

اخلاق و دین: آیا اخلاق وابسته به دین است؟*

لیندا زاگزیسکی^۱

ترجمه: امیر قربانی**

اشاره

بحث از رابطه دین و اخلاق ماجرابی درازدامنه دارد و نظریات متنوعی حول این موضوع شکل گرفته است. از جمله نظریات مذکور، نظریه «انگیزش الهی» لیندا زاگزیسکی است. این دیدگاه در زمره نظریات فضیلت‌الگومحور به شمار می‌رود. در مقاله حاضر، زاگزیسکی با بررسی روابط متصور میان دین و اخلاق از یک سو، و بررسی و نقد سایر نظریات از سوی دیگر، به تشریح دیدگاه خود می‌پردازد. هدف او نشان دادن نقش بنیادین خدا در اخلاق به مثابه یک الگو و نه یک قانون‌گذار است. از نظر زاگزیسکی، این رویکرد مزایایی برای اخلاق مسیحی و نیز طراحی اخلاقی فراگیر و عمومی دارد. در این نظریه، خدا شخصیتی فوق‌العاده ایدئال قلمداد می‌شود و ارزش‌ها با همه صورشان، از خدا به ویژه از انگیزه‌های او ناشی می‌شوند. در این دیدگاه، انگیزه‌های خدا کاملاً خیرند و انگیزه‌های انسانی تا حدی خوب قلمداد می‌شوند که مشابه انگیزه‌های الهی باشند.

کلیدواژه‌ها: دین و اخلاق، نظریه انگیزش الهی، نظریه امر الهی، لیندا زاگزیسکی.

* مشخصات کتاب‌شناختی اصل این مقاله چنین است:

Zagzebski, Linda (2007). "Morality and Religion: Does Morality Depend upon Religion?" in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. by William J. Wainwright, University of Wisconsin, Milwaukee, Chapter 14, pp. 344-364.

** دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تقریباً همه ادیان متضمن قوانین رفتار اخلاقی‌اند. در واقع، تنها مشخصه یک دین همگانی و فراگیر را می‌توان کاربردی بودن آن، یعنی ارائه راهی به انسان‌ها دانست که بر اساس آن بتوانند از پس مواجهه با وضعیت‌های انسانی، به ویژه رنج و مرگ، برآیند. مواجهه با این اوضاع از چند طریق قابل حصول خواهد بود: وعده پایان یافتن رنج و مصیبت؛ تفسیر رنج به عنوان اثر وضعی گناهان گذشته و بالأخره، ایجاد تغییر در نحوه درک آدمی از رنج. به هر تقدیر، باید با رنج رویارو شویم و این امر مهم بدون درک ماهیت رنج میسر نخواهد شد. بیشتر ادیان از یک سو، تشخیصی از اوضاع انسانی و تبیینی برای وجود رنج و مرگ، و از سوی دیگر، راه‌حلی برای خروج از مشکلات به دست می‌دهند. رفتار اخلاقی بر حسب تعریفی که در یک دین خاص دارد، می‌تواند بخشی از آن راه چاره باشد و هر دینی می‌آموزد که هدف نهایی زندگی اخلاقی بدون عمل به آن دین ناممکن است. بنابراین، نه تنها اخلاق خصیصه ذاتی تقریباً همه ادیان است، بلکه طبق تعالیم این ادیان، اخلاق به تنهایی توان ماندگاری ندارد. بنابراین، اخلاق به دین نیاز دارد. تحقق اهداف زندگی اخلاقی در گرو عمل دینی است و این یک جنبه از وابستگی اخلاق به دین قلمداد می‌شود.

برخی فیلسوفان دینی مدعی‌اند اخلاق دست‌کم از دو جنبه دیگر نیازمند دین است: ۱. ایجاد انگیزش اخلاقی؛ و ۲. فراهم کردن مبانی و توجیه اخلاق. سه شیوه مذکور درباره وابستگی اخلاق به دین، منطقاً مستقل از یکدیگرند؛ گرچه خواهیم دید که ارتباطی مفهومی میان ادله متعارف به نفع این دیدگاه‌ها وجود دارد.

در دوران پیشامدرن و حتی امروزه در بخش اعظمی از جهان، نسبت میان دین و اخلاق پذیرفته شده است. اما دست‌کم به دو دلیل، در غرب مدرن مخالفت جدی در برابر ایده وابستگی اخلاق به دین وجود دارد. یک دلیل به خُلق و خوی طبیعت‌گروانه این دوران بازمی‌گردد. بسیاری از مردم باوری به خدا یا هر نوع جهان فراطبیعی ندارند و با این حال، تقریباً همگی معتقد به اهمیت اخلاق هستند. بنابراین، باور به دین صریحاً مستلزم باور به قوانین رفتار اخلاقی یا نظریه اخلاقی نیست. البته این امر حاکی از استقلال اخلاق از دین نیست، همان‌گونه که استقلال باور به [وجود] میزها از باور به [وجود] کوارک‌ها (quarks)، نشان از استقلال میزها از کوارک‌ها است. اما، البته اگر مسلم باشد که خدا یا جهان فراطبیعی وجود ندارد، آنگاه وابستگی اخلاق به دین

نمی‌تواند امر مسلمی قلمداد شود؛ به همان دلیلی که اگر معلوم شود کوارک‌ها وجود ندارد، میزها نمی‌تواند وابسته به آن باشد. بسیاری از فیلسوفان غرب یا اساساً اعتقادی به وجود جهان فراطبیعی ندارند یا نسبت به وجود آن لادری‌اند. این امر آنها را واداشته تا توجه قابل ملاحظه‌ای را به بازاندیشی نسبت میان دین و اخلاق برای دفاع از استقلال اخلاق اختصاص دهند؛ تاریخ اخلاق غربی از دوران روشنگری به بعد را می‌توان به مثابه مجموعه‌ای از تلاش‌ها برای بنیان نهادن اخلاق بر چیزی غیر از خدا تفسیر کرد.^۲

دلیل دوم برای مخالفت با ایده وابستگی اخلاق به دین، سیاسی است. ما در دنیایی با ادیان بسیار زندگی می‌کنیم. بنابراین، اگر اخلاق وابسته به دین باشد، باید ببینیم مبتنی بر چه دینی است؟ انحصارگرایی دینی دیدگاهی است که تنها یک دین را کاملاً صادق می‌داند و انحصارگرایان نوعاً مشکلی با اعتقاد به وابستگی اخلاق به خدا طبق درکشان از خدا، ندارند. (احتمالاً جای تعجب ندارد که انحصارگرایان دینی همواره تصور کنند که تنها دین صادق دین خودشان است). اما دنیای غرب آزادی دینی را نوعی آزادی مدنی مهم می‌داند؛ ایده‌ای که در خارج از مرزهای دنیای غرب نیز به خوبی رواج یافته است. افراد حق دارند بدون مداخله دیگران یا دولت به دینشان عمل کنند. اگر اخلاق جدایی‌ناپذیر از دین خاص و وابسته بدان است، در نتیجه اشخاص حق دارند بدون دخالت دولت به اخلاقیاتشان عمل کنند. اما هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند این را بپذیرد، چراکه اخلاق نظامی برای تفاهم داشتن افراد محسوب می‌شود و این امر نیازمند اخلاقی به اندازه کافی مشترک است تا ضمانت‌کننده ایفای نقش جامعه باشد. گونه‌گونی در باورها و رفتار اخلاقی در درون محدوده‌ها و داخل دسته‌های کاملاً تحدیدشده، مانند رفتاری در درون خانواده‌ها و روابط شخصی نزدیک، پذیرفتنی است. به علاوه، لازم نیست همه اعضای جامعه در خصوص مبانی متافیزیکی اخلاق توافق داشته باشند و نیازی نیست که در جامعه‌ای با کارکرد مناسب، افراد انگیزه‌های مشابهی برای اخلاقی بودن داشته باشند، با وجود این، آنها باید بر حوزه‌ای اصلی از رفتار اخلاقی توافق کنند یا دست کم، باید اخلاقی محوری وجود داشته باشد که به عنوان اخلاقیاتی نافذ بر همه اعضای جامعه، از جمله معدود متمرّدانی که در برابر آن ایستادگی می‌کنند، تصدیق شود. در جامعه‌ای بدون مرجعیت دینی فراگیر، مرجعیت اخلاقی باید از

سرچشمه‌ای دیگر ناشی شود. در جامعه تکثرگرا و لیبرال دین امری گزینشی است؛ اما قلمرو وسیعی از اخلاق چنین نیست. می‌توان از دین کناره گرفت، اما از اخلاق نه. به همین دلیل، حتی دینداران خالص در جوامع دموکرات معمولاً از جست‌وجوی راهی برای استقلال اخلاق از دین پشتیبانی می‌کنند. یا به طور دقیق‌تر، آنها خواهان اعلام این هستند که اخلاق حتی اگر در جنبه‌هایی مستقل نباشد، جنبه قابل توجهی از آن خودآیین و مستقل است. بنابراین، تشخیص جنبه‌های مختلف وابستگی اخلاق به دین برای کسانی که معتقدند اخلاق از هیچ جنبه‌ای متکی به دین نیست، مهم است.

اگر اخلاق، بنیادی دوسطوحی، یعنی خدا و طبیعت، داشته باشد، این معضل حل خواهد شد. این اخلاق متعلق به رویکردی است مبتنی بر نظریه قانون طبیعی (natural law) که به لحاظ تاریخی نظریه بسیار مهمی است، بیان سنتی این نظریه در فلسفه مسیحی را می‌توان در آثار توماس آکوئیناس یافت. طبق آموزه‌های این نظریه، هنجارهای بنیادین اخلاق که برای جوامع مدنی کافی‌اند، ریشه در سرشت آدمی دارند و بنابراین، اخلاق برای همه آدمیان عمومیت دارد. هنجارهای رفتار که از طریق طبیعت آدمی پدید می‌آید، از قانونی طبیعی برآمده که اصولاً در دسترس عقل عادی انسان است. با وجود این، قانون طبیعی قانونی نهایی نیست. هرچه غیر از خداست، از جمله قانون طبیعی که بیانگر نظم ابداعی قانون ازلی خداست، از ناحیه او می‌آید.^۳ مسئله مهم در این میان شیوه‌ای است که نظریه قانون طبیعی، اخلاق را نهایتاً وابسته به خدا می‌گرداند، در حالی که به اخلاق در چیزی که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند، مبنای توجیه فرعی متافیزیکی می‌دهد. در این میان برای دانستن اینکه اخلاق چه چیزی را و چرا می‌آموزد، ضرورتی ندارد به کلام مُنَزَل خدا مراجعه کنیم، گرچه این امر غالباً مفید است. بنابراین، قانون اخلاقی تنها در عمیق‌ترین سطح از متافیزیک اخلاق وابسته به خداست. شیوه‌ای که اخلاق در نظریه قانون طبیعی نیازمند خداست، کارکرد جوامع را نه از درون و نه در مناسبات‌شان با یکدیگر تهدید نمی‌کند.

در نظریه قانون طبیعی و اخلاق مبتنی بر کتاب مقدس «گناه» (wrongdoing) نقض یک قانون تلقی می‌شود. اگر قانون‌گذار خدا باشد و خدا موجودی است که عامل رابطه‌ای را با او از طریق تجربه دین دارد، گناه چیزی بیش از صرف انجام خطای اخلاقی است. این تخلف در واقع، گناه و تقصیری در پیشگاه خداست. اکنون مهم

است که بدانیم نظر به اینکه مفهوم خطای اخلاقی در نظریه اخلاق سکولار نقشی مشابه گناه در نظام‌های اخلاقی یهودیت، مسیحیت و اسلام ایفا می‌کند، آیا مفاهیم گناه و خطای اخلاقی مشابه هم نیستند. مفهوم نخست، مفهومی حداکثری (rich) است که خارج از بافت مناسبات اجتماعی و فردی معنا ندارد، تا حدودی از طریق روایات (narratives) تشریح می‌شود و گاه متضمن تقریرهای الاهیاتی پیچیده است. در مقابل، مفهوم بعدی مفهومی است مزیق (thin) که مخرج مشترک مجموعه‌ای از مفاهیمی است که ملحدان، یهودیان، مسلمانان، مسیحیان، هندوها، بوداییان و دیگران استفاده می‌کنند.

همه می‌توانند مفهوم انجام دادن امر خطا را بفهمند، گرچه بسیاری معتقدند هر عمل خطایی چیزی بیش از خطاکاری صرف است. بنابراین، باید متوجه این ایده بود که وقتی فرد مسیحی از «گناه» و غیردیندار از «خطای اخلاقی» سخن می‌گوید، آنها درباره مفهوم واحدی سخن می‌گویند. موضوع فقط این نیست که مسیحیان باورهای مشخصی در خصوص لوازم و تبعات اعمال نادرست دارند. به نظر من، مفهوم گناه و مفهوم خطای اخلاقی گرچه بی‌ارتباط نیستند اما متفاوت‌اند و مسیحیان یا یهودیان به سبب توانایی‌شان بر فهم مباحث بیرون از جوامع دینی‌شان و گستره هم‌پوشی مفهوم خطای اخلاقی با مفهوم نزد خودشان، قادر به درک معنای خطای اخلاقی‌اند. در سایر ادیان مفاهیمی مشابه گناه وجود دارد، همچون avidya (جهل) در ودانتا ادوخته خداناباورانه. avidya نوعی جهالت است که آرزو کردن، احساس کردن و انتخاب به صورت نادرست و نیز تفکرورزی نادرست را دربرمی‌گیرد. اگر در این گمان برحق باشم، مفهوم خطای اخلاقی ضیق‌تر از مفاهیم مشابهش در اخلاقیات دینی است، اما مزیت آن فراهم کردن مجال سخن در اختلافات دینی و نیز با کسانی است که به هیچ دینی وابستگی ندارند.

همین نکته درباره مفاهیم هدف اخلاق، رستگاری، روشنی‌یافتگی (enlightenment)، یا سعادت (eudemonia) ارسطو به کار می‌رود. اهداف مذکور در عین تمایز، اشتراکاتی نیز دارند. همگی برای هدف زیستن اخلاقی به کار می‌روند. ایده هدف غایی اخلاق، همچون ایده خطای اخلاقی، مخرج مشترک طیف وسیعی از اخلاقیات دینی به شمار می‌رود، همانند ایده‌هایی چون ایده ارسطویی، که به لحاظ متافیزیکی ارزشمندند، اما دینی نیستند. گاه ایده سعادت معادل مفهوم هدف اخلاقی تلقی می‌شود. ارسطو مفهوم

ضیق‌تر سعادت را در آغاز اخلاق نیکوماخوس تعریف می‌کند؛ سعادت صرفاً مفهومی است که همه آدمیان نهایتاً آن را قصد می‌کنند. این مفهوم با توصیف مضمون هدف اخلاقی پرمحتواتر می‌شود و مفهوم ارسطویی آن در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس و سایر بخش‌های این اثر به تدریج غنی‌تر و پرمحتواتر می‌شود. گفتمان دینی تقریباً همواره با مفهومی پرمحتوا از هدف زندگی انسان آغاز می‌کند که اغلب رستگاری (salvation) نامیده می‌شود. رستگاری می‌تواند به مثابه غنی‌کننده این هدف قلمداد شود، ارسطو در صفحه نخست اخلاق نیکوماخوس هدف مذکور را، گرچه با سمت‌وسویی متفاوت، تعریف کرده است. بنابراین، درست همان‌طور که گناه مفهوم تخطی از دستورهای خدا را به مفهوم خطا می‌افزاید، رستگاری نیز مفهوم زیستن در اتحاد با خدا (existing in union with God)، یا درک همسانی فرد با برهمن یا تحقق طبیعت بودایی (buddha-nature) فرد را به سعادت اضافه می‌کند.

مسلماً مضیق ساختن مفاهیم دینی همچون گناه و رستگاری به مفاهیم اخلاقی غیردینی همچون خطا و سعادت در جوامع تکثرگرا یک مزیت است، اما این کار مفاهیم دینی را به مفاهیمی بسیار انتزاعی مبدل می‌کند که معلوم نیست موجب برانگیختن یک عامل در زندگی عملی‌اش شود.

این مسئله که چرا باید اخلاقی باشم، مسلماً پرسش بی‌اهمیتی نیست، در حالی که این پرسش که چرا باید به تخطی از دستورهای خدا اهمیت بدهم، برای هر کس که زمینه و سیاق طرح این مسئله را می‌فهمد، احمقانه است. به نظر می‌رسد نسبت میان اخلاق و انگیزش در اخلاق عرفی مدرن نسبتی مهم است؛ چراکه فرآیند ضیق‌کننده مذکور، جنبه‌هایی از مفاهیم اخلاقی را ضیق می‌کند که بیش از همه ارتباط مستقیم با انگیزه دارند. این مسئله احتمالاً در مورد مفهوم سعادت بیشتر آشکار باشد. بسیار دشوار است که با مفهوم خشک و خالی از سعادت که همه انسان‌ها به دنبال آنند برانگیخته شد، در صورتی که این امر با مفاهیم پرمحتواتر رستگاری، روشنی‌یافتگی یا سعادت ارسطویی بسیار آسان‌تر خواهد بود. هرچه مفهوم محدودتر باشد، کارایی مفهومی آن گسترده‌تر خواهد بود، البته به بهای کاهش قدرت انگیزشی.^۴

این امر بدین مسئله می‌انجامد که آیا مفاهیم اساسی اخلاقی دینی تحویل‌ناپذیر، وجود دارد یا نه؟ الیزابت آنسکوم (۱۹۵۸) در مقاله معروفی که سرآغاز ظهور دوباره

اخلاق فضیلت در دوران معاصر است، اظهار می‌دارد که مفهوم قانون اخلاقی بدون قانون‌گذار اخلاقی بی‌معناست و خدا تنها قانون‌گذاری است که قادر به ایفای این نقش است. یک شیوه تفسیر نکته آنسکوم این است که مفهوم قانون اخلاقی در نظریه قانون طبیعی سنتی و اخلاق مبتنی بر کتاب مقدس، قابل تزییق نیست؛ باید توجه داشت که ایده قانون‌گذار از ایده قانون اخلاقی قابل حذف نیست. برخی از فیلسوفان اخلاق مدرن احتمالاً در موافقت صریح با این نکته در پی قانون‌گذاری دیگر، همچون جامعه یا خود عامل اخلاقی، بوده‌اند. اما از دیدگاه آنسکوم این تلاش‌ها نافرجام بوده است، چراکه نه جامعه و نه عامل اخلاقی، هیچ یک، دقیقاً آن چیزی نیستند که حق قانون‌گذاری داشته باشند. چنین تفکری را می‌توان بدفهمی مفهوم قانون نامید.^۵ البته قابل بحث است که آیا ادعای آنسکوم مبنی بر ارتباط مفهومی میان قانون اخلاقی و قانون‌گذار الهی درست است یا نه؛ اما این واقعیت که اساساً چنین موضوعی مطرح شود، حاکی از این است که واضح نیست مفاهیم اخلاقی فربهی که در عرف دینی رشد کرده‌اند بتوانند بدون ترس از عدم انسجام مضیق شوند. به هر تقدیر، از نظر من، ارتباط میان مفاهیم اخلاقی، درون و بیرون از گفتمان دینی درخور توجه بیشتری است.

یافتن گفتمانی اخلاقی که بتواند همه ساکنان زمین را فرا بگیرد و البته ترجیحاً علیه چارچوب‌های عقلی ادیان خاص نباشد، از بزرگ‌ترین چالش‌های دنیای معاصر قلمداد می‌شود. این کار در صورتی عملی خواهد شد که بتوان مفاهیم محوری برای فعل اخلاقی در ادیان بزرگ جهان را به مجموعه مشترکی از مفاهیم تقلیل داد. این کار ممکن است به دلایل دیگری ناممکن باشد؛ احتمالاً به دلیل اینکه تحصیل مضمون مشترک برای اخلاقی که مقتضیات زندگی در دنیای تکثرگرا را کفایت کند، غیرممکن است. اما نباید از این هدف دست برداشت، مگر اینکه محال بودن آن اثبات شود. یک دین مشخص ممکن است پی به عملی نبودن برخی از آموزه‌های اخلاقی‌اش برای تعامل با محققان ادیان دیگر ببرد و ممکن است ناچار به اصلاح کردن یا کنار نهادن آنها شود، اما این مسئله‌ای است که باید در چارچوب همان دین صورت گیرد.

کار فیلسوف اما متفاوت است. یکی از اهداف فلسفه درک رابطه اخلاق و دین بیرون از چشم‌انداز هر دینی است. مسلم است که به طور مشخص فلسفه مسیحی، فلسفه اسلامی و ... وجود دارد. اما باید به این مسئله پرداخت که آیا اخلاق می‌تواند

مستقل از دین باشد یا نه و اگر می‌تواند، این استقلال چگونه است، وظیفه مشخص فیلسوف همین کار است. ادله مهمی وجود دارد که اخلاق نیازمند دین است تا به هدفش برسد، انگیزش اخلاقی را فراهم کند و بالأخره اخلاقی را با مبانی و توجیهاتش در اختیار بگذارد. تقریرهایی از ادله مذکور در سه بخش آینده بررسی می‌شوند. من در بخش آخر مختصراً به مضمون آنها جهت شکل دادن اخلاقی فراگیر خواهم پرداخت.

هدف اخلاق

مجموعه قابل توجهی از ادله‌ای که اخلاق را نیازمند دین یا نظریه اخلاقی را محتاج الاهیات می‌دانند، حاکی از هدف‌داری یا جهت‌داری اخلاق‌اند؛ طبق ادله مذکور، جهت‌داری درون نظریه اخلاقی خودآیین و طبیعی توجیه‌ناپذیر است. در این دسته از ادله پاره‌ای از مشهورترین ادله اخلاقی به نفع وجود خدا وجود دارد. این ادله مستلزم شناسایی جهت ویژه‌ای برای اخلاق‌اند؛ مثلاً نظامی از عدالت کیهانی که به کار خوب نهایتاً پاداش داده می‌شود و به کار بد کیفر، یا این ایده که تاریخ غایتی دارد و کل حیات انسانی به دنبال آن است، به طوری که تاریخ بدون این هدف بی‌معناست و بالأخره اینکه این هدف بدون قدرتی فراطبیعی تحقق‌ناپذیر است. بسیاری از این ادله در رتبه ادله استعلایی‌اند یا ادله‌ای هستند که مدعی تعیین شروط صدق مقدمات‌اند. ادله مذکور با مقدمه‌ای آغاز می‌شوند که ارائه‌گر محتوا یا خصیصه‌ای از اخلاق‌اند. در این ادله تلاش می‌شود تا اثبات شود که صدق چنین مقدمه‌ای مستلزم صدق گزاره‌های دینی مهمی همچون وجود خدا یا زندگی پس از مرگ است.

بیان کلاسیک این نوع از ادله را می‌توان در مباحث ایمانوئل کانت سراغ گرفت. کانت آموزه مسیحی قرون وسطایی و یونان باستان را، که همه آدمیان ضرورتاً در پی سعادت‌اند، تصدیق می‌کرد، اما در تبیین ارتباط فضیلت و سعادت از اسلافش جدا می‌شد. فیلسوفان قرون وسطا و یونان متفق بودند که ارتباط مستحکمی بین زندگی فضیلت‌مندانه و حیات سعادت‌مند وجود دارد؛ گرچه یونانیان دل‌مشغول نقش‌بخت و اقبال بلند در سعادت بودند و مسیحیان مدعی بودند سعادت‌تی که به دنبال آنیم در این حیات کاملاً دست‌یافتنی نیست. با وجود این، آنها با قدری تفاوت، معتقد بودند هدف غایی یا غایت حیات اخلاقی خیر واحدی است که سعادت و فضیلت در آن

به هم پیوسته و عملاً تفکیک‌ناپذیرند. کانت این ادعا را قبول نداشت. او فضیلت و سعادت را مفهوماً و به لحاظ احتمالاتی مرتبط نمی‌دانست. از نظر او، آنها دو غایت متفاوت‌اند. بنا بر اظهارات کانت، از آنجایی که فضیلت و سعادت، هر دو، خیر هستند، خیر اعلی جهانی خواهد بود که انسان‌ها در آن فضیلت اخلاقی را با سعادت همراه می‌کنند؛ در واقع، با جهانی روبه‌رو هستیم که سعادت افراد با فضیلت‌شان متناسب است.

کانت با طرح مناسب و بجای ایده خیر اعلی، استدلال ساده زیر را به نفع خدا باوری ارائه می‌دهد. اخلاق همه ما را ملزم به جست‌وجوی خیر می‌کند و بدین ترتیب، ما را مکلف به جست‌وجوی خیر اعلی می‌گرداند. اما اخلاق نمی‌تواند ما را ملزم به جست‌وجوی امر محال کند، از این‌رو خیر اعلی باید دست‌یافتنی باشد. خیر اعلی بدون علت کافی، یا به بیان دیگر، بدون وجود خدایی با توان متناسب ساختن سعادت با فضیلت قابل حصول نیست. بنابراین، وجود خدا شرطی ضروری برای امکان خیر اعلی و بدین ترتیب، شرط ضروری برای الزام ما به اخلاقی بودن خواهد بود.

گرچه توصیف کانت از خیر اعلی شخصی و نامتعارف است، اما در پس استدلال او، شهودی عمیق وجود دارد. مسئله نسبتاً آزاردهنده درباره استدلال کانت این است که خود او مشکلی برای نظریه ارزشی ایجاد می‌کند و آنگاه وجود خدا را برای حل آن لازم می‌داند. در میان فلاسفه، فلاسفه قرون وسطا و باستان در ابتدا مشکلی با مفهوم خیر اعلی در قالب یک اصطلاح صرف نداشتند، بنابراین، نیازی به آوردن خدا برای رهایی از مشکل نبود. با وجود این، برخی از آنها تصور می‌کردند که خیر اعلی باید دست‌یافتنی باشد و اینکه بدون حیات اخروی قابل حصول نیست. مقایسه تصور کانت از خیر اعلی با تصور آکوئیناس راه‌گشا خواهد بود. آکوئیناس این نظر ارسطو را می‌پذیرفت که همه انسان‌ها طبیعتاً آرزومند سعادت‌اند، یعنی سعادت غایت طبیعی آنهاست. اما با بررسی آنچه حقیقتاً برآورده‌کننده آرزوی آدمی برای سعادت است، متوجه می‌شویم که بدون خدا و امکان لذت دیدار او این غایت یافتنی نخواهد بود. دیدگاه آکوئیناس درباره هدف غایی انسان بسط و تعمیق نظریه ارسطو در کتاب دهم از اخلاق نیکوماخوس است. ارسطو سعادت را اندیشیدن درباره امور اعلی می‌دانست. طبق توصیف آکوئیناس از سعادت، جست‌وجوی سعادت همان جست‌وجو برای

ارضای خواهش هاست. سعادت مند بودن همان برآورده شدن خواست و اراده است. با دارا شدن حقیقت، خواست آدمی ارضا می‌شود؛ تحقق حقیقت نزد انسان با فعالیت عقل یا شهود عقلانی میسر خواهد شد. با شهود کل حقیقت است که میل انسان به سعادت محقق می‌گردد، این دریافت در رؤیت سعیده جای می‌گیرد، یعنی شهود خدایی که همه چیز در او رؤیت می‌شود.^۶

از آنجا که در بخشی از کتاب جامع‌الاهیات پیداست که دلیل مشهور آکوئیناس به نفع وجود خدا در آغاز کتاب مفروض گرفته شده، تبیین او از سعادت آدمی در قالب دلیلی به نفع خداگروی بیان نشده است. اما دلیلی استعلایی به نفع وجود خدا در شرح آکوئیناس از ماهیت سعادت به صورت تلویحی آمده است. غایت طبیعی آدمی مستلزم اتحاد با وجودی ابدی است که میل طبیعی ما به سعادت را برآورده کند. غایت حیات انسان بدون این موجود دست‌نیافتنی است؛ بنابراین، یا خدایی وجود دارد یا اینکه آدمی به دنبال امری ذاتاً محال است. بدین ترتیب، در حالی که کانت استدلال می‌کند اگر خدایی نباشد، اخلاق آرزویی محال را به ما ارائه می‌دهد، استدلال توماسی طبیعت را به مثابه امری سامان‌یافته قلمداد می‌کند، به گونه‌ای که اگر خدایی وجود نداشته باشد طبیعت به دنبال امری محال است. طبق استدلال نخست، با نبود خدا اخلاق دچار مشکل است، در حالی که بنا بر استدلال دیگر، طبیعت با نبود خدا معیوب است.

آکوئیناس، همانند یونانیان، ساختار منظم و هدف‌مندی را برای طبیعت مفروض می‌گیرد. وجود امیال طبیعی در صورتی فایده دارند که قابل تحقق باشند و بنابراین، شرایط تحقق آنها پرده از حقایق متافیزیکی مهمی برمی‌دارد. در مقابل، اندیشمندان مدرن عموماً مراقب استنتاج هر نتیجه‌ای از نیازها و امیال انسانی‌اند. اگر معتقد باشیم که امیال طبیعی انسانی ما در این زندگی قابل تحقق نیست، واکنش معمولی این نتیجه است که باید امیالمان را تغییر دهیم. این شیوه مدرن، اعتماد قابل‌توجهی را به توان روان‌درمانی (therapy) نشان می‌دهد. احتمالاً راه بدیل دیگر که چندان هم ساده نیست این است که نتیجه بگیریم زندگی حقیقتاً پوچ و بی‌معناست. این دیدگاه متعلق به شاخه مهمی از آثار اگزیستانسیالیستی الحادی است؛ اگزیستانسیالیست‌های الحادی با اینکه این ایده توماسی را می‌پذیرند که امیال و اهداف آدمی بدون خدا به طور جبران‌ناپذیری ناکام می‌ماند، اما این مقدمه را نمی‌پذیرند که امیال آدمی نمی‌تواند به طرز جبران‌ناپذیری

ناکام بماند. رساله کامو با عنوان «راز سیسیفوس»^۷ تصویر دردناکی از این دیدگاه درباره سرنوشت انسان است. نکته زیر در رساله یادشده آمده است: «ای روح من! آرزومندِ منتها درجه جاودانی نباش بلکه قلمروهای محتمل را دنبال کن». نوع الحاد کامو با خداناباوری روشننگری اختلاف جالبی دارد؛ اندیشمندان روشننگری در حالی که می‌کوشند بیشتر اخلاق سنتی را حفظ کنند، صرفاً اعتبار ادله خداگروی را رد می‌کنند. انکار وجود خدا ویژگی جدایی‌ناپذیر دیدگاه کامو درباره وضعیت آدمی است. بی‌معنایی زندگی بهای او برای پذیرفتن مقدمه کبرای دلیل اخلاقی به نفع وجود خداست.^۸

ادله استعلایی این بخش، بر شرایط معناداری زندگی آدمی متمرکزند. در بخش بعدی، به بررسی انواع دیگری از این ادله خواهیم پرداخت که وجود خدا را برای رهایی از شکاکیت انگیزشی (motivation skepticism)، شرط می‌دانند.

شکاکیت انگیزش

از ادله استعلایی اغلب در برابر شکاکیت نسبت به جهان خارج استفاده می‌شود. در ادله مذکور تلاش می‌شود تا اثبات شود اعتقاداتی که افراد شک‌گرا در مورد آنها تردید دارند، پیش‌شرط‌هایی برای معناداری یک فرضیه شک‌گرایانه‌اند. این ادله از کانت نیز الهام گرفته‌اند. او در برابر دکارت می‌گفت آگاهی ما از وجود خودمان در زمان، چیز ثابتی را در فهم مفروض می‌گیرد که وجود ما مبتنی بر آن است. آگاهی من از وجودم، هم‌زمان آگاهی از وجود چیزی خارج از من است. در نتیجه کانت می‌گوید مفروضات شکاکانه‌ای که چیزی جز وجود ذهن من را قبول ندارد، به ضرر خود تمام می‌شود.

در حالی که استدلال اخلاقی کانت حاکی از شرایط ورود به حیات اخلاقی است، استدلال او علیه شکاکیت بیانگر شرایط حکم نظری است. تلاش برای تعیین شروط لازم جهت معناداری احکام نظری یا عمل ارادی نقطه اشتراک این ادله محسوب می‌شود؛ شکاکیت به اندیشه حمله می‌کند و الحاد به تعهد اخلاقی در عمل. شکاکیت اما صرفاً مشکلی مربوط به حکم نظری نیست، بلکه مشکل عملی نیز به شمار می‌رود، چراکه اعتماد به صدق باورها شرط انگیزه برای عمل محسوب می‌شود. در این بخش دلیلی فراطبیعی ارائه خواهیم داد که واجد ویژگی هر دو دلیل کانت است. این دلیل که

ناشی از شکاکیت انگیزش یا شکاکیت نسبت به معناداری تعهد به حیات اخلاقی است، دلیلی به نفع خداگروی خواهد بود.

در معرفت‌شناسی، خطر ناکامی فراگیر و غیرقابل کشف در حیات شناختی‌مان، به ویژه در شکل‌گیری باورها را شکاکیت معرفت‌شناختی می‌توان نامید. شکاکیت یک تهدید است، چراکه ما غایاتی معرفتی همچون کشف حقیقت داریم. کارکرد مفروضات شکاکانه‌ای همچون دیو پلید دکارت رهنمون ساختن ما به این نکته است که ضمانتی برای کشف حقیقت حتی در صورت بی‌نقص بودن رفتار معرفتی ما وجود ندارد. در قلمرو اخلاق نیز چنین شکاکیتی وجود دارد، چراکه ما همانند اهداف معرفتی غایات اخلاقی نیز داریم و ممکن است در زندگی اخلاقی‌مان کاملاً درمانده یا ناتوان باشیم و راهی برای کشف آن ناتوانی نداشته باشیم. البته، اگر باورهای اخلاقی واجد ارزش‌های حقیقی باشند، یک راه ناکامی اخلاقی، داشتن باورهای اخلاقی نادرست است. اما نه تنها در سطح باور بلکه امکان شکست و ناکامی در سطح انگیزش نیز وجود دارد.^۹ شکاکیت اخلاقی دست‌کم به دو شیوه در سطح انگیزش پدید می‌آید: ۱. شکاکیت نسبت به خود وضعیت انگیزشی؛ و ۲. شکاکیت در مورد اهمیت عمل متعاقب آن انگیزه.

شکاکیت پیش از هر چیز در مورد انگیزه‌ها رخ می‌دهد، چه آنها را هیجان بنامیم و چه امیال قلمداد کنیم. در نظریه من راجع به هیجان، انگیزه همان هیجانی است که آغاز می‌شود و عمل را به سوی یک هدف سوق می‌دهد. هیجانات همان باورها یا شامل آنها نیستند، بلکه آنها واجد مؤلفه‌های شناختی‌اند، چراکه در حالت هیجانی متعلق آگاهانه هیجان به گونه‌ای خاص تجزیه و تحلیل می‌شود (مثلاً به مثابه چیزی ترسناک، دوست‌داشتنی، پست و حقیر و رقت‌انگیز). در هیجان مربوط به ترس، چیزی به مثابه امر ترسناک و در هیجان مرتبط با عشق، چیزی به منزله امر دوست‌داشتنی تفسیر می‌شود و سایر موارد نیز به همین ترتیب تجزیه و تحلیل می‌شوند. در هر یک از موارد، تفسیر شناختی به طور ناخودآگاه، مربوط به احساسی می‌شود که با آن همراه است. مادام که حسی وجود دارد و در آن، متعلق آگاهانه هیجان می‌تواند به نحو درست یا نادرست، متناسب یا نامتناسب تفسیر شود، احتمال شکاکیت نسبت به هیجان وجود دارد. این موضوع از نکته فوق‌الذکر قابل استنتاج است، در آنجا اشاره شد که هر گاه

احتمال ناکامی در قلمروی از حیات که اساساً غیرقابل کشف است، وجود داشته باشد خطر شکاکیت افراطی در قلمروی از حیات انسان وجود خواهد داشت. اما برای استدلال این بخش مهم نیست که هیجان‌ها به سرانجام برسند یا ناکام بمانند. آنچه مهم است این است که انگیزه‌ها بتوانند به سرانجام برسند یا ناکام بمانند، و اینکه اکثر فیلسوفان انگیزه‌ها را نه به عنوان امیال، بلکه به مثابه هیجان‌ها تلقی می‌کنند. اگر انگیزه‌ها به عنوان امیال قلمداد شوند، شباهت نزدیکی با شکاکیت معرفت‌شناختی خواهیم یافت. همان‌طور که شکافی بین باور عقلانی - یا موجه - و حقیقت وجود دارد، بین امر دلخواه (desired) و امر پسندیده (desirable) نیز فاصله‌ای وجود دارد. شکاکیت در شکل افراطی‌اش عبارت است از این خطر که شکاف مذکور هرگز یا تقریباً هرگز پُر نشود. بنابراین، همان‌گونه که تقریباً امکان نادرستی همه باورهای ما وجود دارد، به همان اندازه نیز امکان ناپسندیده بودن تقریباً همه آرزوهای ما وجود خواهد داشت. و اگر مسئله از این قرار باشد، احتمالاً به دلیل اینکه نوع آدمی مبتلا به کوری اخلاقی نظام‌مند است، نتوانیم آن را کشف کنیم. آشکال معتدل شکاکیت مربوط به هیجان یا میل، همانند شکل‌های معتدل شکاکیت درباره باورها، متقاعدکننده‌تر اما همچنان تهدیدآمیز است. اگر بسیاری از باورها و انگیزه‌های ما بی‌ثمر باشند، و حتی اگر بسیاری‌شان هم نتیجه‌بخش باشند، مادام که نتوانیم تفاوت میان امر ثمربخش و بی‌ثمر را بیان کنیم، مجموعه کاملی از باورها و انگیزه‌ها در خطر خواهند بود.

نوع دوم شکاکیت انگیزش هدف افعال را نشانه می‌رود. هدف بیشتر افعال به معنای اوضاع و احوالی است که فعل قصد ایجاد آن را دارد. اما افعال حتی بدون هدفی با این معنا، مقصودی دارند؛ از این نظر که آنها در بافتی که رخ می‌دهند، معنایی دارند. ممکن است یک فعل به هدفش نرسد، چه آن هدف نتیجه مورد نظر باشد یا نباشد. مثلاً عملی که حاکی از یک هیجان یا اصول فاعل است، ممکن است از بیان آن هیجان یا اصول به گونه‌ای که مد نظر بوده‌اند، قاصر باشد. اما آسان‌ترین راه بازماندن یک عمل از مقصدش ممکن است ناشی از ناتوانی در ایجاد اوضاع مورد نظرش باشد. اگر یک عمل غایتی داشته باشد، توفیق در آن عمل، موفقیت در ایجاد هدف مورد نظر را دربرمی‌گیرد. اگر افعال ما باید ثمربخش باشند، جهان نه تنها باید با باورهای ما بلکه با اهداف مد نظر ما نیز هماهنگ باشد، زیرا ممکن است موفقیت در نیل به اهداف مرتباً با

مانعی مواجه شود؛ این همان شکلی از شکاکیتی است که تهدیدگر هدف افعال به شمار می‌رود. افعال ما می‌تواند ناکام بماند، نه به دلیل دیوهای پلید یا مغز در خمره، بل به دلیل اینکه جهان صرفاً مطابق با مقاصد ما نیست. برای مثال، اگر من از سر رحم و دل‌سوزی تحت تأثیر قرار بگیرم، آرزو می‌کنم که رنج‌های دیگران تسلی‌یابد و من برای ایجاد اوضاعی که خلاصی از رنج را به ارمغان بیاورد، ترغیب شوم. بنابراین، من به طراحی اهدافی کشانده می‌شوم تا با شیوه‌های خاصی که حدس می‌زدم آن اثر را به دنبال دارد، عمل کنم. اما تضمین اینکه افعال من چنین اثری را به دنبال دارد حتی کمتر از این ضمانت است که باورهای موجه و عقلانی من بر مبنای مفروضات شکاکانه معرفت‌شناختی صادق باشند. با این همه، اگر دیو پلیدی بتواند مرتباً مانع تلاش‌های من برای تحصیل حقیقت شود، دیو کوچک‌تری به طور مرتب مانع تلاش‌های من برای کاستن رنج دیگران خواهد شد. بنابراین، هر گاه بکوشم به شیوه‌ای دل‌سوزانه عمل کنم، رنج‌های دیگران را به جای تسکین آن افزون خواهم کرد. به علاوه، این مسئله نه تنها از سر دل‌سوزی بلکه به انگیزه‌های عدالت، انصاف، قدردانی، شجاعت، بخشندگی و بسیاری انگیزه‌های دیگر پیش خواهد آمد. شاید هر گاه برای انجام عمل منصفانه تلاش می‌کنم، آن عمل شرایطی ناعادلانه به بار آورد؛ هر گاه می‌کوشم قدردانی خود را نشان دهم، عمل من پیام مخالف آن را افاده می‌کند؛ هر گاه می‌کوشم بخشنده باشم، هدیه‌ام یا به شخص مورد نظر نمی‌رسد یا اصلاً به هیچ کس نمی‌رسد، و به همین ترتیب در سایر موارد. به علاوه، شاید من هرگز بی به ناکامی‌ام نبرم.

شکاکیت انگیزش نگرانی از ناکامی امیال، هیجان‌ها و اهداف ماست، به گونه‌ای که قابل کشف نباشد. ترس از قابل کشف نبودن این ناکامی، مستلزم این است که شکاکیت انگیزش شامل نگرانی از وجود باورهای نادرست در ما باشد؛ اما نادرستی باورها متعلق شکاکیت در شکاکیت انگیزش نیست. ترس از اینکه شاید جهان مرتباً ناهماهنگ با انتخاب‌های من باشد، به معنای هراس از نادرستی برخی از باورها نیست. ترس از این که شاید خواهان امر ناخوشایندی باشم، به معنای ترس از نادرستی این باور من که «آنچه من خواهان آن هستم، پسندیده است» نیست. این خوف که هیجان من ناسازگار با شرایط است، ترس از نادرستی باورم به مناسب بودن آن به شمار نمی‌رود. البته، ممکن است متناظر با آن، این باور یا ترس را داشته باشم که نکند انتخاب من نادرست

باشد؛ و هنگامی که از قابل کشف نبودن ناکامی‌ام در هر مورد هراس داشته باشم، در واقع از عدم شناخت در هراس هستم. اما شکاکیت، انگیزه انجام عمل را نه تنها در سطح ناباوری بلکه در سطح بی‌آرزویی و بی‌هدفی نیز تهدید می‌کند. شکاکیت باور و شکاکیت انگیزش برای تهدید حیات اخلاقی و در واقع حیات عملی به طور کلی با وقفه کامل، دست به دست هم می‌دهند.

در حالی که فرضِ وقفه کامل نمی‌تواند عقلانی باشد، باید شیوه‌ای عقلانی برای اجتناب از آن یا فرا رفتن از آن وجود داشته باشد. استدلال زیر شکلی از فراروی است. دلیل ضدشکاکانه حاکی از این است که اخلاق، تنها در صورتی که خدایی وجود داشته باشد، الزام‌آور است. این دلیل واجد ویژگی‌های استدلال استعلایی کانت در برابر شکاکیت باور و نیز استدلال اخلاقی او به نفع وجود خداست.

دلیل استعلایی ضدشکاکانه به نفع وجود خدا حاوی مؤلفه‌های زیر است:

۱. ما چاره‌ای جز ورود به حیات اخلاقی نداریم. اخلاق ما را ملزم می‌کند؛ متعلق اندیشه و باور و نیز آنچه احساس یا انتخاب می‌کنیم اهمیتی ندارد. اخلاق بی‌هیچ قید و شرطی ما را ملزم می‌کند.

۲. اخلاق ما را ملزم می‌کند تا برای عمل به شیوه اخلاقی ترغیب شویم و بر اساس آن انگیزه‌ها در شرایط مناسب عمل کنیم. بسیاری از افعال اخلاقی نیز به دنبال ایجاد نتایج خاصی‌اند.

۳. اگر کسی به نحو معقولی حدس بزند که با انجام یک فعالیت بیهوده یا محکوم به شکست در تنگنا قرار می‌گیرد و از برآورد میزان خطر نیز ناتوان باشد، نمی‌تواند ملزم به انجام آن فعالیت شود.^۱

۴. حیات اخلاقی مستلزم درجه‌ای از اطمینان است که این تلاش برای اخلاقی بودن بیهوده و محکوم به شکست نباشد.

۵. اعتماد به درستی اجمالی باورهای اخلاقی‌مان (یا دست‌کم، توانایی ما برای پی بردن به اینکه آیا آنها درست‌اند یا نه)، درستی حالات انگیزشی‌مان (مطابق بودن هیجان‌های ما با شرایط، مطلوب بودن آنچه ما خواهان آن هستیم و ...) و موفقیت احتمالی ما در نیل به نتایج اخلاقی شرط اطمینان به این است که تلاش برای اخلاقی بودن بیهوده و محکوم به شکست نیست.

۶. بر اساس مفروضات شکاکانه افراطی نمی‌توان اعتمادی به صحت باورهای اخلاقی مان، به قابل اطمینان بودن حالات انگیزشی مان یا به توفیق احتمالی مان در نیل به نتایج اخلاقی داشت. تلاش برای اخلاقی بودن بر اساس مفروضات مذکور، به دلیلی که همه ما می‌دانیم، ممکن است بیهوده یا محکوم به شکست باشد.

۷. بنابراین، اگر دلیلی بر نادرستی مفروضات شکاکانه داشته باشیم، در این صورت اخلاق می‌تواند ما را ملزم کند. الزام اخلاقی مستلزم این است که تضمینی برای اعتماد به باورهای اخلاقی، انگیزه‌ها و موفقیت در عمل وجود دارد. بنا به گفته کانت، ما باید وجود علتی را، یعنی خدایی مبارک را که برای تأثیرگذاری کافی است، مفروض بگیریم.

باید توجه داشت که مطابق با این استدلال، مادامی که اعتقاد به وجود خدایی داریم، انگیزه ما برای اخلاقی بودن تهدید نمی‌شود؛ در صورتی که باور به خدا صادق نباشد، اخلاق عملاً نمی‌تواند ما را ملزم کند. اگر مطلب از این قرار است، پس این استدلال می‌تواند از نقد مشهور به دلیل استعلایی کانت علیه شکاکیت باور جان سالم به در برد. مشکلی که گاه در قبال استدلال اخیر سر برمی‌آورد این است که استدلال مذکور حاکی از چگونگی امور نیست، بلکه صرفاً نشانگر چگونگی تفکرورزی است. حتی اگر ما باید درباره جهان خارج احکامی صادر کنیم تا راجع به وجود اذهان خودمان حکمی بدهیم، نمی‌توان درستی احکام مذکور در هر دو دسته را نتیجه گرفت. مادام که هم‌خوانی شیوه اندیشیدن و شیوه بودن امور، شرط نباشد، از شکاکیت خلاص نشده‌ایم. در اینجا قصد سخن گفتن درباره محسنات این نقد را ندارم، گرچه آن را نقدی قوی می‌دانم. آنچه می‌خواهم خاطر نشان کنم این است که نقد مذکور نمی‌تواند به راحتی در برابر دلیل فوق بایستد، چراکه هم‌خوانی انگیزه‌های اخلاقی ما با واقعیت اخلاقی لازم است. در واقع، اخلاق صرفاً مطالبه می‌کند که چگونه باید باشیم. اخلاق مستلزم نادرستی شکاکیت باور و شکاکیت انگیزه است و انگیزه اخلاقی به ضامن این نادرستی احتیاج دارد. خدا نمی‌تواند به طور متافیزیکی تنها ضامن کافی باشد، اما او با نبود رقبای دیگر آشکارترین گزینه شایسته برای این نقش محسوب می‌شود.

از آنجایی که در پیش‌فرض استدلال فوق سرچشمه الزام اخلاقی خارج از ذهن آدمی است، آن را می‌توان شکلی از واقع‌گروی اخلاقی به شمار آورد؛ طبق این نظریه،

واقعیت‌های اخلاقی مستقل از ادراکات و نگرش‌های انسانی وجود دارند. در مابعدالطبیعه واقع‌گرا، شکاکیت اخلاقی همانند شکاکیت ادراک و باور تهدیدآمیزترین به شمار می‌رود، و بنابراین ایدئالیسم (ضدواقع‌گروی) (antirealism) راه‌حلی مناسب محسوب می‌شود. به نظر من، مصادف شدن شهرت و اعتبار ضدواقع‌گروی در اخلاق با کاهش باور به بنیادی‌الاهیاتی برای اخلاق تصادفی نیست. در حالی که خداگروی چند تقریر موجه از بنیاد متافیزیکی به دست می‌دهد، این مبنا در اخلاق مدرن مسئله‌ساز قلمداد می‌شود. دو مورد از این تقریرها را در بخش بعدی به طور خلاصه خواهم گفت.

زمینه متافیزیکی اخلاق

ادیان غربی خدا را منشأ اخلاق می‌دانند. اخلاق در نظریه قانون طبیعی مبتنی بر ذات خداست. نظریه امر الاهی (divine command theory) اخلاق را بر اراده خدا مبتنی می‌کند. در نظریه‌ای که من آن را نظریه انگیزش الاهی (divine motivation theory) می‌نامم، اخلاق بر انگیزه‌هایی استوار است که عناصر اصلی فضایل خدا هستند. در هر یک از موارد، این نظریه می‌تواند متعهد به دیدگاه نیازمندی اخلاق به دین نباشد، چراکه ممکن است علی‌رغم وابسته بودن اخلاق به خدا، حتی بدون خدا هم وجود داشته باشد. اما مسلماً اگر اخلاق ناشی از خدا باشد، در واقعیت وابسته به خداست، خواه در جهان بی‌خدای احتمالی دیگری محقق شده باشد یا نه. مختصراً در این بخش به بررسی این دیدگاه می‌پردازم.

به جز نظریه قانون طبیعی، نظریه امر الاهی نظریه‌ای اصلی برای بنیاد الاهیاتی اخلاق به شمار می‌رود. این نظریه گرچه اغلب بد تفسیر می‌شود، تاریخی مهم و دیرپا در اخلاق دینی دارد. به عقیده من، نقدهای اصلی به آن قابل پاسخ است و درباره آنها به تفصیل سخن نخواهم گفت. نقدهای من مرتبط با نظریات قانون‌محور به طور کلی است. نظریه مورد پسندم را نظریه انگیزش الاهی می‌نامم. این نظریه گرچه مسیحی است، اما ساختار آن مجال تغییراتی را به ادیان دیگر و اخلاق سکولار می‌دهد.

مطابق با نظریه امر الاهی، اراده الاهی منشأ اخلاق است. بسیاری از صور معاصر این نظریه، آن را به جای تشریح ارزش اخلاقی به طور عام، محدود به تشریح افعال درست و نادرست می‌کنند.^{۱۱} بنابراین، شکل متعارف نظریه امر الاهی به صورت زیر است:

یک عمل فقط در صورتی اخلاقاً الزامی است که خدا ما را مأمور به انجام آن کند؛
 یک عمل فقط در صورتی اخلاقاً نادرست است که خدا ما را از انجام آن منع
 کند؛

یک عمل فقط در صورتی مجاز (مباح) است که خدا نه به انجام آن امر کرده باشد
 و نه از ارتکاب آن منع.

از آنجایی که امر الاهی حاکی از اراده خدا در خصوص افعال آدمی و دیگر
 مخلوقات است، این اراده منشأ اصلی ویژگی‌های اخلاقی افعال محسوب می‌شود.

ماهیت رابطه میان اوامر خدا و الزامات اخلاقی مسئله مهمی نزد نظریه‌پردازان امر
 الاهی است. اینکه بگوییم: «الف اخلاقاً الزامی است» به معنای «الف مأمور به از سوی
 خداست»، بسیار متقن است، به دلیل اینکه این نتیجه را در پی دارد که: اذعان به «الف
 اخلاقاً الزامی است به سبب اینکه خدا بدان امر کرده است»، دقیقاً همانند این است که
 بگوییم: «الف مأمور به از جانب خداست، چراکه الف از جانب او متعلق امر قرار گرفته
 است» و البته روشن است که این گزاره حاوی مطلبی نیست. از سوی دیگر، اذعان به
 برابری گستره اوامر خدا و الزامات اخلاقی، بسیار ضعیف است. این موضوع با فقدان
 هر گونه ربط متافیزیکی بین وجود ویژگی‌های اخلاقی و اراده خدا سازگار است و
 نظریه امر الاهی را بی‌روح جلوه می‌دهد. بنابراین، نظریه امر الاهی چیزی بینابین
 همانندی معنا و برابری صرف در مصداق را دنبال می‌کند. در این میان، باید معلوم شود
 که اراده خدا باعث درستی امور درست است، در واقع درستی / نادرستی افعال ناشی از
 اراده خداست. رابرت آدامز تقریر موجهی از این رابطه به دست می‌دهد؛ از نظر او،
 رابطه میان اوامر خدا و درستی / نادرستی افعال، مشابه رابطه میان آب و H_2O در نظریه
 ارجاع بی‌واسطه (direct reference theory) است. کریبکی، هیلاری پاتنم و دیگران در دهه
 ۱۹۷۰ از هواداران نظریه مذکور بودند.^{۱۲} آب و H_2O به یک معنا نیستند و اساساً این
 تصور، برداشت نادرستی از اهمیت کشف H_2O بودن آب است. مطمئناً کشف مذکور،
 پرده‌برداری از معنای یک کلمه و یا تغییر در معنای آن نبود. اما این کشف حاکی از یک
 واقعیت ممکن نبود، بلکه پرده از حقیقتی ضروری برمی‌داشت. در حال حاضر چیزی را
 که H_2O نباشد، اصلاً آب نمی‌دانیم؛ گرچه پیش از قرن هفدهم هیچ کس پی به این
 حقیقت نبرده بود. به همین ترتیب، ویژگی‌های اخلاقی افعال، به نحو ضروری با اوامر

الاهی مرتبطاند؛ گرچه ممکن است در دوره‌هایی از تاریخ، بسیاری از انسان‌ها، و شاید هیچ یک از آنها، به این ارتباط پی نبرده باشند.

نظریه انگیزش الاهی، مبنای خوب و بد اخلاقی را به جای اراده الاهی، در انگیزه‌های الاهی می‌داند. از آنجا که انگیزه در دیدگاه من به مثابه هیجانی است که موجب آغاز فعل می‌شود، انگیزه‌های الاهی را می‌توان به عنوان هیجان‌های الاهی قلمداد کرد. اما در فلسفه‌هایی همچون فلسفه آکوئیناس، که متأثر از روان‌شناسی ارسطویی‌اند، هیجان‌ها ضرورتاً مرتبط با جسم تلقی می‌شوند، بنابراین درباره خدا به کار نمی‌روند. به نظر من، دلیلی وجود ندارد تا انکار کنیم که هیجان‌ها از عناصر تشکیل‌دهنده طبیعت الاهی‌اند؛ اما نظریه مذکور نه تنها مستلزم این امر نیست، بلکه حاکی از وجود حالاتی شبیه هیجان‌ها در خداست، همان‌گونه که حالاتی شبیه باورهای انسانی در خدا وجود دارد. تقریباً همه خداگروان حالاتی مانند عشق و ترحم را به خدا نسبت می‌دهند؛ خواه این حالات را هیجان به معنای دقیق کلمه بدانیم یا نه، آنها تهییج‌کننده و ترغیب‌کننده‌اند. در واقع، خدا از روی عشق، شادی، دل‌سوزی و شاید عصبانیت و تنفر نیز عمل می‌کند. اینها حالاتی‌اند که من برای پایه‌گذاری بنیاد متافیزیکی ارزش اخلاقی در نظر دارم، آنها مؤلفه‌های فضایل خدا هستند. پیشنهاد من در خصوص جابه‌جایی اراده الاهی با فضایل الاهی، به جابه‌جایی نظریه وظیفه‌شناختی الاهیاتی با نظریه فضیلت الاهیاتی می‌انجامد.

ساختار کلی نظریه، الگومحور (exemplarist) است و ویژگی‌های اخلاقی با ارجاع به الگوی خوبی تعریف می‌شوند. در این ساختار خدا الگوی نهایی قلمداد می‌شود، اما بسیاری از شاخص‌های انسانی به طور محدود خوب نیز در این میان وجود دارد. نظریه یادشده از این جهت مشابه نظریه ارسطوست؛ از منظر ارسطو، فضیلت را انسان دارای عقل عملی (phronesis (practical wisdom)) تعیین می‌کند و افعال اخلاقاً فضیلت‌آمیز به افعالی گفته می‌شود که انسان حکیم (phronimos) در شرایط مورد نظر انجام می‌دهد. بنابراین، ارسطو انسان دارای عقل عملی را الگو می‌داند. در سنت‌های دینی، قدیس (saint) مسیحی، آراهانت (arahant) بودایی و صدیق (tzaddik) یهودی و ... به عنوان الگو محسوب می‌شوند.^{۱۳}

برای به دست آوردن تصویری دقیق‌تر از شیوه‌ای که با ارجاع به یک الگو، مفاهیم اخلاقی را تعریف می‌کند، مجدداً به نظریه پاتنم و کریپکی درباره اصطلاح نوع طبیعی

(natural kind) باز می‌گردیم. آنها یک نوع طبیعی مثل آب، طلا یا انسان را به عنوان چیزی تعریف می‌کردند که نوع مشابهی از یک چیز یا ماده را مانند نمونه به طور فهرست‌وار مشخص شده دارد. برای مثال، از نظر آنها طلا دقیقاً هر چیزی است که عنصری مشابه آن دارد؛ آب هر چیزی است که مایعی مشابه آن دارد؛ انسان عضوی از گونه مشابه آن است و ... در هر یک از موارد یادشده، واژه اشاره «آن» به موجودی اشاره می‌کند که شخص تعریف‌کننده مستقیماً به آن ارجاع می‌دهد و این کار معمولاً با اشاره کردن اتفاق می‌افتد. یکی از دلایل عمده برای ارائه چنین تعریف‌هایی این بود که کریپکی و پاتنم معتقد بودند ما از ماهیت اموری که قصد تعریفشان را داریم، اغلب شناختی نداریم و با این حال می‌دانیم که چگونه باید تعریفی ارائه کرد که با ماهیت آن مرتبط باشد و پس از کشف ماهیت آن نیز به چنین کاری ادامه داد.

می‌توان تصور کرد که شخص دارای ویژگی‌های اخلاقی با درجه‌ای کمتر یا بیشتر باشد، اما غیرممکن است که چیزی کمتر یا بیشتر طلا یا آب باشد. معمولاً الگوها را نمونه فوق‌العاده مناسب از نوعی که تعریف می‌شوند، قلمداد می‌کنیم، اما الگوهای آب و طلا که در تعریف طلا و آب به آنها ارجاع داده می‌شود، از این دست نیستند. تقریباً هر نمونه‌ای از آب و طلا را می‌توان برای تعریف اصطلاح نوع طبیعی به کار برد. این همان جهتی است که مفاهیم اخلاقی در آن متفاوت‌اند، به همین دلیل پیشنهاد این است که مفاهیم اخلاقی با ارجاع به نمونه‌های شاخص خوبی تعریف شوند. همانند فرد حکیم ارسطویی، برخی از شاخص‌های اخلاقی باید پیش از تعریف مفهومی که آنها نمونه آن محسوب می‌شوند، شناسایی شوند.

نظریه انگیزش‌الاهی در زمره نظریات فضیلت‌الگومحور به شمار می‌رود. الگومحوری آن بدین دلیل است که ویژگی‌های اخلاقی افراد، افعال و نتایج با ارجاع فهرست‌وار به الگویی از فرد ایدئال تعریف می‌شود. از آنجایی که در این نظریه ویژگی‌های افراد اساسی‌تر از ویژگی‌های اخلاقی افعال و نتایج محسوب می‌شوند، آن را جزء نظریات فضیلت قرار می‌دهند. در این بخش به تفصیل درباره این نظریه سخن خواهم گفت و هدفم صرفاً نشان دادن این است که خدا به مثابه یک الگو و نه یک قانون‌گذار می‌تواند نقشی بنیادین در اخلاق داشته باشد. این رویکرد مزایایی برای اخلاق مسیحی و نیز کار طراحی اخلاقی فراگیر و عمومی دارد.

در اینجا به چکیده مختصری از نظریه انگیزش الاهی می‌پردازیم. در این نظریه، خدا شخصیتی فوق‌العاده ایدئال قلمداد می‌شود. ارزش‌ها با همه صورشان از خدا، به ویژه از انگیزه‌های او ناشی می‌شود. انگیزه‌های خدا کاملاً خیرند و انگیزه‌های انسانی تا حدی خوب قلمداد می‌شوند که مشابه انگیزه‌های الاهی باشند؛ در حالی که آن انگیزه‌ها در موجودات محدود و متجسد به ظهور می‌رسند. انگیزه-گرایش‌ها (motive-dispositions) از عناصر تشکیل‌دهنده فضایل به شمار می‌روند. یک فضیلت خصیصه‌ای دائمی است که شامل انگیزه-گرایش خیر و توفیق قابل اطمینان در تحقق هدف انگیزه خیر است، البته اگر در این میان هدفی وجود داشته باشد. فضایل خدا ویژگی‌های شخصی فوق‌العاده ایدئالی هستند و فضایل انسانی ویژگی‌هایی هستند که از فضایل الاهی سرمشق می‌گیرند، در حالی که آنها از سوی انسان در شرایط انسانی ابراز می‌شود. خوبی اوضاع و شرایط از خوبی انگیزه الاهی ناشی می‌شود. ارزش اخلاقی نتایج از رابطه‌شان با خیر و انگیزه‌ها کسب می‌شود. برای مثال، مهربانانه، رقت‌انگیز یا عادلانه بودن اوضاع، به دلیل این است که انگیزه‌های الاهی که تشکیل‌دهنده مهربانی، ترحم و عدالت‌اند، به ترتیب، قصد ایجاد آنها را دارند. ارزش اخلاقی افعال از افعالی کسب می‌شود که از سوی خدا در شرایط مربوط انجام می‌شود، نمی‌شود یا ممکن است انجام شود.

رابطه شبیه بودن به نمونه شاخص معینی از آب مسلماً بسیار روشن‌تر از رابطه شبیه بودن به ویژگی خدا یا شبیه بودن به فعلی است که خدا به طور مناسبی در شرایط مشابه انجام می‌دهد. اذعان به اینکه انسان شبیه خداست یا شبیه او عمل می‌کند، بسیار متفاوت از این است که بخشی از مایع را شبیه بخش دیگر آن بدانیم. ممکن است ناچار باشیم عناصر شیمیایی مایعات را برای تعیین اینکه آیا یکی شبیه دیگری است یا نه، بررسی کنیم، اما حتی پیش از انجام آن، تصویری از معنای شباهت فی‌نفسه داریم. به رغم اینکه ایده شباهت به خدا در بسیاری از سنت‌ها (مانند مکتب رواقی و افلاطونی که به معنای معمول دینی نیستند) وجود دارد، همچنان درک معنای شباهت انسان به خدا بسیار دشوار می‌نماید.^۴ این مسئله در الاهیات مسیحی تا حدی از طریق آموزه تجسد حل می‌شود. خدا-انسان از یک سو الگوی کاملی است که ارزش‌ها از او نشئت می‌گیرد و از سوی دیگر، شخصی انسانی است که می‌تواند اسوه باشد. حیات مسیح حکایت‌گر دیدگاهی است که از طریق آن می‌توان تعدادی افعال شاخص و انگیزه‌های

فوق‌العاده شایان تقلید و فضایل تشکیل‌دهنده آنها را ملاحظه کرد. نظریه امر الاهی به اخلاق نقلی مسیحی بنیادی الاهیاتی می‌دهد.

پیشینه انتقاد به نظریه امر الاهی را می‌توان در اوئیفرون افلاطون جست، سقراط در آنجا می‌پرسد: آیا آنچه خوب است به خاطر آنکه خوب است محبوب خدایان است یا چون خدایان آن را دوست داشته‌اند، خوب است؟ در صورتی که این پرسش در خصوص نظریه امر الاهی به کار رود، معمای مشهوری را به وجود خواهد آورد: اگر خدا امر خوب (درست) را به خاطر خوب بودن (درست بودن) آن می‌خواهد، در این صورت خوبی مستقل از اراده او می‌شود و در نتیجه اراده خدا آن را نمی‌تواند تبیین کند. از سوی دیگر، اگر خوبی یک چیز ناشی از اراده خدا باشد، گویی اراده او دل‌بخواهی است و هیچ دلیل اخلاقی آن را محدود نمی‌کند؛ به علاوه، فهم اینکه هر دلیل غیراخلاقی می‌تواند دلیل مناسبی برای واداشتن تصمیم خدا به درستی یا خوبی یک چیز باشد، دشوار است. نتیجه آشکار این خواهد بود که خوب/بد، درست/غلط با اراده دل‌بخواهانه الاهی تعیین می‌شود؛ خدا می‌تواند ظالمانه یا از سر دشمنی امر کرده باشد، و اگر او چنین کرده باشد، افعال ظالمانه، تبدیل به افعال درست و حتی تکلیف خواهد شد. این نتیجه البته ناپذیرفتنی و برخلاف تصور ما از ضرورت ویژگی‌های اخلاقی افعال است، به علاوه، خوبی خدایی که می‌تواند فعل ظالمانه را به فعل خوب تبدیل کند، اساساً با تصور ما از خوب بیگانه است. بدین ترتیب درک خیرخواه بودن خود خدا، بر اساس هر معنای معتبر و ذاتی از خیر، طبق این رویکرد، دشوار خواهد بود.

رابرت آدامز برای حل این مسئله، دست به اصلاح نظریه امر الاهی می‌زند تا اعلام کند که ویژگی «درستی» (rightness) مورد امر خدایی مهربان قرار گرفته است. این موضوع باعث می‌شود آدامز تصدیق کند که خدا می‌تواند به خاطر خودِ ظلم اوامری ظالمانه داشته باشد، اما خدا با این کار ما را دوست نخواهد داشت و بنا به اظهار آدامز، اخلاق در این صورت بی‌اثر خواهد شد. اصول اخلاقی وابسته به اوامر الاهی است، البته آنها وابسته به اوامر خدایی هستند که ذات مشخصی دارد، در این میان اگر ذات خدا مهربان نباشد اخلاق از هم خواهد پاشید.

گرچه پیشنهاد آدامز ممکن است در پاسخ به انتقاد مذکور کامیاب باشد، اما نقطه‌ضعفش موقتی بودن آن است. ارتباطی ذاتی بین یک امر و ویژگی مهربانی وجود ندارد،

بنابراین، گره زدن اخلاق به اوامر خدای مهربان، پیوند زدن آن به دو ویژگی متفاوت از خداست. در نظریه انگیزش الهی، از آنجایی که مهربانی یکی از انگیزه‌های اصلی خدا به شمار می‌رود، نیازی نیست تا این مسئله را که آیا خدا می‌تواند بی‌رحمی ما در حق انسان بی‌گناهی را تصحیح کند یا نه، با هر اصلاحی نسبت به نظریه برطرف کنیم. عمل بر مبنای انگیزه‌های الهی شیوه درستی است که هر انسانی می‌تواند در پیش بگیرد. بی‌رحمی در حق انسان بی‌گناه حاکی از عمل بر مبنای انگیزه الهی نیست. بنابراین، صحیح بودن بی‌رحمی در حق انسان بی‌گناه محال است، مادام که: ۱. حکایت این عمل از انگیزه‌ای شبیه به انگیزه خدا را محال بدانیم؛ و ۲. برای خدا غیرممکن باشد که انگیزه‌های متفاوتی داشته باشد. گزاره دوم ناشی از این فرض موجه است که انگیزه‌های خدا را بخشی از ذات او قلمداد کنیم.^{۱۵}

معضل دل‌بخواهی بودن اوامر نیز در نظریه انگیزش الهی پیش نمی‌آید، چراکه یک «اراده» نیازمند دلیل است، حال آنکه خود «انگیزه» یک دلیل محسوب می‌شود. بنا به گفته آکوئیناس، اراده همواره تحت جنبه‌ای از خیر دست به انتخاب می‌زند، بدین معنا که دلایل در خود اراده مندرج نیستند. در مقابل، انگیزه‌ها نه تنها محرک عمل بلکه دلیل آن را نیز فراهم می‌کنند. اگر ما می‌دانیم که عمل خدا از سر انگیزه مهربانی است، لازم نیست به دنبال دلیل دیگری برای آن عمل باشیم. از سوی دیگر، یک امر الهی نیازمند دلیل است و اگر آن دلیل حالات انگیزشی ضروری الهی مانند مهربانی یا شامل آن حالات باشد، نتیجه این می‌شود که حتی نظریه امر الهی برای ممانعت از این پیامد، که ویژگی‌های اخلاقی دل‌بخواهانه‌اند و خداوند موجودی خیرخواه نیست، نیازمند ارجاع به انگیزه الهی باشد. با این اقدام، انگیزه‌های الهی اساسی‌تر از اراده الهی حتی در نظریه امر الهی خواهد بود.

مهم‌ترین ساختن نظریه واحدی در باب همه ویژگی‌های ارزیابانه (evaluative)، چه الهی و چه بشری، از مزایای نظری نظریه انگیزش الهی محسوب می‌شود. نظریه امر الهی طبعاً به مثابه اخلاق شریعت و نظریه‌ای وظیفه‌شناختی (deontological) تفسیر می‌شود. در این نظریه، مفاد قانون به واسطه اوامر الهی اعلام می‌شود. اما، خوبی و درستی افعال خود خدا به اوامر الهی مربوط نیست، چراکه خدا به خود امر نمی‌کند. در مقابل، نظریه انگیزش الهی ویژگی‌های ماهیت الهی را که در پرتو آن، خدا به لحاظ اخلاقی

خوب قلمداد می‌شود، بنیادی برای خوبی اخلاقی ویژگی‌های مشابه در انسان‌ها قرار می‌دهد. خوبی الاهی و انسانی، هر دو، بر حسب انگیزه‌های خوب تبیین می‌شوند، و خوبی انگیزه‌های انسانی از خوبی انگیزه‌های الاهی برگرفته می‌شود.

در حالی که نظریه امر الاهی آموزه‌های تثلیث و تجسد را نادیده می‌گیرد و بر اراده خدای خالق به مثابه منشأ ارزش اخلاقی تمرکز می‌کند، امتیاز نظریه انگیزش الاهی برای فیلسوف مسیحی در نشان دادن اهمیت مسیح‌شناسی برای اخلاق است. نزد کسانی که اخلاق فضیلت را به اخلاق وظیفه‌شناختی ترجیح می‌دهند، نظریه مذکور این مزیت را نیز دارد که شکلی از نظریه فضیلت قلمداد می‌شود. در این نظریه، مفهوم اصلی اخلاقی نه قانون بلکه خیر و خوبی است.

راه‌های بی‌شماری برای پی‌ریزی نظریه‌ای اخلاقی با مبنای الاهیاتی وجود دارد. سطره نظریه امر الاهی و نظریه قانون طبیعی در اخلاق دینی غربی احتمالاً به خاطر تلفیقی از اهمیت قانون در اندیشه غربی و شیوه خاصی از تفسیر معتبر کتاب مقدس است. اخلاق فضیلت، خواه به شکلی که من در اینجا آن را ارائه دادم یا به شکلی دیگر، می‌تواند بنیادی الاهیاتی نیز داشته باشد. البته شکل‌هایی از نظریه فضیلت وجود دارد که فاقد بنیاد الاهیاتی صریح‌اند، اما با تبیینی دینی از وجود ارزش سازگارند. اینکه آیا نظریه اخلاقی از جنبه متافیزیکی‌اش محتاج نظریه‌ای دینی است یا نه، مسئله‌ای است که نمی‌تواند از این پرسش کلی خلاص شود که لوازم یک متافیزیک مقبول چیست. ترجیح نظریات اخلاقی طبیعی بر نظریات اخلاقی دینی ناشی از برتری آنها به مثابه نظریات اخلاقی نیست، بلکه تصور برتری طبیعت‌گرایی بر دین را می‌توان دلیل این امر برشمرد. شایان ذکر است که بحث یادشده را نمی‌توان در اخلاق فیصله داد.

دین و وظیفه ایجاد اخلاقی فراگیر

کثرت‌گرایی اخلاقی هر نوع نظریه اخلاقی را، خواه آن نظریه دین‌بنیان باشد یا نه، به چالش می‌کشد. قطع نظر از مسئله موجه بودن یک نظام اخلاقی نسبت به دیگری، مسئله ایجاد اخلاقی فراگیر نیز وجود دارد. همان‌گونه که در بخش نخست اشاره شد، برای این منظور مهم نیست که همه در بنیاد اخلاق یا هدف اساسی که زندگی اخلاقی

به دنبال آن است، توافق داشته باشند؛ همچنین اهمیتی ندارد که همگان انگیزه‌ای مشابه برای اخلاقی بودن داشته باشند. مادام که افراد درباره ماهیت خطا توافق داشته باشند، حتی مهم نیست که آنها در مورد خلاف‌کاری - مانند گناه، جهالت، نقض حقوق افراد یا هر چیز دیگری - شبیه هم فکر کنند، آنها فقط باید نسبت به خطا در بخش اصلی معینی از رفتار انسان به توافق برسند.

چشم‌اندازهای یک اخلاق فراگیر چه چیزی می‌تواند باشد؟ آیا بر مبنای قانون طبیعی استوار است یا فرامین الهی و یا دلیلی عام؟ عموماً اعتقاد بر این است که تقریباً هیچ امیدی به اخلاق فراگیر مبتنی بر اوامر الهی وجود ندارد و از نظر من این اعتقاد درست است. دلیل عام کانتی و قانون طبیعی البته با نتایجی محدود شاید بتوانند در این زمینه کمکی بکنند.^{۱۶} به نظرم می‌رسد که یکی از درس‌های تجربه میان‌فرهنگی این است که گرچه اکثر مردم پذیرش متافیزیک و الاهیات فرهنگ‌های دیگر را دشوار می‌یابند، اما آنها معمولاً با حکایاتی که جایگاه درخور توجهی در آن فرهنگ‌ها دارند، ارتباط برقرار می‌کنند، این ارتباط حتی در مواردی که کاملاً متفاوت از فرهنگ خودشان است، روی می‌دهد. این موضوع در مورد الگوها و اسوه‌های بافضیلت فرهنگ‌های دیگر نیز صادق است، مردم به دنبال سرمشق‌گیری از آنها نیز هستند. البته، برای بیشتر ما تشخیص قدیس مسیحی از دانای (sage) رواقی یا آراهانت بودایی مشکلی ندارد. مسئله اصلی من همانندی الگوها نیست، بلکه غالباً برای فهم اینکه چرا بیشتر آنها شایسته پیروی‌اند، مشکلی نداریم. حتی استثناهای ادعا شده، مثل رهبران تروریست، مهر تأییدی بر این قاعده‌اند، چراکه آنها در مقایسه با واکنشی که الگوهای اخلاقی متعارف‌تر در ادیان بزرگ دریافت می‌کنند، واکنش بسیار متفاوتی را از کسانی که بیرون از گروه‌های افراطی خودشان‌اند، دریافت می‌کنند.^{۱۷} به اعتقاد من، همه یا تقریباً همه الگوهای اخلاقی در فرهنگ‌های بزرگ، دینی و غیردینی، در بخش‌های مختلفی از دنیا احتمالاً دامنه وسیعی از فضایل را معرفی کرده باشند؛ گرچه در این میان تفاوت‌هایی در افعال فضیلت‌آمیز وجود دارد. اخلاق فراگیر در اصل اخلاقی است که از ویژگی‌های هم‌پوشان شخصیت الگوهای اخلاقی در دامنه وسیعی از فرهنگ‌ها برگرفته می‌شود. اخلاقیات ویژه‌ای که مختص یکایک فرهنگ‌هاست، ویژگی‌های غیرهم‌پوشان الگوهایشان را نیز دربرمی‌گیرد. از آنجایی که اخلاقیات مبتنی بر دین به توصیف کامل

الگوهای اخلاقی می‌پردازند، نقش مهمی در ایجاد اخلاقی فراگیر دارند. در مقابل، تفاوت اخلاق سکولار در دنیای غرب با اخلاق دینی نه فقط در داشتن الگوهای متفاوت بل در نداشتن الگوی اخلاقی است. این موضوع به ویژه درباره اخلاق نتیجه‌گرا و وظیفه‌گرا صدق می‌کند. هر دوی آنها با طراحی نظام‌های اخلاقی کامل از میان ضیق‌ترین مفاهیم اخلاقی به دنبال کلیت و جامعیت هستند.

به نظر من، اگر هدف ما رسیدن به توافق همگانی باشد، شیوه نادرستی را برای پرداختن به این موضوع برگزیده‌ایم. بی‌تردید توافق همگانی در هر صورت غیرممکن است، اما بیشتر احتمال می‌رود که اصول اخلاقی فراگیر قابل اجرا از خلال گفت‌وگو میان اخلاقیات دینی کاملاً پرورده شده بیرون بیاید و در این میان، اخلاقیات برآمده از نظام‌های انتزاعی‌تر یا هر نظام دیگری چندان مفید نخواهد بود. با تصدیق این امر، اخلاق دینی با قطع نظر کامل از اهمیتش در خود جوامع دینی، نقش مهمی در جامعه خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیلسوف آمریکایی، استاد فلسفه دین و اخلاق در دانشگاه اوکلاهما (م).
۲. جی. بی. اشنینوت (۱۹۹۸) یکی از شروح بسیار جذاب و متقاعدکننده درباره اخلاق روشنگری را ارائه کرده است. او استدلال می‌کند که وقتی در طول دوره روشنگری مفاهیمی از اخلاق مانند فرمان‌برداری جای خود را به مفاهیم اخلاقی همچون خودفرمانی داد، این تغییر در وهله نخست از سوی فیلسوفانی دینی رخ داد که خدا را برای اخلاق ضروری می‌دانستند. می‌توان همین نکته را در خصوص پیدایش علم مدرن مطرح کرد، این ملحدان نبودند که به علم مدرن سرعت بخشیدند بلکه دینداران بودند که خدا را خالق نظمی طبیعی می‌دانستند که به وسیله شیوه‌های علمی قابل بررسی است. این موضوع حاکی از سازگاری استقلال تعقل اخلاقی و تعقل علمی با متافیزیک عمیق‌تر خداپاورانه بود.
۳. در واقع، بحث بر سر اینکه آیا پرسش از چرایی اخلاقی بودن بی‌اهمیت است یا نه، می‌تواند حاکی از این باشد که مفهوم اخلاق برای برخی افراد نسبت به برخی دیگر مضیق‌تر است. نزد بسیاری، مفاهیم «اخلاقی بودن»، «انجام کارهای شایسته» و «اجتناب از خطا» مفادای عاطفی دارند که در تقریرهای مضیق‌تر از این مفاهیم وجود ندارد. من نظریه‌ای را درباره مضیق کردن مفاهیم اخلاقی از محتوای انگیزشی‌شان در «عاطفه و داوری اخلاقی» مطرح کرده‌ام.
۴. از زمان هیوم به بعد است که مفاهیم را ذاتاً برانگیزاننده قلمداد نمی‌کنند. من نادرستی این ادعا را در «عاطفه و داوری اخلاقی» بیان کرده‌ام.

۵. مفاهیم گناه و تنبیه با مفهوم قانون در ارتباطاند، اگر مفهوم نخست قابل توضیح نباشد، امکان مضیق ساختن مفهوم دوم نیز وجود ندارد.
۶. برای ملاحظه دفاعی جالب و در دسترس در قرن بیستم از دیدگاه توماسی که سعادت را مبتنی بر تعمق و تفکر می‌داند، نک: Pieper (1998).
۷. Sisyphus: سیزیف یا سیسیفوس قهرمانی در اساطیر یونان است (م.م.).
۸. جالب اینجاست که کامو بسیاری از ویژگی‌های اخلاق سستی، از جمله معنای سستی عدالت را در *طاعون* و *یاغی* حفظ می‌کند. بنابراین نمی‌توان او را پوچ‌گرای اخلاقی قلمداد کرد.
۹. به اعتقاد تامس نیگل (1979, 218)، مسئله معنای زندگی مشابه شکاکیت در سطح انگیزش است. این موضوع در عین جذابیت، مسئله‌ای نیست که بدان می‌پردازم.
۱۰. ممکن است بتوان به نحو معقولی حدس زد که حتی میزان بالایی از خطر به واسطه خیری که شخص امید دست‌یابی به آن را دارد، نادیده گرفته شود (برای نمونه مقایسه کنید با شرط‌بندی پاسکال). بنابراین وقتی شخص نتواند میزان خطر را حدس بزند، می‌تواند به نحو معقولی حدس بزند که خیر آن عمل ارزش خطر ناشناخته را داشته باشد. اما معقول بودن چنین حدسی در هر موردی که اخلاق ما را ملزم به عمل می‌کند، بعید است.
۱۱. تقریر آدامز از نظریه امر الاهی صراحتاً محدود به نظریه‌ای در باب الزام و نه نظریه‌ای کلی ناظر به خیر است. برای نمونه نگاه کنید به دفاع جانانه آدامز از نظریه یادشده در: (Adams, 1999).
۱۲. نظریهٔ ارجاع بی‌واسطه ریشه در کتاب سول کریپکی با عنوان *نام‌گذاری و ضرورت* و مقاله هیلاری پاتنم با نام «معنای معنا» دارد.
۱۳. می‌توانید بحثی دقیق در باب شیوه‌های متعدد مقام قدیسی و شاخص اخلاقی بودن را در کتاب *تدیسرها* (۱۹۹۱)، اثر اوئن فلنگن ملاحظه کنید.
۱۴. بنا به اظهار دانیل راسل، ایده فضیلت به عنوان تشبه به خدا را در افلاطون و رواقیان «افلاطون و سنکا در باب فضیلت به مثابه تشبه به خدا» (۲۰۰۱) می‌توان یافت. از منظر راسل، این جنبه از اندیشه افلاطون اساساً مغفول مانده است.
۱۵. البته این امر بدین معناست که انگیزه‌هایی که ما راجع بدان‌ها سخن می‌گوییم به نحو مقتضی کلی و فراگیرند. عشق و مهربانی خدا، برخلاف عشق آدم و حوا، جزء ذات او محسوب می‌شود.
۱۶. احتمالاً بتوان اعلامیه جهانی حقوق بشر را که مجمع عمومی سازمان ملل تصویب کرد، حاکی از این دانست که دامنه محدودی از حقوق اخلاقی بدون مبنایی دینی توسط بسیاری از فرهنگ‌های مختلف قابل شناسایی است.
۱۷. به نظر من، همه فرهنگ‌ها شخصیتی به نام حکیم دارند و کسانی خارج از آن فرهنگ‌ها می‌توانند آنها را شناسایی کنند.

