

آیا اگر خدایی وجود نداشته باشد، هر کاری مجاز است؟

ملاحظات پیرامون امکان و معناداری اخلاق

و اخلاقی زیستن در نگرش طبیعت‌گرایانه

زهیر باقری نوع‌پرست

در میان برخی از خداباوران باوری رایج است که خدا باوران زندگی غیراخلاقی دارند همانطور که در میان برخی از خدا باوران باوری رایج این است که خدا باوران زندگی غیراخلاقی دارند. این سخن نادرست است و کافی است قدری با انواع مردمان خدا باور و خدا باور معاشرت کنیم تا متوجه شویم در میان هر دو گروه افرادی مبادی اخلاق و ملتفت به زیست اخلاقی و افرادی بی اخلاق و بد اخلاق یافت می شود. برخی از خدا باوران بر این باورند که اگر خدایی وجود نداشته باشد باید به دنبال منفعت و سود خود رفت و حق و ناحق تنها تابع منافع شخصی ماست؛ برخی از خدا باوران نیز برخی از اعمال غیراخلاقی مانند قتل و خشونت فیزیکی را نسبت به افرادی که همچون آنها فکر یا زندگی نمی کنند وظیفه دینی خود برمی شمارند. در حالی که می توان مثال های بسیاری از اخلاق مداری و بی اخلاقی افراد خدا باور و خدا باور بر شمرد، آنچه به لحاظ فلسفی در بحث پیرامون خدا باوری یا طبیعت گرایی و اخلاق مطرح است، بنیان های اخلاق است. به طور مشخص پرسش هایی از قبیل آنچه در ادامه می آید به لحاظ فلسفی قابل توجه اند: اگر خدایی ماوراء طبیعی وجود نداشته باشد و تنها طبیعت وجود داشته باشد، آیا دلیلی وجود دارد که اخلاقی زندگی کنیم؟ آیا معناداری و بنیان اخلاق وابسته به وجود خدایی ماوراء طبیعی است؟ آیا خداوند و دستورات او تعیین می کنند چه چیزی خوب و بد است؟ اگر چنین باشد، آیا نمی توان گفت در صورتی که خدایی وجود نداشته باشد، خوب و بد هم وجود نخواهد داشت و اخلاق بی معنا خواهد شد؟ آیا با اتکای به طبیعت نمی توانیم خوب و بد را تعیین کنیم؟ آیا نتیجه ی طبیعی طبیعت گرایی، نسبی گرایی یا پوچ گرایی اخلاقی است؟

به عبارت دیگر، خدا باور و طبیعت گرا هر دو می توانند اخلاقی یا غیراخلاقی زیست کنند. ولی از نظر فلسفی آنچه اهمیت دارد این است که «اخلاقی زیستن» و «اخلاق» با کدام نگرش هم خوان است و آیا در یکی از این دو نگرش یا هر دوی آنها امکان سخن گفتن از اخلاق به شکلی که به عدم انسجام و تناقض نینجامد وجود دارد یا خیر. ممکن است خدا باوری با اخلاقی زیستن در تعارض باشد، ولی شخص خدا باور به دلیل تربیت خانوادگی یا ویژگی های فردی یا هر دلیل دیگری اخلاقی زیست کند. یا ممکن است باور به طبیعت گرایی زیست اخلاقی را الزام آور کند ولی شخص طبیعت گرا بنا به دلایلی همچون تجارب ناخوشایند یا ویژگی های فردی یا هر دلیل دیگری اخلاقی زیست نکند. بنابراین، حتی اگر نگرش شما به هستی با اخلاقی زیستن همخوان یا در تعارض باشد، امکان اینکه در عمل، اخلاقی زیست کنید یا نکنید وجود دارد. این نکته ای بدیهی است. ولی آنچه به لحاظ فلسفی جالب توجه است و محل اختلاف، بررسی انسجام و همخوانی نگرش های متفاوت به هستی و اخلاق است. در این نوشته می خواهیم بررسی کنیم کدام یک از این دو موضع هستی شناختی، یعنی طبیعت گرایی و خدا باوری، می تواند اخلاق را بهتر تبیین و توجیه کند و یا کدام نگرش می تواند بدون اینکه دچار عدم انسجام شود، اخلاق را در خود جای دهد.

در این نوشته به دو دسته استدلال خواهیم پرداخت. در دسته نخست ارتباط بین باور به خدا و بنیان های اخلاق، احکام و اصول اخلاقی و زیست اخلاقی که گاه رابطه ای ضروری در نظر گرفته می شود به چالش کشیده می شود. در این راستا ابتدا به استدلال معروف «اوتیفرون» اشاره خواهیم کرد و توضیحاتی پیرامون آن خواهیم داد. سپس به نقل قول معروف از داستان بردران کارامازوف نوشته داستایوفسکی خواهیم پرداخت و ابعاد متفاوت این ادعا که اگر خدایی نباشد هر کاری مجاز است را بررسی خواهیم کرد. دسته دوم استدلال ها چالش ها و پرسش هایی اند که پیرامون امکان اخلاق در نگرش خدا باورانه و معناداری رابطه بین خدا باوری و اخلاق است. در این راستا ابتدا به دستورات (به ظاهر) غیراخلاقی در متون

مقدس اشاره خواهد شد. سپس این پرسش مطرح خواهد شد که خداوند که توان تجربه احساسات انسانی را ندارد، چگونه می‌تواند احکام اخلاقی برای انسانها وضع کند و انسانها را قضاوت کند. در ادامه اشاره‌ی کوتاهی به مسئله‌ی شر خواهد شد (در نوشته‌ی دیگری به تفصیل به مسئله‌ی شر خواهیم پرداخت). مسئله‌ی شر نیز به عنوان چالشی جدی برای باور به وجود خداوندی دارای حساسیت اخلاقی یا خداوندی که به لحاظ اخلاقی کامل و خیرمطلق است مطرح است. اگر این دسته از استدلال‌ها موفق باشند آنچه باقی می‌ماند، بررسی اخلاق در نگرش طبیعت‌گرایانه است. در پایان بررسی کوتاهی پیرامون اخلاق در نگرش طبیعت‌گرایانه خواهیم کرد و دو نگرش اخلاقی ممکن در این نگرش را به عنوان نمونه مطرح خواهیم کرد.

اوتیفرون و استقلال معیار خوبی از وجود خداوند

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که درباره رابطه‌ی خدا باوری و اخلاق مطرح می‌شود، تحت تاثیر دیالوگ «اوتیفرون» است. این دیالوگ بین سقراط و اوتیفرون است. سقراط در راه پله دادگاه او را ملاقات می‌کند و به او می‌گوید به دلیل گمراه کردن جوانان آن و معرفی خدایان جدید و نفی خدایان شهر از او شکایت شده است. اوتیفرون که از دیدن سقراط در دادگاه متعجب شده پس از اینکه می‌فهمد چرا سقراط آنجاست دلیل آمدن خودش به دادگاه را توضیح می‌دهد. اوتیفرون قصد دارد علیه پدر خودش شکایت کند. ماجرا از این قرار است که دو برده با هم درگیر می‌شوند و در عالم مستی یکی دیگری را به قتل می‌رساند، پدر اوتیفرون برده قاتل را در زیرزمینی زنجیر می‌کند تا به او رسیدگی شود ولی برده در آنجا جان می‌دهد. اوتیفرون می‌خواهد علیه پدرش به جرم قتل شکایت کند و بر این باور است که این کار را باید انجام دهد چون این کار درست است. سقراط که از یقین اوتیفرون نسبت به درستی کار خودش شگفت‌زده شده از او در مورد مفهوم «خوبی» یا «درستی»^۱ پرس‌وجو می‌کند. چرا که اگر اوتیفرون معنای این مفاهیم را نداند نمی‌تواند مطمئن باشد که محاکمه کردن پدرش کار درستی است.

پس از اینکه قدری با هم مکالمه می‌کنند و اوتیفرون مثال‌هایی می‌زند، سقراط از او «تعریف» می‌خواهد و اوتیفرون این تعریف را ارائه می‌کند: «خوب آن چیزی است که خدایان دوست دارند و آنچه خدایان دوست ندارند خوب نیست». سقراط به بررسی این تعریف می‌پردازد.

اوتیفرون پیش از این گفته بود که خدایان با هم دشمنی دارند و گاه از هم متنفرند. سقراط می‌گوید اختلاف نظرهایی که ما را عصبانی می‌کنند و پس از آنها با هم دشمن می‌شویم اختلاف نظرهایی‌اند که در مورد مفاهیمی همچون خوب و بد یا عدالت و بی‌عدالتی شکل می‌گیرند. سپس سقراط می‌پرسد آیا وقتی خدایان با هم درگیر می‌شوند هم سرچنین مفاهیمی با هم اختلاف نظر دارند؟ سقراط بر این باور است که خدایان نمی‌توانند نظرات تناقض‌آمیز داشته باشند پس نمی‌تواند چنین باشد که برخی از خدایان یک چیز را خوب یا عادلانه و برخی دیگر همان چیز را بد و ناعادلانه بشمارند یا برخی یک چیز را دوست بدارند و برخی دیگر همان چیز را دوست نداشته باشند. چرا که در آن صورت یک چیز در آن واحد هم

^۱ در متون معاصر با توجه به بحث کلی رابطه‌ی باور به اخلاق و باور به خداوند از تعبیر «خوبی» یا «درستی» استفاده می‌شود.

خوب و هم بد خواهد بود. در واقع سقراط می‌گوید که حتی در صورتی که بیش از یک خدا هم وجود داشته باشد آنها نمی‌توانند نظرات متناقض داشته باشند و در نتیجه جنگ و اختلاف نظر میان خدایان بی‌معنی خواهد بود.^۲

سقراط سپس بر اساس همان استدلال اوتیفرون می‌گوید اگر چنین باشد ممکن است محاکمه کردن پدرت مورد علاقه زئوس باشد ولی کروئوس از این محاکمه ناراحت شود و خدایان دیگر نیز نظرات دیگری داشته باشند. اوتیفرون در پاسخ می‌گوید همه خدایان در مورد قتل نظری یکسان دارند و همه آن را محکوم می‌کنند. سقراط در پاسخ می‌گوید کسی نمی‌گوید خطا کار نباید مجازات شود، مسئله این است که آیا کسی مرتکب خطا شده یا نه، و سپس می‌پرسد کدام خدا گفته که او باید از پدرش برای مردن برده‌ای که به خاطر قتل حبس شده بوده به جرم قتل شکایت کند؟ و از او می‌خواهد که اثبات کند همه خدایان با این کار موافق‌اند. از کجا معلوم که همه خدایان مخالف این کار نباشند؟

آنها سپس به این تعریف می‌رسند «اگر همه خدایان کاری را نپسندند آن کار بد است و اگر همه کاری را بپسندند آن کار خوب است و اگر برخی آن کار را نپسندند آن کار هم خوب و هم بد است». با حذف بخش آخر (به این دلیل که تناقض‌آمیز است)، این تعریف باقی می‌ماند «اگر همه خدایان کاری را نپسندند آن کار بد است و اگر همه کاری را بپسندند آن کار خوب است». سپس سقراط پرسش خود را طرح می‌کند که به «پرسش اوتیفرون» یا «مسئله اوتیفرون» شناخته می‌شود: آیا یک عمل خوب است چون خدایان آن را دوست دارند یا چون آن عمل خوب است خدایان آن را دوست دارند؟

سقراط می‌گوید اگر بگوییم خدایان عملی را دوست دارند، تنها گفته‌ایم آن عمل مورد علاقه خدایان است و خوب بودن یا نبودن آن عمل پرسش دیگری است. دلیل اینکه خدایان یک عمل را دوست دارند، خوب بودن آن عمل است، و دوست داشتن یک عمل توسط خدایان دلیل بر خوبی آن عمل نیست. اگر بگوییم عملی خوب است چون خدایان آن را دوست دارند تعریفی ارائه نکرده‌ایم بلکه تنها یک موضع را تکرار کرده‌ایم. یعنی گفته‌ایم خدایان آنچه دوست دارند را دوست دارند، و پاسخی به این پرسش که چرا یک عمل خوب است نداده‌ایم. چرا که باید بگوییم چرا خدایان از آن عمل خوششان می‌آید. یا چرا خدایان از عمل خوب یا خوبی خوششان می‌آید. خوب بودن آن عمل باعث می‌شود (یا باید باعث شود) خدایان از آن عمل خوششان بیاید ولی این دوست داشتن دلیلی بر خوب بودن آن عمل نیست. اینکه خدایان از آن عمل خوششان می‌آید نتیجه خوب بودن آن عمل است. در نتیجه خوب بودن یک عمل نیاز به دلیل دارد و نمی‌توان گفت که چون خدا گفته کاری را باید انجام داد پس آن کار خوب است. اگر نتوان با کمک عقل نشان داد کاری خوب است، هر کسی هم که فرمان به آن کار داده باشد دلیل بر خوب بودن آن عمل نمی‌شود. در نتیجه، خداپاوران و پیروان ادیان نمی‌توانند وجود فرمان در دین خود را دلیلی بر تضمین خوب بودن اعمالی که بر اساس آنها انجام می‌شود، برشمارند. خوب بودن تک‌تک فرمان‌های ادیان متفاوت نیاز به بررسی و اقامه دلیل دارد. برای اینکه خدا بتواند فرمان به کاری بدهد، نخست باید خوب بودن آن مشخص شود، و اگر در دینی فرمانی بر بدی وجود داشت می‌توان نتیجه گرفت که آن دین چنان که ادعا می‌کند متشاء الهی ندارد؛^۳ چرا که اگر خدایی وجود داشته باشد باید قادر به تشخیص خوب از بد باشد و

^۲ این در حالی است که یکی از استدلال‌های متداول علیه چندخدایی این است که خدایان با هم درگیر خواهند شد. اگر کسی مایل باشد در دفاع از چندخدایی استدلالی ارائه کند، می‌تواند جان‌مایه‌ی استدلال خود را از این استدلال سقراط اخذ کند.

^۳ خدایی که خیر مطلق است.

فرمان‌هایش منطبق بر این تمایز باشند. استدلال اوتیفرون نشان می‌دهد دستورات خداوند نمی‌توانند خوب و بد را تعیین کنند و خوب و بد و اخلاق مستقل از خداوند است.

تصور کنید معلم شما به شما بگوید که نباید میخ را روی سر همکلاسی خود که جلوی شما نشسته قرار دهید و با چکش بر میخ بکوبید و سپس تلاش کنید تابلوی نقاشی خود را روی سر او آویزان کنید تا منظره‌ی روبروی شما به جای یک سر، تابلویی زیبا باشد. دستور معلم و نهی معلم باعث نمی‌شود این کار بد شود. چنانچه اگر معلم شما دستور بدهد میخ را روی سر همکلاسی خود که جلوی شما نشسته قرار دهید و با چکش بر میخ بکوبید و سپس تلاش کنید تابلوی نقاشی خود را روی سر او آویزان کنید تا منظره‌ی روبروی شما به جای یک سر، تابلویی زیبا باشد، این دستور این عمل را به عمل درستی تبدیل نمی‌کند. خوب بودن یا بد بودن یک عمل، با دستور کسی مشخص نمی‌شود. ولی خداوند، چنان که در خداپاوری ادعا می‌شود، «خوب» است و نمی‌تواند دستور به بدی دهد، برخلاف معلم که ممکن است دستوراتش غیراخلاقی یا اخلاقی باشد و نیاز داریم آنها را یک‌به‌یک بررسی کنیم. بنابراین اگر خداوند دستور به کاری دهد از آنجا که او خوب است، عمل به آن عمل اخلاقی است. در واقع، با تاکید بر «خوب» بودن خداوند، موضوع بحث به ظاهر تغییر می‌کند و ما دیگر در مورد «دستور خداوند» سخن نمی‌گوییم بلکه در مورد «شخصیت خداوند» سخن می‌گوییم. ولی باز هم بر اساس همان استدلال سقراط می‌توان پرسید که آیا شخصیت خداوند خوب است چون شخصیت خداوند است و یا چون شخصیت او با خوبی همخوان است خوب است؟ به عبارت دیگر، آیا معیار خوبی مستقل از خداوند است و خوب بودن خود خداوند هم از آن رو است که با آن معیار همخوان است و یا اینکه شخصیت خداوند ویژگی‌های او هر چه که باشد، همانها خوبی را تعیین می‌کنند؟ اگر معیار خوب بودن مستقل از شخصیت خداوند باشد آنگاه مثلاً می‌گوییم عادل بودن خوب است و خداوند هم عادل است بنابراین خداوند خوب است. ولی اگر معیار مستقل از شخصیت خداوند نباشد، و شخصیت او هر چه که باشد خوب و بد را تعیین کند، آنگاه اگر خداوند ظالم باشد باید بگوییم ظلم خوب است. اگر گفته شود که خداوند نمی‌تواند طبق تعریف ظالم باشد، باز هم این سخن بر اساس معیار مستقلی از خوبی بیان می‌شود.^۴ چرا که پذیرفته‌ایم ظلم بد است و پذیرفته‌ایم خدا خوب است آنگاه می‌گوییم خداوند نمی‌تواند ظالم باشد. از این رو، معیار خوب و بد، مستقل از دستورات و شخصیت خداوند است و این یعنی چه خداوندی وجود داشته باشد و چه خداوندی وجود نداشته باشد باز هم می‌توانیم از خوب و بد سخن بگوییم.

برادران کارامازوف و مجاز بودن هر کاری در صورت عدم وجود خداوند و حیات جاودانه

رمان «برادران کارامازوف» رمانی بسیار زیبا و تاثیرگذار است. برخی از دین‌داران با آنکه می‌توان مطمئن بود این کتاب را تا به حال نخوانده‌اند با تکرار جمله‌ای از کتاب مبنی بر اینکه «اگر خدا نباشد همه چی مجاز است» مدعی می‌شوند اگر خدایی وجود نداشته باشد مانع اخلاقی هم وجود ندارد و انسان هر کاری می‌تواند بکند. برای اینکه بتوان چنین چیزی را

^۴ Martin, M. (1997). Atheism, Christian Theism, and Rape. URL: http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/rape.html.

نشان داد، نیاز به استدلال داریم. بگذارید به آن بخش از کتاب «برادران کارامازوف» که این نقل قول از آن برگرفته شده است نگاهی کنیم:

که برای از دست دادن خدا متأسفم! برادر، این شیمی است، شیمی! جناب راهب، چاره‌ای نیست؛ باید برای شیمی راه باز کنی. و راکتین از خدا خوش نمی‌آید. اوخ! مگر نه اینکه از او خوش نمی‌آید! درد همه‌شان اینست. اما پنهانش می‌کنند. دروغ می‌گویند. تظاهر می‌کنند. از او پرسیدم «این را در نوشته‌هایت وعظ می‌کنی». گفت «خوب، بین، اگر این کار را بکنم، نمی‌گذارند در بیاید.» خندید. پرسیدم: «آخر بر سر آدمها چه می‌آید، بدون خدا و زندگی جاودان؟ آن وقت دیگر همه چیز مجاز می‌شود، می‌توانند هر کاری که دلشان خواست بکنند؟». خنده‌کنان گفت: «مگر نمی‌دانستی؟ آدم باهوش می‌تواند هر کاری که دلش خواست بکند. آدم باهوش می‌داند چکار کند، اما تو با ارتکاب قتل پا در راه گذاشته‌ای و حالا توی زندان می‌پوسی». این را توی رویم گفت! خوک تمام عیار! این جور آدمها را با تپیا بیرون می‌انداختم، اما حالا به آنها گوش می‌دهم. حرفهای معقول هم زیاد در چنته داشت. خوب می‌نویسد.^۵

در اینجا چیزی شبیه به استدلال هم وجود ندارد و تنها باوری رایج میان دینداران در قالب داستانی بسیار زیبا و تاثیرگذار تکرار شده است. هنگامی که شخص دین‌دار این نقل قول را به عنوان موید سخن خود تکرار می‌کند، در واقع همان ادعای خود را که در یک اثر ادبی نیز آمده تکرار می‌کند و فارغ از اینکه چه حس و حالی ممکن است پس از این نقل قول به او دست دهد، هیچگونه استدلالی ارائه نکرده ولی دچار توهم می‌شود که تکرار ادعایی که در یک اثر ادبی آمده، نقش استدلال را بازی می‌کند.

در بخش پیشین، استقلال اخلاق از وجود خداوند را بررسی کردیم. اگر آن استدلال‌ها بتواند استقلال اخلاق از خداوند را نشان دهد، پاسخی به این ادعای برگرفته از رمان داستایوفسکی هم خواهد بود. ولی علاوه بر آن استدلال، به نکات دیگری نیز اشاره خواهیم کرد.

با بسط استدلال سقراط می‌توان گفت نقل قول آوردن از کسی یا کتابی به خودی خود نمی‌تواند درستی یا نادرستی یک ادعا را نشان دهد. اگر داستایوفسکی، مولوی، هایدگر، نیچه یا حتی خداوند هم چیزی گفته باشد، گفتن او آن سخن را درست یا غلط نمی‌کند بلکه برای بررسی درستی و غلطی یک سخن به معیاری مستقل نیاز داریم. اگر کسی گمان می‌کند سخنی درست است باید درستی آن را نشان دهد. اگر گمان می‌کنید معیار مستقلی وجود ندارد آنگاه هر چه داستایوفسکی گفته را باید صحیح بپندارید و معیار درستی شما گفتن داستایوفسکی خواهد بود. در آن صورت باید تک‌تک سخنان داستایوفسکی را به عنوان سخنان درست بپذیرید کاری که علاوه بر زوال خرد شما، رمانهای او را نیز به مضحکه‌ای رقت‌انگیز تبدیل خواهد کرد.

حال بگذارید قدری حکم «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است» را بررسی کنیم. چه خدایی وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد من نمی‌توانم دایره‌ی مربع بکشم و یا نشان دهم دو گزاره که یکدیگر را نقض می‌کنند هر دو در آن واحد درست‌اند. پس «هر کاری مجاز می‌شود» اگر به این معنا باشد که هر کاری ممکن است، سخنی بی‌معناست. ولی اگر این سخن را به عنوان حکمی اخلاقی در نظر بگیریم:

^۵ داستایوفسکی (۱۳۸۳)، برادران کارامازوف. برگردان صالح حسینی، انتشارات ناهید. چاپ پنجم. ص ۸۲۸

(۱) «اگر خدایی وجود نداشته باشد آنگاه از نظر اخلاقی هر کاری مجاز است.»

در این صورت بندی، با نبود خداوند اخلاق بی معنا و بی اساس نخواهد شد بلکه نوعی نسبی گرایی شدید اخلاقی داریم که هر کاری از نظر اخلاقی در آن حالت مجاز است. ولی این نسبی گرایی، همچون هر نوع دیگری از نسبی گرایی بر حکمی مطلق استوار است. یعنی یک اصل اخلاقی مطلق وجود دارد که به ما می گوید اگر خدایی نبود، هر کاری که خواستی می توانی انجام دهی و آن کار درست و در چارچوب اخلاق خواهد بود. در این حالت، بر اساس همین حکم، اگر خدایی وجود نداشته باشد یک اصل مطلق اخلاقی وجود خواهد داشت. پس نمی توان از (۱) نتیجه گرفت اگر خدایی نبود هیچ حکم اخلاقی ای وجود نخواهد داشت و عمل اخلاقی متفی خواهد شد.

ولی اگر این حکم را بدین شکل صورت بندی کنیم:

(۲) «اگر خدایی وجود نداشته باشد آنگاه اخلاق بی معنا خواهد شد و انجام هر کاری مجاز است.»

پیامد عدم باور به خداوند را پوچ گرایی اخلاقی برشمرده ایم. یعنی مدعی هستیم که اگر خدایی وجود نداشته باشد اخلاق دیگر موضوعیت ندارد. ولی اگر منظور از «مجاز بودن» این است که از نظر اخلاقی هر کاری مجاز است، آنگاه در (۲) در آن واحد هم ادعا شده که اخلاق بی معناست هم از مجاز بودن اخلاقی سخن به میان آمده است.

ممکن است منظور کسی از به زبان آوردن عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته داشته باشد هر کاری مجاز است» این باشد که در نبود خداوند انسان ها انگیزه لازم برای اخلاقی زیستن و انجام عمل اخلاقی را از دست می دهند و هر کاری در نبود این انگیزه ممکن است انجام دهند. در بررسی بخش نخست مشخص شد که اخلاق مستقل از وجود خداوند است. و خوبی و بدی هر عملی بنا به دلایل و معیارهایی خوب یا بد می شود. اخلاقی زیستن هدف هر انسانی می تواند باشد - چه به خدا باور داشته باشد چه نداشته باشد - شاید منظور این است که اگر خداوندی وجود نداشته نباشد آنگاه جایزه و مجازاتی هم وجود نخواهد داشت و این موجب می شود شخص انگیزه اخلاقی زیستن را از دست بدهد. اگر منظور چنین چیزی باشد اخلاقی زیستن برای فرد مورد نظر اهمیت یا خوبی ای ندارد بلکه هدف او بدست آوردن جایزه و مصون ماندن از مجازات است.

شاید منظور از عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته باشد هر کاری مجاز است» این است که در نبود خداوند نمی توان فهمید خوب و بد کدام است و عمل اخلاقی را از عمل غیر اخلاقی تشخیص داد و در نتیجه هر کس هر کاری می خواهد می کند. ولی مگر ما اصول اخلاقی خود را از ادیان می گیریم؟ درست است ادیان حاوی برخی اصول و احکام اخلاقی هستند ولی در عین حال ادیان حاوی اصول و احکام غیر اخلاقی نیز هستند. تبعیض جنسیتی و ممنوع نکردن برده داری از جمله مصداق های غیر اخلاقی اند که تقریباً در تمام ادیان رایج جهان قابل مشاهده اند. همان طور که در بخش نخست هم بررسی کردیم، اگر کتاب مقدسی بگوید فلان کار درست است و فلان کار نادرست، این «گفتن» آن اعمال را درست و نادرست نمی کند. بلکه باید هر حکم و دستور دینی هر یک از ادیان را بررسی کرد و دید آیا دلیلی برای درستی یا نادرستی آنها چنان که در آن کتاب ادعا شده وجود دارد یا خیر. عقل انسان این امکان را یافته که انواعی از اصول اخلاقی

را که در هیچ دین رایجی مطرح نشده بیان کند (مانند غیراخلاقی بودن تبعیض جنسیتی) و موارد غیراخلاقی موجود در کتاب‌های آسمانی ادیان را به چالش بکشد.

ولی ممکن است منظور از عبارتی مانند «اگر خدایی وجود نداشته باشد هر کاری مجاز است» این باشد که در نبود خداوند هیچ‌گونه اصل اخلاقی و درست و غلطی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها در صورتی می‌توان گفت در نبود خداوند اصول اخلاقی و درست و غلط هم نمی‌توانند وجود داشته باشند که وجود این اصول و درست و غلط را به وجود خداوند وابسته کرده باشیم. متداول‌ترین شکل این وابستگی همانی است که سقراط بررسی کرد یعنی اینکه بگوییم دستورات یا فرمان‌های الهی اصول اخلاقی و خوب و بد را تعیین می‌کنند. به عبارتی باید بگوییم که تجاوز جنسی، قتل، آزار کودکان و دیگر اعمالی که از نظر ما بد هستند، به خودی خود بد نیستند بلکه بد شده‌اند چون خداوند حکم کرده چنین اعمالی بد باشند یا مثلا محبت کردن، کمک کردن، و وفاداری به دوستان به خودی خود خوب نیستند بلکه خوب شده‌اند چون خداوند حکم کرده چنین اعمالی خوب باشند. ولی اگر خداوندی وجود داشته باشد و حکم کند تجاوز بد است، این حکم تجاوز را بد نمی‌کند. بد بودن تجاوز مستقل از این حکم است. همچنان که وقتی در برخی ادیان ادعا می‌شود که خداوندی وجود دارد که حکم کرده علیه زنان تبعیض جنسیتی برقرار باشد، این حکم نمی‌تواند امر غیراخلاقی تبعیض جنسیتی علیه زنان را موجه سازد و به امری اخلاقی تبدیل کند.

احکام غیراخلاقی در متون مقدس

غیراخلاقی بودن برخی از دستورات و احکامی که در کتاب‌های مقدس ادیان آمده برای طبیعت‌گرایی که عقل را معیار سنجش می‌داند امری مسجل است. برخی از انواع تبعیض که پیشتر نادرستی آنها مشخص نبوده، امروزه به عنوان تبعیض شناسایی شده‌اند. برخی از دین‌داران در مواجهه با این ناهمخوانی، تلاش می‌کنند نوعی همخوانی بین کتاب‌های مقدس و فهم جدید ما از اخلاق برقرار کنند.

تبعیض جنسیتی علیه زنان در ادیان فراگیر است. (البته این معضل به هیچ‌عنوان به دین یا دین‌داران محدود نمی‌شود و تا پیش از سده بیستم نیز تبعیض جنسیتی و حتی زن‌ستیزی در میان فیلسوفان و اندیشمندان نیز پدیده‌ای فراگیر و متعارف بود و امروز نیز شکل‌های ظریف‌تری از آن در جوامع باصطلاح مترقی در جریان است) اگر بپذیرید تبعیض جنسیتی امری غیراخلاقی است و آنگاه در کتاب مقدس هر یک از ادیان حکم به این تبعیض را بیابید از آنجا که آن کتاب به عملی غیراخلاقی حکم کرده است می‌توان نتیجه گرفت نگارنده آن کتاب نمی‌توانسته خدایی خیرمطلق است و همه‌چیزدان باشد. چرا که اگر او خیرمطلق باشد و همه‌چیزدان باشد همانند ما انسان‌ها نیاز ندارد سده‌ها بگذرد تا بر اساس تجربه و مبارزه گروهی از مردم و قلم‌فرسایی و غیره بفهمد تبعیض جنسیتی از نظر اخلاقی نادرست است. این استدلال به این شکل است:

کتاب مقدس دین الف کلام خدایی همه‌چیزدان و خیرمطلق است و بنابراین نمی‌تواند حاوی اصول غیراخلاقی باشد.

تبعیض جنسیتی غیراخلاقی است و در کتاب مقدس الف بر آن تأکید شده است.

از آنجایی که این کتاب حاوی اصول غیراخلاقی است، نمی‌تواند کلام خدایی همه‌چیزدان و خیرمطلق باشد.

برخی از دین‌داران برای نپذیرفتن این استدلال به مواردی همچون شرایط زمان و یا غیرممکن بودن انقلاب یکباره‌ی اخلاقی در جامعه و از این قبیل توجیهات اشاره می‌کنند. برخی دیگر، غیراخلاقی بودن «تبعیض جنسیتی» چنان که ما امروز می‌فهمیم را زیر سوال می‌برند. گروهی دیگر سعی می‌کنند با استدلال‌هایی کاملاً بی‌توجه به متن مقدس ادیان نشان دهند که باید این تبعیض جنسیتی از این دین حذف شود. این استدلال را در نظر بگیرید:

خداوند عادل است.

کلام خداوند عادل نمی‌تواند حاوی حکم ناعادلانه باشد.

حکم به تبعیض جنسیتی، حکمی ناعادلانه است.

در نتیجه کلام خدا به تبعیض جنسیتی حکم نکرده است.

مفهوم عدالت در چنین استدلالی از کجا می‌آید؟ ما باید نخست مفهوم «عدالت» را از یک کتاب مقدس استخراج کنیم و سپس بررسی کنیم که آیا این مفهوم عدالت قابل دفاع است یا خیر. اگر مثلاً کسی تعریف خود از عدالت جنسیتی را از موج دوم فمینیسم گرفته باشد نمی‌تواند همین مفهوم عدالت را بر کتاب مقدسی تحمیل کند. مفهوم عدالت جنسیتی برگرفته از موج دوم فمینیسم و مفهوم عدالت جنسیتی برگرفته از کتاب‌های مقدس و هر مفهوم دیگری از عدالت جنسیتی قابل بررسی‌اند و هیچ‌کدام از این مفاهیم به این دلیل که در کتاب سیمون دوبووار یا «گیتا» آمده است صحیح و قابل پذیرش نمی‌شود و به جای وصله‌پینه کردن مفهوم عدالت جنسیتی از یک اثر به اثری دیگر، مفهوم عدالت جنسیتی در هر کدام از این آثار باید بررسی شود.

برخی همین استدلال را برای همجنس‌گرایی یا همجنس‌خواهی نیز ارائه کرده‌اند. مشروعیت و مقبولیت همجنس‌گرایی یا همجنس‌خواهی در طول تاریخ فراز و نشیب‌های زیادی داشته ولی در دوران جدید از سده نوزدهم که اسکار وایلد به جرم همجنس‌خواهی یا همجنس‌گرایی محاکمه شد تا اواخر سده بیستم حتی در کشورهای اروپای غربی نیز این گرایش جنسی یا به دید جرم یا به دید بیماری نگریسته می‌شده است. در حال حاضر ولی اجماعی بین روان‌شناسان و اندیشمندان حوزه جنسیت شکل گرفته که چنین نگرش‌هایی به این گرایش جنسیتی صرفاً بازتاب‌دهنده تعصب‌های فکری است. بنابراین، اگر کسی بخواهد عدالت جنسیتی یا عدالت جنسی را با عقل تعریف کند با توجه به یافته‌های علمی و بحث و تحلیل بر سر آنها نمی‌تواند تبعیضی علیه همجنس‌گرایان قائل شود و در عین حال مدعی باشد که این تبعیض مبنای عقلانی دارد. در مواجهه با این پدیده نیز برخی از دین‌داران بدون توجه به یافته‌های علمی و صرف تأکید بر باورهای دینی خود بر غیراخلاقی بودن همجنس‌گرایی تأکید می‌کنند، برخی از دین‌داران بر غیرقطعی بودن یافته‌های علمی در این زمینه تأکید می‌کنند و برخی نیز به سوگیری‌های سیاسی در این راستا اشاره می‌کنند و در نهایت برخی نیز بدون توجه به چنین پیچیدگی‌هایی به این بحث ورود می‌کنند. اگر تبعیض علیه همجنس‌گرایان غیراخلاقی باشد (همانند تبعیض علیه

زنان در مثال قبل) و کتابی از یک دین حکم به این تبعیض کرده باشد، یعنی آن کتاب به امری غیراخلاقی حکم کرده و در نتیجه آن کتاب نمی‌تواند کلام خدایی خیرمطلق و همه‌چیزدان باشد. این استدلال را در نظر بگیرید خداوند عادل است.

کلام خداوند عادل نمی‌تواند حاوی حکم ناعادلانه باشد.

حکم به تبعیض علیه همجنس‌گرایی، حکمی ناعادلانه است.

پس کلام خداوند حاوی تبعیض علیه همجنس‌گرایی نیست.

مشکل چنین استدلالی نیز این است که مفهوم عدالت را از کتاب دینی نگرفته است. بررسی مفهوم و تعریف عدالت در یک کتاب دینی به ما این امکان را می‌دهد که آن مفهوم عدالت را بررسی کنیم و با دیگر مفاهیم موجود از عدالت مقایسه کنیم و ببینیم کدام یک برتر است. نمی‌توان مفهوم عدالت جنسیتی را از فهم سده بیست‌ویکم خود بگیریم و این فهم را به کتاب‌های دینی هزاران سال پیش که مفاهیمی متفاوت از عدالت جنسیتی دارند تحمیل کنیم و سپس بگوییم این کتاب آسمانی نمی‌تواند حاوی حکم «ناعادلانه» باشد. آنچه در کتاب‌های ادیان تحت عنوان عدالت جنسیتی مطرح می‌شود از منظر عقلانی با شواهد کنونی مصداق «بی‌عدالتی جنسیتی» است.^۶

در واقع نتیجه استدلال‌های برخی دین‌داران به جای «پس کلام خداوند حاوی تبعیض جنسیتی و جنسی نیست»، چنین است «پس کلام خداوند **نباید** حاوی تبعیض علیه همجنس‌گرایی و تبعیض جنسیتی باشد». چرا که هر کتاب دینی حاوی تعریفی از «عدالت جنسیتی» است و بر اساس همان معیار عدالت، تبعیض جنسیتی در آن کتاب‌ها وجود ندارد. مثلاً در یک کتاب دینی ممکن است تعریف عدالت جنسیتی قیومیت مرد بر زن باشد و از منظر آن کتاب این تعریف عدالت جنسیتی است که با تکیه بر طبیعت متفاوت زن و مرد و توانایی‌های متفاوت آنها، برابری کامل را بی‌عدالتی جنسیتی برشمارد. اینکه این تعریف از «عدالت جنسیتی» صحیح است یا قابل دفاع بحثی مجزا است. ولی گفتن اینکه کلام خداوند حاوی تبعیض جنسیتی نیست صرفاً یک توتولوژی است. شخص دین‌دار در اینجا می‌خواهد بگوید کلام خداوند نباید حاوی تبعیض جنسیتی چنان که ما امروز می‌فهمیم باشد ولی این «باید» منجر به تغییر مفهوم عدالت جنسیتی چنان که در کتاب مقدس آمده به تعریف عدالت جنسیتی چنان که ما می‌فهمیم نمی‌شود. برخلاف تبعیض جنسیتی و جنسی، در برخی از متون مقدس، بدون اینکه نامی از «تبعیض نژادی» آورده شود، تبعیض بین افراد به واسطه سفید یا سیاه بودن رنگشان یا تعلق آنها به گروه‌های نژادی مردود شمرده شده است. از این رو، اگر کسی دو استدلال بالا در مورد عدالت جنسیتی و جنسی را پیرامون عدالت نژادی به کار ببرد قابل دفاع خواهد بود.^۷

^۶ در نتیجه می‌بینیم گاهی در بحث بین برخی از خداپاواران و خداناباوران هر دو یکدیگر را به شدیدترین شکل متهم به بی‌اخلاقی می‌کنند چرا که «عدالت» نزد هر کدام از آنها مصداق «بی‌عدالتی» نزد گروه دیگر است. البته امکان بحث‌های متمدانه میان این دو گروه ممکن است و گاهی میان این دو گروه چنین بحث‌هایی رخ داده و می‌دهد.

^۷ دینداری که باور دارد خداوند خیرمطلق و همه‌چیزدان است و می‌گوید کتاب خداوند «نباید» حاوی تبعیض جنسیتی و جنسی باشد و تعریف تبعیض جنسیتی را از کتاب خداوندش نمی‌گیرد بلکه از عقل می‌گیرد، باید مشخص کند همان عقل الهی بودن منشا کتاب آسمانی او را تأیید می‌کند. چرا این دیندار برای تعیین محتوای کتاب دینی به سراغ عقل می‌رود ولی برای تعیین تکلیف خود کتاب به سراغ عقل نمی‌رود؟

اگر آنچه در این بخش گفتیم درست باشد چالشی جدی بر سر مسئله اخلاق برای دین‌دار بوجود می‌آید. اگر شخص دین‌دار با امر و نهی‌ها و هنجارهای رفتاری‌ای در کتاب مقدس خود مواجه است که اکنون به لحاظ عقلانی غیراخلاقی بودن آنها برای ما مشخص شده‌اند باید دین خود را به عنوان دینی که منشاء الهی دارد کنار بگذارد.^۸ اگر چنین نکند باید مشخص کند چرا در کتابی که منشاء الهی دارد، حکم به امر غیراخلاقی شده است و مشخص کند چرا به‌رغم چنین احکامی باید به کلیت چنین کتابی اعتماد کرد. در حالی که ممکن است شخص دین‌دار سعی کند با استناد به یافته‌های علمی و یا دلایل عقلانی به ما نشان دهد مثلاً تبعیض جنسیتی چنان که امروز رایج شده واقعا از نظر عقلی و علمی قابل دفاع نیست و بدین شکل از باور دینی خود دفاع کند، باید این آمادگی را داشته باشد که در صورت مشخص شدن غیراخلاقی بودن احکام کتاب دینی به لحاظ عقلانی، دین خود را کنار بگذارد. چرا که نمی‌توان برای دفاع از دین به دلایل عقلانی روی آورد و آنگاه که دین با دلایل عقلانی زیرسوال می‌رود به عقل بی‌توجه بود. چنین رویکرد دوگانه‌ای نسبت به عقل، تنها برای تظاهر به عقلانی بودن دین کارآیی دارد. اگر شخص دین‌دار تصمیم بگیرد به جای پذیرفتن آنچه ما امروز از مصداق‌های غیراخلاقی کشف کرده‌ایم حکم کتاب دینی خود را هر چه که هست اخلاقی برشمارد، باید با چالش اوتیفرون سقراط دست و پنجه نرم کند.

خداوند، تجربه احساسات بشری، وضع احکام و اصول اخلاقی و قضاوت آنها

پیشفرض افراد خدا‌باور دین‌دار این است که خداوند حساسیت اخلاقی دارد و برای او مهم است که ما انسانها به چه شکل عمل می‌کنیم و علاوه بر این برخی از دینداران خدا‌باور بر این باورند که چه در این دنیا چه در دنیایی دیگر به خاطر کارهای خوب ما را پاداش خواهد داد و به خاطر کارهای بد ما را مواخذه خواهد کرد. اگر خداوند بخواد به شکلی عادلانه به انسانها بر اساس کارهایی که کرده‌اند پاداش دهد یا آنها را مواخذه کند می‌بایست نسبت به تمام ابعاد اخلاقی اعمال آنها اشراف داشته باشد. در ادامه چالشی برای این پیشفرض مطرح می‌کنیم.

برای داشتن فهمی کامل از اخلاق می‌بایست امکان تجربه احساساتی مانند خشم، شهوت، ناراحتی، شادی، میل به انتقام، حسادت، کینه‌توزی و ... را داشته باشیم. اگر خداوند شهوت، حسد، نفرت، کینه‌توزی و دیگر احساسات مشابه را تجربه کند یعنی از نظر اخلاقی کمال نیافته است؛ بنابراین، یا خداوند وجودی است که کمال اخلاقی دارد و چنین احساساتی را

^۸ هرچند با همین حد از چالش باور به خداوند به طور کلی زیرسوال نمی‌رود و باور به همان دین مشخص که حاوی اصول غیراخلاقی است زیرسوال می‌رود.
^۹ هنگامی که می‌گوییم خداوند نمی‌تواند کاری را انجام دهد باید به دو مفهوم از «نتوانستن» توجه کنیم. گاهی منظور از نتوانستن یعنی امکان انجام آن عمل وجود ندارد. مثلاً خداوند نمی‌تواند احساسات بشری را تجربه کند. از آنجا که می‌گوییم خداوند کمال اخلاقی دارد، از این رو امکان تجربه چنین احساساتی برای او وجود ندارد. چرا که تعریف خداوند را دچار تناقض می‌کند. پس امکان اینکه خداوند بداند که تجربه احساسات چیست وجود ندارد. خداوند همچنین به واسطه اینکه بدن ندارد نمی‌تواند بخوابد، دراز بکشد، دست بزند، سوت بزند، یا بنشیند. خداوند نمی‌داند که مربع دایره به چه شکل است ولی این ندانستن نمی‌تواند «همه‌چیزدانی» او را زیرسوال ببرد. چرا که «دایره مربع» یک مجموعه‌ی تهی است و نمی‌توان دانست «مربع دایره» به چه شکل است. مثال «مربع دایره» درست است، خداوند یا هر کسی دیگری نمی‌تواند بداند «مربع دایره» به چه شکل است چرا که چنین چیزی وجود ندارد که بخواد شکلی داشته باشد. ولی گاهی منظور از «نتوانستن» یعنی امکان آن عمل وجود دارد ولی شخصی از انجام آن ناتوان است.

تجربه نمی‌کند که در این حالت، شناخت او نسبت به اخلاق - که شامل تجربه چنین احساساتی می‌شود - ناقص است و یا خداوند چنین احساساتی را تجربه می‌کند و از نظر اخلاقی کمال نیافته است.

علاوه بر تجربه احساسات، از آنجا که خداوند بدن ندارد نمی‌تواند درد و لذت را تجربه کند و نمی‌داند تجربه کردن درد و لذت چگونه تجربه‌ای است. علاوه بر اینها خداوند بسیاری از روابط انسانی که در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما و فهم اخلاقی ما دخیلند را نمی‌تواند تجربه کند و معرفت مرتبط به این ابعاد را ندارد. خداوند پدر، مادر، خواهر، برادر، فرزند، همسایه، مدیر، همکار و ... ندارد. به عنوان یک مثال، فرض کنید مادر شما در یک واگن قطار باشد و سه نفر دیگر در یک واگن قطار باشند و شرایط به شکلی باشد که شما با فشار دادن یک کلید تعیین خواهید کرد کدام واگن روی ریل باقی بماند و کدام به دره بیفتد. در این بررسی اخلاقی، احساسات ما انسانها نسبت به مادر خود دخیل است (اگر نگوئیم تعیین کننده)^۱ و کسی که این نتواند چنین احساسی را تجربه کند آیا می‌تواند تصمیم بگیرد عمل اخلاقی صحیح در چنین شرایطی چیست؟ می‌توان برای تمامی ابعاد اخلاق که به احساس مرتبط هستند پرسش‌هایی مرتبط طرح کرد، مثلاً اگر کسی توان تجربه‌ی ترس را نداشته باشد چگونه می‌تواند ارزش شجاعت را درک کند و آن را قضاوت کند؟ درک کامل وی از احساسات و حالاتی که در فهم و قضاوت‌های اخلاقی ما موثر است را از او می‌گیرد.

اگر تجربه احساسات بخشی مهم از شناخت اخلاقی محسوب می‌شود و برای وضع قوانین و قواعد اخلاقی و همچنین داوری اعمال اخلاقی داشتن معرفت نسبت به احساسات بشری لازم باشد و خداوند توان تجربه چنین احساساتی را نداشته باشد، آنگاه درک کامل وی از احساسات و حالاتی که در فهم و قضاوت‌های اخلاقی ما موثر است به چالش کشیده می‌شود و در آن صورت وضع قوانین و قواعد اخلاقی‌ای که به ظرافت‌ها و دقت‌های اخلاق انسانی توجه نداشته باشد چندان نمی‌تواند قابل اعتنا باشد. خداوند دیندار معمولاً تأکید دارد که ما انسانها توان فهم هستی چنان که خداوند آن را می‌فهمد و تجربه می‌کند را نداریم. باید گفت از آنجا که خداوند هم بدن ندارد و توان تجربه احساسات را ندارد ناتوان است از فهم و تجربه‌ی انسانی هستی. از آنجا که اخلاق امری انسانی است، این عدم امکان دوطرفه‌ی فهم و تجربه مشترک میان انسان و خداوند، مانعی بر سر راه قواعد و قوانین مشترک اخلاقی میان آنهاست.

مسئله‌ی شر

در نوشته‌ای دیگر به مسئله‌ی شر به تفصیل خواهیم پرداخت و در اینجا تنها به کلیت مسئله‌ی شر اشاره می‌کنم و چالشی که این مسئله برای برقراری رابطه وجود خداوند و اخلاق ایجاد می‌کند را معرفی می‌کنم. در جهانی که ما زندگی می‌کنیم انسان‌ها و دیگر حیوانات، گونه‌های متفاوتی از درد و رنج را متحمل می‌شوند. اگر جهان خالق با حساسیت اخلاقی می‌داشت و خود او نیز خیر مطلق می‌بود و همه‌کار توان و همه‌چیزدان بود، نمی‌توانست جهان را به شکلی بیافریند که درد و رنج غیرضروری بر جان‌داران تحمیل کند. این حد از تعریف مسئله‌ی شر برای هر کسی قابل فهم و تأیید است. ممکن است درد و رنجی بر ما یا دیگر جان‌داران برود که کسی بتواند نشان دهد که وجود این درد و رنج ضروری بوده تا مثلاً

^۱ در حالی که بین فایده‌گرایان نجات واگن با سه غریبه ارجح است، برای درونی‌گرایانی مانند برنارد ویلیامز نجات مادر در چنین مثالی ارجح است.

خیر بزرگ‌تری میسر شود. پس کافی است کسی بتواند یک نمونه از درد و رنج غیرضروری برای جان‌داران پیدا کند تا نشان دهد که اگر جهان خالق‌ی دارد یا اصلاً حساسیت اخلاقی ندارد یا اگر دارد خیر مطلق نیست. برخی از بلاهای طبیعی به نظر گزینه‌های مناسبی‌اند برای اینکه «درد و رنج غیرضروری» بر جان‌داران محسوب شوند. جرم و جنایت‌های کلانی که انسان‌ها مرتکب می‌شوند و دیگر انسان‌ها و حیوانات را دچار درد و رنج می‌کنند معمولاً توسط دین‌داران با «اراده‌ی آزاد» تبیین می‌شود. آنها می‌گویند که اگر اراده‌ی آزاد بخواهد وجود داشته باشد انسان باید آزاد باشد مرتکب جرم و جنایت هم بشود و از آنجایی که اراده آزاد خیری بسیار بزرگ است پس باید «شر اخلاقی» که نتیجه آن است را هم پذیرفت. سه چالش بر سر راه دین‌دار وجود دارد. اول اینکه نشان دهد ما اراده‌ی آزاد داریم، و از آنجا که تصورات متفاوتی از اراده‌ی آزاد وجود دارد باید نشان دهد آن تصویری از اراده‌ی آزاد که برای توجیه مسئله‌ی شر مناسب است وجود دارد. دوم اینکه دین‌دار باید نشان دهد بر فرض وجود چنین گونه‌ای از اراده‌ی آزاد، خیر بزرگی است و شریایی که پیامد آنند باعث نمی‌شوند که چنین خیری ارزشش را از دست بدهد. سوم اینکه دین‌دار باید نشان دهد امکان نداشت جهان به شکلی آفریده می‌شد که ما انسان‌ها ضمن داشتن اراده‌ی آزاد و برقراری خیر بزرگ آن، حیطة‌ی اختیاراتمان تغییر می‌کرد به شکلی که نمی‌توانستیم مرتکب جنایت‌های بزرگ شویم. همانطور که گفته شد در نوشته‌ای دیگر به تفصیل به بررسی مسئله‌ی شر خواهیم پرداخت چرا که مسئله‌ی شر یکی از مهم‌ترین و جدی‌ترین چالش‌هایی است که خداپاور باید با آن مواجه شود. این وظیفه‌ی خداپاور است که به ما نشان دهد مسئله‌ی شر نمی‌تواند حساسیت اخلاقی یا خیر مطلق بودن خداوند را زیرسوال ببرد. اگر موفق به این کار نشود، مرتبط کردن خداوند به اخلاق به هر شکلی زیر سوال خواهد رفت.

طبیعت‌گرایی، واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی و پوچ‌گرایی اخلاقی

ممکن است گفته شود که واقعیت‌های اخلاقی‌ای وجود دارند که وجود آنها تنها در صورتی معنادار خواهد شد که خداوندی وجود داشته باشد که آنها را بوجود آورده باشد. این استدلال هم همچون دیگر استدلال‌های مشابه که پیشتر به آنها اشاره شد باید به چالش اوتیفرون پاسخ دهند. اگر خداوند وجود او نتواند در تعیین خوب و بد وجود «خوب» و «بد» تعیین‌کننده باشد، آیا طبیعت‌گرایی می‌تواند از عهده این کار برآید؟ در واقع این پرسش را می‌توان بدین شکل هم مطرح کرد، اگر وجود یا عدم وجود خداوند در وجود یا عدم وجود خوب و بد بی‌تاثیر است، آیا همچنان می‌توان از واقعیت‌های اخلاقی سخن گفت یا باید به یک نوع نسبی‌گرایی اخلاقی یا پوچ‌گرایی اخلاقی یا شک‌گرایی اخلاقی روی بیاوریم؟

در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق همچون بسیاری دیگر از زمینه‌های زندگی بشر، ما همچنان پاسخ‌های قطعی نداریم و آنچه می‌دانیم محدود است ولی بخشی از آنچه که ما می‌دانیم نادرستی ایده‌ها و نظراتی است که پیشتر مطرح شده‌اند و عدم انسجام و غیرقابل دفاع بودن آنها اکنون برای ما مشخص شده یا به صورت جدی به چالش کشیده شده‌اند. ایده‌ی وابستگی اخلاق به خداوند نیز از جمله ایده‌هایی است که اگر نگوییم به طور کامل رد شده به شکل جدی به چالش

¹¹ برای دیگر ویژگی‌های خداوند مانند «همه‌چیزدان بودن» و «همه‌کار توان بودن» او هم می‌توان بر اساس مسئله‌ی شر چالش ایجاد کرد ولی از آنجا که تاکید ما در اینجا بر رابطه‌ی خداوند و اخلاق است به آن نمی‌پردازیم و در نوشته‌ی دیگری به مسئله‌ی شر به طور مفصل خواهیم پرداخت و به آن ابعاد نیز اشاره خواهیم کرد.

کشیده شده است. نسبی‌گرایی اخلاقی نیز از جمله مواضعی است که قابل دفاع نیست.^{۱۲} اگر بتوان نشان داد مواضعی مانند نسبی‌گرایی و پوچ‌گرایی اخلاقی به لحاظ عقلانی مواضعی نامسجم و غیرقابل دفاع‌اند آنگاه سخن گفتن از اصول و احکام اخلاقی فراگیر میان انسان‌ها معنادار است. به عبارت دیگر، اگر نشان دهیم (۱) وجود خداوند تاثیر و دخالتی در تعریف خوب و بد و اخلاق به طور کلی ندارد و (۲) نسبی‌گرایی و پوچ‌گرایی اخلاقی به لحاظ عقلانی مواضعی غیرقابل دفاع‌اند، آنگاه می‌توان نشان داد که به لحاظ عقلانی در «طبیعت بدون خداوند» یا همان طبیعت‌گرایی هم می‌توان از اخلاق مشترک میان انسان‌ها به شکل معناداری سخن گفت. وجود امکان عقلانی برای یک موضع، به این معنا نیست که ما به آن موضع دست یافته‌ایم. از همین رو، امکان عقلانی سخن گفتن از اخلاق در طبیعت‌گرایی به این معنا نیست که ما می‌دانیم دقیقا تبیین و تعریف و توجیه اخلاق و خوب و بد و دیگر پرسش‌های مرتبط چیست.

بحث بر سر اینکه آیا باید واقعیت‌های اخلاقی مستقل از انسان داشته باشیم (رویکردی که به طور کلی می‌توان آن را واقع‌گرایی اخلاقی نامید) یا خوب و بد در نهایت به نوعی با خود انسان و در انسان (مثلا بیولوژی انسان، چه عمل او از جمله رویکردهایی که به طور کلی می‌توان آنها را ناواقع‌گرایی اخلاقی نامید) تعریف می‌شود، بحث پویا و جذابی در فلسفه اخلاق است ولی هنوز پاسخی نهایی و قطعی برای این پرسش وجود ندارد. در میان طبیعت‌گرایان هر دو موضع «واقع‌گرایی اخلاقی» و «ناواقع‌گرایی اخلاقی» طرفدارانی دارد. در اینجا اشاره‌ی مختصری به دو رویکرد ناواقع‌گرایانه در فلسفه اخلاق می‌کنم.^{۱۳} رویکردهای بسیار دیگری نیز در فلسفه اخلاق مطرح‌اند و اشاره به این دو صرفا برای اشاره به دو نمونه از رویکرد ناواقع‌گراست. در مواجهه با رویکردهای متفاوت واقع‌گرا و ناواقع‌گرا و همچنین رویکردهایی که معناداری اخلاق را زیرسوال می‌برند باید دید هر موضع به چه میزان دارای انسجام و قابل دفاع است. نقد و بررسی‌های زیادی در این بحث‌ها شکل می‌گیرد و در نهایت همین نقد و بررسی‌ها می‌توانند قدرت و یا ضعف هر رویکرد در مقایسه با دیگر رویکردها را نشان دهند. شاید در نهایت مشخص شود هیچ یک از این رویکردهایی که در حال حاضر مطرح‌اند قابل دفاع نیستند و مثلا رویکرد ناواقع‌گرایانه دیگری قابل دفاع است یا شاید مشخص شود رویکردی واقع‌گرایانه قابل دفاع است. هنگامی که ما تنها از امکان عقلانی یک پدیده آگاهیم ولی دقیقا از چند و چون آن خبر نداریم، راهی نداریم جز اینکه چند و چون‌های متفاوت را مطرح کنیم و بررسی کنیم و ببینیم کدام یک از نظر عقلانی قابل دفاع‌ترند و این امید وجود دارد که گذر زمان این تلاش‌های ما را به چند و چون مرتبط برساند. ولی تصور اینکه ما «حتما» به چند و چون مسائل خواهیم رسید، صرفا یک ایمان است و مشخص نیست ما حتما زمانی به تمام جزییات دانش اخلاقی دست پیدا کنیم.

^{۱۲} از زمان افلاطون و ارسطو رده‌های عقلانی متنوع و زیادی بر انواع نسبی‌گرایی به طور عام و نسبی‌گرایی اخلاقی به طور خاص نوشته شده است در جای دیگر باید به صورت مستقل غیرقابل دفاع بودن نسبی‌گرایی و ناتوانی این موضع از مقاومت در برابر چالش‌های سر راهش بررسی شود و اینجا مجال این بحث نیست. ولی خواننده متن می‌تواند به یکی از این بسیار منبع مراجعه کند.

^{۱۳} لازم به ذکر است که پیشتر این رویکردها را در سایت خود به صورت مجزا منتشر کرده بودم و برخی از آنها را سایت‌هایی مانند سایت صندانت بازنشر داده بودند. متن فرگشت و اخلاق در سایت صندانت [اینجا](#) قابل دسترسی است و متن اخلاق عملی کرسگارد در [این لینک](#) قابل دسترسی است

فرگشت و اخلاق

یکی از رویکردهای ناواقع‌گرا توسط شرن استریت مطرح شده که در آن سعی می‌کند با اتکا به فرگشت اخلاق را تبیین کند.^۴ فرآیند انتخاب طبیعی که در فرگشت مطرح است تاثیر بسزایی بر محتوای قضاوت‌های اخلاقی ما انسان‌ها گذاشته است. برخی قضاوت‌های اخلاقی شانس بقا و تولید مثل ما را افزایش و برخی آن را کاهش می‌دهند. مثلا این قضاوت اخلاقی که زندگی ما انسان‌ها با ارزش است به بقای ما کمک می‌کند و این قضاوت که باید به کودکان خود حمله کنیم بقا را به خطر می‌اندازد. برخی از قضاوت‌های اخلاقی تقریباً بین همه انسان‌ها وجود دارند. مثلا اگر شخصی با ما خوش‌رفتاری کند، دلیلی برای خوش‌رفتاری کردن با آن شخص است یعنی ما دلیلی پیدا می‌کنیم با او خوش‌رفتاری کنیم. اگر کسی به ما آسیب برساند این برای ما دلیلی می‌شود که او را مجازات کنیم یا این عمل او را تقبیح کنیم. یا مثلا کمک کردن به کودکان خودمان نسبت به کسانی که نسبت به ما کاملاً غریبه هستند برای ما الویت دارد. این قضاوت‌ها که بقا را تضمین می‌کنند تقریباً بین همه انسان‌ها که قضاوت‌های اخلاقی آنها به واسطه فرگشت به وجود آمده مشترک است.

شرن استریت دو نوع نقد به این استدلال که ممکن است مطرح شود، مطرح می‌کند و بعد به آنها پاسخ می‌دهد. اول اینکه کسی بگوید توانایی قضاوت کردن به طور کلی و قضاوت اخلاقی به طور خاص، ظرفیتی است که خودش طی فرگشت شکل گرفته است. تمایلات رفتاری و انگیزشی پیش از اینکه توانایی قضاوت اخلاقی داشته باشیم در ما وجود داشته. مثلا شامپانزه‌ها که خویشاوندان انسان‌ها محسوب می‌شوند و قضاوت اخلاقی ندارند از فرزندان خودشان حمایت می‌کنند. بنابراین احتمالاً قضاوت‌های اخلاقی که در مراحل بعدی فرگشت در انسان‌ها شکل گرفته در واقع شکل پیچیده‌تری از تمایلات رفتاری و انگیزشی ما بوده است.

نقد دوم این است که فرگشت خصوصیات انسان‌ها توسط انتخاب طبیعی نیازمند این است که آن خصوصیت به لحاظ ژنتیکی قابلیت انتقال به نسل‌های بعدی را داشته باشد. ولی تمایل به انجام برخی از قضاوت‌های اخلاقی ظاهراً اینگونه نیست. مثلا وقتی می‌گوییم «اگر کسی با تو خوش‌رفتاری کرد با او خوش‌رفتاری کن»، این قضاوت اخلاقی به لحاظ ژنتیکی موروثی نیست. پاسخ شرن استریت به این نقدها این است که انسان‌ها در فرآیند تکامل پیش از آنکه توانایی حرف زدن پیدا کنند یا پیش از اینکه زبان به وجود بیاید، توانایی قضاوت‌های اخلاقی بدوی داشتند. این قضاوت‌ها امیال ارزش‌گذارانه غیرزبانی بودند و انسان‌ها امکان فکر کردن یا بازبینی آنها را نداشتند. مثلا زمانی که با خطر مواجه می‌شدند، فرار می‌کردند. این خصوصیات به لحاظ ژنتیک موروثی بودند. طی فرآیند فرگشت انسان توانایی بیان این ارزش‌گذاری‌ها و پرورش قضاوت‌های اخلاقی پیچیده‌تر را پیدا کرد و امکان بررسی یا فکر کردن به آنها را نیز پیدا کرد. بنابراین تاثیر فرآیند فرگشت بر قضاوت‌های ما غیرمستقیم بوده است. یعنی فرآیند انتخاب طبیعی تاثیر مستقیمی بر تمایلات ارزش‌گذاری بدوی ما گذاشته و این توانایی‌های بدوی خودشان بر قضاوت‌های اخلاقی که مورد تایید ما است تاثیر گذاشته است. بنابراین فرگشت در شکل‌گیری قضاوت‌های اخلاقی ما نقش داشته است.

استریت در نهایت عنوان می‌کند که قضاوت‌های اخلاقی ما نتیجه فرگشت است و تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که با فکر کردن به آنها به پالایش و بهبودشان بپردازیم. این باورهای اخلاقی پالایش‌شده، تنها چیزی است که به آن دسترسی داریم، باورهایی که واقعیت‌های اخلاقی را بازنمایی نمی‌کنند. درواقع ما به واسطه فرگشت یک سری

^۴Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, 127(1), 109-166.

خصوصیاتی پیدا کردیم که ممکن است بعضی از آنها الان دیگر مطلوب نباشند مثلاً همین باور که افرادی که مثل ما نیستند را در گروه خودمان وارد نکنیم. این گونه باورها را می‌توانیم با فکر کردن تغییر دهیم ولی این به این معنی نیست که این‌ها با یک واقعیت اخلاقی مستقل انطباق پیدا می‌کنند. دیدگاه فرگشتی استریت، تمام دیدگاه‌های واقع‌گرا، چه گونه‌های طبیعت‌گرایانه مثل فایده‌گرایی چه گونه‌های دیگری مثل مدل جی. ای. مور را مردود می‌داند و مدل جایگزین در فلسفه اخلاق ارائه می‌کند.

واقع‌گرای اخلاقی بر این باور است که دست‌کم برخی از واقعیت‌ها یا حقایق اخلاقی، مستقل از رویکرد اخلاقی انسان‌ها هستند. واقعیت‌های اخلاقی شامل موارد اینچنینی می‌شوند: مثلاً وقتی بگوییم که «فلان عمل خوب است» یا «فلان کار را باید انجام داد» یا «فلان عمل ارزشمند است»، اینها واقعیت‌های اخلاقی هستند. رویکرد اخلاقی شامل مواردی مثل قضاوت‌های ما در مورد اعمال متفاوت، خواسته‌ها، تأیید یا عدم تأیید برخی از اعمال، حرف‌ها و رفتارهاست. واقع‌گرا می‌گوید که واقعیت‌های اخلاقی مستقل از رویکردهای اخلاقی ما وجود دارد. استریت سعی دارد نشان دهد که واقع‌گرا به تناقض می‌رسد. با کمک فرگشت این را توضیح می‌دهد و بعد می‌خواهد بگوید که بر مبنای فرگشت آنچه برای ما ارزشمند محسوب می‌شود انطباق با وجود ارزش‌های مستقل نیست، بلکه صرفاً به این خاطر است که ما آنها را ارزشمند شمرده‌ایم و در طی فرآیند انتخاب طبیعی برای ما مفید بوده‌اند.

اخلاق و عقل عملی

رویکرد ناواقع‌گرای دیگری که اینجا بدان اشاره می‌کنیم رویکرد کریستین کورسگارد است.^۵ از نظر کورسگارد واقع‌گرا مدعی است که اعمالی که ما انجام می‌دهیم خصوصیتی دارند مثلاً عملی خوب است، عملی دیگر بد است و این خصوصیات درون خود آن عمل هستند و رئالیست تلاش می‌کند نقشه‌ای از جهان اخلاقی برای ما ارائه کند و معرفت اخلاقی را به وسیله پیدا کردن بهترین نقشه برای ما میسر کند. مشکل «نقشه‌ی واقع‌گرا این است که جایی برای عمل باقی نمی‌گذارد. اینکه ما می‌توانیم اعمال متفاوتی را انجام دهیم مثلاً از نقشه استفاده کنیم، این خود یک عمل است. عمل کردن بین همه انسان‌ها مشترک است. همه انسان‌ها توانایی انجام عمل دارند. ولی ما نمی‌توانیم نقشه‌ای جداگانه درست کنیم و طبق آن نقشه بفهمیم چگونه باید عمل کنیم. چون در آن صورت باید نقشه دیگری وجود داشته‌باشد که به کمک آن بتوانیم نحوه استفاده از نقشه عمل کردن را متوجه شویم. بنابراین اگر بخواهیم برای عمل کردن نقشه معرفی کنیم مجبوریم تا بینهایت نقشه تعریف کنیم. یعنی اگر من بخواهم عملی را انجام دهم یک نقشه لازم دارم که بر اساس آن بدانم چطور باید عملی را درست انجام دهم. بعد باید نقشه دیگری داشته‌باشم که این نقشه اول را تأیید کند، یعنی مطمئن شوم که درست عمل می‌کنم و همین‌طور الی آخر. به عبارت دیگر توانایی انجام عمل نمی‌تواند به مفهوم به‌کارگیری دانش چگونه عمل کردن باشد. یعنی یک دانش «چگونه عمل کردن» نداریم بنابراین واقع‌گرا نمی‌تواند برای ما تبیین کند ما چگونه توانایی انجام اعمال داریم.

مشکل دیگر واقع‌گرا این است که نمی‌تواند هنجاری بودن اصل ابزاری را تبیین کند. اصل ابزاری یعنی برای رسیدن به هدف باید از ابزار یا وسیله مناسب استفاده کرد. از نظر کورسگارد واقع‌گرا می‌گوید بعضی از اصول عقلانی مانند اصل

^۵Korsgaard, C. M. (2008). *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford University Press.

ابزاری ماهیتاً خوب هستند. ولی این رویکرد چگونه می‌تواند باعث شود فرد از این گونه اصول (مانند اصل ابزاری) پیروی کند. در واقع کرسگارد می‌خواهد نشان دهد واقع‌گرا نمی‌تواند از پس شک‌گرایی که عاقل بودن برایش مهم نیست بر بیاید.

واقع‌گرا می‌گوید واقعیت‌های مستقلی وجود دارند که بر اساس آنها می‌توانیم اصولی را تعیین کنیم. مثلاً وقتی واقع‌گرا می‌گوید خوب یعنی لذت، در حال تعریف یک واقعیت اخلاقی است و اصلی که از آن در می‌آید این است که عملی که لذت را افزایش دهد، عمل خوبی است. ولی می‌توانیم مثل شک‌گرا به واقع‌گرا بگوییم چرا باید لذت را افزایش داد؟

از نظر کرسگارد در اخلاق با مسائل عقل عملی مواجه هستیم و به واسطه عقل عملی باید برای آنها راه حل پیدا کنیم. این در حالی است که واقع‌گرا به دنبال معرفت است تا بتواند آن را در عمل به کارگیرد. بنابراین مفاهیم اخلاقی راهنمای عقل عملی هستند. مفاهیم اخلاقی نام‌هایی برای مسائل عقل عملی هستند نه چیزهایی که به ابژه‌های جهان خارج اشاره دارند. کرسگارد فلسفه اخلاق را در قلمرو عقل عملی می‌داند. در حالی که واقع‌گرا آن را در قلمرو عقل نظری می‌داند. اصول اخلاقی که در عقل عملی مطرح هستند شامل اصل ابزاری، اصل احتیاط و امر مطلق می‌شود. اصل ابزاری می‌گوید که باید وسیله یا ابزار مناسب برای رسیدن به هدف را برگزینیم. اصل احتیاط می‌گوید هدفی که برای تو بهترین است را انتخاب کن و یکی از گونه‌های امر مطلق این است که تنها بر پایه آیینی عمل کن که در عین حال بخواهی آن آیین قانونی عام باشد. بنابراین برای اینکه یک قضاوت اخلاقی صحیح باشد تنها کافی است از این اصول پیروی کند. از آنجایی که این اصول قوانینی هستند که شخص عاقل خود آنها را بر می‌گزیند، حقایق اخلاقی مستقل از شخص نیستند. این اصول در واقع استانداردهایی برای عمل عقلانی و اخلاق هستند. کرسگارد با پیروی از کانت می‌گوید ما باید برای انسانیت خود ارزش قائل باشیم. ارزش قائل بودن برای انسانیت، شرطی است که ارزش قائل بودن را به طور کلی ممکن می‌کند. چون ما انسان‌ها به واسطه توانایی عقلانی خود برای پدیده‌های متفاوت ارزش قائل می‌شویم. بنابراین ارزشمند بودن چیزی وابسته به ظرفیت‌های عقلانی انسان‌هاست. از این رو، شرط عقلانیت ارزش انسانی قائل بودن برای خود و دیگران است. کرسگارد با نقد واقع‌گرایان در فلسفه اخلاق، راه حل جایگزین خود را معرفی می‌کند، راه حلی که مبتنی بر عقل عملی است.