سلسله جزوات درسگفتاری

عنوان جزوه:

تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار

استاد مصطفی ملکیان

دانشگاه امام صادق علیه السلام

سال تدریس: ۱۳۷۲-۷۳

پیشگفتار

یکی از مباحث کلامی روزگار ما که از لحاظ عملی و سلوک فردی و اجتماعی، از مهمترین بحث‌های کلامی می‌باشد و آثار عملی فراوان دارد بحث تقابل بین اخلاق دینی[۱] و اخلاق دین‌زدایی شده[۲] می‌باشد، تقابل بین این دو اخلاق، داغ‌ترین بحث اخلاق کاربستی[۳] امروز ما است، اثرات این‌که این نزاع چگونه فیصله یابد بسیار عظیم است و حتی اعتقاد ورزیدن به وجود خدا و اعتقاد ورزیدن به زندگی پس از مرگ این همه مؤثر نیست که ما باید بدانیم که از متون مقدسه باید اخلاق بگیریم یا از غیر آن و این از لحاظ عملی دارای اهمیت فراوان است

امروزه در کتب کلامی متداوّل است که اخلاق را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

۱) یک قسم که از آن تعبیر به اخلاق دینی می‌شود.

۲) اخلاق دیگری که از آن می‌توان به اخلاق دین‌زدایی شده تعبیر کرد.[۴]

تعریف اخلاق دینی و اخلاق دین زدایی شده:

ابتدا تعریفی برای اخلاق دینی باید ارائه داد و مشخص کرد که به چه اخلاقی اخلاق دینی می‌گویند تا معنای اخلاق غیر دینی (دین‌زدایی شده) روشن می‌شود.

پیروان هر دین و مذهب، به دلیلی یا به ادلّه‌ای و بنا به جهتی یا جهاتی، برای سخن کس یا کسانی حجیّت و قداست قائلند؛ یعنی آن را فوق سؤال می‌دانند و آراء و نظریات و تعالیم و احکامشان را بی‌چون و چرا می‌پذیرند یعنی معتقد می‌شود که آن سخنان قابل تشکیک نیست و همهٔ تشکیک‌ها را با عطف نظر به آن سخنان باید برطرف کرد و لذا جای آن نیست که آن تکیه‌گاه مورد شک و شبهه قرارگیرد. آن فرد یا افراد را به تعبیر امروزی آتوریته دین (Authorits) می‌گویند که قدیم به آن پیامبر یا امام می‌گفتند یعنی کسی که فوق سؤال

---

۱. Religious Morality

۲. Secular Morality

۳. اخلاق کاربستی (Applied Ethics) یکی از سه شاخه مهم اخلاق است.

۴. معمولاً غربیان در نوشته‌های به زبان انگلیسی برای اخلاق دینی اصطلاح Religious Morality را به کار می‌برند امّا از اخلاق دین‌زدایی شده (Secular Morality) گاهی تعبیر به اخلاق انسان‌گرایانه (Humanistic) نیز می‌کنند.

است و مرجع است و همهٔ مشکلات در محدودهٔ آن دین باید با عطف به سخن این کس یا کسان فیصله یابد. سخن این کس یا کسان معمولاً در یک متونی گردآمده و مکتوب می‌شوند که به آن «متون مقدسه» آن دین و مذهب (Scripture) گویند. مثلاً در مورد ما مسلمین اگر بخواهیم به طور کلی بگوییم، قرآن و احادیث صحیح نبوی که در مجموعه‌ای گرد آمده‌اند «متون مقدسه» هستند. حال اگر کسی گفت که برای این‌که بدانیم در زندگی به سوی چه غایتی باید رفت و برای رسیدن و به آن غایت چه راه هایی را باید طی کرد، باید به متون مقدسه مراجعه کرد، آن‌وقت آن کس به اخلاق دینی قائل شده است. یعنی اگر کسی گفت هم برای تصویر آرمان و غایت و هدف زندگی و هم طریق رسیدن و تحقق آن آرمان و کمال مطلوب باید به متون مقدسه مراجعه کند، آن وقت او اخلاق دینی اتخاذ کرده است. و اگر کسی گفت که برای فهم غایت زندگی و برای رسید به آن غایت نباید به متون مقدسه رجوع کرد همین که قائل شود که نباید به متون مقدسه رجوع کرد او اخلاق غیر دینی (دین‌زدایی شده) ملتزم شده است. حال این‌که اگر به متون مقدسه نباید رجوع کرد، پس باید به چه رجوع کرد، در اینجاست که اخلاق دین‌زدایی شده خود به سه شاخه تقسیم می‌شود.

پیدایش اخلاق دین زدایی شده:

اخلاق بشر از ابتدا که آغاز آن را نمی‌دانیم تا این اواخر یعنی تا دورهٔ رنسانس ـ اخلاق دینی بوده است البته هستند کسانی بسیار نادر که در قبل از رنسانس نیز اخلاق دینی نداشته‌اند ولی بسیار نادر و استثنایی بوده است و از دورهٔ رنسانس به این طرف اخلاق دین‌زدایی شده، روز به روز، انسان‌ها را بیشتر متقاعد کرده است و انسان‌ها بیشتر زندگی خودشان را با این اخلاق اداره کرده‌اند. این فرایند علی‌الخصوص از اوائل قرن بیستم شدّت بیشتری یافته است، چنانچه بعضی از متفکران قائل هستند که تمام جهان ـ حتی اگر متوجه هم نباشند ـ رو به اخلاق دین‌زدایی دارند دارای اخلاق دین زدایی شده هستند.

حال باید به این پرداخت که اگر از لحاظ تاریخی، تا قبل از رنسانس عموماً انسان‌ها اخلاق دینی داشته‌اند و اخلاق دین‌زدایی شده یک امر مستحدث جدیدی است چه عیبی بشر در اخلاق دینی دیده است که رو به اخلاق دین‌زدایی شده آورده است، به تعبیری اگر ما انسان‌ها موضعی داشتیم و بعد آن موضع را عوض کردیم، همه وقت باید دید که موضوع اوّل چه عیبی داشته است که به خاطر آن، از موضع اوّل دست برداشته و رو به موضوع دوّم کرده‌ایم، پس باید دید که معایبی که انسان‌های امروزه، در اخلاق دینی می بینند چه هست که از آن اخلاق عدول به اخلاق دین‌زدایی شده می‌کنند.

برای این‌که این مطلب روشن شود این توضیح داده می‌شود که هرکس که به اخلاق دینی پای‌بند است معتقد است که دین پشتوانه اخلاق است یعنی اگر ما دین را کنار بگذاریم و از دین صرف‌نظر کنیم، اخلاق مُتّکاومُسند خودش را از دست می‌دهد.

اخلاق دین‌زدایی شده در دو مرحله پدیدآمد، در یک مرحله این پشتوانه بودن دین برای اخلاق را نفی کرده و گفته، اخلاق بدون دین هم می‌تواندباقی و برقرار بماند، و در مرحله دوّم بعد از این‌که پشتوانه بودن دین را برای اخلاق نفی کرده، قائل شده است که دین برای اخلاق ضار و مضر است و ضرر دارد، این دو مرحله را ابتدا به صورت اجمالی ذکر کرده و بعد به تفصیل به بحث و بررسی آن خواهیم پرداخت.

پشتوانه بودن دین برای اخلاق:

پشتوانه بودن دین برای اخلاق تا آنجایی که در آثار همهٔ کسانی که در این زمینه قلم زده‌اند، دیده شده است چهار معنا می‌تواند داشته باشد که این چهار معنا کاملاً ترتب منطقی بر هم دارند:

معنای اوّل: تعریف همه یا پاره‌ای از مفاهیم اخلاق فقط با مفروض دانستن پاره‌ای از گزاره‌های دینی امکان‌پذیر است.

حال اگر این مدعا راست باشد معلوم می‌شود که دین به عنوان یک پشتوانه برای اخلاق است. مراد از مفاهیم اخلاقی مفاهیمی چون خوب، در مقابل بد، درست در مقابل نادرست، باید در مقابل نباید(البته باید و نباید اخلاقی) و وظیفه و... مفاهیمی از این مقوله است، حال اگر کسی گفت که این مفاهیم اخلاقی چنانند که اگر بخواهند تعریف شوند باید پاره‌ای از گزاره‌های دینی و مذهبی را مفروض بگیریم، دین را پشتوانه اخلاق دانسته است.

مثلاً اگر کسی گفت که تعریف کار درست این است که:

کار درست = کاری که متعلّق امر (یا اراده) الهی است.

یعنی اگر گفته می‌شود راست‌گویی کار درستی است بدین معناست که راستگویی کاری است که متعلق امر (یا اراده) الهی باشد. در این‌جا چند گزارهٔ دینی و مذهبی مفروض گرفته شده است، یک گزاره که مفروض گرفته شده است این است که «خدا وجود دارد»، گزارهٔ دوّم که مفروض گرفته شده است این که، «خدای

موجود، خدای انسان وار[1] است». وگزارهٔ سومی که باید مفروض گرفت این است که «امر خدا (یا ارادهٔ خدا) لااقل به یک کار تعلق گرفته است.»

البته مفروض دانستن گزاره‌های دینی و مذهبی در تعریف مفاهیم اخلاقی، منحصر در گزاره‌های فوق نیست، حتی اگر کسی کار درست را چنین تعریف کرد:

کار درست = کاری که انسان را به سعادت ابدی برساند.

او در این تعریف، پاره‌ای از گزاره‌های دینی و مذهبی را مفروض دانسته است، از جمله مفروض دانسته است که انسان پس از زندگی این جهانی واجد زندگی دیگری هست». دوّم مفروض دانسته است که «زندگی آن جهانی چونان زندگی است که متصف به وصف سعادت‌مندانه یا شقاوت‌مندانه می‌شود».

سوّم مفروض دانسته است که، «کارهای این جهانی در سعادت‌مندانه بودن یا سعادت‌مندانه نبودن وصف زندگی آن جهانی مؤثر است».

که این‌ها از مفروضات دینی و مذهبی می‌باشند. و حتی اگر یک مفهوم اخلاقی هم وقتی می‌خواهد تعریف شود بر اساس مفروض دانستن پاره‌ای از گزاره‌های دینی و مذهبی باشد، این کافی است که گفته شود به این معنا دین پشتوانه اخلاق است.

معنای دوّم: صدق گزاره‌های اخلاقی متوقف بر صدق پاره‌ای از گزاره‌های دینی و مذهبی است. مثلاً اگر کسی بگوید؛ «راستگویی وظیفه است» که در آن از «وظیفه» که مفهومی اخلاقی است استفاده کند یا مثلاً بگوید، «راستگویی درست است» و از مفهوم «درست» که مفهومی اخلاقی است استفاده کند: آن‌وقت اگر از او سؤال شود که این‌که می‌گویی راست‌گویی وظیفه است یا راستگویی درست است را از کجا نتیجه می‌گیری و به چه دلیل می‌گویی را ستگویی وظیفه انسان است، و به چه دلیل می‌گویی راستگویی کار درستی است، آنوقت بگوید که چون خدا به راست گفتن فرمان داده است او صدق گزارهٔ اخلاق را متوقف بر صدق گزارهٔ دینی و مذهبی دانسته است.

تفاوت معنای اوّل با این معنا، در این است که معنای اوّل می‌گفت درست بودن تعریفش، متعلق امر (یا اراده) الهی واقع شدن است ولی معنای دوّم می گوید: درست بودن می‌تواند تعریف دیگری داشته باشد ولی این‌که راست گفتن درست است دلیلش این است که خدا به راست گفتن فرمان داده است. برای مشخص شدن

---

۱. خدای انسان وار(Personal) به اصطلاح فلسفه دین و کلام یعنی خدائی که دارای صفات و اوصاف ما انسان‌ها هست که از جمله دارای صفت اراده است.

این تفاوت به مثالی توجه شود:

اگر شما از من بخواهید که مثلاً «زردی» را تعریف کنم و فرض کنید که زردی هم قابل تعریف باشد، و من زردی را این‌گونه تعریف کردم که:

$$\text{زردی} = a+b+c$$

حال اگر بعد از حل شدن مشکل تعریف زردی، اگر از من سؤال کنید چرا این کاغذ زرد شده است، آن وقت من نمی‌توانم بگویم که چون این کاغذ دارای وصف aوbوc است زرد شده است زیرا اگر تعریف را پذیرفته باشم وقتی می‌پرسم که چرا این کاغذ زرد شده است، مرادم این است که چرا این کاغذ aوbوc شده است؟ لذا باید در جواب گفت که چون این کاغذ آفتاب خورده است، پس تعریف زردی مشکلی برای مسألهٔ دوّم حل نمی‌کند.

پس اگر مفاهیمی چون درست را از جایی دیگر تعریفشان به دست آورده باشیم یا حتی اگر این مفاهیم را تعریف ناپذیر بدانیم ـ چنان‌چه یک دیدگاه این است که این مفاهیم تعریف‌ناپذیر هستند ـ باز جای این سؤال هست که چرا راست‌گویی درست است. حال اگر کسی در جواب این سؤال که چرا راست‌گویی درست؟ گفت برای این راست گفتن درست است که خدا امر به راست گفتن کرده است یا خدا راست گفتن را دوست دارد، یا برای این‌که راست گفتن ما را به بهشت می‌رساند،در تمام این موارد صدق گزاره‌ای اخلاقی مانند گزارهٔ «راست‌گویی درست است» را متوقف بر صدق برخی از گزاره‌های دینی و مذهبی، مثلاً بر صدق این‌که «راست‌گفتن ما را به بهشت می‌برد» یا «خدا به راست گفتن فرمان داده است» (که این‌ها در واقع گزاره‌های دینی و مذهبی هستند) کرده است و در این معنا، دین را پشتوانه اخلاق دانسته است.

پس تفاوت معنای اوّل و دوّم در این است که معنای اوّل در مقام تعریف و تصور است و معنای دوّم در مقام تصدیق است، و لذا گاهی تصور یک مفهوم اخلاقی بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی را مفروض می‌گیرد. گاهی تصدیق به یک گزاره اخلاقی (نه تعریف یک مفهوم اخلاقی) پاره‌ای از گزاره‌های دینی و مذهبی را مفروض می‌گیرد.

برای این‌که معنای سوّم به صورت واضح و روشنی بیان گردد و تفاوت آن با معنای دوّم مشخص شود لازم است قبل از ذکر معنای سوّم چند نکته به عنوان مقدمه ذکر گردد:

نکتهٔ اوّل: در باب اشاره و معتزله، گفته می‌شد که اشاعره حسن و قبح را الهی و شرعی می‌دانند و معتزله حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌دانند یعنی وقتی از یک اشعری سؤال می‌شود که چرا دروغ گفتن قبح دارد می

گوید، به خاطر این‌که خدای متعال از دروغ گفتن کراهت دارد، یا خدای متعال از دروغ گفتن نهی کرده است، یا خدای متعال دروغ نمی‌گوید.[1] پس دیدگاه اشاعره این بود که حسن و قبح الهی و شرعی است و منظورشان از الهی این بود که این‌که می‌گوییم چیزی خوب است یا بد است به یکی از سه طریق اراده و کراهت، امر و نهی، فعل و ترک به خداوند ربط پیدا می‌کند ولی معتزله می گفتند حسن و قبح مال خودکارهاست و ربطی به اراده کراهت، امر ونهی، فعل و ترک الهی ندارد و مثلاً در خود راست گفتن حسنی هست و در خود دروغ گفتن قبحی هست.

تفاوت این دو دیدگاه بسیار زیاد است، اگر کسی دیدگاه معتزله را داشت، اگر خدایی وجود نداشته باشد، یا اگر خدایی وجود داشته باشد و ارسال رسل نکرده باشد، یا ارسال رسل کرده باشد ولی دعوت رسل به گوش ما نرسیده باشد، در هر سه حال افعال حسن و قبح خودشان را دارند، امّا کسی که دیدگاه اشاعره را داشته باشد، اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است و این‌که همه چیز مجاز نیست و بعضی از چیزها خوب هستند و بعضی از چیزها بد هستند به این خاطر است که خدا هست.

نکتهٔ دوّم: این‌که اشاعره به حسن و قبح الهی قائل بودند به معنای اوّل، دین را پشتوانه اخلاقی نمی‌دانستند بلکه به معنای دوّم قائل بودند یعنی هیچ اشعری نگفته است که تعریف حسن یعنی «ما یتعلق به امرالله» یا «ما یتعلق به ارادةالله»، یا «ما یتعلق به فضل‌الله»، بلکه می‌گفتند اگر کسی پرسید، علت این‌که راست گفتن خوب است چیست؟ در جواب می‌گوییم چون خداوند به آن فرمان داده است. و معتزله می‌گفتند که صدق گزاره‌های اخلاقی متوقف بر صدق برخی از گزاره‌های دینی و مذهبی نیست.

نکتهٔ سوّم: در قول اشاعره که «حسن و قبح الهی و شرعی است»، «الهی» و «شرعی» عطف مترادفان بر یک‌دیگر نیستند یعنی نباید گمان شود که الهی همان شرعی است و شرعی همان الهی است. و در قول معتزله که «حسن و قبح ذاتی و عقلی است»، «ذاتی» و «عقلی» عطف مترادفان بر یک‌دیگر نیستند که حسن و قبح ذاتی، همان حسن و قبح عقلی باشد و حسن و قبح عقلی همان حسن و قبح ذاتی باشد. و واقعاً شرعی با الهی بسیار فرق دارد و واقعاً عقلی با ذاتی بسیار فرق دارد. و بدین خاطر نمی‌توان گفت که اشعری معتقد به حسن و قبح الهی است و در مقابل معتزلی معتقد به حسن و قبح عقلی است زیرا این‌ها مقابل هم قرار نمی‌گیرند بلکه تقابل بین الهی و ذاتی از سوئی است و شرعی و عقلی از سوی دیگری است، لذا اگر اشعری را قائل به حسن و

---

۱. در این‌جا اشاعره سه دیدگاه داشتند، در یک دیدگاه گزاره‌های اخلاقی را مستند به اراده و کراهت الهی می‌دانستند، در دیدگاه دیگری؛ به جای اراده و کراهت، امر ونهی الهی را به کار می‌بردند، و در دیدگاه سوّم، به فعل و ترک الهی تکیه می‌کردند.

قبح الهی دانستیم باید در مقابل بگوییم معتزلی قائل به حسن و قبح ذاتی است و باز اگر اشعری را قائل به حسن و قبح شرعی دانستیم باید بگوییم معتزلی قائل به حسن و قبح عقلی است. فرق این دو در این است که الهی و ذاتی در مقابل ثبوت است.ولی شرعی و عقلی در مقام اثبات است یعنی اگر به اشعری بگوییم در عالم ثبوت و عالم واقع چرا راست گفتن خوب شد و دروغ گفتن بد شد، می‌گوید به این خاطر راست گفتن خوب است که متعلق امر (یا اراده) الهی قرار گرفته است و به این خاطر دروغ گفتن بد است که متعلق نهی (یا کراهت) الهی قرار گرفته است. ولی اگر از معتزلی پرسیده شود که چرا راست گفتن خوب است یا دروغ گفتن بد است می‌گوید چون راست گفتن خوبی آن از خودش و دروغ گفتن بد بودنش از خودش است و هیچ ربطی به امر و نهی فعل و ترک، اراده و کراهت الهی ندارد، این هر دو مربوط به عالم ثبوت بود که یکی به اله و دیگر به ذات توجه می‌کند. امّا اگر از اشعری پرسیده شود که تو از کجا می گویی که دروغ گفتن متعلق نهی الهی است، آن وقت می‌گفت که من از قرآن و روایات فهمیدم (که شرع در این جا یعنی قرآن و روایات) ولی اگر از معتزلی این مقام اثبات را سؤال می‌کردید که از کجا فهمیدی که راست گفتن حسنش در خودش است و دروغ گفتن قبحش در خودش است می‌گفت توسط عقل فهمیدم، پس عقل و شرع کاشف هستند یعنی کشف کنند این واقعیت هستند.

برای این‌که فرق مقام ثبوت و ثبات بهتر آشکار گردد به مثال زیر توجه شود:

مثلاً من به شما می‌گویم فلان کس در امتحان مردود شد، یک وقت سؤال شما در مقام ثبوت است و می‌گویید چرا مردود شده است؟ آن‌وقت من می‌گویم که چون اشتغالات زندگیش زیاد بود یا دائم پای تلویزیون بود، که این عللی که من ذکر می‌کنم علل مقام ثبوت هستند یعنی نشان می‌دهند که در عالم واقع چه شده که فلان کس مردود شده است، ولی یک وقت سؤال من در مقام اثبات است و می‌گویم تو از کجا فهمیدی که فلان‌کس مردود شده است، آن‌وقت تو می‌گویی چون برادرش به من گفت، در مقام ثبوت ما به علت که پدیده را ایجاد کرده است اشاره می‌کنیم ولی در مقام اثبات ما به معلول پدیده توجه می‌کنیم، یعنی در جواب این‌که تو از کجا فهمیدی که فلان کس مردود شده است، می‌گویم برادرش به من گفت: گفتن برادر «یک نوع معلولیت دارد نسبت به خود مردود شدن (اگرچه مردود شدن علت تامه آن نیستولی علت ناقصه‌اش لااقل هست). و در جواب این‌که، چرا فلانی مردود شده است، می‌گوییم چون اشتغالات زندگیش زیاد بوده یا دائم پای تلویزیون بوده، این‌ها (اشتغالات زندگی یا دائم پای تلویزیون نشستن) یک نوع علیّت نسبت به مردود شدن دارد.

حال با توجه به نکاتی که ذکر شد معنای سوّم بیان می‌گردد:

معنای سوّم: علم ما به صدق گزاره‌های اخلاقی، متوقف است بر علم ما به بعضی از گزاره‌های دینی و

مذهبی که این توقف علم بر علم دیگر باعث پشتوانه شدن دین برای اخلاق می‌گردد.

توضیح این‌که مثلاً به ما به عنوان شیعه نسبت می‌دهند که در حسن و قبح دیدگاه معتزله را داریم و حسن و قبح را ذاتی می‌دانیم حال با این‌که ما حسن و قبح را ذاتی می‌دانیم ولی بعضی وقت‌ها می‌پذیریم، این‌که فهمیده‌ایم که فلان چیز بد است را با رجوع به کتاب مقدس بوده است، مثلاً، «شرب مسکرات بد است»، چون دیدگاه ما را دیدگاه معتزله دانسته‌اند، لذا معتقدیم این بدی به خاطر امرونهی الهی نیست بلکه خود شرب مسکر قبحی دارد. ولی اگر کسی گفت که آیا عقل خود شما به تنهایی می‌فهمید که شرب مسکر بد است، آنوقت می‌توان گفت که در مورد شرب مسکر عقل من به تنهایی بد بودنش را تشخیص نمی‌داد یعنی قبح شرب مسکر را ذاتی می دانم ولی عقلی نمی دانم، لذا علمای ما می‌گفتند ما همهٔ حسن و قبح‌ها را ذاتی می‌دانیم ولی در مقام شرعی و عقلی می‌گوییم، درشت‌های آنها عقلی است ولی ریزهای آنها شرعی است، یعنی مثلاً راست گفتن، اداء امانت، وفای به عهد، خدمت به مردم، حسن و قبحشان ذاتی است و کاشف آن نیز عقل است ولی جزئیاتی مانند بیع معاطاتی، اگرچه بد و خوب بودن آن ذاتی است ولی کاشف آن شرع است و عقل دیگر نمی‌تواند خوب و بد آن را بفهمد، لذا این‌که صدق یک گزاره متوقف بر صدق گزارهٔ دیگر باشد با این‌که علم ما به صدق یک گزاره متوقف است بر علم ما به صدق گزاره‌ای دیگر، بسیار فرق می‌کند.

معنای چهارم: عمل ما به مقتضای گزاره‌های آخلاقی که به آنها علم داریم متوقف است بر تصدیق به بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی به تعبیر دیگر، پشتوانه بودن دین برای اخلاق بدین معناست که دین ضمانت اجرائی[1] به احکام اخلاقی می‌دهد، یعنی مثلاً تصدیق به وجود بهشت و جهنم ضمانت اجرایی احکام اخلاقی است. که اگر این تصدیق گرفته شود: دیگر به متقاضی گزارهٔ‌های اخلاقی عمل نخواهد شد.[2]

تفاوت این چهار معنا

معنای اوّل، دوّم و سوّم با معنای چهارم فرقشان در این بود که معنای اوّل، دوّم، و سوّم نظری بودند ولی

---

1. Sanction

۲. مثلاً حضرت علی بن ابیطالب (ع) که فرموده‌اند، «ما عبدت الله خوفاً من ناره و ما عبدت الله طمعاً فی جنته بل وجدته اهلاً لعبادة فعبدته، که در بعضی از احادیث به صورت خطاب به خدای متعال آمده است معنایش این است که برای من کیفر یا پاداش اخروی ضمانت اجرا نیست. امّا در اکثر ما آدمیان مگر اوجدی از ما عمل به مقتضای گزارهای اخلاقی که به آنها علم داریم متوقف است بر تصدیق به بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی مثلاً تصدیق به این گزاره که بهشتی وجود دارد، آخرتی وجود دارد و وضع ما در آن جهان پس از مرگ توقف دارد بر اعمالی که در این جهان انجام می دهیم...

معنای چهارم یک مطلب عملی است. امّا معنای اوّل با معنای دوّم و سوّم فرقشان در این بود که معنای اوّل در مقام تصور بود ولی معنای دوّم و سوّم در مقام تصدیق بود. و امّا فرق معنای دوّم و سوّم در این است که معنای دوّم در مقام ثبوت بود ولی معنای سوّم در مقام اثبات بود.

دوگام طرفداران اخلاق دین‌زدایی شده در حمله به اخلاق دینی:

کسانی که طرفدار اخلاق دین‌زدایی شده هستند در حمله به اخلاق دینی دوگام برداشته‌اند، در گام اوّل نشان داده‌اند ـ لااقل به زعم خودشان که دین پشتوانه اخلاق نیست و نمی‌تواند باشد، یعنی آمده‌اند و معنای اوّل، دوّم سوّم و چهارم را ابطال کرده‌اند، اولاً نشان داده‌اند که در تعریف مفاهیم اخلاقی هیچ ضرورتی ندارد که پاره‌ای از گزاره‌های دینی را مفروض بدانیم و می‌توان مفاهیم اخلاقی را بدون این‌که حتی یک گزارهٔ دینی را در آن فرض گرفت «تعریف کرد. ثانیاً، نشان داده‌اند که صدق گزاره‌های اخلاقی هیچ توقفی بر صدق گزاره‌های دینی و مذهبی ندارد، و ثالثاً علم ما نیز به صدق گزاره‌های اخلاقی توقف بر علم ما به صدق گزاره‌های دینی و مذهبی ندارد رابعاً؛ دین و مذهب ضمانت اجرا برای احکام اخلاقی نیستند و بدون دین و مذهب نیز مردم می‌توانند چنان تربیت شوند که کاملاً اخلاق را رعایت کنند، این چهار مرحله گام اوّل است برای نفی پشتوانه بودن دین برای اخلاق، امّا گام دوّم این است که نه تنها دین پشتوانه اخلاق نیست بلکه مضرّ به اخلاق نیز هست. واین ضار بودن دین برای اخلاق را سعی کرده‌اند که نشان بدهد.

۲ـ گزاره‌های دینی و مذهبی فراتر از طور عقل هستند وعقل انسانی هیچ نفی و اثباتی نمی‌تواند نسبت به آن گزاره‌ها داشته باشد. مثلاً گفته شده است جاودانگی و بقاء بعد از مرگ، را عقل انسان داوری نه به سودش و نه به زیانش ندارد، و اصل این‌که «خدا وجود دارد» را نیز اگر تنها باشد دلیلی بر آن ندارد. به تعبیری، این اشکال اوّل نمی‌خواهد ضرورتاً تکیه کند بر این‌که گزاره‌های دینی و مذهبی مهم در باب مبدأ و معاد، خرد ستیز هستند بلکه می‌خواهد بگوید حداقل خردگریز هستند، یعنی عقل اثباتاً ونفیاً در مورد آنها حرفی ندارد و عقل ادله‌ای هم به سود این طرف دارد و هم به سود آن طرف دارد و این به خاطر این است که این گزاره‌های دینی خردگریز هستند یعنی فراتر از طور عقل بشر[1] هستند. حال اخلاقی که بخواهد بر این گزارها مبتنی باشد، اخلاقی است که وقتی شخص به این اخلاق عمل می‌کند کاملاً از لحاظ روانی متزلزل است زیرا وقتی چیزی وراء طور عقل باشد هم احتمال صدق آن می‌رود و هم احتمال کذب آن، و به نظر می‌آید که انسان تمام زندگی خودش را

1.Transcendcnlal

مبتنی بر اموری نامتیقن کرده است لذا گفته‌اند که دین اصلاً اخلاقی بودن انسان را متزلزل می‌کند.

۲ـ اخلاقی که مبتنی بر دین می‌شود(اخلاق دینی) با همهٔ انسان‌ها رفتار یک‌سان نمی‌کند، برای اخلاق دینی ـ بر خلاف اخلاق سکولار که هر انسانی را از آن رو که انسان است مثل هر انسان دیگر می داند ـ دسته‌ای ازانسانها داخل در حلقهٔ دین و بقیه خارج از حلقه دین هستند و رفتاری که اخلاق دینی به مؤمنین در باب آنهایی که داخل حلقه دین هستند توصیه می‌کند با آن رفتاری که نسبت به کسانی‌که خارج از حلقه دین هستند توصیه می‌کند فرق می‌کند، ولی اخلاق دین‌زدایی شده، به انسان ازآن‌رو که انسان است نظر می‌کند و از این لحاظ به همه انسانها رفتار یکسانی را توصیه می‌کند.

۳ـ این پارادوکس را نمی‌توان حل نمود که جهان متغیر دارای اخلاق ثابت باشد، یعنی بر خلاف اخلاق دین‌زدایی شده که می‌گوید جهان متغیر است و این جهان متغیّر اخلاق متغیّر دارد، اخلاق دینی می‌گوید جهان متغیّر، اخلاق ثابت دارد. و حال آن‌که نمی‌شود جهانی که همه چیز در آن متغیّر است گفته شود که سلسله اصول اخلاقی ثابت دارد.[۱] و این از نظر دیدگاه سکولاریزم یک اشکال عمده بر اخلاق دینی است که چگونه می‌شود همه چیز در تغییر و گذر باشد ولی اخلاق ثابت باشد و لذا اخلاق سکولار، اخلاقی نسبی است، که اشاره خواهد شد که اخلاق سکولار چون اخلاق نسبی است یا به شکاکیّت اخلاقی می‌انجامد، و یا به نهیلسیم اخلاقی و یا به قرارداد انگاری اخلاقی می‌انجامد که هیچ‌کدام به نظر می‌آید قابل دفاع نیست.[۲]

پس اشکال سوّم بر اخلاق دینی این بود که جهان متغیّر چگونه می‌تواند اخلاقی ثابت داشته باشد.

---

۱. این اشکالی است که در قرون اخیر بعضی از متفکران جهان اسلام نیز به آن توجه کرده‌اند، مرحوم علامه طباطبایی ﷺ ازآن جمله است که به این مسأله‌پرداخته است که چگونه می‌شود دین برای جامعه متغیّر اخلاق ثابت و امر و نهی‌های ثابتی دارد، به تعبیری «حلال محمد ﷺ حلال الی یوم القیامه و حرام محمد ﷺ حرامٌ الی یوم القیامه چگونه امکان پذیراست، همان‌طور که حضرت عیسی ﷺ جمله‌ای دارند که: «آسمانها می‌گذرند و کلام من نمی‌گذرد، زمین می گذرد وکلام من نمی گذرد، همه چیز می گذرد و کلام من نمی‌گذرد».
این چگونه امکان‌پذیر است که همه چیز در گذر باشد ولی اخلاق ثابت باشد.

۲. اخلاق سکولار چون نسبی است یا به شکاکیّت اخلاقی (Slopticism) می‌انجامد، یا به نهیلیسم وپوچ‌انگاری اخلاقی (nihilism) می انجامد و یا به قرارداد انگاری اخلاقی (Conventionalism) می‌انجامد، شکاکیت اخلاقی می‌گوید ما می‌دانیم یک خوبی‌ها و بدی هایی هست و بعضی از افعال خوب است و بعضی از افعال بد است ولی واقعاً نمی‌توانیم تشخیص دهیم که کدام خوب است و کدام بد است. پوچ‌انگاری اخلاقی نیز می‌گوید که نه خوبی وجود دارد و نه بدی و افعال هر صفتی داشته باشند صفت خوب و بد ندارند و خوب و بد دوصفتی نیست که در جهان مصداق داشته باشد. دیدگاه قرارداد انگاری اخلاقی نیز خوب و بد را طبق قرارداد می‌داند و لذا اخلاق مانند این می‌شود که ازسمت راست جاده می‌شود (باید) حرکت کرد یا از سمت چپ جاده، که اگر همه قرارداد کردند که از سمت راست بروند مشکلی پیش نمی‌آید و اگر همه قرارداد کردند که از سمت چپ حرکت کنند باز اشکالی پیش نمی‌آید، ولی چنانچه بعداً اشاره خواهد شد و هیچ کدام به نظر می‌آید که قابل دفاع نباشد.

۴ـ اگر دین در اخلاق مداخله کرد به از خود بیگانگی[۱] انسان می‌انجامد. برای مشخص شدن معنای از خود بیگانگی به مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید شما کارمند یک بانک هستید و مسؤول بخش وام دادن هستید، آنگاه شخصی به شما رجوع می‌کند و کاملاً وضعش را برای شما روشن می‌کند و شما می‌بینید که این فرد استحقاق دارد که یک میلیون وام به او بدهید، بعد به رئیس بانک می‌گویید ایشان می‌گویند، اصلاً به اووام ندهید، شما نیز چون مأمور هستید با این‌که شهود شخصی‌تان می‌گفت این فرد واقعاً نیازمند است و استحقاق وام را دارد مجبورید به او وام ندهید. حال فرض کنید روزی دیگر شخصی بیاید که شما می‌بینید هیچ استحقاق دریافت وامی را ندارد ولی رئیس بانک می‌گوید به او ده میلیون وام دهید و شما مجبور به پرداخت هستید، حال اگر این امر مکرر شود موجب از خود بیگانگی می‌شود. طرفداران اخلاق سکولار، دین را، با دخالت در حالت موجب از خود بیگانگی انسان می‌دانند.[۲]

۵ـ اخلاق دینی مصلحت جویانه و حسابگرانه[۳] است و حال آنکه اخلاق از جایی شروع می‌شود که انسان مصلحت جوئی را کنار بگذارد، به تعبیری... اخلاق، «عدم تعلق خاطر به نفع خود»[۴] است و شخص نباید چیزی را به طرف خود بکشد بلکه در اخلاق باید ایثار کرد و حال آنکه اخلاق دینی، اخلاق کاسب‌کارانه است و تاجران می‌توانند چنین اخلاقی داشته باشند و انسان‌های شریف و متعالی نمی‌توانند چنین اخلاقی داشته باشند.

۶ـ اخلاق دینی منطقهٔ فراغ بسیاری برای انسانها باقی می‌گذارد. و به تعبیری دیگر، در اخلاق دینی اباحه نیز وجود دارد، با این‌که اخلاق اباحه نمی‌شناسد و در اخلاق بالاخره یک کار از بقیه کارها بهتر است و همان کار را باید انجام داد، امّا گفته شده است در اخلاق دینی فراغ و ترخیص و رهایی وجود دارد.

1.Alienation

۲. داستان هایی مانند امری که خداوند متعال به ابراهیم می‌کرد به این‌که فرزند خودت را ذبح کن، یا کاری که خضر کرد و کسی را قبل از انجام جنایت کشت، مصداق این از خود بیگانگی تلقی می‌شوند و در این اشکال به آن استناد می‌شود.

3. prudential

۴. self-sacrificeکه گاهی به «خود فراموشی» و گاهی به از «خودگذشتگی» و گاهی به «فداکاری» ترجمه کرده‌اند که هیچکدام از این‌ها خوب معنا را نمی‌رساند.

۱) اولین گام طرفداران اخلاق سکولار:

«دین، پشتوانهٔ اخلاق نیست»

۱ـ۱) انکار معنای اوّل پشتوانه بودن، دین برای اخلاق

کسانی که از اخلاق دین زدایی شده طرفداری کرده‌اند در حمله به اخلاق دینی دوگام برداشته‌اند، و بعد از این‌که این دوگام را ـ لااقل به گمان خودشان ـ موفقیت‌آمیز دیده‌اند، اخلاق دینی را نفی کرده‌اند و اخلاق غیر دینی را برگزیده‌اند، درگام اوّل: پشتوانه بودن دین برای اخلاق که مورد ادعای طرفداران اخلاق دینی است را مورد حمله قرار داده‌اند و نشان داده‌اند که دین نمی‌تواند پشتوانه اخلاق باشد. درگام دوّم، نشان داده‌اند که علاوه بر این‌که دین نمی‌تواند پشتوانه اخلاق باشد، مضرّ برای اخلاق نیز هست و به وجهی از وجوه دین به اخلاق ضرر می‌زند.

پشتوانه بودن دین برای اخلاق، چهار معنا می‌تواند داشته باشد که هر چهار معنای آن مورد انتقاد طرفداران اخلاق سکولار بوده است.

در این‌جا ابتدا معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق ذکر می‌گردد و انتقادات وارد بر آن، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

صورت اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق این است که در تعریف همه یا پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی چاره‌ای نیست جز این‌که بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی پیش فرض گرفته شود. و تا بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی پذیرفته نشود و به آنها تصدیق نگردد، نمی‌توان مفاهیم اخلاقی را تعریف کرد.

مثلاً اگر کسی کار درست از لحاظ اخلاقی [1] را این‌گونه تعریف کند:

کار درست = کاری است که خدا به آن امر کرده است.

یا در تعریف کار درست بگوید:

کار درست = کاری است که موجب سعادت ابدی است.

در این قسم تعاریف، یکی، دوتا، سه تا، nتا پیش فرض دینی پذیرفته شده و بر اساس قبول آن پیش فرض یا پیش فرض‌های دینی یک مفهوم اخلاقی تعریف شده است. مثلاً، اگر کسی قبول نداشته باشد که خدائی وجود دارد و قبول نداشته باشد که خدای موجود انسان [2] وار است که دارای صفت آمریت می‌باشد

---

۱. کاری که صفت اخلاقی «درست» (Right) دارد.

2. Personal

نمی‌تواند کار درست را به کاری که خدا به آن امر کرده است، تعریف کند. شخص باید قبول داشته باشد که اولاً خدائی وجود دارد، و ثانیاً خدا انسان وار است یعنی صفاتی که در ما انسان‌ها هست به نحو اکمل در خدای متعال وجود دارد و ثالثاً، خداوند امرش به بعضی ازکارها تعلق گرفته است، تا بتواند کار درست را به کاری که خدا به آن امر کرده است تعریف نماید. یا مثلاً اگر کسی کار درست را به کاری که موجب سعادت ابدی است تعریف کند، چند پیش فرض دینی و مذهبی را پذیرفته است، اولاًاین‌که پس از زندگی این جهانی زندگی دیگری هست ثانیاً، زندگی آن جهانی، از این حیث که در آن سعادت و شقاء قابل طرح است مانند زندگی این جهانی است، و ثالثاً، زندگی آن جهان سعادت و شقاء آن بستگی به کارهایی که در زندگی این جهانی صورت می‌گیرد دارد. و این‌ها همه گزاره هایی دینی و مذهبی هستند.

پس اولین صورت پشتوانه بودن دین برای اخلاق، در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی است، یعنی تعریف مفاهیم اخلاقی مانند مفهوم خوب و بد، باید ونباید، درست و نادرست و وظیفه با توجه به بعضی از پیش فرض‌های دینی و مذهبی صورت می‌گیرد، و اخلاق سکولار، این‌گونه پشتوانه بودن دین برای اخلاق را نمی‌پذیرد و به آن حمله می‌کند.

بهترین متنی که به این معنا و صورت از پشتوانه بودن دین برای اخلاق (پشتوانه بودن در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی) حمله کرده است، در میان مجموع متون فیلسوفان دین، آن‌طورکه دیده شده است متنی است از آقای اوینگ،[1] که از فیلسوفان تحلیل زبانی معروف این قرن انگلیس است، این متن قسمتی از کتاب «خودآموزاخلاق» او می‌باشد که در این‌جا ترجمه آن آورده می‌شود و توضیح داده می‌شود[2] البته به نظر می‌آید که در بحث اوینگ دو نکته مغفول واقع شده است که اگر آن دو نکته به بحث اوینگ اضافه شود، دیده می‌شود که تمام انتقاداتی که به این تصور از پشتوانه بودن دین برای اخلاق وارد است تمام است.

اوینگ، بحث خودش را از این‌جا شروع می‌کند که فرض کنیم کسی بگوید که مفاهیم اخلاقی را بر اساس یک، دو، سه یا n تا پیش‌فرض دینی و مذهبی باید تعریف کرد، بعد نشان می‌دهد که اگر این سخن را کسی

---

۱. آقای اوینگ(Ewing) از فیلسوفان، تحلیل زبانی معروف این قرن انگلیس است فیلسوفی است که در عین این‌که گرایش تحلیل زبانی دارد ولی ضد دین هم نیست و در مسائل دینی حالت لاادری دارد به عبارتی که متدین به حساب می‌آید و نه ضد دین. از لحاظ تحلیل مسائل فلسفی کارهای بسیار بسیار عمیقی انجام داده است و یکی از بهترین شارحان کانت می‌باشد که بحث کانت را در باب زمان، مکان، علیت و معرفت‌شناسی شرح کرده است. همچنین دارای تاریخ فلسفه معروفی است که در واقع تاریخ فلسفه مدرن یعنی از زمان دکارت به این سو می‌باشد.

۲. کتاب خودآموز اخلاق (Teach yourself Ethics) از انتشارات لندن چاپ ۱۹۵۳.

بگوید این حملات متوجه او می‌شود.

«اگر خود درست و خوب بر حسب اوامر الهی تعریف شوند خدا نمی‌تواند بدین علت که کاری درست یا خوب است بدان امر کند، زیرا این مطلب فقط به این معناست که او بدان کار امر کرده است بدین علت که بدان امر کرده است و بنابراین برای اوامر او که کاملاً خودسرانه‌اند هیچ وجهی نیست، توضیح این بیان:

اجمالاً باید گفت که مفاهیم ارزشی چهار دسته‌اند، گاهی مفاهیم ارزشی مفاهیم ارزشی اخلاقی هستند، گاهی مفاهیم ارزشی حقوقی [۱] هستند و گاهی مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی [۲] هستند و گاهی مفاهیم ارزشی زیبایی شناختی [۳] هستند [۴] و در این جا بحث ما فعلاً در باره مفاهیم ارزشی اخلاقی است.

مفاهیم ارزشی اخلاقی یعنی آن مفاهیمی که با آن مفاهیم اولاً و بالذات افعال ارادی اختیاری انسان توصیف می‌شود. یعنی اگر فعل باشد نه انفعال و در میان فعل‌ها، اگر فعل ارادی باشد نه غیر ارادی و بعد علاوه بر ارادی بودن اختیاری هم باشد نه غیر اختیاری و از همه مهم‌تر کار انسان هم باشد، آن‌وقت کار انسانی ارادی اختیاری اولاً و بالذات به یک سلسله صفاتی توصیف می‌شوند که آن صفات را مفاهیم ارزشی اخلاقی گویند.

---

۱. مفاهیم ازرشی حقوقی مفاهیمی هستند مانند مفهوم عدالت، ظلم، غصب، صرقت جرم، جنایت،... نکته قابل ذکر در این‌جا این است که یکی از تفاوت‌های قدمای ما با فیلسوفان اخلاق وفیلسوفان حقوق جدید در این است که قدمای ما عدالت و ظلم را در اخلاق مطرح می‌کردند ولی فیلسوفان حقوق و فیلسوفان اخلاق جدید وفاق دارند در این باب که عدالت و ظلم از مفاهیم ارزشی حقوقی است و مخصوصاً از بعد از راولز (Rawls) که بزرگترین نظریه پرداز عدالت و ظلم است این دو مفهوم جزء مفاهیم حقوقی دانسته شده است.

۲. مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی عبارتند از احکام خمس یعنی واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام، باز از میان این مفاهیم، مفهوم حلال و حرامی که به اعیان نسبت داده می‌شود. مثلاً گفته می‌شود «این گوشت حلال است» یا «آن گوشت حرام است» البته این که گفته شد حرامی که به اعیان نسبت داده می‌شود به این خاطر است به خاطر تفکیک این حرام با حرام احکام خمسه است زیرا آن حرامی که ازاحکام خمسه است به فعل تعلق می‌گیرد ولی این حرام به اشیاء واعیان تعلق می‌گیرد و هم‌چنین مفاهیم نجسی و پاکی، جزء مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی هستند.

۳. مفاهیم ارزشی زیبایی شناختی مفاهیمی هستند که در فلسفه هنر مورد بحث واقع می‌شود، مفاهیمی مانند، مفهوم زشت، زیبا، با شکوه، با روح، دل گرفته و... و مفاهیمی که در واقع آثار هنری وادبی بااین مفاهیم توصیف می‌شود مثلاً گفته می‌شود این شعر، شعر دل‌انگیزی است، این ساختمان، ساختمان با شکوهی است و....

۴. البته مفاهیم ارزشی، انشاء نمی‌تواند باشد زیرا انشاء به جمله تعلق نمی‌گیرد و این‌ها مفهوم هستند نه جمله: و فقط یک حرف ممکن است گفته شود و آن این‌که اگر جمله‌ای با این مفاهیم ساخته شد آیا این جمله، جمله انشایی خواهد شد؟ که این محل بحث عمده فیلسوفان اخلاق است که آیا جمله‌هایی که در آن یکی از هفت مفهوم اخلاقی به کار می‌رود به صرف به کار رفتن این هفت مفهوم، جمله انشایی می‌شود و یا می‌تواند جمله همچنان اخباری باشد؟ که دو یدگاه وجود دارد یکی دیدگاه ناتورالیست‌ها و دیگر دیدگاه غیر ناتورالیستی.

امّا ارزشی بودن به این معناست که انسان بار عاطفی مثبت یا بار عاطفی منفی حس می‌کند مثلاً اگر گفته شود «دیوار» در دیوار هیچ بار عاطفی مثبت یا منفی حس نمی‌شود و حالت ارزشی ندارد. البته بحث بار معنایی و بار عاطفی و این‌که آیا صرف بار عاطفی داشتن برای ارزشی بودن یک مفهوم کفایت می‌کند یا نه، مورد اختلاف است و ممکن است کسی قائل شود که صرف بار عاطفی داشتن کلمه را ارزشی نمی کند. اگر چه شرط لازمه ارزشی بودن یک مفهوم بار عاطفی داشتن آن است.

این مفاهیم ارزشی اخلاقی اجمالاً عبارتند از: خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه.[1]

پس بحث در مفاهیم اخلاقی است حال اگر کسی گفت که این مفاهیم قابل تعریف هستند[2] و ثانیاً این مفاهیم چنان تعریف می‌شوند که در تعاریف آنها از مفاهیم دینی باید استفاده کرد و گزاره‌های دینی در تعریف آنها پیش فرض گرفته می شوند، مثلاً از مفاهیم خدا، امر خدا، تعلق امر خدا به کاری، از مفهوم ابدیّت و زندگانی آن جهانی، سعادت ابدی، موجبیت کارهای این جهانی برای سعادت و شقاء ابدی، که این‌ها همه گزاره‌های دینی و مذهبی هستند باید استفاده کرد آن‌وقت این شخص قائل شده است که دین در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی پشتوانه اخلاق است، حال اوینگ می‌گوید این دیدگاه غلط است و لذا اشکالاتی را بر آن وارد می‌کند.

اشکال اوّل: اوینگ می‌گوید:

«اگر خود درست و خوب[3] برحسب اوامر الهی تعریف شوند»، مثلاً گفته شود که کار خوب یعنی کاری که متعلق امرالهی است، حال اوینگ می‌گوید اگر از کسی که می‌گوید کار خوب یعنی کاری که متعلق امرلهی است این سؤال را بکنیم که چرا خدا به کار A امر کرده است، (مثلاً خداوند به راستگویی امر کرده است، حال از کسی که؛ معتقد است راستگویی کاری است که متعلق امر الهی است سؤال شود چرا خداوند به راستگویی امر کرده است؟) چنین شخصی نمی‌تواند بگوید «چون کار A خوب است» زیرا دور پیش می‌آید. یعنی وقتی

---

۱. البته در دروس فلسفه اخلاق این بحث را مطرح کرده‌ایم که آیا مفاهیم اخلاقی فقط این‌ها هستند یا مفاهیم اخلاقی دیگری نیز هستند. و می‌شود کسانی قائل باشند که غیر از این هفت مفهوم، مفاهیم اخلاقی دیگری هم هست مثلاً کسانی مفهوم «مسؤولیت» را هم اضافه کرده‌اند و حتی کسانی مفهوم شریف (کار شریف) را هم افزوده‌اند و از آن سو بازگفته شده است که کسانی قائلند این هفت مفهوم در واقع بعضی از آنها بر حسب مفاهیم دیگری در دل خودشان قابل تعریف هستند و بنابراین بالمآل تعداد مفاهیم اخلاقی را باید از هفت مفهوم کمتر دانست ولی در این‌جا ما وارد این بحث نشده بلکه اجمالاً اشاره می‌شود که مفاهیم اخلاقی همین ۷ مفهوم هستند.

نکته دیگر این‌که، از این سخن که، ما خوبی نداریم که درست نباشد یا درستی نداریم که خوب نباشد (خوبی نداریم که نادرست باشد یعنی خوبی نداریم که درست باشد) بر می‌آید که خوبی و درستی مساوقت دارند ولی مساوات ندارند هرچه مصداق خوب است مصداق درست هم هست و هر چه مصداق نادرست است مصداق بدهم هست و اگر این سخن درست باشد مساوات، مفهومی خوب و درست را نشان نمی‌دهد بلکه مساوقت آنها را نشان می‌دهد.

۲. چون یک بحث در این است که آیا این مفاهیم قابل تعریف هستند یا این‌که غیر قابل تعریف هستند، مثلاًمفهوم خوب، یک مفهوم انتزاعی است یعنی ساخته ذهن ماست ولی مفهوم چه انتزاعی باشد چه غیر انتزاعی از دو دسته بیرون نیست یا قابل تعریف است و یا قابل تعریف نیست و در این‌جا دیدگاهی بررسی می‌شود که اولاً معتقد است این مفهوم ولو این‌که انتزاعی هم هست قابل تعریف است و ثانیاً در تعریف آن باید از پیش فرض‌های دینی و مذهبی استفاده کرد.

۳. «درست» و «خوب» دو مفهوم از مفاهیم اخلاقی هستند و آقای اوینگ این دو را از باب مثال گفته است ولی بحث در کل مفاهیم اخلاقی است چنانچه در ادامه مشخص خواهد شد.

می‌گوید، چون کار A خوب است یعنی چون کار A کاری است که متعلق امرالهی است. لذا آقای اوینگ می‌گوید:«اگر خود درست و خوب بر حسب اوامر الهی تعریف شوند»[1] خدا نمی‌تواند بدین علت که کاری درست یا خوب است بدان امر کند، زیرا این مطلب فقط بدین معناست که او به آن کار امر کرده است بدین علت که بدان امر کرده است (که درواقع یک نوع دور می‌شود.) و بنابراین برای او امر او که کاملاً خودسرانه هستند وجهی نیست.»

حال اگر این‌گونه باشد یعنی هیچ دلیلی برای این‌که چرا خدا به فلان کار امر کرده است وجود ندارد، تمام اوامر و نواهی خداوند خودسرانه می‌شود بدین معنا که اگر قبلاً گفته می‌شد که خدا به فلان کار امر کرد چون فلان خوبی را داشت و از آن کار نهی کرد چون فلان بدی را داشت، حال باید گفت که خدا به این کار امر کرده است چون امر کرده است و این به معنای تحکمی بودن، بی‌وجه بودن و خودسرانه بودن اوامر و نواهی الهی است. حال که اوامر و نواهی الهی هیچ وجهی ندارد. یک تالی فاسد دیگر هم لازم می‌آید و آن این‌که اگر خدا، از این به بعد گفت که همدیگر را بکشید، همدیگر را شکنجه کنید، یا همدیگر را بفریبید باز هم اشکالی ندارد چون تا الان هم که می‌گفت همدیگر را نکشید همدیگر را شکنجه نکنید و همدیگر را نفریبید بی‌وجه می‌گفت و این‌ها متعلق امر الهی است و آن‌چه متعلق امرالهی است خوب است، لذا آقای اوینگ می‌گوید:

«نتیجه این‌که دقیقاً معقول است که خدا اراده کند که کل وظیفه ما عبارت باشد از این‌که حتی‌المقدر انسانها را بفریبیم، شکنجه دهیم، و بکشیم و در این صورت وظیفهٔ ماست که به این نحو عمل کنیم. چون این کارها متعلق امر الهی می‌شوند و طبعاً باید آنها را کار خوب بدانیم».

این اشکال و اعتراض اوّل اوینگ است که در سه فاز گفته شده است و این اشکال اوّل وارد است ولی باتوجه به روانشناسی دین متدینان یعنی این اشکال اوّل وارد است به این معنا که هیچ متدینی روانش به او اجازه نمی‌دهد که همچنین نتایجی بگیرد، یعنی هیچ متدینی و هیچ مؤمنی از آن‌رو که مؤمن است راضی نمی‌شود که به او گفته شود نکند از این به بعد خدا امر به فریفتن انسان‌ها بکند و این کار خوب گردد به تعبیر

---

۱. تعریف کردن مفاهیم اخلاقی بر حسب گزاره‌های دینی و مذهبی به این معنا نیست که فقط در آن لغت «خدا» به کار رفته باشد تا گزاره دینی و مذهبی باشد. مثلاً کار درست، کاری است که موجب سعادت ابدی است، در آن لغت «خدا» نیست ولی باز گزاره‌ای دینی و مذهبی است، ثانیاً وقتی سخن از خدا هم در میان است باید حتماً امر خدا (امرالهی) در میان باشد بلکه گاهی اراده و کراهت و گاهی نیز فعل وگاهی امر و نهی در کار است.

2. Artibrary

دیگر، اشکال اوینگ وارد است با توجه به وجدان دینی و مذهبی متدینان و مؤمنان یعنی هیچ متدینی حاضر نیست که این نتیجه را بپذیرد که اگر از فردا خدا به خیانت به انسانها امر کرد، بگوید پس این کار خوب است و ظاهراً از پذیرفتن، چنین کاری وجدان اخلاقی متدین ابا دارد.

اشکال دوّم: اشکال دوّم که مفصل‌تر و دقیق‌تر است این است که اگر از کسی که می‌گوید «کار خوب، کاری است که متعلق امرالهی باشد؛ پرسیده شود که چرا باید از اوامر الهی اطاعت کرد، جواب‌هایی که متصوّر است در جواب گفته شود همگی غلط است. آقای اوینگ در این‌جا جواب هایی را تصویر می‌کند و غلط بودن هر کدام را مشخص می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که هر جوابی که این‌جا داده شود غلط است، لذا می‌گوید:

«و چرا باید اوامر الهی را اطاعت کنیم؟» (حال فرض کنید کاری متعلق امرالهی است و چون متعلق امرالهی است و خوب هم اساساً چیزی است که متعلق امرالهی باشد پس حکم می‌شود که آن کار خوب است، حال سؤال این است که چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد؟ یعنی چرا باید آن‌کار خوب را باید انجام داد؟ ایشان می‌گوید اولین جواب این است که گفته شود:) «برای این‌که باید اوامر الهی را اطاعت کنیم؟» ایشان می‌گوید اگر این جواب داده شود این اشکال پیش می‌آید:«چون ما باید A را انجام دهیم را به این معنا می‌گیرند که خدا به ما امر می‌کند که A را انجام دهید، این جواب فقط به این معنا می‌تواند بود که ما را خدا مأمور کرده است که اوامر او را اطاعت کنیم و هیچ وجه دیگری هم ندارد؟

توضیح این‌که اشکالی که ایشان می‌گوید این است که در جواب این سؤال که چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد: گفته شده (جواب اوّل) برای این‌که اوامر الهی را باید اطاعت کرد. خود این «باید» یکی از مفاهیم اخلاقی و اگر بنا شود که این «باید» را بر حسب «متعلق امر الهی بودن» تعریف کنیم آن وقت در واقع در جواب به سؤال چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد، گفته‌ایم برای این‌که اوامر الهی را باید اطاعت کرد و «برای این‌که اوامر الهی را باید اطاعت کرد» بدین معناست که اطاعت از او امرالهی متعلق امرالهی است یعنی خود خدا دستور داده است به ماکه از امرهای من اطاعت کنید، خود این دستور که از امرهای او اطاعت کنیم، یک امر است، آنگاه می‌پرسیم چرا باید از همین امر اطاعت کنیم؟ لذا باید یک دستور دیگر بیاید که از این امر هم اطاعت کنید که خود آن هم باز دستور است و محتاج امری دیگری برای اطاعت آن است که منجر به تسلسل می‌گردد، (وهلم جراً فیتسلسل) بنابراین این جواب را نمی‌توان داد.

ممکن است جواب دومی داده شود و ایشان جواب دوّم را این‌می‌دانند: برای این‌که خدا را دوست می‌داریم.»

ایشان این جواب را نیز نادرست می‌شمارند. زیرا در این جواب دو پیش‌فرض گرفته شده است که هیچ‌کدام از آنها مسلّم نیست. یک پیش‌فرض این است که:

پیش فرض اوّل: هرکه را دوست می‌داریم باید اطاعت کنیم.

و حال آنکه خود این پیش فرض جائی اثبات نشده است یعنی نه روانشناسان و نه اخلاقیون هیچکدام این پیش فرض را اثبات نکرده‌اند. امّا این‌که گفته شد و اخلاقیون هیچ‌کدام این پیش فرض را اثبات نکرده‌اند. امااین‌که گفته شود اخلاقیون و روانشان به این خاطر است که «باید» این پیش فرض دو معنا دارد، بنا به یکی از آن معانی، بحث، بحث روانشناختی است و بنا به معنی دیگر، بحث، بحث اخلاقی است.[1] اگر «باید» بیان یک ضرورت واقعی باشد آنگاه بحث، بحث روانشناختی است و معنایش این می‌شود که اصلاً وضع در جهان چنین است که هرکس، کسی را دوست بدارد حتماً از او اطاعت می‌کند. حال اگر مراد از «باید» در این‌جا این باشد آنگاه «هرکه را دوست می‌داریم باید اطاعت کنیم» معنایش این است که ما انسانها چنان ساخته شده‌ایم که هرکه را دوست می‌داریم حتماً از او اطاعت می‌کنیم. و حال چون خدا را دوست می‌داریم پس باید از او اطاعت کنیم. اگر باید را به این معنا دانستیم، بحث بحث روانشناختی می‌گردد و روانشناسان باید این را اثبات کنند که ما آدمیان اگرکسی را دوست بداریم حتماً اطاعتش می‌کنیم وممکن است روانشناسی نشان دهد که اگر x،y را دوست بدارد از او اطاعت می‌کند و ممکن هم هست که روانشناسی نشان بدهد که می‌شود x،y را دوست بدارد ولی از او اطاعت هم نکند.

امّا اگر «بایذ» بیان یک ضرورت واقعی نباشد بلکه «باید» اخلاقی باشد معنایش این می‌شود که هرکه را دوست می‌داریم خدا به ما امرکرده است که از او اطاعت کنیم و بعد سؤال پیش می‌آید که چرا خود این امر را باید اطاعت کنیم.[2] بنابراین این پیش فرض «باید»ش چه باید روانشناختی باشد و چه باید اخلاقی باشد به هیچ صورتی قابل اثبات نیست.

پیش فرض دوم: «خدا را دوست می‌داریم».

یعنی ما آدمیان به گونه‌ای ساخته شده‌ایم که خدا را دوست می‌داریم و این امرکجا اثبات می‌شود؟ در

---

۱. باید توجه کرد که «باید» همیشه معنای امری ندارد، و در خیلی از موارد «باید» بیان واقع... است مثلاً فرض کنید که گفته شود: «هرکس احساس گرما می‌کند باید پنجره را باز کند، این‌جا امر نشده است بلکه خواسته شده یک رابطهٔ علّی و معلولی نشان داده شود که باز شدن پنجره علت برای خنک شدن هوا می‌شود. که این «باید» در واقع یک باید فلسفی می‌باشد.

۲. حال چه این امر را که «هرکه را دوست می‌داریم باید اطاعتش کنیم» خداوند در باب خودش گفته باشد و چه در باب دیگران نیز گفته باشد ولی اگر این «باید» باید اخلاقی باشد،مشکل پیش می‌آید که خود نیازمند امر دیگری و «باید» دیگری است.

واقع اوینگ می‌خواهد بگوید هرکه در جواب سؤال چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد، گفت برای این که ما خدا را دوست می‌داریم باید اولاً اثبات کند که ما خدا را دوست می‌داریم و حال آن‌که این احتمال هست که کسی بگوید ما هرچه در درون خود مراجعه می‌کنیم دوستی خدا در درون دل ما مفقود است.(۱)(۲) و ثانیاً اثبات کند که هرکه را دوست می‌داریم باید اطاعت کنیم، که آن نیز چنانکه گفته شد قابل اثبات نیست، لذا اوینگ می‌گوید:

«برای این‌که خدا را دوست می‌داری؟(۳) امّا این جواب، حاوی این بود مفروض است که اولاً ما باید خدا را اطاعت کنیم اگر دوستش می‌داریم، و ثانیاً دوستش می‌داریم. این هم باز قضایای اخلاقی را پیش فرض می‌گیرد که نمی‌توان بدون ارتکاب دور باطل، آنها را با رجوع مجدد به اوامر الهی معتبر دانست».

که البته دور باطل، ونیاز به رجوع مجدد به اوامر الهی موقعی پیش می‌آید که «باید» را در پیش فرض اوّل

---

۱. البته در این‌جا فطری دانستن این‌که «ما خدارا دوست می‌داریم» به دو دلیل جواب‌گو نمی‌باشد، یکی این‌که شخص ممکن است بگوید که من قبول دارم که شما دروغگو نیستید و در دل خودتان محبت الهی را حس می‌کنید، افراد دیگر هم در دل خودشان محبت الهی را حس می‌کنند و آنها را من دروغگو نمی‌دانم ولی من که در دل خود محبت الهی را حسن نمی‌کنم دیگر خدا حق مطالبه اطاعت از من را ندارد نکته دیگر این که در باب نظریه فطرت هست این است که اگر من بگویم که خدا را دوست نمی‌دارم و شما بگویید که شما از فطرت خودتان عدول کرده‌اید، لذا باید گفت کسانی فقط باید اوامر الهی را اطاعت بکنند که از فطرت خودشان عدول نکرده‌اند و لااقل کسانی که از فطرت خودشان عدول کرده‌اند ـ با آن سه معنایی که در فلسفه اخلاق برای عدول از فطرت بر شمرده‌ام ـ از اوامر الهی اطاعت نباید بکنند.

۲. باید توجه داشت که جواب دوم سؤال چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد که گفته شده«برای این‌که خدا را دوست می‌داریم» با پیش فرض دوّم این جواب که «خدا را دوست می‌داریم» است تفاوت دارند، توضیح این‌که ـ چنانچه در تفکر نظری نیز گفته شده است، «الف، ب است» یک مطلب است و «چون الف، ب است» مطلب دیگری است و این دو نباید با هم خلط گردد. مثال این‌که اگر من به شما گفتم که امروز روز چهارشنبه است» این مطلب درست است ولی اگر ازمن بپرسید که چرا امروز کمی می‌لنگی؟ و من در جواب گفتم:«چون امروزچهارشنبه است» این دیگر درست نیست زیرا خود «الف، ب است» یک ادعا است امّا «چون الف ب است» دو ادعا است یک ادعایش این است که «الف، ب است» و ادعای دیگرش این است که الف ،ب است علت یک «ج، د است» دیگری است و «چون» آمده است که این نکته را بیان کند در مثال (الف، ب است» (امروزچهارشنبه است) علت شده است برای این‌که من می‌لنگم و اگر ادعای اوّل درست باشد لزوماً ممکن است ادعای دوّم درست نباشد«الف» حال اگر در این مطلب دقت شود که از مباحث تفکر نقدی است ملاحظه می‌شود که در جواب سؤال این‌که چرا باید اوامر الهی را اطاعت کرد، اگر گفته شود «برای این که خدا را دوست می‌داریم» در این‌جا «برای این‌که» (یا، چون) لازمه‌اش پیش فرض اوّل است که اثبات گردد و برای «خدا را دوست می‌داریم» پیش فرض دوّم لازم است و این است که سخن آقای اوینگ کاملاً دقیق است که برای این‌که «چون خدا را دوست می‌داریم» اثبات شود، دو پیش فرض دیگر باید اثبات گردد، برای «چون» این جواب پیش فرض اوّل احتیاج است و برای «خدا را دوست می‌داریم؟» این جواب پیش فرض دوّم لازم است وهیچ کدام از این دو پیش فرض مدلل نیست یعنی ممکن است مطابق با واقع باشد ولی حداقل دلیلی برای مطابق با واقع بودن آن اقامه نشده است.

البته پیش فرض دوم که «خدا را دوست می‌داریم» خود پیش فرض دیگری دارد و آن این که «انسان می‌تواند خدا را دوست بدارد» زیرا وقوع یک چیز پیش فرضش امکان وقوع آن چیز است. و این پیش فرض در این‌جا پذیرفته شده است یعنی فرض شده است که این امکان وجود دارد.

۳. یعنی می‌خواهی جواب دوّم را بدهی؟

اخلاقی بگیریم.

جواب سومی که ایشان می‌گوید ممکن است داده شود این است که:

«برای این‌که خدا خوب است»

اوینگ می‌گوید این جواب نیز درست نیست زیرا وقتی گفته می‌شود «برای این‌که خدا خوب است» به این معناست که کارهای خوب انجام می‌دهد و کار خوب هم کاری است که خودش به آن امر می‌کند و این معنایش این است که ما باید از خدا اطاعت کنیم چون کارهایی را که به آن امر می‌کند خودش نیز انجام می‌دهد و حال آن‌که بحث در این نیست که خودش آن کارها را انجام می‌دهد یا نه، بلکه بحث در این بود که ما چرا باید از او اطاعت کنیم. و این‌که او هر چه را به آن امر می‌کند خودش هم عمل می‌کند هیچ ربطی به این ندارد که چرا ما باید از او اطاعت کنیم، اوینگ می‌گوید:

«برای این‌که خدا خوب است؟ این جواب فقط بدین معنا می‌تواند بود که خدا اوامر خود را جامهٔ عمل می‌پوشاند.»

البته آقای اوینگ به همین جا اکتفا کرده است با این‌که چیز دیگری می‌توان گفت و آن اینکه خدا این‌گونه نیست که به هر چیزی که امر می‌کند خودش هم عمل کند، مثلاً خدا به ما امر کرده است که نماز بخوانید ولی خودش نماز نمی‌خواند یا خدا می‌گوید تواضع کنید، ولی اسم خودش متکبّر است. لذا اینگونه نیست که خدا هر چه را امر کرد خودش هم به آن جامه عمل می‌پوشاند پس این به لحاظ دید مؤمنانه (دیدی که مؤمنان نسبت به خدای خودشان دارند) هم قابل دفاع نیست.

جواب چهارمی که ممکن است داده شود این است که:

برای این‌که خدا، اگر اطاعتش نکنیم کیفرمان خواهد داد.

اوینگ می‌گوید این جواب نیز چند اشکال دارد: اشکال اوّل این است که اگر اینگونه باشد، یعنی ما منافع خودمان را در نظر می‌گیریم. پس اطاعت ما از خداوند ناشی از منفعت‌جویی شخصی[1] ماست (البته دفع ضرر از مصادیق مهم جلب نفع است. ولی هر کس که براساس منفعت جوئی شخصی عمل بکند، از همان اوّل از گردونهٔ اخلاق بیرون است، زیرا اخلاق از جائی شروع می‌شود که منافع شخصی در نظر گرفته نشود).

به نظر می‌آید این اشکال اوّل به این جواب وارد نیست و چنانچه گفته خواهد شد هیچ منافاتی ندارد که

---

1. Self-interet

انسان اخلاقی زندگی کند و درعین حال همیشه منافع خودش را در نظر بگیرد، البته منافع به معنای عام آن، سخن اوینگ به خاطر این پیش فرض است که از زمان کانت به این طرف در فلسفه اخلاق رائج شد که اخلاق بنیادش فراموش کردن منافع خود است یعنی قدم اوّل در اخلاق خود فراموشی[۱] است. و شرط لازم ورود به قلمرو اخلاق این است که انسان منافع خودش را فراموش کند. حال اگر این سخن کانت را بپذیریم البته سخن اوینگ درست است که انسانی که به خاطر این از خدا اطاعت می‌کند که خدا کیفرش ندهد، بر اساس منفعت جویی شخصی عمل کرده است که از اخلاقی عمل کردن بیرون است. ولی به نظر می‌آید این اشکال درست نیست لزومی ندارد که بپذیریم که وارد قلمرو اخلاق نمی‌شود شد مگر این‌که منفعت جویی شخصی را فراموش کرد،[۲] سخن اوینگ در اشکال اوّل این است که:

«این جواب: (که بگوییم برای این‌که کیفرمان خواهد داد) از دیدگاه نفع شخصی دلیل بسیار قوّی می‌تواند بود امّا نفع شخصی نمی‌تواند مبنای محکمی برای اخلاق باشد.»

اشکال دوّم اوینگ به جواب چهارم این است که اگر این طور باشد خدا با هیتلر هیچ فرقی ندارد، و هیتلر را نیز اگر کسی اطاعت نمی‌کرد کیفرش می‌داد ولی این مجوز نیست که انسان از هر کسی اطاعت کند و بگوید اگر اطاعتش نکنم کیفرم می‌دهد. پس اگر اینگونه باشد خدا میزان مطالبه‌ای که از ما دارد بیشتر از میزان مطالبه‌ای که هیتلر دارد، نباید باشد. حال اگر گفته شود که خدا یک فرق عمده هم دارد یعنی اگر چه از این جهت که اگر اطاعتش نکنید کیفر می‌دهد هیچ فرقی با هیتلر و استالین ندارد ولی این فرق عمده را دارد که آنها بد بودند و کیفر هم می‌کردند ولی خدا که کیفر می‌کند خودش خوب است، ایشان می‌گویند اگر «خودش خوب است»، را به این اضافه کردید، این مشکل جواب سوّم را دارد و لذا خود نمی‌تواند اشکال دوّم این جواب را حل کند:

«بی‌آن‌که قبلاً خدا را خوب تصور کرده باشیم یا اوامر او را درست، خدا هم بیش از هیتلر حق مطالبهٔ اطاعت از ما ندارد.»

پس سخن در این است که اگر بخوهیم خدا را خوب بدانیم آنوقت با هیتلرق فرق می‌کند ولی مشکل جواب سوّم پیش می‌آید و اگر خدا را خوب نمی‌دانیم، آنگاه خدا با هیتلر و استالین مثل هم می‌شوند. بعد آقای اوینگ اضافه می‌کند که خدا حتی بدتر از هیتلر واستالین هم می‌شود زیرا کیفر زیاد هیتلر باعث می‌شود با مرگ

---

۱. (self-sacrifice) به خود فراموش کردن، خود قربانی کردن، به خود نیندیشدن و به ارزش‌ها اندیشیدن ترجمه شده است.

۲. این مطلب مفصلاً در قسمت دوّم بحث، بحث اخلاق سکولار خواهد آمد.

از حیطه قدرت او خارج شویم ولی کسی که «لایمکن الفرار من حکومته» یک شکنجه گاه ابدی برای ما درست می‌کند.

«فقط با این فرق که اگر نسبت به خدا عصیان بورزیم او بیش از هیتلر قدرت دارد که ما را به زحمت و دردسر بیندازد و این هرگز وجه اخلاقی‌ای نیست. باید دانست که با صرف قدرت و تهدید به کیفر نمی‌توان الزام اخلاقی ایجاد کرد.»

پس با تهدید، «باید اخلاقی» درست نمی‌شود و فقط «باید استبدادی» ایجاد می‌گردد.

این اشکال دوّم آقای اوینگ است که کسانی که می‌خواهند مفاهیم اخلاقی را بر حسب پیش‌فرض‌های دینی و مذهبی تعریف کنند در جواب این سؤال که «چرا باید از اوامر الهی اطاعت کرد»، در می‌مانند و این درماندگی و عجزشان دلیل بر این می‌شود که ملزوم سخنشان نادرست است یعنی دلیل بر این می‌شود که آن تعریفی که از مفاهیم اخلاقی کرده بودند قابل قبول نبوده است. در ادامه بحث آقای اوینگ مسأله‌ای را طرح می‌کند و می‌گوید:

«بی شک اگر ابتدائاً[1] مفاهیم اساسی اخلاقی را مفروض بگیریم وجود خدا ممکن است ما را تحت الزامات خاصی قرار دهد که در غیر این صورت[2] آن الزامات را نمی‌داشتیم همانطورکه وجود والدین انسان او را تحت الزامات خاصی قرار می‌دهد که اگر آنان بمیرند، وی دیگر تحت آن الزامات نخواهد بود امّا به هیچ روئی نمی‌توانیم این الزامات را از مفهوم خدا کسب کنیم.»

معنای سخن ایشان این است که فرض کنید بدون توجه به پدر و مادرمان بیاییم و خوب و بد را تعریف کنیم، یعنی نگوییم خوب یعنی آن‌چه پدر یا مادر به انسان امر می‌کند، و در تعریف خوب و بد خواست یا ناخواست پدر و مادر را اصلاً اخذ نکنیم ـ کما این‌که هیچ کس اخذ نکرده است ـ بلکه خوب را به گونه‌ای دیگر تعریف کنیم، وظیفه را به صورتی دیگر تعریف کنیم و... و بعد بر اساس آن تعریف بگوییم؛ «هر کس که به انسان نیکی می‌کند باید به او نیکی کرد»، که «باید» و «نیکی» را در این‌جا مفهوم اخلاقی فرض می‌کنیم که اصلاً از ناحیه امر و نهی پدر و مادر نگرفته‌ایم یعنی برای «باید» و «نیکی» تعریفی داریم که ربطی به خواست و ناخواست پدر و مادر ندارد. بعد از این‌که این جمله را به لحاظ اخلاقی مفروض گرفتیم، حال توجه به این پیدا می‌کنیم که ما اولاً پدر و مادر داریم و ثانیاً پدر و مادرمان به ما نیکی کرده‌اند، حال نتیجه باید بگیریم که چون

---

۱. یعنی بدون توجه به خدا

۲. یعنی اگر خدا نمی‌بود.

قبول کرده بودیم هرکه به انسان نیکی می‌کند باید به او نیکی کرد پس باید به پدر و مادر نیکی کرد این «باید به پدر و مادر نیکی کنیم» من را تحت یک الزام و باید اخلاقی می‌آورد حال اگر این پدر و مادر مردند این الزام برداشته می‌شود، حال از این‌که تا پدر و مادر هستند آدم این الزام را دارد و وقتی مردند این الزام از بین می‌رود کسی نباید گمان کند که پس در تعریف «باید» امر و نهی پدر و مادر اخذ شده بود. در تعریف «باید» امر و نهی، خواست و ناخواست پدر و مادر نخوابیده است و از این‌که تا پدر و مادر هستند این الزام هست و وقتی مردند این الزام از دوش ما برداشته می‌شود این گمان باطل را نباید کسی بکند.

حال در بحث این‌جا نیز همین‌گونه است، شاید ما «باید» را به غیر از امر و نهی الهی تعریف کنیم، «نیکی» را به غیر امر و نهی الهی تعریف کنیم و به این جمله برسیم که «هرکه به انسان نیکی کند باید به او نیکی کرد» یا به تعبیر دینی آن «شکر منعم واجب است» که «واجب» مفهومی اخلاقی است (همان «باید» اخلاقی است) که اتکاء به امر و نهی الهی ندارند، بعد برای ما ناگهان اثبات فلسفی شد که موجودی به نام «خدا» هست که منعم ماست و مصداقی برای منعم پیدا شد، حال وجود خدا من را تحت یک الزام اخلاقی می‌برد که اگر دلیل فلسفی قوی‌تری آمد و گفت خدا وجود ندارد این الزام از دوش من می‌افتد یعنی اگرچه شکر منعم واجب است سرجای خود هست ولی دیگر آن منعم وجود ندارد تا وجودش مرا تحت این الزام قرار دهد آنگاه از این نتیجه غلط گرفته شود که در تعریف این الزام، خدا خوابیده است.

پس اوینگ می‌گوید اگر مفروضات اخلاقی را پیشاپیش داشته باشیم مثلاً این‌که «هرکه به انسان نیکی کند باید به او نیکی کرد» یا مثلاً «شکر منعم واجب است» (که در آنها مفاهیم اخلاقی «وجوب» و «نیکی» به کار رفته است) وجود خدا الزام اخلاقی برای ما می‌آورد ونبود خدا الزام اخلاقی را از دوش ما بر می‌دارد ولی این الزام آوردن و نیاوردن با بودن و نبودن خدا، معنایش این نیست که در تعریف آن الزام، امر و نهی خدا، خوشایند و بدآیند خدا، اراده و کرامت خدا، فعل و ترک خدا نهفته است.

اوینگ بعد از بیان این مطلب، در پایان اشاره دارد به این‌که من پشتوانه بودن دین برای اخلاق را به معنای اوّل آن رد کرده‌ام و نباید سخن مرا به معنای ردّ صورت‌های دیگر گرفت، لذا اضافه می‌کند:

«البته آن‌چه گفتیم اشکالی به اعتقاد به خدا یا حتی به این نظر که می‌توانیم دلیل معتبری داشته باشیم که از اخلاق وجود خدا ازاستنتاج کند نیست».

می‌گوید این اشکالات من ربطی ندارد به این‌که بگویم خدا وجود ندارد، ممکن است معتقد شوم که خدا وجود دارد، ممکن است هم معتقد شوم که خدا وجود ندارد، بلکه می‌خواهم بگویم اگر هم خدا وجود داشته

باشد در تعریف مفاهیم اخلاقی امر و نهی او را نمی‌تواند گنجاند و دیگر این‌که سخن من اشکال به یک چیز دیگر هم نیست و آن این‌که از اخلاق بتوان وجود خدا را اثبات کرد. این سخن او اشاره به روش کانت دارد، کانت درکتاب «سنجش خرد ناب» خودش پس از این‌که تمام ادلّه سنتی[۱] بر اثبات وجود خدا را مورد نقادی قرار داده است و نشان داده که نه ادلّه وجود شناختی مثل برهان آنسلم قدیس و نه ادلّه جهان شناختی مثل برهان حرکت ارسطو و نه ادلّه غایت شناختی مثل برهان نظم آقای پئی، هیچ‌کدام نمی‌توانند اثبات وجود خداوند کنند، گفته است از راه عقل عملی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد.[۲] عقل عملی یعنی اخلاق می‌تواند وجود خدا را اثبات کند، صورت ساده و تاحدّی نپخته و غیر دقیق آن این است:

هرکسی در درون خودش حس می‌کند که یک موجودی به او می‌گوید راست بگو، دروغ نگو، اداء امانت کن، خیانت در امانت نکن و... (بقیهٔ فضائل اخلاقی). کانت می‌گفت این امر یا نهی، آمر یا ناهی می‌خواهد زیرا هیچ امر و نهی‌ای بدون آمر و ناهی نیست[۳]. و این آمر و ناهی خود من نیستم و ادله‌ای بر آن می آورد از جمله این‌که من در غالب موارد خودم با این امر و نهی‌ها مخالفم، یعنی خود خواستار دروغ گفتن هستم ولی او می‌گوید راست بگو، خودم خواستار کم‌کاری هستم ولی او می‌گوید کاری را که بر عهده گرفته‌ای انجام بده بنابراین خود من نیستم، آنوقت نتیجه می‌گرفت که این آمر و ناهی خدای متعال است. او است که در دل هر کسی نشسته است و به او می‌گوید این کار را بکن و آن کار را نکن.

تکیه این برهان بر این است که در درون ما کسی هست که همیشه می‌گوید؛ راست بگو، دروغ نگو، و همیشه می‌گوید: اداء امانت خوب است، خیانت در امانت بد است و... که اگر این را از برهان بگیریم، برهان فرو می‌ریزد و این خود یک نکته اخلاقی است یعنی استدلالی بر آن وجود ندارد بلکه شهود اخلاقی است. پس اوینگ می‌گوید حتی من منکر این هم نیستم که از اخلاق بتوان وجود خدا را نتیجه گرفته و لذا می‌گوید:

---

۱. ادلّه اثبات وجود خداوند،، نه (۹) قسم است که سه (۳) از این نُه قسم را ادلّه سنتی (Traditional Arguments) گویند، ادلّه سنتی سه دسته‌اند:

۱) ادلّه وجود شناختی (ontological Arguments)مثل برهان آنسلم قدیس که شاه فرض ادلّه وجود شناختی است.

۲)ادلّه جهان شناختی (Cosmological Arguments) که نمومه خویش برهان حرکت (محرک بلاتحرک) ارسطو است.

۳ـ ادلّه غایت‌شناختی (Telcological Arguments) که نمونه خویش برهان نظم آقای پئی (Paiey) است.

کانت این ادلّه را مورد نقد قرار داده است.

۲. ادله سنتی درواقع اثبات وجود خدا، از راه عقل نظری بودند.

۳. این به لحاظ فلسفی معنایش این است که هیچ عقلی بدون عدل نیست، عقل از اعراض است و هر عرضی نیازمند به یک جوهر است بنابراین عدل باد منتهی به جوهری شود که عامل آن باشد.

«... امّا به این نظرات می‌توان قائل بود بی آنکه قائل باشیم اصطلاحات اخلاقی ما باید بر حسب اوامر و نواهی الهی تعریف شوند.»

یعنی می‌توان قائل شد که خدا وجود دارد، و می‌توان قائل شد که از اخلاق می‌توان وجود خدا را نتیجه گرفت ولی با این همه گفت که در تعریف مفاهیم اخلاقی امر و نهی خدا، اخذ نشده است. سپس استدلال دیگری می‌کنند و می‌گویند اگر در براهین اثبات وجود خدا دقت شود، ملاحظه می‌شود که در برهان‌های جهان شناختی از وجود هر چیزی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد، یعنی هر چیزی را می‌گوییم یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود است یا ممتنع‌الوجود، و چون حصر هر چیز به این سه حصر عقلی است نمی‌تواند از این سه بیرون باشد، حال ممتنع الوجود نیست زیرا اگر ممتنع الوجود بود هرگز به وجود نیامده بود. پس یا واجب الوجود است و یا ممکن‌الوجود، بعد گفته می‌شود اگر واجب الوجود است که مطلوب ثابت می‌شود و اگر ممکن الوجود است پس احتیاج به علت دارد، آنگاه سراغ علت رفته و گفته می‌شود علت نیز یا ممکن‌الوجود است یا واجب الوجود که اگر واجب الوجود است مطلوب ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود است نیازمند علت دیگری است و باز آن علت نیز همان‌گونه، و در پایان از راه ابطال دور و تسلسل، واجب الوجود را اثبات می‌کنیم. امّا در این استدلال‌های جهان شناختی هر چیزی، آن چیز بودنش مطرح نبود، مثلاً گچ، گچ بودنش مطرح نبود و به جای آن می‌شد به صندلی اشاره کرد وگفت که این صندلی یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود است و یا ممتنع الوجود و استدلال را ادامه داد. پس دیده می‌شود که مدخلیتی ندارد که به چه اشاره شود برای اثبات وجود خدا، و به هر چیزی که اشاره شود از راه آن می‌تواند وجود خدا را اثبات کرد. پس می‌شود گفت در برهان جهان شناختی از هر چیزی اثبات وجود خدا می‌شود امّا در عین حال که از هر چیزی اثبات وجود خداوند می‌شود در تعریف هیچ چیزی، خدا، اخذ نشده است مثلاً در تعریف گچ که وجود خدا را اثبات می‌کرد، خدا اخذ نشده است.

حال آقای اوینگ می‌گوید این مطلب در مورد اخلاق نیز جاری است، یعنی اگر کسی ازاخلاق وجود خدا را اثبات کند از این بر نمی‌آید که در اخلاق باید وجود خدا را اخذ کرد. پس ایشان می‌گوید همان‌طوری که در برهان جهان‌شناختی، وجود هر چیزی وجود خدا را اثبات می‌کند ولی در عین حال در تعریف هیچ چیزی مفهوم خدا اخذ نشده است حال در برهان کانت نیز از اخلاق وجود خداوند اثبات می‌گردد، ولی در عین حال در تعریف اخلاق مفهوم خدا، اخذ نمی‌شود. لذا اوینگ می‌گوید:

«به ما می‌گویند که وجود هر چیزی مستلزم وجود خدا است، امّا از این‌جا نمی‌توان نتیجه گرفت که

معنای همهٔ واژه هایی که دلالت به چیزها می‌کنند حاوی نوعی رجوع به خداست».

بعد در آخر نکته‌ای را اضافه می‌کند و آن این‌که، در عین حال ممکن است دین در جهات دیگری پشتوانهٔ اخلاق باشد و لذا می‌گوید:

«وغرضم از آن‌چه گفتم القاء این معنا هم نیست که دین هیچ ربط و نسبت مهمی با اخلاق نمی‌تواند داشت، بلکه به گمان من نفوذ دین بیشتر در این جهت است که انسان‌ها را کمک کند که آن‌چه را که در هر مورد وظیفه آنان است انجام دهند و بر روحیهٔ عمومی‌ای که با آن روحیه به وظیفه عمل می‌شود تأثیر گذارد امّا نه در این جهت که مقرر دارد که وظیفه اخلاقی ما چیست».[1]

توضیح این‌که در چهار مقامی که برای پشتوانه بودن دین برای اخلاق بیان می‌شود، در مقام چهارم پشتوانه بودن دین را برای اخلاق این‌گونه دانسته می‌شود که دین برای اخلاق ضمانت اجرایی ایجاد می‌کند، یعنی مثلاً اگر فرض کنیم که همهٔ انسانها بدانند که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است و همه بدانند که بایدشان چیست و نبایدشان چیست و همه بدانند که درست و نادرستشان چیست و... ولی ممکن است که اکثریت همه این انسانها به این باید ونبایدهایی که خودشان تشخیص داده‌اند عمل نکنند و دین در مقام چهارم پشتانه بودنش به این معناست که می‌گوید اگر این بایدها، خوب‌ها را انجام دهید بهشت دارید و آن نبایدها و بدها را اگر انجام دهید جهنم را دارید، این خود یک ضمانت اجرایی می‌شود برای این‌که انسانها هر چه را که خوب تشخیص دادند انجام هم بدهند وآن‌چه را که بد تشخیص دادند، انجام هم ندهند. اوینگ می‌گوید: پشتوانه بودن دین برای اخلاق به این معنا را من قبول دارم و رد پشتوانه بودن دین در مقام اوّل به معنای رد پشتوانه‌های دیگر نیست.

امّا معنای این‌که بر روحیه عمومی‌ای که با آن روحیه به وظیفه عمل می‌شود تأثیر گذارد: این است که مثلاً ممکن است من تا آخر عمرم راست بگویم فقط برای این‌که مشهور شوم به این‌که فلانی شخص راست‌گویی است، در این‌جا من راست گفته‌ام امّا با روحیه شهرت‌طلبی یا با روحیه محبوبیت‌طلبی راست گفته‌ام،[2] دین این اثر را دارد که در این‌که ما به وظایف اخلاقی‌مان با چه روحیه‌ای عمل بکنیم نیز اثر بگذارد، که با روحیهٔ شهرت‌طلبی به وظیفه اخلاقی‌مان عمل نکنیم، با روحیهٔ ثروت‌طلبی عمل بکنیم و... .

---

۱. به عبارت دیگر، به طور کلی الزامی نیست که اگر از وجود A وجود B اثبات شد بعد در تعریف A، B نهفته باشد و اخذ شده باشد.

۲. به گفته راسل می‌شود پزشکی بیماران را خوب معاینه کند ولی نه به خاطر این‌که به بیماران علاقه‌مند است بلکه به خاطر این‌که مشتری‌هایش بیشتر شوند او به وظیفه‌اش عمل کرده است ولی با روحیهٔ ثروت‌طلبی به وظیفه‌اش عمل کرده است.

جمله دیگری که اوینگ در آخر اضافه می‌کند این است که:

«در عین حال که کاملاً خلاف واقع است که بگوییم لاادریون یا منکرین خدا نمی توانند انسانهای خوبی باشند نمی‌توان انکار کرد که نفوذ باور دینی چه خودباوری صادق باشد و چه کاذب، بر اخلاق به غایت عظیم بوده است.»

ایشان می‌گوید من منکر این نیستم که انسانهایی هستند که در دین لاادری هستند ولی انسان‌های خوبی هستند و حتی قبول دارم آدم‌های ضد دینی هستند که آنها نیز آدم‌های خوبی هستند ولی در عین حال که این را قبول دارم، قبول هم دارم که دین در این‌که انسان را اخلاقی بکند خیلی مؤثر و نافذ است.[1] پس لاادری خوب و ضد دین خوب محال نیست امّا دین در اخلاق تأثیر دارد. بعد نکته‌ای را اضافه کرده که دین اگر بخواهد تأثیر بر اخلاق داشته باشد می‌تواند تأثیر داشته باشد در عین حال که باورهای دینی راست هستند و می‌تواند تأثیر داشته باشد در عین حال که باورهای دینی دروغ هستند، که این مطلب جبههٔ جدید گشودن در دل بحث است که گفته باور دینی در انسان اثر می‌گذارد چه راست باشد و چه دروغ باشد. یعنی اگر شما واقعاً معتقد باشید به خدا، و واقعاً معتقد باشید به معاد، این در اخلاق شما اثر می‌گذارد چه این باور مطابق با واقع هم باشد، چه مطابق با واقع هم نباشد. زیرا این باور به مقام اثبات برمی‌گردد ولی راست و دروغ بودن آن (صدق و کذب آن) به مقام ثبوت بر می‌گردد. این تمام سخن اوینگ بود که در این‌جا بیان شد.

در سخن اوینگ به نظر می‌آید دو ایراد عمده وجود دارد:

الف) اشکال اوّل به سخن اوینگ این است که اگر کسی که قائل است در تعریف مفاهیم اخلاقی پیش‌فرض‌های دینی و مذهبی لازم است معتقد باشد در تعریف همهٔ مفاهیم اخلاقی این‌گونه است آنوقت سخن اوینگ درست است و اشکال او وارد است امّا اگر معتقد باشد به این‌که در تعریف بعضی از مفاهیم اخلاقی ـ n تا مفاهیم اخلاقی ـ پیش‌فرض‌های دینی ضرورت دارد ولی بقیه مفاهیم اخلاقی یا در تعریفشان پیش فرض‌های دینی و مذهبی ضرورت ندارد و یا اصلاً قابل تعریف نیستند و بدیهی هستند یعنی از بدیهیات تصوری هستند دیگر اشکال اوینگ مطرح نیست به تعبیری دیگر اوینگ گوئی همهٔ کسانی که در جبههٔ مخالف

---

۱. سؤال: آیا خود اخلاق می‌تواند روحیهٔ عمل به اخلاق در ما ایجاد کند؟

جواب: دیوید راس(D.Ross) فیلسوف اخلاق معروف انگلیسی در کتاب «مبانی اخلاق» (The Foundation of Ethies) خودش در فصلی که در باب «وفای به عهد»(The Fulfilment of promisc) است اثبات می‌کند که اخلاق پشتوانهٔ خودش نمی‌تواند باشد و اخلاق یا پشتوانهٔ عقلی از بیرون می‌خواهد یا پشتوانه احساسی و عاطفی از بیرون می‌خواهد و یا پشتوانه ایدئولوژی از بیرون می خواهد ولی خود اخلاق پشتوانه خودش نمی‌تواند باشد.

هستند دارای یک فکر می دانسته است و به آن فکر حمله کرده است ولی باید گفت که در جبههٔ مخالف دو دسته وجود دارند، یک دسته همان فکری را دارند که اوینگ به آن حمله کرده است و دسته دیگر اگرچه در جبههٔ مخالف هستند ولی آن فکر را ندارند و آن دیگر با سخنان اوینگ قابل رد نیست.

ب) اشکال دوّم اینکه[1]، فرض کنید که من قولی قائل شوم، مثلاً بگویم «الف، ب، است». برای ردّ این سخن که «الف، ب است» گاه می توان به خودش حمله کرد و گفت به فلان دلیل، «الف، ب است» درست نیست یعنی «الف، ب نیست» و گاهی برای ردّ «الف، ب نیست»، برای آن لوازم یا پیش فرضهایی (پیش فرض= مبادی) نشان داده می شود و بعد نشان داده شود که یکی از این لوازم یا یکی از این مبادی غلط است که آن وقت در واقع غلط بودن سخن نشان داده می شود.[2]

اوینگ می گفت هر که بگوید مثلاًفلان مفهوم اخلاقی بر حسب گزارهٔ دینی و مذهبی قابل تعریف است من او را در یک وضع نامطلوبی قرار می دهم و آن وضع این است که می‌گویم چرا باید از اوامر الهی اطاعت کرد، و وقتی این سؤال را کردم می بینم هیچ جواب صحیحی نمی‌تواند بدهد و چهار جوابی که می دهد رد می‌کنم، بعد می‌گویم این‌که از پاسخ به این سؤال عاجز ماندید به این خاطر است که آن سخن که می‌گفتی فلان مفهوم اخلاقی قابل تعریف بر حسب n پیش فرض دینی و مذهبی است غلط است یعنی از بطلان لازم، بطلان ملزوم - اصل سخن -را نتیجه می گیریم، حال در این جا سخن بر سر این است که آیا واقعاً لازم باطل شد یانه؟ باید گفت آن لازم، در سخن اوینگ ابطال نشد. زیرا اگر آقای اوینگ می‌گفت که من از کسی که قائل است به این‌که در تعریف فلان مفهوم اخلاقی، n پیش فرض دینی اخذ شده است می پرسم چرا باید از خداوند اطاعت کرد؟ و بعد قائل به حصر عقلی چاره‌ای ندارد، جز این‌که یا جواب یک را بدهد، یا جواب دو را بدهد، یا جواب سه را بدهد، و یا جواب چهار بدهد و آنوقت می‌گفت هیچ‌کدام از این چهار جواب را نمی توانی بدهی پس سخن تو باطل است از آن‌جا که حصر، حصر عقلی بود و تعداد اقسام آن کم و بیش بشو نیست، ردّ اوینگ صحیح بود ولی باید گفت که جواب هایی که آقای اوینگ داده بودند در این جا، به حصر استقرائی درست است و اگر چه

---

۱. این اشکال دوّم، در واقع اشکال به اشکال دوّم آقای اوینگ به معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق است.

۲. این همانی است که قدما به آن برهان خلف می‌گفتند ولی قدمای ما در برهان خلف بیشتر به لوازم توجه داشتند، البته برای این‌که برهان خلف به طور کلی درست باشد یک شرط وجود دارد و این شرط این است که با استفاده از منطق صوری بشود نشان داد که این‌ها لوازم هستند یا نشان داد که این‌ها مبادی هستند، یعنی فقط با استفاده از قواعد منطق صورت است که باید اثبات شود که مثلاً از این‌که «الف،ب است» این نتایج بیرون می‌آید و یا [illegible] «الف، ب است» مبتنی بر این پیش‌فرض‌ها و مبادی هست و در این صورت اگر این لوازم و مبادی رد شد، اصل فرض رد نشده است.

جواب دیگری کسی نداده است و همین جواب‌ها را تاکنون داده‌اند ولی با این حال که این جواب ما هم مردود است ولی سخن طرف هنوز ردّ نشده است چون شاید جواب این سؤال، جواب پنجمی است که این جواب راخود آن طرف هم نمی‌داند، به تعبیر دیگر اگر لازمه سخن یک انسانی حصر عقلی شد و تمام اقسام آن حصر عقلی ردّ شد، در آن صورت آن انسان نمی‌تواند بگوید که من جواب سؤال را نمی‌دانم زیرا اصلاً آن سؤال غیر از آن اقسام جواب دیگری ندارد و سخن به خاطر باطل بودن جواب‌ها، باطل است امّا اگر لازمهٔ سخن یک انسانی حصر استقرائی داشت، (و آن اقسام جواب سؤالی بود که جواب آنها لازمهٔ این قول است) اگر آن شخص جواب آن سؤال را نمی‌داند، هنوز سخن او رد نشده است زیرا این‌جا ممکن است جواب دیگری باشد و به عبارتی این‌که من جواب سؤالی راکه از نظریه خودم بر می‌خیزد نمی‌دانم دال بر نادرستی نظریه من نیست. حال آقای اوینگ این چهار جوابی راکه در جواب سؤال چرا باید از اوامر و نواهی الهی اطاعت کرد عرضه و ردّ کرده است اگرچه به حصر استقرائی جواب دیگری مطرح نیست ولی ممکن است جواب‌های دیگری نیز مطرح شود و این امکان، نشان‌دهندهٔ این است که این ردّ، وارد نیست.(۱)

غیر از دو رد و اشکال آقای اوینگ به صورت اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق، دو ردّ دیگر نیز می توان نمود که البته اوینگ آن دو را ذکر نکرده است و دیگران آن دو ردّ را ذکر کرده‌اند، لذا به این صورت غیر از اشکال اوّل و دوّم (اشکالات آقای اوینگ) اشکال سوّم و چهارم نیز وارد است:

اشکال سوّم: اشکال سوّم این است که اگر واقعاً مفاهیم اخلاقی بر حسب پیش فرض‌های دینی تعریف شده‌اند باید انسانهایی که معتقدات دینی ندارد، در زندگی‌شان هیچ‌گاه از مفاهیم اخلاقی استفاده نکنند. مثلاً فرض کنید که همه قبول کرده باشند که خوب یعنی آن‌چه خدا به آن امر کرده باشد، اگر اینگونه باشد فقط متدینین در حرفشان خوب و بد می توانند بگویند و حال آن‌که بالوجدان در جامعه ما می‌یابیم که علاوه بر

---

۱. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه شود، مثلاً من ادعائی بکنم و شما در ردّ آن بگوئید که هر کس ادعای شما را قبول بکند نمی‌تواند قائل بشود به این‌که فلان انسان، طول قدش، بیشتر از ۱۸۰ سانتی‌متر است و نه می‌تواند قائل شود که فلان انسان دارای طول قد، ۱۸۰ سانتیمتر است و نه می‌تواندقائل شود که فلان انسان طول قدش کمتر از ۱۸۰ سانتیمتر و چون هر انسانی الاّ و لابد طول قدش یا ۱۸۰سانتیمتر است و یا کمتر و یا بیشتر، و تو هیچ‌کدام را نمی‌توانی قائل شوی پس حرف تو باطل است این سخن کاملاً درست است، امّا اگر این تعداد اقسام، حصرش عقلی نبود بلکه حصر استقرائی بود مثلاً در جواب ادعائی که من کرده بودم بگویید طبق حرف تو نه می‌توانی قائل بشوی که فلان انسان سفید پوست است نه سیاه‌پوست است و نه می‌توانی قائل شوی سرخ‌پوست است و نه زرد پوست است و هیچکداه را نمی‌توانی قائل شوی ولی باز حرف من رد نشده است زیرا حصر انسانها به چهار قسم، سفید پوست، سیاه پوست، سرخ پوست و زردپوست است حصر استقرائی است و قسم دیگر محال نیست.

متدینان، لاادریون و منکرین خدا نیز دم از مفاهیم اخلاقی می‌زنند و حال آنکه اگر در تعریف مفاهیم اخلاقی پیش‌فرض‌های دینی و مذهبی اخذ شده بود فقط باید کسانی که این پیش فرضها را قبول داشتند می‌توانستند مفاهیم اخلاقی را به‌کار ببرند و دیگران نمی‌توانستند. بنابراین نفس این‌که اخلاق هم در افراد و جوامع لاادری و هم در افراد و جوامع دینی و هم در افراد و جوامع منکر دین شیوع دارد خود ادلّ دلیل است بر این‌که لااقل در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی، پیش فرضهای دینی و مذهبی اخذ نشده است.

اشکال چهارم: اشکال چهارم را با ذکر یک مقدمه بیان می‌کنیم و آن این‌که انسان وقتی می‌خواهد ببیند در یک زبان، لفظ چه مفهومی را القا می‌کند در درجه اوّل باید به اهل آن زبان رجوع کند، مثلاً می‌خواهیم ببینیم تعریف «یخ» چیست، در این‌جا اوّل باید به فارسی زبانان برای فهم تعریف آن رجوع کرد، و این فارسی زبانان هستند که باید به ما بگویند وقتی ما «یخ» می‌گوییم چه اراده می‌کنیم و وقتی می‌شنویم چه فهم می‌کنیم - وقتی می‌نویسیم چه اراده می‌کنیم و وقتی می خوانیم چه فهم می‌کنیم - لذا اهل زبان هستند که اگر در مقام گوینده یا نویسنده باشند، ارادهٔشان و اگر در مقام شنونده یا خواننده باشند فهمشان تعیین معنای یک لفظ را می‌کند. پس اراده و فهم اهل یک زبان تعیین می‌کند که یک لفظ چه معنایی دارد وچه معنایی ندارد. و نباید عکس این گمان شود یعنی اهل یک زبان نباید به دنبال لغویین و معجم نویسان در جهت فهم معانی الفاظ زبان‌شان باشند بلکه این لغویین و معجم نویسان هستند که باید به دنبال عرف اهل یک زبان باشند و لغت نویسان گزارش می‌کنند که مردمی که به یک زبان سخن می‌گویند این لفظ را که می‌گویند چه اراده و چه فهم می‌کنند. پس در واقع همه وقت معجم نویس و لغت نویس، گزارشگر فهم و اراده‌های اهل یک زبان است.

حال بر اساس این مقدمه می‌گوییم که شما اگر می‌خواهید ببینید، خوب بد، باید، نباید، وظیفه، مسؤولیت، درست، نادرست، این‌ها معانیش چیست؟ باید به عرف فارسی زبان مراجعه کنید و ببینید که فارسی زبانان وقتی می‌گویند «خوب» آیا به معنای آن‌چه خدا به آن امر می‌کند» می‌باشد و وقتی می گویند «بد» آیا به معنای آن‌چه خدا ازآن نهی می‌کند» می‌باشد یا نه؟ و حال آنکه واقعیت این است که نه تنها در فارسی و عربی و انگلیسی، بلکه به عرف اهل هر زبانی مراجعه کنیم نمی بینیم که آنها بگویند وقتی ما می‌گوییم یک چیز خوب است به معنای اینکه خدا به آن امرکرده است می‌باشد زیرا ممکن است اصلاً خدا را قبول نداشته باشند و اگر خدا را قبول داشته باشند نیز، خوب را به معنای آن‌چه که خدا به آن امرکرده است نمی‌دانند پس وجدان ما این را می‌گوید، یعنی وقتی ما که اهل این زبان هستیم به‌وجدان رجوع می‌کنیم، چنین چیزی را که «خوب»

یعنی آن‌چه مورد امر الهی باشد، نمی‌یابیم.[۱]

البته به این اشکال چهارم[۲] یک اشکال وارد می‌شود و آن اشکال این است که کسی بگوید، (در دفاع از این معنا در مقابل اشکال چهارم) ما نگفتیم که فارسی زبانان خوب را به این معنا به کار می‌برند که اشکال وارد باشد بلکه می‌گوییم که فارسی زبانها خوب را به این معنا باید به کار ببرند، یعنی ما گزارشگر[۳] نبودیم، بلکه اصلاحگر[۴] هستیم[۵] یعنی ما توصیه نمی‌کنیم که «خوب» را به معنای «متعلق امرالهی» به کار ببرید. پس اشکال موقعی وارد بود که ما گزارشگر باشیم ولی ما اصلاحگر هستیم لذا اشکال وارد نیست.

البته این اشکال، مستشکل را از این‌که خلاف واقع گزارش‌کرده باشد بیرون می‌برد ولی تحکم و حکم بلادلیل کرده است.[۶] یعنی گفته فارسی زبانان باید خوب را به این معنا به کار ببرند و حال آن‌که جای این سؤال است که به چه دلیل باید به این معنا به کار ببرند واین «باید» ازکجا آمده است وچه دلیلی بر آن وجود دارد.

این صورت از پشتوانه بودن دین برای اخلاق، انتزاعی‌ترین صورت ـ دور از ذهن‌ترین صورت ـ بود و با اشکالاتی که به آن وارد شد، به‌طور خلاصه، به نظر می‌آید که به این معنا دین پشتوانه اخلاق نیست و نمی‌تواند دین به معنای اوّل پشتوانه اخلاق باشد.

۱ـ۲) انکار معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق

معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق این است که در مقام تعریف، تعریف هیچ مفهوم اخلاقی بر حسب گزاره‌های دینی و مذهبی صورت نگیرد ولی بعضی از امور الهی علت تحقق بعضی از مفاهیم اخلاقی

---

۱. البته می توان گفت که چیزهایی را که ما تعریفی از آنها داریم و طبق آن تعریف خوب هستند، اتفاقاً خدا به آن چیزها امر می‌کند ولی این دیگر از باب تساوی مفهومی نیست بلکه از باب تصادق مصداقی است که ازمورد بحث بیرون است.

۲. این اشکال چهارم را آقای فرانکنا(Frankenna) یکی از فیلسوفان دین، در کتاب «اخلاق» (Ethics) خودش مطرح ساخته است البته او غیر از این کتاب، کتاب دیگری تحت عنوان «Reading in Ethics» دارد که کتاب مفصل‌تری است.

3. Reportive

4. Reformative

۵. برای بحث گزارش‌گری و اصلاحگر به دروس فلسفه اخلاق استاد مراجعه شود.

۶. در این‌جا تحکم را به معنای فلسفی اش به کار می بریم که به معنای خودسرانه (Arbitrary) است، تحکم یعنی سخنی که حقانیّتش یا مصلحتش فقط ادعا می‌شود ولی اثبات نشده است. حقانیت در باب سخنانی که جنبهٔ اخباری داشته باشند و مصلحت در باب سخنانی که جنبهٔ انشائی داشته باشند. و این‌جا سخن انشائی است وگفته شده، فارسی زبانان باید به این معنا به کار ببرند، که در جواب باید گفت که این «باید» از کجا آمده است و چه دلیل برآن وجود دارد.

شوند، یعنی این‌که، اگر از معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق صرف نظر شود وگفته شود مفاهیم اخلاقی تعریف ناپذیرند یا اگر تعریف‌پذیر هستند در تعاریفشان هیچ مفهوم دینی و مذهبی به کار گرفته نمی‌شود مثلاً گفته شود که مفهوم اخلاقی «خوب» برای خود تعریفی دارد که در آن نه امر الهی، نه اراده الهی، نه سعادت اخروی ونه سایر پیش‌فرضهای دینی اخذ می‌شود و مثلاً تعریف آن چنین است:

کارخوب = A+B+C

امّا در عین حال اگر امر خداوند به کاری تعلق گرفت، تعلق امر الهی علت می‌شود برای این‌که این کار خوب بشود یعنی تعلق امر الهی باعث می‌شود آن کار دارای ویژگی C,B,A گردد. مثلاً زردی مفهومی مانند خوبی است، اگر گفته شود که زردی تعریف‌ناپذیر است، یا این‌که قابل تعریف است و در تعریف آن گفته شود:

زردی = $A'+B'+C'$

(زردی یعنی حالتی که دارای ویژگی C',B',A' باشد) ولی بعد سؤالی شود که جدای از این‌که تعریف زردی چیست، چه می‌شود که کاغذی زرد رنگ می‌شود؟ آنگاه در جواب گفته شود که تابش مدام خورشید سبب شده است که کاغذ زرد رنگ شود، این‌جا می توان گفت تابش خورشید علت برای زردی کاغذ شد ولی با این حال تابش خورشید را نمی‌توان در تعریف زردی گنجاند پس تابش خورشید در عالم خارج و در عالم تحقق علت برای زردی می‌شود ولی در عالم ذهن و عالم مفهوم تابش خورشید در مفهوم زردی نهفته نیست و جزء تعریف آن نمی‌باشد این سخن را می‌توان در مورد مفاهیم اخلاقی نیزگفت که مثلاً خوب تعریف‌پذیر نیست یا اگر تعریف‌پذیر است تعریفش AوBوC است ولی در عین حال وقتی امر (یا اراده)الهی به کاری تعلق گرفت، تعلق امر (یا اراده) الهی علت می‌شود که در خارج آن کار خوب شود و خوب شود به این معناست که دارای ویژگی AوBوC شود.

با این توضیح معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق تفاوتش با این معنای دوّم آشکار می‌شود، معنای اوّل در مقام ذهن و تعریف بود ولی معنای دوّم در مقام تحقق و عالم خارج است به این صورت که اگر در عالم خارج امرالهی یا ارادهٔ الهی به فعلی تعلق گرفت، و این تعلق امر (یااراده) الهی سبب خوب شدن آن کار و فعل گردید، آنگاه این یک نوع پشتوانه بودن دین برای اخلاق را ثابت می‌کند. البته در این معنای دوّم ضرورت ندارد که اراده، کراهت یا امر و نهی الهی در تعریف مفاهیم اخلاقی گنجانده شود.[1]

---

۱. مثلاً خوب را این‌گونه تعریف نماییم:

←

اولین بار این مسأله، در فرهنگ بشری مورد بحث افلاطون قرار گرفت، یکی از کتابهای، افلاطون، کتابی است به نام «اوثیفرون»[1][2] ـ اوثیفرون جوان فیلسوفی است که با سقراط بحث می‌کند ـ در این کتاب سقراط، این سؤال را از اثیفرون می‌نماید که:

«آیا خدایان به کار پرهیزگارانه فرمان می‌دهند چون کار پرهیزکارانه خوب است؟ یا کار پرهیزگارانه خوب است چون خدایان به آن فرمان می دهند؟»

در این جا ما دو تغییر در این عبارت می‌دهیم؛ اولاً؛ خدایان را خدا می کنیم، چون آن‌جا بحث عالم شرک یونان قدیم بوده که به خدایان قائل بوده‌اند، و ما به خدای واحد قائل هستیم، ثانیاً، در این عبارت «کار پرهیزکارانه» گفته شده است و ما در این جا به طور کلی می‌گوییم «کارها» (حال چه پرهیزکارانه باشد وچه غیر پرهیزکارانه باشد). با این دو تغییر، بحث کاملاً بحث فلسفی امروز می‌شود، یعنی این مسأله می‌شود که:

«آیا خدا به کاری فرمان می‌دهد چون آن کار خوب است، یا کار خوب است چون خدا به آن فرمان می‌دهد؟»

یعنی آیا خوبی کار علت برای فرمان خدا می‌شود (خوبی کار ← فرمان خدا) یا این‌که فرمان خدا علت برای خوبی کار می‌شود (فرمان خدا ← خوبی کار)؟ اگر گفته شود که «خدا به کاری فرمان می‌دهد چون آن کار خوب است» به این معناست که خوبی کار علت می‌شود برای این‌که خدا به آن کار فرمان می‌دهد ولی اگر گفته شود «کار خوب است چون خدا به آن فرمان می‌دهد». به این معناست که فرمان خدا علت می‌شود تا کاری خوب شود.

پس بحث در این است که آیا خوبی، یک کار علت می‌شود که خدا به آن کار امر کند یا اراده‌اش به آن تعلق گیرد یا وقتی امر خدا یا ارادهٔ او به کار تعلق گرفت علت می‌شود تا آن کار خوب شود، و دیدگاهی که در این جا

← کار خوب «کاری است که موجب بیشترین التذاذ بیشترین افراد انسانی شود» که در این تعریف هیچ مفهوم دینی و مذهبی نهفته نیست، حال اگر قائل شویم که اگر امر راارادهٔ الهی به کار تعلق گرفت آن کار خوب می‌شود، به این معناست که آن کار موجب بیشترین التذاذ بیشترین افراد انسانی می‌شود.

1. Euthiphro

۲. در واقع این کتاب افلاطون اولین اثر مکتوب بشری است که در آن این بحث مطرح شده است و گویا در این بحث اوثیفرون طرفدار حسن و قبح الهی شده است و سقراط طرفدار حسن و قبح ذاتی شده است یعنی سقراط گفته است که خود کارها حسن و قبح دارند و حسن آنها سبب تعلق (یا اراده) الهی و قبح آنها سبب تعلق (یا کراهت) الهی می‌شود ولی اثیفرون گفته است که اوّل خدا به چیزی امر می‌کند و بعد آن کار خوب می‌شود یا اوّل خدا از کاری نهی می‌کند و بعد آن کار بد می‌شود و از این نظر است که در کتابهای فلسفه دین و در کتابهای فلسفه اخلاق به این مسأله که آیا حسن و قبح الهی است یا ذاتی است مسأله «اوثیفرون» می‌گویند؛ (Euthiphro's problem).

یعنی در معنای دوّم از پشتوانه بودن دین برای اخلاق مطرح است این است که فرمان خدا علت می‌شود برای انکه کاری خوب شود.

سقراط در این کتاب، پیشنهاد بحث در باب این مسأله‌را بااوثیفرون می‌کند، اوثیفرون قائل می‌شود که فرمان خدا علت برای خوبی کار می‌شود (حسن وقبح الهی) ولی سقراط قائل می‌شود که خوبی کار علت تعلق امر (یااراده) الهی به آن می‌شود. (حسن و قبح ذاتی). این بحث به فرهنگ غرب نیز منتقل شد و در فرهنگ غرب توماس اکویناس از حسن و قبح ذاتی طرفداری کرد و آنسلم قدیس طرفدار حسن وقبح الهی شد و بدین خاطر در فرهنگ غرب حسن و قبح ذاتی را «قول آکویناس» و حسن و قبح الهی را «قول آنسلم» می‌گویند، در میان ما مسلمین قول آکویناس، قول معتزله است و قول آنسلم قدیس، قول اشاعره است.

حال اگر بخواهیم این معنا از پشتوانه بودن دین برای اخلاق رااثبات کنیم باید قول اشاعره (حسن و قبح الهی است) را اثبات نماییم، کسی که طرفدار این قول است که حسن و قبح الهی است می‌خواهد این نتجیه را بگیرد که: «ازکار x مورد امر الهی است می‌توان نتیجه گرفت که کار x فی‌المثل[1] خوب است».

در این‌جا استدلال چند نفراز متفکرین فرهنگ غرب راکه بر ضد یا به سود این نوع از پشتوانه بودن دین برای اخلاق شده است ذکر می‌نماییم؛

۱-۲-۱) استدلال بارتلی[2] در ردّ معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق: متفکر جسور غربی، بارتلی، این مسأله را در کتاب «اخلاق و دین»[3] خود مطرح کرده است، او در این بحث می‌خواهد بگوید که ادعای کسانی که قائلند حسن و قبح الهی است (یعنی این نوع پشتوانه بودن دین برای اخلاق) غلط است و قابل دفاع نمی‌باشد.امّا قبل از این‌که وارد سخنان بارتلی شویم و استدلال او را ذکر نماییم مقدماتی برای رسیدن به سخن او لازم است.

الف) مقدمه: در بحث حسن و قبح الهی می‌خواهیم از این‌که کار x مورد امر الهی است (یا مورد اراده الهی است) نتیجه بگیریم که کار x خوب است، حال سؤال این است که آیا این نتیجه گیری موجه است یا موجه

---

۱. «فی‌المثل» بدین خاطر گفته می‌شود که ممکن است این بحث در مورد «خوب» نشود و مثلاً در باب «درست» یا مفهوم اخلاقی دیگر بشود.

2. W.W.Bartley

۳. بارتلی، متفکر جسور و ستیزنده‌ای که با بسیاری از بزرگان فرهنگ غرب در افتاده و کتابهایی در ردّ آنها نوشته است کتابی به نام (Morality and Religion) دارد که کتاب مختصری است و در آن در باب ارتباط دین و اخلاق بحث کرده است. این کتاب چهار فصل دارد که فصل اوّل آن را به خاطر اهمیتی که دارد در [illegible]ها (Mlhology) و برگزیده‌های (Selections) فلسفی که از فلسفه دین یا اخلاق فراهم می‌آمد معمولاً ذکر می‌گردد و بحث ما نیز مربوط به همین فصل اوّل می‌شود.

نیست؟ اوّل نکته‌ای که باید دانست این است که در یک استدلال منطقی، مسیر از مقدمه یا مقدمات[۱] به نتیجه هنگامی درست است که در آن استدلال نتیجه هم قوت با مقدمه یا مقدمات باشد یا ضعیف‌تر از مقدمه یا مقدمات باشد یعنی حتماً باید نتیجه قوی‌تر از مقدمات یا مقدمات نباشد[۲] این مطلب رااگر بخواهیم به صورت نمادین[۳] بگوییم به این معناست که، اگر از قضیه P'P رانتیجه گرفتیم (P/-P) این استدلال معتبر است زیرا نتیجه هم قوهٔ مقدمه است. و اگر از pوq'p را نتیجه گرفتیم یاq را نتیجه گرفتیم (p-/qوpیاq-/pو) باز این استدلال معتبر است چون نتیجه ازمقدمه ضعیف‌تر است. امّا اگر از p یا از p+q را نتیجه گرفتیم (q/-p&qیاp/-p&q) این استدلال معتبر نیست چون نتیجه از مقدمه قوی‌تر است، صورت دیگر این است که از q'p را نتیجه بگیریم یا از q'p را نتیجه بگیریم(q-/pیاp/-q) که باز نا معتبر است زیرا همواره نتیجه حاوی یک سلسله اطلاعاتی است که این اطلاعات در مقدمه به ما داده نشده است. مثلاً اگر گفتم که «حسن مریض است» و نتیجه گرفتم که پس «حسن مریض است» این درست است و اگر گفتم، «حسن مریض است و حسن غائب است» ونتیجه گرفتم که «حسن مریض است» این درست است و اگر گفتم، «حسن مریض است و حسن غائب است» و نتیجه گرفتم که «حسن غائب است» باز درست است ولی اگر گفتم «حسن مریض است» در واقع از q'p را نتیجه گرفته‌ایم و این استدلال نامعتبر است چون «کار مورد امر (یا اراده) الهی است»، قضیه P می‌باشد و «کار خوب است» قضیه q می‌باشد و از p نمی توان q را نتیجه گرفت زیرا نتیجه (q) حاوی اطلاعات است که آن اطلاعات در مقدمه (p) نمی‌باشد.

اشکال دومی که در این استدلال وجود دارد این است که کار X مورد امر (یا اراده) الهی است، امر ناظر به واقع[۴] است و «کارX خوب است» امر ناظر به ارزش[۵] است[۶]، و از دل امور ناظر به واقع امور ناظر به ارزش

---

۱. بدان خاطر گفته شد «مقدمه یا مقدمات» که استدلال به دو گونه است، استدلال مباشر که یک مقدمه دارد و استدلال غیر مباشر که بیش از یک مقدمه دارد.

۲. قوت(Strenyth) و ضعفی (weakness) که این‌جا به کار می‌رود به لحاظ مفاد اطلاعاتی است و لذا به آن قوت و ضعف منطقی می‌گویند.

3. Symbolical

4. a matter of fact

5. a matter of value

۶. در گزارهٔ «کار X مورد امر الهی است» هیچ مفهوم ارزشی به کار نرفته است (نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول) و از این لحاظ به این گزاره‌ها، امور ناظر به واقع گویند امّا وقتی گفته می‌شود «کارX خوب است» در آن یک مفهوم ارزشی - یعنی مفهوم خوب - به کار رفته است و این مفهوم، گزاره را ازامور ناظر به ارزش می‌کند.

بیرون نمی‌آید.(۱)،(۲)،(۳)

و نتیجه گرفتم که «حسن مریض است و حسن غائب است»، غلط است و یا اگر گفتم «حسن غائب است» و نتیجه گرفتم که «حسن مویض است و حسن غائب است» غلط است و از همه بدتر این‌که گفته شود «حسن مریض است» و بعد نتیجه بگیریم «حسن غائب است»، زیرا در واقع این نتایج قوی‌تر از مقدمات هستند.

پس شرط اصلی اعتبار یک استدلال این است که نتیجه یا مساوی یا ضعیف‌تر از مقدمه یا مقدمات باشد(۴)(۵) حال با توجه به این مطلب اولین اشکالی که به این‌که از «کار X مورد امر (یا اراده) الهی است» نتیجه گرفته شده است که «کار X خوب است» وارد است این است که در این جا در آن گزاره معرف باشد و محمول آن معرف باشد یا موضوع آن گزاره، معرف باشد و محمولش معرف، آن گزاره را یک ملاک معنا می‌گویند مثلاً اگر قبول کردیم که تعریف X، a+b+c می‌باشد، آنگاه گفتیم که «a+b+c،x است» که موضوع معرَّف و محمول معرِّف است و یا عکس آن را گفتیم که «x،a+b+c» است که موضوع معرِّف و محمول معرَّف است، این دو گزاره را در این جا ملاک معنا می‌گویند.

---

۱. البته اشکال اوّل را هر منطقی تایید می‌کند ولی اشکال دوّم که آیا واقعاً از امور ناظر به واقع می‌توان امور ناظر به ارزش را نتیجه گرفت.محل بحث است و عده‌ای گفته‌اند این اشکال وارد نمی‌باشد. و از امور مربوط به واقع، می توان امور ناظر به ارزش را نتیجه گرفت. و لذا اشکال دوّم مورد شک است که آیا این اشکال واقعاً وارد باشد.

۲. «کارX مورد امر الهی است» را گفته شد از امور مربوط به واقع است ولی گفته نشد که راست است و گزاره‌ای صادق و مطابق با واقع است، وچیزی که مربوط به واقع باشد به دو قسم قابل تقسیم است که یا صادق باشد و یا کاذب باشد.

۳. «کار X مورد امر الهی است» را گفته شد از امور مربوط به واقع است امّا گفته نشد که چگونه می‌شود ازاین واقعیت با خبر شد، و کیفیت احراز این واقعیت در این‌جا محل بحث نبود یعنی بحث ما در مقام ثبوت است و کاری به مقام اثبات نداریم.

۴. دلیل معتبر نبودن استقراء نیز همین است، مثلاً در استقراء گفته می‌شود حسن شیرازی است و مهربان است، حسین شیرازی است و مهربان است، علی شیرازی است و مهربان است، محمد شیرازی است و مهربان است، بعد نتیجه گرفته می‌شود که همهٔ شیرازی‌ها مهربان هستند، چرا که در این‌جا نتیجه از مقدمات قوی‌تر است چون مقدمات ما s'r'q'p است ولی نتیجه که گفته می‌شود همهٔ شیرازی‌ها مهربان هستند s'r'q'p دیگران را نیز در بر می‌گیرد یعنی رضا شیرازی است پس مهربان است نیز که در مقدمات نبود، نتیجه آن را در بر می‌گیرد. پس دلیل عدم اعتبار استقراء این است که مقدمات قوی‌تر یا مساوی با نتیجه نیست، بلکه ضعیف‌تر از نتیجه است.

۵. طبق این مطلب (منطق گزاره‌ها)، اگر گفته شود «این عدد چهار است» پس«زوج است» غلط است مگر این‌که گفته شود، این عدد چهار است»(P) و هر عدد چهار زوج است»(q) و بعد نتیجه گرفته شود. «این عدد زوج است» (S) که استدلال اینگونه می‌شود: q/-S وP که باز از نظر منطق گزاره‌ها نامعتبر است و باید طبق منطق محمولات، از مقدمات نتیجه گرفته شود. و از همین لحاظ است که کل آن‌چه در منطق ارسطو گفته می‌شد اگر بخواهد به صورت منطق گزاره‌ها درآید یا معتبر است. چرا که آن‌جا گفته می‌شد «الف، ب است»(P)، ب، ج، است (q) پس «الف» «ج» است (R) یعنی: q/-r و p و این نامعتبر است لذا گفته می‌شود منطق ارسطو را باید ابتدا تحویل به منطق محمولات نمود تا بتوان اعتبار آن را اثبات کرد.

حال این‌که گفته شد «هر چه مورد امر الهی است، خوب است» ممکن است یک ملاک معنا باشد، بدین معناست که «خوب» را به «مورد امر الهی» تعریف کرده‌ایم و چون این‌گونه تعریف کرده‌ایم می‌توانیم بگوییم که «هر چه مورد امر الهی است، خوب است». یعنی کلیت کبرای استدلال را از این‌جا آورده باشیم.

اگر اینگونه باشد(کبری یک ملاک معنا باشد) اولاً، مشکلات معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق را دارد یعنی خوب را بر حسب گزاره‌های دینی و مذهبی تعریف کرده‌ایم و به این اشکالات آن‌جا وارد است. و این قابل دفاع نبود. ثانیاً؛ اگر «هرچه مورد امر الهی است خوب است» را یک ملاک معنا بدانیم ما به مطلب جدیدی در این استدلال نرسیده‌ایم زیرا در نتیجه که می‌گوییم «کار X خوب است». به این معنا هست که «کار X

حال اگر کسی در مقام دفاع از استدلال، بگوید که اشکالات قبل بر آن وارد نیست چراکه در آن استدلال این کبری منطوی بود که «هر چه مورد امر الهی است خوب است» و این کبری در نظر گرفته نشده بود و لذا آن اشکالات بر آن وارد بود. پس اصل استدلال در واقع چنین است:[1]

۱) کار X مورد امر (اراده) الهی است

۲) هر چه مورد امر الهی است خوب است

(نتیجه این‌که): کار X خوب است.

در استدلال فوق اگرچه اشکالات قبل رفع شده است امّا سخن در این است که کبری (مقدمهٔ (۲) استدلال) از کجا آورده شده است؟

باید گفت که «هر چه مورد امرالهی است، خوب است» را می‌توان تفسیر نمود؛ یعنی می‌توان آن را «ملاک معنا[2]» دانست و یا آن را بیان «رابطهٔ علی و معلولی[3] دانست، که هر دو تفسیر (۱ـ ملاک معنا ۲ـ بیان رابطهٔ علی و معلولی) ظاهراً ناموفق است. توضیح این‌که اگر چیزی را تعریف نمودیم، مثلاً X را اینگونه تعریف کردیم: x = a+b+c در منطق به X معرّف می‌گفتیم و به a+b+c معرِّف می‌گفتیم. حال هرگزاره‌ای که یا موضوع مورد تعلق امرالهی است» و این همان مقدمه اوّل است که «کار X مورد امر الهی است»، لذا چیزی در این‌جا اضافه نشده است و آن‌چه راکه در مقدمه اوّل گفته شده در نتیجه تکرار کرده‌ایم و این اگرچه از لحاظ منطق

---

۱. استدلال اوّل، استدلال مباشر بودن یعنی از یک مقدمه به نتیجه رسیده می‌شد ولی این استدلال غیر مباشر است یعنی از دومقدمه نتیجه گرفته می‌شود.

2. A Criterion of Meaning

3. Causality relationship

صورت اشکالی ندارد ولی به لحاظ منطق ماده این اشکال را دارد که در نتیجه اطلاعاتی داده نشده است.[1] پس «هرچه مورد امر الهی است، خوب است» (مقدمه(۲) استدلال) ملاک معنا نمی‌تواند باشد و چیزی که می‌ماند این است که بیان رابطهٔ علی و معلولی باشد یعنی «مورد تعلق امر الهی واقع شدن» علت می‌شود که یک کار «خوب» شود.

از این‌جا در حقیقت استدلال و سخن آقای بارتلی آغاز می‌شود و ذکر مطالب فوق برای فهم جایگاه سخن او ضرورت داشت.

ب) استدلال وسخن بارتلی:

سخن بارتلی این است که آیا می‌توان گفت: «هر چه مورد امرالهی است خوب است» به این معنا است که «مورد تعلق امرالهی واقع شدن» علت است برای «خوب شدن» یعنی آیا می‌تواند بیان رابطهٔ علی و معلولی باشد؟یا نمی‌تواند؟ که اگر بیان رابطهٔ علّی و معلولی نباشد، این معنای از پشتوانه بودن دین برای اخلاق هم موفق نیست، بارتلی می‌گوید، نمی‌توان گفت که «هر چه مورد امر الهی است، خوب است» بیان رابطه علّی و معلولی می‌کند یعنی نمی‌توان علّیت «مورد امرالهی واقع شدن» برای «خوبی» را قبول کرد. زیرا اساساً هر وقت انسان بخواهد ادعا کند که «X علت X شد»، سه چیز را باید اثبات کند تا مدعای خود را اثبات کرده باشد:

۱ـ اثبات کند X را تجربه کرده است.

۲ـ اثبات کند y را تجربه کرده است.

۳ـ اثبات کند که علیت X برای y تجربه کرده است.

مثلاً اگر من بگویم که تابش خورشید علت گرم شدن این تکه سنگ می‌شود لازم است من سه چیز را اثبات کنم، اولاً، من باید تابش خورشید را تجربه کرده باشم(که در این مثال تجربه از راه چشم صورت می‌گیرد یعنی من باید تابش خورشید را دیده باشم) ثانیاً؛ باید داغ شدن سنگ را نیز تجربه کرده باشم ثالثاً، باید سببیت تابش خورشید را برای داغ شدن سنگ را تجربه کرده باشم چرا که در غیر این صورت ممکن است گفته شود

---

۱. خلاصه اشکال دوّم ملاک معنا دانستن کبرای استدلال:

استدلال:

مقدمهٔ اوّل کارX مورد امر الهی است

(ملاک معنا) ــ مقدمهٔ دوّم هر چه مورد امر الهی است، خوب است

(تکرار مقدمهٔ اوّل ← نتیجه: کارX خوب است.

خوب= مورد امرالهی ← کارX مورد امر الهی است.

تابش خورشید هست، داغ شدن سنگ نیز هست ولی علت داغ شدن سنگ تابش خورشید نیست بلکه امر دیگری است، لذا این علیت و سببیت نیز باید تجربه شود تا آن ادعا صحیح باشد که تابش خورشید علت گرم شدن سنگ است.

یک نمونه از علیت X برای y علیت تعلق امر (اراده) الهی به کار X است که اگر کسی بخواهد برای خوبی X این علیت را ادعا کند، اوّل باید اثبات کند که تعلق امرالهی به X را تجربه کرده است، بعد باید اثبات کند که خوب شدن X را نیز تجربه کرده است و سوّم این‌که باید تجربه کند که تعلق امرالهی به X بود که X را خوب کرد (چرا که X می‌تواند به علل مختلفی خوب شده باشد). بارتلی می گوید اولاً چه کسی تاکنون تعلق امرالهی را تجربه کرده است؟ شما تابش خورشید را تجربه کرده‌اید، آیا واقعاً تاکنون در زندگی‌تان تجربه کرده‌اید که امر الهی به کاری تعلق بگیرد؟ و حال آنکه چنین تجربه‌ای صورت نگرفته است.[1] بارتلی می‌گوید شاید در این مرحله کسی بگوید که ما تعبداً می‌پذیریم که امرالهی به X تعلق گرفته است یعنی خودمان تجربه نکرده‌ایم ولی در فلان کتاب مقدس، آمده است و معلوم می‌شود کسی که نویسنده آن کتاب مقدس است تجربه کرده است بنابراین، ما آن سخن را تعبداً می‌پذیریم[2] ایشان می‌گوید این‌جا جای تعبد نیست که گفته شود. ما تعبداً آن سخن را می‌پذیریم زیرا انسان می‌تواند روی تعبد سخنانی را بپذیرد ولی سخنانی را انسان تعبداً می‌پذیرد که آن شخصی که به او اعتماد می‌کند معتقد باشد که آن شخص لااقل خودش می‌تواند تجربه کند. مثلاً اگر من گفتم که ببرون باران می‌آید و فرض کنید که هیچ منفذی وجود ندارد که شما خودتان خبردار شوید که بیرون باران می‌آید شما این قول را از من می‌پذیرید به خاطر دو عامل: یکی اطمینان و اعتمادی که شما به من دارید و دیگر این‌که چیزی را به لحاظ تئوریک و نظری قائل هستید و آن این‌که اگر باران ببرون بیاید و انسانی بیرون باشد می‌تواند در بیرون باران آمدن را تجربه کند. به تعبیری دیگر من برای این‌که سخنی را از شما بپذیرم و تعبداً از شما قبول کنم دو شرط لازم است یکی این‌که به شما اعتماد و وثوق داشته باشم ودیگر این‌که ماهیت سخنی که شما به ما می‌گویید به گونه‌ای باشد که قابل تجربه شخص شما بتواند باشد ولی اگر قابل تجربه شخص شما نتواند باشد آنوقت دیگر پذیرفته نیست،از این نظر اگر من به شما گفتم که، آیا شما به من اعتماد و اطمینان دارید؟ و شما گفتید اعتماد و اطمینان دارم؛ آنوقت گفتم که قبول کنید که (۵=۲×۲)، شما قبول نخواهید کرد،

---

۱. البته تجربه وقتی گفته می‌شود اعم از تجربه ظاهر و باطن است یعنی چه تجربه‌ای که با حواس ظاهر و چه تجربه‌ای که با حواس باطن صورت گرفته باشد.

۲. این مثل این می‌ماند که شما تابش خورشید را تجربه کرده باشید و من به خاطر اطمینان و وثوقی که به شما دارم آنرا از شما بپذیرم.

زیرا این ماهیتاً گزاره‌ای نیست که انسانی بتواند این گزاره را تجربه کرده باشد و اصلاً ۲×۲ را نمی‌توان ۵ تا یافت حتی اگر اوّل عارف جهان باشم. پس اعتماد بر روی افراد در امور ممکن الوجود است و در امور ممتنع الوجود اصلاً اعتماد صورت نمی‌گیرد و نهایت چیزی که این جا گفته می‌شود این است که از شدت اعتماد و وثوقی که به قائل دارید می‌گویید او خطا کرده است که ۵=۲×۲ است، حال آقای بارتلی می‌گوید در این جا هم امر از این قرار است. ما اگر می‌توانستیم قبول کنیم که انسانی می‌تواند تعلق امر الهی را به یک چیز تجربه کند آنوقت می‌گفتیم اگرچه خودمان تجربه نکرده‌ایم ولی از آن کس که تجربه کرده است تعبداً به خاطر اعتمادی که به او داریم می‌پذیریم ولی اساساً تعلق امر الهی به یک چیز قابل تجربه نیست ولذا هر که آن را ادعا کند، نمی‌توان از او قبول کرد.(۱)

این سخن بارتلی به نظر قابل دفاع است فقط به شرط این‌که مبنای بارتلی را قبول کرده باشیم و آن مبنای تجربه گرائی است یعنی اگر واقعاً مبنای تجربه گرائی بارتلی را قبول کنیم باید بپذیریم که واقعاً تعلق امرالهی به چیزی قابل تجربه نیست. امّا این‌که چگونه قابل تجربه نیست را با ذکر مثالی توضیح می‌دهیم، مثلاً پدری به فرزند خودش دستور می‌دهد که «برونان بخر» الان تعلق امر پدر به نان خریدن را می‌توان مدعی شد که تجربه شده است امّا این امرهای زندگی عادی، شفاهی است و در اوامر خداوند خطابی وجود ندارد و مظهر شفاهی ندارد به تعبیری، آنی که در زندگی عادی دیده می‌شود تعلق امرالهی به مأمور به نیست بلکه به مأمور است یعنی پدر به فرزند خودش دستور داد، در حقیقت به مأمور دستور داده ،ولی در امرالهی، تعلق امرالهی به مأمور نیست بلکه به مأمور به است یعنی به آن فعل است و تعلق امر الهی به فعل هیچ مظهر تجربی ندارد(۲) پس با

---

۱. این‌جا ممکن است این مسأله‌به نظر آید که پیامبران که تعلق امرالهی را به یک چیز به ما خبر می دهند چگونه است؟ این‌جا یک نکته را باید گفت و آن این‌که، اگر پیامبر بگوید یک آوائی در دل من خبر داد از این‌که امرالهی به فلان کار تعلق گرفته است این قابل قبول است ولی اگر بگوید تعلق امرالهی به یک چیز را تجربه کرده‌ام، این قابل قبول نیست، فرض کنید(البته صورت کودکانه‌ای ارائه می‌شود) خداوند امرش به کاری تعلق بگیرد و بعد به پیامبر بگوید که‌ای پیامبر، من امرم به فلان چیز تعلق گرفته است، بعد پیامبر به ما بگوید ما تعبداً از او قبول کنیم این تصویر اشکال ندارد که خود آمِر (خدای متعال) خبر از متعلق امرش دهد. امّا اگر پیامبر بگوید من شهود کردم که امر خدا به فلان چیز تعلق گرفت، بارتلی نمی‌خواهد بگوید این درست نیست واین قابل تجربه نیست.

۲. در مورد خطاهایی که در قرآن نظیر «یانارکونی بردا وسلاماً علی ابراهیم که خطاب به «نار» شده یا خطاب «عوّدی تعه»، دو نکه را باید متذکر شد: یکی این‌که این‌ها اصلاً تعلق امر به فعل و مأمور به نیست بلکه به مأمور است و این از بحث ما تخصصاً خارج است. دیگر این‌که از دل این اوامر، امر اخلاقی بیرون نمی‌آید چراکه اوّل خصیصه و دستورالعمل‌های اخلاقی این است که باید کلی (Universal) باشد و این‌ها را ممکن است کسی بگوید به شخصی خاص، در زمان ومکانی خاص و در اوضاع و احوال‌های خاصی تعلق گرفته و لذا از تعلق امرالهی به مأمور؟ یا تعلق نهی الهی به منهی خاصی نمی‌توان یک دستورالعمل کلی بیرون کشید.

مبنائی که بارتلی دارد سخنش کاملاً منطقی است یعنی سخنش بناء و مبناء توافق دارد و این بنا را واقعاً می‌توان بر آن مبنا استقرار کرد.

نظیر سخن فوق در باب مسأله‌دوّم خوب شدن X) نیز گفته می‌شود، بارتلی می‌گوید ما خوب شدن X را هم تجربه نکرده‌ایم و هیچ‌گاه ندیده‌ایم که یک فعلی ـ خواه قبلش بد بوده یا خنثی بوده[1] خوب شود.

امّا از همه مهمتر علیت است یعنی فرض کنید ما واقعاً تعلق امرالهی به X را تجربه کرده باشیم (از اشکال اوّل صرفنظر شود) و خوب شدن X بعد از تعلق امرالهی را نیز تجربه کرده باشیم (از اشکال دوّم هم صرفنظر شود) امّا از کجا تجربه کرده‌ایم که این امر الهی علت شد که آن خوب شود، مثلاً وقتی تابش خورشید تجربه شده، گرم شدن سنگ هم تجربه شده است ولی از کجا گفته می‌شود که گرم شدن سنگ معلول تابش خورشید است و این علیت را از کجا می‌توان تجربه کرد؟[2] بارتلی می‌گوید، حال فرض کنیم که علیت را هم تجربه کردیم، حال آیا ادعای کسانی که می‌گویند، دین پشتوانه اخلاق است در این معنای دوّم، اثبات شده است یانه؟ و به نظر می‌آید هنوز اثبات نشده است مثلاً کسی که می‌خواهد بگوید سبب گرم شدن سنگ تابش خورشید است فقط کافی نیست که اثبات کند تابش خورشید پشتوانه گرم شدن سنگ است بلکه علاوه بر این باید نشان

---

۱. البته این بسته به اخلاقی است که وجود دارد که آیا بین خوبی و بدی حد وسطی وجود دارد یا حد وسطی وجود ندارد.

۲. در مسائل عادی بر مبنای تجربه گرائی برای فهم علیّت مثلاً تابش خورشید برای گرم شدن سنگ ممکن است به آن دستور العمل سه قسمتی ـ یا به تعبیر جان استوارت میل چهار قسمتی ـ ارجاع داده شود، یعنی گفته می‌شد که شما بیایید حضورهای همزمان داشته باشید. غیاب‌های همزمان داشته باشید دگرگونی‌های متناسب که بعداً جان استوارت میل، شقّ چهارمی هم اضافه کرد که البته این شقّ چهارم قابل دفاع نیست و به همان دگرگونی‌های متناسب احاله می‌شود مثلاً در داغ شدن سنگ به علت تابش خورشید، باید حضورهای همزمان وجود داشته باشد ـ یعنی هر وقت این سنگ داغ می‌شود خورشید هم بتابد و هر وقت هم خورشید می تابد این سنگ داغ بشود ـ غیاب‌های همزمان هم وجود داشته باشد ـ یعنی هر وقت این سنگ داغ نیست خورشید هم نتابد و هر وقت هم خورشید نمی تابد باید این سنگ هم داغ نباشد ـ و دگرگونی‌های متناسب داشته باشند ـ یعنی اگر خورشید زیاد بتابد این سنگ باید داغ‌تر شود، خورشید دورتر رفت باید کمتر داغ شود. ـ و ما حضورهای همزمان، غیاب‌های همزمان و دگرگونی‌های همزمان در این‌جا داریم حال اگر کسی این مطلب را بگوید، این در این‌جا (علیت تعلق امر الهی برای خوب شدن کار X) قابل اجرا نیست. زیرا معنایش این است که اگر بخواهیم غیاب‌های همزمان داشته باشیم باید به خدا بگوئیم تعلق امرتان را پس بگیرید و این اصلاً معنا ندارد یعنی این‌که بگوییم اگر خدا امرش را باز پس بگیرید آنگاه خوبی هم باز پس گرفته می‌شود اصلاً معنا ندارد. از این مطلب بگذریم که این سه شرط نیز علیت را نمی‌رساند و این سه فقط نشان می‌دهد که آن دو امر مقارنت دارند و مقارنت هم می‌تواند علّی باشد و هم می‌تواند تصادفی باشد و لذا هنوز جا برای نظریه accaisonalism اشاعره، دکارت ولایب نیتز باقی می ماند و این سه شرط اگر هم مقارنت علّی را برساند باز در این مسأله جاری نیست نکته‌ای که البته این‌جا وجود دارد تفکیکی است که کالینُود، فیلسوف تاریخ معروف انگلیسی کرده و علیت را دارای سه معنای مختلف دانسته است یکی علیتی که در علوم انسانی استعمال می‌شود. یکی علیتی که در علوم تجربی عملی استعمال می‌شود و دیگر علیتی که در علوم تجربی نظری استعمال می‌شود که آن دستور العمل (سه شرط غایت) در علوم تجربی عملی فقط جاری است.

دهد که سنگ باهیچ چیز دیگری گرم شدنی نیست واگر چیزهای دیگری نیز سنگ را گرم کنند معنایش این است که این سنگ برای گرم شدنش همه وقت هم نیازمند تابش خورشید نیست. حال این جا نیز باز، با تجربه تعلق امر الهی به X خوب شدن X، علیت تعلق امرالهی برای خوب شدن X اثبات نشده است که X نمی‌تواند خوبی خود را از جای دیگری بگیرد ممکن است هر وقت تعلق امر الهی به X وجود دارد X خوب شود امّا هر وقت X خوب می‌شود تعلق امر الهی لزوماً درکار نبوده است. به تعبیر دیگر ممکن است تعلق امر الهی به X برای خوب شدن X علت جانشین شونده باشد[1] علتی باشد که قابل جایگزینی هم هست یعنی هم تعلق امر الهی به X بتواند X را خوب کند و هم چیز دیگری مثلاً O بتواند X را خوب کند که اگر آن چیزی دیگر هم (O) بتواند X را خوب کند، پس دین پشتوانه اخلاق نیست یعنی اخلاق بدون دین هم می‌تواند وجود داشته باشد. پس تعلق امر (یا اراده) الهی اگرچه شرط کافی برای خوب شدن X است ولی شرط لازم نیست با این‌که پشتوانه بودن دین برای اخلاق در این معنای دوّم شرط کافی را می‌خواست.

در پایان بحث بارتلی دونکته را متذکر می‌شود، نکته اوّل این‌که او می‌گوید ما نگفتیم که هر آن‌چه مورد تعلق امرالهی قرارگرفت، چیز خوبی نیست و حتی می‌توانم قبول کنیم که همه چیزهایی که مورد تعلق امرالهی قرار می‌گیرند خوبند ولی می‌گوییم خوبی‌شان را ازتعلق امرالهی نیاورده‌اند اگرچه امکان دارد خوبی با مورد تعلق امر الهی بودن تصادق داشته باشد.

نکته دوّم ـ که احتیاج به توضیح دارد ـ این است که او می‌گوید کسی نبایدگمان کند که ما بین تعلق امرالهی به X و خوب شدن X رابطهٔ منطقی را بریده‌ایم بلکه بین تعلق امر الهی به X و بین خوب شدن X ما رابطه منطقی تولیدی را از بین بردیم ولی رابطه منطقی منحصر در رابطه منطقی تولیدی نیست.

رابطه تولیدی (رابطه منطقی تولیدی) یعنی این‌که بتوان از قضیه P قضیه‌ای دیگر، مثلاً قضیه q را نتیجه

---

۱. علت را به دو قسم علت‌های جانشین شونده و علت‌های غیر جانشین شونده و یا به تعبیر قدما منحصر به فرد وغیر منحصر به فرد تقسیم می‌کنند و علت تامه هم می توان جانشین شونده باشد یعنی ما می‌توانیم علت تامه‌ای داشته باشیم که مجموعه n تا علت ناقصه است مثلاً، a1, a2, a3,...an مجموعاً علت تامه‌ای به نام A درست می‌کنند که این علت تامه X را درست می‌کند (X معلول آن است) و ممکن است یک علت تامهٔ دیگری به نام B هم باشد که از b1,b2,b3,...bn تشکیل شده و این علت تامه (B) هم X را درست می‌کند (X معلول آن است) و این معنایش این است که a1, a2, a3,...an و b1,b2,b3,...bn هیچ کدام به تنهایی برای پیدایش X نه شرط لازم هستند و نه شرط کافی A و B هم که علت تامه هستند، هرکدام شرط کافی هستند ولی لازم نیستند، «کافی است» یعنی اگر A پدید بیاید X حتماً پدید می‌آید، «لازم نیست» یعنی برای پدید آمدن X، ممکن است X پدید بیاید ولی A پدید نیامده باشد بلکه از B پدید آمده باشد. پس هرکدام از A و B شرط کافی هستند ولی شرط لازم نیستند.

گرفت یعنی p، q را منطقاً تولید بکند، بارتلی می‌گوید ما چنین رابطه‌ای را در این جا نفی کردیم، که در این جا P، «کار X مورد تعلق امر الهی است» می‌باشد و q، «کار X خوب است» می‌باشد که ازاین‌که بتوان از P،q را نتیجه گرفت نفی شد بنابراین رابطه منطقی تولیدی نفی شد امااین معنایش این نیست که هر نوع رابطه‌ای منطقی این‌جا نفی شد و ممکن است در عین این‌که این دو رابطه منطقی تولیدی ندارند، رابطه منطقی دیگری با یکدیگر داشته باشند مثلاً رابطه منطقی تخریبی داشته باشند یعنی P نمی‌تواند q را تولید کند ولی q می‌تواند p را تخریف نماید و این منطقاً امکان دارد. یعنی منطقاً وقتی q از دست شما گرفته شده، P از دست شما گرفته می‌شود.

توضیح این‌که، در منطق قضایایی به نام قضایای شخصیه[1] داشتیم قضیه شخصیه نیز قضیه‌ای است که مفهوم معنوعش یک مفهوم جزئی است اگر گفته شود حسن بیمار است، حسین غایب است، امروز هوا گرم است مثال‌هایی این‌گونه که مفهومی که موضوع قضیه واقع شده است مفهوم تصوری جزئی است، خود قضیه، قضیه شخصیه می‌گردد. و هر مراجعه‌ای که انسان به عالم خارج می‌کند (خواه از طریق حواس ظاهر و خواه از طریق حواس باطن) این مواجهه اگر بخواهد در قالب قضیه ریخته شود، قالب قضیهٔ شخصیه خواهد بود، مثلاً گفته شود من این اتاق را گرم می‌یابم»، یا این اتاق گرم است»[2] که هر دو قضیه‌ای شخصیه هستند. از جمع شدن قضایای شخصیه باهم قضیه خارجیه درست می‌شود یعنی n قضیه شخصیت، یک قضیه خارجیه درست می‌کنند. امّا بحث در این‌جا در این است که آیا ما از این قضایای خارجیه می‌توانیم به قضایای کلیه برسیم یا نه؟ مثلاً اگر شما فرض کنید که یک جا دیدید «برف سفید است» جای دیگری هم دیدید برف سفید است و... اگر گفتید «کل مواردی که من دیدم برف سفید بود» این قضیه‌ای خارجیه است امّا اگر بخواهید بگویید «همه برفها سفید است» این قضیه‌ای کلیه می‌شود (قضیه کلیه یعنی قضیه‌ای که قدمای مابه آن به لحاظ صورت قضیهٔ کلیه و به لحاظ ماده قضیه مجرده می‌گفتند) و بحث در این است که آیا انسان از قضیه خارجیه می‌تواند به قضیه کلیه

---

1. Siayk pioposition

۲. این دو مثال به خاطر بحثی که در این‌جا وجود دارد ذکر شد و آن این‌که انسان وقتی با عالم خارج مواجهه پیدا می‌کند، باید بگوید من این اتاق را گرم می‌یابم» یا باید بگوید که «این اتاق گرم است». یا مثلاً باید بگوید «من رنگ این صندلی را زرد می‌یابم» آیا باید بگوید «رنگ این صندلی زرد است» که این بحث دقیق و دشواری است که در معرفت‌شناسی مطرح است ولی هر کدام که گفته شود ـ چه گفته نشود این صندلی زرد است» و چه گفته شود «من رنگ این صندلی را زرد می‌یابم» ـ هر دو قضیه‌ای شخصیه هستند یعنی هر دو موضوعشان یک مفهوم تصوری جزئی است.

برسد یانمی تواند؟ آقای بارتلی می‌گوید، پوپر[1] این را نفی می کند پوپر نخستین کسی بود که گفت ما از قضیه شخصیه و تبعاً از قضیه خارجیهٔ هیچ وقت به قضیه کلیه نمی‌رسیم. یعنی قضیه شخصیه رابطه منطقی تولیدی با قضیهٔ کلیه ندارد امّا رابطه منطقیٔ تخریبی دارد یعنی در عین حال که میلیاردها میلیارد قضیهٔ شخصیه روی هم تل انبار شوند یک قضیه کلیه به شما نمی دهند ولی در عین حال یک قضیه شخصیه، یک قضیه کلیه را می تواند از شما بگیرد، مثلاً قضیهٔ «این الف،ب است» که قضیه‌ای شخصیه است قضیهٔ کلیه «هیچ الف، ب نیست» که قضیه‌ای کلیه بود را از دست ما گرفت و یا مثلاً قضیه«این الف، ب، نیست» که قضیه‌ای شخصیه است قضیه کلیه «هر الف ،ب است» را از دست ما گرفت. بنابراین هر «این الف،ب است» می تواند یک «هیچ الف، ب نیست» می تواند یک «هر الف، ب است» را از دست ما بگیرد و حال آنکه اگر میلیاردها «این الف، ب است» داشته باشیم به قضیه کلیه «هر الف، ب است» نمی‌رسیم و اگر میلیاردها «این الف، ب نیست» داشته باشیم به قضیه کلیه «هیچ الف، ب نیست» نمی‌رسیم ولی یکی از این قضایای شخصیه می تواند این قضیه کلیه را منطقاً از ما بگیرد. پس از این رابطه منطقی شد ولی رابطهٔ منطقی تخریبی (البته سخن پوپر را با اصطلاحات فلسفه خودمان بیان کردیم ولی ایشان قضیهٔ شخصیه را «قضیهٔ مشاهداتی[2] می‌گوید و قضیهٔ خارجیه را ایشان «قضیه قانون نما»[3] می گوید و قضیه کلیه را، «قضیه قانونی»[4] می‌گوید. آقای بارتلی می‌گوید همین سخنی راکه آقای پوپر در باب گزاره‌های مشاهداتی و قانون‌ها گفته است، من در این جا می‌گویم، پوپر می‌گفت هیچ‌گاه از میلیاردها گزارهٔ مشاهداتی یک قانون به دست نمی‌آید یعنی در گزاره‌های مشاهداتی قدرت تولید نیست ولی یک گزارهٔ مشاهداتی می تواند یک قانون را از دست ما بگیرد، در این جا نیز باید گفت که «هیچ‌گاه گزارهٔ ناظر به واقع ،گزارهٔ ناظر به ارزش تولید نمی‌کند» این تولید امکان ندارد بین رابطهٔ منطقی تولیدی وجود ندارد. امّا «گزارهٔ ناظر به واقع می تواند گزارهٔ ناظر به ارزش را تخریب کند» و این رابطهٔ منطقی است امّا رابطهٔ منطقی مورد تخریبی. مراد بارتلی ازگزارهٔ ناظر به واقع، گزارهٔ « خوب X تعلق امرالهی است.» می‌باشد و مرادش ازگزارهٔ ناظر به اززش، گزارهٔ ناظر X است» می‌باشد که این گزارهٔ به واقع نتوانست گزارهٔ ناظر به ارزش تولید کند. ولی در عین حال گزاره‌های ناظر به واقع می توانند گزاره‌های ناظر به ارزش را تخریب کنند مثلاً هیچ‌گاه نمی‌شود از این گزاره که «حسن

---

1. poper
2. ohservational Proposition
3. Lawmark proposition
4. law Proposition

می‌تواند بدود» که گزارهٔ ناظر به واقع است نتیجه گرفت که «خوب است حسن بدود» یا نتیجه گرفت که «باید حسن بدود» یا نتیجه گرفت که درست است بدود» یعنی از واقع نمی‌توان ارزش را نتیجه گرفت ولی از آن طرف اگر «حسن می‌تواندبدود» کاذب باشد، تمام آن گزاره‌های ارزشی از دست ما گرفته می‌شود زیرا تمام این گزاره‌های ارزشی، لااقل یک گزارهٔ ناظر به واقع در دل خود دارند[1] و آن گزارهٔ ناظر به واقع این است که مخاطب قدرت انجام دادن آن فعل را واجد است یعنی هر وقت گفته شود که «خوب است حسن بدود» یا گفته شود «باید حسن بدود» یا گفته شود«درست است که حسن بدود» یک مطلب در دل این گزاره‌ها هست و آن این‌که «حسن می‌تواند بدود» چون تا قائل نباشیم که حسن می‌تواند بدود نمی‌توان گفت که «حسن باید بدود» یا «خوب است حسن بدود» و لذا اگر معلوم شد که حسن نمی‌تواند بدود آن وقت تمام این گزاره‌های ناظر به ارزش از دست ماگرفته می شود[2] پس اگر چه رابطهٔ منطقی تولیدی بین گزاره‌های ناظر به واقع و ناظر به ارزش وجود ندارد ولی رابطهٔ منطقی تخریبی وجود دارد.

در این جا بحث بارتلی کنارگذاشته می‌شود و به دیدگاه دیگری پرداخته می‌شود در حقیقت اشکال و ردّ معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق از طرف آقای بارتلی، یک اشکال و ردّ تجربه گرایی(بر مبنای تجربه

۱ـ البته نظر آقای بارتلی این نیست که هر گزارهٔ ناظر به ارزشی در دل خود یک گزارهٔ ناظر به واقع (حداقل) دارد بلکه او می‌گوید اگر قضیه ناظر به ارزش بخواهد، قضیه ناظر به واقع در دل خودش داشته باشد باید دو شرط، بلکه سه شرط داشته باشد و اگر آن دو یا سه شرط را داشت این امر محقق است. در این زمینه به کتاب «دانش و ارزش» آقای دکتر سروش مراجعه شود. در آن‌جا ملاحظه می‌شود که آقای دکتر سروش همین نکته را آورده‌اند ولی آن‌جا به گونه‌ای سخن گفته شده است که گویا هر گزارهٔ ناظر به ارزشی در دل خودش یک گزارهٔ ناظر به واقع دارد؛ ولی بارتلی که مبدع و بنیان‌گذار این نظریه است تصریح می‌کند دو شرط و بلکه سه شرط باید گزاره‌های ناظر به ارزش داشته باشند تا بشود گفت که متضمن گزاره‌های ناظر به واقع هستند که در این صورت است که اگر گزاره‌های ناظر به واقع بخواهند و آن گزاره ناظر به ارزش را تخریب کنند، این تخریب امکان دارد.

۲. نکته‌ای که این‌جا باید متذکر شداین است که وقتی می گوییم گزارهٔ ناظر به واقع می‌تواند گزاره ناظر به ارزش را از دست مابگیرد، معنای «از دست ما بگیرد» چیست؟ مثلاً گزارهٔ «حسن نمی‌تواند بدود» که گزارهٔ ناظر به واقع است، «خوب است حسن بدود»، «باید حسن بدود»، یا «درست است که حسن بدود» را از دست ما می گیرد، «از دست ما می‌گیرد» یعنی چه کار می‌کند و این به چه معناست؟ در این‌جا تفسیرهای مختلفی مي توان کرد، یکی این‌که به‌ما حق چنین امر و نهی هایی را نمی‌دهد یعنی اگر معلوم شد که حسن نمی‌تواند بدود، حق چنین امر و نهی هایی از ما گرفته می‌شود و دیگر نمی‌توانیم بگوییم که «باید حسن بدود»، «خوب است حسن بدود»، این داوری‌های ارزشی را نمی‌توانیم بکنیم (که البته همین معنای اوّل‌مراد است) دوّم این‌که (البته این معنای دوّم محل بحث ما نیست) گفته شود اگر معلوم شد که حسن نمی‌تواند بدود معلوم می‌شود که کسی که این امر را کرده است حکیم نبوده، چون امر به عبث کرده است. این معنای دوم نمی‌تواند مراد باشد زیرا اگر نتیجه گرفتیم که آمر و ناهی حکیم نبوده چون امر به عبث یا نهی عبث کرده است آن وقت از یک امر ناظر به واقعی یک امر ناظر به واقع دیگری نتیجه گرفته‌ایم و حال آن‌که بحث در این نبود بلکه بحث در این بود که یک گزاره ناظر به واقع، یک گزاره ناظر به ارزش را می تواند از دست ما بگیرد.

گرایی) بود. امّا از آن‌جاکه بحث آقای بارتلی در این معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق، جامعیت بحث اوینگ در ردّ معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق را ندارد لذا به نظر او اکتفا نمی‌شود و به اقوال بعضی از دیگر متفکران غربی که همین قصد بارتلی را داوند، یعنی پشتوانه بودن دین در معنای دوّم را مورد اشکال و ردّ قرار می‌دهند پرداخته خواهد شد.

۱ـ۲ـ۲) اشکال و ردّ کادورث[۱]

آقای کادورث به این دیدگاه که قائل است امر یا نهی الهی، اراده یا کراهت الهی، فعل یا ترک الهی علت برای متصف شدن کاری به برخی از اوصاف اخلاقی باشد یک اشکال وارد کرده است[۲] اشکال کادورث این است که: اگر X را به عنوان فعلی فرض کنید، مثلاً فعل راستگوئی، این راستگویی طبق این نظریه قبل از این‌که امر یا اراده یا فعل خداوند به آن تعلق بگیرد، نه متصف به خوبی می‌شود و نه متصف به... یعنی خنثی[۳] بوده است ولی بعد از تعلق امرالهی (یااراده الهی و یا فعل الهی) به X، X از حالت خنثی بودن خارجی می‌شود و به یک امر خوب[۴] تبدیل می‌گردد.

پس تبدیل شدن یک امری که به لحاظ اخلاقی خنثی است به یک امری که از لحاظ اخلاقی خنثی نیست محلول فرایند تعلق امر (یا اراده یا فعل) الهی است.[۵]

حال اگر فعل y را در نظر بگیریم که y مثلاً فعل دروغگوئی است y نیز طبق این دیدگاه قبل از این‌که نهی الهی (یاکراهت یا ترک الهی) به آن تعلق بگیرد یک امر خنثی است و بعد از تعلق نهی الهی (یاکراهت و یا ترک الهی) به آن از حالت خنثی بودن خارج می‌گردد و تبدیل به امر بد[۶] می‌گردد[۷] معنای این سخن این است که

---

۱. آقای کادورث(Cucl Worth) از متفکران قرن نوزدهم (اواخر قرن نوزدهم) انگلیس و از جمله فیلسوفانی است که به آنها افلاطونیان کیمبریج می گویند (طرفداران طرز تفکر افلاطونی در اواخر قرن نوزدهم در دانشگاه کیمبریج گردهم آمدند و حلقه‌ای فلسفی درست کردند که به آن حلقه فلسفی حلقه افلاطونیان کیمبریج می‌گویند آقای کادورث از اعاظم متفکران این حلقه است.)

۲. اشکال کادورث را کسانی در فرهنگ خود آن نیز بیان کرده‌اند که البته به صراحت گفته کادورث نبوده است.

3. neutral

4. goet

۵-فرایند تعلق امر الهی:

راستگویی = کار X کار امر الهی (با اراده یا فعل الهی)

(good) خوب ... خنثی(nantma)

6. bad

راستگویی و دروغگویی (مثلاً) قبل از تعلق امر و نهی الهی هیچ فرقی نداشته‌اند ولی بعد از تعلق امر الهی، خوب و بعد از تعلق نهی الهی بد شده‌اند حال اشکال کادورث این است که اگر این تصویر درست باشد امر ونهی الهی گزاف و بی دلیل است یعنی بی دلیل امر خداوند به چیزی تعلق می‌گیرد و نهیش به چیز دیگری تعلق می‌گیرد(یا بی دلیل کراهت الهی به چیزی تعلق می‌گیرد و ارادهٔ الهی به چیز دیگری، یا بی دلیل خداوند را انجام می‌دهد و فعل دیگری را ترک می‌کند) زیرا این دو فعل با هم هیچ فرقی نمی‌کردند و با این‌که هیچ فرقی نداشتند و هر دو خنثی بوده‌اند امر الهی به یکی تعلق گرفت و نهی الهی به دیگری تعلق گرفت، حال سخن در این است که اگر این دو هیچ فرقی نمی‌کرده‌اند و مساوی هم بوده‌اند، چرا امر الهی به یکی تعلق گرفت و نهی الهی به دیگری تعلق گرفت؟ در واقع در این‌جا هم امر الهی و هم نهی الهی ترجیح بلامرجح است یعنی اگر می‌توانستیم نشان دهیم که در راست گفتن تفاوتی با دروغ گفتن هست و در دروغ گفتن تفاوتی بار است گفتن هست در آن صورت می‌شد گفت که این‌که امرالهی به راست گفتن تعلق گرفت نه نهی الهی به خاطراین ویژگی است که راست گفتن دارد و دروغ گفتن ندارد و این‌که نهی الهی به دروغ گفتن تعلق گرفت نه امر الهی به خاطر این ویژگی است که دروغ گفتن دارد و راست گفتن ندارد ولی اگر گفته شد که راست گوئی با دروغ گوئی هیچ فرقی ندارد و امر الهی به یکی تعلق گرفته و نهی الهی به دیگری تعلق گرفته است در این صورت هم امر الهی (یا اراده یا فعل الهی) و هم نهی الهی (یا کراهت یا ترک الهی) بلا دلیل است.

این اشکال در واقع این مطلب را می‌خواهد بگوید که اگر شما قائل به این دیدگاه (حسن و قبح الهی) شوید باید اصلاً از یکی از مواضع فکری و دینی‌تان دست بردارید و آن موضع فکری و دینی این است که کار خداوند حکیمانه است، و معنایش این است که کار خداوند حکیمانه نیست زیرا هیچ فرقی بین Xو y نبود ولی یکی را بر دیگری ترجیح داد.

کادورث می‌گوید شاید در جواب این اشکال گفته شود این‌که راستگوئی و دروغگویی مثل هم هستند، مثل هم بودنشان (خنثی بودنشان) فقط از لحاظ اخلاقی است یعنی به لحاظ اخلاقی قبل از تعلق امرالهی راست گفتن مثل دروغ گفتن، قبل از تعلق نهی الهی به آن است یعنی نه راست گفتن حسنی داشت و نه دروغ گفتن قبحی داشت و نه این به لحاظ اخلاقی درست بود و نه آن به لحاظ اخلاقی نادرست بود و فقط به لحاظ اخلاقی خنثی هستند و چون خنثی هستند مثل هم هستند ولی از لحاظ های دیگر با هم فرق دارند و در راست

---

۷. فرایند تعلق نهی الهی: نهی الهی (یا کراهت یا ترک الهی) ← دروغگویی = کار y بد = خنثی (neatral).

گفتن خصیصه‌ای هست که در دروغ گفتن آن خصیصه نیست مثلاً راست‌گوئی ایصال مردم است به واقع امّا دروغ گوئی ایصال مردم الی الواقع نیست بلکه اضلال مردم عن الواقع است، یعنی اگرچه به لحاظ اخلاقی قبل از تعلق امر و نهی الهی هیچ فرقی ندارد ولی از لحاظ دیگر با هم فرق دارند راست گوئی ایصال مردم الی الواقع است و دروغگوئی اضلال مردم عن الواقع است و همین تفاوت سبب شده است که امر الهی به راست گفتن تعلق بگیرد و نهی الهی به آن تعلق نگیرد و امر الهی به دروغ گفتن تعلق بگیرد و نهی الهی به آن تعلق نگیرد.

کادورث می‌گوید اگر این مطلب گفته شود که دلیل امر خداوند ایصال الی الواقع است که در راست گفتن است و دلیل نهی خداوند اضلال عن الواقع است که در دروغ گفتن است و لذا امر و نهی الهی بی دلیل نمی‌باشد، این جواب معلوم می‌کند که خوبی و بدی راست و دروغ به خاطر امر و نهی الهی نیست بلکه به خاطر ایصال الی الواقع و اضلال عن الواقع است یعنی خوبی راست گفتن به خاطر این نیست که مأمور به الهی یا مراد الهی یا مفعول الهی است بلکه به این دلیل است که ایصال مردم الی الواقع است و بدی دروغ گفتن به خاطر این نیست که منهی عنه الهی (یا مکروه یا مبغوض الهی) است بلکه به این دلیل است که اضلال مردم عن الواقع است و مردم را از واقعیت‌ها دور می‌کند؛ در این جا به حکمت الهی قائل شده‌ایم ولی دست از نظریه خود برداشته‌ایم و به نظر کادورث در این جا دو مطلب وجود دارد یکی این که علت امر یا نهی الهی ایصال یا عدم ایصال به واقع می‌شود دیگر این که شما مأمور به الهی را و منهی عنه الهی را یک اسم غیر دینی به آن داده‌اید یعنی به منهی عنه گفته‌اید «بد» و به مأمور به «خوب» گفته‌اید و در واقع فقط یک نام گذاری صورت گرفته است و علامه بر نام دینی و مذهبی (مأمور به الهی و منهی عنه الهی) که به فعل داده شده است نام اخلاقی (خوب و بد) نیز به آن داده شده است[1] و این طبق نظر کادورث معنایش این است که این معنای دوّم به معنای دخیل نبودن دین برای اخلاق باز می‌گردد که اضطراب تعریف خود و بد، مأمور باالهی و منهی عنه الهی است.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که امرالهی که به راست گفتن تعلق گرفته است نه به خاطر خود راست گفتن بلکه به خاطر لازمهٔ راست گفتن که ایصال الی الواقع است می‌باشد و نهی الهی که به دروغ گفتن تعلق گرفته است نه به خاطر خود دروغ گفتن بلکه به خاطر لازمهٔ دروغ گفتن که اضلال عن الواقع است می‌باشد که اگر اینگونه باشد باز خود راست گویی و خود دروغ گویی در مقام ذات خنثی است و تعلق امر

---

۱. سخن کوتاه کادورث که مربوط به این بحث می‌گردد در این جا تمام شد.

و نهی الهی فقط به خاطر لازمهٔ راست گفتن و دروغ گفتن است. در جواب این سخن باید گفت اگر قبول کردید که واقعاً ایصال الی الواقع لازم لاینفک راستگوئی است[1] و امر الهی به ایصال الی الواقع هم تعلق گرفته باشد و دیگر نمی‌توان گفت که راست گوئی خنثی است زیرا ایصال مردم به واقع لازم لاینفک آن است.

امّا اگر گفته شود که علت امر و نهی الهی ایصال یا عدم ایصال به واقع است ولی خود امر و نهی الهی علت خوب و بد بودن است یعنی رابطه علیت اینگونه است که ایصال مردم به واقع علت می‌شود برای تعلق امر الهی و امر الهی خودش علت برای خوبی می‌شود[2] و اضلال مردم از واقع علت برای تعلق نهی الهی می‌شود و نهی الهی خودش علت برای بدی می‌شود[3] و این اشکالی ندارد، یعنی چرا کادورث گفته است: علت امر و نهی الهی ایصال یا عدم ایصال به واقع است و این را قبول کرده است ولی به جای این‌که این را نیز قبول کند که امر و نهی الهی نیز علت خوبی و بدی است گفته است که تعلق امر الهی همان خوبی است وتعلق نهی الهی همان بدی است.

در جواب باید گفت که اگر قبول کردیم که امر الهی علت خوبی است و نهی الهی علت بدی است این اشکال پیش می‌آید که اوّل باید خود خوبی را معنا کنیم که خوبی به چه معناست؟

در معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق نیاز به تعریف خوبی و بدی نداشتیم، زیرا در آن‌جا بحث اصلاً بر سر این بود که تعریف خوبی یعنی آن‌چه متعلق امر الهی (یا متعلق اراده الهی یا متعلق فعل الهی) است و تعریف بد اساساً یعنی آن‌چه متعلق نهی الهی (یا متعلق کراهت الهی یا متعلق ترک الهی) است و چون در آن‌جا بحث این بود که پشتوانه بودن دین به دلیل این است که در تعریف مفاهیم اخلاقی پیش فرض‌های دینی و مذهبی اخذ می‌شوند اصلاً نیازی به بحث از این‌که خوب و بد به چه معناست نداشتیم ولی از معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاقی به بعد نیاز داریم که ابتدا تعریفی از خوب و بد داشته باشیم یعنی وقتی می‌گوییم که تعلق امر الهی علت برای خوب شدن یک فعل می‌شود باید مشخص کنیم که علت برای چه شدن فعل می‌شود و وقتی می‌گوییم که تعلق نهی الهی علت برای بد شدن یک فعل می‌شود یعنی علت برای چه

---

۱. البته اگرچه راستگویی و دروغگوئی جنبهٔ مثال دارد ولی نکته‌ای راکه باید متذکر شد این است که ایصال مردم به واقع لازم لاینفک راستگوئی و اضلال مردم از واقع لازم لاینفک دروغگویی نیست یعنی گاهی دروغ گفته می‌شود و مردم به واقع می‌رسند و گاهی راست گفته می‌شود و مردم با این راست گفتن از... دور می‌شوند زیرا راستگوئی و دروغگوئی اخلاقی بار است و دروغ منطقی متفاوت است و آن‌چه که لازمه‌اش ایصال مردم به واقع واضلال مرده الزواقع است راست و دروغ منطقی است که به معنای مطابقة...

۲. خوبی ـــ امرالهی ـــ ایصال الواقع.

۳. بدی ـــ نهی الهی ـــ اضلال عن الواقع

شدن فعل می‌شود و لذا نیاز به تعریف مفاهیم اخلاقی داریم از این نظر بعد از نقل سخنان بارتلی و کادروث باید گفت مشکل اساسی کسانی مثل بارتلی و کادورث این است که در ابتدای بحث اصلاً معلوم نکرده‌اند که وقتی می‌گویند امر الهی علت برای خوبی یک فعل می‌شود یا نهی الهی علت برای بدی یک فعل می‌شود مرادشان از خوبی و بدی چیست[1] و لذا در این جا چاره‌ای جز این نیست که خوبی و بدی را اوّل تعریف کنیم تا حرف ما معنای محصلی داشته باشد و به اشکالات وارد بر بارتلی و کادروث برخورد نکنیم. پس در این جا قبل از پرداخته به اقوال دیگر متفکرین در ردّ معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق، مشخص می‌کنیم که چه چیزی را از لحاظ اخلاقی خوب و چه چیزی را از لحاظ اخلاقی بدی می‌دانیم (البته مقصود تعیین مصداق نیست بلکه ارائه تعریفی برای خوبی و بدی است.)

تعریف خوبی و بدی:[2]

تعریف خوبی و بدی از قدیم الایام معضلی برای فیلسوفان اخلاق و عالمان اخلاق بوده است ولی آن شخصی که صریحاً این مسأله را مطرح ساخت و از آن بحث کرد، جورج ادوارد مور، فیلسوف انگلیسی بود. نظر او این بود که تمام مفاهیم اخلاقی (غیر از خوب) قابل تعریف بر اساس خوبی هستند ولی خود خوبی بر اساس هیچ مفهوم اخلاقی دیگری قابل تعریف نیست زیرا دور لازم می‌آید، چرا که اگر قرار باشد همه مفاهیم اخلاقی دیگر براساس خوبی تعریف شوند و خوبی را هم براساس مفاهیم اخلاقی دیگر تعریف کنیم دور پیش می‌آید امّا اگر خوبی براساس هیچ مفهوم اخلاقی دیگری قابل تعریف نیست آیا اساساً براساس هیچ مفهومی قابل تعریف نیست و یا این‌که خوبی قابل تعریف هست ولی براساس مفاهیم غیر اخلاقی قابل تعریف است؟ به تعبیر دیگر در باب تعریف خوبی به حصر عقلی می‌توان این نظریات را داشت: ۱ـ خوبی قابل تعریف است براساس مفاهیم اخلاقی ۲ـ خوبی قابل تعریف است براساس مفاهیم غیر اخلاقی ۳ـ خوبی غیر قابل تعریف است. و البته خود جورج ادوارد مور، قائل بود که خوبی غیر قابل تعریف است. ولی البته ایشان به جای این‌که

---

۱. برای این‌که ضرورت ذکر تعریف خوبی و بدی در این قسمت از بحث (معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق) آشکار گردد فرض کنید که در سخنان آقای بارتلی خوبی معنایش «نامرئی بودن» بود بعد آیا اصلاً امکان داشت که بحث کرد که برای این‌که علیت تعلق امرالهی برای خوب شدن X اثبات گردد باید خوبی X را تجربه کرد؟ چرا که معنایش تجربه کردن نامرئی بودن X شد که کاملاً بی معناست. از... می‌شود. ص ۹۴.

۲- نظریات در باب خوبی: خوبی قابل تعریف ۱. براساس مفاهیم اخلاقی.
۲. براساس مفاهیم غیراخلاقی.
غیرقابل تعریف

بگویند خوبی غیر قابل تعریف است می‌گفت خوبی غیر قابل تحلیل[1] است و به عبارتی بسیط است. از زمان مور به بعد این مسأله که تعریف خوبی چگونه است مورد بحث واقع شد و نظریات گوناگون و مختلفی در این باب ارائه شد.

قبل از بیان دیدگاه‌های مختلف چند نکته را به عنوان مقدمه ذکر می‌نماییم:

نکتهٔ اوّل: هر انسان در درون خودش سه ساحت دارد: ۱ـ ساحت علم، ۲ـ ساحت لذت و الم، ۳ـ ساحت اراده، یعنی یک ساحت از روح ما آدمیان است که در آن ساحت با شناسایی سروکار داریم که مثلاً، «الف، ب است» یا «الف، ج نیست» و... و ساحت دیگری در ما هست که در آن بالذات والم سروکار داریم یعنی از بعضی از چیزها لذت می‌بریم و شاد می‌شویم و از بعضی امور رنج می بریم که به این ساحت، ساحت احساس و عواطف نیز می‌گویند، و ساحت دیگری که ساحت اراده است. در ارتباط این سه ساحت باید گفت که لذت والم بین علم و اراده قرار می‌گیرد یعنی هر چه در من لذت والم برانگیخت قبلاً متعلق علم من قرار گرفته است و بعد هر چه می‌خواهد متعلق ارادهٔ من قرار بگیرد باید قبلاً متعلق لذات یا الم من قرار گرفته باشد و البته این بدین معنا نیست که هر چه متعلق علم قرار گرفت در من لذت و الم برمی‌انگیزد و هرچه در من لذت و الم برانگیخت متعلق ارادهٔ من نیز واقع می‌شود و این سه ساحت در درون ما انسانها هست.

نکتهٔ دوّم: اگر انسان فقط و فقط ساحت علم در وجودش داشت و ساحت دیگری غیر از ساحت علم نمی‌داشت (و فقط یک دستگاه عظیم علمی بود و لذت والم وارده نداشت) هیچ داوری ارزشی صورت نمی‌گیرد یعنی با هر واقعیتی که برخورد می کرد، این واقعیت (هر قسم واقعیتی می خواست باشد) در ذهن او منتقش می‌گردش و هیچ چیزی را نمی‌شد به آن اشاره کند و بگوید این زشت است یا زیباست دوست داشتنی است یا دوست داشتنی نیست، خوب است یا بد است و... و تمام داوری‌های ارزشی انسان به خاطر این است که انسان غیر از ساحت علم ساحت دیگری (ساحت لذت و الم، ساحت اراده) نیز دارد.[2]

---

1. Unanalisable

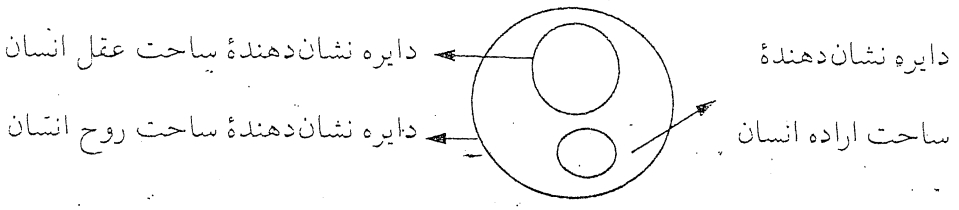
۲. اگر گفته شود دلیل این مطلب چیست؟ و صحت آن چگونه سنجیده می‌شود باید گفت که در این‌جا داور فقط درون بینی (Introspection) است و فقط باید این را با درون بینی حس کرد و هیچ استدلال آفاقی (objective) بر آن وجود ندارد و استدلال آن انفسی (Subjective) است و هر کس باید به درون خویش رجوع کند که آیا این مطلب را در درون خودش حس می‌کند یا نه؟ چنانچه اصل این نظریه که انسان سه ساحت دارد فقط از راه درون‌بینی حاصل شود.

در مورد اصل این نظریه باید متذکر شد که: راداکریشنان (Rada krishnan) متفکر، فیلسوف و متکلم معارف معروف هندی کتابی دارد که اصلاً ←

در باب خوبی دو دیدگاه مختلف می‌توان داشت که برای فهم بهتراین دیدگاه سعی می‌شود که با تصویر آن دو دیدگاه ارائه گردد.

الف) دیدگاه عقل گرایانه:

اگر شیء‌ای را فرض کنیم و انسانی را در نظر بگیریم حال در ربط و نسبت انسان با این شیء می بینیم که چگونه خوبی متفرع می‌شود، در این‌جا انسان را به صورت دایره‌ای نشان می‌دهیم (که این دایره ساحت روح آدمی است) و در داخل این دایره، دایره‌ای هست که ساحت عقل انسان است و دایره‌ای دیگر در زیر آن دایره قرار دارد که از دایره عقل کوچکتر است[1] و آن دایره نشان دهندهٔ ساحت ارادهٔ انسان است، حال با توجه به این تصویر:



وقتی انسان با شیء‌ای مواجه می‌شود طبق این دیدگاه در متفرع شدن مفهوم خوبی، نخستین مواجههٔ انسان به این شیء[2] از طریق عقلش[3] است یعنی با عقل به شیء نظر می‌کند و بعد با عقل خودش تشخیص می‌دهد که این شیء خوب است و بعد از این‌که خوب بودن را عقل تشخیص داد به خودش باز می‌گردد و به اراده می‌گوید این چیز را بخواه یعنی اوّل قوای ادراکی ما خوبی شیء را تشخیص می‌دهند بعد از بازگشت

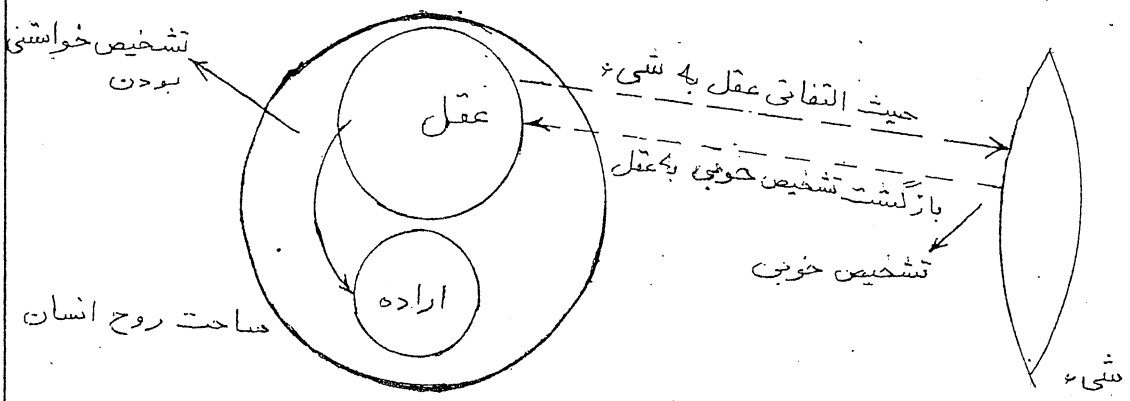
← با سایر کتابهایش متفاوت است تحت عنوان اصول روانشناسی(the pnncipko of pogchdagy) که کتاب کوچکی(۱۲۰صفحه‌ای) است و این مطالب را که ما آدمیان این سه ساحت را در درون خودمان داریم و هیچ امری در ما آدمیان نیست مگر این‌که به یکی از این سه ساحت برگردد، اوّلین بار در این کتاب راداکریشنان اظهار شده است و بعد وارد قلمرو روانشناسی قرن بیستم شده است و خود رادکریشنان می‌گوید شما این‌که این نظریه درست است یا نه فقط با درون بینی می‌توانید بفهمید، یعنی ببینید که آیا چیزی در درون شما هست که از مقوله علم نباشد از مقوله لذت و الم نباشد، از مقوله اراده هم نباشد و اگر این‌گونه بود باید بگویید که ماساحت چهارمی هم داریم امّا اگر دقت کنید می‌یابید که هر چه در شما هست یا از ساحت علم است یا لذت و الم است و یا اراده است.

۱. بزرگتر بودن دایره ساحت عقل نسبت به دایره ساحت اراده، در این دیدگاه نشان‌دهنده اهمیت بیشتر داشتن عقل است.

۲. «شیء» در این‌جا به معنای فلسفی است که حتی افعال انسانی را نیز شامل می‌شود.

۳. مراد از عقل در این‌جا مجموعهٔ قوای ادراکی انسان است و لذا نباید آن را به معنای اخص آن که فقط ادراک کلیات است گرفت و به عبارتی عقل در این‌جا به جای علم و ادراک است.

تشخیص به عقل[1] عقل به ارادهٔ می‌گوید که آن را بخواه در این تصویر اراده زیر دست عقل است. پس در این دیدگاه عقل به شیء نگاه می‌کند، و تشخیص می‌دهد که شیء صفت خوبی دارد و بعد از بازگشت این آگاهی به خودش، به ساحت اراده دستور می‌دهد که این شیء را بخواه و لذا انسان ابتدا تشخیص خوبی را می‌دهد و بعد تشخیص خواستنی بودن را می‌دهد. پس در این دیدگاه نقش عقل، مهمتر از نقش اراده است و اراده تابع عقل است و لذا به این دیدگاه باید دیدگاه «اخلاق عقل گرایانه»[2] یا اخلاق عقلی گفت[3]



دیدگاه عقل گرایانه اولین بار در تاریخ فرهنگ بشری توسط سقراط مطرح گردید، سقراط می‌گفت کل اخلاق و اخلاقی بودن از راه این‌که شناخت انسان بیشتر شود حاصل می‌آید و به نظر او هر چه شناخت انسان بیشتر شود انسان اخلاقی‌تر فهم پیدا می‌کند و اخلاقی‌تر عمل می‌کند. بعداً این دیدگاه توسط مسیحیت تأیید شد و اسلام(متفکرانی که در قلمرو فرهنگ اسلامی قلمرو کرده‌اند) نیز این نظریه را تایید کرد و در تفکر جدید غرب، بزرگترین منادی این نظرین کانت است، و لذا به این دیدگاه با عنوان «دیدگاه سقراطی - مدرسی - کانتی» نام برده می‌شود یعنی دیدگاهی که توسط سقراط پدید آمد، در فلسفه مدرسی[4] غرب و فلسفه مدرسی جهان اسلام پذیرفته شد وکانت نیز جدّی‌ترین دفاعها را از این دیدگاه کرد و فقط در این دیدگاه است که می‌توان گفت که عقل باید حاکم بر احساسات و عواطف باشد و عقل حاکم بر احساسات و عواطف بودن یعنی ابتدا خوبی و

---

۱. این بازگشت به عقل به این خاطر است که به گفته اگزیستانسیالیست‌ها، اوّل عقل یک حیث التفاتی به خارج دارد و بعد حاصل این حیث التفاتی به این شیء بر می‌گردد مثلاً وقتی روی یک مسأله‌ریاضی یک ساعت فکر می‌کنیم و بعد نمی‌توانیم حل نمائیم مشکل در بازگشت است یعنی عقل حیث التفاتی به مسأله‌دارد ولی دیگر حاصل آن باز نمی‌گردد پس وقتی شناخت صورت می‌گیرد اوّل باید حیث التفاتی عقل باشد که عقل به شیء توجه کند و بعد اگر آگاهی صورت گرفت این به مجرای دانش بر می‌گردد.

2. Ralionalistic Momlity

۳. این دیدگاه همان دیدگاهی است که در علم اصول فقه ما وجود دارد که گفته می‌شود ما ابتدا تصور چیزی را می‌نماییم بعد تصدیق به فائده‌اش می‌کنیم و بعد از تصدیق به فایده آن ارادهٔ ما به آن تعلق می‌گیرد.

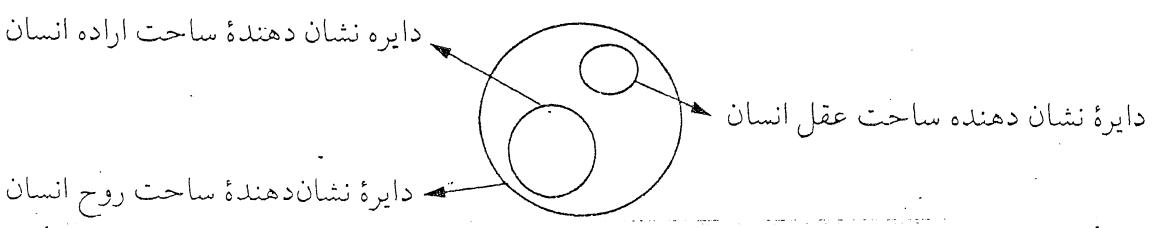
4. Scholastic

بدی را عقل باید تشخیص دهد و بعد از تشخیص عقل است که به احساسات و عواطف و دستور داده می شود و هم در قلمرو مفاهیم ارزشی و هم مفاهیم غیر ارزشی اراده تابع عقل است و به همین لحاظ در علم اخلاق ما که حکومت عقل بر نفس و نزاع بین عقل و نفس مطرح می شود براساس این دیدگاه عقل گرایانه است که گوئی می‌گوید انسان خودش چیزی را می خواهد ولی عقل او را باز می دارد و انسان چیزی را نمی خواهد و عقل او را وادار می‌کند.

نکتهٔ دیگر این‌که طبقِ دیدگاه عقل گرایانه اگر انسان به حال خودش رها شود خلاف اخلاق عمل می‌کند یعنی اگر انسان به مقتضای عقلش نباشد بلکه خودش باشد و احساس و عواطفش خطا عمل می‌کند و لذا عقل باید کنترل‌کننده و مهارکننده احساسات و عواطفی باشد که اگر به حال خود رها می‌شدند به ویرانی می‌رفتند کانت در این نکته حتی از خود سقراط و مدرسیان هم جلوتر رفت و گفت حتی اگر انسان به تشخیص عقل کاملاً بها دهد و به مقتضای آن عمل کند ولی هنگام عمل به مقتضای عقل احساس لذت هم نماید، نفس لذت بردن ارزش اخلاقی را پایین می‌آورد[1] که این کمال بدبینی به ساحتِ اراده است که حتی وقتی هم به مقتضای ساحت عقل عمل می‌شود اگر ساحت احساسات و عواطف(اراده) نوازش شد باید سؤظن مارا برانگیزد که کار از لحاظ اخلاقی بی عیب نبوده است.

ب) دیدگاه اراده گرایانه.

در مواجه یک انسان باشیء اگرانسان و ساحت روح انسان را به صورت دایره‌ای فرض کنیم که در داخل این دایره، دایرهٔ عقل وجود دارد که نشان دهندهٔ ساحت عقل انسان است و در زیر دایرهٔ ساحت عقل دایرهٔ بزرگتری هست[2] که نشان دهندهٔ ساحت ارادهٔ انسان است حال با توجه به این تصویر:

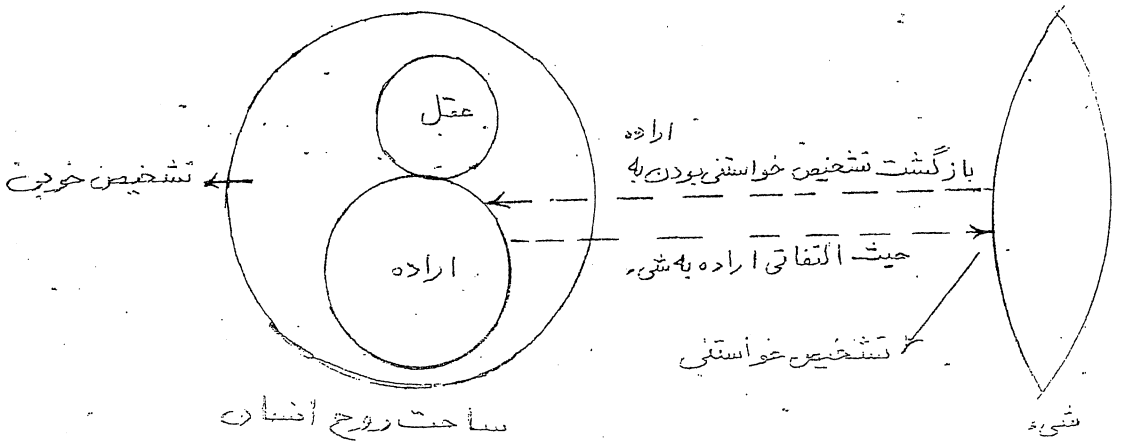


---

۱. ازاین رو است که یکی از بنیادهای مابعد الطبیعه اخلاق کانت این است که می‌گوید: اگر کسی راست گفت و از راست گفتن احساس لذت هم کرد این به مقتضای اخلاق عمل نکرده است و کار اخلاقی باید از هرگونه احساس و عواطفی خالی باشد.

۲. بزرگتر بودن ساحت دایرهٔ اراده نسبت به دایرهٔ ساحت عقل در این دیدگاه نشان دهندهٔ اهمیت بیشتر داشتن اراده است.

وقتی انسان باشیءای مواجه می‌شود طبق این دیدگاه در قلمرو مفاهیم ارزشی، اولین مواجههٔ انسان با این شیء از طریق اراده‌اش است یعنی اراده به شیء نظر می‌کند و آن را خواستنی تشخیص می‌دهد و بعد از تشخیص این‌که این شیء خواستنی است این به ساحت اراده باز می‌گردد و بعد از بازگشت اراده به عقل دستور می‌دهد که این شیء را خوب تلقی کن. پس در این‌جا اراده یک حیث التفاتی به شیء دارد و دریافت می‌کند که این شیء از چیزهایی خواستنی است و بعد اراده به عقل دستور می‌دهد که آن را خوب تلقی کن پس طبق این دیدگاه ما این‌گونه هستیم که وقتی با کل وجودمان با چیزی مواجهه پیدا می‌کنیم می‌گوییم این چیز را می‌خواهیم (یا به تعبیری به آن چیز احساس نیاز می‌کنیم یا به تعبیر دیگری این چیز ما را به خود می‌کشد) و بعد از این که ساحت اراده آن چیز را خواستنی یافت به ساحت عقل حکم می‌کند که آن را خوب تلقی کن و لذا اوّل خواستنی بودن و بعد خوب بودن تشخیص داده می‌شود، و لذا به این دیدگاه، دیدگاه ارایه گرایانه (اخلاق اراده گرایانه)[1] می‌گویند:



در دیدگاه اراده گرایانه بر خلاف دیدگاه عقل گرایانه که غلبه با بخش معرفتی و شناختی [2] انسان بود، غلبه با بخش خواهش‌های[3] انسان است.

دیدگاه اراده گرایانه را می توان ریشه‌اش را در آثار دیوید هیوم[4] پیدا کرد، دیوید هیوم معتقد بود که بر احساسات و عواطف آن‌چه در درون می‌گذرد را تابع عقل کردن نه ممکن است و نه مطلوب، یعنی اگر امکان داشت باز مطلوب نبود.

---

1. Voluntaristic Morality
2. Cognitive
3. Conative
4. David Hume

حال باید گفت که نکته‌ای را که به عنوان مقدمه این بحث ذکر شد یعنی این‌که اگر ما ساحت علم فقط داشتیم هرگز اره‌ای که از ذهن ما بیرون می آمد گزارهٔ ناظر به واقع بود[1] (البته این گزارهٔ ناظر به واقع یا راست است یا دروغ) و حاکی از واقع بود اما وقتی می‌بینیم که گزاره هایی ارزشی[2] از ما صادر می شود به خاطر این است که ما علاوه بر ساحت علم، ساحت لذت والم و ساحت اراده نیز داریم چرا که اگر فقط ساحت علم در مابود، هیچ‌گاه گزارهٔ ارزشی از ما صادر نمی‌شد، طبق دیدگاه اراده گزایانه است و این‌که دیدگاه عقل گرایانه قائل است که عقل انسان در شیء خوب بودن را تشخیص می دهد معنایش این است که طبق این دیدگاه، اگر ساحت لذت و الم در ما نمی‌بود و ساحت اراده هم نمی‌بود ما باز داوری ارزشی می‌کردیم قائل می‌شود که ما اگر فقط ساحت علم داشتیم و ساحت لذت و الم و اراده نداشتیم باز داوری ارزشی و اخلاقی داشتیم این دیدگاه عقل گرایانه غلط است زیرا گفته شدکه تا انسان خواست و ناخواست و لذا و الم نداشته باشد داوری ارزشی نمی‌کند و این مطابق دیدگاه اراده گرایانه است. پس دیدگاه درست در این‌جا دیدگاه اراده گرایانه است و لذا نکاتی که تقویت و رفع ابهامات این دیدگاه باید ذکر نمود.

نکتهٔ اوّل : این‌که گفته شد اراده تشخیص می‌دهد که این شیء خواستنی است و حال آنکه تشخیص کار علم است، نسبت دادن تشخیص به علم (چنانچه فیلسوفان تحلیل زبانی متوجه این نکته شده بودند) به خاطر این است که زبان ضیق خناق دارد و در حقیقت وقتی گفته می‌شود که اراده تشخیص می‌دهد فلان چیز خواستنی است به این معناست که انسان حس می‌کند آن را میخواهد و حس می‌کند به آن چیز تمایل دارد.

نکته دوّم: این‌که گفته می‌شود اوّل اراده با شیء مواجه می‌شود با این‌که اوّل مواجه انسان مواجههٔ شناختی است پس باید اوّل مواجهه انسان، مواجههٔ عقل باشد، باید گفت که... و مفاهیم غیر ارزشی را در هر شیء ای ابتدا عقل تشخیص می‌دهد مثلاً این‌که من شیء‌ای را دارای فلان رنگ، فلان جرم، فلان شکل هندسی، فلان خاصهٔ فیزیکی و فلان خاصهٔ شیمیایی و فلان خاصهٔ بیولوژیکی و... می‌یابیم تمام این تشخیص‌ها را علم می‌دهد ولی هیچ‌کدام از این‌ها محل بحث ما در این تشخیص‌ها را علم می‌دهد ولی هیچ‌کدام از این‌ها محل بحث ما در این‌جا نیست و این مسلم است که در قلمرو مفاهیم غیر ارزشی، اولین مواجهه، مواجههٔ عقل است. امّا از موقعی ما وارد فرایند دیدگاه اراده گرایانهٔ می شویم که می خواهیم بگوییم ساحتی از ما در بارهٔ مفاهیم ارزشی و ویژگی اخلاقی به شیء نسبت دادن وارد کار می‌شود پس این‌جا سخن

---

1. Factul
2. Evaluative

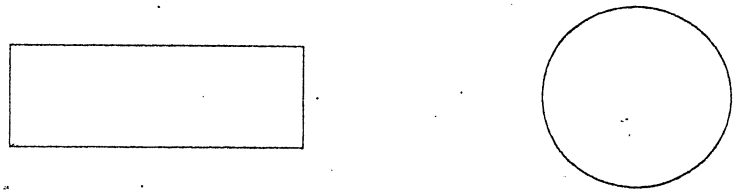
فقط در باب مفاهیم ارزشی ونسبت دادن ویژگی‌های اخلاقی است که طبق دیدگاه اراده گرایانه، اولین مواجهه، مواجههٔ اراده است و ابتدا باید ساحت ارادهٔ خواستنی بودن یا ناخواستنی بودن را تشخیص دهد.(۱)(۲)

---

۱. دونکته‌ای که ذکر شد با هم تفاوت دارد چرا که نکته اوّل این بود که اصلاً چگونه می‌شود به اراده تشخیص و ادراک را نسبت داد امّا نکته دوّم این بود که اگرچه بتوان تشخیص و ادراک را به اراده نسبت داد ولی ما خودمان می یابیم که اوّل تشخیص را عقل می‌دهد و این دو مطلب با هم تفاوت دارد و جواب و توضیح هر دو ذکر شد.

۲. به این دیدگاه اراده گرایانه وآن‌چه این دیدگاه مدعی آن است می توان از ساحت دیگری نیز وارد شد و به آن نظر کرد و آن ساحت این است که ببینیم در قلمرو مفاهیم ارزشی(مفاهیم ارزشی که عبارتند از: ۱ـ مفاهیم زیبایی شناختی ۲ـ مفاهیم اخلاقی ۳ـ مفاهیم دینی و مذهبی ۴ـ مفاهیم حقوق) آیا ما انسانها کاشف هستیم یا جاعل هستیم یعنی آیا کار ما کشف(Discovery) است یا کار ما جعل و قرارداد (Invention) است؟ کشف یعنی چیزی قبل از این‌که ما به آن حیث التفاتی پیدا کنیم و به آن توجه و تفطن پیدا کنیم، آن چیز در جهان وجود داشته باشد و هیچ به تعلق و عدم تعلق علم ما به آن وابستگی نداشته باشد، مانند مربع بودن یک شی خاص که چه من بدانم یا ندانم که شکل هندسی چیست و تعریف مربع را بدانم یا ندانم، چشم داشته باشم تا مشکل مربع را ببینم یا نبینم،این مربع بودنش ثابت است و وجود و عدم آن هیچ بستگی به شناخت و عدم شناخت وآگاهی و عدم آگاهی من ندارد. و اختراع (یا به تعبیر ورما جعل و یا به تعبیر هنری خلق) یعنی چیزی که قبل از این‌که انسان آن را بشناسد وایجاد کند در جهان وجود داشته است که البته جعل هم در باب امور عینی و خارجی است وهم مفاهیم و امور اعتباری). حال با توجه به این معنائی که ازکشف و جعل شد آیا بین کشف و جعل واسطه‌ای هم هست یا نه؟ یعنی آیا چیزی هست که کشف نباشد و درعین حال جعل هم نباشد؟ برای روشن شدن مطالب به این مثال توجه شود، عسل (ظرف خاصی ازعسل) را در نظر بگیرید، می‌بینید که جرم خاص و وزن خاصی دارد واین جرم ووزن خاص را ما کشف می کنیم حال این عسل را من ازکیلوئی هزار تومان، کیلوئی سه هزار تومان کنم، این گرانی عسل با جرم و وزن عسل این فرق را دارد که جعل شده است پس در مورد عسل من جرم عسل را دارم که کشفی است وگرانی عسل را دارم که جعلی و اختراعی است امّا آیا شیرینی عسل، کشفی است یا جعلی است؟ اینجاست که به نظر می‌آید ما با چیزی سروکار داریم که وسط کشف و جعل است یعنی نمی‌توانیم بگوئیم که شیرینی عسل را مانند گرانی عسل، یکسره جعل و خلق کرده‌ایم و از آن طرف هم نمی‌توانیم بگوئیم که شیرینی عسل را مانند جرم و وزن آن کشف کرده‌ایم و قبل از این‌که آن را بچشیم بازشیرین بود و حال آن‌که دیده می‌شود شیرینی حاصل کنش و واکنش دستگاه ذائقه ما باعسل است.

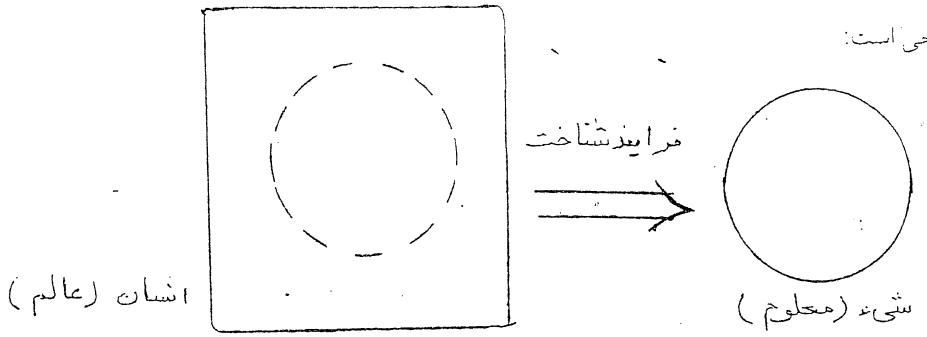
برای بهتر روشن شدن این مطلب به این نکته توجه داده می‌شود، فرض کنید که مستطیلی نمودار یک انسان باشد و دایره‌ای نمودار شیءای خاص باشد و به تعبیری مستطیل، عالم باشد و مربع معلوم باشد.



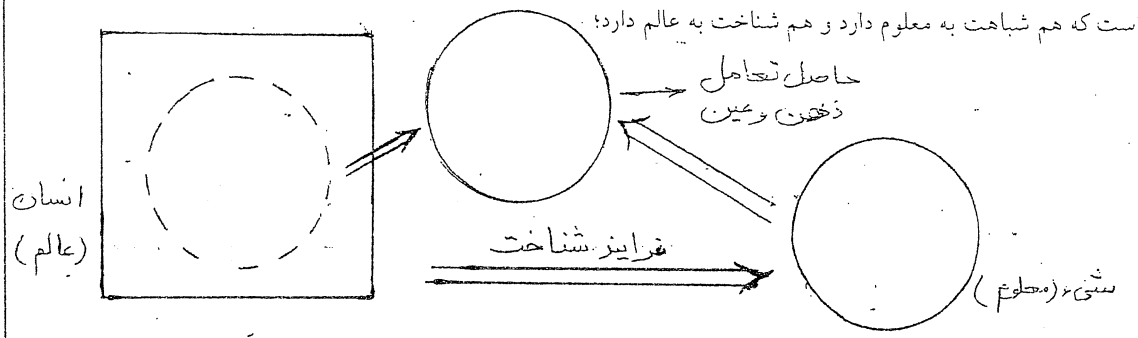
حال با توجه به این تصویر، در فرایند شناخت دو نظری می‌تواند داشت یک نظر این بایست که وقتی عالم نسبت به این شیء شناخت پیدا می‌کند معنایش این است که تصویر دقیقی از آن شیء در صفحهٔ ذهن و ضمیر عالم می‌افتد (که در این‌جا به صورت نقطه چین نشان داده شده است)

←

← که در واقع تصویری از شیء خارجی است:



در این فرایند شناخت فاعل شناسائی کامل منفصل ولی نقش است. نظر دوّم این است که در فرایند شناخت دوکار صورت می‌گیرد، اوّل عالم و معلوم بر روی هم باید یک کنش و واکنشی انجام دهند یعنی بخشی از ساحت وجودی عالم و بخشی ازوجود معلوم صرف این جریان شود و این کنش و واکنش و تعامل و فعل و انفعال حاصل آن شیء است که شناخت عالم به آن تعلق می‌گیرد، مثلاً حاصل تعامل عالم و معلول در این نمودار یک بیضی است که هم شباهت به معلوم دارد و هم شناخت به عالم دارد؛



این نظر دوّم نظر کانت است که دیدگاه درستی نیز می‌باشد. در واقع رئالیسم خام قدما چنانچه می‌گفتند که«ذهن انسان مانند آینه است که در وی منتقش گردد صور اشیاء معقوله چنانچه در آینه منتقش گردد صور اشیاء محسوسه»، نظر اوّل در فرایند شناخت بوده است ولی کانت در فرایند شناخت نظر دوّم را داشت که حاصل شناخت، حاصل فعل و انفعال و کنش وواکنش عالم و معلوم است نه این‌که تصویر معلوم اولیه در ذهن منتقش گردد.

حال با توجه به این بیان (جدای از این‌که سخن کانت با کلیتش در شناخت‌شناسی درست باشد یا نباشد) می توان شیرینی عسل را بهتر توضیح داد و آن این‌که اگر ما در واقع چیزی داشته باشیم که آن عسل است و در این تصویر فرایند شناخت به صورت دایره نشان داده نشده است و قوهٔ ذائقه‌ای داریم که فقط با مزه سروکار دارد و در این تصویر به صورت مستطیل نشان داده شده است باید گفت عسل یک شیرینی ندارد که عکس آن در قوهٔ ذائقه بینند، بلکه شیرینی عسل حاصل کنش و واکنشی است که بین عسل (دایره) و قوهٔ ذائقهٔ انسان(مستطیل) صورت می گیرد و به صورت شیرینی ادراک می‌شود(بیضی). حال اگر گفته شود که حالت قوه ذائقه نسبت به شیرینی چیست؟ باید گفت مثل این‌که قوه ذائقه در این‌جا دو کار کرده است، تا حدی جعل انجام داده و بعد مجعول را کشف کرده است، به این لحاظ برای اولین بار گالیله صفات اشیاء را به دو دسته تقسیم کرد، یک دسته را کیفیات اولیه مانند جرم، وزن و... و دسته‌ای دیگر را کیفیات ثانویه نام نهاده، کیفیات اولیه کیفیاتی هستند که اگر هیچ انسانی هم نمی بود یا اگر انسانی بود ولی قوای ادراکیش غیر از قوای ادراکی بود که ما انسانها اکنون داریم و یا اگر انسانی با همین قوای ادراکی می‌بود ولی حیث التفاتی به شیء پیدا نمی‌کرد آن شیء همچنان وجود داشت ولی چیزهایی مثل شیرینی را گالیله از کیفیات ثانویه می دانست و کیفیات ثانویه به این گونه است که ابتدا باید کنش و واکنشی صورت بگیرد و بعد حاصل این کنش و واکنشی کشف شود و البته بعد توسط هابز این تفکیک بین کیفیات اولیه و ثانویه وارد فلسفه شد و در فلسفه تجربی انگلیس ماند. پس در باب شیرینی نمی‌توان همان سخن را که در باب مربع بودن، وزن و شکل و جرم یک شیء می‌زنیم زد. خلاصه این بحث این‌که بین کشف و جعل حالت سومی نیزوجود دارد.

حال با توجه به این مطالب فوق گفته می‌شود که در باب مفاهیم ارزشی چند دیدگاه دارد. یک دیدگاه این است که مفاهیم ارزشی همه کشفی است ←

→ یعنی همانطور که مثلاً یک تکه گچ چیزی به نام سفید بودن واستوانه بودن و این جرم داشتن را دارد یک چیزی هم به نام زیبائی دارد که عقل ما فقط این‌ها زاکشف می‌کند، پس دیدگاه کشفی در این‌جا همان دیدگاه عقل‌گرایانه است که می‌گوید عقل خوبی را در شیء کشف می‌کند و این دیدگاهی نادرست است.

دیدگاه دوّم این است تمام مفاهیم ارزشی جعلی و قراردادی هستند و کاملاً به قرارداد بستگی دارند که این همان (conventionaliom) است که برخی از روشنفکران معاصر ما نیز این دیدگاه را القاء می‌کنند.

دیدگاه سوّم این است که مفاهیم ارزشی حاصل کنش و واکنش روح آدمی با شیء خارجی است که روح آدمی هر امر جاذبی را خوب و هر امر دافعی را بد می‌داند پس خوب و بد بودن یک سهمی در ساختار و کارکرد خودش دارد و سهمی هم در ساختار و کارکرد روح آدمی دارد و حاصل کنش و واکنش این دو ساختار و کارکرد مفاهیم ارزشی و از جمله خوب و بد است. بنابراین نه واقعاً خوب بودن جزء کیفیات اولیه شیء است که اگر هیچ انسانی هم نمی بود یا انسان می بود ولی ساختار ذهنیش متفاوت با این ساختار می‌بود یا اگر انسانی می‌بود با همین ساختار ذهنی ولی حیث التفاتی نمی داشت باز خوبی وجود داشت و از طرف دیگر خوب بودن یک شیء کاملاً بی‌ربط و نسبت با خود شیء هم نسبت که صرفاً از مقوله خلق و جعل باشد که اولاً اگر انسانی نمی‌بود هیچ‌گاه این خوبی شیء هم نمی‌بود چراکه یک سهم از خوبی وابسته به انسان و ساحت و کارکرد روح اواست و ثانیاً یک سهم از خوبی شیء نیز وابسته به خود آن شیء است یعنی اگر به جای آن شیء شیء دیگری می‌بود ممکن بود از آن مفهوم بر انتزاع شود. پس در واقع ما انسانها در این‌که چیزی را خوب یا بد بدانیم نقش داریم ولی نه آنقدر که یکسره همهٔ خوبی و بدی را ما بیافرینیم و ماهیت اشیاءهیچ نقشی نداشته باشند و نه آنقدر بی‌نقش هستیم که کاشف حض باشیم و صفتی راکه در اشیاء و وجود دارد فقط کشف کنیم، پس در واقع ساحت و کارکردی روح ما آدمیان دارد و ساحت و کارکردی فعل راستگوئی و فعل دروغگوئی دارد که با این ساحت و کارکرد روحی وقتی باز است گفتن کنش و واکنش پیدا می‌کند جذب و انجذب حاصل می‌شود و لذا گفته می‌شود راست‌گویی خوب است و همچنین در مورد در مورد درغگوئی، دفع و اندفایی حاصل می‌شود و لذا گفته می‌شود دروغگوئی بداست و این دیدگاه سوّم مطابق همان دیدگاه اراده گرایانه است.

در پایان نکته‌ای را در باب چگونگی ساخت و کارکرد روح آدمی متذکر می شویم؛ با توجه به نکته‌ای که قبلاً بیان شد که اگر در وجود ما انسانها فقط ساحت ادراک (یابه تعبیری ساحت علم یا عقل) وجود داشت داوری ارزشی و اخلاقی نداشتیم یعنی هیچ وقت چیزی راخوب یابد، زشت یا زیبا، با صفا یا بی‌صفا و... نمی‌دانستیم و این داوری ارزشی به خاطراین است که ساحت وجود ما سه ساحت است، ساحت علم، ساحت لذت والم و ساحت اراده، باید گفت که ساحت لذت و الم و اراده در وجود ما آدمیان معنایش این است که ساختار روح ما آدمیان به گونه‌ای است که ما آدمیان از صیانت کمی و کیفی خود لذت می‌بریم و از به مخاطره افتادن کمی و کیفی خودالم می‌بریم(صیانت و مخاطره به این لحاظ گفته شد که بالفعل و بالقوه راشامل شود). امّا از صیانت کم یوکیفی خود لذت می بریم معنایش این است که ما آدمیان چنان ساخته شده‌ایم که ازاین‌که بقاء هستی ما هر چه بیشتر باشد لذت می‌بریم (و آرزوی بی‌نهایت بقاء هستی داریم). (در این‌جا بقاء عمر به کار بردهٔ نشد زیرا عمر یک مفهوم دنیوی است). و از طرف دیگر بی نهایت حیات با کیفیت خاص می‌خواهیم که البته در باب کیفیت روان شناسان با هم اختلاف دارند(خصوصاً جریان سوّم روانشناسی در نوشته هایی مثل "اریک فروم و... که در اصطلاح آنها را روانشناسی نهضت بودن می‌گویند؟ ولی به نظر می‌آید که در واقع، آرامش، شادی، امید، این سه کیفیت زندگی ما را تعیین می‌کنند.

یعنی ما می‌خواهیم زندگی ای داشته باشیم بی‌نهایت ولی در کمال آرامش، در کمال شادی و در کمال امیدوری (والبته در این میان آرامش از همه مقدم‌تر است).

حال اگر صیانت کمی و کیفی بالفعل در خطر بیفتد یا احتمال به خطر افتادنش برود ما احساس الم می‌کنیم(بالفعل یعنی آرامش من بهم بخورد، یا حالت شادی من از دست برود، یا حالت امیدواری من تبدیل به ناامیدی شود و بالقوه بودن یعنی احتمال بدهم که ممکن است آرامش یا شادی ←

امّا چند اشکال به نظر می‌آید که در نظریه اراده باورانه وجود داشته باشد که به آنها پرداخته می‌شود

۱) اشکال اوّل، هرج و مرج اخلاقی و پدید آمدن نوعی آنارشیسم اخلاقی است که این اشکال خود به دو معنا مطرح می‌شود:

۱ـ۱) معنای اول این است که طبق این دیدگاه نوعی هرج و مرج اخلاقی باید پدید آید، زیرا که گفته شد هر چه را که انسان دوست بدارد، به سوی او معطف شود و به تعبیری کشش عاطفی به آن پیدا کند، آن را خوب می‌داند و این معنایش این است که من از هرچه خوشم می‌آید بگویم خوب است و شما از هرچه بدتان می‌آید بگویید بد است و اگر اینگونه باشد دامنهٔ اخلاق انسانها به مقدار بسیار زیادی اختلاف پیدا کند زیرا اگر خوب و بد دائرمدار ذوق و سلیقه‌ها و ذائرمدار خوشایندها و بدایندها شود، لازمه‌اش این است که ما انسانها داوری‌های اخلاقی متفاوتی از همدیگر داشته باشیم با این‌که ملاحظه می‌شود که اینگونه نیست یعنی همهٔ انسانها قبول دارند که راستگویی خوب است و دروغ‌گویی بد است، رد امانت خوب است، خیانت در امانت بد است و... به تعبیر دیگر لازمهٔ این دیدگاه (دیدگاه اراده گرایانه) این است که نوعی هرج و مرج اخلاقی، انسانها داشته باشند و حال آنکه هرج مرج اخلاقی وجود ندارد.

به نظر می‌آید، این اشکال قاطعی بر این نظریه نیست زیر این نظریه قائل بود که ساختار و کارکرد روح انسان در این‌که چه چیزی را خوب بداند و چه چیزی را بد بداند اثر دارد امّا در صورتی هرج و مرج و انارشیسم اخلاقی پیش می‌آید که علاوه بر مؤثر دانستن، ساختار و کارکرد روح ما آدمیان در داوری‌های اخلای‌مان، ساختار و کارکرد روحیمان را متفاوت از هم بدانیم. امّا اگر گفته شود که ساختار و کارکرد روح ما آدمیان در داوری‌های اخلاقی‌مان اثر دارد ولی در عین حال ساختار و کارکرد روح‌مان مواضع مشترک دارند این اشکال دیگر مطرح نمی‌شود.(۱)

← یا امیدم از دست برود.)

حال ما آدمیان با این ساختار روحی به هر امری که نظر می‌کنیم یا ممد به صیانت کمی وکیفی ماست و یا مانع آن است، ممد بودن یعنی به سوی آن کشیده می‌شویم و مانع بودن یعنی ازآن مندفع می‌شویم، آنوقت هر چیزی که به صیانت کمی و کیفی کمک کند از آن تعبیر به خوب می‌کنیم وهر چیزی که مانع آن صیانت کمی و کیفی شود از آن تعبیر به بد می‌کنیم.

۱. به عنوان مثال، در شیمی، این اعتقاد وجود ندارد که همهٔ اسیدها عین هم هستند زیرا اسیدسولفوریک غیر از اسیدنیتریک است و این دو غیر از اسیدفلوریدریک است و این‌ها با هم فرق دارند ولی در عین حال همهٔ‌شان در باب تور نسل عمل واحد انجام می‌دهند و همهٔ شان کنش و واکنش واحد با تور نسل دارند یعنی در عین حال اسید نیتریک خواصی دارد که اسید سولفوریک ندارد و اسید فلوریدریک خواصی دارد که اسید نیتریک ندارد ولی همهٔ‌شان در مقابل تورنسل واکنش مشترک دارند و به تعبیر دیگر در عین این‌که هر کدام از این‌ها تشخص خاص ←

به عبارت دیگر وقتی دیدگاه اراده‌گرایانه به هرج ومرج و آنارشیسم اخلاقی می‌انجامد که علاوه بر این‌که ساختار و کارکرد روح ما آدمیان را در داوری‌های اخلاقی مؤثر می‌داند قائل باشد هیچ روحی با روح دیگری مشترک نباشد ولی این نظریه قائل نیست که ساختار و کارکرد هیچ روحی با روح دیگر مشترک نیست بلکه روح‌ها را دارای ساختار و کارکرد مشترک می‌داند و چون روحها ساخت و کارکرد مشترک دارند و دست‌آوردهای مشترک هم وجود دارد مثلاً همه قبول دارند که رد امانت[1] خوب است و این به خاطر وجود جهات مشترک است. پس ما آدمیان خصائص روحی مشترک داریم که این خصائص مشترک ما رابه داوری‌های مشترک اخلاقی می‌کشاند (اگرچه خصائص روحی متفاوتی هم داریم که ما را به داوری‌های متفاوت می‌کشاند).

در این‌جا دو مطلب وجود دارد یکی اثبات داشتن خصائص روحی مشترک بین ما انسانها، و دیگر این‌که وجود خصائص روحی مشترک مخلّ این نظریه نیست واین نظریه را از اشکال هرج و مرج اخلاقی نجات می‌دهد.

در باب این‌که وسیله اثبات وجود ویژگی‌ها و خصائص مشترک روح ما آدمیان چیست باید گفت که از دو راه می‌توان نشان داد که روح ما آدمیان دارای ویژگی‌ها وخصائص مشترک است؛ یکی از راه در میان گذاشتن درون‌بینی‌های خودمان یعنی فرافکنی و عینی کردن تمام مراقبت‌های درونی خودمان به این صورت که من تمام درون بینی‌های خودم را برای شما بیان کنم، شما هم درون بینی‌های خودت را برای من بیان کنید و شخص سومی هم همین‌طور و... و اگر همه ما آدمیان درون بینی هایش مشخص شد ـ با فرض صدق اخلاقی[2] و عناصر مشترک در این دریافت‌ها دیده شد این عناصر مشترک نشان‌دهنده ساخت و کارکرد مشترک است، البته این راه از لحاظ عملی بسیار دشوار است که چنین کاری در مورد همهٔ انسانها صورت گیرد.[3][4]

← خودشان را دارند ولی این مانع وجود ویژگی‌های مشترک در آنها نیست که این ویژگی مشترک سبب واکنش مشترک در برابر تورنسل گردد، حال در عین این‌که ما انسانها خوشایندها و بدآیندهای خاص خود را داریم مثلاً یکی از غذائی خوشش می‌آید در حالی که دیگر از آن غذا خوشش نمی‌آید ولی روح‌های ما وجوه مشترک هم دارند.

۱. «ردامانت» مهمترین اصل اخلاقی مشترک میان همهٔ انسانهاست، فیلسوفان اخلاق در باب این‌که ما در همهٔ خوبیهایی اخلاقی چیست اختلاف دارند، من بر این عقیده‌ایم که وفای به عهد ما در همهٔ خوبی‌های اخلاقی است و نقش عهد ما در همهٔ بدیهای اخلاقی است و حتی راست گفتن مصداق وفای به عهد و دروغ گفتن مصداق نقض عهد است. حضرت علی(ع) در نامه‌ای که به امّا حسن(ع) دارند ضمن توصیه به وفای به عهد آنرا مشترک بین همهٔ اقوام و ملل می‌دانند(نامه ۳۱ نهج البلاغه).

۲. از پیش فرضهای همهٔ علوم صدق اخلاقی دانشمندان آن علوم است.

۳. البته باید توجه داشت که امکان عملی یک حرف غیر از عدم صحت یا صحت نظری آن حرف است مثلاً اگر کسی به من گفت که اگر بخواهیم

راه دوّم این‌که ما در برابر عامل واحد واکنش واحد نشان می‌دهیم. به تعبیر ریاضی این مطلب را این‌گونه می‌توان نشان داد که شیء‌ای را که مثلاً شکل دایره است در نظر بگیریم بعد یک Xو yرا فرض کنیم که X برای ما ساخت و کارکردش مجهول باشد و y ساخت و کارکردش برای ما معلوم باشد پس ساخت و کارکرد y که به صورت مستطیل است برای ما معلوم است. حال فرض کنید که این شیء (دایره) باXکه مجهول است برای ما کنش و واکنش پیدا کند و نتیجه کنش و واکنش شیء با X مجهول، شیء Aکه به شکل بیضی است می‌باشد حال اگر yکه ساخت و کارکردش مشخص است با آن شیء (دایره) کنش وواکنش پیدا کرد و نتیجه‌اش همان شیء A شد، باید این نتیجه را گرفت که X ساخت و کارکردش معلوم نبود، ساخت و کارکردش، ساخت و کارکرد y است برای این‌که شی Aکه بیضی است برآیند فیزیکی و جمع جبری یا به تعبیر فلسفی معلول هم X با شیء است و هم y با شیء است و لذا باید نتیجه گرفت که X و y از لحاظ ساخت و کارکرد مشترک هستند.(۵)

حال با توجه به تعبیر فوق باید گفت که روح من برای من معلوم است ولی روح شما را نمی شناسم و برایم مجهول است ولی هر دو روح من و شما نسبت به شی واحد واکنش واحد نشان می‌دهند یعنی وقتی روح من با O مواجه می‌شود A را نتیجه می‌دهد و روح شما نیز وقتی با O مواجه می‌شود همین نتیجه (A) را می‌دهد.

از این‌جا پی می بریم که ساخت و کارکرد روح شما با ساخت و کارکرد روح من به لحاظ مورد نظر عینیت دارد پس راه دوّم، راه آثار و نتایج است.(۶)

← بفهمیم که در سر قلهٔ اورست برف هست یانه، چه کار باید کنیم؟ و من در جواب بگویم که روش تحقیق در این باب که آیا بر سر قلهٔ اورست برف هست یانه این است که انسان آن‌جا برود. این اگرچه درست است ولی اگر فرض کنیم که انسان اصلاً امکان دار دکه قدرت رسیدن به آن‌جا را پیدا نکند، این قدرت عملی پیدا نکردن، موجب ضعف تئوریک این نظریه نخواهد بود یعنی فقط نشان می‌دهد که این نظریه در مقام عمل مشکلاتی دارد ولی این نشان نمی‌دهد که از لحاظ نظری نادرست است.

۴. مسأله فرانکنی را البته نباید با تست رو شاخ اشتباه کرد زیرا آن‌چه که آن تست می‌خواهد بگوید این است که نشان دهد وضعیت روحی که شخص در آن قرار دارد در این‌که جهان را چگونه ببیند مؤثر است یعنی به گفتهٔ روانشناسان ما (Seeing) نداریم بلکه (Seeing - as) داریم یعنی نمی‌شود انسانها وقتی به یک چیز نظر می‌کنند چیز واحدی ببینند. امّا این مطلب با فرانکنی و بیان درون بینی‌ها برای اثبات خصائص مشترک از دو جهت فرق دارد یکی از جهت این‌که عمومیت دامنهٔ این مطلب بیشتر ازآن تست است و دیگر این‌که آن تست قصه دیگری دار دو آن این‌که اثبات کند که وضع روحی انسان در داوری انسان تاثیر دارد ولی این راه حل در این جا می‌خواهد بگوید علی‌رغم اختلاف‌های موجود که امثال تست روشاخ رانشان می‌دهد) ما وضع روحی مشترک نیز داریم.

۵. توضیح مطلب این‌که: وقتی o به اضافه x مساوی a شد و o به اضافه y هم مساوی با a شود این‌جا مشاهده می‌شود که معالیل واحد است، بنابه قاعدهٔ سنجش بین علت و معلول وقتی معالیل که a باشد واحدند، باید علل واحد باشند پس o به اضافه X باید مساوی باشد با C به اضافه y، حال Oکه در هر دو مشترک است پس در واقع X با y باید وحدت داشته باشند، این وحدت، وحدت به لحاظ مورد نظر است.

۶- البته اگر از راه دوّم بخواهیم مشترک بودن ساختار و کارکرد روح ما آدمیان را اثبات کنیم باید X و Yها را از فرهنگ‌های متنوع انتخاب کرد و

۱ـ۲) معنای دوّم اشکال اوّل این است که طبق این دیدگاه آیا دیگر پاداش و کیفر، مدح و ذم، تشویق و توبیخ امکان دارد یا نه؟

در جواب باید گفت که به دو دلیل، این اشکال وارد نمی باشد:

دلیل اوّل قرار داد است، برای فهم این دلیل به این مسأله توجه شود که اگر پرسیده شود که اگر همهٔ وسائل نقلیه از سمت راست مسیر حرکت کنند بهتر است یا همه از سمت چپ مسیر حرکت کنند بهتر است، یعنی کشورهای آنگلوساکسون (مثل انگلیس) که در آنها همهٔ وسائل نقلیه از سمت چپ حرکت می کنند بهتر است یا بقیه کشورها که در آنها وسایل نقلیه از سمت راست حرکت می کنند بهتر است؟ در واقع در جواب باید گفت که فرقی نمی کند به شرط این‌که، آنجایی که از سمت راست حرکت می‌شود همه از سمت راست حرکت کنند و آنجائی که از سمت چپ حرکت می‌شود همه از سمت چپ حرکت کنند چرا که اگر همه از سمت راست حرکت کنند هیچ مشکلی پیش نمی آید و اگر همه از سمت چپ حرکت کنند مشکلی پیش نمی آید و بنابراین سمت چپ و راست هیچ کدام هیچ فضیلتی بر دیگری ندارند. حال اگر تعدادی به استناد به این‌که سمت چپ و راست هیچ فرقی با هم ندارد بگویند ما می خواهیم از سمت راست برویم و تعدادی در همان جامعه بخواهند از سمت چپ حرکت کنند این‌جا مشکل پیش می‌آید.

پس امکان دارد که یک کار وجود داشته باشد که این کار با مقابل خودش هیچ تفاوت اخلاقی ندارد ولی از آن‌جا که نفس تبعیت کلی و عمومی مهم است همه قرار داد کنیم که این کار را انجام دهیم با این‌که خود کارها هیچ تفاوتی با هم ندارند ولی تبعیت همه برای جلوگیری از مشکلات جدّی اهمیت دارد، و عمل کردن به قرار داد (به مقتضای قرار داد) به خاطر اصل اخلاقی «وفای به عهد» است. حال اگر کسی گفت که من که به مقتضای قرار داد عمل نکرده‌ام به چه خاطر باید کیفر شوم باید در جواب گفت که نقض عهد کرده‌ای، چرا که عهد کرده بودی که به مقتضای قرار داد عمل کنی بنابر این بخش زیادی از این‌که ما پاداش و کیفر می دهیم به خاطر قرار دادهایی است که کرده‌ایم و به مقتضای قرار داد عمل کردن اهمیت دارد با این‌که مفاد قرارداد با نقیض خودش فرقی نمی‌کرد. یعنی اگر همه قرارداد می‌کردند که از سمت چپ حرکت کنند هیچ فرقی نمی‌کرد نسبت به اکنون

← هر چه تنوع بیشتر باشد، ما به مدعا نزدیکتر می شویم، به تعبیر دیگر باید تکثر این Xها و Yها آن قدر زیاد باشد که X و Yها فقط در انسانیت اشتراک پیدا بکند زیرا اگر اشتراک در دین واحد باشد ممکن است، گفته شود اشتراک واحد مرهون دین واحد است و اشتراک در قومیت ممکن است گفته شود که مرهون قومیت واحد است و... لذا باید این تنوع‌ها آن‌قدر زیاد باشد که ملاحظه شود بین Xها و Yها هیچ امر مشترکی نیست مگر این‌که این‌ها انسان هستند که اگر این تنوع پیدا شد می‌توان به این نتیجه رسید که ساختار و کارکرد روحی انسانها از آن‌رو که انسان هستند مشترک هستند.

که مثلاً قرارداد کرده‌اند از سمت راست حرکت کنند ولی نفس قرارداد دارای اهمیت است زیرا این اجماع کلی است که مشکل تصادف، سوانح، دیر به مقصد رسیدن و... را حل می‌کند پس اگر گفته شود با وجود این دیدگاه چرا پاداش و کیفر می دهیم باید گفت به خاطر این‌که خیلی‌ها خلاف قرار داد عمل می‌کنند.

دلیل دوّم: وضع مشترک است، یعنی همهٔ افراد اجتماع گفته یا ناگفته قبول دارند که راست گفتن خوب است و قبول دارند که سرقت بد است، البته نه این‌که قرارداد شده باشد بلکه همهٔ ما وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم می‌بینیم واقعاً از سرقت بدمان می‌آید و می‌گوییم سرقت بد است و حال اگر همه قبول کردند که سرقت بد است و همه قبول کردند که راست گفتن خوب است یعنی نشان داده‌اند که در این جهات دارای وضع روحی مشترک هستند و به وضع روحی مشترک انسانها می‌توان آنها را اخذ کرد، مثلاً به همهٔ انسانها گفته شود که آیا قبول دارید که انسان نباید پول بدون انجام کار بگیرد، می‌گویند قبول داریم که آدم تا کار نکند نباید پول بگیرد، آنوقت کسی که اختلاس می‌کند او را مؤاخذه می‌کنیم و به او می‌گوییم تو کار نکرده را پول گرفتی و خودت قبول داری که نباید کارنکرده را پول گرفت.

با این دو (قرارداد ـ و وضع مشترک)[1] می‌توان پاداش و کیفر، مدح و ذم، تشویق و توبیخ داشت.[2]

۲) اشکال دومی که ممکن است به این دیدگاه (دیدگاه اراده باورانه) شود این است که اگر گفته شود خوب و بد تابع خوشایند و بدانید است، ما حس می‌کنیم که گاهی اوقات از چیزی خوشمان می‌آید ولی در عین حال حکم می‌کنیم که بد است و گاهی اوقات از چیزی بدمان می‌آید ولی در عین حال حکم می‌کنیم که خوب است، با این‌که لازمهٔ این نظریه این است که انسان هر چیزی را که خوشش می‌آید بگوید خوب است و

---

۱. وضع مشترک می‌تواند ناشی از فطرت باشد که در واقع فطرت زیر مجموعه ژنتیک روحی قرار می‌گیرد، البته گاهی یک ژنتیک روحی، فقط ژنتیک روحی من است چون از پدر و مادر خاصی هستم و گاهی هم ژنتیک روحی همهٔ انسانهاست که از آن تعبیر به فطرت می‌شود.

۲. باید توجه داشت که در مواردی که اختلافی هستند دیگر نمی‌توان فرد را مؤاخذه کرد، و یکی از مسائل مهم فلسفه حقوق این است که تا قانون اولاً به آگاهی فرد نرسیده باشد و ثانیاً تصویب فرد را نداشته باشد نمی‌توان او را اخذ کرد، چنانچه این مطلب در تاریخ فرهنگ بشری ملاحظه شود دیده می‌شود وقتی به سقراط گفته شد که از زندان فرار کند او قبول نکرد و گفت این خلاف مقررات است و وقتی به او گفته شد که آیا تو مقررات چنین دولت جائره‌ای را قبول داری گفت چرا تا وقتی مقررات این دولت زن و بچه و ثروت داد، امکان کسب و رفت و آمد و تدریس داد قبول داشتم ولی حال که می‌خواهد مرا اعدام کند قبول نداشته باشم از آن موقع ریشهٔ این رأی پی افکنده شد که به نظر سقراط قانون باید به اطلاع فرد برسد و فرد آن را قبول کند. اگر به اطلاع فرد رسید و بعد فرد آن را قبول کرد اگر بر خلافش عمل کرد آن وقت او را اخذ می‌کنند حال اگر به اطلاع فرد رسید و فرد قبول نکرد فرد نمی‌تواند قبول نکند و باز در همان جامعه زندگی کند زیرا جامعه را به اختلال می‌کشد، لذا سقراط می‌گفت تنها راه حل چنین افرادی این است که تبعید خود خواسته شوند یعنی بگوید چون چنین قانونی را قبول ندارم به جایی می‌روم که چنین قانونی، قانونیت پیدا نکرده است که از آن تعبیر به تبعید خود خواسته می‌کنند.

هر چیزی را که خوشش نمی‌آید بگوید بد است ولی این را وجداناً خلافش را درمی‌یابیم و این مطلب این نظریه را ردّ می‌کند.

در جواب باید گفت که این هم برای ردّ این نظریه کافی نیست زیرا هر شیء راوقتی از حیث‌های مختلفی به آن نگاه کنیم ممکن است از بعضی حیث‌ها برای اهداف ما مفید باشد و از بعضی حیث‌ها برای اهداف ما مفید نباشد مثلاً به امری از یک حیث نگاه می‌شود، ملاحظه می‌شود که این چیز مورد خوشایند است، از حیث دیگری به همین شیء نگاه می‌شود ملاحظه می‌شود که مورد ناخوشایند است و ممکن است از سه حیث نظر شود و از هر سه حیث خوشایند به نظر آید و از پنج حیث دیگر نظر شود ملاحظه شود که ناخوشایند است.(۱) در این گونه موارد آن حیثی که برای شخص اهمیتش از همه بیشتر است اگربه آن حیث کار خوشایند بود حکم می‌کند آن کار خوب است و اگر ازآن حیث کار خوشایند نبود حکم می‌کند که آن کار بد است.

به تعبیر دیگر خوب و بد وصف هر خوشایند و بدآیندی نیست خوبی وصف بزرگترین خوشایند است، و بدی وصف بزرگترین بدآیند است. به تعبیر دیگری ما باید دو واقعیت را در نظر بگیریم، اولاً این‌که به شیء واحدی می توان از منظرهای مختلف نگاه کرد و به تعبیری ما شیء واحد را از چشم اندازهای مختلف می‌بینیم و ثانیاً این‌که همهٔ این چشم اندازها برای شخص دارای اهمیت واحد نیست. و وقتی این گونه باشد ممکن است به بعضی از چشم‌اندازها حکم به خوشایند شود و به بعضی از چشم اندازها حکم به بدآیند شود حال هرکدام از این چشم اندازها مهم‌تر است، حکمی را که آن چشم انداز مهم‌تر می‌کند اززیبایی شناختی به اخلاقی منتقل می‌کنیم مثلاً اگر یک چشم‌انداز حکم زیبایی شناختیش ناخوشایند باشد و نزد من اهمیت داشته باشد تبدیل به حکم اخلاقی می‌کنم و می‌گویم بد است وبعد حکمی را که نسبت به آن کار می‌کنم این است که آن کار بد است. حال وقتی این کار را بد دیدم هنوز چشم‌اندازهای دیگر از نظرم محو نشده است و لذاست که می‌بینم هم کار بد است و هم مورد خوشایند من است، پس در واقع وزین‌ترین چشم‌انداز را حکم زیبایی شناختیش را تبدیل به حکم اخلاقی می‌کنم ولی در عین حال آن چشم‌اندازهای دیگر هنوز از صحنهٔ ذهن و ضمیر من بیرون نرفته است وچون این گونه است هنوز می‌گویم خوشم می‌آید ولی بد می‌دانم.

۳) اشکال سوّم این است که اگر وجود ساحت لذت و الم و اراده در پیدایش داوری ارزشی و اخلاقی و احکام و مفاهیم ارزشی نقش دارد پس کار عقل در این‌جا چیست؟

---

۱. البته یکی از دلایل این‌که ما در زندگی اخلایمان دست خوش پدیدهٔ سرگردانی و تحیر می‌شویم همین است که کاری را از حیثی نگاه می‌کنیم می بینیم خوشایندمان است و بنابراین خوب است و از حیث دیگر نظر می‌کنیم می‌بینم ناخوشایند است و بنابراین حکم به بدیش می‌کنیم.

در جواب نکته‌ای که اهمیت دارد این است که داوری عقل فقط روی مواد خام می‌تواند باشد و عقل تا مادهٔ خام نداشته باشد نمی‌تواند داوری کند مثلاً فرض کنید برای مدعای «الف،ب است» دلیلی ارائه شد و شخص دیگر برای همین مدعا، دلیل دیگری ارائه کرد، در اینجاست که عقل می‌تواند داوری کند که کدام دلیل اقوی است و تا این دو دلیل نبود این داوری عقل نیز امکان‌پذیر نبود. پس مواد خام اولیه برای داوری عقل لازم است، نکتهٔ دیگر این‌که بر روی هر مواد خامی عقل نمی‌تواند داوری کند و در این‌جا یعنی در مورد کشش‌ها عقل نمی‌تواند داوری کند و این‌جا عقل تابع است.(۱)

۴) مسأله چهارم این است که اگر اختلاف انسانها در داوری‌های اخلاقی به اختلاف ساحت و کارکرد روحشان برمی‌گردد اختلاف ساختار و کارکرد روح به چه برمی‌گردد؟

در جواب باید گفت که اختلاف ساحت و کارکردروح به عوامل عدیده‌ای بر می‌گردد که قسم عمده‌ای از این اختلاف‌ها معلول عوامل زیرند:

الف) ژنتیک روحی است یعنی مثلاً همان‌طورکه رنگ چشم کسی ممکن است مانند رنگ چشم مادرش باشد و طول قدش مانند طول قد پدرش باشد به همین ترتیب در روحیات هم ژنتیک وجود دارد یعنی اگر پدر کسی ممسک و خسیس است احتمال دارد که فرزند او ممسک درآید و اگر مادرش زن شجاعی است خیلی احتمال دارد آن فرزند هم شجاع درآید، یعنی ویژگی‌های روحی هم قابل انتقال به فرزندان است و این امر مشهود و واضحی است و معنایش این است که ما آدمیان مقداری از نظرگاه‌های خودمان را با خودمان به دنیا می‌آوریم.

ب) تعلیم و تربیت؛ تعلیم و تربیت دو بعد دارد، یک بعد دانش و یکی بعد گرایش و بیشتر تعلیم را به بعد دانش نسبت می‌دهیم و تربیت را به بعد گرایش نسبت می‌دهیم و این‌که ما در چه فضایی تعلیم دیده باشیم در روحیهٔ ما اثر دارد، البته دین و مذهب هم در روحیه اثر دارد چراکه دین و مذهب، هم می‌تواند دانش هایی به ما بدهد و هم می‌تواندگرایش هایی به مابدهد.

ج) سن، مثلاً شما در ده سالگی‌تان با الان فرق می‌کنید و الان با ۲۰ سال دیگرتان فرق می‌کنید و سن بر

---

۱. اگر فرض می‌کردیم که عقل در این مورد داوری می‌کرد، ابتدا باید کشش به سوی داوری عقل در شخص باشد و این خودش یک کشش مستقل است. به تعبیر ویلیام جیمز که می‌گفت اختلاف فیلسوفان، اختلاف مشاربشان و به تعبیر او اصلاً تاریخ فلسفه، تاریخ روان‌شناسی است و این‌که دیده می‌شود ابن سینا و ملاصدرا به وجود می‌آید به خاطر این است که این‌ها دو نوع روحیه هستند، روحیهٔ عقل گرایانهٔ محض که در ابن‌سینا و یا در فیلسوفی مانند اسپینوزا هست هرگز در صدرالمتألهین نیست و این بدین خاطر است که اگرچه عقل هر کدام احکامی دارد ولی یکی از آنها کششی هم اضافه دارد و آن کشش این است که انسان به داوری‌های عقلش متلزم شود و این کشش اضافه در صدرالمتألهین نیست.

فرض این‌که ژنتیک روحی و تعلیم و تربیت نیز ثابت باشد دیدگاه‌های انسان را عوض می‌کند در یک سنی امری برای انسان مهم است که در سن دیگری آن امر برای انسان مهم‌تر می‌شود و در سن دیگری هیچ کدام برای انسان اهمیت ندارد و لذا سن عامل مهمی است و هیچ ربطی هم به تعلیم و تربیت و ژنتیک روحی ندارد.

د) حوادث زندگی است، گاهی حادثه‌ای در زندگی رخ می‌دهد[1] مثلاً شخص با صحنه‌ای مواجه می‌شود که دید او را عوض می‌کند.

ه) قدرت تفکر؛ قدرت تفکر امری اکتسابی است، تفکر یعنی انسان بتواند در میان امور به ظاهر مشابه مورد اختلاف بیابد و در میان امور به ظاهر مختلف وجه تشابه پیدا کند.

این حصر عوامل به پنج عامل حصر عقلی نیست بلکه حصر استقرایی است و لذا ممکن فاکتورها و عوامل دیگری درکار بیاید ولیٰ من به عامل دیگری نرسیده‌ام این عوامل در این‌که ما نسبت به شیء واحد هم نظرگاه‌های مختلفی پیدا کنیم و هم نظرگاه‌های مختلف‌مان وزن‌های مختلفی داشته باشد اثر دارد و این در داوری‌های اخلاقی ما مؤثر است.

نظر بارتلی و کادورث در ردّ معنای دوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق بیان شد حال به نظر یکی دیگر از متفکران غرب که نظرش مقابل بارتلی و کادروث است پرداخته می‌شود.

۱-۲-۳) استدلال و نظریه «باروخ برودی»[2]

سخنی که برودی در ابتدای مقاله[3] تصریح می‌کند این است که؛ آنگونه که در طول تاریخ فلسفه مشهود

---

۱. «ولتر» اندیشمند فرانسوی که مخالفت جدی با لایب نیتز داشت (لایب نیتز فیلسوف معروف آلمانی، بزرگترین فیلسوف خوش بین جهان است که دقیقاً در مقابل شوپن هاور قرار دارد، لایب نیتز کتابی به نام تئودیسه نوشته که مهمترین کتاب اوست و این کتاب در اثبات این است که این جهان بهترین جهان ممکن است و بهتر از این جهان اصلاً امکان ندارد و ولتر ردیه‌ای بر لایب نیتز نوشته است، ولتر در کتاب دارد یکی کتاب کاندید(Candidk) ابلح یا احمق که به فارسی هم ترجمه شده است و یکی مجموعهٔ اشعاری که بعد از زلزلهٔ لیسبون دارد و در آنجا لایب نیتز را مورد خطاب قرار داده) خطاب به لایب نیتز می‌گوید، من صحنه‌ای را در عمر خودم دیدم که اگر تو این صحنه را دیده بودی باور نمی‌کردم که بتوانی کتاب تئودیسه را بنویسی، ولتر می‌گوید صحنه‌ای را به چشم خود دیدم که پدری از صبح تا ظهر پنج‌تا از بچه‌های خودش را به دست خودش دفن کرد و هیچ کس هم نمی‌توانست او را کمک کند در کنار این پدر، خانمش به صورت تکه پاره شده افتاده بود که نمی‌توانست بلند شود و هر بار گریه می‌کرد و می‌گفت که این‌ها را دفن نکن و نگهدار تا من بتوانم بلند شوم و یک بار این‌ها را ببوسم، پدر می‌گفت این‌ها را نمی‌شود نگه داشت زیرا می‌گندند و باید دفنشان کرد. لذا به نظر می‌آید کافی است زلزله لیسبونی، شخصی مثل لایب نیتز را به ولتر تبدیل کند.

۲. باروخ برودی(Baruch Burody) متفکر یهودی آمریکایی.

۳. سخنان برودی را از مقاله مشهور او به نام (Moralily and Religion Reansilerod) (بازنگری اخلاق و دین) نقل می‌کنیم.

شده و فیلسوفان گفته‌اند، استدلال سقراط آن‌قدر هم قانع کننده نیست اگر در آن دقت شود و از آن طرف استدلال اوثیفرون هم آنقدر سست و لرزان نیست که در تاریخ فلسفه مشهور شده است.

رأی خود آقای برودی یک رأی وسطی است، البته چنانچه بعداً خواهیم دید رأی بیشتر متمایل به نظر اوثیفرون می‌شود ولی خودش ابتدا می‌گوید که این رأی رأی وسطی است. حسنی که استدلال برودی دارد این است که اولاً تحلیل بسیار قویی از سخن سقراط می‌نماید و ثانیاً یک سلسله عناصری که به ذهن هر متدینی در این بحث راه پیدا می‌کند که شاید بشود قضیه را این‌گونه توجیه کرد مطرح می‌کند معمولاً فیلسوفانی که این قضیه را بررسی کرده‌اند گویا از غالب پوست متدینان بیرون افتادند و به نظرشان نیامده است که یک متدین برای نجات این‌که پشتوانه اخلاق، دین است ممکن است چنین حرفی را زده باشد ولی از آن‌جا که خود برودی متدین سنتی یهودی است خیلی توانسته است خودش را از راه یک متدین وارد کند و بگوید برای یک متدین این استدلال را بکنیم ممکن است بگوید که این مسأله‌را اگر اینگونه بیان کنیم اشکال وارد نمی‌شود، از این جهت استدلال برودی برای فضای ما که یک فضای متدیانه است استدلال خوبی است.

آقای برودی در ابتدا استدلال سقراط را (در ردّ پشتوانه بودن دین برای اخلاق در معنای دوّم) به صورت منطقی و روشن تنظیم می‌کند؛ فقرهٔ اوّل استدلال او عبارت است از:

۱) فرض کنیم عملی به نام A وجود داشته باشد که فقط بدین علت درست باشد که خدا به آن امر کرده است.

در مورد این فقره چند نکته را باید متذکر شد؛

نکته اوّل: برودی در این‌جا برهان خلف استفاده کرده است و لفظ «فرض کنید» که آمده است بدین خاطر است که در هر برهان خلفی ما باید با فرض شروع کنیم و هیچ‌گاه برهان خلف با واقع نمی‌تواند شروع شود چون برهان خلف منتطقش، منتطق نقض سخن اوّل است و بنابراین نمی‌تواند ازمقولهٔ واقعیت از دیدگاه مستدل به حساب آید. این است که باید با فرض شروع شود و این‌جا نیز با فرض شروع شده است.

نکتهٔ دوّم: چنانچه برودی در طی مقوله تذکر داده است، A در این‌جا لزومی ندارد که ماهیت نوعی A مورد نظر باشد، مثلاً، نوع راست‌گویی لازم نیست مورد نظر باشد بلکه یک راست‌گویی خاص هم که باشد این استدلال جاری است بدون این‌که مقصود از A، نوع راست گفتن باشد، یا مراد نوع رد امانت باشد، بلکه نوع خاص و متشخص هم (مثلاً راست‌گویی زید در روز پنجشنبه دهم آذر سال ۱۳۷۴) استدلال را در واقع از تمامیت نمی‌اندازد.

الف) هیچ عملی وجود ندارد که فقط بدین جهت که خدا به او امر (اراده) کرده است، درست باشد و یا :

ب) اگر عملی وجود دارد که خدا به آن امر (اراده) کرده است آن عمل فقط به دلیل اراده یا امر الهی درست نیست.

پس اگر فقرهٔ اوّل استدلال کاذب باشد باید این دو را نتیجه بگیریم، یعنی باید گفت که موردی که در فقرهٔ (ا) استدلال، فرض کردیم اصلاً مصداق ندارد، یا این که مصداق دارد یعنی عمل هایی هستند که خدا به آنها امر کرده است و درست هم هستند ولی در عین حال، امر خداوند در کنار چیز دیگری موثر بوده است پس در الف)وجود فرضی که در (ا) شده بود منتفی شده است و در ب) گفته شد اگر هم عملی وجود دارد که امر (اراده) الهی به آن تعلق گرفته است و درست شده است باز هم امر (اراده) الهی علت ناقصه بوده و علت تامه نبوده است و باز فقرهٔ اوّل استدلال درست نیست.

برودی می گوید می توان گفت این استدلال سقراط بر ضد اوثیفرون است امّا به نظر می آیدکه در فقرهٔ دوّم و سوّم استدلال سخنان بلادلیلی گفته شده است.[۱] در فقرهٔ دوّم گفته شده باید برای امر (اراده) الهی جهتی غیر از خود امر (اراده) وجود داشته باشد و هرکس که این استدلال را بکند می‌گوید برای این که اگر این گونه نباشد یعنی امر (اراده) الهی جهتی غیر از خود امر (نداشته باشد) اراده جزافیه می‌شود و اراده جزافیه علامت نقص مرید (اراده کننده) است و هر که اراده‌اش جزافیه باشد ناقص است و چون خداوند متعال در دیدگاه خداباوری سنتی به هیچ وجهی نقص در او راه ندارد بنا براین اراده‌اش اراده جزافیه نمی‌تواند باشد.

برودی می گوید که قبول دارم که اگر اراده الهی (امر الهی) جهت غیر از خود اراده نداشته باشد اراده جزافیه می‌شود ولی قبول ندارم که اراده جزافیه را کسی توانسته باشد اثبات کند که موجب نقص مرید می‌شود و هیچ دلیلی تا کنون اقامه نشده بر این که اثبات کند که اراده جزافیه علامت نقص مرید است با این حال ایشان تأکید می‌کند که من نمی‌گویم اراده جزافیه علامت نقص مرید است حرف غلط و غیر مطالق با واقع است[۲] ولی می‌گویم ما دلیلی نداریم که کسی از اراده جزافیه نقص مرید را اثبات کند و به نظر می آید که مفهوم «کامل دارای اراده جزافیه» یک مفهوم متنافر الاجزاء و پارادوکسیکال[۳] نیست و همین که پارادوکسیکال نباشد معنایش این

۱- آقای برودی نمی گوید در فقرهٔ دوّم و سوّم سخنان خلاف واقع و باطل گفته شده است بلکه می گوید اگر هم خلاف واقع و باطل نیست و صادق و مطابق با واقع است ولی تا کنون فیلسوفی دلیل به نفع آن اقامه نکرده است چراکه بین بلادلیل بودن سخنی و نادرست بودن سخنی فرق است.

۲- چون اگر بخواهیم بگوییم که «غیر مطابق با واقع است» خودم ادعایی کرده‌ام که باید آن ادعا را اثبات کنم.

3. Inconsistence, Paradoxical

است که هر کس بخواهد بگوید موجود کامل باید ارادهٔ جزافیه نداشته باشد، برای این ادعایش باید دلیل بیاورد و ایشان می‌گوید ما چنین دلیلی نداریم.

بعد بر روی می‌گوید من مماشات می‌کنم[۱] و فرض می‌کنم که فقرهٔ دوّم استدلال درست باشد امّا باز در فقرهٔ سوّم استدلال سخن بلادلیل گفته شده است فقر سوّم استدلال این بود که «بنابراین باید آن جهت در این‌که A متعلق امر (اراده) الهی قرارگرفته است مؤثر باشد، پس در درستی A مؤثر است و این دلیلی ندارد. فرض کنید شیءای وجود دارد و در آن جهتی وجود دارد و ارادهٔ الهی که به این شیء تعلق گرفته است و به خاطر وجود این جهت باشد که در این شیء وجود دارد و بعد از تعلق ارادهٔ الهی این شیء خوب شده است برودی می‌گوید کسی که آن جهت را علت خوب شدن می‌داند یک پیش‌فرض دارد و آن این است که، «اگر P بدین علت که q و اگر q بدین علت که R پس p بدین علت که R[۲] مثلاً اگر گفته شد که حسن غائب است بدین علت که پایش شکسته است و بعد گفته شد پای حسن شکسته است بدین علت که از کوه سقوط کرده است و بعد نتیجه گرفته شد که حسن غائب است بدین علت که از کوه سقوط کرده است این به نظر می‌آید که حرف درستی است یعنی به نظر می‌آید که به گفتهٔ قدما علة‌العلة‌علة یعنی در واقع P معلول q است و خود q هم معلول R است و معلول المعلول معلول پس می‌شود گفت که p بدین علت که R.

آقای برودی می‌گوید در عین حال که همه می‌گویند این مشکلی ندارد ولی دلیلی بر آن اقامه نشده است و این مدعایی بدون دلیل است این توجه نکردن به تفاوت‌های مختلفی است که در مفهوم علت وجود دارد به این نحو که اگر نحوهٔ علیّت q برای P عین نحوهٔ علیت R برای q باشد در این صورت نتیجه درست امّا اگر نحوهٔ علیت q برای p غیر از نحوهٔ علیت R برای q باشد آنگاه این نتیجه‌گیری درست نیست[۳].

---

1. For the sake of argument

۲. RqP سه قضیه هستند.

۳. مثال: فرض کنید علیت برای B عین علیت B برای C باشد (عین نحوه علیت یکی برای دیگری باشد) در این صورت می‌توان گفت که A علت C است. اما اگر علیت A برای B علیت فاعلی باشد ولی علیت B برای C علیت مادی باشد دیگر نمی‌توان گفت که A علت C است یا مثلاً علیت A برای B علیت غایی باشد ولی علیت B برای C علیت فاعلی باشد باز نمی‌توان گفت که A علت C است. پس برای این‌که از علیت A برای B و از علیت B برای C بتوان نتیجه گرفت علیت A برای C را لازم است علیت A برای B از سنخ علیت B برای C باشد یعنی هر دو از سنخ علیت فاعلی باشد یا هر دو از سنخ علیت غایی باشد هر دو از سنخ علیت مادی باشد یا هر دو از سنخ علیت صوری باشد یا هر دو از سنخ علیت مثالی (exemplary) باشد. آقای برودی می‌گوید شاید مستدلی که این استدلال را کرده است بگوید این سخن را به طور کلی قبول دارم ولی در این جا علت A برای B از مقوله علیت B برای C است یعنی علیت آن جهتی که در فعل وجود دارد برای امر (اراده) الهی عینی علیت ←

آقای برودی می‌گوید من مماشات می‌کنم و فرض می‌کنم که فقرهٔ سوّم استدلال نیز درست باشد ولی حتی با فرض صحت فقرهٔ دوّم و سوّم استدلال باز استدلال سقراط تام نیست بدین خاطر که در فقرهٔ یک و چهار استدلال من مؤمن حرفی را اضافه می‌کنم. یعنی اگر من مؤمن می‌گفتم که «درست بودن این فعلی که مورد نظر من است (یعنی A) فقط به خاطر این است که متعلق امر (اراده) الهی است» اشکال وارد بود، ولی من متدین می‌گویم «عمل A فقط بدین علت درست است که خدا به آن امر کرده است و خدا خالق ماست و طلبکار اطاعت ماست» یعنی این‌جا با اضافه کردن دوگزارهٔ خدا خالق ماست و خدا طلبکار اطاعت ماست که گزاره‌های دینی هستند به فقرهٔ اوّل استدلال سقراط دیگر نمی‌توان به نتیجهٔ (فقرهٔ چهارم) رسید و لذا هنوز پشتوانه بودن دین برای اخلاق نفی نشده است.

در توضیح باید گفت که صرف این‌که خدا به کاری امر کرده است ما ملزم به انجام آن کار نمی‌شویم مثلاً فرض کنید کسی بگوید خدا امر کرده است که راست بگویید پس باید راست بگویید، این استدلال تامّ نیست زیرا اگر در این استدلال به جای خدا، زید را گذاشتیم هیچ فرقی نمی‌کند که بگوییم زید امر کرده است که راست بگویید پس باید راست بگوییم که با آوردن زید در استدلال نادرستی استدلال مشخص می‌شود امّا برودی می‌گوید در این‌جا توجه نشده است که نظر مؤمن و متدین (زید) با (خدا) فرق می‌کند و آن فرق باعث می‌شود که در باب زید استدلال غلط باشد ولی در باب خدا استدلال غلط نباشد و آن فرق این است که ما زید را معتقد نیستیم که خالق ما و طلبکار اطاعت ماست ولی در باب خدا معتقدیم که خدا خالق ماست و طلبکار اطاعت ماست و از این نظر اگر در استدلال خود سقراط این دوگزاره را که خداوند خالق ماست و طلبکار ماست را خدا نیاورده باشد در واقع از دیدگاه متدین استدلال نکرده است زیرا که متدین فقط نمی‌گوید که A فقط بدین علت درست است که خدا به آن امر کرده است بلکه می‌گوید A فقط بدین علت درست است که خدا به آن امر کرده است و خدا خالق ماست و طلبکار اطاعت ما است و این در استدلال سقراط نیامده است امّا اگر اشکال شود که متدین به این مطلب تصریح نکرده است در جواب باید گفت علت به زبان نیاوردن آن این است که متدین وقتی لفظ خدا را به کار می‌برد، خالقیت خدا و طلبکار اطاعت بودن او را در نظر دارد[1].

← امر (اراده) الهی برای درستی کار است باز پذیرفته شده است که دو نحوه علیت ممکن است در کار باشد (علیت A برای B و علیت B برای C) ولی عینیت و هم‌سنخ بودن این دو نوع هنوز اثبات نشده است.

۱- مثلاً فرض کنید که کسی بگوید که پدر من به من گفته است که فلان کار را انجام بده، پس باید انجام بدهم حال اگر شما بگویید که پدرتان گفته باشد ولی «پس باید آن را انجام بدهم» از آن نتیجه نمی‌شود، آنگاه او بگوید که شما خبر ندارید که پدر من چقدر آدم خشنی است و من وقتی ←

پس اولین کار برای رهایی از استدلال سقراط این است که گفته شود استدلال سقراط استدلالی از نظر یک متدین نیست چرا که در نظر گرفته نشده است که وقتی متدین «خدا» می‌گوید منظورش چیست؛ متدین وقتی لفظ «خدا» را می‌گوید خالقیت و طلبکار اطاعت بودن در آن نهفته است و اگر به لفظ در نمی‌آورد بدین خاطر است که این قدر این در ذهنش اشراب شده است که به نظرش نمی‌آید که احتیاج باشد به آن تصریح کند به تعبیری اگر شما برای X تعریفی قائل باشید مثلاً قائل شوید که تعریف X، A+B+C حال هر جمله‌ای که در آن X را به کار می‌برید دیگر نمی‌گویید که «X، A است»، «X، B است»، «X، C است» زیرا تصور شما از «X، A+B+C است»، حال متدین تصورش از خدا موجود خالق واجب‌الاطاعة است و بنابراین لازم نیست که آن را به زبان آورد و اگر خدا خالق ماست و طلبکار اطاعت ماست را اضافه نماییم حتی اگر فقرهٔ دوّم و سوّم استدلال را بپذیریم باز به نتیجهٔ چهارم نمی‌رسیم و لذا استدلال سقراط در نفی پشتوانه بودن دین برای اخلاق در معنای دوّم ناکام می‌ماند امّا قبل از این‌که به توضیح این‌که چگونه نمی‌توان به فقرهٔ چهارم رسید (در صورت اضافه کردن آن دو گزارهٔ دین‌شناسی) بپردازیم باید دید این زمینه‌ای که از دید یک متدین به برهان اضافه کردیم درست است یا نه؟ پس اوّل باید دید که آیا خدا خالق ماست و خدا طلبکار اطاعت ماست درست است یا درست نیست آقای برودی می‌گوید که ممکن است که کسی بگوید «خدا خالق ما نیست» که اگر این سخن را بگوید، حرفش دو معنا می‌تواند داشته باشد.[1] یکی این‌که «خدا وجود ندارد» دیگر این‌که «خدا وجود دارد[2] ولی خالق نیست» ایشان می‌گوید هیچ کدام ازاین دو مدعا را متدین نمی‌تواند قبول داشته باشد نه متدین می‌تواند قبول داشته باشد «خدا وجود ندارد» و نه می‌تواند قبول داشته باشد که «خدا وجود دارد ولی خالق نیست»، متدین هم قبول دارد که خدا وجود دارد وهم قبول دارد که خدا خالق ماست و مادر واقع از دیدگاه متدین حرف می‌زنیم. حال اگر گفته شود که آیا متدین حق دارد هرچیزی را که قبول دارد در استدلال خودش

← لغت پدر را به کار می‌برم خشونت در آن اشراب شده است و موجودی با آن خشونت اگر امر کرد باید اطاعت شود و لذا از امر پدر اطاعت پدر کاملاً نتیجه می‌شود چون پشتوانهٔ آن خشونت مقاومت‌ناپذیر است ولی شما از لغت پدر فقط معنایی را می‌فهمی که دیگردرآن خشونت نیست می‌گویی این نتیجه را نمی‌دهد حال متدین نیز مقصودش از خدا محرک بلا تحرک نیست تا استدلال درست باشد بلکه متدین وقتی لغت خدا را به کار می‌برد صفاتی در نظر او هست که آن صفات هستند که این «بنابراین» استدلال او را می‌سازد و آن صفات صفت خالقیت و طلبکار اطاعت‌بودن است، بنابراین من متدین می‌گویم عملی به نام A وجود دارد که فقط بدین علت درست است که خدا به آن امر کرده است ولی دو مقولهٔ دین‌شناسی دیگر هم منضم به آن هست و آن این‌که از خدا تصورم این است که خالق ماست و طلبکار اطاعت ماست.

۱. هر قضیهٔ سالبه‌ای دوگونه صدق دارد یکی این‌که موضوع وجود داشته باشد ولی محمول بر آن بار نشود و دیگر این‌که سالبه به انتفاء موضوع صادق باشد.

۲. یعنی سالبه به انتفاء موضوع نیست.

بیاورد، چراکه در این صورت این استدلال فقط به درد خودش می‌خورد؟ ایشان جواب می‌دهد متدین برای ردّ «خدا وجود ندارد و خدا وجود دارد ولی خالق نیست» استدلال فلسفی می‌کند بنابراین «خداوند خالق ما نیست» راکه به دو ادعا تقسیم شد، متدین با استدلال فلسفی نفی می‌کند، حال اگر شما توانستید استدلالات فلسفی او را از او بگیرید حق با شماست پس فرق است بین این‌که بگوییم متدین بلا دلیل حرف‌هایش را در استدلالات خودش اشراب می‌کند یا این‌که بگوییم ادله‌ای دارد و باید به مقابلهٔ ادله‌اش رفت که برودی قائل است متدین دلیل دارد بنابراین باید سراغ این بحث رفت که متدینان وقتی می‌گویند خدا وجود دارد و خدا خالق است ادله‌شان چیست و قوّت و ضعف ادله‌شان را سنجید که این در واقع از محل بحث مابیرون است.امّا در باب خدا طلبکاراطاعت ماست (که به عبارت دیگری خدا واجب‌الاطاعة است می‌باشد) باید گفت بسیار مشکل است زیرا خدا خالق است هر چقدر هم که ادعائی مشکل باشد باز از مقولهٔ حقایق است ولی «خدا واجب‌الاطاعت است» از مقولهٔ اعتباریات است زیرا در آن مفهوم «وجوب» و «باید» آمده است و حقایق هر چقدر اثباتشان مشکل باشد ولی علی‌الاصول [1] در توان عقل هست حال ممکن است این توان اگر بخواهد به فعلیّت برسد لازم باشد قرن‌ها بگذرد تا استدلالی بر آن اقامه شود ولی در «خدا واجب‌الاطاعت» است که مفهوم «وجوب» و «باید» به کار رفته است که مفهومی اعتباری است ظاهراً کسی نمی‌تواند ملتزم به این باشد که با عقل می‌توان مفاهیم اعتباری را کشف کرد.[2] لذا اثبات این‌که خدا واجب الاطاعت است از این‌که خداوند خالق است مشکل‌تر است، بعد برودی می‌گوید ممکن است متدین نظیرش را استدلال کند یعنی بگوید از مطالعات انسان شناختی تا زمان حاضر چنین بر می‌آید که هر انسانی می‌گوید که انسان باید از پدر و مادر خودش اطاعت کند و هر انسانی این را قبول دارد و دلیل آن را این می‌داند که پدر و مادر خالق[3] من هستند واین‌که من نباید از پدر و مادر دیگران اطاعت کنم بدین خاطر است که پدر و مادر دیگران خالق من نیستند پس متدین ممکن است بگوید از خدا خالق است نمی‌توان طلبکار اطاعت بودن را نتیجه گرفت ولی می‌توان گفت مطالعات قوم‌شناسی و انسان‌شناسی که از ابتدائی‌ترین انسان‌ها بحث کرده تا جامعه‌شناسی امروز می‌گوید هر انسانی یک حالی نسبت به پدر و مادر خودش در خودش احساس می‌کند که این حال را نسبت به دیگران

1in principle

۲. ما هرچه که با عقلمان یعنی با مجموع قوای ادراکی‌مان به عالم واقع رجوع کنیم حقایق (Facts) را می‌شناسیم ولی ارزش‌ها (Value) دیگر شناختشان امکان ندارد. چنانچه در دیدگاه اراده باورانه گفته شد خوب و بد را ما کشف نمی‌کنیم بلکه حاصل کنش و واکنش اشیاء خارجی با روح (روحی که دارای عنصر عاطفی (conative) است) است که از آن تعبیر به خوب یا بد می‌شود.

۳. البته در این‌جا خالق به معنای خلق از عدم (EX nihilo) مراد نیست بلکه همان موجدّیتی که نسبت به فرزند دارد مورد نظر است .

احساس نمی‌کند که از این حال می‌توان تعبیر به اطاعت کرد[1] و البته در این جا اگر از اطاعت هم تعبیر پایین‌تر ناییم مثلاً احترام باز کفایت می‌کند یعنی برای مستدل کفایت می‌کند پس در این جا متدین جواب نقضی آورده می‌گوید این‌که «خدا طلبکار ماست» را من در باب شما آدمیان می‌گویم که همهٔ شما قبول دارید که ما نسبت به پدر و مادرمان اطاعت و لااقل احترام باید داشته باشیم و دلیل شما هم این است که این‌ها خالق و وجود آورندهٔ ما هستند پس اگر شما در مورد اطاعت خداوند اشکال کنید این اشکال به خودتان نیز وارد است.

در این‌جا در مقابل این جواب نقضی متدین دو کار می‌توان کرد یا این‌که اصلاً در مسألهٔ اطاعت و احترام پدر و مادر تشکیک نمود و یا این‌که خالقیت خداوند را متفاوت دانست برودی می‌گوید ممکن است کسی بگوید ما در باب پدر و مادر نیز برگشتیم و پدر ومادر را نباید اطاعت و احترامشان کرد چراکه پدر و مادر اصلاً خبر نداشته‌اند که مرا به وجود می‌آورند[2] و من هم نامختارانه فرزند این‌ها شده‌ام حال چه ارتباطی دارد که باید آنها را احترام و اطاعت کنم[3] لذا ممکن است کسی به متدین ایراد کند که جواب نقضی تان نیز فایده‌ای ندارد، برودی می‌گوید من قبول دارم جواب نقضی متدین (که می‌خواست بگوید هر معامله‌ای که با پدر و مادر می‌کنید با خداوند هم بکنید) از دستش گرفته شد امّا باز متدین یک چیزی می‌تواند بگوید وآن این‌که در عین این‌که این استدلال شما از لحاظ عقلی کاملاً قانع کننده است ولی هر انسانی در درون خودش احساس می‌کند که باید از پدر ومادر خودش اطاعت کند و لذا اگرچه دلیل عقلی گرفته شد ولی احساس روانشناختی وجود

---

۱. به نظر من ما هیچ دلیل عقلی و نقلی بر اطاعت فرزند از پدر و مادر نداریم برای احترام پدر و مادر دلیل نقلی داریم ولی البته احترام غیر از اطاعت است امّا دلیل عقلی نداریم بلکه دلیل عقلی بر خلافش داریم که این دلیل را من این‌گونه بیان می‌کنم که اگر بگویم تو باید از X اطاعت کنی اوّل باید اثبات کنند که X مصون از خطاست زیرا اگر من اختیام را دست کسی دادم که مصون از خطا نیست بیچاره می‌شوم و پدر ومادر هیچ کدام معصوم از خطا نیستند و غیر از معصومین (س) نمی‌توان کسی کس دیگری را در هر شرایطی مطاع دانست و البته روایت و آیه‌ای بر وجوب اطاعت از پدر و مادر نداریم، بلکه آنچه داریم لزوم احترام است.

۲. البته خبر داشته‌اند که فرزندی به وجود می‌آورند ولی خبر نداشته‌اند مرا با این‌که من هستم به وجود می‌آورند.

۳. گاهی هست که من کسی را می‌شناسم و به او بما این‌که اوست و خصائصی را داراست و من به خصائص او آشنایی دارم به او احسان می‌کنم و در این صورت واقعاً جواب احسان را احسان بدهم چون من به تعبیر برودی این شخص را با تمام اوصافش شناخته‌ام و احسانش کرده‌ام و او نیز باید احسان کند چراکه جزا احسان به جز احسان نیست امّا وقتی پدر و مادر عمل زناشویی انجام داده‌اند و اصلاً هیچ تصوری از موجودی که پدید خواهد آمد ندارند حال تا این موجود پدید آمد گریبانشان را بگیرند و بگویند ما بودیم که به توچنین احسانی کردیم در این‌جا اصلاً طلبکاری وجود ندارد چراکه اصلاً آنها از ماخبری نداشتند، اضافه بر این ممکن است گفته شود اصلاً شما احسان به من نکرده‌اید پس به دو دلیل پدر ومادر واجب الاطاعة نیستند یکی به این دلیل که اصلاً به «من» نیکی نکرده‌اند و دیگر این‌که به من «نیکی» نکرده‌اند. امّا اگر گفته شود که پدر و مادر تو را بزرگ کرده مخارج زندگی ومدرسه‌ات را داده‌اند در جواب گفت اگر چه کسی که این زحمات و مخارج را برای من احترام و اطاعتش واجب است ولی دیگر و پدر و مادر بما این‌که پدر و مادر هستند را احترام و اطاعت نکرده‌ایم.

دارد یعنی هر انسانی از آن رو که انسان است بین پدر و مادر خودش و دیگران فرق می‌گذارد و متدین هم می‌گوید من هم چون معتقدم خداخالق ماست این اعتقاد در من چنین حس روانشناختی ایجاد کرده است و خود رااز این مسأله‌عاطفی نمی‌توانم بیرون بکشم بنابراین من متدین شاید دلیل روانشناختی داشته باشم که استدلال بکنم و بگویم خدا مثل پدر و مادر است و هرکاری راکه در مورد پدر و مادر می‌کنید در مورد خداوند نیز بکنید.

اشکال دوّم به جواب نقضی متدین این است که برودی می‌گوید ممکن است کسی بگوید که یک تفاوت عمدهٔ پدر و مادر با خداوند دارند و آن این‌که ما برای پدر و مادر یکنوع شخصیت [1] تأیلیم امّا در باب خداوند چنین چیزی وجود ندارد لذا اصلاً داستان پدر و مادربا خداوند فرق می‌کند یعنی از لحاظ روانشناختی آن‌چه را که در باب پدر ومادر نسبت می‌دادی از توی متدین می‌پذیرم ولی این حال در مورد خداوند وجود ندارد زیرا خداوند یک موجود انسان‌وار نیست.[2]

در جواب باید گفت که اتفاقاً متدین خدا را هم انسان‌وار می‌بیند و از این نظر خدای ادیان تمام اوصاف انسانی را دارد. در این‌جا برودی می‌گوید: شاید طرف مقابل بگوید تو متدین گفتی که خدا را با دلیل عقلی اثبات می‌کنی و دلیل عقلی خدای انسان‌وار اثبات نمی‌کند آن‌چه دلیل عقلی اثبات می‌کند یا واجب الوجود است یا وجود بحث است یا علت العلل است یا ناظم جهان است و یا محرک بلاتحرک است و این‌ها هیچ کدام انسان وار نیستند

بعد از بحث از دو ضمیمه‌ای که یک متدین به استدلال اضافه می‌کند تا استدلال سقراط استدلالی از نظر یک متدین گردد (و آن دو گزارهٔ خدا خالق ماست و گزارهٔ خداوند طلبکار اطاعت ماست بود) برودی به این

---

1. Personal

۲. برای فهم بهتر این اشکال نکته‌ای ذکر می‌گردد و آن این‌که عشق برای انسان نسبت به موجود دیگری متولد نمی‌شود مگر این‌که موجو دیا انسان باشد یا انسان وار (Personal) باشد پس متعلق عشق باید انسان یا انسان‌وار باشد حال عشق انسان به انسان که مشخص است امّا اگر دقت شود ملاحظه می‌شود نمی‌توان به یک گل مثلاً عشق ورزید مگر این‌که لحظه‌ای آن گل را دارای اوصاف انسانی تصور شود مثلاً وصف این‌که می‌فهمد علم دارد یا خودش را برای من جلوه‌گر می‌کند پس برای این‌که چیزی متعلق عشق قرار گیرد باید دارای شخصیت انسان‌وارانه باشد و شخصیت انسان‌وارانه مخصوصاً سه خصیصه‌اش مهم است. ۱ـ دارای نوعی علم بودن ۲ـ دارای نوعی زیبایی انسانی ۳ـ نوعی خیرخواهی، یعنی یکی از این سه را باید عاشق در آن چیز ببیند تا بتواند به آن عشق ورزید این همان چیزی است که قدما گفته‌اند که انسان به واجب الوجود، وجود بحت، محرک لایتحرک نمی‌تواند عشق بورزد موقعی انسان عاشق خدا می‌شود عبادت و راز و نیاز می‌کند شب‌ها را بیدار می‌نشیند رنگ چهره‌اش می‌پرد و... که خدا را موجودی انسان وار ببینگارد که کاملاً بشود با او نجوا، راز و نیاز و مناجات و دعا و گریه کرد. این نظر خدای ادیان تمام اوصاف انسانی را دارد و لذا متدین می‌تواند واقعاً باخدا مناجات کند.

بحث می‌پردازد که چگونه ازخالقیت خداوند می‌توان پشتوانه بودن دین برای اخلاق را اثبات کرد از سه طریق داشته باشد سعی می‌کند که پشتوانه بودن دین برای اخلاق را اثبات کند که این سه طریق او ذکر می‌گردد:

۱-۲-۳-۱) حق مالکیت[۱]

با روخ برودی، گزاره‌ای را به استدلال سقراط در مقابل اوثیفرون افزود و آن گزاره این بود که «خداوند خالق ماست و بنابراین طلبکار اطاعت ماست» (یا به عبارتی واجب الاطاعت است) و مدعی شد که از خالق بودن خداوند می‌توان برای این‌که حسن و قبح افعال یک نحو انتسابی به خداوند دارند استفاده کرد و برای بیان این مطلب او از بحث بسیار مهمی که در علم حقوق و فلسفهٔ حقوق تحت عنوان مالیکت و حق مالکیت مطرح است سود می‌جوید.

در ابتدا باید دید که مالکیت[۲] دقیقاً به چه معناست، یعنی وقتی گفته است می‌شود شخص X مالک A است مراد چیست، در جواب باید گفت هنگامی می‌توان گفت؛ X مالک A است که X وضعش نسبت به A چنان باشد که اگر بخواهد[۳] بتواند A را چنان مورد استفاده قرار دهد که با آن نحوهٔ استفاده به حقوق افراد دیگر تعدّی نکند و در عین حال که دیگران را از A محروم می‌کند خودش را از A بهره‌مند و نصیب‌مند کند. پس هنگامی می‌شود گفت که X مالک A است که اگر بخواهد بتواند از A چنان استفاده کند یا به تعبیری دیگر چنان A را استعمال کند که اولاً در این استفاده و استعمال به حقوق دیگران تعدی نشود. مثلاً کسی نمی‌تواند بگوید چون من مالک این کارد و چاقو هستم می‌توانم این کارد را در شکم شما فرو ببرم، می گوییم این استفادهٔ شما از این کارد متوقع بر این است که با این استفاده به حق دیگری تجاوز و تعدی نشود و تو الان به حق حیات دیگری تعدی و تجاوز می کنی و بنابراین این نحوه استفاده تو ازکارد جایز نیست، ثانیاً در عین حال چنان استفاده شود که خود او نصیب‌مند و دیگران بی نصیب و محروم شوند.[۴]

---

1. Property right

۲. مالیکت گاهی نسبت به عین است و گاهی نسبت به نُما است، نُما یعنی سودی که از عین حاصل می‌آید. مثلاً شما یک وقت مالک گوسفندید و یک وقت مالک شیر آن هستید مالکیت گوسفند را مالکیت نسبت به عین و مالکیت شیر را مالکیت نسبت به نما یا فراوردهٔ عین می گویند.

۳- در این‌که «X مالک A است» شرط اولی که گفته شد این بود که «اگر بخواهد بتواند...» و این معنایش این است که مالک A از مملوک خودش اگر نخواهد می‌تواند هیچ استفاده‌ای نکند و به عبارتی در مالکیت، استفاده مالک از مملوک خودش لزوم ندارد اگر بخواهد می‌تواند استفاده کند و نخواهد می‌تواندستفاده نکند.

۴- در این‌جا باید به این نکته مهم توجه شود که این که گفته شد براین این‌که X مالک A باشد باید اگر بخواهد بتواند چنان از A استفاده کند که به حقوق دیگران تعدی نشود امّا در عین حال موجب محروم ساختن دیگران بشود، مرز تعدی به حقوق دیگران نشدن و محروم ساختن دیگران، ←

پس مالکیت تابع این است که X مالک A است که اگر بخواهد بتواند از A استفاده کند و در عین این‌که به حقوق دیگران تعدی نمی‌کند ولی در عین حال خودش از A نصیب‌مند بشود. و دیگران از A محروم بمانند. مالکیت به این نحو قابل انتقال به غیر هم هست یعنی اگر X بااین تعبیرّ که گفته شد ـ مالک A بود می‌تواند این مالکیت خودش را به غیر انتقال بدهد حال این انتقال به غیر با بلاشرط است یا با شرط و شروط است یعنی یک وقت هست که من این مالکیت را به شما انتقال می‌دهم مثلاًهدیه می‌دهم، سوغاتی می‌آورم انعام می‌دهم و ازاین قبیل، یکوقت هم هست که در مقابلش از شما پول می‌گیرم، در واقع در این مورد من مالکیت خودم رانسبت به A به شما منتقل کرده‌ام امّا به شرط این‌که شما هم به من پولی بپردازید و این شرطی است و اتفاقاً در زندگی عادی خودمان اکثر مالکیت‌ها از نوع انتقال است و این انتقال یک مسأله را به وجود می‌آورد و آن این‌که باید به جایی برسد که دیگر مالیکت از طریق انتقال نباشد مثلاً من مالکیت خودم را نسبت به این کتاب از طریق انتقال غیر به دست آورده‌ام و پولی به کتابفروش داده‌ام و او مالکیت این کتاب را به من منتقل کرده است حالا سراغ کتابفروش می‌رویم، او هم مالکیت را از طریق انتقال یک رابط دیگر دارد و... بالاخره باید یک جا مالکیت تحقق پیدا کرده باشد در طول تاریخ بدون انتقال و باید یک وقتی یک کسی یک چیزی را مالک شده باشد بدون این‌که دیگری آن مالکیت را به او منتقل کرده باشد به تعبیر دیگری ما باید برسیم به مالک غیر مملک، مالکی که دیگری او را تملیک نکرده باشد، مالکیت را به او منتقل نکرده باشد. و به نظر می‌آید که مالکیت در ابتدا[1]

← تعیینش بسیار دشوار است زیرا بعضی وقتها من واقعاً نمی فهمم که دارم با مملوک خودم معامله‌ای می کنم که به حق تو در آن معامله تجاوز می‌شود یا نه، فقط دارم با مملوک خود معامله‌ای می کنم که تو را از آن محروم می کنم مثلاً فرض کنید که من یک قطعه زمین دارم و شما کنار آن خانه‌ای دارید حالا می خواهم یک دیوار ده متری روی این زمین خودم احداث کنم، این دیوار ده متری در واقع باعث می‌شود که نور منزل شما گرفته شود حالا آیا من در این‌جا به حق شما تعدی کردم یا فقط شما از چیزی محروم شده‌اید ولی من به شما تعدی نکردم، این‌جا مشکل پیش می‌آید و ممکن است یک فیلسوف حقوق بگوید چنین چیزی تعدی به حقوق دیگران است ولی کس دیگری بگوید خیر، این قانون طبیعت است که نور را از منزل شما باز داشته است و این‌جا تعدی صورت نگرفته است و تشخیص مرز این دو مشکل است که البته مسأله‌ای را در این بحث ایجاد نمی‌کند، نکته دیگری که این‌جا مطرح است را با مثالی توضیح می دهیم مثلاً فرض کنید که شما در اتوبوس نشسته‌اید و زمستان است و هوا متبوع است و از پنجره به شما آفتاب می‌خورد و من هم کنار شما نشسته‌ام کتابم را در می‌آورم و شروع به مطالعه می کنم سایه کتاب من آفتاب را از شما که کنار من نشسته‌اید می‌گیرد دراین‌جا یک مسأله‌این بود که آیا من بااستفاده از کتابم به حقوق شما تعدی کردم یا فقط شما از چیزی محروم شده‌اید، حال ممکن است که من قصد تعدی به حقوق دیگران را ندارم ولی اتفاقاً تعدی به حقوق دیگران بشود و از آن طرف دیگران محروم می‌شوند حتی اگر قصدی هم در محروم کردن دیگران نداشته باشم زیرا تعدی و محرومیت مربوط به فعل ماست نه مربوط به نیتی که فاعل دارد.

۱. البته این ابتدا نباید حتماً در نهایت تاریخ باشد ممکن است این ابتدا دیروز صورت گرفته باشد،این ابتدا ابتدایی است نسبت به مالکیت هر A و ←

بدون انتقال حاصل شده است.

در این جا از قدیم الایام، از زمان ارسطو، بحث‌های فراوانی صورت گرفته است که این چگونه صورت گرفته است افلاطون نیز اشاراتی به این امر دارد و جان لاک یکی از مهمترین نظریات را در این باب داده است. نظری که امروز می‌شود گفت بلامنازع‌ترین نظر بوده و از همه قویتر است این است که مالکیت بدون انتقال از این راه صورت می‌گیرد که اگر در برهه‌ای از زمان A بدون مالک باشد و X که شخص است مواجه شود با A در حالی که A بی مالک است و X پس از برخورد با A بر روی A کاری انجام بدهد، آنگاه X به سبب این کاری که بر روی A انجام داده است از این پس مالک آن می‌شود مثلاً فرض کنید که من در بیابانها قدم می‌زده‌ام رسیدم به یک قطعه زمینی و عندالتحقیق معلوم شد که این زمین مالک ندارد، بعد من آمدم و دور این زمین را سنگ چیدم و یا بالاخره کار دیگری انجام دادم از این به بعد می‌شود گفت که من مالک این زمین هستم و این مالکیت، مالکیت از غیر طریق انتقال است و این معمولاً همانی است که در فقه به آن حیازت[1] گفته می‌شود. پس انسان از طریق حیازت هم مالک می‌شود و تنها مالکیت بدون انتقال مالکیت از طریق حیازت است.[2]

← مالکیت هر A یک تاریخ دارد که در طول آن تاریخ می‌رسد به یک جایی که مالکیت A برای کسی از غیر طریق انتقال صورت گرفته و دیگر بعد از آن از طریق انتقال مالکیت تحقق پذیرفته است و این مهم نیست که این مالکیت از غیر طریق انتقال A مورد نظر دیروز باشد تا صدها هزار سال پیش باشد آن‌چه مهم است این است که مملوک از آن رو که مملوک است یک تاریخ مملوکیت برای خودش دارد ولی این تاریخ باید به مالکیت غیر از طریق انتقال بینجامد.

1. Acquisition

۲. در باب حیازت دو مشکل عمده وجود دارد که هنوز هم فیلسوفان حقوق با آن سروکار دارند، مشکل اوّل این است که حیازت به دنبال خود مالکیت بدون تملیک می‌آورد و این حق مالکیت باعث محروم ساختن دیگران است، حال این حق محروم ساختن دیگران را چه کسی به من داده است؟ به عبارتی شخص X چه حقی دارد که با کاری که بر روی آن چیز انجام می‌دهد دیگران را از آن چیز محروم بکند؟ مشکل دیگر این‌که دیگر هر کنش و واکنشی انسان حاصل این کنش و واکنش را مالک شود منطقی است امّا این‌که در کنش و واکنش طرف مورد کنش و واکنش را مالک شود به نظر می‌آید غیر منطقی است توضیح این‌که مثلاً چیزی بوده که مال من نبوده و کاری که از آن من است حالا اگر این دو با هم جمع شوند منطقی‌تر این است که حاصل این کنش و واکنش در اختیار من قرار گیرد و حاصل این کنش و واکنش به تعبیری نُمای این چیز است نه عین آن و در حیازت گفته می‌شود که طرف کنش و واکنش هم در اختیار فرد قرار می‌گیرد فرض کنید که من یک زمینی را می خواهم حیازت کنم خوب، این منطقی است که اگر ما این کاری که من انجام دادم یک گیاهی روئید در این زمین، این گیاه از آن من باشد چون این گیاه حاصل کنش و واکنشی است که من با این قطعه زمین داشتم این درست است امّا چگونه شد که خود زمین هم مال من شد؟ و این‌که در این کنش و واکنش علاوه بر حاصل کنش و واکنش طرف مورد کنش و واکنش را نیز مالک می‌شویم عجیب است. این مثل این می‌ماند که من و شما به اشتراک هم یک کتابی بنویسیم و حال این‌که حاصل این کنش و واکنش یعنی کتاب مال من یا شما باشد اشکالی ندارد امّا این‌که من یک بار بگویم من اصلاً مالک خود تو هم شدم این عجیب است و لذا این دو مشکل در باب حیازت وجود دارد و در این بحث ما فرض می‌کنیم این دو مشکل رفع شده است.

تعریفی که امروز یک فیلسوف حقوق ازحیازت می‌دهد این است که حیازت یعنی «برآمیختن کار با چیزی» مثلاً اگر من آمدم چیزی را که بدون مالک است با کار خودم مخلوتش کردم تا الان این یک چیز بود و حالا این چیز با کار من مخلوط شده است، این برآمیختن چیز با کار، حیازت می‌شود و معنایش این است که اگر من سراغ یک چیزی رفتم و خیلی هم شور و شعف داشتم برای مالکیت آن چیز (مثلاً قطعه زمین) ولی هیچ کاری روی آن انجام ندادم من حیازت نکرده‌ام و مالک آن نخواهم شد ولی اگر کاری روی آن انجام دادم این حیازت می‌شود و حیازت بدنبال خود مالکیت بدون انتقال مالکیت می‌آورد.

پس با این بیانی که این‌جا شد روشن گردید که هر مالکیتی به یک حیازتی می‌انجامد و لذا یک قسم مالکیت از طریق حیازت بود، امّا قسم دیگر مالکیت از راه انتقال بود. حال از راه انتقال، وقتی که من مملوک خودم را بخواهم به دیگری منتقل کنم می توانم بدون عوض منتقل کنم مثل هدیه، امّا یک وقت هست که من با قید و شرط مملوک را به دیگری منتقل می‌کنم و این قید و شرط دو چیز می‌تواند باشد: ۱) این‌که بگویم من تو را (من X توی Y را) مالک این شیء A می‌کنم و به شرط این‌که از این A این استفاده و این استفاده و این استفاده را نکنیم، که این در واقع تحدید طرز استفاده است. و مالکیت به این صورت امکان دارد و عقلائی است و اشکالی هم ندارد.

۲) راه دوّم این‌که من شما را مالک این شیء کنم به شرط این‌که کارهایی برای من انجام بدهی مثلاً بگویم این کتاب مال تو باشد به شرط این‌که هر وقت دیدی فلان مجله منتشر شده مرا خبر کنی، این روش را می‌توان از آن تعبیر به تبعیت گاهگاهی از ارادهٔ من داشتن کرد.

حال اگر مالکیت یک چیز با شرط به غیر منتقل شد و شرطش یا تحدید و تقیید طرز استفادهٔ بود یا تبعیت گاهگاهی از ارادهٔ من بود در این صورت اگر این شرط یعنی از این طرز استفاده تخطی شد و یا تبعیت گاهگاهی ازارادهٔ من صورت نگرفت، مالکیت از بین می‌رود. این بحثی است که در فلسفهٔ حقوق مطرح است [1] حال برودی از این بحث برای اثبات پشتوانه بودن دین برای حسن و قبح افعال استفاده می‌کند و می‌گوید اگر این مقدمات را قبول کردیم که:

ا) خدا خالق عالم طبیعت است

که (ا) گزاره‌ای دینی و مذهبی است و قبول کردیم که:

---

۱. در مورد این مسأله برای مطالعه و تحقیق بیشتر می‌توانید به کارهای برودن، فیلسوف حقوق قرن نوزده و دیگر جان لاک (قرن ۱۷) فیلسوف معروف انگلیسی صاحب رساله‌ای در باب حقوق ماده (Essay an the low of Auture) رجوع کنید.

II) خدا، خدای شخصی[1] است.

با توجه به این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که:

III) خدا مالک عالم طبیعت است.

گزارهٔ اوّل (I) گزاره‌ای است که برودی که به استدلال سقراط اضافه نمود ومدعی شد که هر متدینی قبول دارد که خدا خالق عالم طبیعت است و گفت اگر شما این را قبول ندارید از او مطالبه دلیل کنید او می‌تواند یک دلیل فلسفی اقامه کند که خدا خالق عالم طبیعت است. ولی ممکن است متدین تعبداً قبول کرده ولی بعداً دلیل فلسفی آورده امّا شما مثل این‌که از اوّل با دلیل فلسفی قانع شده‌اید که خدا خالق عالم طبیعت است حال فرض کنیم که گزارهٔ دوّم II نیز محقق باشد که خدا خدای شخصی است یعنی اوصاف انسانی در خدا هست و اگر این‌طور باشد خدا مالک عالم طبیعت است (گزارهٔ III) نتیجه می‌شود زیرا وقتی ما در حیازت چیز از پیش موجود شده را رویش کار انجام می‌دهیم و مالکش می‌شویم حالا خدای متعال اصلاً می‌آید و با کار خودش آن چیز را به وجود می‌آورد در این صورت به طریق اولی خدا مالک عالم طبیعت می‌شود یعنی از رکن اوّل و دوّم، نتیجه می‌گیریم رکن سوّم را. به تعبیر دیگر خدا هم می‌شود گفت حیازت کرده است ولی حیازتی که در آن حیازت، فعل و مفعول دو چیز نیستند. در حیازت هایی که ما آدمیان می‌کنیم شیء یک چیز است و بعد فعلی که ما روی آن انجام می دهیم چیز دیگری است ولی این فعل سبب می‌شود که آن شیء تحت مالکیت ما در آید. به تعبیر دیگری چگونه است که اگر من سنگ دور یک زمینی بچینم مالک آن بشوم و در صورتی که خود آن زمین را ایجاد کنم مالک آن نشوم پس باید گفت که خدا مالک عالم طبیعت است. استفاده‌ای که از گزارهٔ دوّم می‌شود این است که اگر خدای متعال خدا شخصی نباشد دیگر بحث مالکیت در مورد او اصلاً مطرح نمی‌شود حال نتیجه‌ای که از این سه گزاره حاصل می‌شود این است که:

(IV) اصلاً مالکیت حیازتی برای انسان وجود ندارد و هر مالکیتی از راه انتقال است.

زیرا مالکیت حیازتی وقتی بود که من سراغ یک چیز بی مالک بروم ولی حالا مالک همه چیز خدا است و بنابراین مالکیت حیازتی فقط در حقوق و عرف حقوق به درد می‌خورد و به نظر دقّی فلسفی اصلاً مالیکت حیازتی وجود ندارد زیرا من سراغ هر چیز که بروم مالک دارد و نتیجه این می‌شود که همهٔ مالکیت‌های ما مالکیت از راه انتقال است. حال در این‌جا یک مقدمهٔ دینی و مذهبی اضافه می‌کنیم و آن این‌که:

---

1. personal

V خداوند بلاشرط انتقال مالکیت نکرده است.

حال خواه شرطش تحدید طرز استفاده باشد خواه تبعیت گاهگاهی از ارادهٔ خدا باشد خواه هر دو با هم باشد که سه شکل متصور است یکی این‌که گفته باشد شماها را نسبت به این امور مالک می‌کنم به شرط این‌که یک استفاده‌ای خاص را از آن بکنید، یا این‌که گفته باشد هر طوری که می‌خواهید استفاده کنید ولی باید از بعضی از اوامر من اطاعت کنید یا هر دو را گفته باشد که هم استفاده خاص کنید و هم از ارادهٔ من تبعیّت کنید که این طبیعت گاهگاهی است و البته خدای متعال تبعیّت دائم نخواسته است زیرا موارد ترخیص وجود دارد. اگر این‌طور باشد نتیجه این می‌شود که:

VI ما انسانها باید نحوه‌ای تبعیّت از خدا داشته باشیم

برودی می‌گوید و این معنایش این می‌شود که امر و نهی‌هایی است که این امر ونهی‌ها بعضی ازکارها را خوب می‌کند و بعضی ازکارها را بد می‌کند یعنی بعضی از افعال را خداوند به آن حسن و قبح داده است.

اشکالی که این‌جا به برودی می‌شود این است که استدلال او نشان می‌دهد که حسن و قبح‌های اخلاقی از ناحیهٔ خدا آمده‌اند بلکه صرفاً نشان داد که حسن و قبح‌های حقوقی از ناحیهٔ خدا آمده‌اند و بحث ما در مبتنی بودن اخلاق بربین بود واین هنوز اثبات نشده است. ایشان در جواب می‌گوید فرق حقوق و اخلاق در این است که حقوق فقط می‌گوید به حقوق دیگران تجاوز نکن، اخلاق می‌گوید، علاوه بر این‌که به حقوق دیگران تجاوزنمی‌کنی دیگران راهم خیلی محروم نکن. در ارزش‌های حقوقی آن‌چه بد شمرده می‌شود تعدّی به حقوق دیگران است و آن‌چه خوب شمرده می‌شود رعایت حقوق دیگران است ولی اخلاق می‌گوید علاوه بر این‌ها باید دیگران را خیلی هم محروم نکرد، یعنی این‌که صدقه دادن یک امر حقوقی نیست، یک امر اخلاقی است. مثلاً اگر من ۱۰۰۰ تومان پول داشته باشم اگر شما را تا آخر عمر از این پولی که مال من است محروم کنم حقوق هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند امّا اخلاق می‌گوید صدق بده و لذا برای این‌که این اشکال وارد نباشد این گزاره را او به استدلال اضافه می‌کند:

VII) خدا ما را از محروم ساختن عظیم[1] دیگران باز داشته است.

---

۱. محروم ساختن عظیم(great lass) یک مفهوم مبهمی است زیرا «عظیم» یک مفهوم مبهم است آیا این به استدلال برودی آسیب نمی‌رساند؟ در جواب باید گفت که اگر بگوییم اصلاً دیگران را محروم نکنیم این امکان ندارد چون محروم نکردن مطلق دیگران هم خودش نفی مالکیت است و لذا گفته محرومیت‌های عظیم بر دیگران تحمیل نکنیم و عظمت امری کاملاً نسبی است ولی به نظر می‌آید که این مفهوم اشکالی بر استدلال به برودی وارد نمی‌کند چون هرچه تدین تو بیشتر شود در این جهت بیشتر به او می‌دهی و این به میزان تدین تو است و لذا می‌توان گفت خدا ما را از محروم ساختن غیر مطلق دیگران باز داشته است و این غیر مطلق بسته به حالات افراد است.

بااضافه شدن این گزاره (که گزاره‌ای دینی و مذهبی است) نتیجه این می‌شود که خداوند به بعضی افعال اخلاقی حسن و قبح داده است.

امّا ممکن است در این جا باز به برودی ایراد شود که در این جا چند ادعای بلادلیل کرده‌ای (گزاره اوّل دوّم پنجم، هفتم) و این‌ها را از دین و مذهب گرفته‌ای در حالی که گزاره‌هایی دینی ومذهبی است و نیاز به اثبات دارد، در جواب برودی می‌گوید من قصدم بر این است که نشان بدهم می‌شود حسن و قبح افعال بر یک سری از گزاره‌های دینی و مذهبی مبتنی باشد و دیگر نمی‌خواهم مطابقت گزاره‌های دینی ومذهبی را نشان دهم زیرا همین امتناع برای پشتوانه بودن دین برای اخلاق کافی است.

دو نکته‌ای که لازم است به آن پرداخت و در این جا فقط به آن اشاره شود این است که اولاً: آیا خود انسان هم مملوک خداست یا نه؟ اگر این تصویر فقط سخن بر این بود که خداوند مالک طبیعت است ولی آیا این سخن که خدا مالک انسان است دو اخلاق مشکلی ایجاد نمی‌کند؟ ثانیاً در این جا اجمالاً فهمیدیم که بعضی از خوبی‌ها و بدی‌ها از گزاره‌های دینی مذهبی نشأت گرفته‌اند از این برنمی‌آید که تمام خوبی‌ها و بدی‌ها از گزاره‌های دینی و مذهبی نشأت گرفته‌اند، برودی در جواب می‌تواند بگوید همین‌که نشان داده شود بعضی ازخوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی ازگزاره‌های دینی و مذهبی نشأت گرفته‌اند، برای پشتوانه بودن دین برای اخلاق کفایت می‌کند.

۱ـ۲ـ۳ـ۲) خودکشی

راه دیگری که آقای برودی از خالقیت خداوند برای پشتوانه بودن دین برای اخلاق استفاده می‌کند خودکشی است او بحث را از این جا آغاز می‌کند که آیا خودکشی جایز است یا جایز نیست؟ آیا من حق دارم خودم را در اوضاع و احوال خاصی که وارد می‌شوم بکشم یا هر چقدر اوضاع و احوال بد و تیره و نفرت‌انگیز باشد باز هم من حق ندارم که خودم را بکشم؟. نخستین کسی که از خودکشی در فرهنگ مکتوب بشر بحث کرده است افلاطون است، افلاطون در رساله فدون [1] که سخنان سقراط پس از محکومیت به مرگ است بحث خودکشی را از قول سقراط پیش می‌کشد، سقراط می‌گوید که دوستان بیایید در این دقایق به این بیندیشیم که آیا خودکشی جایز است یا جایز نیست، سقراط ابتدا بحث را این‌گونه مطرح می‌کند که بسیاری از انسانها

1. Phaedo

اعتقادشان براین است که اگر زندگی به طی کردنش نیرزد آدم باید خودکشی کند. تا وقتی ما باید به زندگی خودمان ادامه بدهیم که زندگی ما به کردنش بیرزد. به تعبیر دیگر زندگی صرفه داشته باشد ولی وقتی می‌بینیم که زیستن روی‌هم رفته بر نزیستن رجحان ندارد، در آن صورت هر انسانی آزاد است که خودش را بکشد به تعبیر دیگر، ازنظر سقراط زندگی کردن یک معامله است مثل هر معاملهٔ دیگری، انسان در هر معامله‌ای به شرطی وارد می‌شود که سود آن معامله بیشتر از زیان آن معامله باشد اگر انسان یقین داشته باشد که در یک معامله زیان بیشتر از سود است و سودی درکار نیست وارد آن معامله نمی‌شود و اگر انسان وارد معامله شد و پس از آن در اواسط کار احساس کرد که دارد ضرر می‌کند از همانجا باید معامله را به هم بزند و معقول نیست که بگوید چون معامله را شروع کردم به آخر می‌رسانم براساس این استدلال سقراط می‌گوید که ما وارد یک معامله‌ای شده‌ایم بنام زیستن، تایک وقتی هم احساس می‌کنیم که در این معامله سود با ماست بیش از آن‌چه که می‌دهیم، می‌گیریم، امّا یک وقتی احساس می‌کنیم که بیش آن‌چه می‌گیریم، می‌دهیم و در حال زیان کردن هستیم لذا باید از این معامله دست کشید، پس به نظر می‌آید که خودکشی براین پشتوانه معقول استوار است که جلوی ضرر را هر موقع بگیریم منفعت است.

بعد سقراط می‌گوید کسی که این‌گونه استدلال بر جوازخودکشی می‌کند در برابر این اعتراض ما واقع می‌شود که خودکشی معوق گذاشتن تکالیفی است که انسان به عهده گرفته است. هر انسان حیثیات فراوانی دارد و انسان به ازای هر حیثیتش تکالیفی بر عهده دارد، خودکشی یعنی انسان تکالیفی را که از حیث‌های مختلف به عهده گرفته است انجام ندهد و این اعتراض نشان می‌دهد که خودکشی جایز نیست. سقراط می‌گوید به این اعتراض، طرف می‌تواند چندین جواب بدهد که من سقراط لااقل سه جواب به نظرم می‌آید: جواب اوّل این‌که : طرف بگوید بحث من در مورد کسانی است که هیچ تکلیفی بر عهده نگرفته‌اند و استدلال و اعتراض شما نهایتاً خودکشی کسانی را جایز نمی‌داند که تکالیفی بر عهده گرفته‌اند و طبق این اعتراض کسی که در زندگی تکلیفی بر عهده ندارد خودکشی کردنش جایز است. جواب دوّم این‌که: نه، من تکالیفی بر عهده گرفته‌ام چون در زندگی شاید هیچکس نتواند که هیچ تکلیفی بر عهده نگیرد. ولی من اوصیایی دارم و از آن اوصیا می‌خواهم که تکالیفی راکه بر عهده دارم تمامش کنند ؛ امّا جواب سوّم که از همه مهم‌تراست این است که طرف می‌تواند این گونه جواب بدهد که اگر این اعتراض شما بر عدم جواز خودکشی درست هم باشد، معلوم می‌شود که خودکشی بد نیست انجام ندادن تکالیفی که انسان بر عهده می‌گیرد بد است ووقتی چنین باشد هر جور هم من از این انجام تکالیف امتناع کنم بد است، حالا یک جور آن، خودکشی می‌شود پس

خودکشی حکم منحصر به فردی ندارد، انجام ندادن تعهدات تکالیف است که از نظر اخلاقی قبیح است و بر خودکشی حکم اخلاقی بار نمی شود.

سقراط می‌گوید، جواب اعتراض ما داده شد و هر سه جواب ظاهراً قانع کننده است ولی باز یک اعتراض عمده بر این‌که خودکشی جایز است وارد شده و آن این‌که ما همه مملوک خدائیم و خدا مالک همهٔ ماست زیرا معتقدیم که خدا خالق ماست و خالق هر شیء مهم‌ترین و اصیل‌ترین و بزرگترین مالک آن شیء است، مقدمهٔ دیگر این‌که دخل و تصرف در ملک غیر جز با اذن و اجازهٔ مالک آن جایز نیست. پس ما مملوک خدا و ملک خدائیم و دخل و تصرف در هیچ ملکی جز با اجازه دادن مالک آن جایز نیست بنابراین ما حق دخل و تصرف در خودمان را هم نداریم مگر این‌که خداوند اذن بدهد. و به این لحاظ خودکشی هیچ فرقی با دیگر کشی ندارد، من اگر شما را بکشم در ملک خدا بدون اذن خدا تصرف کرده‌ام خودم را هم که بکشم باز در سلک خدا بدون اذن خدا دخل و تصرف کرده‌ام. و از این لحاظ خودکشی عین دیگرکشی است پس قبح دیگرکشی در تصرف مال غیر بدون اذن غیر است، خودکشی هم تصرف در مال غیر بدون اذن غیر است. سقراط می گوید به نظر من این استدلال، استدلال قانع کننده‌ای بر عدم جواز خودکشی است ولی اشکالی که به این استدلال می‌شود این است که این استدلال یک مبنای دینی و مذهبی دارد و آن این که خدا خالق ماست و چون خالق ماست پس مالک ماست و اگر این مبنای دینی و مذهبی را در نظر بگیریم اشکال این است که چرا برخی از ادیان و مذاهب گفته‌اند که خودکشی جایز است و این استدلال باید این جواز را از بین می برد به عبارتی این استدلال استثنا ناپذیر بود و در ادیان و مذاهب این استدلال استثنا شده است لذا این استدلال از قوت برخوردار نیست، امّا موارد استثنا این استدلال این است که در ادیان آمده است که اگر از شما خواستند که از دین برگردید تن به خودکشی بدهید و از دین دست بر ندارید به عبارتی اگر از شما خواستند که ترک عقیده کنید و از دین برگردید[1] خودکشی کنید و از دین برنگردید.

سقراط به این اشکال و اعتراض دو جواب می‌دهد، جواب اوّل این که خودکشی با راضی بودن به محکومیت به قتل فرق می‌کند، و رضایت به قتل از مقولهٔ خودکشی نیست و دست بر نداشتن از عقیده و بازنگشتن از دین و راضی شدن به قتل، خودکشی نیست بلکه رضایت به محکومیت به قتل است و با خودکشی فرق دارد. جواب دوّم این‌که ولو این‌که این رضایت به قتل خودکشی باشد ولی ما در استدلالمان می گفتیم

---

1. Apostasy

که دخل و تصرف در مال غیر بدون اذن غیر جایز نیست. خدا گفته تو ملک منی بدون اجازه و اذن من هم حق دخل و تصرف نداری ولی در این مورد (بازگشت از دین) من خدا اذن و اجازه تصرف در مالم را داده‌ام. بعد ایشان می‌گوید که در همه مواردی که انسان با کشته شدن خودش جلوی یک امر بزرگتر و فساد بزرگتری را می گیرد این امر صادق است مثلاً کسی که چون می داند که تحمل شکنجه را ندارد، آنگاه می داند وقتی شکنجه‌اش بکنند اسرار را فاش می‌کند و خیلی از انسانهای بی گناه را در معرض کشتن قرار می‌دهد، مثلاً من با پنجاه نفر در ارتباط هستم و می دانم که اگر مرا شکنجه کنند می گویم که آن پنجاه نفر چه کسانی هستند و این‌ها می روند و آن پنجاه نفر همکار بی گناه مرا می کشند در این گونه موارد که کشته شدن یک انسان بهتر از کشته شدن پنجاه انسان است خودکشی جایز است چرا که ما در این‌جا داریم در مال غیر با اذن غیر تصرف می کنیم و خود آن غیر این اجازه را به ما داده است.

تا این‌جا سخن و بحث سقراط در باب خودکشی بود که خودکشی را جایز نمی دانست و از این به بعد بحث و استدلال برودی شروع می‌شود. برودی می گوید استدلال سقراط در عدم جواز خودکشی علی‌الظاهر استدلال خوبی است ولی در این استدلال نکته‌ای است که انسان را آزار می‌دهد و آن این‌که ما ملک خداوند شدیم یعنی در این‌جا انسان مساوی با ملک خدا شد، آیا این به نظر اخلاقی و وجدان اخلاقی آزار دهنده نیست؟ برودی می گوید، اوّل مالکیت انسان را در نظر بگیرید، انسان دو گونه مالکیت می‌تواند داشته باشد یکی مالکیت نسبت به حیوانات، نباتات و جمادات و دیگر مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر مالکیت اوّل از لحاظ روانی هیچ مانعی ندارد ولی مالکیت یک انسان نسبت به انسان دیگر به نظر می‌آید روان انسان را می‌آزارد زیرا انسان می‌تواند هرگونه دخل و تصرفی در مملوک خودش بنماید و این اصلاً مادر و نهاد بردگی است چرا که بردگی یعنی مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر و این مالکیت چون معنایش اجازه هرگونه دخل و تصرف انسانی در انسان دیگر است هیچ وجدان اخلاقی قبول ندارد.

حال برودی می گوید اگر مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر اشکال داشته باشد که به نظر همهٔ ما اشکال دارد ولی از این نتیجه نمی‌شود قبح مالکیت خدا نسبت به انسان زیرا این جا بین مثل و ممثل بین مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر و مالکیت خدا نسبت به انسان فرق عظیمی وجود دارد مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر یعنی مالکیت موجودی که خالق نیست نسبت به موجودی که مخلوق او نیست ولی مالکیت خداوند مالکیت موجودی است که خالق است نسبت به موجودی که مخلوق او است. در این‌جا این تفاوت وجود دارد که مانع از سرایت قبح یکی به دیگری می‌شود.

حال برودی از طرف دیگری وارد می‌شود و می گوید که مالکیت انسان نسبت به انسان دیگری نیست که قبح دارد بلکه مملوکیت انسان قبح دارد، حال چه مملوکیت انسان، مالکش انسان باشد چه خدا باشد قبح دارد لذا اگر این درست باشد (یعنی قبح مملوکیت انسان) خدا نیز حق مالکیت ما را ندارد.

پس از نظر برودی بسیار فرق می‌کند که مالکیت انسان به انسان دیگری قبیح باشد یا مملوکیت انسان قبیح باشد. برودی می گوید مالکیت انسان نسبت به انسان دیگر قبحش ظاهر است زیرا رجحانی این جا بین انسان و انسان دیگر وجود ندارد تا این مالکیت جائز باشد. امّا این که چرا مملوکیت انسان قبیح است مستدل می‌تواند بگوید که این مملوکیت از آن رو قبیح است که موجب آلام می‌تواند باشد و لذا قبح دارد پس آن‌چه قبح دارد الم رساندن به دیگری است و چون مملوکیت الم بر دیگری می رساند لذا قبیح است آقای برودی می گوید آیا واقعاً همین طور است که مملوکیت آزار آور است زیرا ممکن است مالک آزار و المی نرساند و لذا دیگر قبحی ندارد. جواب این را به دو گونه می توان داد یکی این که نفس این که انسان را در معرض الم آزار قرار می‌دهد، موجب الم و آزار است، دوّم این‌که، اگر از راهی هم یقین کردیم که او آزاری نمی رساند و در معرض آزار او نیست، همین نفس مملوکیت آزار آور است پس می توان گفت که از یک طرف نفس مملوکیت در معرض آزار واقع شدن است و از طرف دیگر آزار آور است ولی باز باید گفت که این دو دلیل در مورد خداوند جاری نیست زیرا یکی از گزاره‌های دینی و مذهبی این است که خداوند عادل است و آزار نمی رساند و اصلاً خدای آزار رسان پارادوکسیکال است پس مملوکیت خدا بودن نه آزار می رساند و نه در معرض آزار قرار می‌دهد. دیگر این‌که نفس مملوکیت اگر نسبت به خداوند باشد آزار آور نیست چرا که خالق همیشه مالک مملوک است و مخلوق همیشه مملوک خالق خود است چه مملوک بداند و چه مملوک نداند پس مملوکیت انسان نسبت به خدا هیچ مشکلی ندارد. اگر این طور باشد می گوییم از لحاظ اخلاقی مملوک خدا باشیم قبح ندارد و بعد از لحاظ وجودی هم مملوک خدا هستیم و لذا یک داوری ارزشی کردیم و یک داوری ناظر به واقع، داوری ارزشی این بود که مملوک بودن ما نسبت به خدا هیچ اشکالی و قبح اخلاقی ندارد و داوری ناظر به واقع هم این بود که ما مملوک خدا هستیم چون مملوک خدا هستیم. پس اگر این گونه باشد هرگونه دخل و تصرفی که می خواهیم بکنیم باید به اذن مالک باشد یعنی هر کاری که می خواهیم بکنیم باید به اذن خداوند باشد پس این به این معناست که تمامی کارهای خوب و درست، خوبی و درستی خودشان را از خداوند گرفته‌اند پس ما باید هر کاری می کنیم به اذن خدا بکنیم و این معنایش این است که هر کاری باید مشمول امر و نهی خدا باشد. امّا اگر دقت شود این استدلال، از استدلال اوّل (حق مالکیت) بهتر است زیرا این استدلال می گوید هرگونه تصرف در

مال غیر بدونه اذن غیر مجاز نیست و این معنایش این است که جمیع احکام الهی چه اخلاقی چه حقوقی، همه تصرف در مال غیر است و بنابر این باید به اذن غیر باشد یعنی کل اخلاق مشمول گزاره‌های دینی و مذهبی شد. امّا در استدلال اوّل ابتدا وارد قلمرو حقوق شدیم بعد هم با زمینه‌ای وارد اخلاق شدیم ولی باز تمام اخلاق را مشمول گزاره‌های دینی و مذهبی نکرد، پس اگر این استدلال، استدلال موفقی باشد ازاستدلال اوّل بهتر است. ولی در این استدلال دو اشکال وجود دارد که در استدلال قبل وجود نداشت:

اشکال اوّل : آیا آن چیزی که مملوکیت انسان را قبیح می‌کند درد و رنج است یا مفسده‌ای که حاصل می‌آید؟ مملوکیت انسان گفته شد که حکم قبیحی است چون موجب آزار انسان است حال می‌گوییم آیا منظور از آزار، درد و رنج است یا منظور، مفسده است. مثلاًمعلمی از دانش‌آموزان خودش امتحان می‌گیرد، دراین امتحان درد و رنج وجود دارد ولی مفسده ایجاد نمی‌کند بلکه به مصلحت دانش‌آموزان است پس جایی هست که درد و رنج وجود دارد ولی مفسده وجود ندارد، یک وقت هم هست که درد و رنج نیست مفسده هم نیست پس بین درد و رنج و مفسده عموم و خصوص من‌وجه برقرار است و بین مقابلان این‌ها هم یعنی بین الم و مصلحت نیز عموم و خصوص من وجه برقرار است. حال با توجه به این مطلب، اگر گفته شود که مملوکیت قبیح است چون موجب آزار است اگر منظور از آزاد، مفسده باشد در این صورت در بارهٔ مملوکیت انسان نسبت به خدا مفسده وجود نداردزیرا خداوند قادر مطلق است ومصلحت من را ایجاد می‌کند پس مملوکیت انسان نسبت به خدا بی عیب شد ولی اگر این‌طور باشد مملوکیت انسان نسبت به انسان هم می‌تواند بی‌عیب باشد زیرا ممکن است مفسده نداشته باشد آنگاه معلوم می‌شود آن بردگی راکه برودی قبیح می‌دانست قبحی ندارد، بردهٔ انسان ظالم شدن قبح دارد، بردهٔ انسان عادل شدن مثل بردهٔ خدا بودن است و اگر مراد از آزاد، درد و رنج باشد در آن صورت شکی نیست که مملوکیت انسان نسبت به انسان دیگری می‌تواندموجب درد و رنج باشد و از آن‌طرف مملوکیت انسان نسبت به خدا هم درد و رنج دارد. پس خلاصه این اشکال این شد که برودی می‌گفت مملکویت به دلیل آزارش بد است، می‌گوییم اگر مرادتان ازآزار مفسده باشد البته در آن صورت مملوکیت انسان نسبت به خدا مفسده ندارد وبنا بر این عیب ندارد ولی مملوکیت انسان نسبت به انسانهای دیگر هم لزوماً مفسده ندارد و اگر مراد از آزار درد و رنج باشد مملوکیت انسان نسبت به انسان دیگری درد و رنج دارد و بد است و این بدی به مملوکیت انسان نسبت به خدا هم سرایت می‌کند چون مملوکیت انسان نسبت به خدا هم باز درد و رنج دارد.

اشکال دوّم: اشکال دیگر استدلال برودی این است که او فقط متوجه امر ونهی‌های خدا بوده و این‌ها را

از مقوله دخل و تصرّف در مملوک دانسته است امّا خدا یک جور دیگری هم مالکیت خودش را اعمال می‌کند و آن از طریق این است که ما را در یک اوضاع طبیعی قرار داده است که این اوضاع طبیعی ایجاد مشکل می‌نماید یعنی مالکیت خدا یکی از طریق امر و نهی که به مصلحت ماست اعمال شده و یکی هم از این طریق که ما را در یک عالم این‌گونه‌ای پدید آورده است که در آن رنج و درد فراوان است و نفس زندگی کردن در این جهان درد و رنج هایی دارد پس به عبارتی برودی فقط ربوبیت تشریعی خدا را در نظر داشته و حال آنکه خداوند ربوبیت تکوینی هم دارد. و چون مملوکیت ما نسبت به خداوند علاوه بر بعد تشریحی یک بعد تکوینی هم دارد و آن بعد قرار دادن ما در این عالمی است که این‌قدر درد و رنج و شرور وجود دارد، لذا جای این اشکال است که چرا ما را در این عالم قرار داد و آیا نمی‌شد ما را در عالمی بهتر قرار دهد و اگر بخواهید در ادیان و مذاهب به خداوند نسبت دهید که این عالم، بهترین تمام عالم‌های ممکن است باید ابتدا نشان بدهید که هیچ عالمی (عالم ممکن) نمی‌شود فرض کرد که از این عالم بهتر باشد و با تفکیک عالم محال از عالم ممکن، دیده خواهد شد که عالم ممکن بهتر ازاین نیز قابل تحقق بوده است.

۱-۲-۳-۳) گیاه‌خواری[1]

برودی از راه گیاه‌خواری بر مدعای خودش استدلال می‌کند او می‌گوید که ما در بخش کاربردی فلسفهٔ اخلاق چیزی داریم که به آن گاهی متعارف[2] یا آگاهی مرسوم گفته می‌شود، آگاهی متعارف یعنی امری که عموم مردم و عرف مردم به این امر اعتقاد دارند اگرچه این اعتقادشان بلادلیل باشد، ویژگی آگاهی‌های متعارف و رسمی این است که عموماً همهٔ انسانها آن آگاهی را دارند اگرچه بلادلیل. ایشان می‌گوید یکی از آگاهی‌های متعارف و یکی ازارتکازات عرفی ما انسانها این است که گرفتن جان انسان دیگری خطاست (جز در موارد استثنایی مثلاً قصاص) ولی از انسان که بگذریم گرفتن جان حیوانات، نباتات جایز است و همهٔ ما انسانها تقریباً به این قائل هستیم، پس جان انسانی را گرفتن را خطا می‌دانیم ولی این را به عالم حیوانات و نباتات سرایت نمی‌دهیم و از حیوانات و نباتات درخوراک استفاده می‌نماییم، در پوشاک استفاده می‌کنیم و برای اهداف و اغراض دیگری قادریم که جان حیوانات را هم بگیریم و این مطلب برای ما هیچ‌گونه عذاب وجدانی به همراه نمی‌آورد.

---

1. Vegetarianism
2. Conventional Consciousness

گیاهخواری این پیش‌فرض را رد می‌کند. گیاهخواری در واقع دیدگاهی است که این ارتکاز عرفی ما را نمی‌پذیرد استدلال گیاهخواری این است که می‌گوید اگر شما بگویید من حق ندارم، حق حیات را از انسانی سلب کنم و در عین حال حق دارم که حق حیات را از یک حیوان سلب کنم باید دلیلی بیاورید که آن دلیل نشان دهندهٔ فرقی باشد میان انسانها و حیوانات، و آن فرق البته باید دو ویژگی داشته باشد ویژگی اوّل این‌که آن فرق واقعاً فرقی درجهت این حق باشد، البته شکی نداریم که انسانها با حیوانات خیلی فرق دارند ولی هیچ‌کدام از آنها فرقی در جهت این حق نیست. مثلاً فرض کنید اگر کسی گفت که انسانها تکلم می‌کنند ولی حیوانها تکلم نمی‌کنند، حتی اگر این را هم بپذیریم باز این دلیل بر آن نمی‌شود که موجودی را که تکلم می‌کند نشود کشت ولی موجودی را که تکلم نمی‌کند بشود کشت، ولذا اولین ویژگی این فرق این است که باید این فرق، فرقی در مسأله‌محل بحث باشد نه هر فرقی. امّا ویژگی دوّم این‌که باید آن را که به عنوان فرق فارق بیان می‌کنیم در همهٔ انسانها بلااستثناء باشد و در هیچ حیوانی نباشد و یا در همهٔ حیوانات بلا استثناء باشد ولی در هیچ انسانی نباشد. چون اگر مثلاً شما ویژگی P را ذکر کردید و این ویژگی در ۹۵درصد از انسانها هست و در ۵درصد از انسانها نیست پس آن ۹۵درصد را حق کشتن نداریم ولی آن ۵درصد را که فاقد این ویژگی هستند حق سلب حیاتشان را داریم و یا از سوی دیگر اگر ویژگی q ذکر کردیم ولی این ویژگی در ۵درصد از حیوانات بود و در ۹۵درصد ازحیوانات نبود باز این مسأله مطرح می‌شود که اگر ویژگی q می‌خواهد قضیه را فیصله بدهد ما ۹۵درصد از حیوانات را حق سلب حیاتشان را داریم ولی این ۵درصد را نداریم و لذا این فرق بین انسان و سایر حیوانات باید دو ویژگی داشته باشد. حالا گیاه‌خوار به شما می‌گوید فرقی بین انسان و سایر حیوانات که اولاً در جهت حفظ حیات یکی و عدم حفظ حیات دیگری تأثیر داشته باشد و ثانیاً آن فرق در همهٔ انسانها باشد و در هیچ حیوانی نباشد کدام است؟ اگر این فرق را آوردید من دم ازگیاهخواری نخواهم زد ولی تا وقتی آن فرق را نیاورده‌اید من فرقی بین انسانها وحیوانها نمی‌بینم و بنابراین می‌گویم یا همه را بکشید یا هیچ کس را نکشید یعنی یا آدم‌خوار شوید یا اگر بناست آدم‌ها را نکشیم و نخوریم باید هیچ حیوان دیگری را نه بکشیم و نه بخوریم. حالا فرض می‌کنیم که انسانها عقل داشته باشند و حیوانات عقل نداشته باشند (که محل شک و شبهه است) مگر آدم حق دارد هر که را عاقل است نکشد و هر کسی را که عاقل نیست بکشد. برودی می‌گوید واقعاً جواب گیاهخوار را نمی‌شود داد چون هیچ فرقی نمی‌شود بین انسانها و حیوانات نشان داد که دارای آن دو ویژگی باشد. بعد ایشان می‌گوید ارتکاز ذهنی ما آدمیان در این‌جا این‌گونه است که ما آدمیان هرچه حیوانات به قلمرو خودمان نزدیکتر می‌شوند حق حیات بیشتر برایشان قائلیم مثلاً اگر به شما بگویم چرا از صبح تا به حال

پنج تا پشه را با پشه‌کش کشته‌اید می‌گویید اذیت می‌کردند آنها را کشتم امّا اگر بگوییم که از صبح تا به حال چرا پنج تا سگ را کشته‌اید، بگویید اذیت می‌کردند، آدم یک ذره ناراحت می‌شود، پس ما نسبت به سگ حساسیت بیشتری نشان می‌دهیم تا نسبت به پشه، چون احساس می‌کنیم سگ به عالم انسانی نزدیک‌تر است و مگس‌ها خیلی از ما دور هستند، ما ظاهراً مثل این‌که خودمان را محور قرار داده‌ایم و بعد حیوانات دیگر را به میزان تفاوتی که نسبت به ما دارند برای آنها حق حیات قائلیم. ایشان می‌گوید این ظاهراً ارتکاز ماست ولی هیچ دلیل منطقی بر آن نداریم[1] و لذا جوابی برای مکتب گیاهخواری نداریم مگر یک جواب و آن جواب جوابی است که فقط متدینان می‌توانند بدهند که برودی اعتقادش بر این است که اگر این‌طور باشد بعد از این متدینان حق خوردن گوشت حیوانات را دارند ولی غیر متدینان ندارند، غیر متدینان این استدلالی که ما در مقابل گیاهخواران داریم ندارند و بنابراین در مقابل گیاهخواران بلادفاعند و گیاهخواران می‌توانند موضع خودشان را در واقع به آنها تحمیل کنند. آن جواب این است که متدین می‌گوید خدای متعال هم خالق ما انسانهاست و هم خالق همهٔ موجودات دیگر از جمله همهٔ حیوانات است و لذا با توجه به مطالب پیشین نتیجه می‌گیریم که خدا مالک ما انسانها و مالک همهٔ موجودات دیگر از جمله حیوانات است. پس از خالقیت، مالکیت خدا را نتیجه می‌گیریم حال خداوند اراده‌اش بر این تعلق گرفته تا بعضی از اموالش را در استخدام بعضی از اموال دیگرش قرار دهد و بعضی از مایملک خودش را خادم بعضی دیگر و بعضی از مایملک خودش را مخدوم بعضی دیگر بکند. (چنانچه ما اصلاً در زندگی عادی هم همین کار را می‌کنیم). حال من متدین می‌گویم که خدای متعال خواسته است که بعضی از مایملک خودش را در خدمت بعضی دیگر قرار دهد یعنی انسان بتواند از گوشت گاو و گوسفند و شتر و... استفاده کند. حالا برودی از این نتیجه می‌گیرد که آن بخشی از اخلاق ما انسانها که با سلب حیات حیوانات ارتباط پیدا می‌کند تابع بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی است یعنی دین و مذهب پشتوانه برای بعضی از احکام اخلاقی که ناظر بر قلمرو مناسبات انسانها با حیوانات دیگر است می‌شود که این یک نوع پشتوانه بودن دین برای اخلاق است که اگر این پشتوانه دینی را از اخلاق بگیرید بخشی از مناسبات شما با عالم هستی پیرامون خودتان تغییر می‌کند مثلاً اگر این گزاره‌های دینی و مذهبی را که خدا خالق ما انسانها و سایر

---

۱. در اینجا حتی احساس درد نمی‌تواند ملاک تمایز در این جهت باشد زیرا اولاً ما از عوالم حیوانات خبر نداریم و ثانیاً آستانهٔ درد در ما انسانها بسیار کمتر از حیوانات است و از لحاظ تحقیقات روانشناختی نشان داده شده که حیوانات میزان دردآگاهی‌شان از ما انسانها خیلی بیشتر است و دلیل آن این است که اولاً ما انسانها فرهنگ داریم و فرهنگ آستانهٔ دردآگاهی ما را کم می‌کند و ثانیاً ما انسانها برای بسیاری از دردها معنا قائلیم و از این فرهنگ پذیری و معنا داری در زندگی ما آدمیان، میزان دردآگاهی ما را نسبت به حیوانات... کمتر کرده است.

حیوانات و موجودات است را قبول داشته باشید و طبعاً بپذیرید که مالک آنهاست ارتباطتان باحیوانات حالتی پیدا می‌کند که اگر قائل نباشید ارتباط شما با حیوانات حالت دیگری پیدا می‌کند همان حالتی که یهودیان و بودائیان می‌گویند تو هیچ دخل و تصرفی در حیات حیوانات دیگر نداری.

این قسمت آخر استدلال برودی است که اگر کسی آن را بپذیرد بخشی از اخلاق نیازمند به دین نمی‌شود. و آن بخشی از اخلاق، آن بحثی است که ناظر به ارتباطات و مناسبات انسانی با سایر حیوانات است.

برودی درکل این تحقیقی که انجام داد می خواست نشان بدهد که چندان حق با سقراط نیست و سخن اوثیفرن هم چندان بی وجه نیست. برودی در ابتدا تقریری از استدلال سقراط نمود که با آن تقریر حق با سقراط بود و در آن هیچ سخنی از خالقیت و مالکیت خداوند به میان نیامد ولی اگر خالقیت خداوند و مالکیت او را وارد استدلال کنیم تا استدلال، استدلالی از نظر یک متدین گردد، دیگر چندان نمی‌شود گفت که حسن و قبح ذاتی است و حسن و قبح به امر و نهی خداوند یا به فعل و ترک خدا و یا به اراده و کراهت خدا بستگی دارد و لذا حسن و قبح الهی است، این تمام سخن برودی است.

امّا آیا استدلال برودی درست است یا نه؟ استدلال برودی تمام قوتش را از ناحیه مالکیت خدا می گیرد و دائر مدار مالکیت خداوند است پس اگر کسی بخواهد از زیر بار سخن برودی شاخه خالی کند باید از زیر مفهوم و اندیشه مالکیت خداوند، شانه خالی کند و به نظر من باید هم شانه خالی کرد یعنی خدا مالکیت نسبت به ما ندارد امّا خالقیت دارد. اشتباه برودی در این است که آن چیزی را که در زندگی ما انسانها از سر اضطراز ناچاری، اعتبار شده است به خداوند نسبت داده است. مالکیت اولاً از سر اضطرار و ناچاری بوده و ثانیاً اعتبار و جعل شده است برای توضیح بیشتر به این امر توجه داده می‌شود که انسانهای اولیه مدتی بی سرور زندگی می‌کردند ولی آهسته آهسته دیدند که زندگی اجتماعی شان اینگونه پایدار نمی ماند لذا از سر ضرورت و اضطرار سرورانی پذیرفتند، و اولین سرورانی که پذیرفته‌اند قاضی تحکیم بوده‌اند. قاضی تحکیم، قاضی ای است که در موقع نزاع خودمان آن را حاکم کرده‌ایم تا داوری کند. بعد از جریان قضا تحکیمی فرآیند دیگری پدید آمد تحت عنوان حکومت و دولت، پس آن‌چه موجب پدید آمدن حکومت گردیده و جامعه را از بی سروری بیرون آورده، اضطرار بوده است و ثانیاً مردم آن را اعتبارکردند و در واقع ریاست از این راه آمد[1] حال در مورد مالکیت نیز این امر پیش آمد که اضطرار موجب شده که انسانها نهاد مالکیت را جعل بکنند و بگویند

۱- رجوع شود در این باب به اصول فلسفه و روش رئالیسم استاد علامه طباطبائی (ره) بخش ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری.

بعضی از انسانها نسبت به بعضی از اشیای طبیعت حالتی دارند که انسانهای دیگر آن حالت را ندارند و مالکیت را جعل کنند پس مالکیت جعلی و به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی (ره) از مفاهیم اعتباری است و مفاهیم اعتباری دو ویژگی دارند اوّلاً چون اعتباری هستند از واقع حکایت نمی‌کنند، بیان واقعیتی را نمی کنند بلکه تحمیل امری بر واقعیت است. ما در امور اعتباری منفعل از واقعیت‌ها نیستیم بلکه فعال در واقعیت‌ها هستیم و نوعی دخل و تصرف اعتباری می کنیم و اعتبار امری کاملاً ذهنی است[1] و ثانیاً انسان تا اظطرار پیدا نکند آنها را نباید جعل نماید. حال با توجه به این مطلب می‌گوییم که ما انسانها در ارتباطات خودمان با یکدیگر به این اضطرار افتادیم و بعد مالکیت را جعل کردیم و این مجوز این نیست که ما برای خدا مالکیت قائل بشویم زیرا اصلاً اضطراری در کار نیست که ما را به جعل این مفهوم در ارتباطات بین خدا و انسان هم بکشاند و اگر هم این اضطرار در کار بود باز هم ما خدا را مالکش کرده بودیم نه این که مالکیتش را کشف کرده باشیم. پس مالکیتی که در روابط بین انسانها وجود دارد را نمی توان به خداوند نیز نسبت داد و این مالکیت هیچ گاه از خالقیت خداوند قابل استنتاج نیست. خالقیت خدا یک امر حقیقی است و از یک امر حقیقی نمی توان یک امر اعتبازی را نتیجه گرفت، حقایق انگیزه‌ها و دواعی ما در جعل اعتبارات هستند و این اضطرار و انگیزه یک نوع حقیقت است امّا هیچ گاه از یک امر حقیقی یک امر اعتباری قابل استنتاج نیست، حقایق فقط ممکن است در ما یک اثر روانشناختی بگذارند و این اثر انگیزه جعل یک امر اعتباری بشود، پس مالکیت امری اعتباری است که کشف واقعیت نمی کند و اضطرار موجب جعل آن شده است و لذا نمی توان در مورد خداوند به کار برد و از خالقیت، مالکیت را نتیجه گرفت و این اشکال به استدلال برودی وارد است بنابراین پشتوانه بودن دین برای اخلاق در معنای دوّم نیز به نظر می‌آید قابل دفاع نیست.

۱-۳) انکار معنای سوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق

معنای اوّل پشتوانه بودن دین برای اخلاق این بود که صدق بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی در تعریف مفاهیم اخلاقی دخیل هستند و گفته شد که به این معنا دین نمی‌تواند پشتوانه اخلاق باشد یعنی هیچ یک از مفاهیم اخلاقی را نمی‌تواند بر حسب امر و نهی، اراده و کراهت یا فعل و ترک خداوند تعریف کرد، معنای دوّم[2] پشتوانه بودن دین برای اخلاق این بود که صدق بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی علت اتصاف

---

1. Mental considctation

۲- از معنای اوّل هر چه به معنای دوّم، سوّم و چهارم می رسیم در حقیقت از ادعای پشتوانه بودن دین برای اخلاق عدول می نماییم. چرا که

افعال به اوصاف اخلاقی باشد، و مقصود از علت در این‌جا علت در مقام ثبوت و تحقق است یعنی آن‌چه که یک فعل را خوب کرد متعلق امر، اراده یا فعل الهی واقع شدن بود و آن‌چه که یک فعل را بد کرد متعلق نهی، کراهت یا ترک الهی واقع شدن بودن، و گفته شد که این نوع پشتوانه بودن نیز قابل قبول نیست و حسن و خلق افعال ذاتی آنهاست. در معنای سوّم می خواهیم بگوییم ما خود نمی توانیم تشخیص مصداق خوب و بد را بدهیم و از خداست که باید پرسید چه کاری مصداق خوب است و چه کاری مصداق بد است، برای فهم معنای سوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق و تفاوت آن با معنای اوّل و دوّم به مثالی توجه کنید؛ اگر از پزشکی بپرسید که خوراک A برای من مفید است یا خوراک B و پزشک بگوید که خوراک A برای شما مفید است، حال نمی توان گفت که تعریف خوراک مفید این است که «خوراکی که پزشک من به من گفته است بخور» (معنای اوّل) و اگر گفته شد که تعریف خوراک مفید آن نیست و خوراک مفید تعریف دیگری دارد ولی اگر پزشک گفت تو این غذا را بخور، همین که می گوید «بخور» این علت می‌شود که آن غذا مفید شود که قبل از این که این را بگوید مفید نبود و الان که گفت مفید شد (معنای دوّم)، این را نیز نمی توان گفت. در این‌جا می خواهیم بگوییم وقتی که پزشک می گوید، این غذا مفید است نه این که از آن لحظه به بعد به دلیل گفتن پزشک غذا مفید می‌شود بلکه اگر مفید بوده از اوّل هم مفید بوده است و پزشک فقط کشف مفید بودن آن را کرده است، و اگر مفید نبوده از اوّل هم مفید نبوده است و پزشک فقط کشف نامفیدی آن را کرده است، ولی می توان گفت که ما خودمان تشخیص این‌که چه غذائی مفید است و چه غذائی مفید نیست را نمی‌توانیم بدهیم و باید از پزشک بپرسیم (معنای سوّم ، پس با توجه به این توضیح معنای سوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق این است که، صدق بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی راه فهم ما به اتصاف افعال به اوصاف اخلاقی است. یعنی اگر خداوند خوبی یک فعل را به ما نگوید ما خود نمی‌فهمیم که این فعل از افعال خوب است، و یا اگر خداوند نگوید که این فعل بد است ما انسانها خودمان نمی‌توانیم بفهمیم که بد است و به عبارتی ما انسان‌ها خودمان نمی‌توانیم تشخیص مصداق خوب و بد را بدهیم بلکه باید فهرست خوبی‌ها و بدی‌ها را از خداوند دریافت کنیم.

- این معنای سوّم، در مقام اثبات است یعنی مقام فهم ما از واقعیات است، در حقیقت در معنای دوّم بحث از این بود که حسن و قبح ذاتی است یا الهی، ولی در معنای سوّم بحث از این است که حسن و قبح عقلی است یا شرعی، و آن‌جا کسی که می‌گفت حسن و قبح ذاتی است بدین معنا بود که خود فعل حسن و قبح دارد

← معنای اوّل بسیار سهمگین است و معنای دوّم و سوّم و چهارم رقیق‌تر می‌شوند.

و آنکه می‌گفت حسن و قبح الهی است بدین معنا بود که خود فعل حسن و قبح ندارد و حسن و قبح خود را ازناحیه خداوند گرفته است و این بحث در مقام ثبوت بود. حال می‌گوییم که اگر در معنای دوّم قائل به حسن و قبح ذاتی شدیم - چنانچه، قائل هم شدیم - ولی در عین حال می‌توانیم درمعنای سوّم قائل به حسن و قبح شرعی شویم [1] یعنی قائل شویم که حسن و قبح افعال، از خود افعال است (وخدا به آنها حسن و قبح نداده است ولی ما تشخیص حسن و قبح‌شان را نمی‌توانیم بدهیم و از شرع باید بپرسیم. پس می‌شود که انسانی در معنای دوّم قائل به حسن و قبح ذاتی باشد ولی د رمعنای سوّم قائل به حسن و قبح شود و می‌شود که با این‌که قائل به حسن و قبح ذاتی است ولی قائل به حسن و قبح شرعی گردد، و به تعبیر دیگر هرکس که در مقام دوّم حسن و قبح را الهی دانست در مقام سوّم ظاهراً یک راه بیشتر ندارد و آن قائل شدن به حسن و قبح شرعی است ولی این‌گونه نیست که هرکس در مقام دوّم، حسن و قبح را ذاتی دانست در مقام سوّم باید حسن و قبح را عقلی بداند بلکه می‌تواند در مقام سوّم حسن و قبح را شرعی بداند. به عبارت دیگر، اگر درمقام ثبوت به حسن و قبح الهی قائل شویم دیگر در مقام اثبات ظاهراً راهی به جز قائل شدن به حسن و قبح شرعی وجود ندارد امّا اگر در مقام ثبوت به حسن و قبح ذاتی قائل شدیم، در مقام اثبات هم می‌توان به حسن و قبح عقلی قائل شد و هم می‌توان به حسن و قبح شرعی قائل شد، که اگر به حسن و قبح عقلی قائل شدیم می‌گوییم حسن و قبح از آن خود افعال است و تشخیص مصادیقش نیز با عقل است و اگر به حسن و قبح شرعی قائل شدیم می‌گوییم حسن و قبح از آن خود افعال است ولی تشخیص مصادیقش با شرع است و ما در مقام دوّم قائل به حسن و قبح ذاتی افعال شدیم و در این‌جا قائل به حسن قبح شرعی افعال می‌شویم.

پشتوانه بودن دین برای اخلاق در مقام سوّم به نظر می‌آید قابل قبول است، حال قبل از پرداختن به استدلال بر آن، چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می‌نماییم.

مقدمه اوّل: در بحث از معنای خوب و بد گفته شد که ما به چیزی «خوب» می‌گوییم که نسبت به آن نوعی کشش احساس کنیم یعنی ما هر چه راکه مجموع ساختار روحی و جسمی ما به آن منجذب شد، تعبیر به «خوب» می‌کنیم و هر چه راکه مجموع ساختار روحی و جسمی ما از آن مندفع و منزجر و گریزان شد، از آن تعبیر به «بد» می‌کنیم. و چون ما کشش‌های فراوان داریم پس خوب‌های فراوان داریم و در میان این خوبها یکی را «درست» می‌گوییم و آن، همان است که بیشترین کشش را نسبت به آن داریم و قوی‌ترین کشش را نسبت به آن

---

۱. بدین خاطر که «ذاتی و عقلی» دو چیز است «والهی و شرعی» نیز دو چیز است یعنی ذاتی یا الهی به مقام ثبوت بر می‌گردد و عقل یا شرعی به مقام اثبات بر می‌گردد.

داریم و به همین ترتیب ما از خیلی چیزها مندفع هستیم و بنابر این خیلی از چیزها رابد می‌دانیم ولی آن بدی که نسبت به آن بیشترین حالت اندفاع و انزجار وجود دارد را «نادرست» و خطا می‌نامیم.

حال با توجه به این مقدمه، اولین نکته‌ای که این‌جا باید گفت این است که کشش و گرایش وانجذاب ما و اندفاع وانجزار ما فقط به امور بالفعل تعلق نمی‌گیرد بلکه به امور بالقوه هم تعلق می‌گیرد و فقط به امور یقینی تعلق نمی‌گیرد بلکه به امور احتمالی هم تعلق می‌گیرد و به تعبیر دیگر ما اولاً در جذب و دفع (انجذاب و اندفاع) فقط حال را در نظر نمی‌گیریم بلکه آینده را هم در نظر می‌گیریم و ثانیاًما فقط نسبت به امور یقینی انجذاب و اندفاع نداریم بلکه گاهی به امور محتمل وامکانی هم انجذاب و اندفاع هم داریم یعنی این گونه نیست که من در باب آینده فقط در باب اموری که یقیناً پیش خواهد آمد انجذاب و اندفاع داشته باشم بلکه گاهی هم هست که نسبت به اموری که در آینده محتملاً و امکاناً روی خواهد داد انجذاب و اندفاع دارم یعنی این گونه نیست که فقط اموری مرا به سوی خود بکشانند یا از خود برانند که آن امور را یقین داشته باشم که رخ می‌دهند بلکه گاهی اموری را که احتمال می‌دهم رخ بدهند نیز مرا وادار به انجام یا ترک کاری می‌کنند.

پس انجذاب و اندفاع را به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۱ـ انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالفعل (فعلی،کنونی).

۲ـ انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالقوه (امور آینده).

حال باید گفت انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالقوه وآینده هم فقط به یقینی‌های آن تعلق نمی‌گیرد بلکه حتی به امور محتمل هم تعلق می‌گیرد.[1] خلاصه این‌که: انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالفعل (کنونی)

---

۱. سؤالی که ممکن است این‌جا مطرح شود این است که آیا در آینده امر یقینی می‌توان داشت یا نمی‌توان؟ در جواب باید گفت که در آینده هم می‌توان امر یقینی داشت با این توضیح که البته یقین سه معنا می‌تواند داشته باشد. ۱ـ یقین‌های منطقی ـ ریاضی (Mathematico-lagical) ۲ـ یقین‌های عام (Objective) ۳ـ یقین‌های (Subjective) اگر مراد از این یقین، یقین‌های منطقی ریاضی است ـ هیچ‌گاه یقین منطقی ـ ریاضی نسبت به آینده نداریم زیرا یقین منطقی ـ ریاضی فقط به اموری تعلق می‌گیرد که خلاف این امور استحاله داشته باشد و محال عقلی باشد و در مورد آینده نسبت به هیچ پدیده‌ای این نوع یقین را نمی‌توان داشت یعنی نمی‌توانیم بگوییم که در آینده فلان واقعه رخ می‌دهد و محال است رخ ندهد، چرا که اگر بخواهیم قائل به استحاله وقوع خلاف یک واقعه شویم، باید نشان بدهیم که وقوعش به تناقض (اجتماع یا ارتفاع نقیضین) می‌انجامد و گفته شده است که اجتماع یا ارتفاع نقیضین در مورد آینده قابل ادعا نیست و این رأی است که اولین بار اندیشمند و فیلسوف تاریخ معروف انگلیس کالین ود به خاطر بحثی که در باب تاریخ کرده است مطرح ساخته است یقین‌های (Objective) هم محل بحث ما در مورد آینده نیست چرا که این یقین‌ها ممکن است از سر زودباوری و ساده لوحی یا نوعی بلاهت باشد. امّا دیریاب‌تر از یقین (Subjective) که به آن یقین‌های (Objective) گویند(یقین‌های عمومی و همگانی) نیز ما در مورد آینده داریم پس یقین منطقی ـ ریاضی (Mathematico-lagical) نسبت به امور آینده نداریم، یقین (Subjective) داریم ولی این یقین سودمند نیست چرا که می‌تواند ناشی از ←

یا نسبت به امور بالقوه (آینده).

انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالقوه: ۱. بالقوه یقینی ۲. بالقوه محتمل

۲ البته باید متذکر شد که انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالفعل انجذاب و اندفاع نسبت به امور بالقوه - حال چه بالقوه یقینی باشد و چه بالقوه محتمل - یک تفاوت دارد که این تفاوت هم یک امر دو مراتب است[۱] و

← بلاهت و ساده‌لوحی و زودباوری باشد و یقین (Objective) هم نسبت به آینده داریم یقین(Objective) برای انسان در اثر استنتاجات منطقی از قوانین طبیعی مورد اجماع حاصل می‌آید، مثلاً اگر استدلالی نمودیم که یکی از مقدمات این استدلال قوانین طبیعی مورد اجماع بود، یقینی که نسبت به نتیجه این استدلال داریم را یقین (Objective) می‌گویند (به قوانین طبیعی مورد اجماع معمولاً(Nomologicals) گفته می‌شود دیوید هیوم فیلسوف معروف انگلیسی که در باب یقین بحث جالبی کرده است اولین شخصی است که صریحاً این تقسیم را ذکر کرده است برای یقین‌های (Objective) نمونه هایی را ذکر می‌کنند مثلاً خورشید فردا از مشرق طلوع می‌کند یا سرب در هوا شناور نمی ماند یا آتش آب را بخار می‌کند و اینکه آب آتش را خاموش می‌کند این چهار مثال را او به کار می‌برد که معمولاً در کتاب‌ها این مثال‌ها را می‌آورند و البته یقین به این‌ها ناشی از زود باوری نیست بلکه این‌ها یقین‌های عام است و چه انسان زود باور باشد و چه دیر باور باشد چنین یقینی را پیدا می‌کند.

حال در جواب سؤال می‌گوییم ما نسبت به آینده هم یقین(Objective) داریم و هم یقین (Subjective) داریم مثلاً این‌که یقین داریم که فردا صبح خورشید از مشرق طلوع خواهد کرد یقین انگلیسی است، حال وقتی می‌گوییم که انسان نسبت به امور آینده یقین انجذاب و اندفاع دارد مرادمان از یقینی هم (Subjective) است و هم (objective) است و البته انسان نسبت به یقین‌های (Subjective) خود انجذاب و اندفاع دارد یعنی یک انسان ساده‌لوح اگر یقین کند که اگر یک سطر شعر بگوید فلان‌کس به او یک میلیون تومان جایزه می‌دهد به آن انجذاب پیدا می‌کند و به خاطر این انجذاب کار انجام می‌دهد پس چه یقین، یقین فردی (Subjective) باشد و چه یقین، یقین عمومی(objective) و حتی نسبت به امور محتمل هم انسان انجذاب و اندفاع دارد.

در باب انجذاب و اندفاع انسان نسبت به امور محتمل باید گفت که ما انسانها واقعاً با حساب و احتمالات جلو می‌رویم زیرا اگر کسی بخواهد تمام کنش وواکنش‌هایش و تمام فعل و انفعالاتش براساس یقینیات باشد باید در اکثر مواقع بلاتکلیف باشد و بلاتکلیف بودن به این معنا نیست که دست به فعل نزند چراکه دست به فعل نزدن نیز خود یک نوع فعل است بلکه اصلاً نداند که باید دست به فعل بزند یا دست به فعل نزند و لذا در یک حالت بلاتکلیفی به سر می‌برد چون امور متیقن بسیار کم است و چنانچه گفته شد یقین اگر مراد یقین منطقی و ریاضی باشد نسبت به آینده حاصل نمی‌شود و یقین عمومی (obsective) نیز کمتر در دسترس انسان است و اکثر یقین‌ها یقین‌های فردی (subjactive) است که این یقین‌ها روان‌شناختی است و یقین روانشناختی می‌تواند عین جهل مرکب باشد یا در عین ساده لوحی و زودباوری حاصل شود امّا یقین‌های عمومی(که دون یقین‌های منطقی ریاضی است و یقینی است که نسبت به امری برای همهٔ انسانهایی که دارای قوای ادراکی هستند حاصل می‌شود) نیز اندک است و لذا هست که انسانها فقط به امور یقینی جذب و دفع ندارند بلکه نسبت به امور محتمل نیز دارند و انجذاب و اندفاع نسبت به امور محتمل است که موجب می‌شود متکلمان ما بحثی را پیش بکشند و درصد احتمال را در میزان محتمل ضرب کنند و بگویند باید به آن ترتیب اثر داد حتی به اموری که خیلی بعید به نظر می‌آید و البته این در میان برخی از متأخرین ما نیز هست که اگر در جایی برای انسان میزان محتمل فراوان باشد ولو این‌که درصد احتمال کم باشد (یا بالعکس) میزان محتمل کم باشد ولی درصد احتمال بالا باشد باز به آن بها می دهند و ترتیب اثر عملی می‌دادند.

۱. این‌که تفاوت بین انجذاب و اندفاع نسبت به یک امر بالفعل با انجذاب و اندفاع نسبت به یک امر بالقوه تفاوتی ذومراتب است را با ذکر نکته‌ای به اختصار بیان می‌کنیم و آن نکته‌ای است که بعضی از فیلسوفانی که در شاخهٔ فلسفهٔ عمل Philosopiny of Action کاری می‌کنند ←

آن این‌که انجذاب و اندفاع بالفعل خود عمل را اخلاقی می‌کند ـ حال یا دارای ارزش اخلاقی مثبت یا منفی ـ ولی انجذاب و اندفاع بالقوه یک سلسله اعمال را دارای ارزش اخلاقی می‌کند و آن اعمال همهٔ اعمالی است که در سلسله مراتب خودشان برای آن امر آینده مقدمه واقع می‌شوند، مثلاً فرض کنید من الان به شدت گرسنه هستم و شما خوراکی را در این‌جا حاضر می‌کنید.

من احساس انجذاب و نوعی کشش روحی نسبت به این خوراکی در خودم احساس می‌کنم و دست به خوردن آن می‌زنم. که الآن خوردن برای من ارزش مثبت اخلاقی می‌شود ولی اگر نسبت به غذائی که فردا ظهر

← متذکر شده‌اند مثلاً فرض کنید که من ماشهٔ اسلحه‌ای را کشیده‌ام و فردی را به قتل رسانده‌ام اگر من چنین کاری کردم این کار مرا دوگونه می‌توان تحلیل کرد، تحلیل اوّل این‌که گفته شود فعلی که فلان کس انجام داد فشار دادن ماشهٔ آن اسحلهٔ بود و نتیجهٔ این فعل کشته شدن آن فرد بود این تحلیلی است که چه بنا ما به صورت عادی انجام می‌دهیم ولی بسیاری از فیلسوفان کنش این تحلیل را مردود دانسته‌اند، تحلیل دوّم این‌که گفته شود کار خاصی آن شخص انجام داد که هم می‌شود ازآن تعبیر به فشار دادن ماشهٔ اسلحه کرد و هم می‌شود از آن تعبیر به کشتن آن فرد خاص کرد و هم می‌شود ازآن تعبیر به بی شوهر کردن فلان زن کرد هم می‌شود ازآن تعبیر به کار خلاف قانون اساسی انجام دادن کرد و... یعنی یک کار واحد است ولی دیدهای مختلف تعبیرهای مختلفی ازآن به دست می‌دهد فرق تحلیل اوّل با تحلیل دوّم در این است که تحلیل اوّل یکی از آن افعال را علت و سایر امور را معلول می‌داند امّا تحلیل دوّم قائل است که اصلاً این‌جا رابطهٔ علی و معلولی نداریم بلکه یک فعل داریم که از زاویه‌های مختلف و دیدگاه‌های مختلف به آن الفاظ مختلف اطلاق می‌شود و در واقع به منظر ونظرگاه (Point of vieiv) همبستگی دارد، مشکل تحلیل اوّل این است که هر کدام از آن کارها را بخواهد کار شخص بداند و بقیه را آثار و نتایج آن لازمه‌اش ترجیح ملامرجع خواهد بود.

در این‌جا باز مثال دیگری ذکر می‌گردد مثلاً من الان دروغی بگویم، مثلاً بگویم الف، ب است یا این‌که الف، ب نیست اولاً چیزی که عقل عرفی ما (Common sense) حکم می‌کند این است که می‌گوید فعل فلانی دروغ گفتن بود و نتیجه‌اش این بودکه چند انسان از واقع گمراه شدند و نتیجه‌اش این بود که چند انسان به افعال نادرست دست زدند و بعد نتیجهٔ آن این بود که... این‌جا نمی‌توان گفت که دروغ گفتن عمل من بود و بقیه آثار آن زیرا قبل از این‌که من دروغ بگویم زبانم رادر دهانم چرخاندم و قبل ازاین‌که زبانم را در دهانم بچرخانم اراده کردم که آن را بچرخانم و حال چرا ارادهٔ مرا کنش اولیه نمی‌دانید که دروغ گفتن ازآثار ونتایج آن گردد پس به سه دلیل تحلیل اوّل نادرست است و آن تحلیل را نمی‌توان کرد. اوّل این‌که لازمهٔ آن ترجیح بلامرجح خواهد بود، دوّم این‌که باید در هر فعلی فقط ارادهٔ اولیه راکنش دانست و بقیه را نتایج آن شمرد و سوّم این‌که اکثر مفاهیمی که به افعال نسبت می‌دهیم مفاهیم فلسفی و انتزاعی است و این مفاهیم نسبت به هم علیت ـ علیتی که لازمهٔ تحلیل اوّل است دارند (البته این‌که در فلسفه امکان که مفهوم عقلی فلسفی است و علت حاجت که باز مفهوم عقلی است می‌دانند در واقع علیت مبحوث‌عنها یعنی که در عالم تحقق یک پدیده علت برای پدیدهٔ دیگر می‌شود نیست بلکه لوازم نظری یک مفهوم را برای آن مفهوم معلول به حساب آورده‌ایم (در این مورد رجوع به بحث‌های فلسفهٔ تاریخ ایستار شود).

این بحث بحث بسیار مهم و عمیقی است که هم در فلسفه حقوق و هم در فلسفهٔ اخلاق و هم در کلام بسیار اهمیت دارد.

حال با توجه به این بحث که در فلسفه کنش Philosophy of Action مطرح است اگر تحلیل دوّم را قبول کنیم که به نظر قابل قبول می‌آید در انجذاب و اندفاع‌های بالفعل هم بیش از یک فعل را ما ارزش اخلاقی می‌دهیم چراکه اگرچه یک فعل صورت می‌گیرد ولی از دیدگاه‌های مختلف عناوین مختلف به خود می‌گیرد البته در انجذاب و اندفاع بالقوه یک فعل نیست که عناوین متعدد می‌گیرد بلکه محل‌های متعدد در زمان‌های متعدد صورت می‌گیرد و هر فعلی در هر لحظه‌ای n تا عنوان دارد پس تفاوت این‌ها تفاوت ذومراتب است.

می‌خواهم بخورم انجذاب پیدا کنم، تمام کارهایی که از الآن تا فردا ظهر جزء مقدمات آن خوردن من می‌شوند، ارزش مثبت اخلاقی پیدا می‌کنند و دیگر خوردن فردای ظهر من فقط دارای ارزش مثبت اخلاقی نیست بلکه تمام کارهائی که نحوهٔ مقدمه‌ائی پیدا می‌کنند برای خوردن فردای ظهر من دارای ارزش مثبت اخلاقی می‌شوند. به تعبیر دیگر وقتی ما بایک انجذاب و اندفاع بالفعل سروکار داریم، یک فعل متصف به یک وصف اخلاقی می‌شود امّا نسبت به یک امر بالقوه(آینده) انجذاب و اندفاع پیش آید، این انجذاب و اندفاع یک سلسله کارها را متصف به اوصاف خلاقی مثبت یا منفی می‌کند و آن کارهائی است که به نحوی از انحاء مقدمه برای آن امر بالقوه‌ای که نسبت به آن انجذاب و یا اندفاع پدید آمده است می‌شوند.

مقدمهٔ دوّم: مقدمهٔ دوّمی که ذکر آن ضرورت دارد این است که مشخص شود که دین آمده است برای این‌که چه به ما انسانها عرضه کند. در این مورد دیدگاه‌های بسیار متفاوتی وجود دارد و این دیدگاه‌ها را می‌توان اختلافشان را در این باب در سه مطلب دانست که البته عناوین این سه مطلب را به دلیلی که ذکر خواهد شد نمی‌پسندم ولی چون این عناوین در نوشته‌های غربیان و بعضی از نویسندگان خودمان به کار رفته است، از همین عناوین استفاده می‌کنم.

هرکسی که در باب انتظارات بشر از دین یاوجه حاجت بشر به دین یاآن‌چه دین به بشر ارائه می‌کند بحث می‌کند با هرکس دیگری که در این باب بحث می‌کند، اگر با هم اختلاف دارند، اختلافشان ممکن است در یکی از این سه مطلب باشد.

۱ـ دانش ۲ـ ارزش ۳ـ روش

حال هرکس که وارد این بحث شد اگر با دیگری بحث کرد، بحثش حول این سه محور است ممکن است کسی بگوید که دین دانش به ما نمی‌دهد و فقط ارزش و روش می‌دهد ممکن است کس دیگری بگوید دین دانش می‌دهد، روش هم می‌دهد امّاارزش نمی‌دهد[۱] یک دید دیگر ممکن است بگوید دین دانش می‌دهد، ارزش هم می‌دهد ولی روش نمی‌دهد و دید دیگر ممکن است بگوید که دین هم دانش هم روش و هم ارزش می‌دهد.[۲] و ممکن است کسی بگوید: دین آمده است فقط دانش بدهد، یکی بگوید دین آمده است فقط ارزش بدهد و یکی دیگر بگوید دین آمده است فقط روش بدهد، همهٔ این امور متصور است و این است که

---

۱. این دیدگاهی است که من ـ استاد ـ دارم.

۲ـ انسانی که خیلی جامع‌نگر است به نظرش می‌آید که دین آمده تا همه کار برای ما بکند. یعنی دین آمده است هم به ما دانش بدهد هم به ما ارزش بدهد هم روش. که قدمای

اختلافات ایجاد می‌کند این یک سنخ اختلافات است، سنخ دیگر اختلافاتی که پیش می‌آید در باب حیطهٔ دانش و روش[1] است مثلاً در باب حیطه دانش ممکن است دو دید، هر دوبگویند که دین آمده است به ما دانش بدهد، ولی یکی دانش در باب فلان امور را بگوید و دیگری دانش در باب بهمان امور را بگوید یا آن امور و امور دیگر را بگوید ـ یعنی یکی بگوید دانش در باب کل امور، و دیگری بگوید دانش در باب بعضی از امور ـ و در باب حیطهٔ روش هم چنین اختلافی ممکن است پیش بیاید یعنی یکی بگوید بعضی از روش‌ها، دیگری بگوید اختلافاتی ممکن است پیش بیاید یعنی یکی بگوید بعضی از روش‌ها، دیگری بگوید همهٔ روشها، یکی بگوید روشه‌های این قلمرو را دین برای ما می‌گوید، و دیگری بگوید روشهای آن قلمرو را دین برای ما می‌گوید:

امّا مقصود از دانش، روش، ارزش چیست؟

در باب دانش امر روشن است یعنی مراداز دانش امور ناظر به واقع[2] واخبارهاست. مراد ازارزش و روش روی‌هم‌رفته امور ناظر به ارزش[3] است. البته باید توجه داشت «ارزش» در امور ناظر به ارزش با ارزشی که درکنار روش و قسیم روش است، دو مفهوم جداگانه است ویکی عامتر از دیگری است و به خاطر همین تفاوت دو مفهوم ارزش در اینجاست که من این سه تعبیر (دانش، ارزش، روش) را نمی‌پسندم.

امور ناظر به واقع[4] اموری هستند که در آنها هیچ نوع ارزش داوری صورت نگرفته است، نه ارزش داوری، اخلاقی، نه ارزش داوری حقوقی، نه ارزش داوری و دینی و مذهبی و نه ارزش داوری زیبایی شناختی، مثلاً اگر گفته شود «خدا وجود دارد» یا «انسان جاودانه است» این امر ناظر به واقع است. و هر جا که گزاره‌ای گفته شد که در آن یا یک ارزش اخلاقی به کار رفته بود یا یک ارزش حقوقی به کار رفته و یا یک ارزش دینی و مذهبی به کار رفته بود یا یک ارزش زیبایی شناختی به کار رفته بود،این گزاره ناظر به ارزش خواهد بود. حال ارزش به این معنا خود قابل تقسیم به روش وارزش به معنای مورد نظر است. امّا برای فهم تفکیک امور ناظر به ارزش به دو قسم ارزش و روش فرض کنید که من بگویم:«انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد». این گزاره‌ای ناظر به ارزش است زیرا در آن مفهوم«باید» به کار رفته است و «باید» یک مفهوم ارزشی است. حال اگر شما ازمن

---

۱. در باب ارزش چنانچه در بیان مقصود از آن مشخص خواهد شد دیگراین اختلاف در باب حیطه وجود ندارد.

2. Factual

3. Valuative

۴. البته امور ناظر در این‌که راجع به گذشته باشد یا راجع به حال باشد یا راجع به آینده باشد و اخبار هم اخبار تجربی باشد یا اخبار فلسفی باشد یا اخبار نقلی باشد یا اخبار کشفی و شهودی باشد واخبار هم بلادلیل باشد. یا با دلیل باشد، درست باشد یا نادرست باشد و... در شق دیگری که متصوّر است، در این جهت فرقی نمی‌کند.

پرسیدید که «چرا انسان باید به پدر ومادرش حرمت نهد؟» ممکن است من بگویم به خاطر این‌که «انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد» که اگر چنین کنیم در واقع یک قیاس تشکیل داده‌ام و آن قیاس این است که:

مقدمهٔ اوّل: انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد.

مقدمهٔ دوّم: پدر ومادر به انسان خدمت کرده‌اند.

نتیجه: پس انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد.

حال اگرچه گزارهٔ «انسان به کسی که به او خدمت کرده است باید حرمت نهد» و گزارهٔ «انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد». هر دو گزارهٔ ناظر به ارزش هستند ولی در این‌جا در واقع گزارهٔ «انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد. را ازگزارهٔ «انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد» نتیجه گرفته‌ایم، حال به این‌که نتیجه گرفته‌ایم، یعنی یگزارهٔ «انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد» ارزش اشتقاقی[1] یا ارزش استنتاجی یا ارزش تحویلی گفته می‌شود و گزاره‌ای که آن، این نتیجه از آن گرفته شده است یعنی گزارهٔ «انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد» نسبت به این گزارهٔ نتیجه گرفته شده، اصلی[2] و اساسی گفته می‌شود زیرا این گزارهٔ اصلی، آن گزارهٔ فرعی و اشتقامی را به ما می‌دهد، به تعبیر دیگری به جا این‌که بگوئیم گزارهٔ «انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد» ازگزارهٔ «انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد» اشتقاق و نتیجه شد است می‌توان گفت که گزارهٔ «انسان باید به پدر و مادرش حرمت نهد» یکی ازمصادیق آن گزاره و به تعبیر ریاضی یکی از موارد خاص آن است. حال اگر باز پرسیده شود «چرا انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد؟» ممکن است گفته شود، برای این که انسان باید اوامر الهی را اطاعت کند؟ که این باز یک قیاس است:

ـ انسان باید اوامر الهی را اطاعت کند.

ـ خداوند امر کرده که انسان به کسی که به اوخدمت کرده است حرمت نهد.

پس انسان باید به کسی که به او خدمت است حرمت نهد.

و باز در این‌جا گزارهٔ «انسان باید به کسی که به او خدمت کرده است حرمت نهد». نسبت به به گزارهٔ «انسان باید اوامر الهی را اطاعت کند» گزاره‌های فرعی و اشتقاقی می‌شود و گزارهٔ «انسان باید اوامر الهی را

---

1. Derivative
2. Basic

اطاعت کند» نسبت به آن گزاره، گزاره‌ای اصلی واساسی می‌شود. ادامه دادن این مثال بدین خاطر بود که نشان داده شود اصلی بودن و اشتقاقی بودن امری نسبی است مثلاً گزارهٔ «انسان باید به کسی که به اوخدمت کرده است حرمت نهد» در عین حال که نسبت به گزارهٔ «انسان باید به پدر ومادرش حرمت نهد» اصلیّ و اساسی است ولی نسبت به گزارهٔ «انسان باید اوامر الهی را اطاعت کند» فرعی و اشتقاقی است. البته این اساسی بودن و فرعی بودن یک گزاره نسبت به دیگری می‌تواند ادامه پیدا کند ولی تابی‌نهایت نمی‌تواند ادامهٔ داشته باشد و ما باید به قضیه‌ای برسیم که آن قضیه دیگر از یک گزارهٔ ارزشی دیگر نتیجه گرفته شده باشد.(۱) حال به گزارهٔ ارزشی که از هیچ گزارهٔ ارزشی دیگری نتیجه گرفته نشده است «ارزش» در برابر «روش» می‌گوییم پس «ارزش» به معنای «گزارهٔ ارزشی استنتاج ناشده از هیچ گزارهٔ ارزشی دیگر» می‌باشد. و سایر گزاره‌های ارزشی را یعنی آنهایی که اشتقاقی هستند «روش» می‌گویند،(۲) پس «روش» به معنای «گزاره‌های ارزشی استنتاج شده از گزاره‌های ارزشی دیگر» می‌باشد.

از بیان فوق چنین بر می‌آید که ما باید گزارهٔ ارزشی استنتاج ناشده داشته باشیم ولی از این بیان بر نمی‌آید که «گزارهٔ ارزشی استنتاج ناشده از هیچ گزارهٔ ارزشی دیگر» باید لزوماً یکی باشد بلکه ممکن است متعدد باشند ولی به شرط این‌که هیچ‌کدام از دیگری استنتاج نشده باشد.

پس به طور خلاصه در مقدمهٔ دوّم این بحث، گفته شد که گزاره‌های ارزشی به طور کلی به دو قسم(۳)

---

۱. این‌که چگونه باید به این‌جا برسیم را در دروس «فلسفه اخلاق» بیان کرده‌ایم.

۲. در جواب این سؤال که چرا به گزاره‌های ارزشی استنتاج شده از گزاره‌های ارزشی دیگر روش گفته می‌شود باید گفت که اگر مثلاً گفته شود «راست گفتن خوب است» این یک گزارهٔ ارزشی است حال اگر کسی گفت که چرا راست گفتن خوب است، آنگاه گفته شود، بدین خاطر که «مردم را به واقع رهنمون شدن خوب است» که این گزاره، اصل و اساس برای گزارهٔ فرعی «راست گفتن خوب است» می‌شود، یعنی اینگونه گفته شده که:

- مردم را به واقع رهنمون شدن خوب است.
- راست گفتن مردم را به واقع رهنمون شدن است.
- راست گفتن خوب است.

حال اگر پرسیده شود، چرا مردم را به واقع رهنمون شدن خوب است ممکن است در جواب گفته شود برای این‌که «متعلق امرالهی است» بعد اگر پرسیده شود چرا اطاعت امر خدا خوب است، آنگاه گفته شدود چون موجب تقرب به خداست» یعنی ترب به خدا خوب است» و چون اطاعت امر خدا....

... اطاعت از امر الهی» و... است یعنی همهٔ این‌ها برای آن غایت قصوی در حکم روش و وسیله‌اند یعنی وسایلی هستند که ما را به آن غایت قصوی می‌رسانند و لذا بر آنها «روش» اطلاق می‌شود.

۳. ممکن است گفته شود که گزاره‌های ارزشی غیر ازآن دو قسم، یک شقّ سومی هم برای آن متصور است یعنی گزاره‌های مستنتج و مستخرج از

قابل قسمت است:

الف) گزاره‌های ارزشی مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر. (گزاره‌های فرعی و اشتقاقی، روش)

ب) گزاره‌های ارزشی غیر مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر. (گزاره‌های اصلی و اولیه، ارزش)

وگفته شد که اشتقاقی بودن و اصلی بودن امری کاملاً نسبی است یعنی یک گزارهٔ ارزشی نسبت به گزارهٔ ارزشی دیگر می‌تواند اشتقاقی باشد و نسبت به یک گزارهٔ ارزشی دیگر می‌تواند اصلی باشد و در اینجا وقتی گفته می‌شود، اصلی، اصلی به معنای مطلق مراد است یعنی گزارهٔ ارزشی که نسبت به هیچ گزارهٔ ارزشی دیگری اشتقاقی یعنی استنتاج شدهٔ از او نباشد و اشتقاقی یعنی آن گزاره‌ای که استخراج شده از گزارهٔ ارزشی دیگر هست.(۱) حال وقتی گزاره‌های ارزشی به این دو قسم قابل تقسیم باشند، ارزش‌های متناظر با گزاره‌های مستخرج ومستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر را «ارزش آلی، وسیله‌ای یا ارزش بالغیر» می‌گویند و ارزش‌های متناظر یا گزاره‌های ارزشی غیر مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر را «ارزش غائی، ارزش هدفی، ارزشی بالذات» می‌گویند به تعبیری دیگر، اگر گزارهٔ ارزشی مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر داشتیم آن ارزشی که در آن گزارهٔ ارزشی بیان شده است را، ارزشی آلی، وسیله‌ای یا ارزش بالغیر می‌گویند و اگر گزارهٔ ارزشی غیر مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر داشتیم، آن ارزشی که در آن گزارهٔ ارزشی بیان شده است را، ارزشی غائی، هدفی، یا ارزش بالذات می‌گویند. حال با توجه به این مطلب می‌توان گفت که؟

← گزاره‌های ارزشی دیگر و گزاره‌های بر مستخرج و مستنتج آن گزاره‌های ارزشی دیگر، و آن گزاره‌های غیر مستخرج مستنتج در درون خود تقسیم می‌شود که حاصل آن دو قسم، سه قسم، در واقع می‌شود به این صورت که گزارهٔ غیر مستخرج و مستنتج از گزاره‌های ارزشی دیگر، غیر مستخرج از گزاره‌های ناظر به واقع باشد و دیگر این‌که مستخرج از گزاره‌های ناظر به واقع باشد. در جواب این سخن باید گفت که این تقسیم به خاطر آن سخن مبنایی است که ما به آن قائلیم. ما معتقدیم که گزاره‌های ارزشی هیچ وقت نمی‌تواند از گزاره‌های ناظر به واقع استخراج شوند و به تعبیر قدما، ادراکات اعتباری قابل استخراج از ادراکات عقلی نیستند و لذا حاصل اقسام همان دو قسم می‌شود.

۱. برای به خاطر آوردن نظیر این مسأله به یاد بیاورید که در منطق گفته می شد جنس یک مفهوم نسبی است یعنی یک مفهومی نسبت به یک مفهوم دیگر جنس بود و نسبت به مفهوم دیگر جنس نبود بلکه نوع بود، ولی در عین حال یک جنس الاجناس داشتیم که دیگر نوع هیچ جنس دیگری نبود وآن را جنس مطلق می‌گفتیم و بقیه را جنس‌های اضافی یا نسبی می‌گفتیم در عین این که...

... که نوعی هست که دیگر تحت آن نوع دیگری نیست تا این نوع جنس آن نوع دیگر قرار بگیرد که آن نوع الانواع می‌شد. نوع الانواع را می‌توان نوع مطلق یعنی نوع غیر نسبی و غیر اضافی و جنس‌الاجناس را می توان جنس مطلق یعنی جنس غیر نسبی و غیر اضافی گویند حالا در این جا نیز با این‌که اصلی بودن و اشتقاقی بودن کاملاً نسبی است ولی وقتی «اصلی» گفته می‌شود مراد اصلی مطلق و غیر نسبی است.

یکی، دو تا، سه‌تا،... nتا ارزش در جهان انسانی هستند که آنها را انسان برای چیز دیگری نمی‌خواهد و آنها را برای خودشان طلب می‌کند، یعنی آنها مطلوب لذاته هستند نه این‌که انسان آن ارزش‌ها را نردبان ارزش دیگری بنماید، مثلاً می‌شود گفت که آرامش یک ارزش غائی است یعنی کسی نمی‌گوید که من آرامش روحی و روانی می‌خواهم تا باآرامش روحی و روانی خودم به جای دیگری برسم یا مثلاً کسی نمی‌گوید که من شادی را می‌خواهم برای این‌که از طریق شادی به چیز دیگری دسترسی پیداکنم یعنی آرامش و شادی ارزش غائی دارند امّا مثلاً راست گفتن ارزش غائی ندارد[1] یعنی راست گفتن را نمی‌خواهیم برای این‌که راستگو باشیم، بلکه برای این می‌خواهیم که می‌دانیم این راست‌گفتن ما را به چیز دیگری می‌رساند، حال آن چیز دیگر می‌تواند ارزش غائی داشته باشد و ممکن است خود آن ارزش آلی باشد و در نهایت به یک ارزش غائی برسد. و به نظر می‌رسد اکثریت قریب به اتفاق آن‌چه به لحاظ روان‌شناسی ارزشمند است ارزشهائی که دارند، ارزشهای آلی، وسیله‌ای و بالغیر است و ارزشهای اندکی هستند که دارای ارزش غایی باشند. پس افعال اخلاقی همهٔشان دارای ارزش ـ حال یا ارزش مثبت یا ارزش منفی ـ هستند ولی برخی دارای ارزش آلی است و برخی دارای ارزش غایی است.[2] به بیان دیگر زندگی اخلاقی هر انسانی یک نظام طولی دارد و در رأس این نظام طولی، یک، دوتا، سه،...nتا[3] ارزش وجود دارد که تمام ارزش‌های دیگر وسیله برای رسیدن به آن، یک، دو، سه،... nتا[4] ارزش هستند. با توجه به این مقدمات، می‌گوییم که دین ارزشهای غائی را نمی‌تواند به ما بدهد بلکه

---

۱. باید دقت کرد که «راست گفتن» ارزش نیست ـ نه ارزش غائی و نه ارزش وسیله‌ای بلکه راست گفتن یک امر واقعی است و دارای ارزش است نه این‌که خود ارزش باشد.

۲. سؤال آیا فقط ارزشهای غائی هستند که حسن وقبح ذاتی پیدا می‌کنند؟

جواب: ذاتی را اگر به معنای ذاتی باب ایساغوجی به کار ببرید این مسأله‌ایجاد می‌شود، گاهی ذاتی به معنای بالذات است و در مقابل بالغیر به کار می‌رود، به این معنا فقط ارزشهای غائی هستند که حسن و قبح ذاتی دارند و ارزشهای آلی، حسن و قبحشان ذاتی نیست. امّا ذاتی گاهی در برابر الهی است و اتفاقاًدر بحث حسن و قبح، ذاتی در مقابل الهی موارد است یعنی حسن و قبح کار مال خودش باشد نه بدین خاطر که‌خدا به آن امر یا نهی کرده است و به این معنا هم ارزشهای غائی و هم ارزشهای آلی حسن و قبحشان ذاتی است، البته آن بحث را در دروس فلسفه اخلاق نموده‌ام که در حسن و قبح ذاکی منظور از «ذاتی» نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی است بلکه ذاتی در برابر الهی است و از لحاظ تاریخ نیز ذاتی دراین‌جا به معنای ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغونی به کار نرفته است.

۳. در این‌که تعداد این ارزشهای غائی یکی است یا بیش از یکی است اختلاف وجود دارد.

۴. در این‌جا ممکن است گفته شود زندگی اخلاقی کسی دارای نظام طولی است که در زندگی اخلاقیش سازگاری وجود داشته باشد و کسی زندگی اخلاقی و نظام اخلاقیش پریشان است دیگر نظام اخلاقی او طولی نیست. به این سخن دو جواب داده می‌شود یکی با پذیرش مبنا و دیگری با عدم پذیرش مبنا، با پذیرش مبنا یعنی با پذیرش این‌که انسانهایی هستند که از لحاظ اخلاقی آشفته و پریشان هستند و لذا نظام ←

تنهاارزشهای آلی را دین می‌تواند بر ما عرضه کند[1] زیرا دین نمی‌تواند شخص را منجذب به یک امر بکند بلکه شخص ابتدا باید خودش منجذب به امری باشد و اگر منجذب به یک امری باشد که البته در طلب آن هم بر می‌آید، مثلاً فرض کنید که ما انسانها طالب آرامش نمی بودیم ـ فرض خلاف واقع ـ یعنی مادر خود کشش نسبت به آرامش پیدانمی‌کردیم حال اگر دینی می‌گفت که شما باید برای آرامش ارزش غائی قائل باشید این موجب کشش ما نمی‌شد به تعبیری هر چه را که ما برای آن ارزش غائی قائل هستیم به خاطر ساخت و کارکرد مجموعهٔ هستی خودماست که به آن چیز منجذب هستیم و یا از چیز دیگری مندفع هستیم واگر ساخت و کارکرد روحی انسان به سوی چیزی کشش نداشته باشد، این کشش امری نیست که با دستور و حکم از بیرون در فرد پدید آید. پس نمی‌شود که ما را با یک ساخت و کارکرد روحی خاص بسازند و بعد ارزشهای غائی ما را چیزهای دیگری تعیین کنند.[2][3] به عبارتی دیگر، فرض کنید ارزش غائی همهٔ ما انسانها یایک فرد خاص A

← اخلاقی ندارند و نظام اخلاقی با پذیرش این مبنا اختصاص به کسانی که رفتار و سلوک اخلاقیشان پریشان نیست می‌یابد، امّا مطلبی که بر آن اصرار دارم و آن را از روان‌شناسان اومانیستی (نهضت سوّم روانشناسی) وام می گیرد این است که روان‌شناسان اعتقادشان بر این است که کسی که نظام اخلاقی نداشته باشد اصلاً وجود ندارد وپشت آشفگی‌های زندگی فردی که از لحاظ رفتار و سلوک اخلاقی پریشان و آشفته به نظر می‌آید باز نظام اخلاقی وجود دارد اگرچه ممکن است ما به آن نظام اخلاقی علم نداشته باشیم یعنی در زندگی آنها، یکی، دوتا، سه تا، ارزش وجود دارد که تمام ارزشهای دیگر وسیله برای رسیدن به آن ارزشها هستند.

۱. به تعبیری دیگر در بحث پشتوانه بودن دین برای اخلاق، از سه مسأله دانش ارزش و روش، کاری به دانش نداریم و لذا برای اثبات پشتوانه بودن دین برای اخلاق، دین باید یا ارزش و یا روش و یا هر دو را داده باشد. حال ادعای من در این‌جا این است که دین «ارزش» یعنی «گزارهٔ ارزشی استنتاج ناشده از هیچ گزارهٔ ارزشی دیگر» را نمی‌تواند به ما بدهد و بدین معنا دین پشتوانه اخلاق نمی‌تواند باشد. و دین فقط به این معنا پشتوانه اخلاق است که می‌تواند «روش» یعنی «گزاره‌های ارزشی استنتاج شده از گزاره‌های ارزشی دیگر» را در اختیار ما قرار دهد. به عبارتی دین نمی‌تواند برای کسی غایت قصوای زندگیش را تعیین کند امّا می‌تواند بگوید که اگر فلان غایت قصوی را داشتی، وسایل رسیدن آنها را من می‌توانم به تو بگویم که این وسایل همان روشها هستند و البته باز در بین روش‌ها ادعای من این است که دین تمام روش‌ها را نمی‌تواند بدهد بلکه بعضی از روشها را می‌دهد. این مطلب در عین محتاج کردن ما به دین، در یک معنا نیز ما را از دین مستغنی می‌کند یعنی به آن معنایی که غالباً تصور می‌شود ما محتاج به دین هستیم، ما از دین مستغنی می‌شویم و به آن معنائی که کمتر تصور می‌شود که ما نیازمند به دین هستیم، ما نیازمند به دین می‌شویم.

۲. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید که اگر خدای متعال، به گونه‌ای ساخت و کارکرد گربه‌ها را قرار داده باشد که از موش خوششان می‌آید(که آن را ببلعند) حال نمی‌شود که ازگربه‌ها خواست که غایت قصوای زندگی خودشان را این قرار بدهند که ازموش بدشان بیاید، چرا که این ساختار اقتضای آن راندارد، این به لسان قدمائی ما اینگونه می‌تواند بیان شود که هیچگاه شرعیات نمی‌تواند با فطریات (فطری ـ ساخت و کارکرد روحی انسان) ناسازگار باشد.

۳. ممکن است گفته شود، نمونه‌ای هست که دین برای انسان ارزش غائی مشخص کرده است و آن «تقرب الی‌الله» می‌باشد. در جواب باید گفت که این نمونه یعنی «تقرب الی‌الله» از مقوله ارزشهای غائی نیست بلکه از مقوله ارزشهای آلی است که دین می‌تواند بدهد زیرا آن کسی که «تقرب الی‌الله» را می‌طلبد برای این طالب است که می‌بیند جز از راه «تقرب الی‌الله» به آرامش نمی‌رسد و لذا مثلاً فرض کنید ـ البته فرض، ←

باشد، در این صورت اگر در گزاره‌های دینی و مذهبی بیاید که‌ای نوع انسانها، یا ای فرد خاص، به Aکشش داشته باشد آنگاه این تحصیل حاصل می‌شود و اگر به آن فرد یا به انسانهایی که ارزش غائی‌شان A است گفته شود به Aکشش نداشته باش، این تکلیف مالایطاق می‌شود پس امر به اززش غائی تحصیل حاصل است و نهی از ارزش غائی هم تکلیف مالایطاق است و به این دلیل ارزش غائی هیچگاه نمی‌شود متعلق امر و نهی قرار بگیرد.

ارزش‌های آلی وسیله برای رسیدن به این ارزشهای غائی[1] هستند اینجاست که هیچ استحاله‌ای ندارد و به گفته بعضی وجود دارد که دین ارزشهای آلی را بگوید. یعنی مثلاً من طالب آرامش هستم ولی نمی‌دانم که آیا با سخن گفتن این آرامش حاصل می‌آید، یا با سخن نگفتن این آرامش حاصل می‌آید[2] پس این‌که آیا عقل A یا فعل A به ارزش غائی ما را می‌رساند نیازمند علم مطلق است و این در اختیار انسان نیست.

← محال ـ که «تقرب الی‌الله» انسان را اضطراب می‌بخشد و باعث غم و ناامیدی (نه شادی و امیدواری) می‌گردد، در این صورت دیگر کسی در پی تقرب‌الی‌الله بر نمی‌آید پس عارف بدین خاطر طالب تقرب الی‌الله است که می‌داند نهایت آن آرامش است و انسان نیز طالب آرامش است و حتی در معرفت‌شناسی هم اگر یقین می‌خواهد بدین خاطر است که به گمانش یقین معرفت‌شناسی آرامش روانشناختی می‌آورد یعنی حتی اگر در معرفت‌شناسی هم از شکاکیت گریزان است و گمان می‌کند که انسان باید گریبان خود را به گونه‌ای از شکاکیت برهاند بدین خاطر است که به نظرش می‌آید شکاکیت اضطراب آور است و فقط یقین آرامش آور است.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که ما این ارزش‌های غائی را از دین نمی‌گیریم و چنانچه در باب بحث از تعارض دعاوی ادیان و بحث داوری در دعاوی صدق انحصاری ادیان این مطالب را متذکر شده‌ام یکی از ملاک هایی که باعث می‌شود ما دینی را بر دین دیگر ترجیح دهیم همین نکته است که یا این دین ارزش‌های غائی را که جزء ساختار روح ماست به آن التفات داشته (یعنی وسایلی برای رسیدن به آن فراهم آورده است) یا دین دیگری، یعنی ما (از... این مطلوب نهایی خودمان است که هر دین را محک می‌زنیم نه این‌که مطلوب نهائی خودمان را از دین اخذ کنیم، چراکه هیچ‌گاه یک موجودی جز از طریق ساختار و کارکرد روحی خودش نمی‌تواند ارزش غائی را دریافت کند. ارزش غائی را به یک معنا خداوند به ما داده است و آن در واقع دست تکوین خداوند است ولی اینجا بحث در تشریع است.

۱. جواب این سؤال که آیا ارزش غائی همهٔ انسانها یک چیز است یا یک چیز نیست یعنی آیا واحد است یا کثیر و آیا مشترک بین همهٔ انسانها هست یا نه، با روان‌شناسی عمقی است که آیا انسانها به سوی یک چیز در حرکتند یا به سوی چند چیز وآیا این یک چیز یا آن چند چیز مشترک بین همهٔ انسانهاست یا مشترک بین همهٔ انسانها نیست بیشتر فیلسوفانی که در روانشناسی عمقی کار می‌کنند قائلند که این ارزش غائی اولاً یکی است و ثانیاً مشترک بین همهٔ انسانهاست و آن «آرامش» است البته به غیر از آبراهام مزلو (A.Maslow) که به جای آرامش چیزی به نام «رضای باطنی» قائل است که آن را متفاوت با آرامش می‌داند چراکه ممکن است انسان در ناآرامی، رضایت حس کند.

۲. مثال دیگری که می‌توان ذکر کر این است که مثلاً ما طالب آرامش هستیم ولی نمی‌دانیم که آیا «مقایسه خودبا دیگران» آرامش زاست یا آرامش زداست این مثال واقعاً محل بحث است،... در کتاب «شاهزاده خوشبختی» که با ترجمه غیر دقیق وحید مازندرانی به فارسی ترجمه شده است این بحث را مطرح می‌کند و به نتیجه‌ای نمی رسد. البته اظهار نظر خودش را می‌کند ولی آن را اثبات نمی‌تواند بکند او می‌گوید نظر من این است که هرگونه مقایسه خود با دیگران آرامش را از بین می برد و آرامش را کسی دارد که خود را با هیچ کس مقایسه نکند ولی در عین حال خلاف این را هم در بین متفکران داریم و هم در نقل روایات داریم که به عبارت‌های مختلف آمده است که در مادیات و معنویات خودتان را با دیگران مقایسه کنید ولی در مادیات خو را با پایین‌ترها مقایسه کنید تا آرامش به دست آورید و در معنویات با بالاترها مقایسه کنید.

نکته لازم به ذکر در این جا است که از هر قانون طبیعی می‌تواند یک ارتباط وسیله‌ای هدفی در قالب یک قضیه شرطیه درست کرده مثلاً از این‌که «آب در صددرجه سانتیگراد به جوش می‌آید، می‌توان این قضیه شرطیه را که بیان وسیله و هدف است را درست کرد که «اگر کسی بخواهد آب را به جوش آورد باید آن را صددرجه سانتیگراد افزایش دما دهد». این جا یک ارتباط هدف ـ وسیله‌ای درست شده است که هدف در مقدم آمده و وسیله در تالی آمده است پس از دل هر قانون طبیعی یک قضیهٔ شرطیه‌ای قابل استخراج است که هدف در مقدم آن قضیه شرطیه می‌آید و وسیله در تالی آن می‌آید، حال با توجه به این‌که نکته اعتراضی که ممکن است این جا بشود این است که اگر به صددرجه سانتیگراد رساندن دمای آب وسیله برای هدف ما که جوشیدن آب است باشد و ما این را بدانیم در این مورد دیگر نیازی به خدای متعال نداریم و نظیر این در امور روان شناختی مورد بحث امکان دارد که همانگونه که از دل قوانین تجربی طبیعی، یک ارتباط وسیله ـ هدفی به دست می‌آید از دل قوانین تجربی انسانی هم بتوان قضایایی شرطیه استخراج کرد که مشخص کند اگر کسی می‌خواهد به این هدف برسد وسیله آن این است و این امکان دارد که ما را بی‌نیاز از رجوع به خداوند نماید. این اعتراض اگر وارد باشد، کاملاً امکان دارد که روزی حتی در ارزشهای آلی و وسیله‌ای هم بی‌نیاز از دین شویم. ولی در جواب این اعتراض دومطلب را باید ذکر کرد. مطلب اوّل این‌که حتی در قانونهای تجربی طبیعی هم ممکن است که ما از دخیل بودن بسیاری از ویژگی‌ها، بی خبر باشیم، مثلاًممکن است زمانی گمان می‌شد که هر آبی در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید بعد عملاً انسانهایی دیدند که در قلهٔ اورست یا در اعمال اقیانوسها آب در صد درجه سانتیگراد به جوش نمی‌آید و لذا فهمیدند که یک چیز دیگر هم غیر از صددرجه سانتیگراد دما برای به جوش آمدن آب اثر دارد و آن ارتفاع از سطح دریا است که هر یک متر که از سطح دریا بالاتر برویم نقطهٔ جوش کمتر می‌شود و هر یک متر که از سطح دریا پایین‌تر برویم نقطهٔ جوش بالاتر می‌آید ولی بعد در ارتفاع صفر از سطح دریا، باز دیده شده که بعضی از آبها در صد درجه سانتیگراد به جوش نمی‌آید و لذا فهمیدند که آب باید خالص باشد یعنی فهمیدند که عامل سومی هم دخیل است و آن خالص بودن آب از معدنیات و نمک است. این معنایش این است که الان هم که گفته می‌شود آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید و دخالت عوامل دیگری فهمیده شده است باز امکان دارد که فاکتورهای دیگری باشد که در به جوش آمدن آب دخیل است و ما به آن آگاهی نداشته باشیم یعنی باز به جوش آمدن آب‌های بدون معدنیات و ملح در ارتفاع صفر از دریا در صد درجه سانتیگراد نمی‌توان فهمید که عوامل دیگر، دخیل نیستند زیرا ممکن است عوامل دیگری در کار باشند ولی در تمام آزمایش هایی که تاکنون شده آن عوامل حضور داشته‌اند و تاکنون بدون حضور آن عوامل آزمایش

صورت نگرفته است تا به وجود آنها پی برده شود. پس با توجه به این مطلب، مطلب دیگری روشن می‌شود این است که از کارائی عمل قوانین طبیعی نباید اصلاً نتیجه گرفت که این قوانین طبیعی تمام عوامل ذی‌دخلشان مکشوف شده است و در تاریخ علم بیش از صدها مورد ثبت است یک تا موقعی که عامل شناخته نشده بود و بعد متوجه شده‌اند که همه کسانی که این آزمایش را انجام داده‌اند یک امر مشترک در آنها بوده است از این نظر حتی قوانین تجربی طبیعی هم وجود عامل‌های ناشناخته ذی دخل در شان استحاله ندارد[۱] و اگر اینگونه باشد در باب قوانین تجربی انسانی امکان وجود عوامل ذی دخلی که هنوز شناخته نشده‌اند وجود ندارد و این استحاله عقلی ندارد. پس اعتقاد متدین به این‌که ارزشهای آلی را اجمالاً باید خداوند متعالی که عالم مطلق است به ما بدهد، اعتقادی کاملاً معقول است یعنی اعتقاد کاملاً پذیرفته‌ای است اگر متدین بگوید ارزشهای آلی که مرا به ارزشهای غائی می‌رسانند را من به همهٔ آن وقوف ندارم و فقط یک موجود که عالم مطلق است وجود دارد که به همهٔ این‌ها وقوف دارد و او باید به من آنها را بگوید. و این اعتقاد، اعتقادی کاملاً معقول است.[۲]

مسأله‌دیگری که باید به آن پرداخته شود این است که آیا دین باید همهٔ ارزشهای آلی را بگوید یا فقط برخی از آنها را؟ فرض کنید برای رسیدن به فلان هدف، مثلاً آرامش، که دارای ارزش غائی است ممکن است n تا عامل، یا به تعبیر قدما n تا علت ناقصه باید در کار باشد، تا انسان به آرامش برسد، مثلاً ابتدا انسان گمان می‌کرد که راست گفتن آرامش آور است ولی بعد فهمید که باید راست‌گوئی مقید به n تا قید گردد، از این قیود تعبیر به عامل می‌کنیم. این n تا عامل در تحقق فلان هدف به دو دسته قابل تقسیم هستند.[۳]

۱) عواملی که از بدو پیدایش انسان تا انقراض نسل انسانی ثابت هستند(یعنی همه جا حضور دارند)

۲) عواملی که متغیر هستند.

این عوامل متغیر نیز به دو قسم، تقسیم می‌شوند.

---

۱. در مسأله‌درکشف همهٔ عوامل ذی دخل غموض ایجاد می‌کند که یکی این‌که در هر پدیده‌ای (یا به قول قدما هر جوهر طبیعی) و یژگی‌های عملاً بی‌نهایت وجود دارد و ما ذائماً این ویژگی‌ها را کشف می‌کنیم و هر قدر هم این ویژگی‌ها را کشف کنیم نمی‌توانیم بگوییم که دیگر پدیدهٔ نامکشوف وجود ندارد. دیگر این‌که هر پدیده‌ای با هر پدیدهٔ دیگر رابطه و ارتباط دارد(تعامل طرفینی دارد) و امکان دارد که از حاصل این ارتباط امر غیر متوقعی بیرون آید که ما از آن خبر نداشته باشیم.

۲. اعتقادی را معقول (reasonahin) گویند که صدق آن را نتوان اثبات کرد ولی کذب آن نیز قابل اثبات نباشد.

۳. این تقسیم‌بندی به حصر عقلی است و حصرعقلی حسنش این است که تعداد اقسام کم وزیاد نمی‌شود ولی قبحش این است که انسان به راحتی نمی‌تواند مصداق آن را تشخیص بدهد و این برعکس حصر استقرائی است یعنی از شرایط صحت حصر استقرائی این است که باید همهٔ اقسامش حداقل یک مصداق داشته باشد و اگر یکی از اقسام آن مصداق نداشته باشد آن تقسیم باطل است ولی از شرایط اعتبار حصر عقلی نیست که همهٔ اقسام دارای مصداق باشند.

۲-۱) عوامل متغیری که قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت هستند.[۱]

۲-۲) عوامل متغیری که قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت نیستند.[۲]

حال با توجه به این تقسیم بندی باید گفت که خدای متعال ارزشهای آلی‌ای که ازطرق عادی کسب معرفت قابل کشف نیستند را باید برای ما بگوید امّا ارزشهائی که از بدو پیدایش انسان تا انقراض نسل بشر ثابت هستند اگرچه ذی دخل هستند ولی چون حضور دائم دارند نیاز به ذکر آنها نیست و دستهٔ دیگری که حضور دائم ندارند ولی از طرق عادی کسب معرفت قابل کشف هستند، ممکن است دیگر نیازی به گفتن آنها از طرف خدای متعال نباشد.

کسی که قائل است که خدای متعال باید تمام ارزشهای آلی را بدهد در حقیقت ارزشهای آلی که از بدو پیدایش انسان تا انقراض نسل بشر ثابت هستند و آنهائی که متغیرند ولی از طرق عادی کسب معرفت قابل کشف هستند را بدون مصداق می‌داند و از نظر او تمام ارزشهای آلی در واقع ارزشهایی هستند که ثابت نیستند و از طرق عادی کسب معرفت هم قابل کشف نیستند. امّا کسی که قائل است که بعضی از ارزشهای آلی را دین باید بگوید برای آن دو شق دیگر هم مصداق قائل شده است.

ارزشهای آلی متغیر قابل کشف ازطرف عادی کسب معرفت[۳] را می‌توان ازکارائی قوانین تجربی انسانی

---

1. Natural knowledge
2. Revealed Knowledge

۳. گفته شد که ارزشهای آلی به سه قسم قابل تقسیمند:
۱) ارزشهای آلی ثابت ۲) ارزشهای آلی متغیر قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت ۳) ارزشهای آلی متغیر غیر قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت. در مورد شق دوّم یعنی ازرشهای آلی متغیر قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت، گفته شد که امکان دارد که نیازی به گفتن این‌ها ازطرف دین نباشد. در این‌جا این نکته را باید متذکر شد که اگر کسی قائل به این امکان باشد اگر فرض کنید که یکی از این متغیرها یکسان به قیام قیامت کشف شود، این چون کشف شده است لذا قابل کشف برای بشر بوده است و اگر دین نباید آن را بگوید این مطلب وجود دار دکه آدمهایی که قبل از کشف این مسئله زندگی می‌کرده‌اند یعنی از زمان پیدایش نسل انسان تا یکسال به قیام قیامت، در واقع همهٔ این‌ها محروم آمده‌اند ومحروم رفته‌اند و این معنایش این است که اگر الآن پدیده‌ای روان‌شناختی کشف شد ولی انسانهایی تا قبل از این کشف زندگی می‌کرده‌اند، محروم بوده‌اند چراکه خدا برای اینها نگفته بود به این دلیل که از طریق عادی کسب معرفت قابل کشف هستند و از طرفی تا اکنون هم کشف نشده بودند لذا این‌ها از واقعیتی که در سعادتشان اثر داشته است بی نصیب بوده‌اند لذا بهنظر من در این‌جا جای این سخن هست که با قائل شدن به این امکان کسی بگوید که ادیان باید دائماً نو بشوند، یعنی تجدید ادیان برای این این ضرورت دار دکه آن ارزشهای آلی که قابل کشف از طرق عادی کشف معرفت هستند و هنوز کشف نشده‌اند را بگوید ویکی از فلسفه‌های تجدید نبوت‌ها می‌تواند این مسأله باشد. و یک لازمهٔ آن این است که خاتمیت نباید درکار باشد با اگر خاتمیت درکار هست باید قبول کرد که بعضی از احکامی که نبیّ خاتم گفته است، بعدها کشف می‌شود و ما دیگر از رجوع به نبی خاتم در آن مسأله خاص مستغنی هستیم.

(مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و...) پی برد که دارای مصداق هستند امّا اعتراضی که ممکن است این‌جا بشود این است که جامعه‌شناسی و اقتصاد و سایر علوم بیان واقع می‌کنند لذا چگونه می‌توان گفت که برای ما ارزشهای آلی را می‌توانند بیان کنند؟ در جواب باید گفت که ارزشهای آلی متغیر قابل کشف از طرق عادی کسب معرفت از ازدواج ارزش غائی و دانش به دست می‌آیند. پس روش حاصل ازدواج و تلائم دانش و ارزش است و این معنایش این است که هر روشی (ارزش آلی) نتیجه استدلالی است که دو مقدمهٔ آن استدلال یکی دانش است و دیگر ارزش (ارزش غائی) است مثلاً این ارزش غائی را داریم که باید آرامش داشت[1] و این دانش را داریم که «راستگویی آرامش می‌آورد» نتیجه این دو مقدمه این ارزش آلی است (این روش است) که باید راستگو بود. از همین جا باید به یک مطلب پی‌برد و آن خطای فاحش قول کسانی است که اعتقاد دارند دین «روش» را گفته است امّا از «دانش» هیچ چیز نگفته است چرا که اصلاً روش بدون دانش نمی‌شود. پس روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... یا به دست دادن دانش‌هایی، ارزشهای آلی (روش) پدید می‌آورند و ارزش آلی که چنین وضعی دارد را دیگر نباید دین بگوید بدین خاطر که استدلالی که این ارزش آلی نتیجه آن است مقدمهٔ ثانیه‌اش را ساخت و کارکرد روح خود انسان گفته است و مقدمهٔ اولی آن را علوم گفته‌اند، نتیجه را نیز خودمان می‌گیریم ولی ارزشهای آلی که گزارهٔ ناظر به واقع آن را ما خود نمی‌توانیم کشف کنیم (غیر قابل کشف از طریق عادی کسب معرفت است) را دین باید بگوید.

نتیجه این بحث به طور خلاصه این است که دین به این معنا (یعنی دادن گزاره‌های ارزشی آلی متغیر غیر قابل کشف از طریق عادی کسب معرفت) پشتوانهٔ اخلاق است و ادعای متدین به این معنا در باب پشتوانه بودن دین برای اخلاق معقول است.

۱ـ۴) انکار معنای چهارم پشتوانهٔ بودن دین برای اخلاق

معنای سوّم پشتوانه بودن دین برای اخلاق این بود که کسی بگوید برای تشخیص مصادیق خوبی و بدی اخلاقی حال عموماً یا بعضاً باید به دین رجوع کنیم و به نظر آمد که این معنا قابل دفاع هست و البته آن‌چه را پذیرفتیم عموماً نبود بلکه بعضاً بود و گفته شد که این قابل دفاع است که بگوییم برای تشخیص مصادیق خوبی

۱ـ در اینجا ما «باید آرامش داشت» را ارزش غایی دانستیم و گزاره حاکی از آن را گزاره اصلی (Basic) برشمردیم اصلی بودن این گزاره به این معناست که این گزارهٔ ارزشی «باید»ش را از باید دیگر نگرفته است حال ممکن است گفته شود که این باید از کجا آمده است؟ در جواب باید گفت «باید» در این گزارهٔ ارزشی باید و الزام روان‌شناختی است یعنی روحی و درونی و برآمده از ساخت و کارکرد روح آدمی است.

و بدی اخلاقی لااقل در بعضی از موارد ما چاره‌ای جز این نداریم که به خدای متعال که دارای علم مطلق است رجوع نماییم.

معنای چهارم پشتوانه بودن دین برای اخلاق که از سه معنای اوّل پایین است این است که گفته شود دین ضمانت اجرائی احکام اخلاقی است و این معنای چهارم، معنائی کاملاً عملی است و به عمل مربوط می‌شود. کسی که قائل به پشتوانه بودن دین بودن برای اخلاق به معنای چهارم است سخنش دو مقدمه دارد:

مقدمهٔ اوّل: مقدمهٔ اوّل قول کسی که به این معنا قائل است این است که معتقد است که این طور نیست که صرف تشخیص خوبی و بدی، صواب و خطای فعال در این‌که ما به آن افعال عمل کنیم یا از آن اجتناب بکنیم کفایت کند یعنی کسی که به این قول قائل است می‌گوید صرف این‌که من بفهمم این کار خوب است یا این کار صواب است یا این کار را باید کرد، کفایت نمی‌کند تا این کار را بکنم و از آن طرف صرف این‌که بفهمم این کار بد است یا این کار خطا است یا این کار را نباید کرد کفایت نمی‌کند در این‌که این کار را نکنم. به تعبیر دیگری مقدمه اوّل این است که علم به اخلاق در عمل به اخلاق لازم هست ولی کافی نیست، علم به اخلاق شرط لازم عملی به اخلاق هست ولی شرط کافی نیست یعنی این مقدمه خلاف رای سقراط است شرط و تمام کسانی که مثل سقراط گمان می‌کنند گوئی این مقدمه را قبول ندارند یعنی سقراط می‌گوید صرف این‌که انسان علم پیدا کند که چه کاری خوب است کفایت می‌کند در این‌که این کار را بکند و صرف این‌که انسان بداند که چه کاری بد است کفایت می‌کند در این‌که آن کار را بکند.

مقدمهٔ دوّم: مقدمهٔ دوّم این قول این است که بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی می‌توانند آن نقصان را جبران کنند، این نقصان را که ما با این‌که تشخیص می‌دادیم کاری خوب است ولی آن را نمی‌کردیم و با این‌که تشخیص می‌دادیم کاری بد است ولی باز می‌کردیم که نشان می‌داد علم به اخلاق در عمل به اخلاق کفایت نمی‌کند. حال اگر گزاره‌های دینی و مذهبی به علم به اخلاق منضمّ شود، در عمل ما به اخلاق کفایت می‌کند. ونتیجه‌اش این می‌شود که علم به اخلاق، منضم می‌شود به بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی و از آن عمل به اخلاق نتیجه می‌شود مثال اگر بگویید «راستگوئی خوب است» این موجب نمی‌شود که مردم راست بگویند ولی اگر بگویید «و هر که دروغ گفت او را به جهنم می‌بریم» آنگاه مردم از ترس جهنمی شدن راست می‌گویند. پس صدق یک گزارهٔ دینی و مذهبی مثل این گزاره که: دروغگویان معذب خواهند شد» وقتی به این گزاره که «دروغگویی بد است» منضم شود نتیجه می‌دهد که من دیگر دروغ نمی‌گویم یعنی نتیجه عملی می‌دهد و به این معنا دین ضمانت اجرائی احکام اخلاقی می‌شود.

حال اگر این بخواهد مورد دفاع قرار بگیرد که دین ضمانت اجرائی احکام اخلاقی است باید اوّل سخن سقراط رد شود، چون این نظر بر کذب سخن سقراط ابتناء داشت. ولی آیا حق با سقراط است؟ یعنی اگر کسی تشخیص بدهد که کاری خوب است، کاری صواب است و کاری را باید کرد، آن را می‌کند و کسی که تشخیص بدهد کاری بد است، خطا است و نباید کرد آن را نمی‌کند، من بانظر سقراط موافق هستم و با توجه به نظریه‌ای که در باب خوبی و بدی داشتم باید هم موافق باشم چرا که گفتم انسان به دنبال غایاتی است(مثلاً به دنبال آرامش، شادی، امیدواری است) و به آن غایات منجذب می‌شود و فقط مشکل انسانها د رواقع در این ناحیه است که چه وسایلی آنها را به آن غایات می‌رساند و چه وسایلی به آن غایات نمی‌رساند مثلاً فرض کنید؛ کتابی را در نظر بگیرید، مثلاً کتاب A، اگر شما به کتاب A علاقه نداشته باشید و اصلاً نخواهید که کتاب A را تصاحب و تملک کنید شما دست به فعالیتی نمی‌زنید، گاهی هم به تصاحب و تملک کتاب A بسیار علاقه‌مندید ولی وسیله به دست آوردن این کتاب A نمی دانید در این‌جا نیز دست به عمل نمی‌زنید امّا اگر کتاب A را دوست بدارید و وسیله رسیدنش را هم بدانید، دست به کار می‌زنید و برای تحصیل این وسیله جهت رسیدن به کتاب دست به کار می‌زنید (البته این فقط مثال بود و نمی‌خواستم با مثال مدعای خود را اثبات کنم)حال با توجه به این مثال می‌گویم چون غایت اخلاق آرامش درون است و آرامش درون را همه طالبند پس در این مثال این‌که کتاب A را نمی خواهیم مورد ممثّل ما نیست و کتاب A را می‌خواهیم، حال گاهی انسان آرامش را می‌خواهد ولی وسیله رسیدن به آرامش را نمی‌داند باز دست به عمل نمی‌زند ولی اگر آرامش را بخوهد و وسیله رسیدن به آرامش را هم بداند، آنگاه دیگر دست برداشتن از عمل معنا ندارد، چراکه یا بدین خاطر دست از عمل برداشته می‌شد که غایت مطلوب نبود یا به دلیل این‌که غایت مطلوب بود ولی رسیدن به آن را نمی‌دانستیم حال غایت را طالبم و آلت هم که در اختیار است دیگر نمی توان دست به عمل نزد.

حال ممکن است گفته شود که من کتاب A را می خواهم، وسیله‌اش را هم می دانم و این‌که دست به وسیله برای به دست آوردن آن نمی‌برم بدین خاطر است که می‌بینیم اگر دست به وسیله برای به‌دست آوردن کتاب A بزنم، کتاب A را به دست می‌آوردم ولی در عوض کتاب B را از دست می دهم و کتاب B را من از کتاب A بیشتر می‌خواهم، این در واقع نقض سخن من نشد چراکه باز معلوم می‌شود شما به آن‌چه که بیشتر مجذوب هستید عمل می‌کنید و فقط معلوم شد که بین غایت‌ها سبک و سنگین می‌کنید، و سبک و سنگین کردن بین غایت‌ها نیز مورد قبول من بود و این حرف نادرستی نیست. لذا مقدمه اوّل قول چهارم که می‌گوید دین ضمانت اجرائی احکام اخلاقی است این است که صرف علم به اخلاق، موجب عمل به اخلاق نمی‌شود و من معتقدم

که این غلط است و حق با سقراط است و اگر انسان علم داشته باشد به این‌که چه کاری او را به غایتش می‌رساند، در واقع دنبال آن کار می‌رود، و البته انسان در محاسبات خود به محتملات نیز بها می‌دهد. بنابراین من این سخن ارسطو را که در ضدیّت با سخن سقراط می‌گفت قبول ندارم، ارسطو می‌گفت که سقراط قیاس به نفس کرده است[1] و از ضعف اراده غفلت کرده است چرا که گاهی انسان می فهمد که چه کاری خوب است ولی این‌که آن کار را نمی‌کند بدین خاطر است که ضعیف الاراده است، و گاهی می‌فهمد که کاری بد است ولی این‌که آن کار را می‌کند بدین خاطر است که ضعیف الاراده است و سقراط از ضعف اراده (یا ضعف اخلاقی) غافل بوده است. من این سخن ارسطو را قبول ندارم و به نظر من ضعف اراده معنایش این است که چیزی دیگر هست که آن را الان از این چیز بیشتر می خواهم، مثلاً فرض کنید، من فردا امتحان دارم و می‌دانم که امشب باید بیدار بمانم ولی بیدار نمی‌مانم، ارسطو می‌گوید این به خاطر ضعف ارادهٔ شماست، با این‌که می‌دانی بیداری خوب است، بیداری باید داشت ولی این‌که می‌خوابی به خاطر این است که اراده‌ات ضعیف است، من می‌گویم باید گفت که دو چیز وجود دارد، یکی توفیق در امتحان، یکی هم آسایش تن (استراحت) حال من در بین این دو «آسایش تن» را برمی‌گزینم و لذا می‌خوابم لذا من همهٔ مواردی را که ارسطو معتقد است ضعف اراده درکار است به نظرم می آید که ضعف اراده درکار نیست بلکه انسان آنی را که بعد از تمام سبک و سنگین کردنها، بهتر دانست دنبال آن می‌رود و شما که فکر می‌کرده‌ای توفیق در امتحان مهمتر است آن وقت به آدمی که شب امتحان می‌خوابد می‌گویی ضعیف الاراده هستی و حال آن‌که او استراحت تن را بهتر می‌دانسته و آن را ترجیح می‌دهد. به تعبیر ساده‌تر به نظر من این‌که انسان علم به اخلاق داشته باشد و عمل به اخلاق نکند با خودوستی (حب ذات) انسان منافات دارد و چون هر انسانی ذاتاً خود دوست است هر چه را که به نفع خودش تشخیص داد به آن عمل می‌کند و ضعف اراده اصلاً معنا و مفهوم ندارد ولی کسی ممکن است به یکی از غایات توجه کند و به غایات دیگر توجه نکند و ببیند که طرف به آن غایاتی که او توجه ندارد عمل کرده و به آن غایاتی که او توجه دارد عمل نکرده و لذا گفته است او ضعیف الاراده است و حال آن‌که نمی‌دانسته که غایات دیگری در نظر داشته و آن را برگزیده است.

حال ممکن است این جا گفته شود که آن کسی که شب امتحان می‌خوابد خودش می‌داند که فردا پشیمان

---

۱. این سخن ارسطو د رواقع مدح شبیه به ذم است زیرا قیاس به نفس کردن ذم است ولی در واقع مدح است یعنی می‌خواسته بگوید چون سقراط خودش اینگونه بود که اگر چیزی را خوب می‌دید حتماً انجام می‌داد فکر می‌کرد همهٔ انسانها نیز همین گونه‌اند و چون خودش این‌گونه بود که اگر کاری را بد می‌دید حتماً آن را نمی‌کرد فکر می‌کرد که تمام آدمها نیز این‌گونه‌اند.

می‌شود و این‌که خودش می‌داند فرداپشیمان می‌شود اوّل دلیل است بر این‌که در واقع ضعف اراده دارد و به نظر می‌آید که حرف ارسطو درست است. در جواب می گویم اینگونه نیست بلکه او می‌داند که فردا پشیمان می‌شود و پشیمانی فردا برای او رنجی فراهم می‌آورد و حال یک کسب لذت با یک دفع رنج با هم تعارض پیدا کرده‌اند بازکسب لذت(آسایش تن ← خواب) بر دفع رنج غلبه کرده است. پس انسان ذاتاً اینگونه است که نمی‌تواند تشخیص بدهد که چیزی به نفعش است و دست از آن بردارد مگر این‌که چیز دیگری برای او نفع بیشتری داشته باشد.

پس مقدمهٔ اوّل این قول چهارم قابل قبول نیست امّا حال فرض می‌کنیم که مقدمهٔ اوّل درست باشد یعنی فرض کنیم که علم به اخلاق عمل به اخلاق را لازم نمی‌آورد، ولی آیا مقدمهٔ دوّم درست است یعنی آیا دین می‌تواند این خلا را پر کند؟ در باب مقدمهٔ دوّم باید قائل به تفصیل شد و گفت که تا دید شخص نسبت به اخلاق چه باشد اگر دید شخص به اخلاق کانتی باشد یک چیز باید گفت و اگر دید شخص غیرکانتی باشد چیز دیگری باید گفت. کانت (به‌طورخلاصه) می‌گفت فقط راست گفتنی ارزش دارد که انسان وقتی دارد آن راست را می‌گوید به هیچ چیز دیگری جز خوبی راست گفتن نیندیشد یعنی هنگامی راست گفتن ما راست گفتن شریفانه‌ای است که هنگامی که راست می‌گوییم هیچ چیز از راست گفتن طلب نکنیم و راست گفتن را نردبان هیچ امر دیگری قرار ندهیم ـ حتی به گفتهٔ خود کانت نردبان رسیدن به ملکوت الهی قرار ندهیم ـ نردبان رسیدن به سعادت ابدی، نردبان رسیدن به آرامش درونی هم قرار ندهیم. به نظر کانت فقط اخلاقی عمل‌کردن‌هایی درست است که آدم از آن عمل اخلاقی(مثلاً راست گفتن) غیر از خود آن عمل (غیر خود راستگویی) هیچ چیز دیگری را نخواهد. البته این نظر را من غلط می‌دانم ولی اگر کسی سخن کانت را بپذیرد آن شکاف را گزاره‌های دینی و مذهبی نمی‌تواند پرکند، زیرا اگر من از ترس جهنم راست گفتم این راست گفتن اصلاً ارزش اخلاقی ندارد، چراکه اخلاق جائی است که پای هیچ غرض و غایتی غیر از خود اخلاق درکار نباشد و لذا طبق این نظر کانت دین نمی‌تواند ضمانت اجرائی بدهد.

امّا اگر کسی دید غیرکانتی داشت، یعنی قائل باشد که که می‌تواند انسان اخلاقی عمل بکند. در عین این‌که می‌خواهد از طریق این عمل اخلاقی به غرض و غایتی برسد، این سازگاری با این دارد که بگوییم این شکاف بین علم به اخلاق و عمل به اخلاق را دین پر می‌کند. دین می‌گوید اگر به شما بگویند راست بگویید و دروغ نگویید عمل نمی‌کنید لذا به شما علاوه بر این‌که می‌گوییم «راست بگویید» درعین حال می‌گوییم «و هر که راست گفت بهشتی است» و علاوه بر این‌که می‌گوییم«دروغ نگویید» می‌گوییم «و هر که دروغ گفت جهنمی

است» پس طبق دیدگاه غیرکانتی می‌توان این را پذیرفت که دین ضمانت اجرای احکام اخلاقی است. پس به نظر آمد که مقدمهٔ اوّل معنای چهارم پشتوانه بودن دین برای اخلاق نادرست است ولی مقدمهٔ دوّم را اگر کسی دیدگاه کانت را قبول داشته باشد نادرست است ولی اگر کسی دیدگاه کانت را قبول نداشته باشد و دیدگاهی غیر کانتی داشته باشد مقدمهٔ دوّم نادرست نیست ولی البته وقتی استدلالی یکی از مقدماتش نادرست باشد کل آن استدلال نادرست خواهد بود.

امّا مطلبی که در پایان باید اضافه کرد این است که مقدمهٔ اوّل نظراً درست باشد یا نظراً درست نباشد ولی در مقام عمل و تحقق تاریخی این گونه بوده است که ما انسانهایی داریم که مدعی بوده‌اند اگر بهشت و جهنم هم نباشد ما راست می‌گوییم و اخلاقی عمل می‌کنیم، مثلاً حضرت علی بن ابیطالب ـ سلام الله علیه ـ خود را اینگونه می‌دانستند که به خاطر طمع به بهشت و خوف از جهنم عمل به اخلاق نمی‌کنند. پس در مقام عمل گزاره‌های دینی و مذهبی پشتوانه اخلاقی زیستن حضرت علی ـ سلام‌الله علیه ـ نبوده است ولی باید توجه داشت که بهشت و جهنم پشتوانه اخلاقی زیستن آن حضرت (ع) نبوده است امّا چیز دیگری پشتوانه اخلاقی زیستشان بوده است و آن بازخود گزاره‌ای دینی ومذهبی است و آن این‌که از طریق این اخلاقی زیستن می توان به خدا نزدیک شد و تقرب حاصل کرد. پس می توان گفت که در مقام عمل شاذ و نادر انسانهایی هستند که دین ضمانت اجرائی عمل کردن به اخلاق برای آنها نبوده اگرچه در جهت دیگر این گزاره‌های دینی و مذهبی در اخلاقی زیستن آنها تأثیر داشته است امّا از این افراد شاذ و نادر که بگذریم عموم مردم در طول تاریخ این گونه بوده‌اند که بهشت و دوزخ الهی ضمانت‌اجرائی اخلاقی عمل کردن آنها بوده است یعنی اگر واقعاً روزی اعلام شود که بهشت و جهنم دروغ بوده است دیگر مردم اخلاقی عمل نمی‌کنند امّا از سوی دیگر چون گفته شد نظراً این درست نیست، نتیجه‌اش این است که باید در عمل انسانهایی رابتوانیم پیدا کنیم که به هیچ دین و مذهبی اعتقاد ندارند ولی در عین حال اخلاقی زندگی می‌کنند و خود وجود این انسانها نشان می‌دهد، این‌که دین ضمانت اجرائی احکام اخلاقی است نظراً نیز غلط است.

امّا سؤالی که ممکن است این‌جا مطرح شود این است که طبق نظر سقراط و نظری که این‌جا از آن دفاع شد آیا همهٔ انسانها اخلاقی عمل می‌کنند؟ در جواب باید گفت که اگر مراد از اخلاقی زندگی کردن این باشد که از طریق اعمال اختیاری به دنبال غایات خودشان هستند یعنی اخلاقی زندگی کردن را در پی ارزشهای غائی

بودن از طریق افعال اختیاری بدانیم، (مراد از ارزشهای غائی، آرامش درون، شادی، امیدواری و... است)[1] البته همهٔ انسانها به این معنا اخلاقی هستند امّا آیا از این بر می‌آید که همهٔ انسانها راست می گویند وهمهٔ‌انسانها رد امانت می‌کنند به جای خیانت در امانت، و همهٔ انسانها وفای به عهد می‌کنند و...؟ این مطلب، از این معنای از اخلاقی‌زیستن بر نمی‌آید. امّا اگر مراد از اخلاقی زیستن طبق فضایل زیستن باشد به این معنا خیلی از مردم اخلاقی نیستند بلکه مردم به معنای اوّل اخلاقی هستند یعنی همه آنها در پی ارزشهای غائی خودشان ازطریق اعمال اختیاری‌شان هستند امّا این معنایش این نیست که همه به فضایل عمل می‌کنند و رذائل از اعمال مردم نیست.

امّا این‌که چرا مردم با این‌که در پی ارزشهای غائی خودشان از طریق اعمال اختیارشان هستند چرا طبق فضائل زندگی نمی‌کنند به نظر می‌آیند سه علت دارد:

۱) یکی این‌که بعضی از مباحث نظری[2] هست که طرح شدن و طرح نشدنش، حل شدن و حل نشدنش و به صورتی حل شدن و به صورتی دیگر حل شدن آنها در این ارزشهای آلی اثر دارد یعنی بعضی از مسائل نظری هست که اگر برای ذهنی طرح شود یا طرح نشود یا وقتی برای ذهنی طرح شد جواب پیدا بکند یا جواب پیدا نکند یا وقتی جواب پیداکرد جواب A را پیداکند یا جواب B را پیداکند این‌ها اثر می‌گذارد در این‌که انسان کار «الف» را انجام دهد یا کار «ب» را یا کار «ج» را و...، به عبارتی اثر می‌گذارد بر این‌که وسیله را برای رسیدن به آن ارزشهای غائی (مثلاً آرامش درونی) چه بداند. مثلاً وجود و عدم خدا از این مسائل است، حال اگر دیده شود که با این‌که همهٔ مردم در پی ارزشهای غائی خودشان از طریق افعال اختیاری شان هستند ولی در عین حال یکی کار «الف» را انجام می‌دهد و یکی کار «ب» را انجام می‌دهد به خاطر اختلافی است که در این‌جا مطرح است یعنی یکی ممکن است بحث وجود و عدم خدا برای او طرح شده باشد و دیگری نشده باشد یا وقتی طرح شده مسأله‌را حل کرده باشد، و یکی حل نکرده باشد یا حلش به این رسیده باشد که خدا وجود دارد یا حلش به این رسیده باشد که خدا وجود ندارد زندگی پس از مرگ وجود دارد یا وجود ندارد و... و وقتی این‌ها متفاوت شدند این‌که چه وسیله‌ای انسان را به آن ارزشهای غائی می رسانند (یعنی چه فضایلی) فرق می‌کند و

---

۱. البته خود آرامش درون، خودرضای باطن حسن‌شان حسن روان‌شناسی است وحسن اخلاقی نیست، حسن شان را از این‌جا می‌آورند که ما به سوی آنها منجذب هستیم و این حسن اخلاقی نیست بلکه حسن اخلاقی از آن ارزشهای آلی است یعنی اززشهایی که می‌توانند ما را به این ارزشهای غایی برسانند و فضایل همان ارزشهای آلی است.

۲. مقصود از مباحث و مسائل نظری در این‌جا یعنی مسائل مربوط به واقعیت‌ها که در مقابل مسائل عملی قرار می‌گیرد.

این‌که چه وسایلی انسان را از آن ارزشهای غائی دور می‌کند (یعنی چه رذایلی) فرق می‌کند و البته این ضمانت اجرائی نیست چرا که ضمانت اجرائی بعد از تشخیص بود که وقتی تشخیص می‌دادم عمل نمی‌کردم ولی این در تشخیص است.

۲) مطلب دوّم این بحث بسیار مهم است که آیا سعادت فردی در جامعهٔ سعادتمند ممکن الحصول است یا در حد جامعه‌ای؟ اگر من معتقد باشم که انسان در منجلاب رذائل هم می‌تواند پاک زندگی کند دست به یک سلسله امور می‌برم و اگر معتقد باشم که در منجلاب هر موجودی فاسد است دست به یک سلسله دیگر امور می‌برم. یعنی انسانی که اعتقاد دارد پاک بودن، کاری به این‌که ساختار جامعه چگونه باشد ندارد خیلی تفاوت می‌کند با کسی که اعتقادش بر این است که ما باید یا همهٔ مان دست به دست هم بدهیم و سعادتمند شویم یا همه مان کم و بیش از سعادت محروم بمانیم و این اختلاف در مشی فردی انسان اثر می‌گذرد، که انسان دست به چه کارهایی نزند.

۳) مطلب سوّم اثرات فعل انسان بر دیگر موجودات است فرض کنید من جمله‌ای این‌جا می‌گویم، اگر من جامعه شناسیم ضعیف باشد یا روان‌شناسیم ضعیف باشد یا روانشناسی اجتماعیم ضعیف باشد سخنی که می‌گویم چند تا از آثار و نتایج آن را بیشتر نمی‌توانم احصاء کنم و بشناسم و بعد طبق این برآوردها می‌گویم این سخنم بد نیست که بگویم و می‌گویم یا براساس واکنش هایی که به نظر می‌آید. ممکن است بر شما بگذارد این سخن را نباید بزنم. امّا اگر من جامعه‌شناس‌تر از اینی که الآن هستم می‌بودم، یا روانشناس‌تر بودم ممکن بود. واکنش‌های دیگری را هم بفهمم که با توجه به پی بردن به آن واکنش‌ها کاری را که الان می‌کنم دیگر نکنم. یا کاری که بدون این محاسبه نمی‌کردم الان می‌کنم و خیلی از تفاوت ما آدمیان به خاطر همین است که این نوع حرف زدن، این نوع نگاه کردن، این نوع موضع گرفتن، مشارکت و عدم مشارکت و... را نمی‌توانیم میزان واکنش‌هایش را برآورد کنیم و هر انسانی آرامش دلش را از طریق آن مقداری که در محاسبه‌اش آمده بوده است به دست می‌آورد و اگر محاسبات فرد تضییق و توسعه پیدا کند امکان عوض شدن نتایج محاسبات بود و این امر در این جهت مهم است که نیاز اخلاقی زیستن را به روان‌شناسی، به جامعه‌شناسی و به سایر علوم تجربی انسانی نشان می‌دهد. که هر چه انسان درعلوم تجربی انسانی کارشناس‌تر شود از آثار عمل خود بیشتر آگاه‌تر می‌گردد و همیشه نیز انسان برای این‌که از طریق فعل خودش به آرامش، شادی و... برسد یا نرسد آن مقداری که به ذهن خودش راه پیدا می‌کند اثر دارد و لذا هست که یک انسان یک جا سکوت می‌کند و دیگری همان جا سخن می‌گوید. پس میزان اطلاع انسان از اثرات و نتایج فعل خود در دیگر موجودات از جمله اختلاف

رفتارها است.

پس این سه عامل که هر سه عامل نظری هستند اثر دارند و باعث می‌شود که ما آدمیان با این‌که همهٔ مان به آن معنای اوّل اخلاقی زندگی می‌کنیم ولی‌گاهی من کاری می‌کنم که در نزد شما در ستون رذائل می‌گنجد.

سؤال دیگر این است که طبق این تفسیر، اگر هر انسان آن‌چه را که بر می‌داند عمل نمی‌کند، آیا راه ارزش داوری برای افراد دیگر بسته نمی‌شود؟ در جواب باید گفت بله، بسته می‌شود و البته راه ارزش داوری به دلیل دیگری هم بسته می‌شود و آن این‌که رکن مهم عمل، نیت عمل است، لذا ارزش داوری در باب کار نمی‌توان کرد و تنها جایی که می‌توان قاطعاً ارزش داوری کرد جایی است که فرد خلاف قرار داد عمل کند یا این‌که به موارد اجماعی توجه داده شود.

سؤال دیگر این است که اگر طبق این نظر، همه به دنبال ارزش غائی هستند و آرامش ارزش غائی است آیا نباید همهٔ انساها آرامش داشته باشند؟ در جواب باید گفت که اگر محاسبه خطا باشد نتیجه‌ای ندارد.

پس به طور خلاصه از این بحثی که انجام شد به نظر آمد پشتوانه بودن دین برای اخلاق به معنای سوّم قابل دفاع است ولی معنای اوّل و دوّم و چهارم قابل دفاع نیست امّا تمام این بحث گام اوّل بحث ما بود که آیا دین پشتوانه اخلاق می‌تواند باشد یا نمی‌تواند باشد که به نظر آمد در یک مورد می‌تواند و در سه مورد نمی‌تواند امّا برای انکه به اخلاق دین زدایی شده (اخلاق سکولاریستی) برسیم کفایت نمی‌کند که پشتوانه بودن دین برای اخلاق از بین برود بلکه برای سکولار شدن اخلاق باید علاوه بر این‌که پشتوانه بودن دین برای اخلاق از دست برود باید نوعی ضرر و زیان دین برای اخلاق داشته باشد و از این‌جا به بعد وارد بخش دوّم (گام دوّم اخلاق سکولار) بحث می‌شویم که آیا واقعاً دین برای اخلاق ضرر دارد یا دین برای اخلاق ضرر ندارد.[1]

۱- البته، متاسفانه ادامه بحث مطرح نشده است.