

سرسشت اخلاقی دین

محسن جوادی

۱- دین و اخلاق دو پدیده اند که در بستر زندگی انسان روییده و بالیده اند. هر دو در چشم انسان محترم و محتشمنند و براحتی قابل اغماض و چشم پوشی نیستند. تجربه ارزشهای اخلاقی، یعنی این احساس که برخی از اعمال و افعال آدمی قابل ستایش و توصیه است و برخی دیگر نکوهیده و شایسته تحریم و منع، همواره بخشی از تجارب آدمی را تشکیل می دهد و هرگونه انسان شناسی که این احساس و تجربه اخلاقی را نادیده بگیرد، در واقع ماهیت آدمی را درک نکرده است.^۱ بنابراین اخلاق که چیزی جز تأمل و تدبّر در همین افعال حسن و اعمال قبیح نیست، جزئی جدانشدنی از زندگی بشر است. دین هم که با احساس دل انگیز اما مهابت خیز حضور خداوند در جای جای عالم طبیعت و ماورای آن سرو کار دارد، در ساحت اعمال و رفتار انسانی به صورت شریعت و قوانین وحی شده، حضور می یابد.

دین که قدمت آن به درازای عمر انسان است و همواره بخش مهم زندگی انسان و بلکه تمام زندگی او را تحت تأثیر خود قرار داده، چیزی نبوده و نیست که بشر باسانی به کنارش گذارد و بی دغدغه آن به زندگی خود ادامه دهد.

بحث دین و اخلاق بررسی انواع ارتباطی است که این دو پدیده می توانند داشته باشند. مسأله اصلی این است که آیا اخلاق میوه درخت تنومند دین است و یا اینکه دین درختی است که ریشه هایش در اخلاق فرو رفته و از آن مدد می گیرد و در آن زمینه می روید. یا اینکه ارتباط اینها دشوارتر از آن است که به وابستگی یکی بر دیگری ختم شود و اینها در یک ارتباط متقابل و همسخنی با هم به رشد و تعالی زندگی انسان مدد می رسانند. موضوع مقاله حاضر حکایت و شرح اجمالی این تعاون و همیاری است. البته با توجه به اینکه مسأله رابطه دین و اخلاق در اینجا از جهت نظری موضوع بحث است و پرداختن به ارتباط تاریخی اینها و اینکه در بستر تاریخ دین چه مدهایی به اخلاق رسانده و چگونه اخلاق در فضای تعهد ایمانی برآمده و رشد کرده و ستبر و استوار گشته است و نیز برعکس، اخلاق در صفحات تاریخ چگونه زمینه مناسبی برای اقبال به دین و ایمان آوری شده است و اشاره به موارد و مصادیق آن در تاریخ، اگرچه دلکش و شیرین است، اما از حوزه بحث حاضر- که به ارتباط دین و اخلاق خارج از تحقق تاریخی آنها می پردازد- بیرون است.^۲

۲- معمولاً برای بررسی ارتباط دو مقوله از تعریف و تحلیل دقیق هر یک از آن دو شروع می کنند. اما درباره دین و اخلاق چنین آغازی دشواریهای زیادی دارد. زیرا ما را به بحث از مسائل پیچیده ای همچون ماهیت ارزشهای اخلاقی و یا تعیین و تبیین اجزاء سازنده یک دین، می کشاند.

برای اجتناب از این مشکل می‌توان به تعریف اجمالی هر یک از آنها، که برگرفته از فهم عام و متعارف بشری است، اکتفا کرد.

دین معمولاً به عنوان یک مجموعه دو بخشی از عناصر معرفتی، همچون اعتقاد به خدا و معاد و تحلیل صفات الهی، و عناصر توصیه‌ای و هدایتگر سلوک و رفتار انسان، همچون امر به درستکاری و صداقت و مهربانی و ... شناخته می‌شود.^۳

اخلاق هم مجموعه‌ای از مفاهیم و مسائل مربوط به چگونگی اعمال و افعال و حالات اختیاری آدمی است.^۴

دین در اینجا، همان طور که گذشت، مشتمل بر یک سلسله قواعد و قوانین عملی به حساب آمده است. این قواعد رفتاری که چیزی جز امر و نهی الهی نیستند، در کتابهای مقدس موجودند. خداوند برای هدایت انسان به سعادت و صلاح، این مجموعه از قوانین را در شکل وحی به رسولان خود فرستاده است.

دین به معنای حقیقی خود عبارت است از باور به خدا و معاد و نیز هدایتگری خداوند در زندگی انسان که در شکل فرستادن پیامبران و آوردن شریعت ظهور می‌یابد. این تلقی از دین به اسم دین و حیانی^۵ معروف است.

در مقابل این برداشت کسانی هستند که بیشتر در عصر روشنگری زندگی می‌کردند و معتقد بودند ملاحظه‌های عقلانی، ما را به وجود خداوند و نیز روز واپسین (معاد) راهنمایی می‌کند، اما در مورد چگونگی سلوک و رفتار انسان در این جهان نقشی برای خداوند قائل نبودند و می‌گفتند عقل آدمی مرجع نهایی چگونگی رفتار اخلاقی اوست و مسؤلیت اخلاقی هرکس فقط در مقابل عقل و وجدان خود اوست و الزامی بر پیروی از مفاد کتاب مقدس ندارد. این تلقی از دین، که نوعی از انسانگرایی و اصالت دادن به توانایی آدمی در شناخت راه و رسم زندگی در آن دیده می‌شود، به دین طبیعی یا دئیسم^۶ معروف است. اگرچه صورت پرداخته شده آن مربوط به عصر روشنگری است، اما روح این عقیده که قبول خدا، ولی انکار نقش او در تنظیم و تدبیر زندگی انسان است، از دیرباز وجود داشته و چیز جدیدی نیست. این تلقی از دین با برداشت اهل دیانت کاملاً مغایر است و رکن اصلی هر دین توحیدی و ابراهیمی را - که همان نقش وحی محقق در زندگی انسان است - نادیده گرفته است.

دین مورد بحث در اینجا دین و حیانی است که با وحی اوامر و نواهی و ترغیب به نوع خاصی

از سلوك آدمی به نوعی وارد حوزه اخلاق شده است و بلکه خود اخلاق خاصی بنا نهاده است.^۷ بحث درباره رابطه این دین با اخلاق است، والا دین در معنای دین طبیعی چیزی جز سپردن عنان تصمیمگیری اخلاقی به دست عقل نیست و بحث مربوط به رابطه دین طبیعی با اخلاق چیزی جز همان بحث رابطه عقل و اخلاق نیست.

۳- صورت کلی بحث دین و اخلاق چنین است که در یک طرف کسانی قرار دارند که تأکید بر استقلال اخلاق دارند و می گویند دین، اعم از باورهای دینی یا قواعد و قوانین دینی، اصلاً نباید به حوزه اخلاق کشانده شود. اخلاق مقوله ای مبتنی بر لحاظ سود یا فضیلت یا وظیفه عقلی^۸ است و جایی برای حضور دین در آن نیست. در طرف دیگر کسانی قرار دارند که تأکید می کنند بدون دین و بخصوص بدون ذات پاك ربوبی، اخلاق بی وجه و بی اعتبار است. مسؤولیت اخلاقی فقط با فرض وجود خدا معنا دارد و هرگونه نادیده گرفتن خدا در ساحت اخلاق چیزی جز ترویج اباحیگری و پوچیگری نیست.

اگر بخواهیم دعوی طرفین را از اجمال به تفصیل درآوریم، باید گفت ارتباط دین و اخلاق در مراحل و ساحت‌های مختلفی متصور است که هرکدام جداگانه باید مورد بحث قرار گیرد. یک بحث این است که آیا مفاهیم اخلاقی، همچون الزام، با مفاهیم دینی، همچون امر الهی، مرادفند یا نه؟ بحث دیگر این است که آیا ارزشهای اخلاقی وجودی مستقل از امر و نهی الهی دارند یا هر دو به یک وجود محققند؟ بحث دیگر این است که آیا معرفت اخلاقی مبتنی بر معرفت دینی است یا می تواند مستقل از آن به دست آید؟ و نیز بحث از تأثیر باورهای دینی، همچون پاداش و مجازات الهی، در انگیزش اخلاقی جزء مباحث مهم ارتباط دین و اخلاق است و بالاخره ارتباط مضمونی دین و اخلاق، یعنی بررسی تطابق و تخالفهای محتوای تعالیم دینی با محتوای اصول و قواعد اخلاقی هم جزء مباحث ارتباط دین و اخلاق است؟ همه این مسائل مربوط به حوزه نظری ارتباط دین و اخلاق است که تأکید در آنها معلوم شدن سرشت اخلاقی دین است. زیرا مثلاً اگر معلوم شد ارزشهای اخلاقی مستقل از امر و نهی الهی است، در آن صورت حتی بر امر و نهی الهی هم حاکم بوده و ساختار آنها را در نفس الامر معین و مشخص می کنند.

مهمترین سطوح ارتباطی دین و اخلاق، اگرچه باجمال در این مقاله بررسی می شود، اما قبل از طرح آنها ذکر نکاتی لازم است:

الف- تمام کسانی که بر استقلال (اتانومی) اخلاق تأکید می کنند، منکر حضور دین در یک یا تمام

لایه‌های اخلاق نیستند؛ چرا که این اصطلاح معانی متعددی دارد. روبرت آدامز هفت معنا برای استقلال اخلاق ذکر می‌کند که فقط برخی از آن معانی منکر حضور دین در ساحت‌های اخلاق است. مثلاً توماس نگل استقلال اخلاق را به این معنا می‌گیرد که اخلاق قابل فروکاهش و تحویل به مسائل روانشناختی، همچون لذت یا جامعه‌شناختی همچون عادت و عرف جامعه، نیست و نیز به مسائل زیست‌شناختی، همچون اصل تکامل (که در اخلاق تکاملی دیده می‌شود)، تحویل و ارجاع نمی‌گردد.^۸

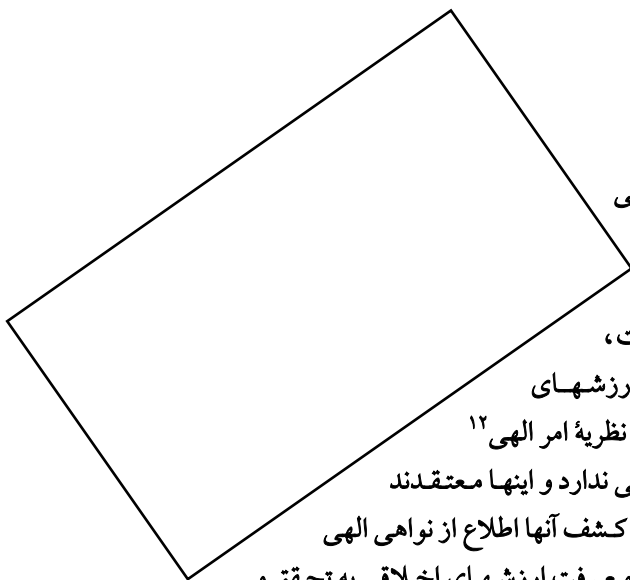
خود واژه Autonomy از دولغت یونانی autos، به معنای خود، و nomos، به معنای قاعده و قانون، ترکیب یافته است. این اصطلاح در یونان قدیم به دولت شهرهای مستقل و غیر مستعمره اطلاق می‌شد؛ اما اینک کاربرد وسیعی یافته و اطلاقات متعددی دارد که وجه جامع همه آنها تأکید بر خودگردانی و استقلال عمل است.^{۱۰}

ب- انکار تقدم دین و وحی بر ارزش‌های اخلاقی یا انکار تقدم معرفت دینی (باور به خدا) بر معرفت اخلاقی، لزوماً اتخاذ یک موضع الحادی نیست. بسیاری از طرفداران استقلال ارزش‌های اخلاقی در مرحله تحقق و نیز در مرحله شناخت از دین و معرفت دینی، جزء بزرگان اهل ایمانند. در جهان مسیحیت کسانی چون توماس آکویناس از این رأی دفاع می‌کردند و الان نیز وجه رایج تفکر کاتولیکی مسیحی همین است که میراث اندیشه آکویناس به حساب می‌آید.

در جهان اسلام بسیاری از بزرگان اهل اعتزال، همچون قاضی عبدالجبار معتزلی و نیز اعظام فیلسوفان و متفکران شیعی، همچون خواجه نصیر طوسی، از تقدم ارزش‌های اخلاقی بر اوامر الهی سخن می‌گویند. در علم اصول فقه شیعی بحث دل‌انگیز تبعیت اوامر و نواهی الهی از مصالح و مفاسد نفس الامری (واقعی) بازتاب همین تفکر فلسفی شیعی است. حتی می‌توان ادعا کرد که یکی از انگیزه‌های مهم روی‌آوری معتزله به تقدم حسن و قبح اعمال بر امر و نهی الهی، تنزیه ذات ربوبی از هر گونه وصف ناپسند اخلاقی بوده است.

اما از طرف دیگر نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که اهل الحاد در عصر حاضر، اعتقاد به تقدم ارزش‌های اخلاقی بر امر و نهی الهی را وسیله خوبی برای حذف کلی نقش دین در اخلاق و، به تبع، در حوزه‌های دیگر زندگی انسان یافته‌اند، ولی سوء استفاده کسانی از یک نظریه نباید بهانه انکار آن قرار گیرد.

ج- در فلسفه اخلاق به کسانی که از تقدم وجودی و معرفتی ارزش‌های اخلاقی (لااقل اصول و مبانی آن) بر امر و نهی الهی دفاع می‌کنند، عقل‌گرایان^{۱۱} می‌گویند. با این حساب اندیشه معتزلی و شیعی جز سنت



عقلگرایی در فلسفه اخلاق به شمار می آید.

در مقابل به کسانی که از تقدم امر و نهی الهی بر ارزشهای اخلاقی، چه در مرحله تحقق به این معنا که بدون امر الهی اصلاً حُسن و الزام اخلاقی وجود ندارد و چه در مرحله علم و معرفت، یعنی بدون اطلاع از امر الهی، اطلاع و علم به ارزشهای اخلاقی ناممکن است، دفاع می کنند، طرفداران نظریه امر الهی^{۱۲} می گویند. البته روشن است که امر خصوصیتی ندارد و اینها معتقدند اساس زشتیهای اخلاقی هم نهی الهی است و راه کشف آنها اطلاع از نواهی الهی است. بنابراین نظریه امر الهی، ارجاع تحقق و معرفت ارزشهای اخلاقی به تحقق و معرفت امر و نهی و یا تجویز الهی است.

نظریه امر الهی در فلسفه اخلاق جزء نظریه هایی است که در مجموعه اراده گرایی^{۱۳} قرار می گیرند و در مقابل عقلگرایی قرار دارند.

اراده گرایی یک اصطلاح فلسفی است به معنای اصل قرار دادن اراده و نه عقل در تحلیل یک پدیده و اختصاص به فلسفه اخلاق ندارد. مثلاً گفته می شود فلسفه شوپنهاور یک فلسفه اراده گرایانه است. اما در فلسفه اخلاق به معنای اصل قرار دادن اراده در تحقق ارزشهای اخلاقی است. یعنی ارزشهای اخلاقی محصول خواست و اراده فرد یا جامعه و یا خواست خداوند است و خلاصه اساس احکام اخلاقی خواست و تمایل است نه عقل و اندیشه. البته اراده گرایی صورتهای مختلفی دارد؛ از جمله اراده گرایی غیردینی که خواست و تمایل فرد را اصل و اساس ارزشهای اخلاقی می داند و یا نوع اجتماعی آن که میل و خواست اجتماع را اساس ارزشهای اخلاقی می داند، ولی اراده گرایی الهیاتی که همان نظریه امر الهی است، اساس ارزشهای اخلاقی را امر و اراده خداوند می داند، نه اراده متغیر و سیال آدمی یا اراده جمع خاص یا عام.^{۱۴}

د- در مورد ارزشهای اخلاقی در فلسفه اخلاق (شاخه فرا-اخلاق) دو دیدگاه رایج وجود دارد: یکی اینکه ارزشهای اخلاقی تحقق عینی دارند و مستقل از تمایل فرد و جامعه وجود دارند. به این دسته - که طیف گسترده ای از نظریه ها، همچون شهودگرایی، طبیعتگرایی و نظریه های فلسفی را دربر می گیرد- نظریه های توصیفی یا شناختی می گویند.^{۱۵}

در مقابل به آن دسته از نظریه ها، همچون احساسگرایی و اعتباریات - که برای ارزشهای اخلاقی یک تحقق واقعی قبول ندارند و آنها را چیزی جز ابراز احساس و تمایل یا خواست فرد نمی دانند - نظریه های غیر توصیفی یا غیرشناختی گفته می شود.

نظریه امر الهی معمولاً جزء نظریه های شناختی به حساب می آید؛ زیرا برای ارزشهای اخلاقی تحقق عینی - که همان امر الهی است - قائل است و از

آن جهت با رقیب خود (عقلگرایی) مشترك است و آنها هم ارزشهای اخلاقی را عینی می دانند. عینیت ارزشهای اخلاقی برحسب دیدگاه نظریه امر الهی و نیز عقلگرایی ضامن ثبات و نیز عامل امکان معرفت اخلاقی است. البته شیوه حصول معرفت اخلاقی برحسب نظریه عقلگرایی تأمل و تفکر و یا شهود است، در حالی که تحصیل معرفت اخلاقی برحسب نظریه امر الهی براساس مطالعه کتاب مقدس و یا سماع از زبان ترجمان وحی (پیامبران) است.

اما نکته مهم این است که نظریه امر الهی به صورتی قابل بازسازی است تا با نظریه های غیرشناختی و غیرتوصیفی هم سازگار افتد و آن اینکه بگوییم امر الهی مفاد ارزشهای اخلاقی نیست و اصولاً ارزشهای اخلاقی تحقق عینی ندارد، ولی امر الهی اساس سودمندی و اعتبار احساس، رویکرد و گرایشهایی است که به عنوان ارزشهای اخلاقی خوانده می شود. به عبارت دیگر لغو نبودن چنین احساسهایی و لزوم متابعت آنها مشروط به وجود خداوند و منوط به امر اوست.

البته ما در اینجا با نظریه امر الهی در صورت توصیفی آن - که امر الهی و ارزشهای اخلاقی را یک حقیقت موجود و واقعی می گیرد و این امر موجود در کتاب را حاکی از آن اراده نفسانی می داند - سروکار داریم.

۴- وابستگی حسن و قبح اخلاقی با امر و نهی الهی فراتر از آن است که بگوییم هر دو به یک چیز اشاره می کنند، بلکه اساساً اینها دو مفهوم متغایر نیستند.

معنای حسن اخلاقی چیزی جز مأمور به الهی بودن نیست و معنای قبح اخلاقی همان تعلق نهی الهی به چیزی است. این صورت از وابستگی اخلاق به دین - که شکل حاد^{۱۶} نظریه امر الهی خوانده می شود - اساساً مفهومی برای حسن و قبح جدای از تعلق امر و نهی نمی پذیرد و در فرهنگ مسیحی و اسلامی طرفدارانی دارد.^{۱۷}

این نظریه را می توان یک نظریه معناشناختی درباره اوصاف اخلاقی دانست؛ زیرا به تحلیل معانی اخلاقی می پردازد.

این تقریر از نظریه امر الهی مدافع اندکی دارد؛ زیرا اشکالات جدی دارد که اهم آنها عبارتند از اینکه اگر حسن یک فعل به معنای همان تعلق امر الهی به آن است، اسناد حسن اخلاقی، همچون نیکوکاری و... به خداوند چه معنایی دارد؟ آیا گفتن اینکه خدا کار خوب انجام می دهد، چیزی بیش از گفتن اینکه خدا کاری را که امر کرده انجام می دهد، معنا می دهد؟

اوصاف اخلاقی خداوند برای هر مؤمنی مهم است و بخشی از معرفت دینی او را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که مرادف کردن اوصاف اخلاقی و امر و نهی الهی، خالی کردن محتوای گزاره‌های اخلاقی درباره خداست و تبدیل آنها به همانگویی و تکرار.

به علاوه اینکه ساز و کار فهم معانی و از جمله فهم مرادف بودن آنها تابع قواعد خاصی است که در جای خود بحث می‌شود. مثلاً چیشلم معیار هم معنایی را این می‌داند که اگر کسی به اوگی اعتقاد داشت، حتماً به دومی هم اعتقاد داشته باشد. یعنی اگر کسی می‌گوید «مهربانی خوب است»، باید اعتراف کند که «مهربانی مورد امر الهی است» و این معیار باید اصلاً نقض نشود؛ در حالی که می‌بینیم بسیاری اوقات نقض می‌شود؛ زیرا نه فقط ملحدین اوگی را قبول می‌کنند، اما دومی را انکار، بلکه حتی بسیاری از مؤمنین هم چنین می‌کنند و می‌گویند.

«کار خاص الف خوب است»، اما لا اقل نمی‌دانیم که مأمور به الهی هم است یا نه و این نشانگر تغایر معنایی آنهاست.^{۱۸}

در کتب کلامی اسلامی هم به این اشکال توجه داده و گفته‌اند کسانی همچون براهمه، که اعتقادی به رسالت پیامبران ندارند، معنای خوب و بد را می‌شناسند و حتی گاهی بر طبق ارزشهای اخلاقی عمل می‌کنند.^{۱۹}

پس ادعای ترادف حسن و قبح و الزام اخلاقی با امر و نهی الهی ادعایی گزاف و غیر قابل دفاع است.

۵- حسن اخلاقی به لحاظ معنایی غیر از متعلق امر الهی شدن است، اما تحقق آنها همواره با هم است و حسن اخلاقی همواره لباسی است که بر قامت متعلق امر الهی پوشانده می‌شود و در جای دیگری یافت نمی‌شود. بنابراین جستجوی مبنای اخلاق در سود و زیان شخص (خودگروی)^{۲۰} یا سود و زیان جامعه (سودگروی) و یا ندای وجدان و حکم عقل کاری بی‌حاصل است. بر طبق این تقریر حسن اخلاقی و امر الهی مصداق واحدی دارند و شؤون مختلف یک چیزند و در عالم واقع از هم جدا نیستند. همچون امکان و معلولیت که دو وصف فلسفی متفاوت، ولی همواره با همند.

اخلاق وابسته به دین است؛ یعنی عقل در تحلیل خود امر الهی را منشأ حسن اخلاقی و مقدم بر آن می‌داند، اما این تقدم در تحلیل عقلی است و همان طور که گفتیم در عالم واقع و خارج اینها دوشادوش همند.

حاصل این نظر آن است که اگر امر الهی نباشد، ممکن است هنوز حسن اخلاقی با معنا باشد، اما دیگر مصداقی ندارد و معنایی خالی از محکی و مصداق است. این است معنای جمله معروف داستایوسکی در رمان برادران کارامازوف که می‌گوید «بدون خدا همه چیز مباح است». زیرا بدون خدا، امر الهی نیست و بدون امر الهی موردی برای حکم اخلاقی وجود ندارد. برحسب این تقریر وارد شدن در حوزه اخلاق و تعهد له یا علیه اخلاقی جز از مجرای دل سپردن به ندای وحی میسر نیست و آنها که پیام وحی را نپذیرفته‌اند، راهی برای تعامل اخلاقی ندارند. این نظریه مدت‌ها چنان رواج داشت که فیلسوف معروف عصر روشنگری که به تسامح و مدارا شهرت دارد، یعنی جان لاک، می‌گوید: «اگر به ملحدی وعده انجام کاری را داده‌ای دل مشغول آن نباش؛ زیرا او از حوزه تعهد اخلاقی - چه له و چه علیه - بیرون است»^{۲۱}. یعنی نه الزامی بر انجام تعهد اخلاقی خود دارد و نه باید توقع انجام تعهدات اخلاقی از سوی دیگران داشته باشد. این نظریه علی‌رغم گوارایی آن در ذائقه مؤمنان شوریده، در خرد مؤمنان حکیم و خردمندان اهل ایمان چندان مطلوب نیست و بلکه اشکالاتی دارد که ذیلاً اشاره می‌شود.

الف - معمّای اوتیفرون

افلاطون در رساله اوتیفرون از قول سقراط مشکلی را مطرح می‌کند که قرن‌ها به عنوان یک معما در اندیشه بشر باقی ماند. وی می‌پرسد آیا پارسایی چون ذاتاً نیکو و پسندیده است مورد طلب و امر الهی است، یا اینکه چون امر الهی به آن تعلق گرفته وصف نیکویی یافته است.^{۲۲} اگر بگوییم پارسایی ذاتاً نیکوست، در آن صورت باید امر الهی را مقید به رعایت آن بکنیم و این با اطلاق قدرت خداوند ناسازگار است؛ زیرا او برحسب تعلیمات دینی «فعال مایشاء» است و هر چه بخواهد می‌کند.

سنت عقلگرایی در واقع زائیده قبول ذاتی بودن نیکویی پارسایی است که در طول تاریخ بسط و گسترش یافته است.

اگر بگوییم اصل تعلق امر الهی است و نیکویی شیء هم محصول همین درخت است، در آن صورت مشکلات جدی دیگری پیش روی ماست که البته افلاطون فقط به برخی از آنها اشاره کرده، اما برخی دیگر نیز در طول تاریخ اندیشه مطرح شده است. سنت اراده‌گرایی الهیاتی (نظریه امر الهی)، در واقع محصول همین تلقی از ارزشهای اخلاقی است.

افلاطون جانب عقلگرایی را می‌گیرد و آنچه را بعدها به نام معمای اوتیفرون مطرح شد، یک سؤال ساده به حساب می‌آورد و نه یک معمای دشوار؛ ولی آنچه باعث معمّا شدن این مسأله است، باور دینی مؤمنان به اطلاق قدرت الهی بر همه چیز است.

البته عقلگرایان تلاش کرده‌اند تا اعتقاد به ذاتی بودن و حاکم بودن اصول ارزشهای اخلاقی، همچون حسن عدل و قبح ظلم را بر خداوند با اعتقاد به نامحدود بودن قدرت او جمع کنند و تلاششان قرین توفیق بوده است.

بهترین جوابی که به این اشکال داده‌اند و به صورت‌های مختلف در تاریخ اندیشه مکتوب است، مقایسه حقایق بنیادی اخلاق با حقایق منطقی است؛ یعنی همان طور که نمی‌شود خداوند شیء کبیر را در شیء صغیر بگنجانند (اندراج کبیر در صغیر) نمی‌شود خداوند ظلم بکند؛ اما و صد اّمّا که این نشدن از آن رو که هیچ بدیل محتمل منطقی ندارد (یعنی هیچ امکانی برای بدیل آن متصور نیست)، به معنای تحدید قدرت الهی نیست. در سنت مسیحی از آکویناس و کادورث گرفته تا ریچارد اسوین برن در دوران معاصر همگی از این راه به دفاع از عقلگرایی پرداخته‌اند. به قول اسوین برن حقایق ضروری اخلاق، همچون حقایق ضروری منطق تعیین‌کننده رفتار الهی هستند.^{۲۳}

در سنت اسلامی هم این مسأله مطرح است که محالات تقییدی بر اقتدار الهی نیست؛ زیرا محال اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که چون قدرت خدا بر آن تعلق نمی‌گیرد پس محدود است.^{۲۴}

اگر معمای اوتیفرون مشکل جدی و یا حل‌نشده‌ای برای عقلگرایان نداشت، اما وضع نظریه امر الهی با آن فرق می‌کند. زیرا اشکالی که فراروی آنهاست، این است که علی‌الاصول باید بپذیرند اگر خداوند به قتل و غارت (العیاذ باللّه) حکم می‌کند، همه آنها ستوده و مطلوب و بلکه الزامی می‌شدند و قبول چنین ادعای سهمگین حتی در عمق وجدان مؤمنان بسیار سخت و کمر شکن است.

اما چه بسا بزرگانی که در طول تاریخ این را قبول کرده و بصراحت اعلام کرده‌اند: «حسن و قبح عائد به یک امر حقیقی در فعل نیست که نقش وحی کشف آن باشد، بلکه وحی هم مثبت و هم کاشف آن است و اگر کار را برعکس می‌کرد هیچ اشکالی پیش نمی‌آمد.»^{۲۵}

روبرت آدامز از قول ویلیام اکام، فیلسوف بلند آوازه فرانسوی مسیحی، نقل می‌کند که گفته است اگر خداوند به سرقت و دروغ و ... امر می‌کند، آنها چه نیکو و دوست داشتنی می‌شدند!

خود آدامز که دشواری قبول این نظریه را با توجه به جعلی و دلخواهانه کردن^{۲۶} ماهیت اخلاق بخوبی می‌یابد، به نوعی درصدد ترمیم نقص آن و دفاع از اصل آن است. حاصل کلام وی آن

است که چون خداوند مهربان است و مخلوق خود، یعنی انسان، را دوست دارد، با اینکه می تواند به دروغ و سرقت فرمان دهد، ولی این کار را نمی کند.^{۲۷}

چنین سخنی قابل قبول نیست؛ زیرا اگر سؤال شود چرا خداوند علی رغم قدرت بر توصیه به دروغ از آن صرف نظر می کند، پاسخ آدامز این خواهد بود که چون مهربان است. ولی سؤال جان می گیرد و دوباره روی می نماید که چرا او مهربان است و آیا راهی جز قبول حسن ذاتی مهربانی و لزوم عقلی آن برای خداوند وجود دارد؟

سرّ ضعف تلاش کسانی چون آدامز این است که اگر هرکس بخواهد مجموعه ای از باورها را اساس اخلاق قرار دهد، باید خود آن باورها را در حوزه داوری اخلاق قرار دهد تا بتواند بر اساس آنها به پیش رود و چنین کاری البته «دور» خوانده می شود و به قول آقای گرین «نکته ای که افلاطون قرن‌ها قبل بیان کرد مبنی بر اینکه عقل انسانی دادگاه نهایی قضاوتهاست، هنوز به طور وسیعی مورد پذیرش است، چون تابع ساختن عقل نسبت به ملاحظات دیگر، چشمپوشی از نفس امکان بحث عقلانی و توجیه و تأیید مبتنی بر عقل است»^{۲۸}.

ب - مسألهٔ زبان اخلاق

گروهی با تکیه بر زبان خاص اخلاق - که ماهیت توصیه ای^{۲۹} دارد - سعی کرده اند نشان دهند که ارزشهای اخلاقی نمی توانند عین امر و نهی الهی باشند.

زیرا گفتن اینکه «عدالت خوب است»، در واقع توصیه به عمل کردن به آن است، اما گفتن اینکه «عدالت مأمور به الهی است»، فقط یک اطلاع رسانی از مفاد وحی یا کتاب مقدس است.^{۳۰} این اشکال وارد نیست؛ زیرا مدافع نظریهٔ امر الهی خواهد گفت برخی توصیفها نقش توصیه هم دارند. مثلاً اگر کسی به بچه ای بگوید پدرت از این کار آزاده است و یا تو را منع می کند، آیا این غیر از حکایت واقع به معنای توصیه به ترك آن نیست. خدا در نظر ما فقط یک واقعیت فلسفی نیست، بلکه یک محبوب و معبود است و عشق و محبت انسان به او در تعبد و اطاعت او نمود می یابد.

ج - اشکال کرده اند که ترویج نظریهٔ امر الهی در وضع فعلی اجتماع درست نیست؛ زیرا در حال حاضر ایمان انسانها به خداوند (البته منظور جامعه های غربی است) یا نیست و یا کم رنگ و بی اثر است و اگر بخواهیم بگوییم که اخلاق ریشه در دین دارد، سرنوشت اخلاق را هم به سرنوشت دین

گروه زده و حضور آن را در زندگی انسانها کم رنگ و بالاخره ناپدید خواهیم کرد. برای گریز از فرو افتادن در این وادی باید از قبول نظریه امر الهی اجتناب کرد.^{۳۱}

این اشکال وارد نیست و اساساً بی معنی است. زیرا گیریم که چنین است و یک نظریه نتایج عملی نادرست دارد، اما این نشان نادرستی خود نظریه نیست. به علاوه اینکه مشکل با نادیده گرفتن حقیقت (اگر نظریه امر الهی درست باشد) حل نمی شود و باید راه حل را در دعوت مردم به ایمان جستجو کرد تا اخلاقی موجه داشته باشند. این پاسخ بر مبنای نظریه امر الهی درست است. ما اگر چه مینا را قبول نداریم، اما نه به این دلایل سست و واهی که انبوهی از آنها را هم می توان در کتب فلسفه اخلاق دید. طرفه آنکه گروهی نظریه امر الهی را بدان دلیل رد می کنند که امر استدلال و احتجاج بر وجود خدا را سهل می کنند و حال آنکه این کار بدین سهولت و سادگی نباید باشد؛ چرا که الهیات طبیعی و عقلانی در امر اثبات وجود خدا چه دشواریها که ندارد.^{۳۲}

این نشانگر ابتعاد انسان از تعالیم وحی است که حضور خداوند را چنان ملموس می داند که نیازی به استدلال نیست. «افی الله شک فاطر السماوات والارض». با این وصف اینان از دشواری اثبات خدا می گویند و آن را بهانه رد نظریه امر الهی قرار می دهند. ولی ما علی رغم اعتراف به این واقعیت که انکار نظریه امر الهی در دوران حاضر بیشتر از سوی ملحدین صورت می گیرد، اما به حکم وفاداری به عقل و برهان که لب تعالیم دینی و از جمله دین مقدس اسلام است، با بزرگان فرهنگ

اسلام همراه می شویم و اساس ارزشهای اخلاقی را حقایق خارجی و عینی دانسته و حتی دین خداوند را هم با همین ملاحظات اخلاقی می فهمیم. اوامر الهی نمی تواند به گونه ای تفسیر شود که این اصول بنیادی اخلاقی را کنار بگذارد.

نتیجه این قسمت آن شد که اوامر الهی بر اساس مصالح واقعی - که همان ارزشهای اخلاقی است - صورت می‌گیرد. اما یک نکته ظریف در اینجا قابل طرح است و آن اینکه ما بر اساس ملاحظات اخلاقی، همچون لزوم حرمت خداوند که خالق ماست، به سمت برخی الزامات کشیده می‌شویم که ملحدین آنها را ندارند. در علم اصول فقه از این نوع الزامات که بر اساس مصالح نفس الامری نیست به اوامری که مصلحت در خود امر است تعبیر می‌کنند و می‌گویند غرض از این الزامات تعبدی آزمون وفاداری شخص و یا امکان دادن به ظهور عبودیت و بندگی فرد است و این چیزی است که مؤمن متخلّق در دست دارد تا از طریق آن قرب بیشتری به خداوند بیابد و ملحد از آن بی‌بهره است. شاید داستان معروف امر خداوند به حضرت ابراهیم که فرزندش را قربانی کند از این گونه اوامر است که به قصد امتحان و میزان تعبد حضرت ابراهیم صورت گرفته است.

۶- آنچه گذشت بیانگر تقدم ثبوتی ارزشهای اخلاقی بر امر و نهی الهی است، به طوری که حتی امر و نهی الهی تابع همین مصالح و مفاسد واقعی است، که در حوزه امور اخلاقی از این مصالح و مفاسد به حسن و قبح اخلاقی تعبیر می‌کنند.

اینک سخن در مقام اثبات است و سؤال این است که آیا عقل آدمی خود می‌تواند بی‌استعانت از وحی، ارزشهای اخلاقی را بازشناسی کند یا برای کشف آنها ناچار باید در انتظار وحی الهی بنشیند. عقلگرایان می‌گویند آدمی گریزی ندارد از اینکه لااقل پاره‌ای اصول اخلاقی را قبل از وحی بداند؛ زیرا فهم صدق و درستی وحی الهی که در کتاب مقدس وجود دارد، متوقف بر قبول صدق انبیاست و قبول صدق آنها جز در پرتو حکم عقلی حسن صدق، پیش از آمدن خود وحی، ممکن نیست.

البته روشن است آنهایی که اساس هستی و اعتبار ارزشهای اخلاقی را امر و نهی الهی می‌دانند (مدافعین نظریه امر الهی) گریزی از این ندارند که تمام معرفت‌های اخلاقی را تابع معرفت و حیاتی بگیرند.

اینان با مشکل جدی توقف صدق و اعتبار امر و نهی الهی بر صدق رسولان و بر حکم عقلی حسن صدق مواجه‌اند که باید بپذیرند لااقل حکم حسن صدق مقدم بر امر و نهی الهی برای بشر معلوم است.

از این اشکال صرف نظر کنیم که هم تقدم ثبوتی امر و نهی الهی و هم تقدم اثباتی امر و نهی الهی بر کل ارزشهای اخلاقی را با مشکل مواجه می‌کند. اشکال دیگری هم پیش روی مدافعین نظریه امر الهی است و آن اینکه در عالم واقع بسیاری وجود دارند که بدون قبول وحی و امر و نهی الهی معرفت اخلاقی دارند. آیا برتراند راسل که الحاد او شهره جهانیان است نمی‌داند قتل کودک نادرست و زشت است؟

چه بسیارند کسانی که اصلاً به خدایی اعتقاد ندارند تا براساس امر و نهی او به بازشناسی حسن و قبح امور دست زنند، اما همچون مؤمنان حسن و قبح امور را می‌شناسند و می‌دانند. این مشکل که به عنوان یک واقعیت در مقابل نظریه امر الهی در ساحت معرفت‌شناسی و مقام اثبات (تقدم علم به وحی بر علم به احکام اخلاقی) قد علم کرده است، از سوی مدافعین آن پاسخهای متعددی یافته است.

گروهی در جواب این اشکال گفته‌اند که می‌پذیرند برخی از ملحدین معرفت اخلاقی دارند، اما اینها این معارف را از یک فرد یا جامعه مؤمن فرا گرفته‌اند. احکام اخلاقی در طول تاریخ از حلقوم انبیا برآمده، اما ای بسا ملحدینی که آن را شنیدند و آموختند ولی چشم خود از حقیقت و حیانی آن دوختند و آن را ندیدند. بنابراین اگر امروز در میان ملحدین هنوز اندک شوق و شوری نسبت به اخلاق و معرفت اخلاقی دیده می‌شود، از برکت حضور شورانگیز و شوق‌آفرین رسولان خدا در جمع آدمیان است.

گروه دیگر در پاسخ می‌گویند ملحدین معرفت اخلاقی ندارند، اگرچه گاهی داورهای اخلاقی آنها مطابق با واقع است. توضیح مطلب آنکه معرفت عبارت است از باور مطابق با واقع که موجه هم باشد؛ یعنی شخص معتقد دلیلی قانع‌کننده برای اعتقاد خود داشته باشد. اگر یک فرد عامی از قضا باور به وجود کوارکها در عالم ریز اتمی داشته باشد، این باور او اگرچه مطابق با واقع هم باشد، معرفت نامیده نمی‌شود. زیرا آن شخص دلیل قانع‌کننده‌ای برای این اعتقاد خود ندارد.

آگاهی اخلاقی ملحدین نیز از این دست است؛ یعنی آنها باورهای مطابق با واقعی دارند که دلیلی بر صدق و درستی آن ندارند. زیرا صدق و درستی و اعتبار اخلاق (بنابر نظریه امر الهی) فقط در گروه امر و نهی الهی است که اینان نمی‌پذیرند.^{۳۳}

عقلگرایان که ناچاری تقدم لا اقل پاره‌ای از معرفت‌های اخلاقی بر معرفت و حیانی را مورد تأکید قرار می‌دهند، خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. صورت معقول و درست عقلگرایی همان است که بزرگان جهان اسلام (معتزله و شیعه) و نیز برخی از عالمان مسیحی اتخاذ کرده‌اند؛ یعنی تقدم معرفتی چندین اصل اخلاقی و شناخت عقلی آنها بدون احتیاج به وحی را قبول می‌کنند؛ اما نقش وحی را در شناسایی بسیاری از ارزشهای اخلاقی و نیز تعیین موارد و مصادیق همان احکام شناخته شده عقلی مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند.^{۳۴} به علاوه اینکه نقش

ابلاغ همگانی و دعوت و فراخوانی به عمل به آنها را هم برای دین و وحی می‌پذیرند. البته وحی نقشهای دیگری دارد که مربوط به حوزه اخلاق نیست و مثلاً احکام حقوقی است و بالاتر از همه روزنه شناخت غیب و خداوند است.

اما عقلگرایانی هستند که در ساحت معرفت اخلاقی عرصه را بر وحی تنگ کرده و تا حدّ زیادی دانستن آن پیش می‌روند و البته چنین کسانی در حوزه فرهنگ اسلامی یا وجود ندارند و یا بسیار نادرند. وحی در بستر فرهنگ اسلامی نفوذ و اعتبار زیادی دارد و هیچ عالمی اسلامی حتی اگر عقلگرا (معتقد به تقدّم برخی معرفت‌های اخلاقی بر معرفت از طریق وحی) باشد، نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. اما متأسفانه در بستر فرهنگ مسیحی نقش وحی، بخصوص در حوزه قوانین و قواعد، بسیار کم‌رنگ است و عقلگرایی افراطی در آن فضا بیشتر امکان نشو و نما یافته است که ما در اینجا به یکی از بارزترین آنها اشاره می‌کنیم و پیامدهای عقلگرایی افراطی را باجمال بیان می‌کنیم.

۷- امانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی، که خود مؤمن به وجود خداوند بود، اما برهان وجودش را در استدلال‌های فلسفی و کلامی نمی‌دانست و بلکه اعتقاد به هستی خداوند را از طریق ملاحظات اخلاقی به دست می‌آورد، یکی از بارزترین چهره‌های کنار نهادن وحی الهی از ساحت اخلاقی است. وی نه فقط معتقد است وحی الهی نقشی در معرفت اخلاقی ندارد، بلکه می‌گوید دخالت دادن اطاعت از امر و نهی الهی در ساحت انگیزش اخلاقی (دوای عمل اخلاقی) خلاف ماهیت اخلاقی بودن آن است. وی براساس تحلیل عمل اخلاقی و پدیدارشناسی^{۳۵} آن مدّعی می‌شود که رکن اصلی اخلاقی بودن یک کار استقلال آن است. شعار استقلال عامل اخلاقی^{۳۶} - که بعدها نقش مهمی در فلسفه اخلاق ایفا کرد- میراث کانت به حساب می‌آید.

استقلال عامل اخلاقی که به نظر کانت شرط اصلی اخلاقی بودن یک عمل است، به معنای آزاد بودن عامل از قید و بند نظام علی (مجبور نبودن) و توان رهایی از قوت و دافعه تمایلات و غرایز آدمی و بالاخره مهمتر از همه توان عمل براساس حکم عقل خود بدون لحاظ غایت و غرض خاص (این نکته اساس وظیفه‌گرایی کانت در فلسفه اخلاق را نشان می‌دهد) است.^{۳۷}

پیش از پرداختن به نقد و بررسی سخن کانت در این مورد، ذکر نکته‌ای لازم است و آن تأکید فراوان او بر لزوم وجود خدا برای توجیه اعتبار اخلاق است.

کانت معتقد است از آنجا که عقل عملی آدمی دو حکم اصیل دارد که عبارت است از لزوم پی‌جویی سعادت (بیشترین خیرات) و لزوم پی‌جویی فضیلت که هر دو معتبرند و به دلیل اعتبار و

لغو نبودنشان حاکی از مقدور بودن جمع فضیلت و سعادت برای آدمی است. اما از طرف دیگر می‌بینیم نظام طبیعت برحسب ذات خود اخلاقی نیست؛ یعنی مایل به جمع کردن این دو نیست و ای بسا فاضلمردانی که به نان شب محتاجند و حتی خواب سعادت (بیشترین خیر و لذت) را هم نمی‌بینند. پس آیا باید بگوییم آن دو حکم عقل عملی ناهمگون و در نتیجه یکی لغو است یا راه حل دیگری وجود دارد؟

کانت از اینجا به لزوم وجود خدا به عنوان حقیقتی که قدرت سازگار کردن فضیلت و سعادت را دارد و می‌تواند طبیعت سرکش را برای اهل فضیلت رام کند و اگر در این عالم لذت و سودی عاید آنها نشود به جبران آن در عالمی دیگر خیر فراوان نصیب آنها بکند، پی می‌برد.^{۳۸}

خدای کانت در واقع نقشی بیش از سازگار کردن این دو حکم عقل عملی ندارد و اعتبار و هستی او به اعتبار و هستی این دو حکم گره خورده است و اگر تردیدی در اینها روا شود آتش آن باور به وجود خدا را هم فرا خواهد گرفت. در واقع چنین هم شد و کسانی چون کارل مارکس، لودویگ فوئر باخ و فروید - که همگی در فضای تفکر کانتی نشو و نما کرده بودند - با اندک تردیدی در اصل و اساس اعتبار عقل عملی و احکام اخلاقی به تردید درباره وجود خدا کشیده شدند.

کارل مارکس با تحلیل اجتماعی و جامعه‌شناسانه احکام اخلاقی راه را برای تحلیل جامعه شناختی باور به وجود خدا گشود و نیز فروید با تحلیل روانشناسانه اصول اخلاقی راه را برای تحلیل روانشناختی اعتقاد به خداوند گشود و اعتقاد به خدا را باوری برخاسته از ترس آدمی و فرافکنی آگاهی بیگانه از خود به عالم خارج ارجاع داد.^{۳۹}

بی‌جهت نبود که رودلف اتو، متکلم الهیات مسیحی، بر کانت می‌تازد و می‌گوید خدای کانت و دین او عنصر اصلی دینی بودن، یعنی احساس حالت دوگانه بیم و امید نسبت به خدا، را نادیده گرفته است و تحلیلی غیردینی از خداوند ارائه کرده است.^{۴۰} به هر حال غرض از ذکر این نکته تأکید بر این بود که اگرچه کانت نمی‌خواست با عقلانی کردن اخلاق وجود خداوند را هم بی‌اثر سازد، اما راهی که برگزید و وحی را کنار نهاد، عملاً به همانجا منتهی شد. حال باز می‌گردیم به سخن کانت و اینکه استقلال عمل اخلاقی نشانگر لزوم پیراسته بودن آن از اطاعت امر و نهی دیگران و از جمله خداست.

سخن کانت البته مورد اعتراض قرار گرفته است و یا می‌توان اعتراضهایی بر آن طرح کرد. برخی از اعتراضهای مطرح شده و یا ممکن چنین است:

الف - استقلال عمل اخلاقی، حتی اگر مورد قبول و شرط اخلاقی بودن باشد، به معنای کنار زدن حضور وحی در اخلاق نیست. زیرا آنچه از استقلال عمل اخلاقی فهمیده می‌شود، این است که فرد آن را آگاهانه و با قبول مسؤلیت آن انجام داده است؛ حال اگر در روند انجام آن توصیه الهی را مد نظر داشته و براساس فرمان الهی عمل کرده باشد، استقلال عمل را از دست نداده است؛ زیرا آگاهانه و آزادانه دل به خدا داده و فرمان او را اطاعت کرده است و این غیر از عمل از سر ناچاری است که استقلال عامل را می‌گیرد. به قول دوارکین^{۴۱}، یکی از منتقدین کانت، استقلال عمل اخلاقی یک آیین نامه رفتاری است؛ یعنی چگونگی عمل عامل است که استقلال یا عدم استقلال را روشن می‌کند و نه اطاعت یا انجام عمل خاصی که خدا به فرد می‌گوید. به عبارت دیگر دوارکین می‌خواهد بگوید که استقلال عمل عامل به این است که او توانایی سبک و سنگین کردن تمایلات و خواسته‌های خود را داشته باشد و با ملاحظه مجموع آنها تصمیم به انجام کاری بگیرد^{۴۲}. بنابراین همین امر الهی را هم به دو صورت می‌توان انجام داد و این به خود عامل برمی‌گردد. زیرا می‌تواند به صورت اختیاری و مستقل آن را ملاحظه و براساس آن عمل کند و می‌تواند از سر اجبار و ناچاری به آن تن دهد. پس صرف لزوم استقلال عمل اخلاقی بیانگر کنار گذاشتن اطاعت امر الهی نیست.

ب - حکم عقلی که کانت می‌گوید آیا کاشف یک ویژگی اخلاقی است یا نه، اگر کاشف امر حقیقی عینی است، پس عمل اخلاقی در واقع متأثر از واقعیت است و نه خود خواست آدمی. یعنی عمل اخلاقی برحسب امور عینی تعیین می‌شود و مستقل از عاملی اخلاقی هست و این خلاف تأکید کانت بر استقلال عامل اخلاقی است.

اگر بگویید که پیروی از عینیت منافی استقلال عمل نیست، جواب این است که چطور تابع تکوین الهی شدن و چنان عمل کردن که تکوین الهی نشان می‌دهد منافی استقلال فرد نیست، اما تابع تشریح او شدن و چنان عمل کردن که او می‌گوید نافی استقلال عمل فرد است!

اینجا بود که هیر و سارتر و دیگر مدافعان غیر شناختاری استقلال عمل اخلاقی، راهی را که کانت آغاز کرده بود به پایان رساندند و گفتند استقلال عمل اخلاقی در صورتی حاصل می‌شود که ما حتی از قید عینیت اخلاق هم رها شویم و چارچوبی نداشته باشیم؛ حتی اگر این چارچوب خود متن حقیقت و واقع باشد و از اینجا بود که استقلال عمل اخلاقی با نظریه جعلی بودن^{۴۳} اخلاق گره خورد و گفتند و سرودند و به پای آن رقصیدند که اخلاق حوزه خواست فردی است و استقلال عمل اخلاقی حکم می‌کند آدمی هر آنچه را خود می‌خواهد برگزیند و عمل کند و اگر کسی

بخواهد حدی بر آن تعیین کند و یا بگوید، مثلاً حسن آزادی جنسی برخلاف طبیعت و قانون تکوین است، او ناقض اصالت استقلال عمل اخلاقی است؛ چه رسد به کسی که بگوید خداوند از این کار منع کرده که او البته از ریشه اصالت عمل اخلاقی را کنده است.^{۴۴}

ج- گیریم که عامل اخلاقی باید مستقل باشد تا عمل او اخلاقی شود، ولی اینکه بخواهیم از آن نتیجه گیریم که باید امر و نهی الهی را لحاظ نکند زیرا نافی استقلال اوست، منوط به قبول یک پیشفرض است که پذیرش آن سهل نیست و دشواریهای زیادی فراراه پذیرنده قرار می دهد. و آن اینکه بگوییم خداوند بیگانه از آدمی است و لحاظ امر و نهی او وارد ساختن غیر در حریم شخصی آدمی است.

آیا واقعاً چنین است یا اینکه طبق تعالیم دینی خداوند با آدمی غریب و بیگانه نیست، بلکه خود واقعی آدمی به میزان انس و قرب و آشنایی و اتحاد با همین خداوند است و به تعبیر زیبای قرآن که حسن ختام این مقال نیز است آدمی با خداوند چنان یگانه است که فراموشی خود آدمی ملازم با فراموش کردن خداوند است: «ولاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم» (حشر، ۱۹).

پی نوشتها

1. David McNaughton, *Moral vision black well* p.3.
۲. ر.ك: فرهنگ و دین، هیئت مترجمان، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، ص ۷.
- Paul Edwards, *Encyclopedia of philosophy*, V.7, P.150
3. Ibid V.7 P.140.
4. William K. Frankena, *Ethics prentic-Hall*, P.1.
5. Revelational Religion.
6. natural Religion or Deism.
- دین طبیعی معمولاً حاصل تأمل عقلانی یا احساس فطری وجود خداوند است و به معاد نیز باور دارد، اما شریعت و اخلاقیات دینی را که مبتنی بر وحی باشد، انکار می کند و ریشه اخلاقیات را وجدان فرد یا اجماع جمع یا قانون طبیعی و یا شهود عقلانی می داند.
- ر.ك: Lawrence C. Becker *Encyclopedia of Ethics* GarLand P.1081
۷. اخلاق دینی در مقابل اخلاق سکولار (غیردینی) است و بحث از تفاوتهای آنها در فلسفه اخلاق مهم است.
- ۸- سه گرایش عمده در فلسفه اخلاق غرب عبارتند از: سودگروی (utilitarianism)، فضیلت ارسطویی (Virtue Ethics)، وظیفه گروی کانتی (deontological Ethics).
9. Becker Encyclopedia. P.70
10. Ibid.
11. Rationalist.
12. Divin command theory.

13. voluntarism.
14. Becker Encyclopedia. P.1290.
15. Cognitive or Descriptiv.
16. Strang Form.
17. Louis P. Pojman Ethical theory P.520.
18. Philip L. Quinn, Divine Commands and Moral Requirements Oxford P.39
١٩. مثلاً ر.ك: علامه حلي، شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن حسن زادة آملی، ص ٣٠٢.
20. Egoism.
21. PAul Edwards V.7 P.149.
٢٢. دورة كامل آثار افلاطون، ترجمة محمد حسن لطفى، خوارزمي ج ١، ص ٢٥٠.
23. Peter sinGern A Companion to Ethics black well P.525.
٢٤. مثلاً ر.ك: الامام فخرالدين الرازي المطالب العاليه تصحيح احمد حجازي دارالكتب العربي ج ٤ ص ١٠٥.
٢٥. قاضى ايجى، المواقف فى علم الكلام، عالم الكتب، ص ٣٢٣.
26. Arbitrary
27. Peter singern P.528.
28. Paul Edwards V.7 P.156.
29. prscriptive.
30. Philip. L. Quinn P.52.
31. Ibid P.61
32. Ibid P.65
33. Peter singern P.530
34. Majid Fakhry Ethical theory in Islam Leiden P.33.
35. phenomenology.
36. Autonomy of moral agents.
37. Becker P.71.
38. Ibid P.965
39. Ibid P.1082
40. Ibid 1081
41. Dworkin.
42. Becker P.73.
43. Inventional.
- David. Mc Naughton moral vision P.5 ر.ك:
44. Becker P.72