

بررسی و نقد نگره تعارض دین و اخلاق*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱

تاریخ تألیف: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

حمیدرضا شاکرین**

چکیده

شناخت رابطه دین، اخلاق و معنویت از جمله مسائل مهم دین‌شناختی و ارزش‌شناختی بوده و در گذر تاریخ محل بگومگوهای زیادی نزد اندیشمندان واقع شده است. در عصر حاضر به‌ویژه در پی تحولاتی که در غرب جدید رخ نمود، این مسئله با شدت و حدت بیشتری جان گرفت و نظریه‌های جدیدی پا به عرصه بحث نهاد. از جمله نگره‌هایی که به‌سان شبهه‌ای در برابر دین و کارکردهای آن رخ نمود، گمانه تعارض دین و اخلاق است. در این مقاله برآنیم به روش توصیفی - تحلیلی تقریر نیچه و راجلز از انگاره فوق و پیشنهاد عملی هاسپرز در این زمینه را مرور کرده، به بحث و بررسی بنشینیم. ماحصل تحقیق این است که پنداره تعارض نه در حوزه معرفتی و درون‌مایه‌ها و آموزه‌های اخلاقی و دینی درست می‌نماید و نه در ساحت دین‌ورزی و انجام فعل اخلاقی؛ بلکه در حوزه نخست اخلاق جزئی انفکاک‌ناپذیر از دین بوده و در عرصه عمل نیز بین آن دو نسبت تلازم برقرار است و اخلاق گسسته از دین تنک‌مایه، سست‌بنیان و فاقد پشتوانه‌های معرفتی و انگیزشی لازم است.

واژگان کلیدی: دین، اخلاق، تعارض دین و اخلاق، تلازم دین و اخلاق، نیچه، راجلز، هاسپرز.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی "پرسیمان دین‌شناختی اساتید" به شماره ۹۱۰۰۱۶۲ و تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران کشور می‌باشد.

** دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. shakerinh@gmail.com

مقدمه

دین مجموعه عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی، هدایت و سعادت انسان در دو جهان آورده اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۱/ همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵). اخلاق نیز در لغت عربی جمع خُلُق به معنای منش، عادت، سنجیه، طبع، خوی، ملکات یا صفات نفسانی پایدار، اعم از نیک و بد است و همه فضایل و رذائل را شامل می شود. ملکاتی را که منشأ افعال زیبا و پسندیده شود، خُلُق نیکو، حَسَن یا فضیلت و آنچه را موجب رفتار ناپسند شود، خُلُق بد، سیئی یا رذیله گویند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۸۶-۸۷). معادل تقریبی این واژه در زبان انگلیسی «Morality» و «Ethics» است.

در اصطلاح، اخلاق را به این معانی آورده اند: صفات نفسانی اعم از پایدار و ناپایدار؛ ملکات یا صفات راسخ و پایدار نفسانی، اعم از نیک و بد (ابن مسکویه، ۱۳۷۵، ص ۵۷/ شبر، ۱۴۱۲، ص ۲۴)؛ صفات نفسانی و رفتارها (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۵)؛ صفات نیک (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). گاهی نیز واژه اخلاق به مثابه وصفی برای افعال نیکو به کار می رود نه اوصاف و ملکات نفسانی. در این صورت افعال، فارغ از منشأ نفسانی آن، به خوبی یا بدی و به عبارت دیگر اخلاقی، ارزشی یا غیر اخلاقی و ضد ارزشی وصف می شوند.

تعاریف دیگری نیز برای اخلاق و عمل اخلاقی ذکر شده است؛ برای مثال کانت اخلاق را عبارت از مجموعه ای از قوانین الزام آور مطلق بی قید و شرط می داند که اعمال ما می باید مطابق آنها صورت پذیرد (ر.ک: کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵). کاربرد دیگری از اخلاق در برابر قانون است. این کاربرد گزاره های اخلاقی را امور التزامی و گزاره های حقوقی یا قانونی را گزاره های الزامی معرفی می کند؛ به عبارت دیگر خوب و بد یا بایدها و نبایدهای عملی به دو دسته تقسیم پذیراند: ۱) احکام و قضایایی که دارای ضمانت اجرایی بیرون از اراده شخص یعنی حکومتی اند، قانون خوانده می شوند. ۲) بایدها و نبایدهایی که صرفاً دارای ضمانت اجرایی درونی بوده و تابع التزام شخصی و نه الزام و اجبار قانونی و حکومتی اند، اخلاق نامیده می شوند. مراد از اخلاق در این تحقیق -چنان که در مباحث آتی روشن خواهد شد- عمل نیک بر اساس انگیزه های متعالی است.

۱. نگره تعارض دین و اخلاق

درباره نسبت دین و اخلاق صورت‌های محتمل و دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. ویلیام بارتلی شش گونه رابطه میان دین و اخلاق را قابل فرض دانسته که عبارت‌اند از: (۱) اخلاق جزئی از دین است (فروکاستن اخلاق به دین)؛ (۲) دین و اخلاق هويت واحد دارند (اشتقاق دین و اخلاق از همدیگر)؛ (۳) دین جزئی از اخلاق است (فروکاستن دین به اخلاق)؛ (۴) سازگاری کلی دین و اخلاق؛ به این نحو که هیچ کدام قابل اشتقاق از دیگری نبوده، اما رقابت و تعارضی هم میان آن دو نیست؛ (۵) همسازی و ناسازی فی الجمله دین و اخلاق؛ یعنی همسویی و سازگاری‌هایی بین آن دو هست، اما به صورت جزئی و موردی ناسازگاری‌هایی نیز میانشان وجود دارد؛ (۶) ناسازی کلی دین و اخلاق؛ یعنی هیچ گزار اخلاقی که با گزاره‌های دینی در تعارض نباشد، وجود ندارد (Bartley, 1971, pp.1-2). گمانه فوق دعوی ساده‌ای نخواهد بود و برای نقض آن تنها وجود يك گزاره اخلاقی سازگار با یک آموزه دینی کفایت می‌کند؛ از همین رو بارتلی معتقد است فرض یادشده در میان اندیشمندان قایلی ندارد؛ هرچند برخی عبارات صاحب نظران موهم چنین معنایی باشد (بارتلی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶).

آنچه گذشت، ناظر به نسبت سنجی آموزه‌های دینی و آموزه‌های اخلاقی است؛ لیکن شماری از اندیشمندان معاصر غربی با بیانی مطلق از تعارض ایمان و دینداری با عمل اخلاقی سخن می‌گویند. این مسئله با تقریرهای مختلفی بیان شده است؛ لیکن رکن اساسی دیدگاه قایلان آن این است که ایمان دینی در بندکشدن عقل و اراده آزاد آدمی بوده و عمل اخلاقی آن است که برخاسته از خرد و اراده بشری باشد. از منادیان این پنداره نیچه* است. وی خدا را دشمن زندگی، بندگی را باعث زبونی و از نظر اخلاقی ناپسند انگاشته، گسست انسان از قید و بند دین را موجب شکوفایی استعدادهای او می‌داند و مدعی است: «فروریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش کامل نیروهای آفریننده انسان می‌گشاید. خدای مسیحی با امر و نهی‌هایش دیگر راه را برای ما نمی‌بندد و چشمان انسان دیگر به يك قلمرو دروغین زبرطبیعی، به جهان دیگر به جای این جهان، دوخته نمی‌شود» (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۳۹۳-۳۹۴/ نیچه، ۱۳۷۳، پاره ۴۶، ۲۲۲، ۲۶۰).

* Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

نیچه در این باور خود بی‌تأثر از کانت نیست. وی اخلاق را مجموعه‌ای قوانین الزام‌آور مطلق و بی‌قید و شرط (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵) و سرچشمه هر ارزشی را اراده نیک دانسته، بر آن است هیچ چیز بدون قید و شرط خوب نیست، مگر اراده نیک (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳). در نگاه کانت شناخت اخلاقیات از طریق عقل عملی انسان صورت می‌بندد و در این شناخت وابسته به هیچ امر بیرونی نیست، بلکه داور نهایی در رابطه با خوب و بد وجدان انسان است و اراده عقلانی از قوانینی اطاعت می‌کند که خود آنها را وضع می‌کند. این خودآیینی یا خودمختاری اراده (Autonomy) در برابر دگرآیینی (Heteronomy) یعنی پیروی از قانونی است که دیگری وضع می‌کند. کانت به موجب این اصل، نظام‌های اخلاقی دیگرپیرو را نفی می‌کند (Kant, 1972, p.105).

اکنون در پی بررسی و نقد سخن کانت نیستیم؛ چراکه بررسی تفصیلی وجوه مثبت و منفی دیدگاه وی تحقیق مستقلی می‌طلبد و از حوصله این نوشتار بیرون است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۶۹-۸۰/عالمی، ۱۳۸۹، ص ۹۶-۱۲۸)؛ لیکن به تناسب بحث حاضر گفتنی است که کانت، بر خلاف نیچه، هرگز قایل به تعارض علم و دین نبوده و -چنان که در مباحث آتی روشن خواهد شد- بر استقلال اخلاق از دین و در عین حال لزوم با هم‌بودگی آن دو تأکید کرده، دینداری را در طول اخلاق قرار می‌دهد.

از دیگر باحثانی که دین و خداپرستی را ضد اخلاق می‌انگارد، جیمز ریچلز (James Rachels (1941- (2003) است. او بر آن است که پرستش خدا یعنی سرسپاری مطلق و بی‌چون و چرا در برابر فرمان الهی و چنین چیزی مغایر استقلال فاعل اخلاقی است. بر این اساس اگر خدا به عملی ضد اخلاقی حکم کند، امر او را باید اطاعت کرد و این یعنی تعارض خدا و اخلاق (See: Rachels, 1971, p.334). ریچلز مصداق این مسئله را فرمان الهی به حضرت ابراهیم علیه السلام مبنی بر ذبح فرزندش و تبعیت او از این فرمان اعلام می‌کند. این در حالی است که فرزند ابراهیم علیه السلام گناهی که مستوجب چنین عقوبتی باشد، مرتکب نشده و اخلاق به طور قاطع حکم به عدم جواز آزار و کشتن افراد بی‌گناه می‌کند. گفتنی است ریچلز از استدلال فوق، نبودن خدا را نتیجه گرفته است. گفت‌وگو در این وجه از مسئله و اشکالات منطقی آن بیرون از حوصله این مقاله است (ر.ک: جوادی و موسوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۳۱).

شماری از اندیشمندان نیز نگاهی دستوری و توصیه‌ای، نه توصیفی، به این مسئله دارند که ناشی از بحران‌های اجتماعی غرب و پاسخی به آن است. جان هاسپرز در این باره می‌نویسد:

«کسان زیادی بجد مشتاق اند که اخلاق را از هر گونه وابستگی به دین برهانند. ایشان برآن اند رابطه تنگاتنگ دین و اخلاق در اذهان عمومی هم برای دین خطرناک است و هم برای اخلاق؛ چراکه اگر اخلاق به دین وابسته باشد، با فروپاشی دین، اخلاق مبتنی بر آن نیز محو و نابود خواهد شد» (Hospers, 1967, p.243). از دیگر قایلان به تعارض دین و اخلاق شماری از سردمداران الحاد جدید همچون ریچارد داوکینز، سم هریس و کریستوفر هیچنز هستند که بررسی آرای ایشان در این زمینه تحقیقات دیگری می‌طلبد و از حوصله این نوشتار بیرون است.

۲. نقد و ارزیابی

الف) رابطه مسئله با ملاک فعل اخلاقی: باید توجه داشت که نگاه کلان ما به چیستی دین، حقیقت اخلاق و معیار فعل اخلاقی در تعیین نسبت دین و اخلاق نقش جدی دارد. بنابراین نمی‌توان و نباید انتظار داشت که بر اساس هر تعریف و منطق و معیاری رابطه دین و اخلاق را یکسان به حساب آورد؛ برای مثال اگر کسی انگاره «لذت‌گرایی شخصی» را به مثابه ملاک اصلی اخلاق پذیرفته، معیار فعل اخلاقی را لذت و الم شخصی حسی و این جهانی بداند، میان دین و اخلاق پیوند وثیقی نمی‌یابد و چه بسا در مواردی شاهد تصادم و تعارض آن دو باشد. اما اگر ملاک گزاره‌های اخلاقی تعالی معنوی انسان، رسیدن به قرب الهی و سعادت جاودانی باشد، هیچ گونه تضاد و تزاحم یا انفصال و جدایی بین دین و اخلاق متصور نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۰-۲۱۰). در این باره آنچه اکنون به اجمال و اختصار می‌توان گفت، این است که اخلاقی بودن یک عمل دارای دو رکن است: حسن فعلی و حسن فاعلی. بر این اساس کاری که حسن فعلی داشته، ولی با انگیزه سوء انجام گیرد، عمل اخلاقی به شمرده نمی‌شود، هرچند نفس فعل متصف به خوبی است؛ همچنین عمل سوء با قصد خیر عمل اخلاقی نیست، هرچند فاعل آن به لحاظ شخصیت فردی اخلاقی به حساب آید. درباره مراد از حسن فاعلی نیز بگومگوهای زیادی وجود دارد؛ از قبیل اینکه حسن فاعلی انجام عمل بر اساس حکم وجدان است یا حکم عقل به حسن عمل یا بر اساس رضای خداوند متعال یا انجام وظیفه، قانون یا چیز دیگر که این مختصر را مجال بسط آن نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۴۳۵-۴۵۰/ همو، ۱۳۹۵، ج ۲۲، ص ۳۸-۶۳). در عین

حال - چنان‌که در بند ششم خواهد آمد- بر اساس هر یک از این مبانی عبودیت مطلقه خداوند امری کاملاً اخلاقی است.

ب) تلازم دین و اخلاق: حتی اگر کسی مبنای کانت یعنی استقلال ارزش‌های اخلاقی از دین را باور داشته باشد، نه تنها نتیجه آن تعارض دین و اخلاق نیست، بلکه بین این دو همبستگی و تعامل مثبت لاینفکی وجود دارد و هیچ یک بدون دیگری در رسیدن به اهداف خود کامیاب نیستند؛ بنابراین هم اخلاق نیازمند دین است و هم دین از جهاتی وابسته به اخلاق است. شماری از جهات وابستگی اخلاق به دین در دو حوزه معرفتی و انگیزشی به شرح زیر است:

۱) به لحاظ معرفتی دین با معرفی خدا، جهان و انسان تأمین‌کننده مبانی اخلاق است. اگر هدف اخلاق تربیت و شکوفاسازی توانایی‌های تعالی بخش انسان است، لازمه آن شناخت انسان و ابعاد و توانایی‌های اوست؛ از طرف دیگر بدون راهنمایی‌های دین الهی، انسان هرگز نمی‌تواند زوایا و ابعاد وجودی خود را آن گونه که بایسته و شایسته است، به طور دقیق و کامل بشناسد.

از دیگر سو دین حاوی درون‌مایه‌های گران‌مایه‌ای از معرفی ارزش‌ها و تعیین مصادیق آن، ارائه معیارهایی برای ارزش‌یابی گزاره‌های اخلاقی و دست‌مایه‌های مناسبی برای توجیه گزاره‌های اخلاقی است. انسان اگرچه برخی از معیارها و مصادیق ارزش‌های اخلاقی را در خود می‌یابد، در تعیین بسیاری از مصادیق واقعی ارزش‌ها و تفکیک میان مصادیق اولی و ثانوی آن، ناچار است به بیرون از خود مراجعه نماید و در مواردی راهی جز هدایت‌های آسمانی ندارد.

۱) به لحاظ انگیزشی نیز اخلاق محتاج دو گونه محرک است: یک دسته محرک‌های درون‌زاد و دیگری سوانق و عوامل تحریک‌کننده بیرونی؛ به‌ویژه آنکه از منظر روان‌شناختی دست کم بسیاری از انسان‌ها، بدون تشویق و تنبیه مناسب، رغبتی به انجام کارهای خوب و ترک کارهای ناپسند نشان نمی‌دهند (See: Berg, 1991, p.531-532). بدین روی فطرت کمال‌جوی و ارزش‌گرای درونی، در کنار جهان بینی الهی و وعد و وعیدهای دین حق، به بهترین وجه می‌توانند این نقش را ایفا کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج ۲، ص ۱۷۵/ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹/ سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۶-۲۱۰/ دبیری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳-۳۰۴). شاید از همین زاویه نگرش باشد که ایمانوئل کانت در عین باورداشت استقلال اخلاق از دین، سعادت بشر را در گرو تلازم و با هم بودگی این دو دانسته، می‌گوید: «فقط زمانی که دین نیز به اخلاق افزوده شود، آدمی امیدوار می‌شود که روزی به میزان تلاشی که برای

کاستن از ناشایستگی خویش نسبت به سعادت صورت داده است، از سعادت برخوردار خواهد شد ... زیرا امید به سعادت فقط با دین آغاز می شود» (کانت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳-۲۱۴).

۱) به لحاظ درون مایه محتوایی و الگوسازی نیز اخلاق در دین از چنان اهمیتی برخوردار است که قرآن مجید تزکیه نفوس را یکی از اهداف مهم رسالت پیامبران برشمرده است (آل عمران: ۱۶۴). از پیامبر اسلام (ص) نیز نقل شده است: «أَنَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ: همانا برانگیخته شدم تا کرامت‌های اخلاقی را به سرحد کمال رسانم» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۸). پیامبران و اولیای الهی نیز همواره برجسته‌ترین آموزگاران اخلاقی بشر در گفتار و رفتار بوده‌اند. تعارض باوری دین و اخلاق با واقعیت ادیان، به ویژه ادیان وحیانی و بالخصوص شریعت جاودانه اسلام سازگاری ندارد و واقعیت دین مبین اسلام و برخی از دیگر ادیان نشان می‌دهد اخلاق جزئی مهم و انفکاک ناپذیر از دین است. آیت‌الله مصباح یزدی نسبت اخلاق و دین را ارگانیک، همچون تنه درخت و دیگر اجزایش دانسته، می‌نویسد: «دین به مثابه درختی می‌ماند که ریشه آن، همان عقاید است، تنه‌اش اخلاق و شاخ و برگش، احکام هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۴ و ۱۸۸).

از طرف دیگر گفته آمد که دین نیز بی‌نیاز از اخلاق نیست. البته منظور از حاجت‌مندی دین به اخلاق این نیست که دین کاستی‌هایی دارد و برای تکمیل خود باید دست نیاز به سوی اخلاق دراز کند، بلکه درحقیقت دین‌ورزی و تدین است که بدون پشتوانه اخلاقی به خوبی محقق نشده و فضایل اخلاقی پشتیبان دین‌گرایی و تحقق دین‌ورزی است. توضیح اینک:

۱- در حوزه عقاید یکی از دلایل ضرورت خداشناسی، «لزوم شکر منعم» است که حکمی اخلاقی است و بدون شناخت خداوند، سپاس‌گزاری در برابر نعمت‌های بی‌کران او ممکن نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۳۳). بنابراین مسئله اخلاقی لزوم شکر منعم راهبر و محرک به سوی خداشناسی و ایمان و سرسپاری در پیشگاه اوست.

۲- شماری از اندیشمندان مانند کانت (Immanuel Kant) از طریق اخلاق به اثبات وجود خدا پرداخته‌اند. وی پذیرش وجود خدا را نتیجه ضروری اخلاق دانسته، می‌نویسد: «در اینجا یک شناخت عملی وجود دارد که متکی بر عقل است ... و چنین قانونی عبارت است از قانون اخلاقی (تخلق به اخلاق حسنه). علاوه بر این، چنین شناختی خود به خود ما را به اعتقاد به خدا یا دست کم مفهوم خدا به عنوان یک قانون‌گذار اخلاقی هدایت می‌کند و بنابراین به یک اعتقاد دینی ناب

می انجامد که نه فقط هر انسانی درک می کند، بلکه در عالی ترین درجه حرمت و قداست قرار دارد (کانت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲. ر.ک: محمدرضایی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷-۳۰۳). این نشان می دهد که آموزه ها و سلوک و رفتار اخلاقی می تواند راهگشا به سوی بنیادی ترین عقاید دینی باشد.

۳- در زمینه احکام دینی نیز اخلاق واسطه میان اعتقاد و عمل و ضامن اجرای آن است. آیت الله جوادی آملی ذیل آیه شریفه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳) می فرماید: «از سیاق آیه مورد بحث که پس از ایمان به غیب، برپاداشتن نماز و انفاق را از صفات پرهیزکاران ذکر کرده، برمی آید که در کمال هدایت و تقوا، افزون بر اعتقاد، "عمل به احکام" نیز لازم است و چون اخلاق و اوصاف نفسانی واسطه میان اعتقاد و عمل است - وگرنه ارتباط عقیده و عمل گسیخته می شود- برای تحقق تقوا که ملکه ای نفسانی و متعلق هدایت است، افزون بر اعتقاد قلبی و عمل جوارحی، اوصاف نفسانی (اخلاق) نیز لازم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج ۲، ص ۱۵۵/همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳). در مجموع می توان گفت هدف دین که ساختن انسان و تأمین سعادت دنیوی و اخروی اوست، بدون التزام اخلاقی فراهم آمدنی نیست (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۸/دبیری، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳-۳۰۴).

ج) اخلاقی بودن پیروی از احکام فراعقلی دین: نگره تراحم دین و اخلاق از سویی متأثر از انسان گرایی و خردگرایی دوران مدرن و واکنشی به ایمان و الهیات مسیحی است و حداقل با ویژگی های اسلام و اهمیاتی که به عقل و خرد بشری دارد، تناسب ندارد؛ از طرف دیگر ارائه هر گونه نظریه ای عام و همه شمول بر اساس تجربه دین و آیینی خاص غیر منطقی است؛ ضمن آنکه هر دینی می تواند مشتمل بر احکام و گزاره هایی فراعقلی باشد، بلکه اساساً یکی از وجوه حاجت انسان به دین، دستیابی به معارفی است که دست عقل به تنهایی از آن کوتاه است؛ اما وجود احکامی بر ضد قطعیات عقل پذیرفتنی نیست. بر این اساس پس از اثبات عقلی حقانیت دین الهی، پیروی از احکام و فرامین فراعقلی آن کاملاً خردپذیر، اخلاقی و سرپیچی از آن ضد اخلاق است؛ اما امور ضد قطعیات عقلی در دین قابل توجیه نبوده، چنین اموری نه حقیقتاً دینی است و نه اخلاقی.

د) تلائم خداآوری و خودشکوفایی: دیدگاه نیچه ضمن آنکه ناظر به اخلاق و الهیات مسیحی است، نسبت به آن هم بدبینانه و تدریجانه است. افزون بر آن، موضع وی بر پیش فرض ماتریالیستی

و غیر واقعی خواندن خدا و حیات واپسین استوار است. نیچه با دروغ انگاری وجود خدا، باور به او را دشمن زندگی و التزام به تعالیم دینی را باعث زبونی و مانع شکوفایی استعدادهای درونی بشر خوانده است؛ این در حالی است که اولاً وجود خدا و حیات واپسین حقایقی تردیدناپذیرند و در این زمینه دلایل کافی وجود دارد؛ ثانیاً خدا و معادباوری هیچ دشمنی با زندگی این جهانی یا شکوفایی استعدادهای بشر نداشته، اساس تعالیم دین الهی بر ایجاد توازن بین حیات دنیوی و اخروی، کار و تلاش، علم آموزی، خردورزی و رشد و تعالی است. قرآن کریم به کسب ثروت حلال و مال دنیا نام خیر داده، اما از فرارگرفتن آن به مثابه هدف نهایی انسان و فرو نهادن حیات فرجامین نهی کرده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۶). تحقیقات علمی - تاریخی نیز نه تنها بر تلاطم که بر پیوند وثیق و استوار دین و خودشکوفایی انسان و رشد ترقی علمی و اجتماعی وی صحنه می گذارند. پژوهش های روان شناختی گواه بر این است که رابطه معنی دار مثبتی بین دینداری و خودشکوفایی وجود دارد (ر.ک: افشانی، ممینی و خرمپور، ۱۳۹۳، ص ۲۹-۵۲). ایان باربور در باب نقش دین در پیشرفت و شکوفایی دانش جدید بشری بر آن است که سنت دینی غرب یاری های مهمی، هر چند غیر مستقیم، به علم در دوران شکوفایی اش رسانده است (باربور، ۱۳۹۳، صص ۵۴ و ۵۸). مطالعات و کاوش های علمی در طبیعت افزون بر آنکه خود ذاتاً دلکش و جذاب می نمود و خیرش به خلق می رسید، نزد خداوند نیز مأجور و مقدس بود و این نگره در پیش برد علم تأثیر شایانی داشت (باربور، ۱۳۹۳، ص ۶۰). پیشینه تمدن مسلمانان در طی قرن های متمادی بنحو بارزتری این مسئله را نشان می دهد. موریس بوکای فرانسوی می نویسد: «اسلام همواره علم و دین را همزاد تلقی کرده و از همان آغاز، طلب علم جزو دستورهای دینی اش بوده است. به کارگرفتن همین دستور موجب جهش معجزه آسای علمی دوره مهم تمدن اسلامی شد؛ همان تمدنی که غرب نیز قبل از رنسانس (نوزایش) از آن برخوردار گردید» (بوکای، [بی تا]، ص ۱۴)

هـ) عبودیت و آزادگی: بندگی پروردگار نه تنها زبونی آور نیست که آزادکننده اراده انسان از اسارت در برابر هواهای نفسانی، نظام ها و قدرت های جانر و سلطه گر، سنت ها و گرایش های خرافی در بندکشنده اندیشه و خرد بشری است. قرآن در این زمینه می فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُ لُهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...: آنان که پیروی کنند از

رسول [خاتم] و پیغمبری که در تورات و انجیل که نزد آنهاست، نام و نشان و اوصافش را نگاشته می‌یابند، آن رسول ایشان را امر به نیکی و نهی از زشتی خواهد کرد و بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال و هر پلید و منفور را حرام می‌گرداند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود [از دوش و گردنشان] برمی‌دارد...» (اعراف: ۱۵۷). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در منطق قرآن، آزادی از برخی اسارت‌ها از کارویژه‌های رسالت معرفی شده و به شدت با زبونی و ستم‌پذیری برخورد شده است (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۷۹-۸۰).

از طرف دیگر در متون دینی آمده است که عبودیت در پیشگاه الهی راه دست‌یابی به شئون ربوبیت است: «العبودية جوهره کنهها الربوبية» (جعفر بن محمد ع (منسوب)، ۱۴۰۰ق، ص ۷). این ربوبیت ابتدا بر نفس و قدرت کنترل آن در برابر کجروی‌ها، سرکشی‌های غریز و هواهای نفسانی است و سپس دامنه آن به تسلط بر جهان بیرون نیز کشیده می‌شود.

و) اخلاقی بودن بندگی خیر مطلق: در نقد سخن ریچلز که سرسپاری مطلق در برابر فرمان الهی را مغایر استقلال فاعل اخلاقی می‌داند، توجه به این نکته لازم است که مسئله اصلی در نگاه او این است که اگر خدا به عملی ضد اخلاقی حکم کند، امر او را باید اطاعت کرد و این یعنی تعارض خدا و اخلاق. اشکال سخن ریچلز برابری خدا و دیگران و در نتیجه احتمال صدور امر غیر اخلاقی از خداوند است؛ لیکن اگر چنین احتمالی در رابطه با خدا منتفی باشد اشکال یادشده رخت بر خواهد بست. واقع این است که مبانی خداشناختی فلسفی و ادیان توحیدی بر خلاف چنین فرضی دلالت می‌کنند. بر اساس ادله قطعی عقلی که در جای خود مبرهن شده است، خداوند واجب‌الوجود بالذات است و واجب بالذات واجب علی‌الاطلاق و از جمیع جهات و حیثیات است (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴-۱۹۷). از جمله وجوه چنین وصفی حکمت و خیریت مطلقه است. بر این اساس محال است چنین خدایی کوچک‌ترین دستوری دهد که خلاف حکمت و اخلاق باشد؛ به عبارت دیگر اوامر و نواهی او مطلقاً بر اساس خیر و حکمت و هماهنگی کامل با موازین اخلاقی است.

کانت نیز بر همین مسئله انگشت نهاده و اراده الهی را ذاتاً خیر دانسته و آن را «اراده مقدس» نامیده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۲۳-۳۲۴). او همچنین هماهنگی با اراده الهی را راه وصول به غایت اخلاقی دانسته، می‌نویسد: «... فقط از طریق یک اراده اخلاقاً کامل (مقدس و خیر) و در

عین حال قادر مطلق و در نتیجه فقط از طریق هماهنگی با این اراده است که می‌توان به دست‌یابی خیر اعلا که به حکم قانون اخلاق مکلفیم آن را غایت تلاش‌های خویش قرار دهیم، امیدار بود» (کانت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲).

در نتیجه خدایی که خیر مطلق است و جز به خوبی فرمان ندهد، شایسته پرستش و پیروی مطلق است و سرپیچی از فرمانش، هرچند اندک، سرپیچی از خوبی‌ها و عملی غیر اخلاقی است. بنابراین با توجه به اوصاف و کمالات مطلق الهی نه تنها هیچ گونه تنافی بین زیست اخلاقی و خداپرستی متصور نیست، بلکه بین آنها تلازم برقرار بوده و هر اندازه خداپرستی مستحکم‌تر شود، زیست اخلاقی نیز کامل‌تر خواهد شد و هر اندازه تضعیف شود، سلوک اخلاقی نیز آسیب‌مند است (See: Quinn, 1980, p.6-10). این مسئله را می‌توان به صورت قضیه شرطیه به شرح زیر بیان کرد:

- ۱) اگر موجودی جز به خیر و خوبی فرمان ندهد، پیروی بی‌چون و چرا از وی مساوی با پیروی از حکم عقل و اخلاق و سرپیچی از آن مخالفت با حکم عقل و اخلاق است.
- ۲) اگر موجودی واجب‌الوجود باشد، جز به خیر و خوبی فرمان نمی‌دهد؛ پس:
- ۳) پیروی بی‌چون و چرا از حکم واجب‌الوجود مساوی با پیروی از حکم عقل و اخلاق و سرپیچی از آن مخالفت با حکم عقل و اخلاق است؛
- ۴) خدا واجب‌الوجود است؛ پس:
- ۵) پیروی بی‌چون و چرا از حکم خدا مساوی با پیروی از حکم عقل و اخلاق و سرپیچی از آن مخالفت با حکم عقل و اخلاق است.

استدلال فوق به لحاظ منطق صورت درست است؛ لیکن اگر کسی در پاره‌ای از مقدمات آن مانند واجب‌الوجود بودن خداوند یا تلازم وجود و حکمت مطلقه تردید داشته باشد، باید به منابع تفصیلی در این زمینه رجوع نماید.

نکته دیگر اینکه عمل به حکم عقل در حوزه اخلاقیات توجیهی ندارد، جز اینکه عقل کاشف خوبی‌ها و بدی‌هاست و امر عقل به خوبی‌ها به همین جهت اعتبار دارد و نه چیزی دیگر. اگر چنین است عقل محدود و خطاپذیر بشری از این جهت دارای ارزش و اعتبار بیشتری است یا آنچه عالم و حکیم علی‌الاطلاق که دارای علم نامحدود و خطاناپذیر و اراده ذاتاً خیر است حکم می‌کند؟ در

این مورد خود عقل با اذعان به محدودیت خود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۵۶-۶۰) اطاعت از حکیم و عالم مطلق و خطاناپذیر را بر یافته‌های خود مقدم و اولی می‌داند.

ز) **سرسپاری مطلق در برابر اخلاق:** اگر دقیق بنگریم، انتظار ریچلز و امثال او چیزی جز سرسپاری مطلق در برابر اخلاق نیست؛ زیرا آنان هر آنچه به نظرشان مخالفت با اخلاق را نتیجه دهد، مردود می‌شمارند. بنابراین در نگاه ریچلز اخلاق به جای خدا نشسته و خیر مطلق تلقی شده است و اختلاف او با دین داران در این زمینه مصداقی است نه معیاری؛ لیکن -چنان که گفته شد- سرسپاری مطلق در برابر خدایی که خیر و خوبی مطلق است و فرامینش جز این نتواند بود، عین اخلاق‌گرایی مطلق است و ناگزیر بین اخلاق‌گرایی و خداگرایی به معنای تام و دقیق کلمه هیچ انفکاک‌ی نیست، چه رسد تعارض و تراحم. از طرف دیگر اگر هر گونه سرسپاری مطلق ناروا انگاشته شود، چنین گمانه‌ای خودشمول است و خودش علیه خود حکم می‌کند و اعلام می‌دارد که پذیرش بی‌چون‌وچرا و بدون استثنای این سخن نارواست و حتی بر اساس آن اخلاق‌گرایی مطلق نیز ناروا بوده، نه تنها مخالفت با حکم اخلاق در مواردی روا بلکه ضروری تلقی می‌شود.

ح) **وجه اخلاقی ذبح صوری اسماعیل:** در مسئله ذبح فرزند ابراهیم، چه به لحاظ امر الهی به آن و چه اطاعت ابراهیم از آن، به نحوی که در قرآن مجید مطرح شده است، هیچ گونه امر غیر اخلاقی مشاهده نمی‌شود. اشتباه ریچلز در تحلیل ماجرای ذبح اسماعیل* آن است که اولاً نگاهی صرفاً کیفی‌گونه و عقوبتی به آن دارد. چنین نگاه تنگ و انحصارگرایانه‌ای مستلزم وجود گناهی بزرگ از ناحیه اسماعیل است تا مستوجب چنین عقوبتی باشد و با نفی آن، هیچ گونه توجیه حقوقی، اخلاقی و حکمت آشکار یا پنهانی برای آن باقی پذیرفته نشده و ناگزیر ناموجه خواهد بود؛ ثانیاً او با بیان قرآنی ماجرا آشنا نبوده و به گونه‌ای از مسئله یاد می‌کند که افزون بر فقدان حکمت، امری تحمیلی و خارج از اراده و انتخاب اسماعیل بوده است؛ این در حالی است که اولاً امر الهی اختباری بوده، نه جدی به معنای اینکه مراد حقیقی خداوند کشته شدن فرزند به دست ابراهیم بوده باشد؛ ثانیاً تحقق این فرمان دارای حکمت مهمی از قبیل ترک سرسخت‌ترین تعلقات دنیوی و در پی آن، تعالی بسیار بالای نفس آن دو بوده است؛ ثالثاً در این مسئله هیچ تحمیلی بر اسماعیل نبوده

* در اندیشه مسیحی اسحاق به عنوان ذبیح معرفی شده است.

و با پذیرش آگاهانه و اختیاری او اقدام شده و بدون آنکه ابراهیم اقدامی نموده یا دستوری الزامی مبنی بر پذیرش حتمی ماجرا به او صادر نماید، اسماعیل خود از پدر می خواهد که خواسته خداوند در مورد وی را به اجرا گذارد. بیان قرآن در این زمینه به شرح زیر است: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ: آن گاه که [آن پسر رشد یافت و] با او به سعی و عمل شتافت [یا در جهد و عبادت یا در سعی صفا و مروه با پدر همراه شد] ابراهیم گفت: ای فرزند عزیزم، من در عالم خواب چنین می بینم که تو را قربانی [راه خدا] می کنم، در این واقعه تو را چه نظری است؟ جواب داد: ای پدر، هر چه مأموری، انجام ده که ان شاء الله مرا از بندگان با صبر و شکیبا خواهی یافت» (صافات: ۳۷).

بر این اساس در این واقعه حضرت ابراهیم و فرزندش، هر دو، با عزم و اراده استوار خویش ترک سخت ترین تعلقات دنیوی را پشت سر گذاشته، به مرتبه بسیار والایی از تعالی دست یافتند و ماجرا با همین نتیجه متعالی پایان یافت؛ نه کشتن حقیقی رخ داده و نه کشته شدنی. شرح تفصیلی این مسئله و دیگر وجوه و ابعاد آن نیازمند مقاله مستقلی بوده و از حوصله این نوشتار بیرون است.

ط) همه شمولی اخلاق دینی: گستره اخلاق دینی شامل همه حوزه های چهارگانه ارتباطی انسان یعنی ارتباط با خدا، خود، خلق و خلقت می شود و سطوح جوارحی و جوانحی را درمی نوردد؛ اما اخلاق گسسته از دین عمدتاً بر بخش محدودی از مناسبات انسانی و اجتماعی و غالباً در سطح رفتار ظاهری محدود گشته مراتب برین خود و قلمرو وسیعی را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر اخلاق منهای دین، حداقلی است و عمده ترین هدف آن نهایتاً کمک به همزیستی مسالمت آمیز، تعاون و همکاری اجتماعی است و البته در همین حوزه هم چندان قوی و جامع نیست؛ در حالی که همین امور به بهترین وجهی در تعالیم دینی تأمین شده و پیامبران و پیشوایان دینی برجسته ترین آموزگاران عملی و تجسم عینی آن بوده اند؛ برای مثال قرآن مجید هر گونه تعدی، تجاوز و ستمگری را محکوم و از آن نهی می کند: «وَأَلَّا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ: تعدی و تجاوز نکنید، زیرا خداوند ستم پیشگان و تجاوزگران را دوست ندارد» (بقره: ۱۹۰/مانده: ۸۷/اعراف: ۵۵). قرآن همچنین هر گونه نابرابری نژادی، قومی و ذاتی انسان ها را که زمینه زیاده خواهی و تجاوزگری است، نفی نموده و تنها ملاک برتری را درستکاری و پاسداشت فضیلت های اخلاقی و انسانی می داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ

أَلَلَّةٌ عَلِيمٌ خَبِيرٌ: ای آدمیان، ما شما را از يك مرد و زن آفریده و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید [این امور ملاک امتیاز نیست] همانا گرامی‌ترین شما نزد پروردگار پارساترین شماست، به درستی که خداوند دانا و آگاه است» (حجرات: ۱۳).

ی) پیامبران برترین اسوه‌های اخلاق: پیامبران الهی در طول تاریخ برجسته‌ترین الگوهای اخلاقی بشر بوده‌اند. شیوه رفتاری پیامبر اسلام ﷺ به لحاظ اخلاقی چنان است که قرآن می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ: به‌راستی تو دارای اخلاقی عظیم و تحسین‌برانگیز هستی» (قلم: ۴). درباره دلسوزی و مهربانی انتہا‌ناپذیر حضرتش می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ: به یقین برای شما پیامبری از خودتان آمد که در رنج افتادن شما برای او دشوار است، بچند خواستار هدایت شماست و نسبت به مؤمنان دلسوز و مهربان می‌باشد» (توبه: ۱۲۸). قرآن مجید یکی از رموز اساسی گسترش اسلام و گرایش سریع و شدید همگانی به سوی آیین خاتم را اخلاق نیکو و رفتار کریمانه پیامبر ﷺ معرفی می‌کند: «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَآتَفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ...: پس به برکت رحمت خداوند با آنان نرم خو و مهربان شدی و چنانچه تندخو و سخت‌دل بودی، هر آینه از گرد تو پراکنده می‌شدند» (آل‌عمران: ۱۵۹). حضرتش در تمام عمر شریف خود هرگز به کسی دشنام نگفت؛ سخن بیهوده بر زبان نیاورد؛ آه دردمندان را می‌شنید؛ به فریاد اعتراض‌گران گوش فرا می‌داد و هر اعتراضی را به نیکی پاسخ می‌فرمود؛ سخن کسی را قطع نمی‌کرد؛ فکر آزاد را سرکوب نمی‌کرد، اما خطای در اندیشه و کردار را با منطق استوار و بیانی شیرین و دلنشین روشن می‌ساخت؛ بر زخم‌های دل‌شکستگان مرهم می‌نهاد؛ رقیق‌القلب بود و از رنج دیگران آزرده‌خاطر می‌گشت و با دشمنان خویش نیز با سعه‌صدر و عطوفت برخورد می‌نمود (ر.ک: محمصانی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷).

روش اخلاقی پیامبر اسلام ﷺ تا حد زیادی توسط مسلمانان پس از آن حضرت مورد توجه بود؛ تا آنجا که اندیشمندان غربی را به اعتراف و تحسین واداشته و اذعان کرده‌اند که مسلمانان هیچ‌گاه اصل همزیستی مسالمت‌آمیز و رعایت اصول انسانی و احترام به دیگران را فرو نهاده‌اند (ر.ک: لوبون، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲-۱۴۷). با توجه به اهمیت والایی که اسلام برای حفظ ارزش‌های عالی‌انسانی قایل است، در سخت‌ترین صحنه‌های کارزار نیز رعایت ارزش‌ها و اصول انسانی را لازم دانسته و نه تنها در نظر که عملاً نیز به زیباترین شکلی آنها را به نمایش گذاشته است؛ برای

نمونه پیامبر ﷺ محروم کردن از آب آشامیدنی و مسموم کردن آن را هرگز روا نمی‌داشت. در جنگ خیبر وقتی به او پیشنهاد شد که راه آب را به قلعه یهودیان ببندد یا آب آشامیدنی آنها را مسموم کند، به شدت مخالفت کرد و انتشار سم در شهر دشمنان و به طور کلی در همه جا را نهی کرد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۶۲). همچنین اسود راعی که چوپان یهودیان بود، به هنگام محاصره خیبر مسلمان شد و همراه با گله گوسفندان آنان نزد مسلمانان آمد و به آنان پناهنده شد. پیامبر ﷺ به او فرمود: «گوسفندان امانت یهود پیش شماست، هرچند در حال جنگیم، ولی باید آنها برگردانده شوند. این عمل را پیامبر ﷺ در برابر صدها سرباز گرسنه از میان سپاهیان خود انجام داد» (ابن هشام، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۴۴/ شاکرین، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۲-۱۷/ همو، ۱۳۸۷، ج، ص ۹-۱۳/ حسنی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۷).

ک) لزوم اصلاح توأمان دینی و اخلاقی: در پاسخ به سخن هاسپرز گفتنی است معلوم نیست که سقوط اخلاقی غرب تماماً یا بعضاً ناشی از مشکل دینی بوده باشد؛ بلکه چه بسا دین‌گریزی غربی ریشه در سقوط اخلاقی داشته یا عوامل دیگری در کار بوده است؛ چنانکه رابطه متقابل عوامل یادشده نیز می‌تواند وجود داشته باشد. افزون بر آن، بر فرض سقوط اخلاقی غرب ریشه در مشکل دینی داشته است، آیا منطقی‌تر این نیست که آن مشکلات به دقت واری و اصلاح شده و حیات دینی و اخلاقی غرب توأمان اصلاح و بهبود یابد؟ این مسئله با توجه به آنچه در وابستگی اخلاق به دین گفته می‌شود، به خوبی قابل توجیه است.

اشکال: چه بسا گفته آید که اگر اخلاق دینی شود، دین‌گريزان دلیلی بر التزام به گزاره‌های اخلاقی نمی‌بینند و نتیجه آن، گسست اخلاقی در بخشی از جامعه است.

پاسخ: این پنداره از جهاتی نادرست می‌نماید؛ از جمله اینکه:

اولاً بنا بر انسان‌شناسی فطرت‌گرا نه تنها اصول بنیادین اخلاقی مستقل از دین قابل درک است، بلکه مورد گرایش ذاتی انسان نیز هست و دراصل دارا بودن شعور و سائقه‌ای درونی به نام وجدان اخلاقی فرقی بین دین‌دار و بی‌دین نیست. بنابراین شخص دین‌گريز نیز در صورت سلامت وجدان می‌تواند به حداقل‌های اخلاقی دست یابد؛ اما همه اصول اخلاقی از طریق شهود و وجدان اخلاقی دسترس‌پذیر نیست. افزون بر آن فساد وجدان می‌تواند بر همان حداقل‌ها نیز پرده افکنده، آن را ضعیف و آسیب‌مند کند؛ بنابراین انسان سالم می‌تواند شماری از کلیات اخلاقی را بدون دین

درک کند، اما در درک جزئیات و پاسداشت وجدان اخلاقی نیاز به منبع دیگری دارد. ناگزیر برای رسیدن به بلندای اخلاق، دین را باید پذیرفت؛ چراکه دین الهی جامع ترین و گران بارترین منبع اخلاق است؛ ضمن آنکه گریز از دین حق، خود رفتاری غیر اخلاقی است.

ثانیاً جداسازی اخلاق از دین موجب محروم ساختن اخلاق از بزرگ ترین پشتوانه معرفتی و انگیزشی خود و در نتیجه بسیار کم رفق سازی آن است. حقایقی چون خداشناسی، معادباوری و جست و جوی سعادت فرجامین تضمینی قوی و نیرومند برای سلوک اخلاقی است. پیش تر نیز گفته شد که از منظر روان شناسی دست کم بسیاری از انسان ها، بدون تشویق و تنبیه مناسب، رغبتی به انجام کارهای خوب و ترك کارهای ناپسند از خود نشان نمی دهند (See Berg, 1991, p.531-532) و سخت گیری در این زمینه ثمری جز محدودسازی گرایش به سلوک اخلاقی در پی نخواهد داشت. به عبارت دیگر حتی اگر بتوان تنها به سبب انجام وظیفه، نه برای حصول کمال خود، عملی را انجام داد و تنها چنین عملی اخلاقی باشد، لیکن شکی نیست که عمل اخلاقی نیازمند مقدماتی است و تا انسان تغییراتی در بینش و منش خود پدید نیآورد تا به مرتبه ای رسد که بتواند عمل اخلاقی انجام دهد، صدور چنین عملی از وی ممکن نیست. از همین روی اوامر و نواهی دینی که بر پایه ثواب و عقاب اخروی اند، اعمالی را به انسان دستور داده یا نهی می کنند که مقدمات رسیدن به چنین مرتبه ای از اخلاقی بودن را فراهم می کنند. آموزه های دینی انسان را به محبت خداوند، عدالت گری، ایثار و از خودگذشتگی، حمایت از مظلومان و مستضعفان و... فرخوانده، به سوی گسست از تعلقات و خودخواهی ها سیر می دهند.

افزون بر آن از ویژگی های مهم اخلاق و ارزش های دینی این است که می تواند همه فعالیت های ریز و درشت آدمی، حتی امور مادی و شخصی را تحت پوشش درآورد. در نگاه دینی همه فعالیت های مثبت و مفید انسان مانند کار و تلاش اقتصادی و رفع نیازهای دنیایی خود، خانواده و دیگران می تواند رنگ و وجهه خدایی پیدا کرده، به عالی ترین مراتب اخلاقی و معنوی ارتقا یابد. چه زیبا در روایت از امام صادق علیه السلام آمده است: «الْكَاذُ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ: کسی که برای تأمین زندگی خانواده خود زحمت می کشد، مانند مجاهد در راه خدا است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۸). از امام کاظم علیه السلام نیز نقل شده است: «مَنْ طَلَبَ هَذَا الرُّزْقَ مِنْ جِلِّهِ لِيَعُوذَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَعِيَالِهِ كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: کسی که از راه حلال طلب روزی کند تا به مصرف خود و نان خوران خود برساند،

مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند» (همان، ص ۹۳). بر این اساس در نظام ارزشی دینی تقسیم افعال به طبیعی و اخلاقی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۴۳۵-۴۳۷) تقسیمی اصیل نیست و هیچ فعل مثبتی از قافله اخلاقی و معنوی بودن عقب نمانده، با افزودن حسن فاعلی ارزش خدایی و آسمانی شدن دارد. این کجا و مبانی ارزش‌شناختی سکولار کجا که فعل اصالتاً خدایی را هم زمینی کرده، از ارزش و بهای آن به شدت می‌کاهد.

نتیجه‌گیری

اخلاق به مثابه گستره وسیعی از احکام اخلاقی، جزئی انفکاک‌ناپذیر از دین است. در مقام تدین و سلوک اخلاقی نیز تعامل و تلازم دین و اخلاق غیر قابل انکار است. بر این اساس دین و اخلاق هر دو از نیازها و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی بشرند و هیچ یک رقیب و جانشمینی برای دیگری به شمار نمی‌آید. بنابراین جداسازی دین و اخلاق که پاسخی به بحران‌های غرب جدید است، از جهاتی نادرست می‌نماید و انحطاط اخلاقی غرب را ناشی از مشکل دینی قلمداد کردن آدرس غلط‌دادن است. منطقی این است که حیات دینی و اخلاقی هماهنگ و توأمان بهبود یابند؛ چراکه با توجه به نیازهای معرفتی و انگیزشی اخلاق به دین، جداسازی این دو به ناکارآمدی اخلاق، سست شدن بنیان‌ها و حداقلی شدن آن می‌انجامد. بنابراین هم به لحاظ نظری و هم از منظر کاربردی خردپذیرترین گزینه تلازم و تعامل دین و اخلاق است. توجه به این نکته حائز اهمیت است که اخلاق دینی امتیازات مهمی بر اخلاق گسسته از دین دارد. شماری از این امتیازها عبارت‌اند از: (۱) دارابودن زیرساخت‌های نظری و پشتوانه‌های معرفتی استوار؛ (۲) قدرت انگیزش و تحریک جامع و نیرومند؛ (۳) فراگیری و شمول آن نسبت به همه ساحت‌ها و مراحل حیات و روابط چهارگانه آدمی و توان تحت پوشش درآوردن و تعالی بخشیدن به همه فعالیت‌های اختیاری آدمی؛ (۴) دارابودن الگوهای عملی برجسته و راهنمایان عملی. درمقابل مبانی ارزش‌شناختی سکولار فاقد پشتوانه‌های نظری و انگیزشی لازم بوده، اخلاق را تنک‌مایه و حداقلی کرده، ارزش و بهای آن را به شدت تنزل می‌دهد. افزون بر آن، آنچه در نقد اخلاق دینی بیان شده، چیزی جز پاره‌ای شبهات نیست که با اندک تأملی نادرستی آنها آشکار می‌شود.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد؛ **کیمیای سعادت** (ترجمه طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه)؛ ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح ابوالقاسم امامی؛ ج ۱، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۵.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۳. ابن هشام الحمیری المعافری، عبدالملک؛ **السیرة النبویه**؛ ج ۱ و ۲، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبي؛ بیروت: دار المعرفة، [بی تا].
 ۴. افشانی، سیدعلیرضا، سجاد ممبینی و یاسین خرم پور؛ «بررسی رابطه دینداری و خودشکوفایی»، **فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی-فرهنگی**؛ دوره سوم، ش ۱، ۱۳۹۳، ص ۲۹-۵۲.
 ۵. بارتلی، ویلیام؛ **دین و اخلاق**؛ ترجمه، نقد و تعلیقه زهرا خزاعی، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
 ۶. باربور، ایان؛ **علم و دین**؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۳.
 ۷. بوکای، موریس؛ **عهدین، قرآن و علم**؛ ترجمه حسن حبیبی؛ تهران: حسینیه ارشاد، [بی تا].
 ۸. جعفر بن محمد رضی الله عنه (منسوب)؛ **مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه**؛ ج ۱، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
 ۱۰. —؛ **حق و تکلیف در اسلام**؛ ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
 ۱۱. —؛ **تفسیر تسنیم**؛ ج ۲، ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۹ الف.
 ۱۲. —؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹ ب.
 ۱۳. جوادی، محسن و فاطمه موسوی؛ «نقد برهان راجلز درباره ناسازگاری وحی و پرستش با عمل اخلاقی»، **اندیشه نوین دینی**؛ ش ۱۳، تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۳۱.
 ۱۴. حسنی، علی اکبر؛ **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**؛ ج ۱، ۵، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

۱۵. دبیری، احمد؛ «اخلاق و دین»، در: علی شیروانی و همکاران، مباحثی در کلام جدید؛ ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا؛ سکولاریسم؛ ج ۱، چ ۵، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۷ الف.
۱۸. —؛ «صلح و جنگ در اسلام ۱»، معارف؛ ش ۵۶، خرداد ۱۳۸۷ ب، ص ۱۲-۱۷.
۱۹. —؛ «صلح و جنگ در اسلام ۲»، معارف؛ ش ۵۷، تیر ۱۳۸۷، ج، ص ۹-۱۳.
۲۰. الشبر، سید عبدالله؛ الاخلاق؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ آموزش عقاید و دستوره‌های دینی؛ ج ۱، چ ۱، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۲. —؛ تعالیم اسلام؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۳. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق؛ ج ۴، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰.
۲۴. عالمی، سید محمد؛ رابطه دین و اخلاق: بررسی دیدگاه‌ها در مناسبات دین و اخلاق؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۵. شیخ حر العاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۱ و ۱۵، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ ج ۱، قم: طه، ۱۳۷۶.
۲۷. فیض کاشانی، مولی محسن؛ المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء؛ تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۲، قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۲۸. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
۲۹. —؛ صلح پایدار؛ ترجمه محمد صبوری؛ ج ۱، تهران: به باوران، ۱۳۸۰.
۳۰. —؛ نقد عقل عملی؛ ترجمه انشالله رحمتی؛ ج ۲، تهران: نورالثقلین، ۱۳۸۵.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۵، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. کی‌یرگارد، سورن؛ ترس و لرز؛ ترجمه دکتر سید محسن فاطمی؛ تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۶.

۳۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت- منوچهر بزرگمهر؛ ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی- سروش، ۱۳۸۰.
۳۴. _____؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۷، ترجمه داریوش آشوری؛ ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی- سروش، ۱۳۸۲.
۳۵. لوبون، گوستاو؛ تاریخ تمدن اسلام و عرب؛ ترجمه سیدهاشم حسینی؛ تهران: اسلامیه، ۱۳۸۵.
۳۶. محمدرضایی، محمد؛ الاهیات فلسفی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳۷. _____؛ «دین و استقلال اخلاق در دیدگاه کانت»، پژوهش های فلسفی-کلامی؛ ش ۱۳-۱۴، ۱۳۸۱، ص ۶۹-۸۱.
۳۸. محمصانی، صبحی؛ القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام؛ بیروت: دار العلم، ۱۹۸۲.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ ج ۵، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹.
۴۰. _____؛ «دین و اخلاق»، قیسات؛ ش ۱۳، پاییز ۱۳۸۷.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۱، ۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۴۲. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران: صدرا، ۱۳۹۵.
۴۳. نیچه، فردریش؛ فراسوی نیک و بد؛ ترجمه داریوش آشوری؛ ج ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.
44. Bartley, W; **Warren, Morality and Religion**; Macmillan St. Martin's Press, 1971.
45. Berg, J; "**How Could Ethics Depend on Religion**" in: **A Companion to Ethics**; ed. Peter Singer, Blackwell, 1991.
46. Hospers, J; **An Introduction to Philosophical Analysis**; Second Edition, Routledge, and Kegan Paul LTD. London, E. C. 4, 1967.
47. Kant, Immanuel; **Groundwork of Metaphysic of Morals**; tr. H. J. paton, 1967, pp.53-123, in: **The Moral Law**; London, Hutchinson university Library, 1972.

48. Quinn, Ph. L; “*Divine Commands and Moral Requirements*”, **the Philosophical Review**; Vol. 89, No. 4, (3 pages), Published By: Duke University Press, Oct., 1980, pp. 637-639.
49. Rachels, J; “**Can Ethics provide Answers**”, **God and Moral Autonomy**; London, 1997.
50. ____; “**God and Human Attitudes**”, **Religious Studies**; Vol.7, No.4, Dec, 1971, pp.325-337.

