

چکیده

مقاله حاضر سیری دارد در مسأله چگونگی سود بردن الهیات از اخلاق. بسیاری از متفکران درصدد آن بوده اند که مبدأ عزیمت خود را به سوی مباحث الهیاتی، اخلاق قرار دهند. اما کیفیت و چگونگی گذر از اخلاق به سوی الهیات دارای تنوع و چندگونگی است. این مقاله گزارشی مقدماتی از تلاش متفکران، برای استفاده از اخلاق در مباحث الهیات و روزنه ای است برای اندیشمندان تا شاید مسأله خیز و برکت زا باشد. سود بردن از اخلاق در نظام الهیاتی دیر وقتی است که نظر متفکران و فلاسفه را به خود جلب کرده است. برای مثال، بخشی از براهین و ادله اثبات و پذیرش وجود خداوند بر اساس اخلاق صورت بندی شده است. (براهین اثبات وجود خداوند در شش دسته تقسیم بندی می شوند: 1. وجود شناختی؛ 2. جهان شناختی؛ 3. غایت شناختی؛ 4. براساس حوادث و وقایع خاص (مانند استجابت دعا)، 5. برهان های اخلاقی؛ 6. از طریق احتمالات. در این مقاله، نظر بر آن است تا نخست گزارشی از برخی کاربردهای اخلاق در الهیات (به معنای موسّع) که در غرب از زمان کانت تا دوره معاصر مطرح شده است، ارائه شود و سپس به بیان آراء برخی از متفکران مسلمان معاصر ایران، که میان اخلاق و الهیات (به معنای موسّع) نسبتی یافته اند و از طریق اخلاق به الهیات ره سپرده اند، پرداخته شود.

الف. اخلاق و الهیات در غرب

نسبت اخلاق و الهیات در غرب به صورت های گوناگون و متعددی تقریر و بیان شده است که بدان ها اشاره می شود:

الف. 1

به نظر کانت، سعادت (رفاه، سُروَر و نعمت) میل درونی انسان هاست، و فضیلت وظیفه و تکلیف اخلاقی انسان ها. انسان ها باید (و مطلوب است که) به دنبال تحقق بخشیدن به خیر اعلا و برین باشند، که جمع سعادت و فضیلت است. ولی لزوماً چنین نیست که انسان ها در این جهان به خیر اعلا دست یابند، بخصوص آن که اهل فضیلت روی سعادت را نمی بیند. پس باید خداوند موجود باشد تا خیر اعلی تحقق یابد و انسان ها به این خیر برسند. و این امر بدین گونه محقق می شود که خداوند جهان دیگری بیافریند. (1) در واقع، تطابق نهایی فضیلت و سعادت در امکان ما آدمیان نیست و تنها خداوند است که می تواند بدان تحقق بخشد و همین دلیل بر وجود اوست. (2) پس انسان به شرطی قادر به محقق ساختن خیر برین است که خداوند وجود داشته باشد. (3) برخی از محققان استدلال کانت را بدین صورت مستدل ساخته اند:

1. سعادت (خوش بختی) میل درونی همه انسان هاست. (آنچه می خواهند). 2. اخلاق تکلیف تمامی انسان

هاست. (آنچه که باید انجام دهند)؛ 3. وحدت این دو، خیر اعلی است.

4. شایسته آن است که به طور نسبی، فضیلت با سعادت پاداش داده شود. خیر اعلی در جمع این دو است؛ 5. خیر اعلی باید مطلوب باشد. (چون خیر اعلی است)؛ 6. خیر اعلی با انسان محدود و توسط طبیعت امکان پذیر نیست؛ 7. اما ضرورت اخلاقی انجام بعضی چیزها، دال بر امکان انجام آن است. (باید، دال بر توانستن است)؛ 8. بنابراین، از لحاظ اخلاقی (یعنی عملاً) ضروری است که اصل مسلّم بدانیم: الف. الوهیت را، تا این وحدت را ممکن سازد (یعنی قدرتی که آن ها را گردهم آورد)؛ ب. جاودانگی را، تا این وحدت را قابل حصول سازد (یعنی زمانی و رای این زندگی تا آن را بر سازد). (4)

البته کانت بر این نظر است که صورت عقلی خداوند دارای هیچ گونه عینیت نظری نیست؛ چرا که عقل نظری را توانایی اثبات عینی خداوند نیست. بنابراین، هنگامی که کانت می گوید: قضیه «خدا هست»، یکی از اصول موضوعه عقل عملی است، به طور ضمنی مقصودش آن است که قانون اخلاق به قضیه مذکور عینیت می دهد. (5) برهان اخلاقی از نظر کانت برای معقول و موجّه جلوه دادن فرض وجود خداوند است، نه برای اثبات وجود واقعی او.

الف. 2

هر یک از ما در درون خود نیرویی احساس می کنیم که اجبارگر است و ما را به اوامر و نواهی اخلاقی (حسن و قبح)، امر و نهی می کند. گویا کسی در درون ما قرار گرفته و ما را در امور اخلاقی امر و نهی می کند. حال، این نیرو یا خود ما هستیم، یا موجود دیگری غیر از خداوند است و یا خداوند متعال است. این نیرو نمی تواند خود ما باشد؛ چرا که اگر نگوییم همیشه، ولی در غالب موارد، کاری که آن نیرو بدان فرمان می دهد، خوشایند ما نیست. و اگر آن آمر و ناهی خود من باشم، در این صورت، بدین معناست که در مورد آن کار خاص، اجتماع نقیضین حاصل شده است، چرا که هم مبعوض من است و هم محبوب من. این نیرو غیر از خداوند نیز نمی تواند باشد؛ چرا که ما چنین موجودی را نمی یابیم و نمی شناسیم. پس آن نیروی آمر و ناهی، که از درون به ما امر و نهی می کند، خداوند است.

الف. 3

گزاره های اخلاقی از مقوله امرند (× خوب است: یعنی × را انجام بده). هر امری، آمری می خواهد. این آمر انسان نمی تواند باشد؛ چرا که انسان ها در امر و نهی دچار تبدّل نظر و تغییر رأی هستند. آنچه امروز مورد امر آن هاست، فردا مورد نهی قرار می گیرد و به عکس، در حالی که اوامر و نواهی اخلاقی از آغاز خلقت تا ابد، یا خوبند یا بد و تغییری در آن ها رخ نمی دهد. بنابراین، آمر و ناهی باید خداوند باشد. پس باید خدایی وجود داشته باشد.

الف. 4

گزاره های اخلاقی از نوعی وثاقت و حجّیت برخوردارند، به گونه ای که اگر حتی تمام انسان ها این قواعد را عملاً نیز زیر پا بگذارند، باز از اعتبار نظری برخوردارند. اعتبار و حجّیت این گزاره ها به پسند و ناپسند انسان ها مربوط نمی شود. در این صورت، می توان نتیجه گرفت که این گزاره ها به پسند و ناپسند و اراده موجود دیگری بستگی

دارد، و آن موجود، خداوند است. پس خداوند وجود دارد.

الف. 5

گزاره های اخلاقی حالت قانونی دارند و مجموعه قوانین هستند. هر قانونی نیازمند قانونگذار است. قانونگذار نمی تواند خود انسان ها باشد؛ چرا که انسان ها دچار آراء و نظرات مختلف و متعدد بوده و اگر آن ها قانونگذار این قوانین بوده باشند، باید در این قوانین اختلاف و تعدد نمایان می شد، در حالی که چنین نیست. پس قانون گذاری وجود دارد که این قوانین را بر روح و روان ما نازل می کند و آن، موجودی غیر انسانی و خداوند است.

الف. 6

در عین حال که انسان ها در بسیاری از امور و حتی برخی امور اخلاقی دارای اختلاف بوده و از وفاق همگانی برخوردار نیستند، ولی در برخی از امور اخلاقی مانند «خدمت به خلق خوب است» و «عدل خوب است» دارای وفاق نظرند. حال پرسش این است که این گزاره های اخلاقی مشترک را هرچند معدود هستند چگونه می توان توجیه کرد؟ تنها راه توجیه این دسته از گزاره ها آن است که گفته شود این خداوند است که سرشت ما را با این گزاره ها سرشته و این گزاره ها را در خمیر مایه ما به ودیعه گذارده است.

الف. 7

هیچ انسانی نیست که از وضع روحی خود همواره راضی باشد. هر انسانی در لحظاتی از زندگی خویش از وضع و حال خود احساس نارضایتی می کند. به بیان دیگر، هر انسان از دو وضعیت برخوردار است: 1. وضع موجود نامطلوب؛ 2. وضع مطلوب ناموجود. برای مثال، کسی که دروغ می گوید و بعد خویشتن را سرزنش می کند، دو وضع دارد:

1. وضع موجود خودش که دروغ می گوید و وضع خوبی نیست و نامطلوب است. 2. وضع ناموجود مطلوب خودش که دروغ نمی گفت و حالت خوبی داشت. به خاطر چنین وضعیتی، همه انسان ها در طلب آن هستند تا از وضع موجود نامطلوب دور شده، به وضع مطلوب ناموجود نزدیک شوند. حال پرسش این است که کدام عامل را می توان راننده و سوق دهنده انسان به این مقصد دانست؟ خود انسان که درگیر این وضع است و ناتوان. پس این سوق دهنده، خداوند است. (6)

الف. 8

در برخی از براهین اخلاقی، بخشی از محتوای قانون اخلاقی به عنوان مقدمه فرض می گردد و گفته می شود که ما اخلاقاً ملزم هستیم تا خود را کامل کنیم و به عالی ترین خیر برسانیم و آشکارا می دانیم که تحت شرایطی که ما اکنون زندگی می کنیم، این امر غیرقابل حصول است. ما حداکثر می توانیم تکامل اخلاقی را شروع کنیم، ولی به کمال رساندن آن، شرایط کاملاً متفاوتی ایجاب می کند. اما از آن رو که تکامل همه جانبه به عنوان یک وظیفه از ما خواسته شده است، پس باید قابل حصول باشد. بنابراین، لازمه تجربه اخلاقی ما، وجود خداوند و جاودانگی (روح) است. (7)

ما هنگام سرپیچی از ندای وجدان، احساس مسؤولیت می کنیم، شرم زده می شویم و دچار بیم و هراس می گردیم. همین موضوع بر موجود یگانه ای دلالت دارد که در مقابل او خود را مسؤول می دانیم، در پیشگاه او احساس شرم می کنیم و از بازخواست او به هراس می افتیم. اگر علت این احساسات و عواطف به این عالم مشهود متعلق نباشد که نیست مرجع و موضوعی که ادراک آگاهانه خرد بدان باز می گردد، باید فوق طبیعی یا لاهوتی باشد. (8)

هر که جدّا به ارزش های اخلاقی احترام می گذارد و آن ها را اصل حاکم بر زندگانی خود می داند، ناچار باید تلویحا به واقعیت داشتن یک مبدأ فوق بشری و مبنایی برای این ارزش ها، که دین آن را «خدا» می نامد، اعتقاد داشته باشد.

جان هیک معتقد است که معتبر شناختن تکالیف اخلاقی و تقدّم داشتن آن ها بر منافع شخصی، نتیجتاً به معنای اعتقاد داشتن به واقعیتی غیر از عالم طبیعی می باشد که برتر از ماست و سزاوار عبودیت و اطاعت می باشد. این حداقل، حرکتی به جانب اعتقاد به خداوند است که در سنت یهودی مسیحی همچون حقیقت اخلاقی مطلق شناخته شده است. اما نمی توان آن را به عنوان برهان اثبات وجود خداوند اقامه نمود؛ زیرا می توان حجّیت مطلق تکلیف اخلاقی را مورد تردید قرار داد و حتی اگر بپذیریم که ارزش های اخلاقی ناظر به یک مبدأ متعالی هستند، اما نمی توان گفت: همه جا و بدون خطا به سوی آفریننده نامتناهی، فعّال مایشاء، قائم به ذات و متشخّص که موضوع و متعلق ایمان اهل کتاب (یهود، نصاری) است معطوف می باشد. (9)

اعتقاد به خداوند جزء لاینفک و جدان ماست که بدون آن، وجدان اخلاقی ما فاقد معنا می گردد. یا می توان گفت: ارزش های اخلاقی ما تا حدّی ما را از ماهیت و غایت حقیقت متعالی آگاه می سازند؛ یعنی نطفه اعتقاد به دین را در دل ما می نشانند. (10)

برخی بر این نظرند که از گفت و گو درباره برهانی اخلاقی برای اثبات وجود خداوند باید اجتناب کرد؛ زیرا بر این نظرند که می توان از طریق درک یا آگاهی مستقیم و بی واسطه، خدا را شناخت. از این نظر، ما در تجربه اخلاقی مان به طور مستقیم از خدا آگاهییم. در این تجربه، ما با تکالیف مطلق اخلاقی و با ارزش مطلق روبه رو هستیم و در حقیقت، با خداوند مواجه هستیم. آگاهی از تکلیف در واقع آگاهی از خداست. (11)

ژول لان یو، یکی از متفکران فرانسوی قرن نوزدهم، نیز تلاشی برای پذیرش خداوند بر اساس اخلاق به انجام رسانده است که می توان به اجمال آن را چنین تصویر کرد:

1. ماهیت فعل اخلاقی و مقوم آن، طبیعت فردی خود را تابع طبیعت کلی ساختن و به بیان دیگر، طبیعت خود را نفی کردن و وجود جزئی خویش را نفی کردن است. (خواست خود جزئی را نادیده گرفتن و عدم توجه به سمت و سوی «من» جزئی است.)

2. نفی طبیعت خود و خود جزئی تنها در صورتی مورد اقبال آدمی قرار می گیرد که وی در خود امر فراتر و طبیعت کلی و خود، کلی را بیابد؛ یعنی بر این امر واقف باشد که جزئی، در وجود کلی است (و در آن تحقق دارد و با آن پیوسته است.) اگر چنین یافتی نباشد، انسان هرگز فعل اخلاقی را که همان نادیده گرفتن و نفی خود جزئی است، به انجام نمی رساند. ولی ما فعل اخلاقی را انجام می دهیم.

3. پس فعل اخلاقی با صدور خود، زمینه ظهور و بروز خود برتر و طبیعت کلی را فراهم می آورد و اسباب آشکار شدن آن وجود متعالی برای ما تواند بود. ما از طریق فعل اخلاقی توان درک وجود متعالی را می یابیم و او واقعیت خود را در اخلاق ورزی ما انسان ها متجلی و آشکار می سازد. آن وجود متعالی و طبیعت کلی همان خداوند است.

در واقع، ایمان و یقین به واقعیت خداوند را تنها در فعلی می توان به دست آورد که موجود متفکر و موجود عاقل به واسطه آن فعل، مطلق را خود تحقق بخشد، و این همان فعل اخلاقی است. (12)

الف. 14

اخلاق به عنوان یک قانون نامشروط و عینی است و به دانسته ها یا اندیشه ها یا رفتارهای انسان بستگی ندارد. این ویژگی نامشروطی و عینی اخلاق را نمی توان بر حسب حقایق طبیعی مربوط به انسان یا اشیاء دیگر تبیین کرد. بنابراین، چیزی به عنوان قانون اخلاقی نمی تواند وجود داشته باشد، مگر آن که موجودی مانند خدا باشد که آن را وضع کند. (13)

الف. 15

قانون اخلاقی امری عینی است. اگر چنین باشد متعلق و ما بازای آن چیست؟ مسلماً امری از امور عالم ماده نیست؛ چنان که یقیناً امری در اذهان آدمیان هم نیست. یک قضیه اخلاقی مثل این قضیه که «عفو دشمن بهتر از نفرت ورزیدن به اوست»، حتی زمانی هم که هیچ کس نباشد تا آن را درک کند، صادق است. در عین حال، این هم ناممکن است که قانون اخلاقی جایی جز یک ذهن داشته باشد. بنابراین، باید قایل به یک ذهن فرا انسانی بشویم که همان خداوند است. (14)

الف. 16

به نظر دان کیوپیت، که یک غیرواقع گرا (15) است، باید در مورد خداوند از عینیت و واقع گرایی دست شست. خطاست اگر خدا را موجودی مستقل از آدمیان بدانیم. روزگاری مردم خدا را وجودی عینی در عالمی دست نیافتنی می پنداشتند، ولی حال پی می بریم که خدا چکیده ارزش های ماست. خداوند همان ارزش یا ارزش هایی است که ما بدان ها بها می دهیم و برای ما اولویت و اهمیت دارند: «خدای هرکس، یعنی: آنچه او می پرستد، یعنی آنچه بر حیات او بیش از هر چیز فرمان می راند، یعنی آنچه برای او مهم ترین است، یعنی آنچه احساس او را از خویشتن و هدف او را در زندگی عمیق تر از هر چیز دیگر مشخص می سازد، یعنی آنچه ژرف ترین حقیقت وجودی

او را ابراز می کند، یعنی آن که برتر از آن نتوان اندیشید، آن که برتر از آن است که بتوان اندیشید.»
بر این اساس، نباید به دنبال خدایی عینی و متعین بود. حال اگر بخواهیم خداوند، ایمان و دین را دریابیم و به دست آوریم، خواهیم دید که این امور در اصل، ارزش های اخلاقی و معنوی اند. به بیان دیگر، هر که از ارزش های اخلاقی و معنوی برخوردار است، خداوند، ایمان و دین را یافته است.

توضیح آن که دین در حقیقت، بیش تر امری عملی است تا نظری و ایمان تلاشی منضبط و عملی در راه تحصیل آرمان زندگی است. و نیز خطاست که خدا را موجودی مستقل از آدمیان بدانیم؛ چرا که معنای حقیقی زبان دین، وصف قسمی موجود عینی نیست، بلکه مراد از آن این است که انسان خود را به مجموعه خاصی از ارزش های اخلاقی و معنوی متعهد کند. زبان دین در واقع یک شیوه ویژه و مؤثر برای آشکار ساختن این ارزش هاست. به نظر کیوپیت، «سخن گفتن از خدا، همانان سخن گفتن از مقاصد اخلاقی و معنوی است و باید قصد و غرض ما آن چیزی باشد که باید بشویم.» مدعای او آن است که معنای حقیقی در زبان دینی آن است که والاترین آرمان های بشری را بر ما نمودار کند. (16)

خلاصه اگر ما درصدد اثبات یا پذیرش خدای ادیان هستیم که با زبان دین توصیف گردیده و در قالب متون مقدس عرضه شده است، این امر صرفا با پذیرش عملی ارزش ها و آرمان های اخلاقی و انضباط عملی اخلاقی و معنوی فی نفسه حاصل است. اخلاق ورزی و معنویت ورزی در اصل همان خدایابی، ایمان و دین داری است. کیوپیت در بیان نظریات خود می گوید: «ما دین را انضباطی شدید و درونی، طرحی اخلاقی و نوعی معنویت می انگاریم. وظیفه تاریخی دین تجسم ارزش های ماست، گواهی و نگه داری آن هاست، و تحقق بخشیدن ارزش ها در حیات انسان.» (17)

بر این اساس، نیازی نیست تا از طریق اخلاق، بر وجود خداوند متعین و مستقلی استدلال کنیم، بلکه زیست اخلاقی و معنوی، خود عین خدایابی و خدادوستی و ایمان است.

در بخشی دیگر، وی چنین می نویسد: «نبايد اعتقادات دینی را وصف امر واقع دانست، بلکه آن ها را باید باورهای اخلاقی شمرد. عقاید دینی حقایق کلی و جهانی نیستند، حقایق این یا آن جماعت هستند، توصیف امور واقع نیستند، رهنمود زندگی هستند... معتقدات ما قواعد زندگی هستند در لباس تصاویر، بیان نمادین تعهد ما هستند. به نوع خاصی اجتماع، به ارزش های آن، به دریافت آن در باب این که حیات بشر چه شکل و چه مسیری داشته باشد، خلاصه معنویت جامعه... «حقیقت» معتقدات، حقیقت توصیفی یا ناظر به امر واقع نیستند، بلکه حقیقت چگونگی تأثیر آن ها در زندگی ما هستند. آن ها را باید دستور عمل قرار داد،... حیات بعدی ما برای مثال همان زندگی آینده ماست و خدا همان خدای ما... اعتقاد دینی بیش تر به شکل بستگی دارد تا به محتوا.» (18)
در مورد نسبت اخلاق و معنویت و محتوای دین از جهتی می توان دو دیدگاه را در نظر داشت:

1. دین محتوای گزاره های خبری و ناظر به واقع و گزاره های انشایی و ناظر به ارزش است. در عین حال که محتوای دین در جنبه خبری، ناظر به امور واقعی، خواه در ماورای طبیعت یا طبیعت و تاریخ است، اما جهت گیری کلی دین معطوف به گزاره های ارزشی و اخلاقی و معنوی است. دین در کلیت خود، در خدمت و در جهت تحقق ارزش های اخلاقی و معنوی است. خداوند در عین حال که یک موجود واقعی ماورایی است، ولی برخوردار از دلالت های اخلاقی ارزشی و معنوی است. مفهوم «خدا» در متن مقدس، علاوه بر نقش عینی، نقش ارزشی و اخلاقی را نیز ایفا می کند. مفهوم «خدا»، «قیامت» و... در چارچوب متن دینی، از طنین اخلاقی و موج ارزشی برخوردار است.

2. دین به واقع محتوی گزاره های خبری و ناظر به واقع نیست. این گزاره ها قالب و زبانی هستند که دین برای تحقق ارزش در انسان ها از آن سود می جوید؛ زبانی که هیچ دلالتی بر امور واقعی و مصادیق عینی ندارد. واژه ها و گزاره های دینی وضعیت عملی و آرمانی انسان ها هستند. خداوند یک موجود ماورایی ندارد، بلکه تنها از دلالت اخلاقی و ارزشی و معنوی برخوردار است، آن هم به صورت شخصی یا اجتماعی. به نظر می رسد نظر کیوپیت شق دوم از موارد مزبور است.

الف. 17

نظر آلفرد ادوارد تیلور (1869-1945)، مترجم و مفسر معروف آثار افلاطون را می توان بدین صورت بیان داشت:

1. غایت حیات اخلاقی خیر است.

2. خیر موردنظر حیات اخلاقی، خیر ابدی و کمال مطلوب اخلاقی است.

3. کمال مطلوب اخلاقی و خیر ابدی نمی تواند با تمسک به خیرهای زودگذر و این جهانی به دست آید؛ چرا که این گونه خیرها ناقص بوده و تنها به طور متوالی قابل تحصیل هستند و هرگز همه آن ها همزمان به دست نمی آیند.

4. انسان مستقلاً و به تنهایی نمی تواند به خیر ابدی و جاویدان و کمال مطلوب اخلاقی دست یابد. در واقع، در این دلیل، حیات اخلاقی کمال خود را در حیات دینی می یابد و تجربه اخلاقی برای کمال خود نیازمند اعتقاد به وجود خداوند است. در این حالت نیز اخلاق به نوعی ره به سوی الهیات می سپارد و بی نیاز از آن نیست، هرچند نه در اصل خود، بلکه در کمال و تعالی خود. (19)

الف. 18

به نظر ویلیام جورج دی بورگ (1866-1943) نیز هرچند اخلاق مستقلاً امکان پذیر است، ولی از لحاظ دست یافتن به کمال، به دین و پذیرش خداوند نیازمند است. دلیل وی را می توان به صورت مقدمات ذیل به تصویر کشید:

1. اخلاق در ذات خویش واجد تعارضاتی است؛ از جمله:

الف. افعال اخلاقی انسان از دو اصل متفاوت سرچشمه می گیرند: نخست اصل حس تکلیف و ادای وظیفه؛ دوم، توجه به غایت که همان خیر (سعادت) است. رفتارهای اخلاقی انسان بر اساس این دو اصل شکل می گیرند. (برخی بر اساس اصل اول و پاره ای براساس اصل دوم). بر این اساس، این افعال از دو نوع متفاوت ارزش گذاری برخوردار خواهند بود، و این خود نوعی تعارض در حوزه اخلاق محسوب می شود؛ چرا که اخلاق در این حالت، بر مبنای دو اصل متخالف و مقابل هم شکل گرفته است؛ یعنی اصل تکلیف و اصل خیر.

ب. تعارض دیگر تعارضی است که جنبه عملی دارد؛ بدین معنا که همه افراد از حیث حیات اخلاقی از نقص برخوردارند. ما نه به طور کامل قانون اخلاقی و تکلیف را مراعات می کنیم و نه همواره با موفقیت به تحقق امر خیر کمک می کنیم. در واقع، ما دچار قصور اخلاقی و عجز و ناتوانی در افعال اخلاقی هستیم. ما در عین انجام اعمال اخلاقی، که نشانه کمال است، دچار قصور اخلاقی هم هستیم، که دلیل بر نقص است.

2. در مورد تعارض نوع اول باید گفت: هیچ نظریه اخلاقی نمی تواند با قرار دادن یک نوع رفتار تحت رفتار دیگر این نوع تعارض را حل و برطرف نماید.

و اما تعارض دوم، هر نوع تلاش و سعی بشری برای حل این معضل عملی، محکوم به شکست است و انسان همواره دچار قصور اخلاقی است.

3. هر دو تعارض، در عالم دین و با محوریت اراده و لطف خداوند قابل حل و رفع هستند؛ بدین صورت که اولاً، تکلیف به واسطه اراده الهی، به خیر منتهی می شود و در ورای زمان و مکان، این دو با هم متحد می شوند و تعارض آن دو از بین می رود.

ثانیا، قصور اخلاقی نیز با دخالت و تأثیر لطف الهی، که کمال بخش طبایع است، برطرف می گردد. پس اخلاق برای کمال خود نیازمند دین و پذیرش وجود خداوند و اعتقاد به اوست. (20)

الف. 19

فردریک تینت (1866 1975)، محقق انگلیسی، از طریق اخلاق به اخلاقی بودن مبدأ و غایت جهان و انسان استدلال می کند:

1. انسان دارای جنبه و حیات اخلاقی است.

2. حیات اخلاقی انسان نیز باید همانند دیگر ابعاد او، در هر نوع تفسیر از جهان و آفرینش انسان در نظر گرفته شود.

3. جهان و انسان دارای مبدأ و غایت است.

پس مبدأ و غایت جهان از جنبه اخلاقی برخوردار است. به بیان دیگر، خدای انسان و جهان، خدایی اخلاقی است و غایت وجودی جهان و انسان همان تحقق ارزش های اخلاقی است.

به نظر تینت، بخش اعظم آنچه به نام «الهیات» شکل گرفته، خلاف توحیدگرایی اخلاقی است. او مفاهیم «قضا» و «سرنوشت ازلی» و مانند آن ها را به عنوان مفاهیمی که به تحقیر شخصیت انسان می انجامند و با نوعی رابطه اخلاقی شخصی میان خدا و انسان در تعارض هستند، سخت مورد انتقاد قرار می دهد. به نظر وی، نظریه سنتی تغییرناپذیری الهی نیز غیراخلاقی است؛ زیرا الگوی خود را از ماده بی جان می گیرد، نه روح فعال و متحرک.

خداوند فقط در ثبات و استمرار غایت اخلاقی اش لایتغیر است. تینت نظریه سنتی گناه نخستین را نیز مردود می شمارد؛ به این دلیل که گناه باید از حیث اخلاقی به عنوان «نقص اخلاقی که انسان در پیشگاه خداوند پاسخگوی آن است»، لحاظ شود. از این رو، توحیدگرایی اخلاقی او نه تنها از الهیات مسیحی دفاع می کند، بلکه در همان حال، به انتقاد از آن می پردازد. ولی مبنای نقد این متفکر، اخلاق است. (21)

الف. 20

1. انسان ها در سایه کوشش و تلاش برای انجام وظیفه، نظامی عینی، کلی و نامشروط از ارزش ها را به تدریج شکل داده اند.

2. این نظام با اوصاف عینیت (بدون وابستگی به آرزوها، احساسات و بدون آن که از درون آن ها نشأت گرفته باشد)، کلیت و نامشروط بودن، در تجربه آگاهی اخلاقی انسان ها دریافت می شود و بر حیات افراد حاکمیت و آمریت دارد.

3. این وضعیت بهتر از همه به این صورت قابل فهم (و معقول و موجّه) است که بگوییم: این نظام ریشه در ذات الهی دارد. در این دلیل، نظر بر آن است که هم وجود خداوند پذیرفته گردد و هم خیر بودن و خوبی اخلاق

اخلاق چگونه توجیه می شود؟ چرا باید آن را معتبر بدانیم؟ با چه ملاکی مجاز و ممنوع را از یکدیگر بازشناسیم؟ تقدس ارزش های اخلاقی از کجاست؟ مرجع و مبنای تکلیف چیست؟ سرانجام، در پیشگاه چه کسی مسؤولیم؟ در پاسخ گفتن به این پرسش ها ناتوان می مانیم، مگر آن که به وجود خدا استناد کنیم و او را مرجع متعال اخلاق بدانیم. و این بدان معناست که بگوییم: وجود اخلاق مستلزم وجود خدا و دعوت او از انسان برای طی مسیر تقدیر روحانی خویش است؛ یعنی وجود خدا برای تمام وجود اخلاق است. حواله معنوی و اخلاقی انسان بدون این بدایت و نهایت قابل تصور نیست. اگر مقتن متعالی در کار نباشد تا ارزش های اخلاقی را تسجیل و تثبیت کند، فهم اخلاق و توجیه آن ممکن نیست یا دست کم بی پایه و نااستوار می گردد، مبنای اخلاق تزلزل می یابد و دیگر نمی توان تکلیف را به نحوی که لایق آن باشد، مشروع و مقبول دانست. البته مطابق اخلاق می توان زیست، اما هرگاه قایل به منشأ متعال الهی برای اخلاق نباشیم، نمی توان حیات اخلاقی را بر پایه ای استوار دانست. ایرادی که بر این دلیل وارد می کنند آن است که می گویند: قانون اخلاقی را باید به صورت امری تلقی کرد که از وجدان ما به استقلال سر می زند و اگر چنین نباشد یعنی منشأ اخلاق را خدا بدانیم ناچار باید بگوییم که قانون اخلاقی از عاملی سر می زند که خارج از اراده ماست و ما به قبول آن مجبور و ملزم می شویم. جواب این ایراد را در کتب اخلاق باید داد، اما خلاصه جواب آن است که برای حفظ معنای درونی قانون اخلاقی، محتاج آن نیستیم که منکر پی روی این قانون از عاملی جز خود وجدان باشیم. قانون اخلاقی مندرج در ماست، اما صادر از ما نیست؛ به اختیار ما انجام می پذیرد، اما برای آن که بتواند بر این اختیار حاکم باشد، باید چنین حقی از مرجع متبوع مسلمی بدان افزوده شود و این مرجع جز خدا نیست. (23)

ب. اخلاق و الهیات نزد متفکران معاصر ایران

ب. 1

در تاریخ تفکر مسلمانان، فلاسفه، اخلاق را مبنای بحث در الهیات قرار نداده اند. هیچ نشانی از کاربرد اخلاق در مباحث الهیات از سوی فلاسفه، به چشم نمی خورد. نزد متکلمان مسلمان (معتزلی و شیعی) کاربرد اخلاق در الهیات آشکار است. متکلمان در بحث از صفات و افعال الهی بر مسأله «حسن و قبح» تکیه می کردند. برای مثال، عدل الهی را بدین صورت معنا می کردند که «تمام افعال او حسن و پسندیده است و فعل قبیح انجام نمی دهد.» (24) در تفکر کلامی مسلمانان، مانند دیدگاه معتزلی، خداوند در چارچوب یک فلسفه عملی مبتنی بر حس و قبح اخلاقی، که انسان قادر به فهم آن بوده، تفسیر و فهم می شده است.

ب. 2

از آراء علامه طباطبائی این نکته قابل استنباط است که با تأمل در اخلاق متعارف و مبتنی بر فضایل و رذایل معمولی، دو نقص عمده در آن به چشم می خورد: اول عدم امکان ثبات و دوام اخلاق؛ دوم عدم کمال آن. با تأمل در اخلاق، می توان پذیرفت که اگر هدف و جهت اخلاق، خداوند باشد و موتور محرک فاعل اخلاقی، جذبه

و محبت و عشق به خداوند، آن گاه از این طریق، اخلاق پایدار مانده و به کمال خود رسیده است. (25)

ب. 3

از نظر استاد جعفری، اخلاق می تواند دلیل و مبنایی برای پذیرش وجود خداوند باشد. این مسأله از دو طریق می توان مدلل گردد:

راه نخست از طریق تأمل در قداست، عظمت و تعالی اخلاق است که آن را از استناد به مادیات دور ساخته، نحوه وجود متعالی آن را بالضروره باید به امری متعالی و برین نسبت داد: «احساس تعهد برین و احساس تکلیف مافوق پاداش ها و کیفرها با نظر به قداست و عظمتی که دارد، نمی تواند ساخته شده طبیعت مادی انسان غوطه ور در طبیعت و هواها و امیال و سودجویی ها بوده باشد. بنابراین، احساس تعهد برین به انجام تکلیف و احساس تکلیف مافوق پاداش ها و کیفرها، ریشه الهی دارد. (26) به تعبیر دیگر، می توان گفت: «گمان نمی رود کسی در واقعیت یک سلسله ادراکات و احساسات عالی، یعنی احساس تکلیف در حیات کلی بشری، تردیدی داشته باشد، حال قدمی فراتر نهاده و به ریشه اصلی این نوع از ادراکات می پردازیم. مسلّم است که ریشه چنین امور متعالی را نمی توان از مغز عادی انسان ها و قراردادهایی که برای گذراندن زندگی معمولی وضع می کنند، انتظار داشت. از این جاست که به طور حتم، دخالت کمال و مقام الوهیت روشن می گردد؛ یعنی خداست که این احساسات را در ما به وجود آورده است.» (27)

راه دوم بر این اساس قابل طرح است که بدون وجود خداوند، ارزش های اخلاقی اثبات پذیر نخواهند بود یعنی اساساً جهت معقول و موجّهی برای اخلاق و نیز مبنایی برای اثبات آن نخواهیم داشت: «اگر ارزش های عالی انسانی مانند خضوع و تسلیم به حق شدن و عدالت و گذشت از لذایذ در راه تحقق بخشیدن به آرمان های اعلای انسانی، مستند به خداوند نباشد، به هیچ وجه قابل اثبات نبوده و بلکه بالعکس، باید گفت: کسانی که در راه عمل به ارزش های عالی انسانی و تحقق بخشیدن به آن ها در اجتماعات بشری، از سود و لذت و خودخواهی و قدرت دست برمی دارند، مردمی بدبخت و بیمار می باشند.» (28)

ب. 4

از آراء استاد مطهری چنین برمی آید که تأمل در حس اخلاقی این نکته را آشکار می سازد که این حس و گرایش خود از لوازم و آثار حس پرستش است. در واقع، گرایش اخلاقی انسان گویی امتداد و پرتوی از گرایش پرستش اوست. بر این اساس، انسان در فعالیت اخلاقی خود، در مقام تحقق گرایش خداشناسی و فعلیت بخشیدن به حس پرستش خویشتن است. اخلاق در ذات خود، به طرف مبدأ برین هستی جهت گیری شده است. انسان طی فعالیت اخلاقی آگاهانه یا ناآگاهانه در طریق تقدیس و تعظیم موجود برین و متعالی هستی قرار دارد. (29)

ب. 5

از نظر استاد مصباح، در عالم اخلاق قواعدی وجود دارند و افعالی صادر می شوند که با منطق مادی صرف قابل توجیه و تفسیر نیستند و این لازم می آورد که وجود خداوند و حیات پس از مرگ فرض گردد و پذیرفته شود. برای مثال، در امر ایثار و فدا کردن منافع شخصی خود، اگر تنها به عقل، منطق عادی و دیدگاه مادی بسنده شود و معتقد باشیم که عالمی غیر از دنیای مادی نیست و حاکمی بر جهان وجود ندارد، که آفریننده حیات پس از مرگ

و جاودانگی روح باشد، نمی توان این نوع افعال را به نحو معقول توجیه کرد. اگر تنها با بینش مادی به عالم نظر افکنیم، اصولاً باید هرچه بیش تر از زندگی دنیوی لذت ببریم و امکانات خود و خود را فدای دیگری نسازیم. ولی افعال اخلاقی خلاف این حالت اتفاق می افتند، و تنها با فرض خدا و حیات پس از مرگ قابل توجیه عقلانی هستند. (30)

ب. 6

در آراء برخی از روشنفکران معاصر (31) نکاتی ملحوظ است که می توان آن ها را نوعی گذر از اخلاق به الهیات قلمداد کرد. ایشان بر این نظرند که ارزش های اخلاقی به صورت فرمان هستند و قضایای ارزشی به «امریه» ها برمی گردند و وقتی قضایای اخلاقی را به منزله فرمان هایی بشناسیم که به کسی یا کسانی داده می شود و از آنان رفتاری یا واکنشی در برابر آن انتظار می رود مانند وقتی که گفته می شود «دزدی بد است»، معادل این است که بگوییم: «دزدی مکن». در این صورت، در برابر هر فرمان اخلاقی می توان به چون و چرا برخاست و در برابر هر طلب، می توان از طالب پرسید که چرا طلب می کنی؟ و چرا باید من چنان کنم که تو می خواهی؟ آدمیان، خواه ناخواه، در زندگی به حکم نیاز به پی روی از محیط و به اجبار نیروهای درون، به فرمان «باید» های تن در داده اند (چرا که هر ارزش اخلاقی در حقیقت، نماینده یک فرمان اخلاقی یعنی «باید» است. اما هر انسان رشید در لحظات نادر هشیاری، همواره خود را محاکمه می کند که چرا این «باید» را برگزیده ای و آن دیگری را نه؟ و مشتاقانه در جست وجوی «باید»ی و فرمانی است که جواز خود را بر دوش خود حمل کند و فرمانبردار را از چون و چرا در فرمان و فرمانده، آسودگی بخشد. انسان به دنبال گزینش «باید»ی است که خود، بالذات برگزیده باشد. و حال که ناچار باید به طلب طلب کاران تن در دهیم، طالبی را باید جست وجو کرد که از او نتوان پرسید: چرا طلب می کنی؟ طالبی که بودنش عین طلب و طلبش عین بودنش باشد. اراده اش عین ذات و ذاتش عین اراده باشد. هم طالب بالذات و هم مطلوب بالذات باشد. از همه بتوان پرسید: چرا طلب می کنند، اما از او جای این سؤال نباشد. خلاصه اگر «باید کردی» مطرح شود و فرمانی صادر گردد، به طور تسلسل وار این پرسش مطرح خواهد شد که «چرا باید من چنان کنم که تو می خواهی؟» و این تسلسل باید در جایی خاتمه یابد و زنجیره این فرمان ها باید از فرمانی آغازین و مادر آویخته باشند و آن همان جاست که به فرماندهی برسیم که بر او فرمان فرمانده دیگری حاکم نباشد و برای فرمانش رقیب و منازعی یافت نگردد و او خداست؛ یعنی نه ندای فطرت و نه ندای وجدان، نه فرمان طبیعت و نه فرمان تاریخ هیچ کدام را نمی توان شنید، مگر این که فرمانی برتر از آن ها و بر سر آن ها باشد و ما را به شنیدن این نداها فرمان دهد. (32)

ب. 7

با مراجعه به آراء برخی نواندیشان (33) نیز می توان نکته هایی در پیوند اخلاق و الهیات یافت و یا استنباط کرد: نکته اول این که ایشان بر این نظرند که از جمله مبانی اخلاقی زیستن، قایل شدن به معنای زندگی است؛ چرا که انسانی که برای زندگی معنایی قایل نیست، یا در زندگی به خوش باشی دچار می شود و یا در ورطه یأس گرفتار می آید، و این هر دو مانع اخلاقی زیستن هستند و برای قایل شدن به معنایی در زندگی، نیاز به مبنایی فلسفی است. (34) بر این مقدمه، می توان این نکته را نیز افزود که معنای زندگی، دست کم، به نحو جزئی، با وجود خداوند محقق می شود. در این حالت، زیست اخلاقی بر مبنای اعتقاد به خداوند صورت می گیرد. حاصل آن که

امکان این که وجود خداوند از مبانی اخلاقی زیستن باشد، وجود دارد.

نکته دوم مربوط است به رابطه مرحله اخلاقی و مرحله دینی. به نظر ایشان، اخلاق مقدّمه ورود در دین و اعتقاد به خداوند است و نه بر عکس. انسان اول باید اخلاقی شود و اگر در اخلاقی شدن استکمال پیدا کرد، آن گاه متدین می شود. انسانی که مرحله اخلاقی را پشت سر گذاشته و تقیّد خود را به اصول و معیارهای اخلاقی نشان نداده و از زیست اخلاقی برخوردار نبوده است، در صورت ورود به مرحله دینی، دچار سوءفهم در مسأله الهیات می شود؛ بدین صورت که تلقّی او از رابطه خدا و انسان، تلقّی عبد و مولی و نوکر و آقا خواهد بود، در حالی که این رابطه، رابطه عاشق و معشوق است. (35)

ب. 8

برخی دیگر از محققان برآنند که برای رسیدن به حل نهایی مسأله باید‌ها، راهی جز آن نداریم که به خدا ایمان داشته باشیم؛ چرا که هنگامی می توان از عهده حل معمای باید‌های اخلاقی برآمد که از پیش، اصلی ثابت و غیرقابل تشکیک داشته باشیم.

توضیح آن که در برابر هر فرمان اخلاقی، می توان چرایی را مطرح کرد که اگر به اصلی ثابت دست نیابیم، به تسلسل محال مبتلا خواهیم شد. برای مثال، اگر شخصی طرفدار یک یا چند امر اخلاقی باشد، می توان از او سؤال نمود که چرا باید به آن امر اخلاقی معتقد بود و عمل کرد؟ در برابر هر پاسخی که این شخص بدهد، می توان سؤال دیگری مطرح کرد که سرانجام، به مرحله ای می رسیم که ناگزیر از پذیرش یک اصل نخستین می شویم؛ بدین معنا که باید منشأ و مبدأی برای فرمان ها و باید‌های اخلاقی یافت که او خود نه هیچ گونه بایدی را به دنبال داشته باشد و نه هیچ فرمانی بالاتر از فرمان او باشد؛ یعنی خداوند که والاترین فرمانده هاست و هر آنچه را فرمان دهد باید پذیرفت و از جان و دل اطاعت کرد.

اخلاقی که از اراده الهی منشأ می گیرد و فرامین آن همه از ناحیه خدا هستند، همواره دارای ارزش و اعتبار است. امور اخلاقی در این نظام، جنبه نوعی و همیشگی دارند و وابسته به میل و اراده افراد نیستند تا تغییر و تبدیل پیدا کنند در حالی که هر نوع نظام اخلاقی که منشأ بشری دارد، قابل تغییر و تحوّل بوده، دارای دوام و بقا نمی باشد. چه بسا باید‌هایی امروز دارای ارزش و اعتبار باشند، ولی فردا از اعتبار و ارزش بیفتند. نظام های اخلاقی مارکسیستی و علمی به دلیل آن که از یک منشأ واحد و ثابتی ریشه نمی گیرند، هیچ گاه اصیل نخواهند بود. نسبی گرایی ها، که حاکم بر بسیار یاز نظام های اخلاقی هستند، بزرگ ترین دشمن اخلاق هستند، چرا که اگر اخلاق به دام نسبی گرایی گرفتار شود نه تنها قادر به تعالی جویی نخواهد بود، بلکه از نیل به هدف اجتماعی خود نیز باز خواهد ماند. اشکال بزرگ دورکیم، که احساس مشترک مردم جامعه و شعور اجتماعی آنان را مبنای باید‌ها و ارزش ها می داند و طرفداران هگل، که اخلاق را اطاعت از دولت و قوانین اجتماعی می دانند، آن است که اصالت امور اخلاقی را از میان می برند. اما اخلاقی که از منشأی بالاتر از خواست ها و اراده های افراد ناشی شده، دارای قداست و نفوذ بیش تری است و همواره اصیل خواهد بود. اگر منشأ اخلاق امری ثابت و با ارزش نباشد، افراد انسانی همه نیک ها و بد‌ها را ناپایدار دانسته، به سادگی خواهند توانست بعضی از آن ها را بپذیرند و از بعضی از آن ها سرباز زنند.

«اگر مقنّن متعالی نباشد که ارزش های اخلاقی را تسجیل و تثبیت کند، فهم اخلاق و توجیه آن ممکن نمی شود یا لاقابل بی پایه و ناستوار می گردد، مبنای اخلاق تزلزل می یابد و دیگر تکلیف را نمی توان به نحوی که لایق باشد،

آیا برهان اخلاقی همان برهان فطرت است؟

برخی از تقریرهایی که از برهان فطرت به عمل آمده بدین قرار است:

الف. از طریق متضایف بودن محب و محبوب:

1. میان محب و محبوب تضایف است.

2. دو امر متضایف از لحاظ قوّه و فعل، و وجود و عدم متلازم می باشند.

3. انسان، محب کمال مطلق است.

نتیجه: کمال مطلق وجود دارد.

ب. از راه اضافی بودن امید:

1. انسان، به عالم و قادر مطلق امیدوار است. (در هنگام بروز شدایدی که امید انسان از اسباب ظاهری قطع می شود.)

2. امید از حقایق ذات الاضافه است.

3. هر حقیقت ذات الاضافه ای وجودش ملازم با وجود متعلّقش است و از آن جدا نمی شود. (مانند اراده با مراد) پس امید به کمال مطلق، که متن وجود انسان را پر کرده است، دلیل بر وجود و تحقق متعلّق آن، یعنی کمال مطلق است. (37)

برخی از محققان بر این نظرند که برهان اخلاقی و برهان فطرت، که نزد حکمای مسلمان مطرح شده اند، به عنوان یک دلیل واحد محسوب نمی شوند، بلکه از نقاط اشتراک و اختلاف برخوردارند. به نظر ایشان، در تقریرهای براهین اخلاقی تلاش شده است تا از طریق ملازمه میان امر و آمر یا ملازمه میان وثاقت و حجّیت قوانین اخلاقی و منشأ این وثاقت یا ملازمه میان قانون و قانونگذار، وجود خداوند اثبات شود.

تشابه برهان «اخلاقی» با برهان «فطرت» در این است که در هر دو برهان با تمسّک به یک حقیقت وجدانی، یعنی یک امر معلوم بالوجدان، یک حقیقت خارجی اثبات می گردد. این امر معلوم بالوجدان در برهان فطرت، محبت به کمال مطلق یا امید به قادر حیّ است و در برهان اخلاقی، الزامات و تکالیف اخلاقی. اما تفاوت این دو برهان در موارد ذیل است:

الف. رابطه امر با آمر، قانون با قانونگذار و وثاقت با منشأ وثاقت رابطه مجعول با جاعل و اثر با مؤثر است که به رابطه معلول با علت باز می گردد. در حقیقت، برهان اخلاقی نوعی استدلال از معلول به علت است، اما در برهان فطرت، رابطه محب و محبوب و راجی و مرجو، رابطه تضایف است و از طریق تلازم و ضرورت بالقیاسی که میان متلازمان است، از وجود یک طرف تلازم، به وجود طرف دیگر آن پی می بریم.

ب. در برهان «اخلاقی»، به بعد علمی وجود انسان، یعنی شاخه عقلی عملی تمسّک می شود، در حالی که در برهان «فطرت» بر بعد دیگری از وجود انسان، که بعد عملی آن است، تکیه می شود. یعنی گرایش بالفعلی که در متن واقعیت آدمی وجود دارد. اراده، نیت، حب، بغض، امید و یأس همه مربوط به این بعد وجودی انسان هستند. به عبارت دیگر، در برهان «اخلاقی» به قوانین عقل عملی تمسّک می شود، اما در برهان «فطرت» به محبت و مجذوبیت انسان و یا امید او استناد می شود. (38)

در مورد تحلیل مذکور، این نکته قابل ذکر است که به نظر می رسد با مراجعه به براهین متعدد اخلاقی که پیش

تر مطرح شدند نه می توان تمام آن ها را با تکیه بر تلازم توجیه نمود و نه می توان ادعا کرد که در هیچ یک از آن ها به گرایش بالفعل انسان اشاره نشده است.

سخن پایانی

در پایان، ذکر چند نکته بی وجه نخواهد بود:

1. توجه به اخلاق در پردازش الهیات خواه در مقام نقد الهیات یا تشکیل یک نظام الهیاتی در غرب به نحو چشم گیری مورد عنایت و التفات بوده و هست. به نظر می رسد این عنایت، خود ناشی از مسائل تاریخی خاصی است که در غرب روی داده اند و نیز به سبب درک استواری و استحکام در اخلاق و فهم مبنا بودن آن و نیز کشف اهمیت و قدر آن در میان سپهرهای انسانی است.
2. در عین حال که سنت فلسفی و فکری ما در برقرار کردن نسبت اخلاق و الهیات دچار خلأ محسوسی است، اما تفکر معاصر ما درصدد توجه و التفات به این نسبت است و به دنبال آن است تا به تدریج، هم به این نسبت بها داده و آن را موضوع و متعلق تفکر خود سازد و هم اضلاع و ابعاد از این مسأله را، که توسط دیگران درک و دریافت نشده اند، پی جویی نموده، باز گوید.
3. ممکن است گفته شود که دلیل عدم توجه سنت فلسفی و فکری ما به نسبت اخلاق و الهیات، ضعف منطقی براهین اخلاقی است، و سنت فلسفی ما به دنبال براهینی که از اتقان بیش تری بهره مند بودند، رهسپار بوده است. (39) حتی در سنت فلسفی ما دلیل «نظم» نیز چندان بهایی نیافته است. در پاسخ، باید گفت: اولاً، سنت فلسفی ما اساساً برهان «اخلاقی» را کشف نکرده است تا در باب ضعف و شدت منطقی و استحکام و عدم استحکام نوع قیاس آن، داوری کند. ثانیاً، نسبت اخلاق و الهیات تنها محصور در اقامه برهان براساس اخلاق، بر وجود خداوند نیست. چنان که گذشت، این نسبت می تواند بسیار موسّع باشد و اخلاق از طریق ابعاد و اطراف و اضلاع متعددی بر الهیات تأثیر بگذارد.
4. به نظر می رسد بخشی از پیش زمینه های مهم عنایت به نسبت اخلاق و الهیات عبارتند از:
الف. جدی گرفتن نظری و عملی اخلاق در جامعه علمی و غیر علمی؛
ب. شکل گیری فلسفه اخلاق؛
ج. غلبه تصور خدای اخلاقی به جای خدای متافیزیکی (خدا به منزله واجب الوجود محرک نامتحرک و...).

پی نوشت ها :

- 1 مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج 2، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1379، ص 156. 157.
- 2 کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، نشر هما، 1363، ص 121.
- 3 اشتقان کورنر، فلسفه کانت، خوارزمی، 1367، ص 320.
- 4 همان، ص 319 / ال نورمن گیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، حکمت، 1375، ج 1، ص 164 / اوکیف و لامنت پلانتینجا، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، اشراق، 1380، ص 34. 35.
- 5 اشتقان کورنر، پیشین، ص 319.

6 مصطفی ملکیان، جزوه «راه های اثبات وجود خداوند» / هاسکر پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، سال 1376، ص 163 165 / پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه جمالی نسب و محمد رضایی، دفتر تبلیغات اسلامی، 1371، بخش «برهان اخلاقی بر اثبات وجود خدا».

7 پل ادواردز، پیشین، ص 319.

8 جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، الهدی، 1372، ص 68.

9 و 10 همان، ص 69 70 / ص 69.

11 براین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، مرکز نشر دانشگاهی، 1378، ص 149.

12 ژول لان یو، خدا، ترجمه حسن حبیبی، شرکت سهامی انتشار، 1360، ص 128 130.

13 اوکیف و لامنت پلانتینجا، پیشین، ص 34.

14 ا. سی. یوینگ، پرسش های بنیادین فلسفه، ترجمه محمود یوسف ثانی، حکمت، 1378، ص 390 391.

15. non - realist

16 دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، 1376، ص 8 9 / نایجل واربرتون، بنیان های

فلسفه، ترجمه علی حقی، اهل قلم، 1379، ص 49 50.

17 و 18 دان کیوپیت، پیشین، ص 7 / ص 27 30.

19 جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، امیرکبیر، 1378، ص 102 103.

20 و 21 همان، ص 104 105 / ص 106 108.

22 میرچا الیاده، دین پژوهی، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی، 1379، ص 167.

23 ال مینار، شناسایی و هستی، ترجمه علی مراد داودی، دهخدا، 1370، ص 340 341.

24 عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، آستان قدس رضوی، 1374، ج

1، ص 75.

25 محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 354 362 و ج 4، ص 1820.

26 محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1362، ج 12، ص 357.

27 همو، فلسفه و هدف زندگی، نشر کتابخانه صدر، ص 106 107.

28 همو، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج 12، ص 357 358.

29 مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، صدرا، 1370، ص 76، 127، 128، 132 / همو، عدل الهی، صدرا، ص 338

339.

30 محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، اطلاعات، 1367، ص 202 203.

31 عبدالکریم سروش

32 عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، یاران، 1361، ص 309.

33 دکتر مصطفی ملکیان

34 مصطفی ملکیان، «بحران اخلاق و معنویت»، ماهنامه آفتاب، ش 6 (تیر و مرداد 1380)، ص 46.

35 همو، «رویکرد وجودی به نهج البلاغه»، فصلنامه علامه، ش 1 (آذرماه 1380)، ص 283.

36 عبدالله نصری، خدا در اندیشه بشر، دانشگاه علامه طباطبائی، 1373، ص 296 297.

- 37 عبدالله جواد آملی، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، فصل دوازدهم / علی شیروانی، سرشت انسان؛ پژوهشی در خداشناسی فطری، معاونت امور اساتید، 1376، ص 146. 159
- 38 عبدالله جواد آملی، پیشین، فصل دوازدهم، ص 281 282 / علی شیروانی، پیشین، ص 165. 166
- 39 عبدالله جواد آملی، پیشین، ص 282.