

وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۸
تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۲۸

مسعود صادقی^۱
اسدالله آذیر^۲

چکیده

در این نوشتار، پس از تهمید مقدمه‌ای بسیار کوتاه در باب معنا و جایگاه براهین اخلاقی، برهان نوینی تحت عنوان «برهان ضرورت خدا و/یا دنیای جبرانگر برای صرفه‌مندی اخلاق» تبیین خواهد شد. ادعای نوشتار پیش رو این است که در کنار توسل به مقوله جبرانگری خداوند و جایگاه توبه در اخلاقیات دینی می‌توان از طریق توسل به مقوله صرفه‌مندی اخلاق، وجود خدا را برای توجیه تام اخلاق ضروری ساخت. در این برهان ضروری دانستن وجود خدا برای اخلاق به معنای نفی استقلال روان‌شناختی، عقلانی، وجودشناختی و زبان‌شناختی اخلاق از دین نیست. در واقع اگر برهان مطلوب ما مقبول واقع شود، از یک سو راهی است برای کاهش چالشی که میان اخلاق دینی و فرادینی وجود دارد، و دچار برخی تبعات منفی نظریه امر الهی نمی‌گردد، و از سوی دیگر در قیاس با سایر براهین اخلاقی پیشفرض‌های کمتری دارد.

کلیدواژه‌ها

برهان اخلاقی، ضرورت وجود خدا، صرفه‌مندی اخلاق، خدا/جهان جبرانگر

sadeghi.masood@gmail.com
asadazhir@razi.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)
۲. استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه

۱. درآمد

پیش از آن که برهان «ضرورت خدا و/یا دنیایی جبرانگر برای صرفه‌مندی اخلاق» را به عنوان برهانی نوین در سنت براهین اخلاقی^۱ طرح و تبیین کنیم، لازم است در مقدمه‌ای بسیار موجز اشاره‌ای گذرا به جایگاه این سنخ از استدلال‌ها داشته باشیم و اهم آن‌ها را مرور کنیم. بدیهی است که منظور این نوشتار نقل و نقد هیچ یک از برهان‌ها نیست، اما طبیعتاً لازم است که برای ایضاح بیشتر برهان پیشنهادی به سنت برهان‌های اخلاقی و برجسته‌ترین آن‌ها اشاره شود.

۲. جایگاه براهین اخلاقی

می‌توان ادعا کرد که در ذهن سنتی و نیز سنت فلسفی سه گروه از براهین در اثبات وجود خداوند شناخته‌شده‌تر بوده و یا اعتبار افزون‌تری یافته‌اند: (۱) براهین وجودشناختی یا هستی‌شناسانه^۲، (۲) براهین موسوم به نظم، طراحی^۳ یا غایت‌شناسانه، (۳) براهین علت‌اولی یا کیهان‌شناسانه^۴. براهین اخلاقی، بر خلاف براهین سه‌گانه مذکور، لزوماً خداوند را اثبات نمی‌کنند، بلکه وجود او را مفروض می‌گیرند (Küng, 1991, p. 531). به تعبیر بهتر، این براهین فرض وجود خدا را اخلاقاً لازم می‌دانند. مایکل مارتین، در توضیح انواع رایج برهان اخلاقی، به چهار نوع از آن‌ها اشاره می‌کند که البته عناوین این دلایل و برخی از توضیحات که بدان‌ها اشاره شده متعلق به او نیست:

۱.۲. برهان عامه‌پسند

این نوع از استدلال، گرچه نزد فیلسوفان چندان مورد استفاده نیست، اما یک دلیل مشهور و عامه‌پسند دانسته می‌شود. مطابق این دلیل ساده، اگر مردم به وجود خدایی پرستیدنی اعتقاد نداشته باشند، در نتیجه نمی‌توانند اخلاقی باشند و یا کمتر از آنچه هستند اخلاقی می‌شوند (Martin, 1990, p. 212).

۲.۲. برهان مبتنی بر عینیت اخلاقی

فیلسوفانی که مدافع این نوع از برهان هستند عینیت اخلاق را پایه‌ای محکم برای باورمندی به خدا می‌دانند. این یعنی تنها در صورت وجود خداست که عینیت و مطلق بودن امور اخلاقی تضمین و توجیه خواهد داشت.

۳.۲. برهان مبتنی بر وجدان اخلاقی

عده‌ای معتقدند که وجدان تجلی‌بخش نقش خدا و نیاز به او در زیست اخلاقی انسان است. جان هنری نیومن از مهم‌ترین کسانی است که گمان می‌کند در میان فعالیت‌های ذهنی بشر، و در قیاس با حافظه، استدلال، تخیل و یا حس زیبایی‌شناسی، این وجدان است که جایگاهی درست و مشروع^۵ در ساحت اخلاق دارد (Byrne, 2004, p. 11). وجدان نمی‌تواند سرچشمه و پشتوانه‌ای بی‌روح و مادی داشته باشد، و یقیناً این سرچشمه مشترک در میان انسان‌ها خداوند است.

۴.۲. برهان کانت

اگر نگوئیم نخستین اما دست‌کم مهم‌ترین تلاش منسجم و منظم فلسفی برای عرضه یک برهان اخلاقی در اثبات وجود خداوند را کانت عهده‌دار شده است. او و دیوید هیوم آغازگر تندترین حملات به وثاقت براهین سنتی بر وجود خدا بودند، اما تفاوت کانت با هیوم در این بود که وی کوشید تا این خلأ را به شکلی تازه پر کند (Hepburn, 2006, p. 353). از منظر کانت، عقل نظری حق ندارد در دعاوی خارج از حوزه تجربه به عنوان یک قاضی رأی صادر کند و به دعوا وارد شود. تا آنجا که به عقل محض مربوط است، موضع کانت راجع به وجود خدا آگنوستیک^۶ یا نمی‌دانم‌گویانه است (Prasad, 2005, p. 65). بر همین مبنا، او نمی‌خواهد از این مسئله نبود خدا را نتیجه بگیرد، بلکه می‌کوشد نشان دهد که عقل محض قادر به سیر در عوالم فراتجربی نیست و بنابراین هرچه در این باب بگوید نه قابل اثبات است و نه قابل ابطال. اما کانت برای اثبات خداوند از در دیگری وارد می‌شود و از عقل عملی‌یا، به تعبیر جان هیک، از عقل اخلاقی^۷ استمداد می‌طلبد (Hick, 1974, p. 137). خدا، در کنار خلود نفس و اختیار، انگاره‌های مسلمی هستند که اگرچه در ساحت عقل نظری نمی‌توان آن‌ها را تبیین کرد، در دایره عقل عملی در جایگاه اصول موضوعه^۸ قرار می‌گیرند، زیرا اخلاق بدون آن‌ها معنای خود را از دست می‌دهد (Kant, 2002, p. 158).

گرچه دلیل طرح یک برهان تازه لزوماً ناکارآمدی یا ضعف همه‌جانبه دیگر براهین نیست، به نظر می‌رسد لازم است که در سنت براهین اخلاقی برای اثبات وجود خدا تحولی صورت پذیرد، زیرا اهم این براهین، که در کمال اختصار و سادگی آن‌ها را مرور کردیم، دست‌کم دو مشکل عمده دارند:

(۱) برخی از این برهان‌ها مفروضات و مقدمات فرااخلاقی، فلسفی یا متافیزیکی سنگینی دارند که اثبات جداگانه آن‌ها بخش عمده‌ای از انرژی فیلسوفان اخلاق را از گذشته تا امروز مصروف خود کرده است. مثلاً اثبات این که اوصاف اخلاقی برای معنادار بودن حتماً باید عینیت داشته باشند، نه تنها مقدمه و معبری آسان برای اثبات وجود خدا نیست، بلکه از قضا یکی از گره‌گاه‌های اصلی در تاریخ فلسفه اخلاق است.

(۲) در دوران معاصر، که روان‌شناسی در مقام یک دانش و احوال روان‌شناختی در مقام ملاک مستقل یا مکملی برای تعیین درست یا غلط بسیاری از وجوه مرتبط با انسان یا جوامع انسانی نقشی فزاینده یافته‌اند، لازم است برهان‌هایی عرضه شود که در کنار خرد فلسفی به روان و روحیه معطوف به روان‌شناسی هم توجه کنند.

۳. پیشنهاد و تبیین برهان ضرورت خدا و/یا دنیایی جبرانگر برای صرفه‌مندی اخلاق

برای رفع دو دغدغه پیش‌گفته، به نظر می‌رسد طرح یک برهان اخلاقی نوین خالی از فایده نباشد. پیش از آن که ما به شکلی دقیق مقصود خود را بیان کنیم، بد نیست اگر طرح ساده برهان خویش را در قالب چند مکالمه فلسفی و تخیلی به تصویر بکشیم؛ داستانهایی که در حقیقت با استفاده از گفتگو می‌کوشند دلایل صحیح و سقیم اطراف ماجرا را مطرح سازند. گرچه این روش ظاهراً به اقتضای سنت رایج در برخی مکتوبات فلسفی مغرب‌زمین صورت می‌پذیرد، در واقع فیلسوفانی چون سهروردی دقیقاً از همین طریق مضامین ژرف فلسفی را بیان می‌کردند.

از این رو بیایید با یک تخیل اخلاقی خلاقانه فرض کنیم که به ما، به عنوان یک شخصیت اخلاقی، اما غیرسیاسی، تنها برای چند دقیقه فرصت داده‌اند تا قبل از این که اسلوودان میلسویچ (عامل قتل‌عام مسلمانان بوسنیایی) دستور آخرین قتل‌عام گسترده را صادر کند، با وساطت و حمایت یکی از مشاوران نسبتاً عاقل و اخلاقی‌تر وی، با او در محیطی آرام دیداری خصوصی داشته باشیم تا شاید علی‌رغم ناکامی همه طرف‌ها و استدلال‌های سیاسی، اقتصادی و حتی نظامی این امکان را فراهم کنیم که این دیکتاتور

جلاد را اخلاقاً تحت تأثیر قرار دهیم. با فرض این که امنیت شما تضمین شده است به او چه خواهید گفت؟ چگونه می‌توانید او را، نه با توسل به ملاحظات سیاسی یا نظامی، بلکه از منظری اخلاقی، از عمل وحشت‌آفرینش منصرف کنید؟ شاید گفته شود که این کاری فوق‌العاده دشوار است یا توبه‌گرگ مرگ است و...، اما توجیهاتی از این قبیل تا زمانی پذیرفتنی یا شنیدنی است که ما در این ماجرا تنها یک مطلع یا تماشاگر صرف باشیم، حال آن که در این وضعیت خیالی چنین نیست و ما یک بازیگر اثرگذار شده‌ایم.

به نظر می‌رسد، اگر نخواهیم از این دیدار فرار کنیم و از مسئولیت تاریخی خویش شانه خالی کنیم، دوره چاره بیشتر نداریم:

الف) یا باید صرفاً از طریق تحریک احساسات تلاش کنیم تا او را تحت تأثیر قرار دهیم و به تبعیت از اخلاق مجبور کنیم،

ب) یا باید میلوسویچ را با استدلال‌ها و براهین نسبتاً ساده اخلاقی قانع کنیم.

راه حل الف می‌تواند در جای خود مفید واقع شود و چه بسا موثرترین شیوه برای تغییر رأی او باشد، اما مسئله اینجاست که چنین فردی با شخصیت پیچیده‌ای که دارد احتمالاً خواهد گفت: «آب از سر من گذشته» یا «این حرف‌ها برای کسی است که در ابتدای راه باشد، نه من که تا کنون جان هزاران نفر را با یک فرمان ساده یا دستور یک خطی گرفته‌ام». حتی ممکن است میلوسویچ، بی آن که جنایات زشتش را انکار کند، در کمال صراحت و خونسردی، قربانیان نسل‌کشی را مستحق مرگ بداند و اصطلاحاً برای کارش دلیل بترشد. اما بیایید راه حل ب را هم بررسی کنیم. این راه حل زمانی کاربرد خواهد داشت که میلوسویچ تصمیم بگیرد در پاسخ به درخواست ما برای عدم تداوم نسل‌کشی‌ها بگوید:

فرض کنیم که من یک قاتل بدطینتم و همه کشته‌شدگان مظلوم و ذی‌حق، خوب! من تا کنون ده‌ها هزار نفر از آن‌ها را کشته‌ام. من آن قانون اخلاقی را که تو از آن سخن می‌گویی هزاران بار نقض کرده‌ام.

۱. منصرف شدن از قتل تعدادی از باقیمانده دشمنان من چه فایده‌ای دارد؟ چه دردی را از من دوا می‌کند؟ (چالش فایده‌گرایی)

۲. آیا اگر بعدها دستگیر شوم این کار مانع از صدور حکم اعدام یا حبس ابد برایم خواهد شد؟ (چالش خودگرایی و قراردادگرایی)

۳. آیا وجدان مرا آرام می‌سازد؟ (چالش شهودگروی و اخلاق کانتی)

۴. فکر می‌کنم هر حاکم عاقل و باسیاست دیگری هم اگر جای من می‌بود همین کار را می‌کرد (چالش توصیه گرای).^۹

من به سیم آخر زده‌ام. اگر واقعاً خدایی در کار باشد به خاطر قتل یک نفر بی‌گناه نیز مرا به جهنم خواهد برد. اگر روزی به چنگ قانون بیفتم کشتار ده‌هزار نفر برای صدور حکم اشد مجازات کفایت خواهد کرد. واقعاً تو آن قدر ساده‌لوحی که فکر می‌کنی من می‌توانم به خاطر نکشتن عده‌ای دیگر از دادگاه تخفیف بگیرم؟ در کدام نظام حقوقی کسی را به خاطر کشتار کمتر مشمول تخفیف می‌دانند؟! اصلاً این امر چگونه قابل اثبات است؟

حال شما در مقابل استدلال‌های صحیح و سقیم می‌لوسویچ قرار گرفته‌اید و باید در فرصت کوتاه باقی‌مانده پاسخی درخور و قانع‌کننده برای او دست‌وپا کنید. احتمالاً پاسخ شما هر قدر که منطقی و معقول هم باشد، تأثیری بر تصمیم ننگ‌آور او ندارد. اما دست‌کم برای تسکین وجدان خود باید سخنانی سنجیده و پذیرفتنی بر زبان آورید. دقت در سخنان «می‌لوسویچ فرضی و تخیلی» نشان می‌دهد که او به شکلی پیش‌دستانه می‌کوشد همه مبانی توصیه اخلاقی ما را زیر سؤال ببرد و نشان دهد که حتی به لحاظ اخلاقی نیز صرفه‌مند نیست که از ادامه اعمال ضدانسانی‌اش دست بردارد. به سخنان او دقت کنید.

در استدلال (۱) او تلویحاً می‌خواهد بگوید اگر بخواهیم، بر مبنای فایده‌گرایی، توصیه اخلاقی «به نسل‌کشی ادامه نده» را مطرح کنیم، در واقع پیشنهادی غیرصرفه‌مند طرح کرده‌ایم. دقت شود! سخن او این نیست که فایده‌گرایی مثلاً ناسازگار یا غیرموجه است؛ سخن او بر سر صرفه‌مند بودن عمل به یک توصیه فایده‌گرایانه در آن موقعیت است. او حتی نمی‌خواهد این داوری را به همه توصیه‌ها و هنجارهای فایده‌گرایانه در اخلاق تحمیم دهد. حرف او دقیقاً ناظر به موقعیت خاصی است که در آن به سر می‌برد. به راستی برای جذب کدام سود و دفع کدامین ضرر، پس از هزاران بار قتل و آدم‌کشی، او باید دست از قتل تعدادی دیگر از انسان‌ها بکشد؟ ممکن است کسی بگوید این ایراد وارد نیست. مشخصاً بر مبنای فایده‌گرایی قاعده‌نگر^۹، فاعل اخلاقی باید همواره به قاعده «قتل بد است» پایبند باشد، هر چند که در وضعیتی خاص چنین نباشد و ظاهراً فایده این عمل کمتر از ضرر آن

باشد. اما در پاسخ می‌توان گفت سخن میلو سویچ در استدلال (۱) این نیست که بر اساس فایده‌گرایی حق دارد به نسل‌کشی ادامه دهد تا ما در جواب وی از فایده‌گرایی دفاع کنیم. سخن او این است که با وجود ممنوعیت قتل در فایده‌گرایی، حال که من هزاران بار این منع اخلاقی را نادیده گرفته‌ام، دیگر در هوای کدام فایده و از پروای کدام ضرر باید دست از کشتار بیشتر بردارم.

در استدلال (۲)، میلو سویچ می‌کوشد پاسخ ما را بر اساس قراردادگرایی و با تکیه بر خوانشی از این نظریه بدهد که تقریباً اخلاق را به حقوق تقلیل می‌دهد. در اینجا مدعای او کاملاً قابل فهم است. او می‌گوید به فرض که روزی به جنگ قانون افتد، اما تنها یک بار طعم معجزات مرگ را می‌چشد و یا یک بار حبس ابد را تجربه می‌کند. بنابراین صرفه‌مند نیست که با وجود کشتار هزاران نفر برای وصول به اهدافش از کشتن عده‌ای دیگر خودداری کند.

در استدلال (۳)، میلو سویچ از وجدان سخن می‌گوید. او می‌گوید اگر من بخواهم به ندای وجدانم گوش فرادهم، باید تا ابد برای کشتارهای قبلی گرفتار عذاب و التهاب روحی باشم، و برای همین کشتن چند انسان کمتر یا بیشتر نه وجدان مرا بسامان‌تر می‌کند و نه پریشان‌تر.

در استدلال (۴)، او تلویحاً می‌خواهد توصیه‌گرایی را به چالش بکشد. یعنی به نظر او بهتر است هر کس دیگری هم که در وضعیت مشابه قرار گرفت چنین رفتاری داشته باشد. به نظر می‌رسد باید، پیش از آن که به موقعیت تخیلی مورد بحث باز گردیم و پاسخی مناسب برای دلایل میلو سویچ بیابیم، بر مفهوم صرفه‌مندی تمرکز و تأمل بیشتری کنیم.

۴. صرفه‌مندی اخلاق

ظهور کامل مبحث صرفه‌مندی در جایی است که یک فاعل اخلاقی احساس کند از جایی به بعد عمل به اخلاق برایش صرفه‌ای ندارد و سعادت یا خوشی او را افزایش نمی‌دهد. این اتفاق در نقض مکرر برخی از الزامات اخلاقی بیشتر خود را نمایان می‌سازد. یعنی فرد اخلاق‌گریز احساس می‌کند از جایی به بعد دیگر بازگشت وی به دامان اخلاق و تابعیت از هنجارهای آن تاثیری بر اوضاع یا سرنوشت یا روحیه وی ندارد و کار از کار گذشته است. این حالت را در وضعیت و ذهنیت یک سارق پس از سرقت‌های مکرر یا یک متجاوز بعد از

تجاوزهای گوناگون و یا یک قاتل پس از قتل‌های فراوان می‌توان مشاهده کرد. قانع کردن این افراد برای دست کشیدن از اعمال زشت و شنیعشان به لحاظ انگیزشی و روان‌شناختی ممکن، اما به لحاظ منطقی و از حیث صرفه‌مندی کاری بس دشوار و نفس‌گیر است. اما نقطه عزیمت برهان اخلاقی مطلوب این نوشتار، مفهوم صرفه‌مندی اخلاق، از این منظر و با این تعریف است.

مقصود ما از مفهوم صرفه‌مندی اخلاق را چنین می‌توان بیان کرد:

اطمینان از بهبود اخلاق یا زندگی آدمی، و یا هر دو، در پی تداوم تحقق یک فضیلت، حکم یا یک نظریه و نظام اخلاقی.

۱.۴. صرفه‌مندی و فایده‌گرایی

مفهوم صرفه‌مندی اخلاق را نباید با تفسیر فایده‌گرایانه از اخلاق خلط کنیم. نظام اخلاقی وظیفه‌گرایانه کانت را می‌توان کاملاً در تقابل و تنافر با فایده‌گرایی تصور کرد. لیکن بنا بر فرض و با توافق با رأی کانت در باب اخلاق، می‌توان نظریه اخلاقی وی را صرفه‌مندانه دانست، بدین معنا که پایبندی به اخلاق کانتی، اگرچه به هیچ وجه به معنای فایده‌گرایی و یا حتی نتیجه‌گرایی نیست، اما به هر حال از منظر او و نظریه‌اش به سعادت آدمی می‌انجامد و بدین معنا، علی‌رغم نادیده گرفتن امیال و تمنیات و فوائد متعدد، اخلاقی صرفه‌مندانه است. تفاوت مفهوم صرفه‌مندی با فایده‌گرایی را می‌توان در موارد زیر تبیین کرد:

(۱) فایده‌گرایی فایده یا نتیجه‌ای خاص را ملاک توجیه اخلاق می‌داند، حال آن که در مبحث صرفه‌مندی بحث توجیه اخلاق مطرح نیست.

(۲) یک عمل یا حتی نظریه اخلاقی ممکن است، در عین موجه بودن، صرفه‌مندی خود را از دست بدهد. چنان که یک عمل، که واجد همه استانداردهای فایده‌گرایانه باشد، ممکن است غیرصرفه‌مندانه باشد، و بالعکس یک عمل ممکن است صرفه‌مندانه باشد، بی آن که از منظر فایده‌گرایان لزوماً موجه به حساب آید.

۲.۴. صرفه‌مندی و درون/برون‌گرایی

می‌دانیم که از حیث انگیزش اخلاقی نظریات به دو دسته کلی درون‌گرا و برون‌گرا تقسیم می‌شوند (Rosati, 2008). درون‌گرایی بدین معناست که صدق گزاره‌های یک نظریه برای عمل به آن کفایت می‌کند و برون‌گرایی یعنی علاوه بر صدق گزاره‌ها عواملی بیرون از آن نیز

لازم است تا فاعل را به سمت عمل برانگیزاند. پس از این توضیح کوتاه، می‌توان گفت: صرفه‌مندی اخلاق مفهومی است که جایگاه آن در یک نظریهٔ برون‌گرا تقریباً روشن است. یعنی صرفه را هر چه معنا کنیم، به هر حال عاملی است خارج از باور محض، که ما را اخلاقاً بیشتر برمی‌انگیزاند.

نکتهٔ اصلی و مرتبط با بحث ما ارتباط مقولهٔ صرفه‌مندی با درون‌گرایی است. آیا از نظرگاهی درون‌گرا، پرسش از صرفه‌مندی اخلاق بی‌معناست؟ به نظر می‌رسد چنین نیست، زیرا درون‌گرایان نیز همانند برون‌گرایان با صرفه‌مندی اخلاق و ضرورت آن توافق دارند، تنها با این تفاوت که شرط یا لازمهٔ عمل به اخلاق را ناظر به این صرفه نمی‌دانند. مثلاً کانت یا افلاطون، که مهم‌ترین حامیان تاریخی درون‌گرایی هستند، هرگز منکر این نبودند که اخلاقی بودن به سعادت می‌انجامد. تنها تفاوت آن‌ها با برون‌گرایان در این بود که کانت، برای مثال، عمل به اخلاق با انگیزهٔ ایصال به سعادت را بر نمی‌تافت و می‌گفت عملی اخلاقی است که از سر تکلیف و احترام محض و بی‌شائبه به قانون اخلاق انجام گردد.

۳.۴. صرفه‌مندی، نتیجه‌گرایی و غایت‌گرایی

فراموش نکنیم که اگرچه برخی به اشتباه نتیجه‌گرایی^{۱۱} را با غایت‌گرایی^{۱۲} یکی می‌دانند (Sims, 2002, p. 126)، اما میان این دو تفاوتی ظریف و معنادار وجود دارد، به نحوی که هر نظریهٔ نتیجه‌گرایانه‌ای غایت‌گرایانه است، اما هر نظریهٔ غایت‌گرایانه‌ای لزوماً نتیجه‌گرا نیست.

نتیجه‌گرایی فعل اخلاقی را وسیله و عملی می‌داند برای ایصال به نتیجه‌ای دیگر، از قبیل فایده یا لذت و... اما غایت‌گرایی اخلاق را عین سعادت می‌داند، یعنی اخلاق و سعادت، گرچه مفهوماً از هم جدا هستند، مصداقاً یکی‌اند. در غایت‌گرایی، گرچه سعادت غایت اخلاق است، اما از آن جدا نیست. بر همین مبنا اخلاق‌های فضیلت و بیشتر ارسطویی را عمدتاً به عنوان نظریه‌هایی غایت‌گرا می‌شناسند، زیرا خوشی یا شکوفایی را به عنوان غایت اخلاق نشان کرده‌اند.

با این توضیح می‌توان گفت صرفه‌مندی، بنا بر تعریف، هم با غایت‌گرایی قابل جمع است و هم با نتیجه‌گرایی. اگر نتوانیم نشان دهیم که اخلاق در همهٔ موقعیت‌ها فرد را به نتیجهٔ مطلوبش نزدیک می‌سازد، در واقع صرفه‌مندی یک نظریهٔ اخلاقی در موقعیتی خاص

را زیر سؤال برده‌ایم. چنان که اگر نتوانیم ثابت کنیم که همواره اخلاق به سعادت بیشتر کمک می‌کند، در واقع صرفه‌مندی یک نظریه غایت‌گرا را به چالش کشیده‌ایم.

۴.۴. صرفه‌مندی و وظیفه‌گرایی

آیا صرفه‌مندی اخلاق مفهومی است که در قبال و در قالب وظیفه‌گرایی معنا دار است؟ برای مثال، آیا وظیفه‌گرایی کانتی که در تفاسیر و خوانش‌های متداول و استانداردش نماد اخلاق تکلیف‌مدار و غیرنتیجه‌گرا شناخته می‌شود می‌تواند صرفه‌مند/غیرصرفه‌مند باشد؟ با رجوع به تعریف صرفه‌مندی خواهیم دید که پاسخ این پرسش مثبت است. ما نه فقط در برابر نظریه‌های اخلاقی‌ای که با هدف‌گذاری و تأکید بر یک غایت یا نتیجه به شکلی توفیق و تحقق خود را به عاملی خارج از اخلاق مشروط ساخته‌اند، بلکه حتی در مواجهه با وظیفه‌گرایی کانتی نیز می‌توانیم موقعیتی را ترسیم کنیم که برای فاعل اخلاق / اخلاق کانتی پرسش از صرفه‌مندی اخلاق پرسشی معنا دار باشد.

کانت در درس‌های فلسفه اخلاق با تأکید بر این که فضیلت‌مداری با سعادت نسبتی ضروری دارد می‌گوید: سعادت مبنای اخلاق نیست، بلکه پیامد و نتیجه مترتب بر آن است (kant, 1997, p. 94). با لحاظ این نکته می‌دانیم که وظیفه‌گرایی کانت منکر ضرورت نتایج مثبت یا سعادت برای اخلاق نیست، فقط آن را در محاسبه و تنسیق احکام اخلاقی لحاظ نمی‌کند. یک فرد نظراً کانتی و عملاً خاطی، همچون میلوسویچ تخیلی ما، وقتی می‌پرسد «آیا دست کشیدن از کشتارها وجدان مرا آرام می‌سازد؟» در حقیقت می‌توان سؤال او را از زبان یک فاعل ضعیف‌الاراده اخلاق کانتی شنید. کسی که با نسل‌کشی، بر خلاف توصیه‌های کانت، انسان‌ها را به مثابه وسیله نگریسته و قانون عقل را نقض کرده و عملاً قتل را اصلی عام و تعمیم‌پذیر دانسته است، به فرض که ناگهان دست از قتل بردارد، با این کار به چه چیزی می‌رسد؟ آیا زندگی بهتری خواهد یافت؟ آیا به لحاظ اخلاقی انسان بهتری می‌شود؟ آیا وجدانی آرام خواهد یافت؟ آیا سعادت بیشتری خواهد داشت؟

۵. ملاک تشخیص صرفه‌مندی: نوعی یا شخصی

نکته‌ای که می‌تواند به عنوان یک پرسش بجا و مهم مطرح شود این است که چه کسی یا چه چیزی مرز و ملاک صرفه‌مندی یا عدم صرفه‌مندی است. اگر ملاک صرفه را شخصی

بدانیم، در واقع مدخلیت عناصر روانی در آن را تصدیق کرده‌ایم. می‌لوسویچ ممکن است با وجود کشتن چندین هزار نفر حس صرفه‌مندی اخلاق را در خود نبیند و هیتلر با وجود کشتار میلیون‌ها نفر کماکان اخلاقی زیستن را صرفه‌مندانه بینگارد، چرا که طبیعتاً تفاوت‌های شخصیتی و روان‌شناختی میان این دو میزان مقاومت آن‌ها در برابر مقوله صرفه‌مندی را کاهش یا افزایش می‌دهد. شخصی و انفسی دانستن مفهوم صرفه‌مندی دست‌کم این دو نتیجه فوری را در پی دارد:

(۱) پیوند دادن مفهوم صرفه‌مندی به روان‌شناسی / روان‌شناسی اخلاق

(۲) تحویل مفهوم صرفه / عدم صرفه به مفهوم امید/ناامیدی

از دیگر سو می‌توانیم ملاک صرفه / عدم صرفه‌مندی را نوعی بدانیم و برای آن ملاکی عینی و فراتر از سلیقه یا احساسات یک فاعل اخلاقی قائل شویم. از این منظر، از ساحت روان‌شناسی فاصله می‌گیریم و به حیطه‌هایی از قبیل توجیه، عقلانیت یا حتی معناداری اخلاق ورود می‌کنیم. ممکن است هیتلر به دلیل دیدن قتل و به دار آویخته شدن موسولینی و معشوقه‌اش به این نتیجه برسد که دیگر قطار میلیون‌ها قتل سبعانه را باید سریعاً متوقف سازد. در اینجا هیتلر سرشار از امید است تا وضعیت خود را بهتر کند یا از شر خطرهای احتمالی خلاصی یابد. اما عکس این قضیه نیز ممکن است رخ دهد، چنان‌که واقعاً در تاریخ رخ داد و هیتلر به جای درس گرفتن از سرنوشت رقت‌انگیز دوست فاشیست و بی‌رحمش به این نتیجه رسید که تا آخرین لحظه نباید تسلیم شود. او به محافظانش دستور داد تا بعد از خودکشی جنازه وی را بسوزانند و دفن کنند تا حتی جسد او نیز به دست لشکر متفقین نیفتد.

عینی دانستن ملاک صرفه‌مندی به ما این کمک شایان را می‌کند تا بیش از حد تابع ساخت روانی و روحیات شخصی و پیچیده فاعلان اخلاقی نشویم، زیرا همچنان‌که تصور کسی که علی‌رغم صرفه‌مندی اخلاق به اخلاق پشت می‌کند قابل فهم است، تصور کسی که با وجود عدم صرفه‌مندی اخلاق سعی می‌کند کماکان عامل به اخلاق باشد نیز قابل پذیرش است.

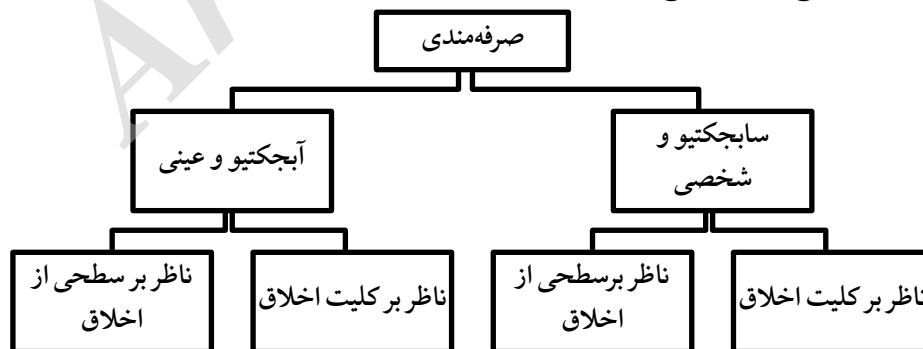
این که ملاک عینی دقیقاً چیست سؤال نیست که ما ملزم به ارائه پاسخی قطعی و فوری به آن باشیم. باب پاسخ به این پرسش می‌تواند همچنان باز بماند، اما اجمالاً می‌توان

گفت هر گاه بتوان اثبات کرد که عمل به اخلاق دیگر تغییری مثبت در وضعیت اخلاقی یا زندگی فرد ایجاد نمی‌کند، یعنی دیگر اخلاق صرفه‌مندی خود را از دست داده است. اما امکان تغییر یا عدم تغییر چگونه قابل اثبات است؟ تغییر یعنی چه؟ مثبت بودن این تغییر در گرو چه چیزی است؟

۶. شمول صرفه‌مندی

پرسش مهم و تعیین‌کننده دیگری که می‌توان طرح کرد این است که صرفه یا عدم صرفه ناظر به کدام ساحت از ساحت اخلاق است. به بیان بهتر، سؤال این است که در این بحث، مقصود از اخلاق یک نظریه و نظام اخلاقی است یا یک هنجار یا فضیلت اخلاقی؟ این پرسش بسیار مهم است، زیرا در تعیین نوع رابطه میان دین و اخلاق از منظر «برهان ضرورت خدا و/یا دنیای...» نقشی کلیدی بازی می‌کند. آیا می‌توانیم فرضی ما به طور کلی از «اخلاقی زیستن» منصرف شده (۱) و یا از عمل به یک دستور خاص مانند «قتل بد است» (۲)؟

پذیرش گزینه (۱) شمول صرفه‌مندی را چنان گسترده می‌سازد که حتی می‌تواند تحت شرایطی معناداری اخلاق را نیز به چالش بکشد، اما گزینه (۲) ادعایی سبک‌تر را پی می‌گیرد. این گزینه مدعی است که ممکن است یک فاعل اخلاقی، بی آن که تصمیم به ترک کلیت اخلاق گرفته باشد، صرفاً نسبت به عمل به یک حکم اخلاقی یا تحقق یک فضیلت خاص دل‌سرد شود (مبتنی بر صرفه‌مندی ساجکتیو) و یا در چنان موقعیتی است که پیگیری آن‌ها بر وضعیت او بی‌تأثیر یا فاقد تأثیر کافی است (مبتنی بر صرفه‌مندی ابجکتیو). در مجموع می‌توان انواع گوناگون صرفه‌مندی اخلاقی را در نمودار ذیل جای داد:



۷. صرفه‌مندی و مفهوم توبه

ظاهراً توبه یکی از مفاهیم اختصاصی در اخلاق دینی است، اما این بسته به تعریفی است که ما برای این مفهوم قائل باشیم. اگر توبه را تصمیم قطعی برای عدم تکرار خطای اخلاقی بدانیم، لزومی به محصورسازی آن در نظریات دینی نیست. اما این نگاهی ناقص به مقوله توبه است. از نظر یک دیندار، توبه در عزم جزم برای عدم تکرار خطا خلاصه نمی‌شود، بلکه یک تأثیر عینی و خارجی در پی دارد که عبارت است از آمرزش گناه و پاک شدن از لوث آن به واسطه قبول توبه از جانب خداوند. در حقیقت توبه واقعی توبه پذیرفته‌شده از سوی خداوند است، وگرنه اصلاً توبه نیست و باید در تحقق شرایط لازم آن شک کرد. این که دینداران چگونه از پذیرش توبه خود آگاه می‌شوند، یا ملاک آن چیست، بحثی ثانوی و نامرتب با بحث ماست. نکته اینجاست که در اخلاق دینی قابلیت وجود دارد که در نظام‌های اخلاقی غیردینی پیش‌بینی نشده یا اساساً غیرقابل تعبیه است. بر مبنای آنچه گفته شد، توبه ارتباط جالبی با مبحث صرفه‌مندی می‌یابد. توبه امکانی است که می‌تواند نماد یا نمایانگر جبرانگری خداوند باشد. برای درک اهمیت جایگاه توبه در اخلاق، بد نیست به مثال زیر توجه کنید:

یک نوجوان ژاپنی، که به سبب تأثیرات ناشی از جنگ جهانی دوم بی‌خانمان شده است، به شهر ناکازاکی می‌رود تا شاید کاری برای خود دست‌وپا کند. اما اوضاع این شهر چنان درهم و برهم است که او نه تنها شغلی به دست نمی‌آورد، بلکه برای سیر کردن خود مجبور به چندین بار دزدی از یک فروشگاه بزرگ و مشهور می‌شود و این عمل او سبب می‌شود که صاحب فروشگاه به بعضی از کارگران مغازه ظنین شود و آن‌ها را اخراج کند. این نوجوان که از وضع خود به شدت ناراضی است ناکازاکی را ترک می‌کند و به روستای کوچکش بازمی‌گردد. سال‌ها از این اتفاق می‌گذرد و نوجوان قصه ما به مردی میانسال تبدیل می‌شود و تصمیم می‌گیرد برای جبران مافات و رهایی از عذاب وجدان به ناکازاکی برود و خسارات ناشی از سرقت را جبران کند. شوربختانه او زمانی چنین تصمیمی را اتخاذ می‌کند که مدت‌ها پیش از آن حمله اتمی آمریکا به ناکازاکی رخ داده و نه فقط آن مغازه بلکه اکثریت شهر و ساکنان آن ویران و ناپدید شده‌اند. او اکنون احساس می‌کند که نه راهی برای جبران خسارت مالی وجود دارد و نه امکانی برای به دست آوردن دل آسیب‌دیدگان.

در مثال بالا ما موقعیتی را می‌بینیم که تقریباً هیچ راهی برای جبران مافات وجود ندارد و هیچ انسان یا نهادی که به نمایندگی از آسیب‌دیدگان بتواند آشفته‌گی روحی این فرد را جبران یا بسامان کند وجود ندارد. انسان‌هایی از عمل او متضرر شده‌اند و اکنون آن‌ها یا حتی خانواده و ورایشان نیز از صفحه گیتی محو شده‌اند. توبه امکانی است که در موقعیت‌هایی مشابه با موقعیت مورد بحث می‌تواند به داد فاعلان اخلاقی برسد. زیرا با وجود همه پیچیدگی‌ها آن‌ها را امیدوار نگاه می‌دارد که چه بسا از طریق توبه و به قول مولوی به جوشش آمدن دیگ رحمت الهی این نقص به نحوی جبران شود.

ادیان قواعد و وظایفی را برای پیروان خود برشمرده‌اند و به نقض‌کنندگان آن‌ها فرصتی دو/چندباره می‌دهند تا از بند گناه و عقاب خلاصی یابند. اما ما بدون نفی این ادعا لازم است اضافه کنیم که توبه را می‌توان یک ضرورت برای زیست اخلاقی به حساب آورد. ضرورت توبه از چند منظر قابل توجیه است: با توجه به مثال نوجوان ژاپنی، موقعیت‌های فراوانی را می‌توان تصور کرد که فرد عملاً احتمالاً جبران خطای خود را صفر می‌داند. در این حالت، توبه دو خاصیت توأمان را داراست: نخست این که فرد را مجبور می‌کند تا برای اثبات توبه از تکرار خطای خود برای همیشه پرهیز کند؛ دوم آن که به او این آرامش را می‌دهد که راهی برای کاهش آلام وی فراهم شده تا در جایی دیگر (آخرت) و یا به نحوی دیگر بتواند خسارات وارده را جبران کند.

البته توبه و طلب آمرزش در دین هم ناظر بر رفتارهای قابل جبران است و هم غیرقابل جبران (در این دنیا). اما نکته اینجاست که در موارد غیرقابل جبران، توبه دیگر یک رفتار دینی صرف نیست، بلکه راه برون‌رفتی از یک بن‌بست اخلاقی است، بن‌بستی اخلاقی که یک فرد بی‌ایمان یا بی‌اعتقاد به امکان آمرزش هم ممکن است با آن مواجه شود. مدافعان اخلاق سکولار باید نشان دهند که

الف: چنین بن‌بستی وجود ندارد

ب: یا معنا ندارد

ج: یا یک نقص حساب نمی‌شود

د: یا آمرزش خواهی و توبه راه‌حل مناسبی برای گذار از آن نیست.

در مجموع می‌توان گفت امکان توبه و طلب آمرزش در اخلاقیات دینی یکی از نقاط افتراق

جدی میان این رویکرد به اخلاق با دیدگاه‌های غیردینی است، بالاخص از این حیث که نمادی از جبرانگری الهی و یکی از روش‌های تحقق آن است.

۸. صورت برهان پیشنهادی

صورت برهان «ضرورت خدا و/یا دنیای جبرانگر برای صرفه‌مندی اخلاق» به قرار زیر است:

الف) الزامات اخلاقی را حتی برای یک بار هم نباید نقض کرد
ب) در صورت نقض این الزامات برای بار نخست، نقض دوباره آن‌ها نیز اشتباه است
ج) بدون توسل به وجود خدایی جبرانگر و یا جهانی دیگر و جبرانگر، نقض مکرر برخی از الزامات مهم اخلاقی بیش از نقض یک‌بار آن‌ها غیرصرفه‌مند نخواهد بود
د) بنابراین وجود خدایی جبرانگر یا جهانی دیگر و جبرانگر برای صرفه‌مندی عدم نقض مکرر الزامات مهم اخلاقی ضروری است.

مثال:

۱) هیچ فرد بی‌گناهی را نباید کشت
۲) در صورت کشتن فردی بی‌گناه، هیچ بی‌گناه دیگری را هم نباید کشت
۳) بدون توسل به وجود خدایی یا دنیایی که برای هر بار قتل جداگانه ما را مجازات می‌کند، قتل‌های متعدد هرگز بیش از قتل یک نفر غیرصرفه‌مند نخواهد بود
بنابراین، با فرض وجود خدا و یا جهانی جبرانگر، صرفه‌مند نیست که حتی با وجود کشتن یک نفر افراد دیگری را هم بکشیم.

حالا فرض کنید که با توجه به برهان ضرورت خدا و/یا دنیای جبرانگر... می‌خواهید به استدلال‌های «میلوسویچ تخیلی» پاسخی درخور بدهید. طبیعتاً برای برانگیختن میلوسویچ از حیث روان‌شناختی عرضه یک برهان آخرین و شاید حتی بدترین راه‌حل باشد. تحریک و انگیزش افراد در چنین موقعیتی از طریق نشان دادن چند عکس یا یک قطعه موسیقی و یا بازگو کردن یک خاطره زودتر میسر می‌شود تا وقتی که به صغرا و کبراهای منطقی و فلسفی متوسل شویم. اما از یاد نرود که میلوسویچ با ذکر پنج دلیل سعی کرد وانمود کند اگرچه دیگر فردی اخلاقی نیست، اما دست‌کم منطقی است. او ادعا می‌کند دلیلی نمی‌بیند از پی کشتار هزاران انسان ناگهان بازگردد و ماشین نسل‌کشی‌اش را خاموش کند. در واقع او

احساس می‌کند از این نقطه به بعد رعایت اخلاق برای او به‌صرفه نیست. بنابراین، ما حتی برای تحت تأثیر قرار دادن وی هم که شده باید نشان دهیم منطقاً او موظف است تا به دامن اخلاق بازگردد. به بیان بهتر، برای او به‌صرفه است که علی‌رغم تمام جنایات غیرقابل جبران، از این پس دست از کشتن بی‌گناهان بردارد. ضمن آن که مخاطب ارائه دلیل در چنین موقعیتی تنها فاعل اخلاقی نیست و مخاطبان بالفعل یا بالقوه دیگری نیز وجود دارند.

می‌توانیم به میلوسویچ بگوییم که درست است که کوتاه آمدن تو گذشته سیاهت را پاک و روشن نمی‌کند، تو را در دنیای دیگر بهشتی و وجدانت را برای همیشه آرام نمی‌سازد و یا در مناسبات سیاسی فعلی فایده چندانی را نصیبت نمی‌گرداند، اما فراموش نکن که اگر به خدا و/یا دنیایی جبرانگر باور داشته باشی، باید بدانی که برای هر عملی که انجام می‌دهی و به هر تعداد که مرتکب آن می‌شوی، با لحاظ همه جوانب، واکنش مناسبی را تجربه خواهی کرد. ممکن است میلوسویچ با شنیدن این استدلال لبخند سردی بزند و یا این نوع باورها را به سخره بگیرد و یا بی‌تفاوت از کنار آن بگذرد، اما این تنها راه برون‌رفت از دام دلایل اوست. تنها از این طریق است که وی به لحاظ منطقی (و نه الزاماً به لحاظ روانی و انگیزشی) اقتناع خواهد شد تا دست از کشتار بیشتر بکشد.

گفتنی است که ادیان ابراهیمی، بالخصوص اسلام، تصویری از قیامت و جبرانگری خداوند ترسیم می‌کنند که بر اساس آن نه فقط همه کنش‌ها و واکنش‌های انسان، بلکه حتی افکار و نیات او نیز در چارچوب نظامی خاص مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و نهایتاً بر اساس آن به سعادت یا شقاوت می‌رسد. این تصویر بیشترین و قوی‌ترین قابلیت برای صرفه‌مندسازی اخلاق را در خود نهفته دارد. اما غایت این نوشتار دینی‌سازی اخلاق و پیوند زدن آن به دینی خاص نیست، زیرا اساساً معنای مشهور و متعارف از اخلاق دینی این نیست که خدا یا مقوله‌ای متافیزیکی یکی از اصول موضوعه آن باشد؛ چنان که هیچ کس به این دلیل اخلاق کانت را یک اخلاق دینی نمی‌نامد. عموماً اخلاقی را دینی می‌دانند که کلیات یا جزئیات آن متأثر از متون دینی و دستورات الهی باشد و به صرف نقش ایفا کردن مفهوم خدا در یکی از ابعاد نظریه‌های اخلاقی آن‌ها را به صفت دینی متصف نمی‌سازند.

۹. نسبت برهان «ضرورت خدای جبرانگر...» و برهان دربکین

شاید چون برهان داگلاس دربکین تنها برهان اخلاقی‌ای است که از مقوله امید کمک می‌گیرد و در دل مفهوم صرفه‌مندی اخلاق نیز نوعی پیوند با مقوله امید دیده می‌شود، لازم باشد که ما در پایان این مقاله نسبت برهان پیشنهادی خود و برهان دربکین را به شکلی گذرا بررسی کنیم. برهان اخلاقی وی به قرار زیر قابل تقریر و تلخیص است:

- (۱) بنا بر اقتضای اخلاق، ما باید آرزومند آن باشیم که از آنچه هستیم خوب‌تر شویم.
 - (۲) اگر منبعی برای نظم اخلاقی در این دنیا وجود نداشته باشد، در نتیجه فرآیند بهتر شدن با مشکلاتی همراه خواهد شد.
 - (۳) این مشکلات کنار نمی‌روند مگر آن که ما از حقانیت خداگروی خاطر جمع باشیم.
 - (۴) بنابراین ما دلیلی اخلاقی داریم که خود را در حالتی قرار دهیم که به وسیله آن بتوانیم به حقانیت خداگروی معتقد باشیم (Drabkin, 1994, p. 169).
- به نظر نمی‌رسد که برهان پیشنهادی ما مشابه یا حتی شکلی خاص و مصداقی‌تر از برهان دربکین باشد، زیرا:

۱. مفهوم محوری در برهان دربکین مقوله «امید به بهتر شدن» است، حال آن که مقصود ما از مفهوم «صرفه‌مندی اخلاق»، بالخصوص در شکل ابجکتیو و غیرشخصی آن، به هیچ وجه یک حالت روان‌شناختی (همچون امید) نیست. به عبارت دیگر، گرچه برداشت سابعجتیو و انفسی از صرفه‌مندی اخلاق قابل تحویل به مقوله امید و ناامیدی است، دریافت ابجکتیو از آن مبتنی بر معیارهایی غیرشخصی و غیرروان‌شناختی است و اساساً ربط چندانی به مفهوم امید یا دیگر حالات روانی ندارد.

۲. برهان دربکین باور به خدا را شرط لازم برای امید به بهتر شدن می‌داند و در نتیجه کلیت اخلاق را در همه سطوح آن منوط به خداگروی می‌داند (و دست‌کم به خلاف آن تصریح یا اشاره نمی‌کند). حال آن که برهان پیشنهادی ما فرض وجود یک نظام اخلاقی موجه اما غیردینی (از قبیل فضیلت‌گرایی) را منتفی نمی‌داند و صرفاً سطح خاصی از حیات اخلاقی را مستلزم خداباوری یا فرض وجود خدا می‌داند. این سطح خاص، از آنجا که به موقعیت ویژه «نقض مکرر الزامات اخلاقی» اشاره دارد، ممکن است در طول عمر بسیاری از فاعلان اخلاقی هرگز زمینه پیدایش آن فراهم نگردد و در نتیجه عملاً نظریه اخلاقی آن‌ها

را (که می‌تواند نظریه‌ای سکولار باشد) به چالش نکشد.

۱۰. بحث و نتیجه‌گیری

نکته اول: بر اساس این برهان، اخلاق و اخلاقی زیستن بدون وجود خدا یا اعتقاد به آن هم معنا دارد و موجه است، اما در مواردی خاص صرفه‌مندی خود را از دست می‌دهد. در پاسخ به این سؤال که آیا پذیرش «برهان ضرورت...» به معنای ضروری ساختن دین برای اخلاق است می‌توان گفت: جواب ما به این پرسش دو وجه دارد: از یک سو طبیعی است که تصدیق صحت این برهان هم برای دینداران آسان‌تر است و هم یک امتیاز به حساب می‌آید. اما از دیگر سو، پاسخ ما به این که آیا قبول استدلال‌های ما مساوی است با ضروری ساختن دین یا خدا برای اخلاق منفی است. تخیل اخلاقی می‌تواند حتی برای یک فرد بی‌ایمان نیز امکانی فراهم آورد که منظومه اخلاقی فرادینی او دست‌کم از این لحاظ دچار نقص نگردد. برای مثال، مدافعان نظریه ناظر آرمانی^{۱۲} می‌کوشند با درانداختن طرح وجود یک تماشاگر دانا و بی‌طرف، که ورای تعصبات و احساسات و نقائص معرفتی قرار دارد، با استمداد از قوه خیال، به نحوی اخلاق را توجیه کنند. از این فراتر، برخی معتقدند که ناظر آرمانی می‌تواند برای مؤمنان همان خدا باشد، البته بی آن که ضرورت و الزامی خاص برای برقراری رابطه این‌همانی بین این دو مقوله باشد. نظریه ناظر آرمانی یک نظریه فرادینی اما تخیل مدار است که می‌تواند هم به کار مؤمنان بیاید و هم به کار بی‌ایمانان و غیردین‌باوران. در همین راستا، ما معتقدیم برای کسی که به هر دلیل جبرانگری نهادی فرانسائی را ضرورتی اخلاقی می‌داند، فرض وجود یک خدا یا دنیای جبرانگر از طریق تخیل اخلاقی هیچ منع و محذوری ندارد.

نکته دوم: این برهان از یک منظر حداقلی، یعنی نیاز / عدم نیاز به خدا، چالش اخلاق فرادینی یا دینی را حل می‌کند، زیرا علی‌رغم مفروض گرفتن وجود خدا، استقلال وجودشناختی، زبان‌شناختی، عقلانی و حتی روان‌شناختی اخلاق از دین را به رسمیت می‌شناسد.

نکته سوم: هدف مستقیم این برهان اقناع منطقی برای عدم نقض مکرر الزامات مهم اخلاقی است، هرچند که نتیجه تبعی آن می‌تواند تمهیدی مناسب برای اقناع روان‌شناختی باشد.

نکته چهارم: این برهان رابطه عقلانی دین و اخلاق را تقویت می‌کند، بی آن که این رابطه را الزامی سازد. یکی از معانی یا لوازم عقلانیت می‌تواند صرفه‌مندی باشد و صرفه‌مندی اخلاقی، اگر منوط به مفروض گرفتن وجود خدا باشد، رابطه دین و اخلاق را محکم‌تر می‌کند، اما الزاماً کسی را به پذیرش اخلاق یک دین خاص ملزم نمی‌سازد.

نکته پنجم: رابطه روان‌شناختی و انگیزشی میان دین و اخلاق مستقیماً با این برهان افزایش نمی‌یابد، اما طبیعی است که هر قدر سایر روابط میان دین و اخلاق وثیق‌تر شود، لاجرم بر رابطه انگیزشی این دو نیز تأثیر می‌نهد.

نکته ششم: اگر مفهوم صرفه‌مندی را در مقوله معقولیت مندرج ندانیم، می‌توانیم رابطه صرفه‌مندان را نیز بر روابط چندگانه میان دین و اخلاق بیفزاییم. در بستر این رابطه ما حق داریم این پرسش را مطرح کنیم که آیا اخلاق در صرفه‌مندی خود نیازمند دین است یا خیر؟

یادداشت‌ها

- ¹ moral arguments
- ² ontological arguments
- ³ design arguments
- ⁴ cosmological arguments
- ⁵ legitimate
- ⁶ agnostic
- ⁷ moral reason
- ⁸ postulate
- ⁹ rule-utilitarianism
- ¹⁰ consequentialism
- ¹¹ teleologicalism
- ¹² ideal observer

کتاب‌نامه

- Byrne, Peter (2004), "Moral Arguments for the Existence of God," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/moral-arguments-god/>>.
- Drabkin, Douglas (1994), "A Moral Argument for Undertaking Theism," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 31, No. 2, pp. 169-175.
- Hepburn, Ronald W. (2006), "Moral Arguments for the Existence of God," *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd Edn Vol. 6. Thomson Gale.
- Hick, John (1974), *The Existence of God*, Macmillan Publishing.

- Kant, Immanuel (1997), *lectures on ethics*, Edited and Translated by Peter Heath, Cambridge.
- Kant, Immanuel (2002), *Critique of practical reason*, translated by Werner S. Pluhar, introduction by Stephen Engstrom, Hackett Publishing Company.
- Küng Hans (1991), *Does God Exist? An answer for today*, Translated by Edward Quinn from German, SCM Press.
- Martin, Michael (1990), *Atheism: a Philosophical Justification*, Temple University Press.
- Prasad, Sachidanand (2005), *The concept of god in philosophy of kant*, B. K. Taneja.
- Rosati, Connie S. (2008), "Moral Motivation," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/>.
- Sims, Ronald R. (2002), *Teaching Business Ethics for Effective Learning*, Greenwood Publishing Group.

Archive of SID

The Existence of God and the Efficacy of Morality

*Masoud Sadeghi*¹
*Asadollah Azhir*²

Reception Date: 2013/11/29
Acceptance Date: 2014/01/18

In this paper, after a brief description of some common moral arguments for the existence of God, there is suggested a new argument entitled "necessity of the existence of a compensatory world or God for efficacy of morality". It is believed that in some occasions, the efficacy/usefulness of a moral belief or theory depends on the existence of God. By this argument, we attain not only a justification of morality, but also its full or best justification. Our argument does not require the denial of ontological, psychological, linguistic or rational independence of morality from religion or God. This argument is a way for filling the gaps between religious and secular ethics on the one hand and a solution to rescue from the bad outcomes of divine command theory on the other. Another privilege of our argument is its fewer assumptions in comparison with other moral arguments.

Keywords: Moral Argument, Necessity of God's Existence, Efficacy of Morality, Compensatory World/God.

¹ Ph.D Student of Moral Philosophy, University of Qom
(sadeghi184@gmail.com)

² Assistant Professor, University of Razi
(asadazhir@razi.ac.ir)