

بررسی تقریرهای نظری و عملی برهان اخلاقی بر وجود خداوند

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

علیرضا مصدقی حقیقی^۱

افلاطون صادقی^۱

محمدحسین مهدوی نژاد^۱

اسماعیل زارع^۲

چکیده

براهین اخلاقی اثبات وجود خدا که از مقدماتی با محتوای تجربه و اندیشه اخلاقی صورت یافته‌اند، به برهان اخلاقی عملی و نظری تفکیک می‌شوند. کانت نخستین بار از راه عقل عملی و با استناد به این که اخلاق اساساً یک تعهد عقلانی است، فرض وجود خداوند را برای تحقق خیر برین که غایت حیات اخلاقی انسان است ضروری شمرد. در نظر منتقدان، این برهان از حیث سازگاری درونی خودمتناقض و از اثبات وجود خارجی خداوند ناتوان است. از این رو، برخی شارحان کانت تلاش کرده‌اند از راه اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی برهانی نظری بر وجود خدا شکل دهند. ایشان مدعی‌اند رفتار اخلاقی انسان‌ها در ادوار مختلف مبتنی بر وجود پاره‌ای ارزش‌های اخلاقی عام، جهان‌شمول و آفاقی است که صرفاً با در نظر گرفتن وجود خدایی یگانه قابل تبیین است. کسانی نیز تلاش نموده‌اند با اصلاح چهارچوب کلی برهان اخلاقی کانت و از راه عقلانیت عملی اخلاقی زیستن، استدلالی خداگرایانه بر مبنای اخلاق شکل دهند. در نظر ایشان، پذیرش مرجعی مقتدر و نامتناهی در رأس نظام اخلاقی در مقایسه با نظریه‌های رقیب، به لحاظ عملی و در فرایند تصمیم‌سازی اخلاقی، سودمندتر است. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی ضمن تحلیل انتقادی برهان اخلاقی کانت، تلاش‌های صورت‌یافته در جهت اصلاح این برهان، که عموماً به دو گونه تقریر نظری و عملی انجامیده است، بررسی و نقد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

خداوند، برهان اخلاقی، برهان اخلاقی نظری، برهان اخلاقی عملی، کانت

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام، گرایش فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

(mosadeghi_110@yahoo.com)

۲. دانشیار دانشگاه پیام نور، یزد، ایران. (نویسنده مسئول) (a_sadeghi@pnu.ac.ir)

۳. دانشیار دانشگاه پیام نور، یزد، ایران. (h_mahdavinejad@yahoo.com)

۴. استادیار دانشگاه پیام نور، بندرعباس، ایران. (ismail.zarei.40@gmail.com)

۱. مقدمه

همزمان با تقویت شکاکیت عمیق در الهیات طبیعی از سوی متفکرانی همچون هیوم و کانت، مسئله اثبات وجود خدا وجهی تازه در مغرب‌زمین یافت و اعتبار پنج طریق معروف آکویناس برای اثبات وجود خداوند مورد تردید جدی قرار گرفت. از این رو، خدا‌باوران در دوران جدید ترجیح می‌دهند براهینی عینی‌تر و محسوس‌تر بر وجود خدا ارائه دهند. تلاش برای ارائه استدلال اخلاقی بر وجود خداوند از جمله نمونه‌های مهم این کوشش‌هاست. تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی، که به منظور اثبات وجود خدا از مقدماتی با محتوای تجربه و اندیشه اخلاقی شکل یافته‌اند، به برهان اخلاقی عملی^۱ (پیشینی) و برهان اخلاقی نظری^۲ (پسینی) قابل تفکیک‌اند. در برهان اخلاقی نظری، ارزش‌های اخلاقی همچون دیگر پدیده‌های امکانی معلول‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که با داشتن ویژگی‌هایی همچون کلیت و جهان‌شمولی نیازمند آن هستند که ذهنی عالی و موجودی قائم بذات به عنوان مرتبه کامل این ویژگی‌ها آنها را ایجاد و در وجود عینی‌شان تداوم بخشد. در برهان اخلاقی عملی، ارزش‌های اخلاقی به مثابه معلول و خداوند به عنوان علت وجودی آنها در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه سرچشمه اخلاق عقل است و خداوند صرفاً به عنوان اصل مسلم اخلاقی پذیرفته می‌شود. کهن‌ترین و برجسته‌ترین برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند در مکتوبات کانت یافت می‌شود، که به انحای گوناگون از سوی شارحان او روایت شده است. کانت معتقد است فاعل اخلاقی، به دلیل عمل به ارزش‌های اخلاقی، ناگزیر به پذیرش وجود خداوند است. منتقدان معتقدند برهان وی از حیث سازگاری درونی خودمتناقض است، و چنان که خود کانت نیز اذعان کرده (kant 1996, 5/125)، صرفاً برای معنادار کردن تجربه اخلاقی انسان وجود خدا را به عنوان ضرورت ذهنی و نه ضرورت عینی فرض کرده است. از این رو، برخی طرفداران برهان اخلاقی همچون سورلی، لویس، رشدال و... تلاش کرده‌اند با گذر از تقریر عملی کانت و از راه عینیت^۳ ارزش‌های اخلاقی به ارائه برهانی نظری برای وجود خدا بپردازند. در نظر برخی منتقدان، ارائه این گونه برهان اخلاقی نیز بازگشت به حوزه عقل نظری و دربردارنده برخی انتقادات اساسی است و در واقع کانت برای رهایی از چنین اشکالاتی مسئله اثبات وجود خداوند را از طریق عقل عملی دنبال

نکرده است. بر این اساس، برخی دیگر از طرفداران برهان اخلاقی همچون تیلور، آستین فارر و درابکین تلاش کرده‌اند، با اصلاح برهان اخلاقی کانت، راهی عملی برای خداباوری بیابند.

در جستجوی پیشینه این تحقیق، تفکیک دو گونه تقریر نظری و عملی برهان اخلاقی از یکدیگر و بیان وجوه اشتراک، افتراق و نیز ارزیابی انتقادی تقریرها، مورد توجه جدی پژوهشگران قرار نگرفته است. از این رو، تحقیق حاضر بر آن است تا به بررسی و نقد تقریرهای نظری و عملی این نوع از برهان بر وجود خداوند بپردازد.

۲. تقریر برهان اخلاقی کانت بر وجود خداوند

کانت پس از آن که بر اساس اصول و معیارهای بنیادین فلسفه نظری خویش به نقد عقل محض می‌پردازد و معرفت را در درجه اول حاصل تطابق عین با ذهن می‌داند، و نه بالعکس، و آن را آمیزه‌ای از تجربه و عقل برمی‌شمرد که بر پایه احکام تألیفی پیشینی^۴ صورت می‌یابد، به این نتیجه می‌رسد که امکان معرفت نظری برای مابعدالطبیعه میسر نیست (کانت ۱۳۹۰، ۱۷۴-۱۷۳). او با این نگرش به حذف محوری‌ترین موضوع مابعدالطبیعه یعنی «خدا» از فلسفه نظری می‌پردازد و هر سه طریق استدلال وجودشناختی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی را نیز، که تا زمانه وی متقن‌ترین براهین اثبات وجود خدا به شمار می‌آمدند، به نقد می‌کشد (kant 1997, 606-628). او نتیجه می‌گیرد که همه کوشش‌ها برای یک کاربرد صرفاً نظری عقل در زمینه دین سراسر بی‌ثمر و به سبب سرشت درونی خود باطل است و اصول کاربرد طبیعی عقل به هیچ وجه به دین نمی‌انجامد (kant 1997, 664).

کانت با مسدود شمردن راه عقل نظری در وصول به اغراض مابعدالطبیعه، همچون مسئله اثبات وجود خدا، راه را برای نیل به همین مقاصد از طریق عقل عملی (اخلاق) دنبال می‌کند. تبیین جایگاه وجود خدا در نظریه اخلاقی کانت امکان ارائه نخستین تقریر برهان اخلاقی بر وجود خداوند را به لحاظ تاریخی شکل می‌دهد. هرچند کانت نظریه خود را در این زمینه در قالب برهان و مقدمات آن ارائه نکرده است، می‌توان آن را در قالب مقدمات و نتیجه زیر آورد:

۱. سعادت میل درونی همه انسان‌هاست (آنچه می‌خواهند).
۲. فضیلت تکلیف همه انسان‌هاست (آنچه باید انجام دهند).
۳. وحدت این دو خیر برین است.
۴. خیر برین باید قابل حصول باشد (زیرا ضرورت عقلی و اخلاقی دارد).
۵. خیر برین از سوی انسان امکان‌پذیر نیست (زیرا او علت طبیعت نیست).
۶. اما ضرورت انجام بعضی چیزها دال بر امکان انجام آن است.
۷. بنابراین از لحاظ اخلاقی فرض وجود خداوند برای تحقق خیر برین ضروری است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۷۶).

کانت در تکمیل نظریه اخلاقی خویش از مفهوم بنیادین «خیر برین» نام می‌برد که می‌توان آن را اصلی‌ترین عنصر برهان اخلاقی او بر وجود خدا دانست. خیر برین غایت حیات اخلاقی انسان به شمار می‌آید، که از دو مؤلفه فضیلت و سعادت برمی‌خیزد. در نظر کانت، فضیلت همان خیر اخلاقی است که از راه تطابق تام اراده بر قانون اخلاقی حاصل می‌شود. سعادت نیز همان خیر طبیعی است، که از تطابق میل و اراده انسان بر طبیعت به دست می‌آید (kant 1996, 5/124). نزد کانت، این دو مؤلفه ارزش اخلاقی برابری ندارند، زیرا فضیلت به نحو نامشروط خیر است و ارزش ذاتی دارد، اما سعادت تحت شرایط خاصی خیر است و صرفاً به تبع فضیلت ارزشمند می‌شود. تأکید ویژه کانت بر لزوم تفکیک این دو مؤلفه از یکدیگر، نفی رابطه تحلیلی میان آنها و نشان دادن نسبت تألیفی میان فضیلت و سعادت است، که از مجموع آن خیر برین حاصل می‌شود (kant 1996, 5/112).

حال که نسبت میان فضیلت و سعادت تألیفی است و رابطه میان آن دو علی است، باید به هر نسبتی که فرد فضیلت را متحقق می‌کند، متناسب با آن سعادت کسب کند. اما می‌بینیم این گونه نیست، و انسان نمی‌تواند این سعادت را ایجاد کند و همواره آدمیان از نسبت نامتوازن فضیلت و سعادت در این دنیای مادی رنج برده‌اند، زیرا انسان‌ها خالق جهان طبیعت نیستند تا مطابق میل و اراده خود آن را تغییر دهند یا با خود هماهنگ سازند (kant 1996, 5/113). از سوی دیگر، عقل عملی خواهان تحقق خیر برین و الزام‌گر انسان به سوی آن است. در نظر کانت، آنچه عقل ما را بدان ملزم می‌نماید، باید دستیابی به آن برای

ما امکان‌پذیر باشد؛ در غیر این صورت عقل دچار تناقض‌گویی می‌شود. بنابراین «باید دلالت بر توانستن دارد» (kant 1996, 5/143).

کانت «وجود خدا» را به مثابه راه‌حلی برای رفع تعارض موجود در نظریه اخلاقی خویش می‌انگارد. از سویی عقل آدمی را به تحصیل خیر برین ملزم می‌کند، و از سوی دیگر تحقق این امر به دلیل عدم تسلط میل و اراده انسان بر طبیعت مادی ناممکن می‌گردد. از این رو کانت تصریح می‌کند:

وجود علتی برای همه طبیعت، متمایز از خود طبیعت و حاوی مبدأ این ارتباط، یعنی حاوی مبدأ هماهنگی دقیق سعادت با اخلاق (فضیلت) نیز باید مسلم گرفته شود. بنابراین خیر برین فقط بر مبنای فرض یک موجود متعال و دارای علیتی هماهنگ با خصلت اخلاقی در عالم [هستی] ممکن است. (kant 1996, 5/125).

۳. نقد برهان اخلاقی عملی کانت بر وجود خداوند

برهان اخلاقی کانت از حیث سازگاری درونی و مطابقت با مبانی و مفروضات بنیادین نظریه اخلاقی خود او و نیز از حیث سازگاری بیرونی و مطابقت با واقع و آنچه در تصور خداپاوران است، در معرض برخی اشکالات جدی است:

الف. برهان اخلاقی کانت با توجه به مبانی اخلاقی او خودمتناقض است.

۱. از یک سو کانت بر این باور است که خیر برین ممکن است، زیرا انسان به ضرورت عقل عملی وظیفه دارد که به آن تحقق بخشد. اما از سوی دیگر در برهان اخلاقی اظهار می‌کند که خود انسان نمی‌تواند به خیر برین تحقق بخشد. بنابراین فرض وجود خداوند برای تحقق خیر برین ضروری است (دیویس ۱۳۸۶، ۲۲۲).

۲. کانت در نظریه اخلاقی خویش اصل استقلال و خودآیینی اراده را مبنای اخلاق می‌داند، در صورتی که در برهان اخلاقی لازمه فرض وجود خداوند به عنوان هماهنگ‌کننده فضیلت و سعادت آن است که خدا برخی انسان‌ها را در مواقع خاص به منظور حصول خیر برین انسان دیگر مجبور به عمل اخلاقی کند و در نتیجه اصل خودمختاری اراده انسان از بین می‌رود. زیرا سعادت که هماهنگی میان طبیعت و اراده انسانی است، نه تنها شامل رابطه اراده انسانی با طبیعت، بلکه شامل رابطه انسان‌ها با یکدیگر نیز می‌شود (محمدرضایی و

احمدی (۱۳۸۰، ۱۴۷).

۳. دیدگاه اخلاقی کانت بی تردید یک نظریه وظیفه‌گروانه است. با وجود این، وی در برهان اخلاقی ملاحظاتی غایت‌گروانه اتخاذ می‌کند که در تعارض با دیدگاه کلی اوست. از یک سو، او با تأکید بر وظیفه‌گرایی اخلاقی بر آن است که انسان در پی انجام تکالیف اخلاقی به دنبال هیچ غایتی نیست و صرف انجام تکلیف برای او اهمیت دارد. از سوی دیگر، در برهان اخلاقی دیدگاهی فروکاهانه اتخاذ کرده و قائل به حصول سعادت مبتنی بر فضیلت در دنیای دیگر است که این امر وظیفه‌گرایی اخلاقی او را به مخاطره می‌اندازد.

ب. استنتاج از «باید به دنبال خیر برین بود» به «باید خیر برین ممکن باشد» غیرمنطقی است. اگر ما منکر شویم که برای تحقق خیر برین تحت الزام و تکلیف هستیم و بگوییم ما فقط ملزم و مکلف هستیم که به سمت این اهداف تحقق‌ناپذیر سیر کنیم، آنگاه برهان اخلاقی کانت به مخاطره می‌افتد (ادواردز ۱۳۸۴، ۱۰۴).

پ. برهان اخلاقی کانت با توجه به افکار او در باب شناخت دارای ابهاماتی است. جی. ال. مکی به این ابهام توجه کرده و می‌گوید کانت از یک طرف ارتباط عقل عملی با عقل نظری و تفوق اولی بر دومی را بیان می‌کند. به این صورت که اگر قضیه‌ای به نحو ضروری با مصلحت عملی عقل مرتبط باشد، عقل نظری باید آن را بپذیرد و بقیه داشته‌هایش را با آن هماهنگ سازد. این مطلب ناظر به پیشفرض وجود خدا، بقای روح و آزادی اراده برای اخلاق است. اما از طرف دیگر، وقتی سؤال می‌شود که «آیا عقل عملی محض از این طریق عملاً معرفت ما را می‌افزاید و این ذاتی عقل عملی است و از عقل نظری برتر است؟» کانت پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید تنها از دیدگاه عملی چنین است. یعنی این که ما به موجود متعالی یا روح جاویدان فی حد نفسه معرفتی نداریم، بلکه عقل نظری‌پرداز مجبور شده است وجود چنین اعیانی را بپذیرد و دقیقاً هم نمی‌تواند تعریف‌شان کند. معرفت به آنها تنها فایده عملی دارد (Mackie 1982, 107-108).

ت. مفاهیم الزامی از مفاهیم ارزشی برمی‌خیزند، نه بالعکس. در نظر برخی محققان، بر خلاف آنچه کانت در برهان اخلاقی تصور کرده، به رغم ملازمه‌ای که میان احکام اخلاقی و برخی قضایای نظری است، هرگز استلزام از ناحیه احکام اخلاقی نبوده، بلکه از ناحیه احکام نظری است. یعنی وجود برخی تصورات و تصدیقات نظری درباره انسان و

جهان مستلزم احکام اصلی و بنیادین اخلاقی است و تا زمانی که وجود خارجی خداوند و بقای روح توسط عقل نظری به اثبات نرسیده باشد و صرفاً به عنوان یک ضرورت ذهنی بدان‌ها نگریسته شود، به رغم اذعانی که عقل عملی نسبت به قضایای اخلاقی پس از تصور موضوع و محمول آنها می‌نماید، هیچ یک از احکام اخلاقی به فعلیت نمی‌رسد (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۲۸۹-۲۸۵).

ث. خدای اخلاقی کانت متمایز از ایده‌ی خداپاوران توحیدی است. حتی اگر برهان اخلاقی کانت در نظر فاعل اخلاقی به عنوان دلیلی متقن در راه اثبات وجود خداوند قرار گیرد، باز نمی‌توان اذعان کرد که خدای مد نظر کانت همان آفریننده‌ی نامتناهی، قادر مطلق، موجودی متشخص و قائم بذات است که موضوع و متعلق ایمان خداپاوران ادیان توحیدی است.

۴. تقریرهای برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند

تقریرهای برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند، اگرچه در چهارچوب کلی برهان اخلاقی کانت می‌گنجد، دلایل عملی فزون‌تری را در راه خداپاوری به دست می‌دهند. کسانی همچون تیلور، آستین فارر و درابکین در سده‌های اخیر تلاش کرده‌اند، با اصلاح برهان عملی کانت، مسئله اثبات وجود خداوند را از طریق اخلاق دنبال کنند. در نظر ایشان، به واسطه وجود تعارض و تکافؤ میان شواهد وجود و شواهد عدم خداوند نمی‌توان دلیلی معرفتی برای اعتقاد به وجود خداوند اقامه کرد. با این حال، به رغم ناتوانی دلیل معرفتی، می‌توان با ملاحظاتی عمل‌شناختی و با توجه به حیات اخلاقی انسان‌ها، وجود خداوند را پذیرفت.

۴-۱ برهان اخلاقی آلفرد ادوارد تیلور

۱. غایت حیات اخلاقی تکامل نفس آدمی است.
۲. تکامل نفس آدمی خواسته و تکلیف عقلانی است؛ پس باید زمینه‌ای برای تحقق این تکلیف وجود داشته باشد.
۳. کمال یافتن نفس آدمی در زندگی دنیوی میسر نیست (زیرا خیرهای دنیوی محدود به زمان و مکان، ناقص و متناهی‌اند).

۴. بنابراین باید خدایی وجود داشته باشد که با وعده جهانی دیگر، امکان تحقق کمال نفس آدمی را بر پایه زندگی اخلاقی فراهم سازد.

تیلور در اثر مهم خود، به نام ایمان فرد اخلاق‌گرا^۵، تقریری جدید از برهان اخلاقی عملی ارائه می‌دهد. وی بر آن است که زندگی اخلاقی تطابق صرف با یک سری اصول و قواعد را کد نیست، بلکه حرکت در مسیر تکامل نفس آدمی است. در آرمان‌های اخلاقی تکامل وجود دارد؛ ما فردا درمی‌یابیم که آرمان امروزمان معنایی بیشتر از آنچه قصد کرده بودیم دارد و به همان اندازه که به هدف نزدیک می‌شویم، هدف متحول و دگرگون می‌شود. از سوی دیگر، درمی‌یابیم که هر چه بیشتر در طلب خیر انسانی باشیم، کمتر می‌توانیم آن را با عبارات دنیوی و این جهانی محض درک کنیم، و کمال یافتن نفس آدمی در زندگی دنیوی میسر نیست. علاوه بر این، انسان با درک زمانمند بودن زندگی خود تلاش می‌کند از این حیات دنیوی رهایی یابد. در واقع فعالیت هدفدار و ارزشمند زمان حال آگاهانه ما را گسترش می‌دهد و ما را از توالی بی‌روح حوادث و اتفاقات دنیوی فارغ می‌سازد. حال آیا حیات اخلاقی محکوم به شکست و دچار تناقض ذاتی است؟ پاسخ تیلور به این سؤال منفی است. او بر این باور است که اگر طلب کمال نفس را گونه‌ای تکلیف و وظیفه عقلانی تلقی کنیم، به ناگزیر درمی‌یابیم که باید زمینه‌ای برای تحقق این تکلیف و وظیفه وجود داشته باشد. وجود یک وظیفه عقلانی دلالت بر یک واقعیت محیطی دارد، که در آن محیط این وظیفه بتواند به نحو مناسبی اجرا شود. از آنجا که طبیعت مادی به دلیل محدودیت زمانی و مکانی محیط مناسبی برای ادای این وظیفه عقلانی نیست، پس تنها خداوند است که با وعده جهانی دیگر امکان تحقق کمال نفس آدمی را بر پایه زندگی اخلاقی فراهم می‌سازد (Taylor 1930, 280-282).

۲-۴ برهان اخلاقی آستین فارر

۱. اخلاق یک تعهد عقلانی است.
۲. امر اخلاقی ما را ملزم می‌دارد که همواره هم‌نوع خود را دوست داشته باشیم و به او احترام بگذاریم.
۳. احترام به هم‌نوع خود به طور مطلق امکان‌پذیر نیست، مگر آن که خداگرایی صادق

باشد.

۴. بنابراین از آنجا که احترام به هم‌نوع امری اخلاقی و عقلانی است، پس وجود خداوند ضروری است (Farrer 1957, 119-122).

آستین فارر، فیلسوف و الهیدان مسیحی، که از او به عنوان شخصیت برجسته کلیسای انگلیسی قرن بیستم یاد می‌شود، در تبیین برهان خود می‌گوید ما همواره درون خود این تکلیف را درمی‌یابیم که هم‌نوع خود را دوست داشته باشیم و برترین احترام را نسبت به او روا داریم. اگر هم‌نوع ما شخصی دوست داشتنی باشد، این امر غیرممکن نیست. حتی اگر هم‌نوع ما بعضی از اوقات از خوبی و محبوبیت فاصله بگیرد، باز هم می‌توان حالت و شخصیت طبیعی او را دوست داشت. اما اگر او به طور همیشگی و آشکارا محبوبیت خود را از دست بدهد، به نحوی که دوست داشتن او نظیر دوست داشتن یک شخصیت موهوم و خیالی گردد، آیا باز هم می‌توان او را دوست داشت؟ فارر احترام به هم‌نوع خود را به عنوان تکلیفی اخلاقی و عقلانی امری اجتناب‌ناپذیر و کلی می‌پندارد که ما باید همواره در حیات دنیوی آن را رعایت کنیم. اما از سوی دیگر درمی‌یابد که برخی از هم‌نوعان ما به طور کلی از محبوبیت ساقط گردیده‌اند و دوست داشتن آنها امری غیرممکن به نظر می‌رسد. او معتقد است صرفاً با پذیرش خدا‌باوری می‌توان این تعارض را حل کرد. بدین طریق که با تبعیت از حکم اخلاقی، چنین هم‌نوعانی را نیز دوست بداریم و برای رفع عیب و کاستی‌هایشان از خداوند طلب کمک کنیم و در این عمل صرفاً کردار خداوند در آفرینش هم‌نوعان و غفران مداوم و ارجمند او را در حق هم‌نوع خود فریاد آوریم (ادواردز ۱۳۸۴، ۱۰۹-۱۰۸).

۳-۴ برهان اخلاقی داگلاس درابکین

۱. اخلاق همواره ما را به سوی خوبی هر چه بیشتر ملزم می‌نماید.
۲. اگر هیچ مرجعی برای قاعده اخلاقی در جهان وجود نداشته باشد، آنگاه مسیر خوبی حداکثری مملو از مشکلات و دشواری‌ها خواهد بود.
۳. اگر ما به حقیقت خداگرایی باور داشته باشیم، آنگاه این مشکلات و دشواری‌ها از بین خواهند رفت.
۴. بنابراین ما یک دلیل اخلاقی خواهیم داشت برای این که خودمان را در مسیری قرار دهیم که به موجب آن بتوانیم به صدق خداگرایی باور داشته باشیم (Drabkin 1994, 169).

دراپکین اخیراً تقریری متفاوت از برهان اخلاقی عملی ارائه کرده است. صورت برهان‌های عملی تدوین‌شده بر اساس قاعده اخلاقی که تاکنون مورد ملاحظه قرار گرفتند عموماً با این مقدمه اصلی شروع می‌شوند که «اخلاق یک تعهد عقلانی است». هدف چنین استدلال‌هایی نشان دادن این ادعاست که اگر قاعده اخلاقی به یک مرجع الهی منتهی نشود، اصل اخلاقی فروخواهد ریخت و دیگر نمی‌تواند یک تعهد ثابت و پایدار دانسته شود. خود کانت در آثارش بیان می‌کند که اگر «خیر برین» قابل حصول نباشد، آنگاه قانون اخلاقی که ما را به جستجوی آن فرامی‌خواند باید امری خیالی باشد و به سوی اهداف موهوم ترغیب نماید که در این صورت اخلاق فی‌نفسه کاذب خواهد بود (kant 1996, 5/114). این بیان نشان می‌دهد که اگر اهداف اخلاقی قابل حصول نباشند، دیگر هیچ تعهد و وظیفه‌ای نیز وجود نخواهد داشت. اما در نظر دراپکین امکان ارائه یک برهان عملی برتر وجود دارد. وی بر این امر تأکید می‌کند که یک مزیت اخلاقی در ازای پذیرش خداگرایی وجود دارد. از آنجا که اخلاق ما را ملزم به خوبی هر چه بیشتر در دنیای مادی می‌کند، و از سوی دیگر مشکلات و دشواری‌های موجود مانعی در این مسیر هستند، چنانچه فرض بر وجود خدا گذاشته شود، آنگاه انسان‌ها بهتر می‌توانند در مسیر خوب شدن گام بگذارند و موانع را از سر راه خویش بردارند. در نظر دراپکین، عدم باور به وجود خداوند موجب یأس و ناامیدی انسان در حیات دنیوی می‌شود، که این امر به لحاظ اخلاقی ناپسند است. بر این اساس، اعتقاد به وجود یک مرجع الهی برای قاعده اخلاقی می‌تواند به لحاظ اخلاقی و عملی برای ما مزیت بیشتری داشته باشد (Byrne 2004).

برهان اخلاقی دراپکین را می‌توان در زمره استدلال‌های عمل‌گرایانه‌ای همچون استدلال احتیاط‌گرایانه پاسکال و اختیارگروانه ویلیام جیمز قرار داد، که در مقایسه با دیگر براهین عملی اثبات وجود خدا، همچون برهان کانت که به «باید» برای قاعده اخلاقی توسل می‌جویند، تمایز می‌یابد. در واقع، برهان عمل‌گرایانه او به دنبال اثبات این مدعاست که صرف گرایش فرد به وجود خداوند می‌تواند حیات دنیوی او را در مسیری قرار دهد که به لحاظ اخلاقی و عملی سودمندتر از فرضیه‌های رقیب است. دراپکین همچون دیگر عمل‌گرایان بر این امر تأکید می‌کند که رفع مشکلات و دشواری‌هایی همچون یأس و ناامیدی که حیات اخلاقی ما را به مخاطره می‌افکنند از صدق گزاره «خدا وجود دارد» به

دست نمی‌آید، بلکه صرفاً به خاطر متعهد شدن فرد به پروژه خداباوری و میل و گرایش درونی او به سوی این باور که «خدا وجود دارد» فرد را از یأس اخلاقی مصون می‌دارد (Drabkin 1994, 171).

۵. نقد و ارزیابی تقریرهای برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند

اگرچه تقریرهای اخیر برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند از پاره‌ای از انتقادات وارد بر برهان کانت در امان می‌مانند، همچنان با اشکالاتی جدی روبه‌رو هستند:

الف. تقریرهای برهان اخلاقی عملی بر وجود خداوند استدلال‌هایی دوری به شمار می‌آیند. به نظر می‌رسد نخستین اشکال اساسی چنین براهین عملی آن است که در همه آنها نوعی مصادره به مطلوب صورت پذیرفته است. زیرا مقدمه‌های برهان‌های مذکور به نحو مضمر دربردارنده یا مسلم‌گیرنده نتیجه توحیدی‌اند و صرفاً چنین اندیشه قبلی توحیدی یا توحیدی ضمنی ما را بر آن می‌دارد که به عنوان مثال همانند تیلور از وجود وظیفه به واقعیت محیطی که در آن این وظیفه به خوبی اجرا می‌شود استدلال کنیم. بدین ترتیب برای پرهیز از دور باطل در این برهان ما باید قبل از آن که وجود خدا یا جاودانگی او را فرض گرفته باشیم، بپنداریم که پاره‌ای وظایف و تکالیف عقلانی بر دوش ماست و صرفاً بدین شیوه است که وجود خدا و جاودانگی نفس می‌تواند نتیجه طبیعی برهان ما باشد. حال آن که حصول اطمینان و یقین از این که چنین ارزش‌گذاری‌ها و آمال و آرزوهایی نتیجه مضمر در اندیشه پیشین توحیدی نیست، امری دشوار به نظر می‌رسد (ادواردز ۱۳۸۴، ۱۰۷).

ب. اشکال عمده دیگر این گونه برهان اخلاقی آن است که وجود خدا را به طریق معتبر عینی برای عموم اثبات نمی‌کند و در واقع فرد شکاک را در باور به وجود خدا مجاب نمی‌کند. زیرا صرفاً به او می‌گوید که اگر بخواهد موافق با اخلاق بیندیشد، باید فرض این قضیه را تحت قواعد عقل عملی خود تصدیق نماید. یعنی اگر انسان به ارزش‌های اخلاقی، که از آگاهی‌های پیشین عقل عملی هستند، اذعان کند، ناگزیر به وجود خداوند اذعان می‌کند. اما این اذعان صرفاً ارزش اخلاقی و عملی دارد و از جهت حکایت نسبت به واقع فاقد اعتبار است. زیرا از قضایایی که مربوط به عقل عملی است، هرگز قضیه و گزاره‌ای نظری نتیجه گرفته نمی‌شود (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۲۸۵). از این رو برهان اخلاقی عملی

وجود خداوند را به عنوان یک واقعیت فی نفسه که مورد ادعای ادیان توحیدی است برای همگان اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً در نظر فاعل اخلاقی واجد اعتبار می‌گردد.

پ. تقریرهای برهان اخلاقی عملی، که ارتباطی وثیق میان عمل اخلاقی و باور به وجود خدا را نشان می‌دهند، بر مزیت پذیرش خدا باوری در حیات اخلاقی انسان‌ها در برابر نظریه‌های رقیب تأکید می‌کنند. در نقد و ارزیابی چنین استدلالی می‌توان گفت این گونه برهان یقین‌آور نیست، زیرا هیچ دلیل فلسفی و عقلی برای این فرض وجود ندارد که اگر انسان‌ها به خدا باور نداشته باشند، به لحاظ اخلاقی بدتر خواهند بود، یا تعهد کمتری در انجام اعمال اخلاقی خواهند داشت. علاوه بر این، هیچ دلیلی وجود ندارد که سود و صدق را هم‌معنا بدانیم، بلکه می‌توانند هم‌جهت باشند یا اساساً در دو جهت مخالف سیر کنند. به بیان دیگر، در برهان اخلاقی عملی از سود و منفعت اخلاقی به صدق گزاره «خدا وجود دارد» گذر می‌شود. حال آن که سود و منفعت اخلاقی نه تنها می‌تواند از طریق باوری که به لحاظ شواهد و قرائن نامسلم است، بلکه حتی می‌تواند از طریق باوری که کذب آن مسلم و قطعی است حاصل آید (Palmer 2001, 321). بدین ترتیب، سود و منفعت اخلاقی نماینده صدق نیست و نمی‌توان از سود اخلاقی به صدق گزاره «خدا وجود دارد» دست یافت.

۶. ارائه تقریرهای برهان اخلاقی نظری با گذر از استدلال اخلاقی کانت

برخی طرفداران برهان اخلاقی، همچون رشدال، سورلی، لوئیس و... در عین تأثیرپذیری از اندیشه اخلاقی او رویکرد او از برهان عملی را رها کرده، شیوه کاملاً متفاوتی را برای اثبات وجود خدا در پیش گرفته‌اند، که به براهین اخلاقی نظری بر وجود خدا معروف‌اند. وجه مشترک این براهین خداگرایانه این است که اولاً در همه تقریرها، از راه اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی، ذهنی عالی و قائم بذات برای تحقق وجود عینی ارزش‌های اخلاقی نتیجه گرفته می‌شود. وین‌رایت معنای عینیت ارزش‌های اخلاقی را اجمالاً این گونه توضیح می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی صدق یا کذب‌پذیرند، فراگیر و جهان‌شمول‌اند، وابسته به خواست و تمایل افراد بشری نیستند؛ و مهم‌تر از همه این که بخشی از اسباب و پدیده‌های

جهان هستند (Wainwright 2005, 49). ثانیاً براهین اخلاقی مذکور از نوع برهان اِنّی به شمار می‌آیند. به نظر عموم فیلسوفان، در برهان اِنّی که از معلول به وجود علت سیر می‌شود، قسمی مفید یقین فلسفی خواهد بود که رسیدن از یک ملازم به ملازم دیگر است که هر دو علت واحدی دارند (شیروانی ۱۳۷۳، ۳۴). با این بیان، در هر یک از تقریرهای مذکور ادعا می‌شود که وجود عینی ارزش‌های اخلاقی ویژگی‌هایی همچون کلیت، آفاقیت و جهان‌شمولی را دارا هستند که به گونه‌ای بدون در نظر گرفتن ذهنی عالی به عنوان مرتبه کامل این ویژگی‌ها قابل تبیین نیستند. از این رو، وجود خداوند به عنوان مبدأ و علت انحصاری آنها ثابت می‌شود. ثالثاً راویان این تقریرها، بر خلاف کانت، عموماً تصویری متشخص و انسان‌وار از خداوند در نظر می‌گیرند، شخصیتی که ارزش‌های اخلاقی را می‌آفریند، با انسان سخن می‌گوید، فرامینی را بر او القا می‌کند و در امور جهان دخالت می‌نماید. چنین تصویری از خدا همان خدای ادیان توحیدی یعنی مسیحیت، یهودیت و اسلام است.

۶-۱ برهان اخلاقی هاستینگز رشدال

۱. یک آرمان مطلقاً کامل اخلاقی وجود دارد (حداقل به صورت روان‌شناسانه در اذهان ما).
۲. آرمان اخلاقی مطلق می‌تواند فقط در یک ذهن مطلق وجود داشته باشد.
۳. در نتیجه عقلاً ضرورت دارد وجود یک ذهن مطلق را مسلم بپنداریم (Rashdall 1907, 211-213).

رشدال در اثر مهم خود، به نام نظریه خیر و شر^۶، پس از آن که می‌گوید اخلاق عموماً به عنوان الزامی عینی و یک اصل مسلم عقلاً ضروری فهمیده می‌شود و در قضاوت‌های اخلاقی چیزی تحت عنوان مطلقاً درست یا مطلقاً غلط وجود دارد که فارغ از دیدگاه‌های متفاوت و متنوع ما انسان‌ها در طول دوران‌هاست و به عنوان یک حقیقت روان‌شناختی قابل اثبات است، این پرسش اساسی را مطرح می‌سازد که چنین قانون اخلاقی یا آرمان اخلاقی مطلق در کجا می‌تواند وجود داشته باشد و چه نوع وجودی باید به آن اسناد داده شود؟ چرا که مسلماً آن را نمی‌توان به طور تمام و کمال در اذهان بشری یافت، زیرا انسان‌ها همواره در مواجهه با پرسش‌های اخلاقی تفکرات متفاوتی اتخاذ کرده‌اند و هیچ دلیل تجربی بر این که

در آینده به طور دیگری عمل نکنند وجود ندارد. همچنین نمی‌توان بر پایه مفروضات مادی‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه آرمان اخلاقی مطلق را در خارج اثبات کرد. از این رو رشدال نتیجه می‌گیرد که آرمان اخلاقی مطلق صرفاً در پرتو باور به وجود خدایی مطلق قابل اثبات است. البته او تأکید می‌کند که شاید بتوان بدون تمسک به اصل موضوعی خداوند معنایی به اخلاق بخشید، اما این معنای حقیقی یا کامل اخلاق نخواهد بود، بلکه صرفاً در پرتو باور به وجود خداوند است که بهترین تبیین از اخلاق به دست می‌آید (-Rashdall 1907, 211). (213).

۶-۲ برهان اخلاقی ویلیام سورلی

۱. قانون عینی اخلاقی مستقل از آگاهی انسان‌ها نسبت به آن و علی‌رغم عدم پیروی از آن وجود دارد.
۲. قانون عینی اخلاقی اعتبار جاودانه دارد.
۳. ایده‌ها و قانون عینی اخلاقی فقط در اذهان نامتناهی می‌تواند وجود داشته باشد.
۴. بنابراین، باید یک ذهن متعالی وجود داشته باشد که این قانون عینی اخلاقی در آن موجود باشد (Sorley 1918, 352-355).

سورلی اگرچه بر این باور است که عینیت ارزش‌های اخلاقی امری بدیهی است و انسان با رجوع به خود متوجه می‌شود که اخلاق را امری ذهنی نمی‌داند (Sorley 1918, 352)، تلاش می‌کند عینی بودن قانون اخلاقی را با بهره‌جستن از واژه «اعتبار» نشان دهد. از نظر او، اعتبار اخلاقی بدین معناست که ارزش‌های اخلاقی اموری کلی، جهان‌شمول و جاودانه‌اند و در تمایز جدی با دیگر ارزش‌ها همچون ارزش‌های زیباشناسانه قرار دارند. پس برای رسیدن به عینیت ارزش‌های اخلاقی باید به اعتبار ارزش‌های اخلاقی توجه ویژه داشته باشیم (Sorley 1918, 41-52). همچنین نشان می‌دهد که وجود عینی ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند در عالم پدیدار خارج و در فرایند مشاهده عالم طبیعت تحقق یابد. از آنجا که قانون اخلاقی فرمانی به عالم است، و نه صرفاً توصیفی برای عالم، پس قانون اخلاقی را نمی‌توان جزئی از جهان علمی به شمار آورد (Sorley 1918, 354). سورلی در نهایت تصریح می‌کند اگر اعتبار ارزش‌های اخلاقی پایدار و همیشگی است، باید در جایی وجود داشته باشند، و چون اعتبار آنها پیش از توجه فردی به آنهاست، پس آنها وابسته به

انسان نیستند و وجودی خارج از ذهن انسان دارند. اما تنها هنگامی می‌توانند وجود داشته باشند که در یک ذهن باشند. بنابراین، باید یک ذهن ابدی و جاودانه وجود داشته باشد که این حقایق در آنجا وجود داشته باشند (Sorley 1918, 352).

۶-۳ برهان اخلاقی سی. اس. لوئیس

۱. قانون اخلاقی امری عینی، ثابت و کلی است.
۲. هر امر عینی نیاز به مبنا و خالق دارد.
۳. مبنای پیدایش قانون اخلاقی از دو حال بیرون نیست، یا ماده است یا ذهن.
۴. ماده نمی‌تواند خالق قانون اخلاقی عینی باشد، زیرا ماده و قوانینش تنها می‌گویند اشیاء چگونه‌اند، اما نمی‌گویند چگونه باید باشند یا چه باید کرد.
۵. ذهن هم یا انسان زمانی-مکانی است یا برتر از او.
۶. انسان و یا هر شخص دیگری که در رتبه انسان یا ضعیف‌تر از او باشد نمی‌تواند خالق اصول و ارزش‌های اخلاقی باشد، زیرا انسان‌ها می‌آیند و متحول می‌شوند و می‌روند، ولی اصول و ارزش‌های اخلاقی پابرجا می‌مانند و دستخوش تحول نمی‌گردند.
۷. بنابراین، شخصی جاودان و برتر از همه انسان‌ها وجود دارد که آفریننده قوانین و ارزش‌های اخلاقی است و برای ما تکلیف و مسئولیت به بار می‌آورد. این شخص همان خداوند است (لوئیس ۱۳۷۹، ۳۶-۳۵).

برهان اخلاقی لوئیس، که به عنوان استدلالی ساده و همه‌فهم از آن یاد می‌شود، از نفی نسبیت‌گرایی اخلاقی شروع و به اثبات مبنایی برای قانون اخلاقی عینی موجود ختم می‌شود. لوئیس با رد نسبیت‌گرایی اخلاقی بر این باور است که پیشفرض همه رفتارهای اخلاقی ما نوعی قانون اخلاقی عینی است و بر اساس همین قانون عینی است که می‌توانیم درباره رفتارهای اخلاقی خود و دیگران داوری کنیم و به تکامل اخلاقی معتقد باشیم، دو امری که با نسبیت‌گرایی اخلاقی ناسازگارند (لوئیس ۱۳۷۹، ۳۵). او پس از نفی نسبی‌گرایی اخلاقی نشان می‌دهد که این قوانین اخلاقی عینی نمی‌توانند قرارداد اجتماعی صرف باشند، زیرا قضاوت درباره پیشرفت اخلاقی یک جامعه فقط وقتی معنا خواهد داشت که اساس چنان داوری ارزشی^۷ مستقل از جامعه انسانی باشد. مبنای این قوانین اخلاقی نیز نمی‌تواند

غرایز^۱ حیوانی باشد، چرا که در آن صورت باید همیشه از روی غریزه عمل می‌کردیم، که چنین نیست. ما بعضاً خلاف غریزه عمل می‌کنیم (Lewis 1943, 32-33). اما این قانون اخلاقی عینی باید مبنا و اساسی داشته باشد تا صرفاً در حد یک امر ظنی باقی نماند و قابل توجیه باشد. آن قانون نمی‌تواند بر مبنای ماده (طبیعت) باشد، زیرا ما نمی‌توانیم در مقابل قوانین طبیعت بایستیم، اما در مقابل قانون اخلاقی حق و امکان تبعیت یا عدم تبعیت را داریم. پس قانون اخلاقی لاجرم باید در ذهن ریشه داشته باشد. از سوی دیگر، این ذهن نمی‌تواند ذهنی بشری باشد، زیرا قانون اخلاقی علی‌رغم تولد و مرگ فرد انسان‌ها به بقای خود ادامه می‌دهد و جاودان است. بنابراین می‌باید قدرت یا ذهنی در پس این عالم وجود داشته باشد که مبنای قانون اخلاقی قرار گیرد (Lewis 1943, 34).

۷. نقد و ارزیابی تقریرهای برهان اخلاقی نظری مبتنی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی

با توجه به این که تقریرهای فوق عموماً در یک فرایند منطقی مشترک و از راه اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی وجود خداوند را اثبات می‌کنند، در معرض انتقادات کلی ذیل قرار دارند:

۷-۱ نقد برهان از راه دلایل ناواقع‌گرایان برای انکار عینیت‌گرایی اخلاقی

بی‌تردید نخستین انتقاد بنیادین بر براهین اخلاقی نظری وجود خدا که از راه عینیت‌گرایی اخلاقی صورت می‌یابند از سوی رقیبان و منکران عینیت‌گرایی قابل طرح است. در واقع، دیدگاه‌های ناشناخت‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه بسیاری در فرااخلاق وجود دارند که همه یا برخی از مؤلفه‌های عینی‌گرایان را انکار می‌کند. ناشناخت‌گرایانی همچون هیوم، با تأکید بر شکاف میان واقع‌ارزش، کلیه ارزش‌های اخلاقی را اموری غیرواقعی و غیرعینی و مربوط به حوزه احساسات و عواطف می‌دانند. ایشان می‌گویند ارزش‌های اخلاقی از طرز تلقی‌ها برمی‌خیزند، نه از باورها؛ طرز تلقی‌ها احساساتی هستند که انسان‌ها در برخورد با امور مختلف از خود بروز می‌دهند، اما باورها از امور واقعی و مشاهده‌پذیر در عالم طبیعت خبر می‌دهند و قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارند (Hume 1978, 509-511).

با وجود این، دلایل واقع‌گرایان برای نفی ناشناخت‌گرایی در دفاع از این گونه برهان نیز قابل تأمل است. از نظر واقع‌گرایان، تبیین عقلانی گزاره‌های اخلاقی صرفاً زمانی امکان‌پذیر است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی رابطه‌ای منطقی برقرار باشد. اما اگر احکام اخلاقی را از سنخ انشائیات بدانیم، نه تنها هیچ رابطه‌ای منطقی میان خود آنها وجود نخواهد داشت، بلکه هیچ دلیل عقلی هم نمی‌تواند آنها را اثبات کند. تمایلات فردی همچون دوستی، میل، علاقه و عشق قابل تبیین عقلانی نیستند (مصباح یزدی ۱۳۹۲، ۳۳).

۲-۷ نقد برهان از راه دلایل نسبی‌گرایان بر نفی کلیت‌گرایی اخلاقی

در همه تقریرهای مذکور بر کلیت و آفاقی بودن ارزش‌های اخلاقی تکیه می‌شود و چون هیچ طبیعت مادی و ذهن محدود بشری نمی‌تواند خالق چنین ارزش‌های آفاقی و کلی باشد، وجود خداوند نتیجه گرفته می‌شود. نسبت‌گرایی اخلاقی، که یکی از عوارض مهم نواقع‌گروی اخلاقی است، در مقابل کلیت‌گرایی قرار می‌گیرد و اصل بنیادین برهان مذکور را رد می‌کند. از نظر نسبی‌گرایان، ارزش‌های اخلاقی موجود در میان افراد و جوامع اموری انفسی هستند، نه آفاقی، و هرگز نمی‌توان به اصول و احکامی ثابت، همیشگی و مطلق که مورد توافق همگان است دست یافت. برای مثال، نسبت‌گرایی توصیفی تنوع اخلاقی موجود در میان ملل و جوامع مختلف را دلیلی محکم بر نسبی‌گرایی اخلاق می‌پندارد (لوئیس پی ۱۳۷۷، ۳۲۵). همچنین در نسبت‌گرایی فرااخلاقی ادعا می‌شود که در مورد احکام اخلاقی اصلی شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد (فرانکنا ۱۳۸۹، ۲۲۸).

البته کلیت‌گرایان با رد همه این نظریات بر شمول‌گرایی ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کنند و می‌گویند همه یا حداقل برخی از ارزش‌های اخلاقی موجود در میان افراد و جوامع ثابت و کلی و فراگیرند. برای نمونه، مشاجره میان انسان‌ها در مورد رفتارهای یکدیگر را می‌توان دلیلی معتبر بر وجود داشتن معیاری ثابت و عینی برای سنجش رفتار خوب و بد انسان‌ها به شمار آورد (لوئیس ۱۳۷۹، ۳۶). همچنین اگر نسبت‌گرایی اخلاقی درست می‌بود، هیچ گونه تکامل اخلاقی ممکن نمی‌شد (پترسون و دیگران ۱۳۸۳، ۱۶۳).

۳-۷ نقد برهان از راه استدلال غرابت^۱ جی. ال. مکی بر نفی عینیت ارزش‌های

اخلاقی

یکی دیگر از ایرادهای جدی وارد شده بر عینیت ارزش‌های اخلاقی را جی. ال. مکی مطرح کرده است. او علاوه بر آن که با نسبی‌گرایان در نفی ارزش‌های عینی جهان هستی همگام می‌شود، تلاش می‌کند استدلالی جدید در این طریق ارائه دهد و ذهنیت‌گرایی را جایگزین عینیت‌گرایی اخلاقی سازد. استدلال او که به استدلال مبتنی بر غرابت ارزش‌های اخلاقی شهرت یافته است، متضمن این ادعاست که اعتقاد به عینیت ارزش‌های اخلاقی سبب ورود ارزش‌های عجیب و غریبی به حیات انسانی می‌شود که هیچ جایگاهی در عالم هستی ندارند (Mackie 1977, 35-41). دلیل او بر مدعای خویش این است که اولاً وجود ارزش‌های اخلاقی چون دارای عنصر توصیه‌ای و دستوری هستند، از سایر اشیای موجود در عالم هستی متمایز است؛ ثانیاً از آنجا که وجود ارزش‌های اخلاقی وجودی عجیب و غریب است، به فرض آن که بتوانیم از آن ارزش‌ها آگاهی پیدا کنیم، این آگاهی و شناخت از طریق ابزاری خاص و قوه‌ای ویژه در باب ادراک اخلاقی میسر می‌گردد که کاملاً متمایز از راه‌های عادی کسب معرفت است (Mackie 1977, 47-49).

واقع‌گرایان به این استدلال مکی نیز واکنش نشان داده و معتقدند وجود حق و باطل اخلاقی هیچ عجیب‌تر و غریب‌تر از دیگر مقومات تبیین‌های موجه از عالم نیست (تالیافرو ۱۳۸۲، ۳۳۳). اجمالاً می‌توان گفت اولاً مفاهیم اخلاقی به مفاهیم ارزشی و مفاهیم دستوری قابل تفکیک‌اند و مفاهیم دستوری نیز در نهایت از مفاهیم ارزشی برمی‌خیزند، از این رو مفهومی عجیب و غریب به نظر نمی‌رسند. انسان‌ها در امور روزانه خویش دائماً از «هست‌ها و نیست‌ها» به «بایدها و نبایدها» می‌رسند (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۴۰). ثانیاً به نظر می‌رسد مکی مفاهیم اخلاقی را همچون مفاهیم ماهوی و وجود ارزش‌های اخلاقی را همچون وجود سایر اشیای طبیعی نظیر کوه، درخت، میز و امثال آن پنداشته است. این در حالی است که در نظر عموم اندیشمندان مسلمان مفاهیم اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند و وجودی نظیر وجود علت، معلول و... دارند. یعنی اگرچه همچون مفاهیم ماهوی دارای مابازای خارجی نیستند، منشأ انتزاع خارجی دارند و وجودشان به وجود منشأ انتزاع آنهاست.

۷-۴ نقد برهان از راه نظریه استقلال اخلاق^{۱۰}

در برابر نظریه امر الهی، که اخلاق را وابسته به نظام الهیاتی و متعلق امر و نهی خداوند می‌پندارد، نظریه استقلال اخلاق یا همان عینیت‌گرایی سنتی قرار دارد که نخستین بار از سوی افلاطون مورد تصدیق قرار گرفت (ماوردس ۱۳۷۸، ۶۱-۵۵). مطابق این نظریه، ارزش‌های اخلاقی اموری خودبنیاد، مستقل و بی‌نیاز از هر گونه مرجعیت در هستی هستند. برخی از طرفداران این نظریه همچون ویلیام آلتون، در عین خداباوری، نظریه مذکور را پذیرفته و بر این باورند که ارزش‌های اخلاقی از حقیقتی بنیادین و ضروری همچون حقایق ریاضی و منطقی برخوردارند که در هر زمان و مکانی صادق‌اند. آلتون به نقل از ماوردس اشکال را این گونه مطرح می‌کند که مدعای اصلی مدافعان براهین اخلاقی نظری مبتنی بر عینیت‌گرایی آن است که «خداوند، برای قانون اخلاقی، به مثابه نقطه مرکزی، لازم است»، اما در ادامه این پرسش جدی را مطرح می‌سازد که «چرا نتوان خوب بودن مهربانی و بد بودن ظلم را حقیقت بنیادین جهان دانست؟» (ماوردس ۱۳۷۸، ۵۵).

به نظر می‌رسد اشکال فوق را می‌توان این گونه پاسخ داد که طرفداران برهان اخلاقی نظری همواره بر تمایز موجود میان حقایق اخلاقی با سایر حقیقت‌های عالم طبیعت تأکید کرده‌اند. چنان که در برهان لوئیس، با تأکید بر وجه توصیه‌ای و دستوری ارزش‌های اخلاقی و در عین حال امکان تبعیت یا عدم تبعیت انسان‌ها از آنها، نشان داده می‌شود که فقط یک ذهن می‌تواند منشأ قوانین فراگیر اخلاقی باشد (Lewis 1943, 34). همچنین سورلی با تفکیک میان ارزش‌های اخلاقی از سایر ارزش‌های دیگر نظیر ارزش‌های زیباشناختی از حیث ذاتی، پایداری، فراگیری و... و نیز تمایز نهادن میان حقایق اخلاقی با حقایق ریاضی، منطقی و امثال آن در پی اثبات همین مدعاست (Sorley 1918, 28-49). آدامز نیز با تأکید بر دو ویژگی اصلی ارزش‌های اخلاقی یعنی عینیت و مابعدالطبیعی بودن آنها و تفکیک مفاهیم ارزشی از مفاهیم الزامی همین امر را دنبال می‌کند (Adams 1987, 144-146).

۸. نتیجه‌گیری

چنان که گذشت، کانت مبدع برهان اخلاقی است. او معتقد بود فاعل اخلاقی به دلیل عمل به ارزش‌های اخلاقی ناگزیر به پذیرش وجود خداوند است. منتقدان معتقدند برهان او از

حیث سازگاری درونی خودمتناقض است و اثبات‌کننده خدای واقعی نیست. آنها به شیوه برهان اخلاقی کانت، اما با گذر از اصول او، تقریرهای گوناگونی ارائه کرده‌اند. این تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی را به برهان اخلاقی عملی و برهان اخلاقی نظری تقسیم می‌کند.

برهان‌های اخلاقی عملی که در قالب استدلالی عمل‌گرایانه بیان می‌شوند با اشکال جدی مصادره به مطلوب روبه‌رو هستند. زیرا شخص تنها در صورتی می‌تواند برهان اخلاقی عملی را قانع‌کننده بباید که پیش از همه این استدلال‌ها این پیشفرض کلی را قبول کرده باشد که جهان هستی برای رفع عمیق‌ترین نیازهای انسانی به احتمال قوی باید قاعده‌مند باشد.

در برهان اخلاقی نظری که سرشتی همچون برهان جهان‌شناختی دارد، از وجود عینی ارزش‌های اخلاقی و خصوصیات آنها، ذهنی عالی و قائم بذات به عنوان مبدأ نخستین قانون اخلاقی نتیجه گرفته می‌شود. وجه مشترک تقریرهای برهان نظری این ادعای اساسی است که رفتار اخلاقی انسان‌ها در ادوار مختلف مبتنی بر وجود ارزش‌های اخلاقی کلی، فراگیر و آفاقی بوده است.

بر تبیین‌های مختلف این رویکرد نقدهایی وارد شده است که در نقد کلی باید گفت اگرچه نزد برخی مدافعان عینیت‌گرایی اخلاقی امری بدیهی یا نزدیک به بدیهی تصور شده است، اما تا زمانی که این ادعا به نحو یقینی به اثبات نرسد، برهان مبتنی بر آن نیز نمی‌تواند برهانی قاطع در باب خداووری به شمار آید و تبیین‌های بدیل دیگر برای توجیه کلیت و فراگیری ارزش‌های اخلاقی وجود خواهند داشت. البته راهی نیز برای اثبات یقینی آن در دسترس نیست، زیرا یقین از راه استقراء تام یا برهان فلسفی به دست می‌آید و هر دوی این مسیرها برای اثبات کلیت و آفاقی بودن ارزش‌های اخلاقی، به نحوی که در هیچ زمانی متأثر از شرایط فرهنگی، سیاسی، اقتصادی یا روانی خاص نباشند، مسدود است.

با این حال، با توجه به این که امروزه در فلسفه دین بیشتر تمایل به تلقی این استدلال‌ها به منزله شاهد و قرینه است تا برهان به معنای دقیق منطقی و فلسفی آن، حتی اگر براهین اخلاقی نظری و عملی نتوانند به عنوان برهانی جامع و مستقل در راه اثبات وجود خدا ایفای نقش کنند، دست‌کم توجیه اعتقادات اخلاقی ما را ممکن ساخته، می‌توانند در تکمیل سایر

براهین اثبات وجود خدا سودمند باشند.

کتاب نامه

- ادواردز، پل. ۱۳۸۴. خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۸۳. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. تبیین براهین اثبات خدا. قم: مرکز نشر اسراء.
- دیویس، برایان. ۱۳۸۶. درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه ملیحه صابری. تهران: سمت.
- شیروانی، علی. ۱۳۷۳. شرح مصطلحات فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۸۹. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۹. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و قیصری. تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۳. نقد قوه حکم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۰. تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گیسler، نورمن. ۱۳۹۱. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- پویمن، لوئیس پی. ۱۳۷۷. «نقدی بر نسبیت اخلاقی». ترجمه محمود فتحعلی. نقد و نظر ۱۳-۱۴.
- لوئیس، سی. اس. ۱۳۷۹. «استدلال اخلاقی». ترجمه مالک حسینی. کیان ۵۱.
- ماوردس، جورج. ۱۳۷۸. «دین و غرابت اخلاقی». ترجمه رضا اکبری. قبسات ۱۳.
- محمدرضایی، محمد، و احمد احمدی. ۱۳۸۰. «استدلال اخلاقی بر وجود خدا». مدرس ۲۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۲. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- Adams, Robert Merrihew. 1987. *The Virtue of Faith*. New York: Oxford University Press.
- Byrne, Peter. 2004. "Moral Arguments for The Existence of God". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Drabkin, Douglas. 1994. "A moral Argument for Undertaking Theism". *American Philosophical Quarterly* 31.

- Farrer, Austin. 1957. *Faith and Logic*. Oxford Essays in philosophical theology. Boston: Beacon press.
- Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1996. *Critique of Practical Reason*, in *practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press.
- Kant, Immanuel. 1997. *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer and Allen W. Wood (Trans). Cambridge: Cambridge University press.
- Lewis, C. S. 1943. *Mere Christianity*. New York: Macmillan.
- Mackie J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press
- Mackie J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right & Wrong*. Harmondsworth: penguin Books.
- Palmer, Michael. 2001. *The Question of God 'An Introductory and Sourcebook'*. London and New York: Routledge.
- Rashdall, Hastings. 1907. *The Theory of Good and Evil*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Sorely, W. 1918. *Moral Values and the Idea of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A. 1930. *The Faith of a Moralist*. London: Macmillan.
- Wainwright, William. 2005. *Religion and Morality*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.

یادداشت‌ها

1. Practical Moral Argument
2. Theoretical Moral Argument
3. Objectivity
4. Compiling a priori Propositions
5. *The Faith of a Moralist*
6. *The Theory Of Good and Evil*
7. Value judgment
8. Instincts
9. The Argument From Queerness
10. Autonomy of ethics