

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال دهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۷

بررسی تقریرهای مهم برهان اخلاقی نظری بر وجود خدا با رویکرد عینیت ارزش‌های اخلاقی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۳/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۳۰

علیرضا مصدقی حقیقی *

** افلاطون صادقی

*** محمدحسین مهدوی نژاد

**** اسماعیل زارعی حاجی‌آبادی

براهین اخلاقی اثبات وجود خدا که از یک رشته مقدمات با محتوای تجربه و اندیشه اخلاقی صورت یافته‌اند، به برهان اخلاقی عملی و نظری تفکیک می‌یابند. برخی همچون کانت با استناد به اینکه اخلاق اساساً تعهدی عقلانی است، بر ضرورت وجود قاعده اخلاقی در جهان هستی تأکید ورزیده، مدعی‌اند فرد به دلیل عمل به ارزش‌های اخلاقی، ناگزیر به پذیرش وجود خداوند است. منتقدان معتقدند این‌گونه برهان از اثبات وجود خارجی خداوند ناتوان است؛ از این‌رو، برخی دیگر با تکیه بر وجود عینی ارزش‌های اخلاقی، به ارائه برهانی نظری بر وجود خدا پرداخته‌اند که مقبولیت بیشتری یافته است. مدعا این است

* دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور و مربی دانشگاه پیام نور.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

*** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

**** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

که رفتارهای اخلاقی انسان‌ها در ادوار مختلف، مبتنی بر وجود مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی عام، جهان‌شمول و آفاقی است که صرفاً با در نظر گرفتن خدایی یگانه قابل تبیین است. بعضی دیگر نیز اساساً بر سرشت دینی الزام و انگیزش اخلاقی توجه نموده، بر این باورند که جز خداوند و اوامر او، هیچ نیرویی نمی‌تواند فاعل اخلاقی را به سوی انجام افعال اخلاقی ترغیب نماید. در مقاله حاضر، تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی نظری مبتنی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی بررسی و نقد می‌گردد. در ارزیابی کلی نتیجه گرفته می‌شود هرچند این‌گونه برهان از حیث سازگاری درونی و بیرونی دارای نقاط ضعف است، در تکمیل استدلال‌های خداگرایانه حایز اهمیت است.

واژگان کلیدی: خداوند، برهان اخلاقی، برهان نظری، عینیت، ارزش‌های

اخلاقی، نظریه امر الهی.

۱. طرح مسئله

مسئله همواره انسان متفکر را به تأمل واداشته و از زمان‌های قدیم انواع براهین عقلی و نقلی در اثبات وجود خداوند اقامه شده است. هرچند عموم متفکران مسلمان با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، نظیر «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (براهیم: ۱۰) یا «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) وجود خدا را بدیهی یا نزدیک به بدیهی دانسته و اقامه دلیل را امری تنبیهی یا به منزله پاسخی به منکران خدا در نظر گرفته‌اند، اما مسئله اثبات نظری وجود خدا با پیدایش شکاکیت عمیق در پی افکار هیوم و کانت، وجهی تازه در مغرب‌زمین یافته، اعتبار براهین وجودشناختی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی مورد تردید قرار گرفته است. هیوم با انکار اصل علیت، انتقادهای شدیدی بر براهین نظری اثبات وجود خدا وارد ساخت و در نهایت منکر وجود خدا گردید؛ زیرا به زعم وی،

علیّتی میان پدیده‌های هستی یافت نمی‌شود. کانت نیز نقادی هیوم را در خصوص اصل علیّت پذیرفت و آن را به سراسر مابعدالطبیعه تعمیم داد و به این نتیجه رسید که دیگر دوران مابعدالطبیعه به عنوان معرفتی تحصّلی به سر آمده، عقل نظری از اثبات خدا ناتوان است. افزون بر این، حضور ایمان‌گرایانی همچون کی‌یرکگارد، ویتگنشتاین و مدافعان آنها در دوران جدید که نه تنها براهین فلسفی بر اثبات وجود خدا را امری سودمند تلقی نکرده‌اند، بلکه بر مضرّ بودن آن اصرار ورزیده‌اند، اثبات نظری وجود خدا را دشوارتر کرده است.

با وجود این، امکان اثبات وجود خدا به انحای دیگر، همچنان یکی از مباحث جدی و مطرح در فلسفه دین است و خداباوران ترجیح داده‌اند براهینی عینی‌تر و محسوس‌تر بر وجود خدا ارائه دهند تا بیشتر مقبول ذهن و ضمیر انسان افتد. در میان انواع براهین ذکرشده، نظیر برهان‌های مبتنی بر تجربه دینی، درجات کمال، اجماع عام برهان اخلاقی بر وجود خدا اهمیت ویژه یافته است. تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی که به منظور اثبات وجود خدا، مجموعه‌ای از مقدمات با محتوای تجربه و اندیشه اخلاقی شکل یافته‌اند، به برهان اخلاقی نظری^۱ و برهان اخلاقی عملی^۲ قابل تفکیک‌اند. برخی با تکیه بر این اصل که اخلاق اساساً تعهدی عقلانی است، بر ضرورت وجود قاعده اخلاقی در جهان هستی تأکید ورزیده و بر مزیت پذیرش خدا در حیات اخلاقی و عملی انسان‌ها به عنوان اصل موضوعه اخلاق توجه کرده‌اند. مدّعا این است که فرد به دلیل عمل به ارزش‌های اخلاقی، ناگزیر به پذیرش وجود خداوند است. قدیم‌ترین و برجسته‌ترین برهان اخلاقی عملی بر وجود خدا در مکتوبات کانت یافت می‌شود

1. Theoretical Moral Argument.
2. Practical Moral Argument.

که به انحای گوناگون از سوی شارحان او روایت و نقد گردیده است. منتقدان معتقدند این برهان از اثبات وجود خارجی خداوند ناتوان است و کانت صرفاً برای معنادار کردن تجربه اخلاقی انسان، وجود خدا را به عنوان اصل موضوعه فرض نموده است. از این رو، برخی دیگر با تکیه بر وجود عینی ارزش‌های اخلاقی، با دو رویکرد عینیت‌گرایی^۱ و الزام و انگیزش اخلاقی^۲ به ارائه برهانی نظری بر وجود خدا پرداخته‌اند. در رویکرد نخست اذعان می‌گردد که رفتارهای اخلاقی بر وجود یکسری ارزش‌های اخلاقی عام، جهان‌شمول و مورد توافق همگان مبتنی است که جز با در نظر گرفتن خدایی یگانه، تبیین‌شدنی نیست. در رویکرد دوم بر سرشت دینی الزام و انگیزش اخلاقی توجّه گردیده، نشان داده می‌شود که جز خداوند و اوامر او، هیچ نیرویی نمی‌تواند فاعل اخلاقی را به سوی انجام افعال اخلاقی ترغیب نماید.

در تحقیق حاضر، تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی نظری مبتنی بر رویکرد نخست، یعنی عینیت ارزش‌های اخلاقی^۳ طرح و ارزیابی انتقادی می‌شود. با توجه به اینکه گونه‌های یادشده، عموماً از منظری وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه، اخلاق را منطقاً وابسته به خدا می‌دانند و بر اصول بنیادینی همچون واقع‌گرایی، کلیت‌گرایی و شناخت‌گرایی احکام و ارزش‌های اخلاقی استوارند، ابتدا آشنایی اجمالی با پیشینه، مبانی و مفروضاتی که بر این نظری اخلاقی بر آن بنا نهاده شده، ارائه می‌گردد.

1. Objectivism.
2. Moral Obligation and Motivation.
3. The Objectivity Of Moral Values.

۲. پیشینه اخلاق و خدا باوری

همه ما انسان‌ها به اصولی اخلاقی پایبند هستیم و این اصول تقریباً با همه جنبه‌های زندگانی ما در ارتباط است؛ یعنی ما معتقدیم انسان‌ها می‌دانند چگونه باید با دیگران رفتار کنند. اما منشأ نهایی اصول اخلاقی‌ای که ما آنها را صحیح می‌دانیم چیست؟ این اصول صرفاً محصول اندیشه انسان هستند یا به وسیله خداوند خلق شده‌اند؟ آیا با فرض عدم وجود خدا می‌توان از اخلاق سخن گفت و اخلاقی زندگی کرد یا آنکه به گفته داستایفسکی «اگر خدا نباشد، آن‌گاه هر کاری مجاز خواهد بود»؟ (پترسون، ۱۳۸۳: ۲۹). جان‌مایه همه این سؤالات و ده‌ها پرسش دیگر در این زمینه، بازگشت به این سؤال اساسی است که: آیا اراده و فعل خداوند تابع ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی است یا برعکس، ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی تابع اراده و فعل او هستند؟ پرسشی که به گواهی تاریخ، محل مباحث و دیدگاه‌های متنوع و در نتیجه، پاسخ‌هایی متفاوت و گاه متعارض بوده است؛ به گونه‌ای که بی‌اعتنایی دین و اخلاق به یکدیگر، ابتدا و وابستگی یکی از آنها را به دیگری در پی داشته و تزامم و نزاع میان آنها به انحای مختلف در قرون گذشته مدنظر قرار گرفته است.

نقطه عطف این مسئله، مکالمه سقراط و ائیفرون^۱ است که افلاطون آن را حکایت کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۴۸-۲۵۲). افلاطون در این رساله، یکی از مهم‌ترین و قدیم‌ترین نظریات اخلاقی را در باب رابطه اخلاق و دین مطرح می‌سازد که از آن به «نظریه امر الهی»^۲ یاد می‌شود. مهم‌ترین بخش مکالمه ائیفرون، پرسش بنیادین سقراط در پی تعریف ائیفرون از دین است. به حسب نقل

1. Eutyphorn.

2. The Divine Command Theory.

افلاطون در گفت‌وگوی اثیفرون، سقراط می‌پرسد: آیا خدایان پارسایی را دوست دارند به خاطر اینکه پارسایی است یا پارسایی، پارسایی است به خاطر اینکه خدایان آن را دوست دارند؟ این پرسش که به «برهان ذوحدین اثیفرون» شهرت یافته، در حقیقت بیان‌گر معضل یا پارادوکس اخلاق دینی است. اگر کسی بگوید اصول و ارزش‌های اخلاقی تابع اراده خداوند است و فرمان او برای اخلاقی شدن کاری کفایت می‌کند، به‌ناچار باید بپذیرد اگر خداوند به قتل و دزدی و دروغ‌گویی و خیانت در امانت فرمان دهد، این کارها اخلاقاً خوب خواهند شد؛ اما اگر بگوید اراده خداوند تابع ارزش‌های اخلاقی است، در این صورت حق حاکمیت و قدرت او را محدود کرده و کسی که قدرتش محدود باشد، دیگر خدا نیست.

اگرچه مواجهه فیلسوفان و متدینان با برهان ذوحدین اثیفرون، همواره با نظریات مختلف در این باب همراه بوده است، اما «نظریه امر الهی» به عنوان یکی از کهن‌ترین و برجسته‌ترین این نظریات مورد توجه جدی قرار گرفته است. مطابق این نظریه، معیار صواب و خطا، اراده یا قانون الهی است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۸۱) و یک عمل یا یک نوع عمل، تنها در صورتی صواب یا خطاست که خدا به آن امر کرده یا آن را ممنوع داشته است. به عبارت دیگر، آنچه نهایتاً عملی را صواب یا خطا می‌سازد، این است که خدا به آن امر کرده یا آن را نهی فرموده است، نه چیز دیگر (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۷۳) آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) ارزش‌های اخلاقی را بازتابی از قوانین ازلی الهی می‌داند؛ قواعدی که از ذات خداوند و رابطه انسان با او سرچشمه می‌گیرد. برای مثال، وی با بهره گرفتن از قصه حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزندش اسماعیل علیه السلام نشان می‌دهد که چگونه فعل ناپسندی

چون «قتل» یک بی‌گناه می‌تواند با اراده الهی به عملی اخلاقی و الزامی مبدل شود (آگوستین، ۱۹۴۸م: ۲۱).

روایت حداکثری اسکوتوس (۱۲۶۶-۱۳۰۸م) و ویلیام اکام (۱۲۹۵-۱۳۴۹م) از «نظریه امر الهی» در پی دفاع از حاکمیت و قدرت مطلق خداوند، به وابستگی اخلاق به دین در قرون وسطا جان تازه‌ای می‌بخشد. از نظر اسکوتوس، اراده الهی با عواملی چون نظم یا عدالت یا هرگونه ملاحظه عقلی دیگر محدود نمی‌شود، مگر با قانون استحاله تناقض؛ زیرا از منظر او، اراده الهی اصل است و در نتیجه این اراده نمی‌تواند با عقل محدود شود. برای مثال، اگرچه خداوند قتل و زنا را محصنه را نهی می‌کند، اما اسکوتوس بدون قید و شرط بیان می‌دارد که خداوند می‌توانست طور دیگری دستور دهد که در این صورت، چنین اعمالی صحیح و درست می‌شد (پرتز، ۲۰۰۵م: ۲۲۸). بیان مشهور اکام نیز که خداوند با اینکه نفرت از خویش، دزدی و زنا را محصنه را منع کرده است، می‌توانست به تمام این اعمال فرمان دهد و اگر چنین کرده بود، آنها از فضایل اخلاقی تحسین‌برانگیز می‌شدند، قرائت حداکثری از نظریه امر الهی را نشان می‌دهد (ایدزاک، ۱۹۷۹م: ۵۷).

با آغاز عصر روشنگری، نظریه امر الهی و اساساً قلمروی دین، مرجعیت خویش را با تکیه بر دو ایده اساسی «انسان‌گرایی»^۳ و «خردگرایی»^۴ از دست می‌دهد و متفکران بزرگ این دوره، همچون دکارت، توماس هابز و جان لاک اغلب کوشیده‌اند مبنایی غیردینی، همچون طبیعت، خرد یا اراده فردی و یا جمعی

1. Porter jean.
2. Idziak.
3. Humanism.
4. Rationalism.

آدمیان را برای اخلاق فراهم آورند. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) فیلسوف برجسته و نامدار عصر مُدرنیته نیز یکی از منتقدان جدی «نظریه امر الهی» به شمار می‌آید. کانت درباره اصل خودآیینی اراده و استقلال اخلاق از هر امر بیرونی می‌گوید: شگفت‌انگیز نیست اگر می‌بینیم همه کوشش‌هایی که تا کنون برای کشف اصل اخلاقی صورت گرفته، به شکست انجامیده است؛ زیرا جویندگان آن، انسان را به حسب وظیفه وابسته به قانون‌ها دیده‌اند، ولی هیچ‌گاه به اندیشه آنان نرسیده است که انسان فقط تابع قانون‌هایی است که ساخته خود اوست و او باید فقط طبق اراده‌ای رفتار کند که از آن خود اوست با آنکه طبیعت آن اراده، همگام با مقصود طبیعت ساختن قانون عمومی است (تقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۳۰۳-۳۰۴).

با این حال در دوران معاصر، اندیشه بازگشت به نظریه امر الهی بار دیگر قوت می‌یابد و هواداران اخلاق دینی می‌کوشند با جرح و تعدیل روایت‌های سنتی این نظریه، تنسیق روشن و دقیقی از مدعای خود عرضه کنند. روایت اصلاح‌شده رابرت آدامز^۱ از نظریه امر الهی، نمونه‌ای از این کوشش‌هاست. وی دامنه وابستگی اخلاق را به دین، به مفاهیم الزامی اخلاق محدود می‌کند (آدامز، ۱۹۹۹م: ۲۵۲) و درباره مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد، به معنای خاصی از استقلال اخلاق باور دارد و اتفاقاً همین عدم وابستگی مفاهیم ارزشی را به دین، شاهدی بر نادرستی اشکال خودسرانه شدن اخلاق در نظریه امر الهی خود می‌داند. البته از همان آغاز وی برخی مفاهیم ارزشی، مانند مهربانی و عشق را به عنوان پیش‌فرضی برای خداوند معرفی می‌کند تا بتواند به مدد مجموعه این

1. Robert Adams.

تلاش‌ها، اتهام خودسرانه و تحکم‌آمیز بودن اخلاق دینی را هرچه بیشتر از نظریه خود دور سازد (همو، ۱۹۷۹م: ۱۴۷).

۳. ارتباط نظریه امر الهی با برهان اخلاقی نظری بر وجود خداوند

با بررسی تاریخی نظریه امر الهی به عنوان مهم‌ترین نظریه دینی در تبیین رابطه دین و اخلاق، نسبت این نظریه با تقریرهای گوناگون برهان اخلاقی نظری بر وجود خدا آشکار می‌شود. نظریه امر الهی در پی آن است که از طریق وجود خداوند، اصل و بنیاد اخلاق را توجیه نماید و برهان اخلاقی به دنبال آن است که ارزش‌های اخلاقی موجود را دلیلی بر وجود خداوند بینگارد. روشن است که این دو چگونه اخلاق و دین را به هم پیوند می‌زنند؛ نظریه امر الهی، وجه معناشناسی، وجودشناختی یا معرفت‌شناسی اخلاق را وابسته به خدا می‌داند، و برهان اخلاقی نظری در پی اثبات منطقی و فلسفی همین مدعاست. با وجود این، در باب نحوه ارتباط نظریه امر الهی با برهان اخلاقی نظری دو ایده وجود خواهد داشت: نخست آنکه، نظریه امر الهی در واقع صورتی از برهان اخلاقی نظری فرض گردد که طرفداران این نظریه در طول تاریخ بدان توجه نکرده، آن را به صورت استدلالی اخلاقی بر اثبات وجود خدا بیان ننموده‌اند. دوم آنکه، نظریه امر الهی به عنوان پیش‌فرض برهان اخلاقی نظری و زمینه‌ای برای طرح این‌گونه برهان از سوی متفکران دینی انگاشته شود. هرچند تفسیر نخست ممکن است در معرض انتقاد جدی، یعنی اشکال مصادره به مطلوب قرار گیرد و هرگونه انتقادی از نظریه امر الهی، در واقع پایه‌های بنیادین برهان اخلاقی را نیز تضعیف نماید، اما رویکرد اخیر به گونه‌ای از این اشکال رهایی می‌جوید و مدافعان برهان اخلاقی نظری عموماً این دیدگاه را در پیش می‌گیرند؛ زیرا ایشان هرچند

ارزش‌های اخلاقی را امری وجودی و قابل شناخت می‌دانند، آن را صرفاً به دلیل گرایش‌های دینی و مذهبی خود مشروط به تعلق اراده و امر و نهی الهی نمی‌پندارند، بلکه در نظر آنها، ارزش‌های اخلاقی از آن رو که اموری ثابت، مطلق، فراگیر و ... هستند، ناگزیر باید به مرجعی نامتناهی، قادر و عالم مطلق که همان خداوند است، ختم گردند.

۴. مفروضات بنیادین برهان اخلاقی نظری

الف) شناخت‌گرایی اخلاقی^۱: در مقابل نظریه‌های ناشناخت‌گرایی^۲ فرااخلاق که عموماً به دو صورت عاطفه‌گرایی^۳ و توصیه‌گرایی^۴ مطرح می‌گردند و مفاهیم اخلاقی را مفاهیمی بی‌معنا، توصیف‌ناشدنی و شناخت‌ناپذیر می‌پندارند که ناظر به واقع نیستند، طرفداران برهان اخلاقی نظری بر نظریه‌های شناخت‌گرایانه تأکید می‌ورزند. شناخت‌گرایان بر این باورند که اولاً، مفاهیم اخلاقی حکایت‌گر اموری واقعی در جهان هستی‌اند. ثانیاً، این امور واقعی به وسیله آدمی قابل شناخت هستند و همان‌گونه که ادراک حسی زمینه‌ساز معرفت توصیفی در ذهن انسان است، ادراک اخلاقی نیز زمینه‌ساز معرفت اخلاقی است. شناخت‌گرایان بر کشف ارزش‌های اخلاقی اهتمام می‌ورزند (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۹-۱۱). از سوی دیگر، ناشناخت‌گرایان با تفکیک دو حوزه واقعیت و ارزش از یکدیگر، مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی را اموری ارزشی - نه واقعی - در عالم هستی می‌پندارند. هیوم^۵ با تأکید بر اینکه کار عقل و قوه فاهمه انسان، کشف صدق یا کذب

-
1. Ethical Cognitivism.
 2. non Cognitivism Theories.
 3. Emotivism.
 4. Prescriptivism.
 5. Hume David.

گزاره‌هاست و این امر از طریق انطباق یا عدم انطباق تصدیق‌ها و باورهای او با وجود و روابط اشیاء در عالم خارج صورت می‌گیرد، اظهار می‌دارد اخلاق، امری عاطفی و وابسته به ساحت امیال و احساسات است که مشمول انطباق یا عدم انطباق عقل قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند به صدق یا کذب متّصف شود. او با این نگرش که شکاف بین ارزش‌ها و امور واقعی پُر نشدنی است و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم از امری واقعی، نتیجه‌ای هنجاری و ارزشی بگیریم، بیان می‌دارد که خوبی و بدی و فضیلت و رذیلت در اساس بر مبنای روابط میان اشیاء بنا نشده است و مشمول ادراک عقلانی نمی‌گردد (هیوم، ۱۹۷۸م: ۵۱۰).

ب) واقع‌گرایی اخلاقی^۱: پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی و نفی نظریات ناواقع‌گرایانه در حوزه فرااخلاق به عنوان مهم‌ترین پیش‌فرض برهان اخلاقی نظری در نظر گرفته می‌شود. واقع‌گرایی اخلاقی، قایل بودن به عینیت ارزش‌های اخلاقی در عالم خارج و اعتقاد به محقق شدن امور اخلاقی، مستقل از کنش‌گر اخلاقی است. به رغم اتّفاق نظر اولیه واقع‌گرایان در اصل وجود و شناخت ارزش‌های اخلاقی، در ماهیت این عینیت اختلاف نظر وجود دارد و بر این اساس می‌توان سه نظریه واقع‌گروی اخلاقی را از یکدیگر تفکیک کرد: طبیعت‌گرایان اخلاقی^۲ معتقدند مفاهیم اخلاقی را می‌توان با ارجاع به مفاهیم تجربی و طبیعی تعریف کرد. اینان گزاره‌های اخلاقی را بیان‌های تغییر شکل یافته‌ای از واقعیت‌های تجربی می‌دانند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۲۰۶). طبیعت‌ناگرایان اخلاقی^۳ اگرچه با این رأی که «اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی، نشانه و علامت خصایص اشیاء،

-
1. Moral Realism.
 2. Ethical Naturalists.
 3. Ethical Non-naturalists.

نظیر مطلوب بودن یا رهنمون بودن به سعادت موزون هستند» موافق‌اند، اما منکر آن‌اند که اوصافی که با واژگانی مانند «خوب» و «بد» و «باید» به آنها اشاره می‌شود، بر اساس اصطلاحات و مفاهیم غیراخلاقی قابل تعریف‌اند. بر اساس این دیدگاه، تنها از راه شهود^۱ می‌توان احکام و گزاره‌های اخلاقی را شناخت، نه با مشاهده تجربی یا استدلال مابعدالطبیعی (همان: ۲۱۵-۲۱۶). اخلاق‌گرایان مابعدالطبیعی^۲ یا فوق طبیعت‌گرایان برآن‌اند که گزاره‌های اخلاقی، بیان‌های تغییر شکل یافته درباره واقعیت‌های مابعدالطبیعی یا کلامی‌اند (همان: ۲۰۷). آنان معتقدند ارزش‌های اخلاقی مستقل از باور ما وجود دارند، ولی نه آن‌گونه که طبیعت‌گرایان و ناطبیعت‌گرایان معتقد بودند، بلکه در وعایی شبه‌افلاطونی یا نزد خدا وجود دارند. در مقابل این دیدگاه‌های واقع‌گرایانه، رویکرد ناواقع‌گرایانه در اخلاق قرار می‌گیرد که می‌گوید در بحث و فحص اخلاقی از منظر وجودشناختی دست ما تهی است و به هیچ عنوان نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما را بر زبان آورد. اجمالاً در برهان اخلاقی نظری بر این اصل تأکید می‌شود که گزاره‌های اخلاقی از وجود مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی در جهان خارج حکایت می‌کنند که به نحوی از عینیت برخوردارند. وین رایت^۳ در کتاب دین و اخلاق معنای عینیت ارزش‌های اخلاقی را این‌گونه توضیح می‌دهد که اولاً، ارزش‌های اخلاقی صدق یا کذب‌پذیرند. ثانیاً، فراگیر و جهان‌شمول‌اند. ثالثاً، وابسته به خواست و تمایل افراد بشری نیستند. رابعاً و مهم‌تر از همه اینکه، بخشی از اسباب و اثاثیه جهان شمرده می‌شوند (وین رایت، ۲۰۰۵م: ۴۹).

-
1. Intuition.
 2. Metaphysical moralists.
 3. Wainwright . William.

ج) کلیت‌گرایی اخلاقی^۱: مطلق‌گرایی یا کلیت‌گرایی اخلاقی به عنوان یکی دیگر از مفروضات بنیادین برهان اخلاقی نظری بر اثبات وجود خدا در مقابل نسبت‌گرایی^۲ و شکاکیت اخلاقی^۳ قرار می‌گیرد. از نظر نسبی‌گرایان، ارزش‌های اخلاقی موجود در میان افراد و جوامع، امری انفسی - نه آفاقی - است و هرگز نمی‌توان به اصول و احکامی ثابت، همیشگی و مطلق دست یافت که مورد توافق همگان است. دلایل نسبی‌گرایان بر مدعای خویش متفاوت است و از این رو، سه دیدگاه نسبت‌گرایی از یکدیگر تمایز می‌یابد. نسبت‌گرایی توصیفی^۴ تنوع اخلاقی موجود در میان ملل و جوامع مختلف را، دلیلی محکم بر نسبی‌گرایی اخلاق پنداشته، معتقد است با مطالعه تاریخی و توسعه دانش‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، هر روزه شواهد روشن‌تر و جدی‌تری از تفاوت ارزش‌های اخلاقی گروه‌ها و جوامع مختلف به دست می‌آید (لوئیس پی، ۱۳۷۷: ۳۲۵). در نسبت‌گرایی فرااخلاقی^۵ ادعا می‌شود که در خصوص احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه، ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۲۸). قسم سوم نسبت‌گرایی نیز که به نسبت‌هنجاری^۶ شهرت یافته، اصلی هنجاری را پیش می‌کشد: آنچه برای شخص یا جامعه‌ای درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست (همان).

1. Ethical universalism.
2. Relativism.
3. Moral Skepticism.
4. Descriptive relativism.
5. Meta-ethical relativism.
6. Normative relativism.

مطلق‌گرایان با ردّ همه این دیدگاه‌ها، بر شمول‌گرایی ارزش‌های اخلاقی تأکید ورزیده، بیان می‌دارند که همه یا دست‌کم برخی از ارزش‌های اخلاقی موجود، در میان افراد و جوامع ثابت، کلی و مطلق‌اند. از این‌رو، طرفداران برهان اخلاقی نظری، کلیت‌گروی را به عنوان مبنایی برای پذیرش خدا در نظر می‌گیرند. در نظر ایشان، همه انسان‌ها در طول زندگانی خویش به اصول و ارزش‌های اخلاقی یکسانی پایبندند که در صورت بهره‌گیری صحیح از نیروی عقل و بسط تجارب اخلاقی خویش می‌توانند این ارزش‌ها را بشناسند و مطابق آنها زندگی کنند. مدّعا این است که اصول و ارزش‌های اخلاقی ثابت، کلی و جهان‌شمول، صرفاً از طرف خداوند به عنوان مبدأ و نیرویی نامتناهی و سرمدی قابل اخذ است.

۵. برهان اخلاقی رشدال بر اثبات وجود خداوند

هاستینگز رشدال^۱ (۱۸۵۸-۱۹۲۴م) فیلسوف، الهی‌دان و ایدئالیست انگلیسی است که در اثر مهم خود به نام نظریه خیر و شر^۲ با شروع از عینیت قانون اخلاقی، در صدد اثبات وجود یک ذهن مطلقاً کامل اخلاقی است. رشدال در برهان اخلاقی خویش پس از آنکه اذعان می‌دارد اخلاق عموماً به عنوان الزامی عینی فهمیده می‌شود و اینکه در قضاوت‌های اخلاقی، چیزی تحت عنوان «مطلقاً درست» یا «مطلقاً غلط» وجود دارد که فارغ از دیدگاه‌های متفاوت و متنوع ما انسان‌ها در طول دوران‌هاست و به عنوان یک حقیقت روان‌شناختی قابل اثبات است، این پرسش اساسی را مطرح می‌سازد که: چنین قانون اخلاقی یا آرمان اخلاقی مطلق در کجا می‌تواند وجود داشته باشد و چه نوع وجودی باید به آن

1. Hastings Rashdall.
2. The Theory Of Good and Evil.

اسناد داده شود؟ چراکه مسلماً آن را نمی‌توان به طور تمام و کمال در اذهان بشری یافت؛ زیرا انسان‌ها همواره در مواجهه با پرسش‌های اخلاقی، تفکرات متفاوتی اتخاذ نموده‌اند و هیچ دلیل تجربی بر اینکه در آینده به طور دیگری عمل کنند، وجود ندارد. همچنین نمی‌توان بر پایه مفروضات مادی‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه، آرمان اخلاقی مطلق را در خارج اثبات کرد و حتی نمی‌توان آن را به عنوان صفت هیچ امر واقعی برشمرد؛ زیرا در قلمروی فیزیکی، وجود افکار و اندیشه‌های متباین بر وجود داشتن واقعیتی مستقل از افکار و اندیشه‌های ما سایه‌تردید نمی‌اندازد، اما در خصوص آرمان‌های اخلاقی مطلب برعکس است (هیگ، ۱۳۱۷: ۱۸۲-۱۸۳). اما اگر چنین است که یک آرمان اخلاقی مطلق نمی‌تواند در چیزهای مادی وجود داشته باشد و در فکر و اندیشه این و آن انسان نیز نمی‌تواند باشد، آیا آرمان اخلاقی مطلق، امری توهم‌زا و عدمی است؟ پاسخ رشدال به این سؤال منفی است؛ چراکه وی معتقد است آرمان اخلاقی مطلق در پرتوی باور به وجود خدایی مطلق قابل اثبات است:

تنها در صورتی که به وجود ذهن و اندیشه‌ای معتقد باشیم که برای آن ذهن، آرمان اخلاقی حقیقی عملاً به معنایی واقعیت دارد، ذهنی که سرمنشأ همه چیزهایی است که در قضاوت‌های اخلاقی خود ما حقیقت دارند، آن‌گاه می‌توانیم منطقاً فکر کنیم که آرمان‌های اخلاقی مدنظر ما هیچ کمتر از خود جهان «حقیقی» نیست. تنها در آن صورت است که می‌توانیم به یک هنجار (استاندارد) مطلق درست و غلط بودن، که به همان اندازه واقعیات (حقایق) طبیعت مادی مستقل از اندیشه‌های بالفعل و خواسته‌های بالفعل این و یا آن فرد انسانی است، معتقد باشیم. اعتقاد به وجود خداوند هرچند - مثل اعتقاد به یک خود واقعی و فعال - اصل موضوعی مسلم وجود چیزی به نام رفتار اخلاقی نیست، اما پیش‌فرض

منطقی یک اخلاقیات عینی یا بنیادین است. یک آرمان اخلاقی در هیچ جا و به هیچ صورتی جز در فکر و ذهن نمی‌تواند وجود داشته باشد. یک آرمان اخلاقی مطلق نیز فقط در ذهن و اندیشه‌ای که کلّ واقعیت از آن مشتق می‌شود، می‌تواند وجود داشته باشد. آرمان اخلاقی ما تنها وقتی می‌تواند مدعی ارزش و اعتبار عینی باشد که منطقاً بتواند به عنوان جلوه‌ای از آرمان اخلاقی جاودانه‌ای که در ذهن خداوند وجود دارد، ملحوظ شود (رشدال، ۱۹۰۷م: ۲۱۱-۲۱۲).

البته شاید بتوان بدون تمسک به اصل موضوعی خداوند معنایی به اخلاق بخشید، اما این معنای حقیقی یا کامل اخلاق نخواهد بود، بلکه صرفاً در پرتوی باور به وجود خداوند است که بهترین تبیین از اخلاق به دست می‌آید (همان: ۲۱۳). برهان اخلاقی رشدال را بر وجود خداوند می‌توان در قالب مقدمات ذیل صورت‌بندی کرد:

(۱) یک آرمان مطلقاً کامل اخلاقی - دست‌کم به صورت روان‌شناسانه در اذهان ما - وجود دارد.

(۲) آرمان اخلاقی مطلق می‌تواند فقط در ذهنی مطلق وجود داشته باشد؛ زیرا اولاً، آرمان فقط در ذهن می‌تواند وجود یابد (اندیشه فقط در ذهن اندیشمند وجود دارد) و ثانیاً، ایده‌های مطلق فقط در ذهن مطلق وجود دارد (نه در ذهن افراد).

(۳) در نتیجه، عقلاً ضرورت دارد وجود یک ذهن مطلق را مسلم بپنداریم (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۷۸).

رشدال برای پشتیبانی از عینیت ایده مطلق اخلاقی نیز این استدلال را عرضه می‌دارد: (۱) اخلاق عموماً به عنوان الزامی عینی فهمیده می‌شود. (۲) ذهن بالغ و به رشد رسیده، اخلاق را به عنوان تکلیفی عینی می‌فهمد. (۳) عینیت اخلاقی،

یک اصلِ مسلّم عقلاً ضروری است (چیزی نمی‌تواند به عنوان بهتر یا بدتر مورد قضاوت قرار گیرد، مگر آنکه معیاری برای مقایسه وجود داشته باشد). (۴) در عمل ضروری است آرمان‌های عینی اخلاقی را مسلّم بگیریم. اگر قانون اخلاقی، عینی و مستقل از اذهان فردی باشد، باید در ذهنی مطلق جای داشته باشد که مستقل از اذهان متناهی انسانی، موجود باشد. عقلاً ضرورت دارد چنین ذهنی را مسلّم بگیریم تا وجود عینی قانون اخلاقی را تبیین کنیم (همان).

۶. برهان اخلاقی سورلی بر اثبات وجود خداوند

ویلیام سورلی^۱ (۱۸۵۵-۱۹۳۵م) از متکلمان برجسته مسیحی به شمار می‌رود که در آغاز، کار فلسفی خویش را با ایدئالیسم انگلیسی آغاز می‌کند، اما در ادامه با نفی ایدئالیست به تبیین عینیت ارزش‌های اخلاقی روی می‌آورد. از دیدگاه وی، ایدئالیسم همچون نظریه‌های تکاملی نمی‌تواند عینیت ارزش‌های اخلاقی را تبیین کند، اما خداآوری با در نظر گرفتن پاره‌ای ملاحظات، این عینیت را به‌خوبی شرح می‌دهد (سورلی، ۱۹۱۸م: ۴۷۷). سورلی در کتاب *ارزش‌های اخلاقی و ایده خدا*^۲ با اثبات عینی بودن ارزش‌های اخلاقی، ذهنی عالی را برای تحقق وجود عینی ارزش‌های اخلاقی ثابت، و ادعا می‌کند برهانی نظری بر وجود خداوند فراهم آورده است. بر این اساس، وی نیز همچون رشدال ابتدا می‌کوشد اثبات کند که نظام اخلاقی، نظامی عینی و معتبر، و ارزش‌های اخلاقی متعلق به ذات واقعیت است. اگرچه سورلی بر این باور است که عینیت ارزش‌های اخلاقی، امری بدیهی است و انسان با رجوع به خود، متوجه می‌شود اخلاق را امری ذهنی

1. William Sorley.

2. Moral Values and The Idea Of God.

نمی‌داند و حقیقتی و رای خود را می‌پذیرد که این حقیقت، چه خواستِ او مطابق با آن باشد و چه خواستش مطابق آن حقیقت نباشد، باز هم برای رفتارهای اخلاقی مرجعیت دارد (همان: ۳۵۲)، با این حال می‌کوشد عینی بودن قانون اخلاقی را با بهره‌جستن از واژه اعتبار^۱ نشان دهد و عینیت‌گرایی اخلاقی را که در مقدمه اول برهان خویش از آن نام می‌برد، در بستر اعتبار اخلاقی اثبات نماید. از نظر وی اعتبار اخلاقی به این معناست که اخلاق از اذهان بشری مستقل است، نسبی نیست و کلی، جامع و فراگیر است؛ پس برای رسیدن به عینیت ارزش‌های اخلاقی، باید به اعتبار ارزش‌های اخلاقی توجه ویژه کنیم. اگر بخواهیم یک نظام اخلاقی داشته باشیم، باید این نظام اخلاقی، نظامی معتبر باشد؛ یعنی بتوانیم برای رفتارهای اخلاقی خود به آن رجوع کنیم و صحت رفتار خود را از آن به دست آوریم (علیزمانی و راغبی، ۱۳۹۴: ۲۸). البته سورلی خود، تمایز میان دو مفهوم وجود و اعتبار را می‌پذیرد، اما بر این باور است که اعتبار صرفاً از طریق وجود معنا می‌یابد:

این را می‌پذیرم که اعتبار یک مفهوم، کاملاً مشخص و متمایز از وجود است و وجود و اعتبار معنایی متفاوت از هم دارند، اما در عین حال اعتبار آرمان اخلاقی مانند همه اعتبارها، اعتبار برای وجود است؛ به این معنا که اعتبار ارجاع به وجود دارد. یک امری باید وجود عینی داشته باشد تا بتوان آن را معتبر یا نامعتبر دانست؛ نه اینکه اعتبار را به امر غیروجودی ارجاع دهیم. ما نمی‌توانیم یک آرمان غیروجودی را معتبر بدانیم. اعتبار بدون وجود بی‌معناست؛ پس باید قانون و آرمانی عینی وجود داشته باشد تا معتبر باشد (سورلی، ۱۹۱۸م: ۳۵۵).

سورلی در گام بعد تلاش می‌کند نشان دهد وجود عینی ارزش‌های اخلاقی،

1. Validity.

نمی‌تواند در عالم پدیدارِ خارج و در فرایند مشاهده عالم طبیعت تحقق یابد. وی به تفاوت مهم میان برهان ناشی از قانون طبیعی و برهان ناشی از قانون اخلاقی توجه دارد و بدان اشاره می‌کند. قوانین طبیعی را می‌توان به عنوان جزئی از عالم مورد مشاهده - که فقط ضرورتِ صوری دارد - تبیین کرد؛ در حالی که قانون اخلاقی چنین نیست. از آنجا که قانون اخلاقی، فرمانی به عالم - و نه صرفاً توصیفی برای عالم - است، قانون اخلاقی را نمی‌توان جزئی از جهان علمی به شمار آورد. این قانون چیزی بیش از چگونگی طبیعت، و بیش از آن کارهایی است که انسان‌ها انجام می‌دهند. این قانون آن چیزی است که انسان‌ها باید انجام دهند؛ خواه آنها در حال اجرای چنین قانونی باشند یا نباشند، و چون این «باید اخلاقی» و رای عالم است، برخلاف قانون طبیعی نمی‌توان آن را جزء صوری جهان در نظر گرفت.

قانون اخلاقی مستلزم تبیینی و رای جهان طبیعی است؛ چراکه این قانون از و رای عالم قابل مشاهده است (همان: ۳۵۴). همچنین وجود عینی ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند در اذهان محدود بشری موجود باشد؛ زیرا اگر معتقد باشیم خوب بودن و درست بودن امری به شخص و تمایلات ذهنی و درونی اشخاص وابسته است، هیچ‌گاه هیچ نظام اخلاقی شکل نخواهد گرفت؛ زیرا این رفتارها برای شخصی با ذهنیت و تمایل خاص، معتبر و روا خواهد بود و برای شخص دیگر با ذهنیت و تمایل خاص دیگر، نامعتبر و ناروا (همان: ۹۲). سورلی در گام آخر برهان اخلاقی خویش تصریح می‌دارد:

یقیناً اگر اعتبار ارزش‌های اخلاقی، پایدار و همیشگی باشد، باید در جایی وجود داشته باشد؛ چون اعتبار آنها پیش از توجه فردی به آنهاست و با پذیرش این امر، فهمیده می‌شود که آنها وابسته به انسان نیستند و وجودی خارج از ذهن

انسان دارند. اما تنها هنگامی می‌توانند وجود داشته باشند که در یک ذهن باشند. یک ذهن ابدی و همیشگی باید وجود داشته باشد که این حقایق در آن سُکنی داشته باشند. بنابراین، خدا، خدای حقایق است (همان: ۳۵۲).

بدین ترتیب، وی ذهنی عالی را که خود جاودانه و همیشگی است و جایگاه آرمان‌های اخلاقی مطلق، ثابت و همیشگی به شمار می‌آید، به عنوان خدای خالق و قانون‌گذار عالم هستی معرفی می‌کند (همان: ۳۵۶). برهان اخلاقی سورلی در قالب مقدمات ذیل قابل طرح است:

(۱) قانون عینی اخلاقی، مستقل از آگاهی انسان‌ها از آن و به‌رغم عدم پیروی از آن وجود دارد (انسان‌ها از وجود چنین قانونی آگاه‌اند و زمانی که به این قوانین عمل نمی‌کنند، به حقی که این قانون بر گردن آنها دارد، اعتراف دارند).

(۲) قانون عینی اخلاقی، اعتبار جاودانه دارد (انسان‌ها به طور بدیهی می‌پذیرند اعتبار این قانون بر شناخت آنها از آن مقدم است و ابدی و ازلی است).

(۳) ایده‌ها فقط در اذهان موجودند (قانون عینی اخلاقی تجسم مادی نیافته، اذهان جزئی انسان‌ها نیز آن را در نمی‌یابند. همه اذهان متناهی با هم، نه به توافقی بر سر معنای آن و نه به پیروی از نحوه آرمانی آن رسیده‌اند).

(۴) بنابراین، باید یک ذهن متعالی - ورای همه اذهان متناهی - وجود داشته باشد که این قانون عینی اخلاقی در آن موجود باشد (همان: ۳۵۲-۳۵۵).

۷. برهان اخلاقی سی.اس. لوئیس بر اثبات وجود خداوند

کلایو استیپلز لوئیس^۱ (۱۸۹۸-۱۹۶۳م)، اگرچه در سن جوانی اعتقادی به وجود

1. Clive Staples Lewis.

خداوند نداشت و الحاد را برگزید، در سال ۱۹۲۹ در عقایدش دچار تحوّل گردید و در دو اثر مهم مسیحیت ناب^۱ و معجزات^۲ به ارائه برهانی اخلاقی بر اثبات وجود خدا پرداخت. برهان او اگرچه در چارچوب استدلال رشدال و سورلی می‌گنجد، استدلال‌های فزون‌تری را که ناشی از اندیشه خود اوست، دربردارد.

برهان اخلاقی لوئیس که به عنوان استدلالی ساده و همه‌فهم از آن یاد می‌شود، از نفی نسبت‌گرایی اخلاقی^۳ آغاز می‌شود و به اثبات مبنایی برای قانون اخلاقی عینی موجود ختم می‌گردد. لوئیس با ردّ نسبت‌گرایی اخلاقی، بر این باور است که پیش‌فرض همه رفتارهای اخلاقی ما، نوعی قانون اخلاقی عینی است و بر اساس همین قانون عینی است که می‌توانیم درباره رفتارهای اخلاقی خود و دیگران داوری کنیم و به تکامل اخلاقی معتقد باشیم؛ دو امری که با نسبت‌گرایی اخلاقی ناسازگارند (لوئیس، ۱۳۷۹: ۳۵). از نظر وی، نسبت‌گرایی اخلاقی امری نامقبول است؛ زیرا اگر اخلاق امری نسبی باشد، دیگر هیچ مبنایی وجود ندارد که بتوانیم بر وفق آن، ایدئولوژی‌ها یا رفتار اخلاقی دیگران را نقد کنیم. اگر هر چه شخص، نیک می‌داند، صرفاً برای او نیک باشد، تنها یک مبنا برای نقد وجود خواهد داشت: عدم توفیق ما در انجام آنچه به زعم خود نیک می‌دانستیم؛ اما در این صورت، اعتقادات اخلاقی آدولف هیتلر به لحاظ اخلاقی با اعتقادات عیسی هم‌ارز خواهد بود (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۶۳). لوئیس مشاجره میان انسان‌ها را درباره رفتارهای یکدیگر، دلیلی بر وجود داشتن معیاری ثابت و عینی برای سنجش

1. Mere Christianity.
2. Miracles.
3. Ethical Relativism.

رفتار خوب و بد انسان‌ها به شمار می‌آورد و می‌نویسد:

در واقع کاملاً چنین به نظر می‌رسد که گویی هر دو طرف مشاجره، نوعی قانون یا قاعده برای عمل خوب یا رفتار شایسته یا اصول اخلاقی یا هرچه می‌خواهی بنامش، در ذهن داشته‌اند که درباره آن واقعاً توافق دارند و آنها چنین چیزی را در ذهن دارند و اگر نداشتند، البته ممکن بود مثل حیوانات نزاع کنند، ولی نمی‌توانستند به معنای انسانی کلمه «مشاجره» کنند. مشاجره کردن به معنای کوشش در جهت نشان دادن این است که دیگری بر خطاست و چنین کوششی بی‌معناست، مگر اینکه دو طرف درباره اینکه نیک و بد چیست، نوعی توافق داشته باشند؛ درست همان‌طور که بی‌معناست بگوئیم بازیگر فوتبال خطا کرده است، مگر اینکه در خصوص قواعد فوتبال توافقی وجود داشته باشد (لوئیس، ۱۳۷۹: ۳۶).

همچنین اگر نسبت‌گرایی اخلاقی درست می‌بود، هیچ‌گونه تکامل اخلاقی ممکن نمی‌بود. شرط آنکه اشخاص در اعتقادات اخلاقی شان پیشرفت کنند، این است که برای آنها امکان اشتباه در عرصه اعتقادات اخلاقی وجود داشته باشد، و نیز این امکان وجود داشته باشد که یک مجموعه از اعتقادات اخلاقی از مجموعه دیگر برتر باشد، اما اگر هرچه یک شخص یا گروه نیک می‌داند، برای آنها نیک باشد، این کار ناممکن می‌شود (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

لوئیس در پاسخ به این دلیل نسبی‌گرایان که می‌گویند نسبت اخلاقی موجب پیدایش روحیه تساهل و مدارا می‌شود؛ پس بر عینیت اخلاقی ترجیح دارد؛ زیرا به صلاح جامعه‌های بشری و موجب حفظ نسل بشر است، بیان می‌دارد: در اینجا ترجیح نسبت اخلاقی به اموری استناد شده است که دست‌کم در نظر مستدل، ارزش عینی دارند. به بیان دیگر، اگر ارزش عینی اخلاقی برای مثلاً خیر و صلاح

جامعه و حفظ نسل بشر در نظر گرفته نشود، دیگر نمی‌توان بر اساس آن نسبیّت‌گرایی را ترجیح داد و این در حقیقت اعتراف به ارزش عینی است (صادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۷). همچنین لوئیس اذعان می‌کند کسانی که بر مبنای نسبیّت‌گرایی اعتقادی نیز به نفع نسبیّت‌گرایی اخلاقی استدلال می‌کنند، از توجه به این نکته غافل بوده‌اند که در میان فرهنگ‌های مختلف، توافقی اساسی در خصوص امور اخلاقاً مجاز و اخلاقاً نامجاز وجود دارد. تفاوت فرهنگ‌ها در قیاس با توافق اساسی آنها کم‌اهمیت است:

من می‌دانم عده‌ای می‌گویند تصوّر یک قانون طبیعی یا رفتار شایسته‌ای که برای همه مردم شناخته شده باشد، نامعتبر است؛ زیرا تمدن‌های مختلف و ادوار مختلف، اصول اخلاقی کاملاً متفاوتی داشته‌اند، اما این مطلب صحت ندارد. تفاوت‌هایی میان اصول اخلاقی آنها وجود داشته، اما این تفاوت‌ها هرگز به حدّ تفاوتی تامّ و تمام نرسیده است. اگر کسی زحمت مقایسه تعالیم اخلاقی مثلاً مصریان قدیم، بابلیان، هندوان، چینیان، یونانیان و رومیان را تقبّل کند، آنچه واقعاً دستگیرش خواهد شد، این است که این تعالیم با یکدیگر و با تعالیم اخلاقی خود ما شباهت زیادی دارند. ... همچنین هرگاه با کسی مواجه می‌شوید که می‌گوید اعتقادی به نیک و بد واقعی ندارد، لحظه‌ای بعد می‌بینید همین شخص از حرف خود برمی‌گردد. او ممکن است عهد خود را با شما بشکند، اما اگر شما بخواهید عهدی را که با او بسته‌اید، بشکنید، فوری شاکی خواهد شد که عهدشکنی کار خوبی نیست. ممکن است ملّتی بگوید معاهدات بی‌اهمیت‌اند، لیکن دقیقه‌ای بعد با گفتن اینکه معاهده خاصی که آنها می‌خواستند زیر پا بگذارند، معاهده غیرمنصفانه‌ای بوده است، ادعای خود را نقض خواهند کرد. اما اگر معاهدات مهم نیستند و اگر چیزی به نام نیک و بد (واقعی) وجود ندارند، پس تفاوت میان معاهده منصفانه و معاهده غیرمنصفانه در چیست؟ آیا آنها خود

را لو نداده و نشان نداده‌اند که به‌رغم آنچه می‌گویند، درست مانند هر کس دیگر واقعاً به قانون طبیعت آگاه‌اند؟! لذا به نظر می‌رسد ما مجبوریم به یک نیک و بد واقعی باور داشته باشیم (لوئیس، ۱۳۷۹: ۳۷).

لوئیس پس از نفی نسبی‌گرایی اخلاقی، می‌کوشد نشان دهد جدا از قوانین طبیعی موجود در عالم مادی، قوانین دیگری با عنوان «قوانین اخلاقی عینی» وجود دارند که انسان‌ها با آن سر و کار دارند و نمی‌توان آن را پندار^۱ محض نامید؛ زیرا امکان‌هایی از آن میسر نیست، حتی اگر اشخاص به این‌رهایی تمایل داشته باشند؛ چراکه این قوانین از بیرون بر ما اثر می‌گذارند. همچنین این قوانین نمی‌توانند قرارداد اجتماعی صرف باشند؛ زیرا قضاوت درباره پیشرفت اخلاقی یک جامعه، فقط وقتی معنا خواهد داشت که اساس چنان داور^۲ ارزشی مستقل از جامعه انسانی باشد. مبنای این قوانین اخلاقی نیز نمی‌تواند غرایز^۳ حیوانی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، می‌بایست همیشه از روی گزینه عمل می‌کردیم، که چنین نیست؛ ما بعضاً خلاف گزینه عمل می‌کنیم تا قدرت ضعیف‌تر را نگاه داریم (همو، ۱۹۴۳م: ۳۳-۳۲). به طور کلی، لوئیس در بیان تمایز میان قانون طبیعی و قانون اخلاقی می‌نویسد:

قانون طبیعی، امری فیزیکی یا شیمیایی است که همه اجسام و مواد را در سیطره خود دارد و امکان تخلف از آن وجود ندارد. ... اما قانون اخلاقی یا انسانی که در تناظر با قانون طبیعی قرار می‌گیرد، قانونی حاکم بر رفتار آدمیان است که به‌رغم باور به آن، امکان سرپیچی از آن وجود دارد. به بیان دیگر، انسان‌ها همواره این تصور جالب توجه را دارند که باید به شیوه معینی عمل کنند

1. Fancy.
2. Value judgment.
3. Instincts.

و نمی‌توانند واقعاً خود را از آن خلاصی بخشند، اما در عین حال به آن شیوه رفتار نمی‌کنند و قانون اخلاقی را زیر پا می‌گذارند. قانون اخلاقی باید چیزی فرا و ورای امور واقعی رفتار بشری باشد؛ قانونی واقعی که ما جعل نکرده‌ایم و می‌دانیم باید از آن تبعیت کنیم. این دو واقعیت، اساس هرگونه تفکر روشن درباره خودمان و عالمی است که در آن زندگی می‌کنیم (همو، ۱۳۷۹: ۳۶).

لوئیس در گام آخر برهان خویش بیان می‌دارد این قانون اخلاقی عینی، باید مبنا و اساسی داشته باشد تا صرفاً در حد امری ظنی باقی نماند و قابل توجیه باشد. وی دو مبنای ممکن را مطرح می‌کند: واقعیت خارجی که متعلق تجربه انسان است و او آن را «ماده» می‌خواند و دیگری «ذهن». آن قانون نمی‌تواند بر مبنای ماده یا همان واقعیت خارجی که مورد توجه علم است، مبتنی شود؛ زیرا چنان‌که گفته آمد، قوانین طبیعت فقط از رفتار بالفعل اعیان حکایت می‌کند؛ اما قانون اخلاقی با آنچه باید واقع شود، سر و کار دارد. به بیان دیگر، ما نمی‌توانیم در مقابل قوانین طبیعت بایستیم، بلکه از آنها تبعیت می‌کنیم؛ اما در مقابل قانون اخلاقی، حق و امکان تبعیت یا عدم تبعیت را داریم و حتی اگر ما را به اطاعت از آن ملزم کنند، می‌توانیم از این کار امتناع ورزیم. پس قانون اخلاقی به ناچار باید در ذهن ریشه داشته باشد؛ چراکه فقط ذهن می‌تواند ما را به انجام نیکی‌ها رهنمون شود. این ذهن نمی‌تواند ذهنی بشری باشد؛ زیرا قانون اخلاقی به‌رغم تولد و مرگ فرد انسان‌ها، به بقای خود ادامه می‌دهد و نامیرا، جاودان و در همه فرهنگ‌ها و اعصار استوار است. انسان موجودی ناقص، محدود و میراست. بنابراین، باید قدرت یا ذهنی در پس این عالم وجود داشته باشد که مرا به انجام کارهای نیک برانگیزد و در آن هنگام که مرتکب خطا می‌شوم، به من حس مسئولیت و عذاب وجدان را القا نماید (همو، ۱۹۴۳م: ۳۴). این ذهن، همان

خداوند است که لوئیس آن را برتر از هر موجودی می‌داند. برهان اخلاقی لوئیس بر اثبات وجود خداوند به صورت ذیل قابل طرح است:

(۱) قانون اخلاقی، امری عینی، ثابت و کلی است (نسبیت‌گرایی اخلاقی امری مردود است).

(۲) هر امر عینی به مبنا و خالق نیاز دارد.

(۳) مبنای پیدایش قانون اخلاقی از دو حال بیرون نیست: یا ماده است یا شخص (ذهن).

(۴) ماده نمی‌تواند خالق قانون اخلاقی عینی باشد؛ زیرا ماده و قوانینش تنها می‌گویند اشیاء چگونه‌اند، اما نمی‌گویند چگونه باید باشند یا چه باید کرد.

(۵) شخص هم یا انسان زمانی - مکانی است یا برتر از او.

(۶) انسان یا هر شخص دیگری که در رتبه انسان یا ضعیف‌تر از او باشد، نمی‌تواند خالق اصول و ارزش‌های اخلاقی باشد؛ زیرا انسان‌ها می‌آیند و متحول می‌شوند و می‌روند، ولی اصول و ارزش‌های اخلاقی پابرجا می‌مانند و دستخوش تحول نمی‌گردند.

(۷) بنابراین، شخصی جاودان و برتر از همه انسان‌ها وجود دارد که آفریننده قوانین و ارزش‌های اخلاقی است و برای ما تکلیف و مسئولیت به بار می‌آورد. این شخص همان خداوند است (صادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۷).

۸. برهان اخلاقی تروبلاد بر اثبات وجود خداوند

التون تروبلاد نیز یکی دیگر از مدافعان برهان اخلاقی مبتنی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی است که تلاش کرده ابعاد قابل ملاحظه‌ای را به برهان اخلاقی بیفزاید. نورمن گیسلر اخیراً کوشیده تقریر تروبلاد را از برهان اخلاقی به صورت ذیل

صورت‌بندی کند:

(۱) باید قانون اخلاقی عینی وجود داشته باشد (زیرا در غیر این صورت، هیچ پرسش اخلاقی نمی‌تواند مورد بحث قرار گیرد و قضاوت اخلاقی ممکن نخواهد بود و هر قضاوتی از منظر هر کسی صحیح است؛ در نتیجه، امکان اخذ نتایج متناقض وجود خواهد داشت؛ زیرا متضادین هر دو می‌توانند درست باشند).

(۲) قانون اخلاقی، ورای افراد انسانی و ورای کل انسان‌هاست (این قانون، ورای افراد انسانی است؛ زیرا آنها اغلب در تعارض با آن هستند. همچنین ورای کل انسان‌هاست؛ زیرا کل انسان‌ها در مجموع باز هم کمتر از آن هستند و انسان‌ها درباره پیشرفت کل بشریت بر اساس آن قضاوت می‌کنند).

(۳) این قانون اخلاقی باید از طرف یک قانون‌گذار اخلاقی آمده باشد؛ زیرا فقط ذهن است که معنا را از خود صادر می‌کند و برای نمونه، حقیقت تا به معنای ملاقات دو ذهن در نظر گرفته نشود، معنایی ندارد. پس وظیفه و تکلیف و کشف قانون اخلاقی فقط وقتی معنا خواهد داشت که ذهن یا شخصی ورای آن قانون وجود داشته باشد.

(۴) بنابراین، باید ذهن مطلق اخلاقی شخصی‌ای در پس قانون اخلاقی وجود داشته باشد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۸۰-۱۸۱).

۹. برهان اخلاقی آدامز بر اثبات وجود خداوند

رابرت آدامز، فیلسوف تحلیلی آمریکایی معاصر، به عنوان یکی از سرشناس‌ترین مدافعان اخلاق دینی به شمار می‌آید که با تعدیل و اصلاح نظریه امر الهی، امکان ارائه برهانی اخلاقی مبتنی بر عینیت قانون اخلاقی را فراهم می‌آورد. او با محدود ساختن دامنه این نظریه به «درستی و نادرستی» اخلاقی، دیگر مفاهیم ارزشی،

مانند خوب و بد را مستقل از دین می‌داند و نظریه امر الهی را مشروط به پذیرش وجود پیشین برخی مفاهیم اخلاقی، همچون محبت، عشق و عدالت در ذات خداوند برمی‌شمارد (آدامز، ۱۹۸۷م: ۱۴۴).

آدامز بر این باور است که بر اساس شهود درونی ما، اخلاق امری صادق است و گزاره‌های اخلاقی امری معتبرند. با این حال، ارزش‌های اخلاقی از دو ویژگی برجسته برخوردارند: نخست آنکه عینی‌اند؛ بدین معنا که با باور انسان‌ها سر و کار دارند و صرفاً بیان احساسات و عواطف نیستند؛ قابلیت صدق و کذب دارند و نباید آنها را در نسبت با فرهنگ‌های خاص فهمید. در نتیجه، می‌توان آن را به دیگران تجویز نمود و افعال انسان‌ها را برحسب آنها قضاوت کرد. دوم آنکه، ارزش‌های اخلاقی، غیرطبیعی‌اند؛ بدین معنا که اساساً با زبان فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و روان‌شناسی قابل بیان نیستند؛ چراکه امری توصیفی نیستند، بلکه ما را به سمتی خاص هدایت و انجام فعلی خاص را به ما تجویز می‌کنند (همان: ۱۴۵). البته مراد وی از غیرطبیعی بودن، به معنای مابعدالطبیعی بودن و ورای جهان مادی بودن نیست، بلکه بدین معناست که ارزش‌های اخلاقی با زبان طبیعی قابل توصیف نیستند و نمی‌توان آن را به فیزیک، شیمی و ... تقلیل داد.

در ادامه، آدامز ادعان می‌دارد اگرچه چنین حقایقی می‌تواند در درون یک دیدگاه غیرخداگرایانه نیز تبیین و تشریح شود، اما خداگرایی، تبیین معقولانه‌تری از این حقایق ارائه می‌دهد. دلیل اصلی آدامز براین مدعا آن است که تنها خداوند است که می‌تواند از طریق اوامر خود، حقایق اخلاقی عینی را برای انسان‌ها مکشوف سازد و آنها را بدان ملزم کند. خوبی و بدی یک حقیقت اخلاقی عینی‌اند که امر و نهی الهی بدان‌ها تعلق می‌گیرد و از طریق همین امر و نهی الهی

است که می‌توان آنها را درک نمود. خداگرایی از آن نظر که معرفت ما را به حقایق اخلاقی موجود ممکن می‌سازد، از هر جایگزین دیگری مناسب‌تر است (همان: ۱۴۵-۱۴۷). برهان اخلاقی آدامز بر اثبات وجود خداوند به صورت ذیل قابل ارائه است: (۱) حقایق اخلاقی وجود دارند. (۲) حقایق اخلاقی از دو ویژگی «عینیت» و «غیرطبیعی» بودن برخوردارند. (۳) بهترین تبیین از حقایق اخلاقی عینی و غیرطبیعی از سوی خداگرایی قابل ارائه است. (۴) بنابراین، وجود حقایق اخلاقی در جهان هستی، مبانی خوبی برای این اندیشه که خداگرایی صادق است، ارائه می‌دهد (بایرن^۱، ۲۰۰۴: ۵).

۱۰. نقد براهین اخلاقی نظری مبتنی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی

با توجه به مفروضات اساسی این‌گونه براهین اخلاقی نظری، بی‌تردید نخستین انتقادهای بنیادین از سوی ناشناخت‌گرایان و دیدگاه‌های غیرواقع‌گرایانه قابل طرح است. چنان‌که آمد، مدافعان برهان اخلاقی همواره بر این امر تأکید می‌ورزند که معناداری و معقولیت قوانین اخلاقی، تنها با وجود عینی این ارزش‌ها تحقق می‌یابد و هرگونه انکار عینیت‌گرایی، سبب بی‌معنایی حیات اخلاقی می‌گردد. در مقابل، ناشناخت‌گرایان با تأکید بر شکاف میان واقع - ارزش، کلیه ارزش‌های اخلاقی را اموری مربوط به حوزه احساسات، عواطف و یا از سنخ توصیه می‌دانند. ایشان اظهار می‌دارند که در تبیین عالم هستی، از هیچ ارزش اخلاقی سخن به میان نخواهد آمد و ارزیابی‌های اخلاقی ما، باورهای درباره چگونگی عالم نیستند. ارزش‌های اخلاقی از طرز تلقی‌ها - و نه از باورها - برمی‌خیزند. طرز تلقی‌ها، احساساتی هستند که انسان‌ها در برخورد با امور

1. Byrne.

مختلف از خود بروز می‌دهند، اما باورها از امور واقعی و مشاهده‌پذیر در عالم طبیعت خبر می‌دهند و قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارند.

این نگرش برخاسته از آن است که ارزش‌های اخلاقی اساساً جزء اثاثیه این جهان نیستند و نمی‌توانند به عنوان اموری واقعی در نظر گرفته شوند (فرانکنا، ۱۳۱۹: ۲۲۰-۲۲۲). اتخاذ چنین دیدگاهی، انکار عینیت ارزش‌های اخلاقی و به دنبال آن، تخریب بنیان براهین نظری اخلاقی پیش‌گفته را در پی خواهد داشت. با وجود این، دلایل واقع‌گرایان بر نفی ناشناخت‌گروی در دفاع از این‌گونه برهان نیز قابل تأمل است. از نظر واقع‌گرایان، تبیین عقلانی گزاره‌های اخلاقی، صرفاً زمانی امکان‌پذیر است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی رابطه‌ای منطقی برقرار باشد؛ اما اگر احکام اخلاقی را از سنخ انشائیات بدانیم، نه تنها هیچ رابطه‌ای منطقی میان خود آنها وجود نخواهد داشت، بلکه هیچ دلیل عقلی هم نمی‌تواند آنها را اثبات کند. کنار گذاشتن تبیین آفاقی ارزش‌ها، به تناقض‌گویی اخلاقی می‌انجامد و معیار سازگاری درونی نیز اعتبار خود را از دست خواهد داد و همه نظریات و ارزش‌های اخلاقی، هرچند متعارض و متضاد هم باشند، به یک اندازه قابل قبول خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۴).

پذیرش نسبت‌گرایی فرااخلاقی، یکی از عوارض مهم ناواقع‌گروی اخلاقی است که به دلایل متعدد مورد تردید قرار گرفته است. تفاوت‌های اخلاقی موجود در میان جوامع و فرهنگ‌های مختلف نیز نمی‌تواند مبنایی برای پذیرش نسبت‌گرایی فرااخلاقی و انکار عینیت ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد؛ زیرا هنوز درباره نسبت‌گروی توصیفی بحث و مناقشه وجود دارد و حتی برخی از اندیشمندان علوم انسانی، حقانیت آن را مورد تردید قرار داده‌اند. در واقع باید اثبات شود که

احکام اخلاقی اصلی مردم، حتی اگر کاملاً تعلیم داده شوند و همگی، باورهای ناظر به واقع مشترکی داشته باشند، باز هم مختلف و متعارض خواهند بود؛ وگرنه، صرفاً با اثبات وجود اختلاف در احکام اخلاقی اصلی جوامع مختلف نمی توان به نتیجه یادشده رسید؛ زیرا ممکن است این اختلافات همگی ناشی از تفاوت‌ها و کاستی‌هایی در باورهای ناظر به واقع آنها باشد و بدون تردید نسبت‌گرایان از اثبات این مطلب عاجز خواهند بود. چگونه می توان اثبات کرد که حتی اگر مردم کاملاً تعلیم داده شوند و از جهت مفهومی روشن باشند و باورهای ناظر به واقع مشترک و دیدگاه واحدی داشته باشند، باز هم احکام اخلاقی اصلی آنها متفاوت است؟ (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

یکی دیگر از ایرادهای جدی جی. ال. مکی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی این است که از نظر وی، اعتقاد به عینیت ارزش‌های اخلاقی، سبب ورود مفاهیم و موضوعات غریبی به حیات انسانی می شود که این مفاهیم هیچ جایگاهی در عالم هستی ندارند (استراندبرگ^۱، ۲۰۰۴م: ۲۵۵). اگر احکام و ارزش‌های اخلاقی را مربوط به حوزه احساسات و عواطف انسانی ندانیم و آنها را امری مستقل و جدا از دیدگاه انسانی برشماریم، آن‌گاه چاره‌ای نداریم جز اینکه از نظر متافیزیکی و معرفتی، موجودات و کیفیاتی را وارد عالم هستی کنیم که کاملاً شگفت‌انگیز و متفاوت با عالم هستی‌اند. این در حالی است که قضایای تجربی درباره عالم و احساسات انسانی، در یک چارچوب معقول طبیعی جای دارند و انسان در مواجهه با این قضایای طبیعی، هیچ‌گونه شگفتی و تعجب در خود احساس نمی کند و چنانچه ارزش‌های اخلاقی را نیز اموری مربوط به قضایای طبیعی و

1. Strandberg.

احساسات انسانی بدانیم، این امور را آشنا و پذیرفتنی خواهیم یافت (جی. ال. مکی، ۱۹۷۷م: ۴۷-۴۸). البته عینی‌گرایان، این ادعای مکی را نمی‌پذیرند و پاسخ وی را چنین می‌دهند که وجود حق و باطل اخلاقی، عجیب‌تر و غریب‌تر از دیگر مقوّمات تبیین‌های موجه از عالم نیست (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۳۳).

صرف نظر از انتقادهای کلی فوق، نقدهای جزئی‌تری متوجه هریک از براهین پیش‌گفته است. سورلی در برهان اخلاقی خویش، از رهیافت اعتبار جاودانه قانون اخلاقی، ذهنی‌عالی را برای تحقق وجود عینی ارزش‌های اخلاقی در نظر می‌گیرد که در تناسب و هماهنگی با تاریخ سیر جهان است. هپ‌بُرن^۱ در نقد این برهان می‌گوید:

اگرچه در نظر ما این جهان بیشتر پرورشگاه روح است تا آنکه تفرج‌گاه لذت‌پرستانه باشد، اما همچنان این ادعا که هدف سیر جهان، پرورش روح و تکامل اخلاقی است، محل اشکال است. برای مثال، برخی رنج‌های انسانی، مثل رنج ناسزاوار بعضی کودکان، چگونه می‌تواند در بافت اخلاقی عالم پذیرفته شود یا اینکه سبب تحقق ارزش اخلاقی دیگر قلمداد گردد؟ لذا طبیعت را می‌توان مغایر با اخلاق و نه صرفاً در اتحاد با آن تصور کرد. از سوی دیگر، اثبات وجود ذهنی‌عالی و برتر (خدا) از رهیافت اعتبار جاودانه قانون اخلاقی، متضمّن خلط امر اخلاقی با امر روان‌شناختی است؛ زیرا سؤال‌ها و مسائل مربوط به صدق و اعتبار، منطقی‌اً از سؤال‌ها و مسائل گزاره‌ها که در ذهن انسان تحقق و تکوین می‌یابد، متمایز است؛ اینکه شخصی باشد یا نباشد که از اصل اخلاقی - صرف‌نظر از الزام و اعتبار آن - سخن بگوید یا بدان بیندیشد، تأثیری در صدق نفس‌الامری آن اصل ندارد (هپ‌بُرن، ۱۳۷۵: ۱۰۵-۱۰۶).

1. Hepburn.

در برهان اخلاقی لوئیس نیز اثبات گردید که ماده (طبیعت) و اذهان محدود بشری نمی‌توانند به عنوان مبنایی برای قانون اخلاقی عینی قرار گیرند. پس به ناچار باید ذهنی برتر وجود داشته باشد که آفریننده قوانین و ارزش‌های اخلاقی باشد و در ما احساس مسئولیت و تکلیف را پدید آورد و هنگام ارتکاب خطا، عذاب وجدان را القا نماید. حال آیا لوئیس درست می‌گوید که تفسیر طبیعت‌گرایانه (ماده‌گرایانه) اخلاق نمی‌تواند موجه و معتبر باشد؟ منتقدان در پاسخ به این پرسش اظهار می‌دارند که در قلمروی اخلاق طبیعت‌گرایانه، سنت‌هایی وجود دارند که نه ذهن‌گرایانه^۱ هستند و نه عاطفه‌گرایانه^۲ و در عین حال مبنای معقول - هرچند مادی - برای تکالیف و ارزش‌های اخلاقی به دست می‌دهند. برای مثال، ارسطو معتقد است اخلاق در طبیعت ریشه دارد و ما می‌توانیم دآوری‌های اخلاقی را بر مبنای علل غایی جهان قرار دهیم. ما می‌توانیم با ملاحظه اینکه امور ضرورتاً چگونه‌اند، دریابیم که در مقام عمل چه باید بکنیم. «باید» از «است» نتیجه نمی‌شود، بلکه مبتنی بر امور واقعاً ضروری است؛ مبتنی بر آن ساختار ایدئالی است که باید محقق شود تا ارگانیسم بتواند حداکثر شکوفایی خود را به فعلیت برساند. اما این تلقی همچنان بر الزامات موجود در طبیعت مبتنی است و بر هیچ ذهن متعالی و مطلق مبتنی نیست (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۶۵). به بیان دیگر، «باید» اخلاقی، در حقیقت نوعی ضرورت منطقی است و آن ضرورتی است که علت در قیاس با معلولش دارد و از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می‌شود. بر این اساس، تمام «باید»های اخلاقی به احکام عقل نظری تبدیل می‌شوند و توصیفی از رابطه علیت میان طریق و غایت هستند (صادقی، ۱۳۷۶:

1. Subjectivistic.
2. Emotivist.

. (۲۳۹)

برهان اخلاقی آدامز نیز که بر روایت تعدیل یافته او از نظریه امر الهی مبتنی است، در معرض انتقادهای صریح تری قرار می‌گیرد. در نظر وی، خصوصیات ارزش‌شناسانه‌ای^۱ همچون خوبی و بدی، مستقل از امر و نهی الهی وجود دارند و صرفاً خصوصیات وظیفه‌شناسانه^۲ یعنی درست و نادرست، از امر و نهی الهی برمی‌خیزند. بر این اساس، بدون اوامر الهی و ایجاد برخی قوانین اخلاقی از سوی او، نمی‌توان هیچ خصوصیت وظیفه‌شناسانه‌ای داشت (آلستون^۳، ۱۹۸۹م: ۲۵۳-۲۵۵). در همین جا منتقد می‌تواند این سؤال را مطرح کند: چرا خصوصیات وظیفه‌شناسانه‌ای همچون درست و نادرست نمی‌توانند از همان خصوصیات ارزش‌شناسانه که منطقاً قبل از اوامر الهی وجود داشته‌اند، برخاسته باشند و لذا در تبیین کیفیات وظیفه‌شناسانه نیز نیازی به امر و نهی الهی نباشد؟ برای مثال، اینکه «شک و تردید در تصدیق نتیجه یک قیاس شکل یافته از مقدمات صادق و موجّه، امری نادرست است»، یک خصوصیت وظیفه‌شناسانه است که از اوامر الهی سرچشمه نگرفته است. از این رو، خداگرایی نمی‌تواند به عنوان گزینه بی‌بدیل در تبیین حقایق اخلاقی در نظر گرفته شود.

۱۱. نتیجه‌گیری

در دوران جدید، برهان اخلاقی نظری به منزله استدلالی عقلانی و عامه‌پسند بر اثبات وجود خداوند رواج یافته است. این گونه برهان در توصیف صورت‌بندی منطقی مقدماتی به کار می‌رود که طی آن وجود خداوند، از مقدمات یقینی با

-
1. Axiological.
 2. Deontological.
 3. Alston.

محتوای عینیت ارزش‌های اخلاقی نتیجه گرفته می‌شود. صرف‌نظر از انتقادهای جدی که متوجه یقینی دانستن ماده این برهان، یعنی عینیت ارزش‌های اخلاقی و به دنبال آن، شمول و فراگیری این قوانین اخلاقی در کل عالم هستی است، در باب اعتبار یا عدم اعتبار صوری براهین یادشده نیز اختلاف نظر وجود دارد. البته بحث از اعتبار صوری در همه براهین خداشناسی مطرح است و منحصر در برهان اخلاقی نیست. افزون بر این، امروزه در فلسفه دین، بیشتر تمایل به تلقی این استدلال‌ها به منزله شاهد و قرینه است تا برهان به معنای دقیق منطقی و فلسفی آن.

با این حال، طرفداران و مخالفان برهان اخلاقی نظری مبتنی بر عینیت ارزش‌های اخلاقی، کماکان به دفاع از آرای خود برمی‌خیزند. در نظر برخی منتقدان معاصر، حضور الحادگرایان در جوامع کنونی که همواره پایبند به ارزش‌های اخلاقی‌اند، بیان‌گر عدم رابطه منطقی و ضروری میان وجود عینی ارزش‌های اخلاقی و خداآوری است. در مقابل، طرفداران چنین اظهار می‌دارند که ملحدان اخلاق‌گرا نیز ناگزیر به پذیرش وجود خدا در ضمیر ناخودآگاه خویش‌اند؛ حتی اگر در عیان وجود خدا را منکر شوند. احساس مسئولیت، شرم و ترس هنگام اجتناب از امور اخلاقی، نشان‌دهنده وجود ذهنی متعالی است که در برابر او مسئولیم، در پیشگاه او شرمنده‌ایم و از مطالبات او در قبال خودمان احساس ترس می‌کنیم. بدین ترتیب، در ارزیابی نهایی تصریح می‌گردد که این‌گونه برهان نیز همچون دیگر براهین نظری اثبات وجود خدا، از حیث سازگاری درونی و بیرونی دارای نقاط ضعف است؛ با این همه، حتی اگر چنین براهینی نتوانند به عنوان برهانی جامع و مستقل در راه اثبات وجود خدا ایفای

نقش نمایند، علاوه بر اینکه دست کم توجیه اعتقادات اخلاقی ما را ممکن می‌سازند، می‌توانند در تکمیل برهان جهان‌شناختی و غایت‌شناختی سودمند باشند و به گفته نیومن، وقتی یقینی در دست نیست، کنار هم گذاشتن براهین مختلف بر اثبات وجود خدا می‌تواند احتمال وجود او را افزایش دهد (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۵۶).

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سهروردی.
- ریچلز، جیمز (۱۳۹۲)، *عناصر فلسفه اخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- صادقی، هادی (۱۳۷۶)، «اخلاق بدون خدا»، *مجله نقد و نظر*، شماره ۱۳-۱۴.
- علیزمانی، امیرعباس و کاظم راغبی (۱۳۹۴)، «استدلال اخلاقی سورلی بر وجود خدا و پاسخ به مبانی فکری کانت در اتحاد قلمرو اخلاق و طبیعت»، *فلسفه دین*، دوره دوازدهم، شماره ۱.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ سوم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی / سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه*، جلد هشتم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی / سروش، چاپ دوم.
- گیسلر، نورمن (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- لوئیس پی، پویمن (۱۳۷۷)، «نقدی بر نسبت اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، *مجله نقد و نظر*، شماره ۱۳ و ۱۴.
- لوئیس، سی.اس (۱۳۷۹)، «استدلال اخلاقی»، ترجمه مالک حسینی، *مجله کیان*، دوره دهم، شماره ۵۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ سوم.
- مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳)، *نگاه اخلاقی*، ترجمه میان‌داری، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.

- نقیب‌زاده، عبدالحسین (۱۳۷۴)، *فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)*، تهران: انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- هپ بورن، رونالد (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه)*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هیک، جان (۱۳۸۷)، *وجود خدا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: علم، چاپ اول.
- Adams, Robert Merrihew (1979), "Moral Arguments for Theistic Belief", in: *Rationality and Religious Belief*, New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (1987), *The Virtue of Faith*, New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (1999), *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford university Press.
- Adams, Robert Merrihew (2000), "Divine Command Metaethics Modified Again", in: *journal of Religious Ethics*.
- Alston, W (1989), *The Virtue of Faith*, New York: Oxford University press.
- Aquinas, Thomas (1947) , *The Summa Theological*, New York: Benziger Bros.
- Augustine (1948) , *The City of God*, Marcus Dods (trans), New York: Hafner.
- Byrne, Peter (2004), *Moral Arguments for The Existence of God*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Helm, p (1981), *Divine Commands and Morality*, Oxford: Oxford University press.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Idziak, Janine M (1979), *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edvin Mellen Press.

- Kant, Immanuel (1960), *Religion within The Limits of pure reason Alone*, Greene and Hadson (trans), Harper Trochbooks newyork.
- Lewis, C.S (1943), *Mere Christianity*, New York: Macmillan.
- Mackie J.L. (1977), *Ethics:Inventing Right & Wrong*, Harmondsworth: penguin Books.
- Newman, J.W (1989), *A Grammer Of Assent*, C.F.Harrold (ed), Oxford: Oxford press.
- Porter, Jean (2005), "Trajectories in Christian Ethics", in: William Schweiker (ed), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Rashdall, Hastings (1907), *The Theory of Good and Evil*, 2vols, Oxford: Oxford University Press.
- Sorely, W (1918), *Moral Values and the Idea of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strandberg, Caj (2004), *Moral Reality: A Defence of Moral Realism*, Lund: Lund University.
- Wainwright,William (2005), *Religion and Morality*, Burlington: Ashgate Publishing Limited.

