است تا ترس از اصول اخلاقی ماوراءطبیعی و تا حدی بر اثر عادت و به سبب شناخت ارزش این قواعد برای جامعه است. این شناخت، به اندازه‌ی شناخت آنان از ارزش قواعد تکنولوژیکی عقلانی است. «نیروهای الزام‌آور اجتماعی» عمده که مالیونفسکی بدانها اشارت می‌کند، به نظر می‌رسد، وفاداری، خدمت متقابل، حس مروت و انصاف و ترس از تلافی یا تقبیح اجتماعی باشند، این انگیزه‌ها اخلاقی‌اند، نه دینی. [مردم‌شناسان] به ما گفته‌اند اصول اخلاقی ماوراءطبیعی که مردمان بدوی بدانها تمسک می‌جویند به ندرت یافت می‌شود، مگر قواعدی که دینی باشند نه اخلاقی. در واقع، دین در هر بخشی از زندگی بدوی در کارش، بازی‌اش، روابطش، با دیگران و ... مؤثر است؛ اما در درون هر بخش، دین فقط به چیزی می‌پردازد که بدوی نمی‌فهمد. روال معمول زندگی او که مبتنی بر تجربه است، دستخوش مداخلات رخدادهای نامعمول (سیل، خشک‌سالی، توفان، زلزله و مانند اینها) است که وی نمی‌تواند بر آنها چیره شود. او این گونه فجایع و بلاها را به منشأی ماوراءطبیعی نسبت می‌دهد و می‌کوشد با انجام تکالیف دینی آنها را از خود دفع کند.

همانندی اصول اخلاقی و گوناگونی معتقدات دینی

مشکل دیگر مبتنی بودن اخلاق بر دین در رویارویی بین باورها، قاعده‌ها و کردارهای همگون اخلاقی با باورها، قاعده‌ها و کردارهای ناهمگون دینی پدید می‌آید. وقتی مرد جوانی به عضویت قبیله‌ای در می‌آید راهنمایی خواهد شد که در ساحت دین چه کارهایی را باید بکند و چه کارهایی را نباید بکند، و این راهنمایی که در آن قبیله معین به وی می‌شود با راهنمایی که در دیگر قبایل می‌شود بس متفاوت است. همچنین وی از لحاظ اخلاقی نیز راهنمایی خواهد شد، ولی این راهنماییها، در همه جا بسیار هم سنخ با یکدیگرند. بدین سان، از جمله راهنماییهایی که جزیره نشینان موری به فرزندان خود می‌کنند این موارد هستند: تو دار بودن، گشاده دستی، سخت کوشی،

احسان به والدین و نزدیکان با قول و عمل، صداقت، خیرخواهی، مروت، حسن سلوک با زنان، نرم خوئی و ... و منهیات عبارتند از: دزدی، وام گرفتن بدون بازپرداخت آن، شانه خالی کردن از زیربار وظیفه، پرحرفی، فحاشی، آبروریزی، ازدواج با افراد معینی و ... (۱. مکتب، آزمونهای در زندگی / ۳۲۹).

فهرست قواعد مشابهی از قبایل بدوی متعدد دیگر نیز می توانیم نقل کنیم و این گونه فهرستها، در مسند و عظم یا کلاسهای درس امروزی نیز ارائه می شود.

با نظر به رواج کنونی «نسبی گرایی فرهنگی» (این نگرش که هر چیزی که در هر جامعه ای درست است مطابق با اصول اخلاقی آن جامعه است و این که این اصول بسیار با یکدیگر متفاوتند) ممکن است عجیب به نظر برسد که تأکید می ورزیم قواعد اخلاقی در همه جا مشابه یکدیگرند. ولی نسبی گرایی فرهنگی خود تا حدی مبتنی بر قصور در تفکیک قاعده های دینی و اخلاقی از یکدیگر است. اگر این دو قسم قاعده یک کاسه شوند، این که از این قاعده درست که قواعد دینی در همه جا متفاوت با یکدیگرند به این نتیجه غلط برسیم که قواعد اخلاقی نیز با یکدیگر متفاوتند، آسان است. از این گذشته، همانندی ادعایی قاعده های اخلاقی فقط در کلی ترین اصول اخلاقی است، بویژه در تقبیح خشونت، بی عدالتی و فریب کاری، اتفاق نظر وجود دارد؛ و این همانندی بنیادی ملازم است با تنوع گسترده شکل های کاربرد این اصول زیربنایی در مقام عمل. به عنوان مثال، در همه جوامع، به طور کلی، قتل نفس نهی می شود؛ ولی در همه جوامع استثناهایی برای این عمل قائل شده اند. در جوامع ما کشتار در جنگ، و در بعضی کشورها قتل نفس به عنوان تنبیهی برای جرائم سنگین، جنایت محسوب نمی شود؛ در جوامعی حتی شکل های خاصی از جنایت که ما آنها را غیر اخلاقی می دانیم - مثل کشتار کودکان خردسال، سالخوردگان و قربانی کردن آدمیان - روا دانسته می شوند و به کار می روند. دو قسم عمل اول را می توانیم بر پایه این دلیل تبیین کنیم (و نه توجیه) که شرایط زندگی در این جوامع ایجاب می کند که منافع جامعه در مجموع در نظر گرفته شود؛ آخرین مورد، نمونه ای از تکلیفی دینی است که تکلیف اخلاقی نریختن خون بی گناهان را در پرتو خود قرار می دهد.

تقابل همگونی تقریباً یک نواخت قواعد اخلاقی، با تنوع و تفرق زیاد قواعد، تابوها، مناسک و اعمال دینی، بر پایه این فرضیه که اخلاق، شاخه ای از دین است به آسانی تبیین نمی شود، چرا خدایانی که تصور شده مردمان گوناگون اند، مردمانی که

خواسته های بس متفاوتی را در سپهر و ساحت دین مطرح می کنند، در عرصه اخلاق تقریباً همگی یک رأی را بازگو می کنند؟ این را می توانیم فقط بر پایه این فرضیه تبیین کنیم که هنگامی که آدمیان به وجه اخلاقی فکر می کنند تفکر آنان مثل وقتی است که به وجه تکنیکی فکر می کنند، یعنی به وجه عقلانی و مبتنی بر تجربه شان. نیازهای بشری که اخلاق برآورده می کند، مثل عدم تجاوز به یک دیگر و تعاون، در همه جا یکسانند؛ و تعجبی ندارد که موجودات هوشمند درباره تجربه شان تأمل می ورزند و دستورات اخلاقی کاملاً مشابهی را برای رویارویی با تجربه های خود ابداع می کنند.

باری، در حالی که آدمیان و نیازهایشان و شرایطی را که در آن می زیند در معرض مشاهده قرار می گیرند، نیروها و اشخاصی ماوراءطبیعی، اگر اصلاً چنین نیروها و اشخاص وجود داشته باشند، در معرض مشاهده قرار نمی گیرند. از این رو، آدمیان می باید حدس بزنند و تعجبی ندارد که در این خصوص حدسهای بس متفاوتی زده باشند.



تأثیر دین بر اخلاق

از دیدگاه مکبث، تقابل دلیلی که مردم شناسان برای جدایی اخلاق از دین اقامه می کنند با احکام نظری پی در پی آنان در خصوص بستگی اخلاق به دین، وقتی روشن می شود که قصور آنان در تفکیک بین دو مسأله متفاوت معلوم شود:

۱. باورهای مردمان بدوی درباره موجود ماوراءطبیعی و درباره عواطفی که این موجود ماوراءطبیعی بر می انگیزد و اجرای مناسک یا تکالیف مؤکد دینی، تا چه حد و به چه شیوه هایی مستقیم یا غیرمستقیم بر رهیافت آنان و رفتارشان با همتایان شان و به تعبیر دیگر، بر اجرای تکالیف مؤکد دینی شان، تأثیر می گذارد، اگر تأثیری بگذارد؟

۲. تا چه حد و به چه معنی، اگر معنی ای وجود داشته باشد، مردمان بدوی در تکالیف دینی شان پروای همگان شان را دارند که آنان نیز مردمانی هستند واجد تکالیف دینی، بدین معنی که آنان تا چه حد و به چه معنایی این تکالیف دینی را به استناد دین خودشان تجویز یا تصویب می کنند؟

در پاسخ به پرسش نخست، به نظر می رسد می رسد دین، تأثیری قوی و غیرمستقیم بر اخلاق داشته است. تکالیف و اعمال دینی که بر طبق آنها نوآشنای با دین تربیت می شود، بیش تر شاق و پرزحمت اند و از این رو در تربیت محض دینی ارزشهای

اخلاقی مانند خویشتن داری، شکیبایی و از خودگذشتگی به فرد القاء می‌شود. از این گذشته، اعمال دینی جمعی‌اند و محرک شعور تشدید یافته قبیله‌ای‌اند. بنابراین، تأثیرات روان‌شناختی و اجتماعی دین ممکن است برای اخلاق سودمند باشند. می‌توان توقع داشت هم جوامعی را پیدا کنیم که در آنها دین نقش بزرگی در وضع قواعد اخلاقی بیش‌تر ایفا می‌کند و هم جوامعی را که در آنها دین، این نقش را ایفا نمی‌کند و نیز جوامعی را می‌یابیم که در درون آنها افراد متدین اخلاقی‌ترند تا کسانی که به دین اندکی پروا می‌کنند یا اصلاً پروا نمی‌کنند. اما تا وقتی قراین و مؤیداتی برای این گفته نباشد، این نتیجه‌گیری شتاب زده خواهد بود که در جوامع بدوی یکی از این دو توقع برآورده شود. مؤیدات جوامع پیشرفته، برای ارزیابی، هم نابسندند اند هم دشوار؛ مطالعات اندکی که درباره تأثیر دین بر رهیافت‌های اخلاقی در اروپا و ایالات متحده صورت گرفته است با قصور و غفلتی که در مورد این مطالعات می‌شود به هیچ نتیجه قطعی نمی‌رسد و قدر مسلم این مطالعات مؤید این فرض دامن‌گستر نیست که این تأثیر باید سهمگین باشد. (بنگرید به: مایکل آر جیل، رفتار دینی / ۴-۸۳، ۱۰۰، ۲۸-۱۲۱).

اما، حتی اگر به وجهی قاطع بتوانیم به پرسش نخست پاسخ دهیم، آن پاسخ مؤید این امر نیست که بتوانیم عین همان را در پاسخ به پرسش دوم که بنیادی‌تر است، بیاوریم. این که بگوییم دین بر منش اخلاقی تأثیر می‌گذارد یک مطلب است و این که بگوییم دین تکالیف اخلاقی را تجویز یا تصویب می‌کند، مطلبی کاملاً جداست. این که دین آدمی به وی بگوید تکالیف اخلاقی چیستند دلیل موجهی برای انجام آنها به دست می‌دهد و انگیزه‌ای را برای انجام تکالیف اخلاقی، به پشتوانه کیفرهای ماوراءطبیعی، در صورت سرپیچی از انجام آنها در آدمی به وجود می‌آورد. پس این که به وجهی قاطع ادعا کنیم اخلاق مبتنی بر دین است، نمی‌توانیم آن را در صورت صحت، مستند به این گفته کنیم که دین تأثیری بر منش اخلاقی دارد.

اخلاق و ادیان «برین»

دل بستگی بدون دید انتقادی به این رأی که، اخلاق شعبه‌ای از دین و یکسره مبتنی بر آن است، منحصر به مردم شناسان نیست. فرهنگی که از اروپای غربی در طی پنج سده اخیر نشأت گرفته و در سراسر جهان گسترده شده است، بیش‌تر پنداشته می‌شود که

فرهنگی مسیحی است؛ و مراد از این گفته نه فقط این است که در این فرهنگ، دین غالب، مسیحیت است، بلکه مقصود این است که اخلاق غالب آن نیز مسیحی است. برای چندین سده، اخلاق، همراه با دین، تعلق خاطر خاص کلیسای مسیحی تلقی می شد و بعد از جنبش اصلاح دین،^{۱۶} تعلق خاطر خاص بسیاری از کلیساهای مسیحی و خود مسیحیت منبث از دو سنت عبری و یونانی بود که از دیرباز در هم تنیده بودند. بنابراین تعجبی ندارد که ما باید بی چون و چرا بپذیریم این رابطه نزدیک [دین و اخلاق] به گونه ای ضروری می باشد.

مسیحیت و اخلاق غربی

این سخن که اخلاق غالب دنیای غرب، مسیحی است، شاید مراد از آن یکی از سه معنی کاملاً متفاوت زیر باشد:

۱. اخلاق غالب اکثریت عظیم مردمان در دنیای غرب، به طور عمده با اخلاقی که در انجیل مسیحی یافت می شود، یکی است.
۲. کلیساهای مسیحی، مجاری عمده شکل دهی، تبلیغ، و ابقای آرمانها و معیارهای اخلاقی بوده اند.
۳. اخلاق مسیحی برگرفته از آموزه ها و آیینهای غیر اخلاقی، دینی مسیحیت و مبتنی بر آنهاست.

قول اول، به طور کلی درست است. فقط در این سده است (جز چند سال اندک در اثنای انقلاب فرانسه)، که تعدادی چشمگیر از مردمان اروپا یا مردمی که فرهنگ خودشان را از اروپا می گیرند، مخالفت خود را با مسیحیت ابراز کرده اند؛ گسست بنیادی از آرمانهای اخلاقی مسیحیت، بجز در عرصه اخلاق جنسی، نادر است. مسأله مطروحه در قول دوم، بغرنج تر و بحث انگیزتر است. باز درست است که تا همین اواخر تعلیم اخلاقی به طور عمده به دست روحانیان و مأخوذ از انجیل بوده است که مرجع اصلی موضوعات اخلاقی است؛ و معمولاً این رأی پذیرفته شده است که دین مسیحیت انگیزه اصلی عمل اخلاقی است.

قانونهای ماوراءطبیعی و رفتار اخلاقی

امید به رستگاری و بیم از عذاب ابدی، آشکارا انگیزه هایی خودخواهانه اند.^{۱۷} به

موجب این انگیزه، به ما گفته می‌شود باید کار نیک انجام بدهیم به جای آن که به همگان خود زیان برسانیم، یا باید از قواعد جامعه خودمان تبعیت کنیم، زیرا در آخرت به خاطر فرمان برداری به ما پاداش داده خواهد شد و به خاطر سرپیچی از فرمان مجازات خواهیم شد و دستاویزی که در این خصوص به آن تمسک می‌شود، پاس داشت منفعت خود ماست؛ و این رویکرد «خوف و رجا» رویکردی است که در بین اخلاقیون دینی از همه بیش تر متداول بوده است. با این حال، می‌توان تردید کرد که آیا این رویکرد در واقع کاملاً مؤثر بوده است. به سده‌های میانه، غالباً به عصر ایمان اشارت می‌رود و بی‌گمان در این عصر ذهنیت عامه مالا مال از اعتقادی حقیقی و پرتحرک به بهشت و جهنم بود. (این که آیا چنین حکمی درباره فردی فرهیخته صدق می‌کند که در عصری می‌زیست که در آن انکار علنی این اعتقاد، مخاطره مجازات محکومیت به مرگ را در پی داشت، گفتنش دشوار است.) باین وصف، عصر ایمان به جهت عیار بالای اخلاقی بودنش، شاخص و ممتاز نیست. اعتقادی پرتحرک به عذاب ابدی به جهت مجازات برای گناهی بود که پا به پای بی‌حرمتی کردن و عدم رعایت مبتهجان در عمل، به قواعدی اخلاقی می‌شد که عذاب ابدی مجازات آن محسوب می‌شد.

از شدت خلاف عرف بودن این قول، وقتی کاسته می‌شود که اخلاق با ایمان دینی مرتبط شود که در این صورت از عقوبت آن عذاب می‌توان ظفره رفت. در سده چهارم پیش از میلاد افلاطون به این پدیده توجه کرد.

پدران به فرزندانشان و معلمان به شاگردانشان می‌گویند اخلاقی باشند، زیرا اخلاقی بودن برای آدمی حسن شهرت می‌آورد... نیز می‌گویند که به مردم پارسا و نیک، در ملکوت اعلیٰ نعمات نیکو و بی‌پایان پاداش داده خواهد شد... و حال آن که ناپارسایان و شریران مجازات خواهند شد... همچنین اندرزگویان بدانان می‌گویند که شما قدرتی جادویی دارید به گونه‌ای که اگر کسی کار بدی بکند جبران آن را تعویذ و طلسمات و قربانی کردن تواند کرد. آنان کتب مقدسه‌ای را تألیف کردند تا به ما اطمینان خاطر بدهند که به دستاویز هرگونه کارهای کودکانه، می‌توانیم گناهان خود را مشمول عفو و آمرزش کنیم. (جمهوری، ۴-۳۶۳)

دین و مضمون اخلاق

اگر این اعتقاد معتبر دانسته شود که قانونهای ماوراءطبیعی را می‌توانیم با رعایت

کامل قواعد دینی محض ملغی نماییم، دیگر تعجبی نخواهد داشت که آنها به عنوان انگیزه ارج و منزلت اندکی خواهند داشت. نیز آسان نیست که در دورانی که اقتدار اخلاق یکسره منکوب دین است، دقیقاً حد تأثیر دین را بر مضمون باورهای اخلاقی مردمان تعیین کنیم. اندیشهٔ آدمیان دربارهٔ درست یا نادرست تا چه حد به تأثیر از ایمان دین آنان شکل می‌گیرد؟

جان استیوارت میل، در جستارش «فایدهٔ دین» این رأی را که در روزگار وی مردم پسند بود مورد بحث قرار داد که اگر چه دین ممکن است نادرست باشد، نقشی مهم در شکل دهی به باورهای اخلاقی ایفا می‌کند و این رأی است که هنوز وجه مشترک بسیاری از مردم‌شناسان است. نظر خود او این بود که مرجعیت، تعلیم و تربیت و اعتقادات عامه به راستی به اخلاق ما، و نیز به اکثر باورهای ما شکل می‌دهند.

مرجعیت مبنایی است که بر پایهٔ آن اکثر مردمان معتقدند که هر چیزی که بدانان گفته می‌شود می‌فهمند، بجز واقعیهایی که مورد نظر و توجه حواس خود آنان است... به طور کلی، اکثریت عظیم آدمیان و همداستانی همگانی افراد بشر در هر مسأله اعتقادی، قدرت فائقه دارد... بنابراین، هر قاعده‌ای در زندگی و هر تکلیفی، خواه بر اساس دین باشد خواه نباشد، رضایت عامه را بدین وجه به دست خواهد آورد و برای خود در باور هر فرد چیرگی کسب خواهد کرد.

میل، به تعلیم و تربیت و عقاید عامه (که خود از «مراجع اند») قدرتی مشابه را نسبت می‌دهد؛ و چون قرن‌ها هر گونه مرجعیت اخلاقی به دست کلیسا بود دشوار است بگوییم تا چه حد اخلاق آدمیان، آن چنان که بود، مرهون باورهای محض دینی آنان بود. آنان معتقد بودند که اخلاق شان در مضمون مسیحی است، به رغم این واقعیت که بخش اعظم آن آشکارا ما قبل مسیحی بود و خاستگاهی غیردینی داشت، چون بدانان تعلیم داده می‌شد که باور کنند اخلاقشان مضموناً مسیحی است.

اما میل «روش اختلاف»^{۱۸} خود را به کار بست تا مواردی را پیدا کند که در آنها مرجعیت، تعلیم و تربیت عقاید عامه یکسره به دست دین نباشد. همین وضع در یونان باستان وجود داشت و او می‌توانست رم و چین باستان را نیز به کاوش خود بیفزاید. در این سه تمدن، اخلاق و دین تا حد زیادی مستقل از یکدیگر بودند و خطی که بین تکالیف اخلاقی آدمی نسبت به همگانش و تکالیف دینی او نسبت به خدایان یا نیاکان اش در گذشتهٔ او کشیده شده بود، مثل مورد یهودیان و مسیحیان، محو و

نامشخص نبود. با این حال، اصول اخلاقی این سه تمدن، در مجموع، نازل‌تر از اصول اخلاقی ما نبودند و در واقع به حسب کلیات، با اصول اخلاقی ما یکی بودند. همچنین میل از جرمی بنتم^{۱۹} سه نمونه رهیافت اخلاقی را که در جامعه مسیحی روزگار او متداول بودند وام گرفت چون می‌خواست اثبات کند اعتقادات، وقتی مؤید به مرجعیت دنیوی، تعلیم و تربیت و عقاید عامه باشند، چندان بر مضمون اخلاق تأثیر نخواهند گذاشت.

۱. بر طبق آیین مسیحیت هرگونه شهادت دروغ، بد و ناپسند است؛ با وجود این، عقاید عامه (بجز در میان کویکرها^{۲۰} و اندکی از فرقه‌های دیگر) بر حرمت و تقدس سوگند فقط در موضوعاتی مهر تأیید می‌گذارد که به وجهی مهم مؤثر در به‌کرد همگانی به شمار آیند.

«سوگندهایی که در دادگاهها ادا می‌شوند و در هر جای دیگری که ادا می‌شوند اهمیت زیادی برای جامعه دارد، عقاید عامه، تکالیف واقعی و الزام‌آوری را احساس می‌کند که به وجهی انعطاف‌ناپذیر تحمیل می‌شوند. ولی سوگندهایی که در اداره گمرک ادا می‌شوند، عملاً حتی از سوی کسانی که از جهات دیگر شریف و آبرومندند، کاملاً زیر پا گذاشته می‌شوند... سوگندهایی که کذب محضند هر روز بایں شرمی در گمرک بر زبان اشخاصی جاری می‌شوند که مبادی آداب بودن آنان همانند دیگر مردم نسبت به تکالیف معمول زندگی است، این تبیین دلالت دارد بر این اینکه راست‌گویی را در این موارد، عقاید عامه تحمیل نمی‌کند.»

۲. کشتن کسی در دوئل، از نظرگاه آیین مسیحیت قتل است، ولی همین عمل را بسی از مسیحیان، در بعضی از شرایط، از لحاظ اخلاقی الزام‌آور می‌دانند.

۳. رابطه جنسی غیرقانونی، از نظرگاه آیین مسیحیت، در مورد مرد و زن گناه تلقی می‌شود؛ ولی این عمل هرگز در کشورهای مسیحی گناه‌آلود نبوده است.

تأثیر مفاهیم اخلاقی بر ادیان «برین»

تا اینجا که بحث از این بود که اخلاق در هر کجا شعبه‌ای از دین است، به نظر می‌آید آن چه عمدتاً موجب تمیز ادیان «برین» از ادیان بدوی تر و بی‌فرهنگ تر می‌شود این است که دین، از مفاهیم اخلاقی که از پیش بوده تأثیر پذیرفته است.

به محض این که نیروی ماوراءطبیعی، نه به عنوان نیرویی اسرارآمیز و شریر که

می‌باید خشم او را با مناسک و سحر و جادو فرونشاند، بلکه به سان شخصی که خشم او فرو نشانده شده است، در تحلیل ما گنجانده شود، تکالیف دینی اندک اندک صبغه تکالیف اخلاقی را پیدا می‌کنند، زیرا تکالیف دینی تکالیفی نسبت به یک شخص هستند. در هیچ یک از فرهنگ‌های اولیه، خدایان برخوردار از اوصاف اخلاقی والا نبودند؛ و نه تصور می‌شد آنان خود را چندان دل‌نگران رفتار آدمیان کنند، تا زمانی که آدمیان تکالیف دینی خودشان را با نزاکت تمام به جای می‌آورند.

به نظر می‌رسد دین در ممانعت از بروز فجایع و بلاها و نیل به رستگاری به زندگی پس از مرگ به حساب می‌آمده است، و مردمان این هر دو خواسته را به وسیله مناسک محقق می‌کرده‌اند. ولی در حد فاصل سده‌های هفتم و پنجم پیش از میلاد، مفهوم خدایان و نقش دین، هم در میان بنی اسرائیلیان و هم در یونان، دستخوش تحولی چشمگیر قرار گرفت. به جای آن که اخلاق از دین سربرآورد، به نظر می‌آید دین با نسبت دادن صفاتی اخلاقی چون عدل، لطف و عشق به خداوند، کیفیتی اخلاقی پیدا کرد. انبیای بنی اسرائیل نیامده بودند که بر آدمیان خصال موجود خداوند را آشکار کنند، بلکه آمده بودند تا عدل، لطف و عشق چون آرمان‌هایی اخلاقی محسوب شوند و پیروان آنان این اوصاف را به خداوند به این دلیل متصف می‌کردند که او موجودی سزاوار عشق و پرستش و از لحاظ اخلاقی در حد کمال بود.

همین فرضیه تبیین می‌کند اعتقادات و مناسک، که گوهر دین‌اند، به چه سبک و سیاقی در ادیان «برین» به کار آمده‌اند که با تحولات اخلاقی که در اصل دینی نیستند، وفق دارند. بدین سان، از زمان قدیس اوگوستین،^{۲۱} اگر نگوییم پیش‌تر، اعتقاد جهانی مسیحیت این بود که شخص اگر غسل تعمید ندیده باشد، هر چند به مکارم اخلاقی آراسته باشد، به هیچ روی امید به رستگاری وی نمی‌رود. در فرقه آتاناسی^{۲۲} این اعتقاد وجود دارد که در بعضی از معتقدات کلامی شرط لازم رستگاری وجود دارد. چون مسیحیت رهاورد دو فرهنگ عبرانی و یونانی بود، رهاوردی که در آن دین تا حد زیادی اخلاقی شده بود، سازگار کردن بینش دینی درباره سرنوشت ما در دنیای بعدی که مبتنی بر اعتقادات کلامی ما و بستگی به انجام مناسک به شیوه‌ای درست دارد، با بینش اخلاقی که می‌باید ارتباطی با مکارم اخلاقی ما در این دنیا داشته باشد، همیشه دشوار بوده است.

امروزه تعداد بسیار اندکی از مسیحیان بر بینش کلامی تام و تمام صحه می‌گذارند؛

وانگهی دشوار است که این تحول را جز بر مبنای این فرضیه تبیین و توجیه کنیم که در حال و هوای اعتقادی ما، بیش سنتی، غیر فرهنگی و غیر اخلاقی است. تحول در این حال و هوای اعتقادی تا حد بسیاری مرهون کار مردان جنبش روشنگری^{۲۳} در سده هجدهم بود که برخی از آنان دین را کاملاً نفی کردند، در حالی که بعضی دیگر به گونه ای خداشناسی طبیعی رقیق^{۲۴} [= اعتقاد به خداوند بدون اعتقاد به دین] متمسک می شدند و مسیحیت را نفی کردند، بعضی از پروتستانها که از نظر آنان ایمان همواره مهم تر از اعمال بوده است، نسبت به ایمان غیر اخلاقی شده دیرینه وفادار ترند.

نسبتهای مفهومی دین و اخلاق

اگر اثبات شود - هر چند بعید است - که از لحاظ تاریخی هرگونه اخلاقی شعبه ای از دین بوده است، تنها اثبات خواهد شد که در واقع مفاهیم اخلاقی هرگز برای مردمانی که هیچ بهره ای از دین نداشتند، مطرح نبوده است؛ و نیز اثبات نخواهد شد که رابطه ای ضروری بین این دو بوده است و تصورات اخلاقی مفهوماً مبتنی بر تصورات دینی بوده اند. این سؤال مطرح است که اعتبار قاعده ای برای چیست و در آن چه حقایقی هست که به اتکای آن تبعیت ما از آن قاعده خواسته می شود؟

و اما در بسیاری از موارد درست بودن قاعده ای، به استناد این که این قاعده از منبعی موثق گرفته شده است، اثبات می شود. این مطلب در بازیها، بویژه در بازیهای کاملاً منظم و سازمان یافته، صدق می کند. اگر بخواهیم بدانیم قواعد بازیهای شطرنج، یا بریج یا فوتبال کدامند، می توانیم به کتابی رجوع کنیم که قواعد این بازیها در آن مندرج است، کتابی که آن را شخصی که حجیت دارد، گاه حجیت و اعتبار بین المللی دارد، و حجیت او تعیین می کند که کدام قواعدند که در واقع چون و چرایی در آنها نیست. به نظر می رسد بی معنی است اگر بگوییم «من می دانم که فلان و بهمان از جمله قواعد بازی فوتبال است، ولی با وجود این، باور ندارم که چنین قاعده ای در بازی فوتبال وجود دارد، یا من نمی فهمم که چرا باید از آن تبعیت کنم.»

مورد مهم تر، نظام حقوقی یک کشور است. به موجب قوانین انگلستان، وقتی پلیسی می خواهد خانه ای را تجسس کند باید مجوز این کار را که مهور به مهر رسمی قاضی دادگاه بخش باشد، ارائه نماید. وقتی که می گوییم «باید» او مجوز این کار را ارائه نماید، این لفظ، بیان یکی از قانونهای طبیعت نیست؛ معنی «باید» به معنی بایستی

که در این قانون آمده است «اجسام بدون تکیه گاه باید به زمین بیفتند» نیست. به موجب قوانین ما، ادعای پلیس که به خانه من وارد می شود معتبر است و من جز در صورتی که مجوز لازم برای این کار را ارائه نماید، لزومی ندارد صحت ادعای او را بپذیرم.

چیزی که به معنی حقوقی ممکن است یا باید انجام شود و ممکن نیست و نباید انجام شود، به خواست قانون گذار عالی رتبه، آن گونه که دادگاه عالی کشور آن را تفسیر می کند، تعیین می شود. با آن که در اغلب موارد، مسائل مشکلی مطرح می شود، این مسأله که همان شخصی که دارای حق قانونی یا وظیفه ای قانونی است همو پاسخگوست، محرز و مسجل است؛ و این مطلب را می توانیم به استناد قانونهایی اثبات کنیم که خود به خود صحت و اعتبارشان را مرهون منبعی هستند که از آن منبعث می شوند. (همیشه تعیین این منبع آسان نیست، بویژه در نظامهای قانونی پیچیده ای مثل نظام قانونی ایالات متحده، اما این به نکته مورد نظر ما آسیب جدی نمی زند.)

این را نیز باید یادآوری کنیم که حتی وقتی شخص علم پیدا می کند دارای وظیفه ای قانونی است که او را ملزم می دارد از نظمی معین تبعیت کند، هنوز ممکن است خودش را اخلاقاً موظف بداند که از زیر بار آن وظیفه شانه خالی کند و این نیست مگر به این خاطر که ممکن است بین قاعده های اخلاقی و قوانین حقوقی ناسازگاری باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اخلاق و قانون

اگر دیدگاه تکلیف شناختی را در اخلاق اتخاذ کنیم، به این فکر متمایل می شویم که ساختار اخلاق را مشابه با نظامی قانونی بدانیم، نظامی از قواعد و فرامین که تبعیت ما را سزاوار تحسین می داند، اگر و فقط اگر، آن قواعد و فرامین از شخصی صاحب صلاحیت که آنها را وضع یا ارائه می کند، منبعث شده باشند. این گونه اندیشیدن، بیش تر مردم را به این اعتقاد رهنمون می کند که اخلاق، اعتقاد به خدا را ایجاب می کند. به وجهی موجه و معقول پرسیده می شود به جز برای آفریدگار علیم و قدیر عالم، چه کسی دیگر را این حق تواند بود که قواعدی اخلاقی را وضع کند؟

بر پایه این نگرش، شخصی که به خداوند باور ندارد در واقع همان قواعدی را به رسمیت می شناسد که شخص معتقد به خدا؛ اما برخلاف شخص مؤمن، دلیل موجه و معتبری برای عمل به آنها ندارد؛ او فردی صرفاً بی منطق است و از همین نحوه استدلال، این رأی دیرینه نشأت می گیرد که خدا ناباوران، قانون شکنان اخلاقی اند.

باری مبتنی کردن اخلاق بر دین بدین سان، اولاً، به معنای پذیرفتن این مطلب است که قانون محصول ارادهٔ دلخواه قانون گذار است و ثانیاً، بدین معنی است که اخلاق، همانند قانون است. در هر دو نظریه می توان مناقشه کرد. اگر احتمال امر دلخواهی را در قانون بپذیریم، ناگزیر باید بگوییم هیچ چیز ذاتاً درست یا نادرست در افعالی که قانون به آنها امر یا نهی می کند، وجود ندارد. در مورد بعضی از قانونها به نظر می رسد این تاحدی پذیرفتنی است؛ به نظر می رسد هیچ چیز در ذات چیزها وجود ندارد که آنها را برای کسی که رانندگی می کند الزام آور کند که از سمت چپ جاده یا سمت راست آن رانندگی کند. تنها بعد از آن که قانون گذار صاحب صلاحیت به ما امر کند که در کدام سمت رانندگی کنیم، الزام می شویم که بدین گونه رانندگی کنیم. البته به آسانی نمی توانیم این مفهوم را به قانونهایی چون منع از قتل نفس یا شهادت دروغ تعمیم دهیم؛ بدین سان حتی هنگامی که نظامی حقوقی را بررسی می کنیم، کافی نیست بگوییم اعتبار این نظام تنها بستگی به ارادهٔ دلخواهی قانون گذار دارد.

وانگهی حتی اگر نظامی حقوقی مبتنی بر ارادهٔ دلخواهی قانون گذاری بشود، آیا می توانیم عین همین رأی را در مورد نظامهای اخلاقی نیز صادق بدانیم؟ گفتن این مطلب همان و مبتلا کردن کسانی که معتقدند اخلاق مبتنی بر دین است به پیامدهای بسیار تلخ و ناخوشایند آن همان. این گونه کسان لاجرم خواهند گفت که افعالی از قبیل قتل نفس و شهادت دروغ، ذاتاً بد نیستند و تنها وقتی بد می شوند که از سوی خداوند نهی شوند. بعضی متکلمان این رأی را پذیرفته اند. آنان می گویند، خداوند به انتخاب آزادانهٔ خودش برای مخلوقاتش قانون وضع می کند. بر طبق رأی دیگر و معمول تر، خداوند بیش تر مروج قوانین اجتماعی است تا مقنن آنها. کارهایی را که او نهی می کند فی نفسه پیش از آن که آنها را نهی کند، بد هستند. اما آدمیان پی نخواهند برد که آنها بد هستند مگر در صورتی که خداوند به آنان بگوید آنها بدند. هر عملی را که مغایر با قاعده ای باشد می توانیم به یکی از این دو وجه در نظر بگیریم:

۱. به گونه عملی خاص (به عنوان مثال، قتل نفس)

۲. به عنوان نقض قاعده.

بنابر احتمال اول (که خداوند قوانین اخلاقی را تقنین می کند) یک عمل فقط به وجه دوم می تواند نادرست باشد؛ و به احتمال دوم، به هر دو وجه نادرست است. کسانی که می گویند اخلاق مبتنی بر دین است، بدین معنی که اخلاق مبدعی را ایجاب می کند،

می باید رأی اول را برگزینند.

بنابر دیدگاه دوم، (که کلام و حیانی خداوند نه فقط مرجع اخلاق است، بلکه مرجع معرفت اخلاقی است) این مشکل پدید نمی آید، ولی مشکلاتی دیگر پدید می آید که سختی آنها کمتر از مشکل پیش گفته نیست. راههای شناخته شده و مورد اتفاقی وجود دارد که پی ببریم قواعد یک بازی یا قوانین یک کشور در واقع کدامند، ولی راهی قابل قیاس با آن برای آن که دریابیم قواعد اخلاقی خداوند کدامند، وجود ندارد. ادیان مختلف به کتابهای گوناگون تمسک می کنند و این که گفته می شود فلان وبهمنان قاعده ای است که لاجرم یکی از قوانین اصیل الهی است - چون در انجیل یا قرآن آمده است - مطلبی است که می باید در فرقه ای [از فرق ادیان] مورد بحث قرار گیرد.

خود مختاری اخلاق

فرض کنید بر مشکل پیش گفته فائق آییم و من مجاب شوم که خداوند در واقع به من امر کرده است که به فلان و بهمان شیوه عمل کنم، هنوز جا دارد بپرسم که آیا من باید به آن عمل کنم یا نه. زیرا این نتیجه گیری که من باید به آن عمل کنم از این مقدمه که خداوند به من امر می کند آن کار را بکنم گرفته شده و فقط مبتنی بر یکی از این دو فرضیه است: نخست، آن که فرامین خداوند، تکالیف اخلاقی قطعی اند و این که «من باید عمل X را انجام بدهم» فقط به این معنی است که «خداوند به من امر می کند X را انجام بدهم» حال همین رأی را بررسی می کنیم و نخست به این رأی باز می گردیم که خداوند، مقتن و نیز مروج قانونهای اخلاقی است، و سپس به سراغ معنی «باید» می رویم. زیرا هر چند ممکن است درست باشد که مأمور شدن از طرف خداوند «دلیل» مکفی برای الزام آور بودن فعلی باشد، ولی این قطعاً آن چیزی نیست که به طور معمول هنگامی که می گوئیم آن شخص باید (اخلاقاً) کاری را انجام دهد، قصد می کنیم.

فرضیه دوم این است که اگر چه اعتبار فرامین خداوند بستگی به این ندارد که آنها فرامین وی می باشند، در واقع همیشه چنین است که، او به ما کاری را امر می کند که ذاتاً درست است و ما را از کاری نهی می کند که ذاتاً نادرست است. اما چه دلیلی وجود دارد که ما باید بدین سان فرض کنیم؟ ممکن است گفته شود این مطلب کاملاً واضح و آشکار است؛ قطعاً خداوند ما را به کاری نادرست امر نخواهد کرد. از نظرگاه عملی این پاسخ (به فرض این که ما بر مشکل پی بردن به این مطلب که او امر خداوند کدامند

فائق می‌آییم) کافی است؛ اما از حیث تتبع نظری در خصوص نسبت دین و اخلاق، کافی نیست. در تصور خدا چه چیزی وجود دارد که موجب می‌شود فرامین اخلاقی او همیشه الزاماً، یا دست‌کم احتمالاً، درست باشند. بگذارید بگوییم خداوند موجود علیم و قدیری است که عالم را آفرید. اما چنین موجودی شاید نیات سوء داشته باشد و ممکن است خواسته و دانسته ما را به انحراف بکشاند. از این رو، با آن که از احتیاط به دور است که از فرامین او سرپیچی کنیم، اخلاقاً این سرپیچی مانادرست نخواهد بود.

هیچ چیزی در مفهوم آفریدگار علیم و قدیر، فی حد ذاته، وجود ندارد که این نتیجه را ایجاب کند که ما باید از او اطاعت کنیم. این نتیجه فقط در صورتی به دست می‌آید که ما مفهوم نیکی اخلاقی را به تصویری که از خدا داریم بیفزاییم. اگر بگوییم خداوند بالضرورة نیک است (آفریدگار شریر اصلاً خدا نیست، بلکه شیطان است) می‌توانیم این موضع را اتخاذ کنیم و به این نتیجه برسیم که ما باید از فرامین او اطاعت کنیم، چون فرض یک موجود ماوراءطبیعی نیک که اوامر بدی صادر می‌کند تناقض است. ولی اگر بدین گونه استدلال کنیم، که از توجیه این رأس بس فاصله دارد که اخلاق مبتنی بر دین است، پی می‌بریم که باید دین را بر اخلاق مبتنی کنیم، زیرا باید از پذیرش این مطلب سرباز زنیم که هیچ موجودی مصداق حقیقی پرستش دینی نیست، مگر این که مجاب شویم او خوب است نه بد، و بنابراین باید بتوانیم پیش از آن که التزامات دینی داشته باشیم، احکام اخلاقی صادر کنیم.

از زمان کانت به این سو، اکثر فیلسوفان اخلاق این رأی را پذیرفته‌اند که اخلاق باید «خودمختار» باشد و چون بعید است که اخلاق ایجاب کند بر چیزی دیگر مبتنی شود، چنین تکیه‌گاه خارجی را می‌تواند نپذیرد. استدلالی که در این خصوص می‌شود کاملاً کلی است؛ هر دسته از معتقدات که تکیه‌گاه احتمالی را در اخلاق پیشنهاد کرده است، پیش از آن که به عنوان تکیه‌گاهی استوار پذیرفته‌آید در حکم اخلاقی ما پذیرفته خواهد شد و این درحالی است که مبتنی کردن اخلاق بر این تکیه‌گاه، همیشه در هر فرقه اعتقادی مورد جرّ و بحث بوده است. این رأی که اخلاق را می‌توانیم مبتنی بر دین کنیم درست نمونه‌ای از همین سنخ استدلال دوری است.

آیا اخلاق مشعر به دین است؟

حتی در صورتی که اخلاق خودمختار باشد، هم به این معنی که مفاهیم آن را از

مفاهیم غیر اخلاقی نمی شود استنتاج کرد و هم به این معنی که نتایج آن را نمی شود از مقدمات غیر اخلاقی استنتاج کرد، هنوز می توانیم استدلال کنیم که تجربه اخلاقی ما مشعر به بینش دینی از جهان است. توان این استدلال بستگی به این دارد که یا دیدگاهی «ذهنی» یا دیدگاهی «عینی» را در احکام اخلاقی بپذیریم. به موجب دیدگاه ذهنی، احکام اخلاقی جملات یا تعابیری درباره رهیافت های اخلاقی ما هستند، خواه در این رهیافت ها دیگران با ما همراه باشند خواه نباشند. به عنوان مثال، این قول که قتل نفس ناروا است، بیان انزجار شخص، شاید انزجار خاص «اخلاقی» او از قتل نفس است؛ و به نظر می رسد واضح است که هیچ قسم نظریه ذهنی، احتمالاً به هیچ دستاورد دینی نمی انجامد. اما، به موجب دیدگاه عینی در اخلاقی، وضع به گونه ای دیگر است. وجه مشخصه دیدگاه عینی این است که به گونه ای معروض عقل آدمی قرار می گیرد. این قول که چیزی «به وجهی عینی واقعی» است در حکم این قول است که وجود آن چیز به هیچ روی بستگی به ما ندارد؛ این چیزی است که باید در عالم خارج پی به آن ببریم و ساخته اعتقاد ما به آن چیز نیست. به همین منوال، این قول که خبری به وجه عینی صادق (یا کاذب) است در حکم این قول است که صادق (یا کاذب) آن چیزی نیست که ما بتوانیم آن را ابداع کنیم یا تغییر دهیم، بلکه آن چیزی است که ما ادراکش می کنیم. ولی در پاره ای موارد، بویژه در ریاضیات و منطق، دعوی صادق عینی با دعوی دیگر که در نگاه نخست با آن ناسازگار می نماید، در آمیخته می شود.

مراد این است که داور نهایی که آدمی باید رجوع کند عقل خود اوست. البته من شاید اعتقاد داشته باشم که $7 \times 8 = 56$ می شود چون به من گفته اند ضرب این دو عدد حاصل ضربش این می شود، اما در این مورد حالت ذهن من صرفاً حالتی اعتقادی است؛ من صادق این گزاره را مسلم می دانم. دعوی دانستن معادل است با این دعوی که من می دانم که آن باید چنین باشد. ولی این دستاویزی صرفاً ذهنی نیست، زیرا با دعوی آن که باید چنین باشد من ادعا می کنم که همه آدمهای عاقل نیز می دانند و می فهمند که آن باید چنین باشد.

استدلال به نفع اخلاق عینی

از نظر بعضی از فیلسوفان، احکام اخلاقی وضعی مشابه با گزاره های ریاضی یا منطقی دارند؛ دست کم بعضی از احکام اخلاقی که جلب توجه ما را می کنند هم به

لحاظ عینی معتبرند و هم هنوز تعیین صحت و سقم آنها با رجوع به عقل مستقل ما میسر است؛ و پنداشته شده است این مسأله از راههای گوناگون دلالت به ما بعدالطبیعه‌ای خدا باورانه^{۲۵} دارد. این استدلال مشابه با «برهان اتقان صنع»^{۲۶} است که به موجب آن نظم در عالم وجود دارد (که اگر وجود نداشت علم ناممکن می شد) و این نظم مستلزم وجود «معماری بزرگ»^{۲۷} است. به همین منوال، گفته شده است، این واقعیت که «نظم اخلاقی» عینی‌ای وجود دارد مستلزم وجود یک «موجود اخلاقی کبیر»^{۲۸} است. اگر اخلاق را از نظرگاهی تکلیف شناختی بررسی کنیم، نظامی از قانونهای عینی خواهد شد؛ قوانینی که قانون گذاری را ایجاب می کنند. و اگر آن را از «نظرگاهی غایت انگارانه»^{۲۹} بررسی کنیم، عالم که دارای غایتی بس فراگیر است، وجود موجودی را ایجاب خواهد کرد که غایت عالم است.

تاکنون به دلایلی دست یافته ایم که نخستین برداشت این استدلال؛ استدلال از نظرگاهی تکلیف شناختی را، رد کنیم. وجود خدا یا به این دلیل لازم است که مبدع قانونهای اخلاقی است یا به این دلیل که مروج قانونهای اخلاقی است، و هیچ یک از این نقشها با آن خودمختاری که از ویژگیهای احکام اصیل اخلاقی است سازگار نیست.

برداشت دوم معروض نقضی مشابه است. حتی اگر موجودی ماوراء طبیعی عالم را آفریده باشد، مشکل پی بردن به غرض و غایت عالم وجود دارد و این که چه کار باید بکنیم که آن غرض و غایت را محقق کنیم به اندازه پی بردن به این که فرامین قانون گذار ماوراء طبیعی کدامند، دشوار است. در واقع این دو معضل یکی هستند. از این گذشته، حتی اگر فرض کنیم بر این مشکلات هم فائق می آیم، باز این اشکال باقی می ماند که ما باید فقط مقید به این الزام اخلاقی باشیم که آن غرض و غایتی را که آفریدگار در علم خودش دارد؛ اگر این غرض و غایت اخلاقاً خوب باشد، تحقق بخشیم. قسمی استدلال رایج که از عینیت اخلاق به سود وجود خداوند می شود «هستی‌نگز رشدال»^{۳۰} آن را به وضوح بیان کرده است:

در اشیاء مادی، قانون اخلاقی مطلق یا آرمان اخلاقی نمی تواند وجود داشته باشد. و این قانون یا آرمان در ذهن این یا آن فرد هم وجود ندارد. فقط اگر من اعتقاد به وجود ذهنی پیدا کنم که در آن آرمانهای اخلاقی راستین به یک معنی واقعی اند، ذهنی که سرچشمه هر آن چیزی است که در احکام اخلاقی ما راست و درست است، می توانم عقلاً آرمان اخلاقی را به وجهی تصور کنم که هیچ کمتر از واقعی

بودن خود جهان نباشد ... اعتقاد به خدا اگر چه به هیچ روی شرط لازم وجود چنین موجودی که سرچشمه می باشد نیست، پیش فرض منطقی اخلاقی «عینی» یا مطلق است. آرمان اخلاقی جز در ذهن، در هیچ جا و به هیچ روی نمی تواند وجود داشته باشد؛ آرمان اخلاقی مطلق فقط در ذهن موجودی که هر واقعیتی از آن نشأت می گیرد، وجود دارد. (نظریه های خوب و بد، ۲ / ۲۱۲)

البته این استدلال، اگر رندانه اصطلاحات به کار رفته در آن را دست کاری کنیم، به تصور غلطی می انجامد. چون کاملاً به سبک و سیاق همین استدلال، می توانیم وجود خدا را به استناد عینیت ریاضیات اثبات کنیم. فرض کنید دو عدد بزرگ وجود دارد که از آن هنگام که دنیا درست شده است هیچ کس هرگز در واقع آنها را جمع نکرده است، چون هیچ کس در واقع فکر «جمع این دو عدد خاص را که فلان و بهمان است» در سر نپرورانده است. ما معتقدیم، و به درستی اعتقاد داریم، که به اعتباری قطعاً چنین عددی هست و فقط با وجود یک چنین قضیه دیگر به لحاظ عینی کاذب می شود، ولی ما کم تمایل داریم که به این مطلب استناد کنیم و بگوییم باید درجایی ذهنی وجود داشته باشد که این قضیه به آن ذهن خطور کرده باشد. با این قول که این قضیه به وجه عینی صادق است ما می خواهیم بگوییم که هر کس به این قضیه فکر کند فکر او درست خواهد بود، ولی نمی خواهیم بگوییم هیچ کس فی الواقع یا هرگز عملاً بدان نیندیشیده است. و وقتی می گوئیم که این عدد که حاصل جمع عددهای اولیه ماست «وجود دارد» یا چنین عددی «واقعاً وجود دارد»، شگفت زده خواهیم شد اگر کسی پرسد که کجا وجود دارد و چگونه. مراد از این سبک بیان فقط این است که این قضیه که در آن گفته می شود این عدد حاصل جمع آن دو عدد است، درست است و این که این درست بودن، درست بودن عینی است. اصلاً مسأله، مسأله جا دادن این عدد «در» ذهنی مفروض نیست.

اگر استدلال رشدال را بررسی کنیم متوجه خواهیم شد که این استدلال که مبتنی بر مسلم گرفتن مفهوم «واقعیت» آرمانهای اخلاقی است، به همین سبک و سیاق ساده لوحانه است. فرد «عینیت گرا»^{۳۱} باید معتقد باشد که ممکن است و در واقع محتمل است که، بعضی از قانونها یا آرمانهای اخلاقی می باید پیش از آن که بشری بدانان بیندیشد، «وجود داشته باشند» این قول بخشی از این اعتقاد است که به آنها آدمی «پی برده است» نه آن که آنها را ابداع کرده باشد. پیش از آن که شریعت موسی (ع) مکتوب شود، روزگاری بود که به ذهن هیچ کس این قانون خطور نمی کرد که آدمی دشمنانش را

دوست بدارد؛ به همین جهت عینیت گرا باید بگوید این قانون از صدر خلقت وجود داشته است. وانگهی او به هیچ روی ملزم نیست که به این پرسش پاسخ گوید «این قانون در کجا بوده است؟» یا ملزم نیست ذهنی ماوراء طبیعی را مفروض بگیرد که این قانون را در آن بگنجاند. زیرا مراد وی از این عینیت ازلی، این است که این قضیه از ازل درست بوده است.

اگر مراد رشدال از این گفته که قانونهای اخلاقی و آرمانهای اخلاقی «در واقعی بودن هیچ کمتر از خود جهان نیستند» فقط این باشد که تصدیقات اخلاقی واجد همان عینیت اند و همان کشش و گیرایی را برای عقل دارند که تصدیقاتی که در باره جهان فیزیکی می شود، عینیت گرا ملزم است که با وی موافقت کند، ولی اگر مراد وی این است که آنها واقعی اند، به همان معنی که اشیاء مادی واقعی اند، یعنی به این معنی که آنها زمان و مکان اشغال می کنند، عینیت گرا پاسخ خواهد داد که در سرشت قانونها و آرمانهای اخلاقی بدفهمی صورت گرفته است، اشیاء مادی درست همان چیزی هستند که آنها نیستند.

استدلال دیگر که نخست کانت به آن استناد کرد، ولی به وجوه گوناگون فیلسوفان متأخرتر نیز بدان استناد کرده اند، بدین شرح است. قانون اخلاقی ما را و ما می دارد بعضی غایات را تحقق بخشیم، به عنوان مثال، کمال نفس خودمان و نیک بختی دیگران را، اما این غایات فقط در عالمی که مقتضی و مناسب باشد، محقق می شوند، اگر عالم پر از خصومت باشد، کوششهای ما پیوسته نافرجام خواهند ماند و این مطلوباتی که قانون اخلاقی برگردن ما می گذارد لاجرم بی فایده و غیر عقلانی خواهند شد.

حتی اگر بگوییم تکلیف ما فقط این است که جهد کنیم این غایات را تحقق بخشیم (درجایی که کامیابی ناممکن است، هیچ الزام و تکلیفی برای نیل به کامیابی مقدور نمی تواند باشد) باز هم بی فایده بودن به قوت خود باقی خواهد ماند. در پاسخ به این اشکال ممکن است گفته شود حتی اگر عالم برای تحقق غایات اخلاقی در خور و مقتضی باشد به هیچ وجه مؤدی به این نتیجه نمی شود که چون عالم چنین است آفریدگاری لاهوتی دارد. بدین سان استدلال کردن، در واقع واپس رفتن به سوی برهان اتقان صنع دیرینه است.

The Encyclopedia Of Philosophy, Volume 7 and 8, paul Edward, Editor
in cheif (London: Macmillan, 1967) pp. 150-158,

1. Deontologists
2. Teleologists.
3. higher religions
4. enlightened self - interest
5. other - regarding
6. personal god
7. personal immortality
8. Mosaic law
9. Sir Henry Maine
10. Ancient Law
11. Trobriand Islander
12. Bronislaw Malinowski
13. Conformism of savages
14. Melanesia
15. Murray Islanders
16. Reformation
17. Self - interest
18. Method of difference
19. Jeremy Bentham
20. Quakers
21. sT . Augustine
۲۲. Athana sian ، متصف به Athanasius اسقف شهر اسکندریه (حدود ۳۷۳ - ۲۹۶ پیش از میلاد) . م .
23. Enlightenment
24. Deism
25. Theistic metaphysics
26. The Argument from Design
27. Great Architect
28. Great Moralst
29. Teleological point of view
30. Hastings Rashdall
31. objectivist

