

## شکاکیت دینی درباره اخلاق

دکتر ابوالقاسم فنایی

(فیلسوف و عضو هیات علمی دانشگاه مفید)

زمان:

11 اردیبهشت ماه 1396



خرسندم از اینکه در محفل عزیزان فرهیخته‌ای مانند شما حضور دارم. تشکر می‌کنم از برگزارکنندگان این جلسه بخاطر دعوتشان و اینکه امکان این سخنرانی را فراهم کردند...

عنوان بحث امروز ما شکاکیت دینی درباره اخلاق فرادینی است، در ابتدا نکات مقدماتی راجع به این موضوع را مطرح می‌کنم تا در ادامه به سراغ محتوای متن سخنرانی بپردازیم.

منظور از شکاکیت دینی در اینجا، یک نوع خاصی از شکاکیت هست که توسط گروهی از دینداران در باب اخلاق و در قلمرو اخلاق مطرح می‌کنند. منظور این نیست که خود دین در واقع منشا این شکاکیت است، گروهی از دینداران بخاطر برداشتی که دارند و حتی با انگیزه دفاع از دین و آموزه‌های دینی چنین به نظرشان رسیده که اگر بخواهند از آن دیدگاه‌های سنتی و تلقی سنتی از دین دفاع کنند، حتما باید به صورتی در فهم عرفی از اخلاق تشکیک کنند و آن را زیر سوال ببرند. بنابراین منظور از شکاکیت دینی در واقع شکاکیت دینداران یا برخی از دینداران درباره اخلاق فرادینی است. حال خود این شکاکیت و آن شکاکیت دینداران، انواع و اقسامی دارد که در ادامه بحث به آنها خواهیم پرداخت. هنگامی که در مورد اخلاق صحبت می‌کنیم، یکی از مهمترین بحث‌هایی که در باب سرشت اخلاق مطرح می‌شود، بحث ربط و نسبت اخلاق با دین است، دوستانی که با ادبیات این بحث آشنا هستند، می‌دانند که دیدگاه‌های بسیار متنوعی وجود دارد، به علت گستردگی موضوع وارد جزئیات آن دیدگاه‌ها نمی‌شویم. چیزهایی را مفروض می‌گیریم. از جمله آن مفروضات این است که اخلاق می‌تواند روی پایه خودش بایستد و آن اخلاقی که می‌تواند روی پایه خودش بایستد یعنی اخلاق مستقل از دین، نامش را من اخلاق فرادینی می‌گذارم؛ تعبیرهای دیگری هم برای این درک و تلقی از اخلاق وجود دارد ولی من تعبیر اخلاق فرادینی را بیشتر می‌پسندم، در واقع این تعبیر را وفادارتر بر مقصود می‌دانم. منظور از اخلاق فرادینی در واقع یک اخلاقی می‌باشد که مبتنی بر آموزه‌های دینی و پیش فرض‌های دینی نیست اما به این معنا نیست که آن اخلاق ضد دین است؛ در واقع این اخلاق و محتوای این اخلاق و پیش فرض‌های آن، به صورتی در بین دینداران و بی‌دینان مشترک می‌باشد. مخاطب این اخلاق، همه انسان‌ها هستند با

صرف نظر از اینکه آیا دیندار یا غیردیندار هستند. اگر ما وجود اخلاق را به رسمیت بشناسیم و به آن متعهد شویم، یکی از فوایدش و پیامدهای مهمی که دارد این است که مبنای عقلانی به دست می‌دهد برای تنظیم روابط پیروان هر دینی با پیروان ادیان دیگر و با کسانی که به هیچ دینی تعهد ندارند، و این همان موضوعی است که من می‌خواهم در بحث امروزمان مطرح کنم.

بنابراین دیدگاهی که من در ارتباط با رابطه دین و اخلاق دارم، به ما اجازه می‌دهد که به یک نوع اخلاق دینی اعتقاد داشته باشیم که انتهای آن اخلاق دینی می‌باشد که در چهارچوب اخلاق فرادینی است. معتقدم که اصول بنیادین اخلاق، فرادینی است و مستقل از دین می‌باشد و به یک معنا مقدم بر دین هم است اما در ذیل این اخلاق فرادینی، ما می‌توانیم یک اخلاق دینی هم داشته باشیم. به طور خلاصه اگر بخواهیم آن اخلاق دینی را تعریف کنیم می‌توانیم بگوییم که اخلاق دینی، حاصل ترکیب اصول اخلاق فرادینی با باورهای دینی و آموزه‌های دینی است. مثال ساده در این موضوع مطرح می‌کنم تا به روشنی موضوع بحث برایتان نمایان شود.

فرض کنید دو شخص وجود دارند که هر دو در جایی که باید راست بگویند به ناچار دروغ می‌گویند یعنی وظیفه اخلاقی‌شان ایجاد کرده در موقعیتی خاص که باید راست بگویند تصمیم گرفته‌اند که دروغ بگویند؛ این دو شخص یکی به وجود خدا و زندگی پس از مرگ باور دارد، و یا لاقلاً ادعا می‌کند که شخص دینداری می‌باشد، اما شخص دیگر این باور را ندارد و فرد دینداری نیست و تعهد دینی هم ندارد.

اگر کار این دو شخص را بخواهیم ارزیابی کنیم شخصی که اعتقاد دارد و دیندار است یکی از اصول اخلاقی که ممنوع بودن دروغ‌گویی است را انجام داده و اصول اخلاقی را نقض کرده است. بنابراین شخص دیندار حداقل سه اصل اخلاقی را نقض کرده است؛ 1- ممنوعیت دروغ‌گویی؛ 2- ممنوعیت سوءاستفاده از امانت به علت آنکه در چهارچوب دینی، زبان و قدرت تکلم امانتی است که خداوند در اختیار ما قرار داده و ما حق نداریم خیانت در امانت کنیم، کسی که با زبانش دروغ می‌گوید در آن چهارچوب دینی در واقع کارش مصداق خیانت در امانت است؛ 3- وظیفه شکرگزاری را در آنجا نادیده گرفته چون در چهارچوب دینی شکرگزاری از ما می‌خواهد که با ابزارها و نعمت‌هایی که خداوند در اختیار ما قرار داده شکر خدا را به جا بیاوریم و سوءاستفاده از آن ابزارها و نعمت‌ها مصداق ناشکری است و مصداق نقض قاعده اخلاقی در وجوب اخلاقی شکرگزاری می‌باشد. به هر حال در آن چهارچوبی که من خودم بهش معتقدم و نظریه‌ای که به آن باور دارم. در جای دیگر از آن دفاع کردم. رابطه دین و اخلاق، به ما این اجازه را می‌دهد که یک جایی، یک فضایی برای اخلاق دینی در ذیل اخلاق فرادینی در نظر بگیریم. بنابراین اگر ما این چهارچوب را بپذیریم، می‌توانیم ادعا کنیم که اخلاق دو بخش دارد؛ 1. فرادینی؛ 2. دینی.

توضیح مقدماتی درموضوع شکاکیت رابطه دین و اخلاق می‌باشد که موضوعی مفصل و پیچیده است و در این موضوع نظریه‌ها و تئوری‌های بسیار متنوعی وجود دارد که در این بحث مجال پرداختن به آن را نداریم ولی قسمتی که مربوط به بحث ما می‌شود سه نظریه است که 1. نظریه اول، نظریه‌ای که در فرهنگ ما به دیدگاه معتزله معروف شده است، 2. نظریه دوم دیدگاهی که به اشاعره نسبت داده شده است؛ 3. نظریه سوم البته اسمی ندارد اما من خودم اسم نواشعریان را برای آن دیدگاه مناسب می‌بینم.

به طور خلاصه باید بیان داشت که که معتزله بر این باور بودند که اولاً خوبی و بدی اخلاقی ذاتی است به این معنا که اگر ما کاری را که از نظر اخلاقی خوب است می‌گوییم خوب یا بد است، انتصاب کار به خوبی و بدی، برمی‌گردد به سرشت خود آن کار و اراده یا تمایل یا فرمان یا امر و نهی هیچ کسی از جمله خداوند در خوبی و بدی آن کار دخالت ندارد؛ این معنای ذاتی بودن حسن و قبح است. خب این پیش فرض، یک پیش فرض متافیزیکی است؛ راجع به سرشت خوبی و بدی به عنوان دو صفت اخلاقی در اینجا مطرح می‌شود. مؤلفه دوم که دیدگاه معتزله دارد، مؤلفه معرفت شناسانه است. آنها بر این باور بودند که این خوبی و بدی را که وصف ذات افعال است، این وصف را ما از طریق عقل مستقل از شرع می‌توانیم بشناسیم و برای شناخت این خوبی و بدی، نیازی به تعلیمات هیچ کس نداریم از جمله تعلیمات دینی. در واقع آنها معتقد بودند وقتی می‌گفتند حسن و قبح عقلی هست، منظورشان این بود که ما پیش از رجوع به پیامبران و پیش از مراجعه به متون دینی، یک درکی از اخلاق داریم یا می‌توانیم در اثر تأمل داشته باشیم. البته این دیدگاه جزئیات دیگری هم دارد که ما فعلاً وارد آن جزئیات نمی‌شویم .

دیدگاه دوم دیدگاه اشاعره است. اشاعره دقیقاً همین دو مؤلفه از دیدگاه معتزله را نفی می‌کردند. آنها بر این باور بودند که اولاً حسن و قبح الهی است به این معنا که با صرف نظر از اراده یا فرمان خداوند، ما نمی‌توانیم هیچ کاری را بگوییم که خوب یا بد است. اگر بخواهیم یک کاری را از نظر اخلاقی بگوییم خوب یا بد است، باید منتظر بشویم ببینیم که خداوند در آن زمینه چی اراده کرده و چه فرمانی صادر کرده است. اگر خداوند به ما دستور بدهد که یک کاری را انجام بدهیم، دستور خداوند باعث می‌شود که آن کار از نظر اخلاقی خوب باشد و از سوی دیگر، اگر خدا ما را از انجام آن کار نهی کند آن عمل از نظر اخلاقی تبدیل

به یک کار بد می‌شود. بنابراین اگر به این صورت باشد اولاً هیچ فعلی فی نفسه و قبل از صدور فرمان خداوند و قبل از تعلق اراده او متصف به هیچ وصف اخلاقی نمی‌شود و ثانياً اگر خداوند در آینده اراده خودش یا دستور خودش را عوض کند، حکم اخلاقی و وصف اخلاقی آن عمل هم تغییر خواهد کرد. درواقع صراحتاً می‌گفتند که اگر ما معتقدیم که مثلاً کشتن انسان بی‌گناه اخلاقاً کار نادرستی است، بخاطر این است که خداوند به ما دستور داده که چنین کاری را انجام ندهیم اما از همین الان اگر خداوند اراده خودش را عوض کند و به ما دستور بدهد که یک انسان بیگناهی را بکشیم، آن کاری که تابحال از نظر اخلاقی بد بود تبدیل به یک کار اخلاقی می‌شود. این مولفه متافیزیکی دیدگاه اشاعره در باب سرشت خوبی و بدی است. اینها معتقدند که اساساً وجود وصف خوبی یا بدی در یک فعل، در گرو اراده تشریحی خداوند است. از طرف دیگر آن مولفه معرفت شناسانه دیدگاه اینها هم این بود که می‌گفتند خوبی و بدی اخلاقی، نقلی است یعنی ما از طریق عقل مستقل از شرع قادر به درک خوبی و بدی نیستیم و این معنایش این است که درواقع آن اراده تشریحی خداوند کاملاً بی‌ضابطه است چون اگر آن اراده ضابطه‌ای داشته باشد، ما می‌توانیم از طریق شناخت آن ضابطه را کشف کنیم که خدا چه اراده کرده اما اگر این اراده بی‌ضابطه باشد، تنها راه شناخت آن اراده و فرمان یا نهی خداوند، سخن خود خداوند می‌باشد که از طریق وحی آن سخن به ما منتقل می‌شود و از طریق نقل به ما می‌رسد.

بنابراین همان‌طور که می‌دانید اشاعره دقیقاً اون دوتا مولفه دیدگاه معتزله را نفی می‌کردند و در مقابل آن دو تا مولفه جدید مطرح می‌کردند.

دیدگاه سومی که ما در فرهنگ خودمان داریم، من اسمش را گذاشتمش دیدگاه نو اشعریان. این اسم البته انتخاب من است و می‌شود اسم دیگری هم برای آن انتخاب کرد. هواداران این دیدگاه می‌گویند که بین آن دیدگاه معتزله و دیدگاه اشاعره را به صورتی جمع کنند، یعنی آن مولفه وجودشناسانه دیدگاه معتزله را با مولفه معرفت شناسانه دیدگاه اشاعره باهم جمع کنند. از طرفی معتقدند که حسن و قبح ذاتی است و مقدم بر اراده خداوند است و اراده خداوند تابع حسن و قبح است، بجای اینکه حسن و قبح تابع اراده خداوند باشد؛ آنچه که اشاعره می‌گویند. پس در این رابطه یعنی در بحث وجود شناسی اخلاق، اشعریان با معتزلیان موافق‌اند و همان دیدگاه را دارند اما در حنبه معرفت شناسانه قضیه، اینها هوادار همان دیدگاه اشاعره هستند. می‌گویند که آن حسن و قبح ذاتی اعمال را فقط خدا می‌تواند بشناسد. درست است که به لحاظ وجودی، وجود حسن و قبح تابع اراده خداوند نیست اما تنها راهی که ما داریم برای شناخت وجود یا عدم بحث اخلاقی در یک فعل، این است که خداوند درواقع آن را به ما بشناساند؛ هیچ راه مستقلاً برای کشف حسن و قبح در اینجا وجود ندارد. این دیدگاه سوم هست که موضوع بحث ماست در اینجا یعنی آن بحث شکاکیت دینی در باب اخلاق فرا دینی، آن استدلال‌هایی که به سود این دیدگاه مطرح شده، تماماً از طرف هواداران این دیدگاه سوم در اینجا مطرح شده است.

موضوع بعدی بحث ما شکاکیت در قلمرو اخلاق می‌باشد. شکاکیت در قلمرو اخلاق انواع و اقسامی دارد. به لحاظ کلی ما می‌توانیم بگوییم که در قلمرو اخلاق دوشکل شکاکیت داریم؛ 1. شکاکیت معرفت شناسانه یا نظری 2. شکاکیت عملی. کسانی که به لحاظ نظری در قلمرو اخلاق شکاک هستند، اینها معتقدند که یا واقعیت‌های اخلاقی اساساً وجود ندارد یا اگر وجود دارد، هیچ راهی برای شناخت آنها وجود ندارد. خود این موضوع را به دوشکل می‌شود مطرح کرد 1. در باب معرفت 2. در باب قلمرو اخلاق که آن کسانی که در باب معرفت شکاک هستند، معتقدند که درواقع امکان معرفت اخلاقی را زیرسوال برده و نفی می‌کنند.

آنها بیان می‌کنند که معرفت اخلاقی و شناخت اخلاقی ممکن نیست. دومی اینجا می‌بینیم که معرفت را توجیه معرفت شناسانه باورهای اخلاقی را در اینجا نقل می‌کنند و باورهای اخلاقی که ما داریم یا می‌توانیم داشته باشیم، به سود این باورها، هیچ توجیه معرفت شناسانه‌ای ندارد اما شکاکان عملی آن کسانی هستند که معرفت اخلاقی و توجیه باورهای اخلاقی را مفروض می‌گیرند و معتقداند که ما می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم که چه کاری خوب و چه کاری بد است. وظایف اخلاقی و شناخت به نوعی باورهای اخلاقی موجه هم داریم اما صرف داشتن این باورها و صرف آن معرفت اخلاقی، اصلاً کافی نیست برای اینکه ما را وادار کند برای اینکه در مقام عمل بر طبق مسائل شناختی صحبت کنیم یعنی معرفت اخلاقی را مفروض می‌گیرند اما دنبال یک چیز جدیدی هستند؛ اینها معتقدند که با داشتن آن معرفت اخلاقی پرسش اضافه‌ای اینجا است که به آن پرسش باید پاسخ بدهد، آن پرسش هم این است که چرا باید اخلاقی زیست؟ چرا من باید از اخلاق تبعیت کنم؟ و این پرسشی که درواقع منشأ شکاکیت عملی در باب اخلاق است. آن کسانی که معتقدند که برای این پرسش یک پاسخ معقولی وجود ندارد، آنها به لحاظ اخلاقی شکاک عملی هستند در قلمرو اخلاق. درواقع شکاکان عملی معتقدند که ما برای انجام یک کار ممکن است که توجیه اخلاقی داشته باشیم اما آن توجیه اخلاقی، ضرورتاً و لزوماً توجیه اخلاقی نیست. یک توجیه اخلاقی داریم، یک توجیه عقلانی داریم؛ برای اینکه کاری از نظر اخلاقی موجه باشد، صرف توجیه اخلاقی آن کار کافی نیست، علاوه بر آن توجیه اخلاقی ما یک توجیه عقلانی هم برای انجام آن کار لازم داریم. آن بایستی که این مورد پرسش است، چرا باید اخلاقی زیست؟ مطرح می‌شود یک پرسش عقلانی است یعنی چرا شما ادعا می‌کنید که من از نظر عقلانی مؤظف هستم که از آن شناخت اخلاقی خودم پیروی کنم، چرا این کار یعنی اخلاقی زیستن چرا عقلانی است؟ این هم آن شکاکیت عملی است.

بنابراین هر کدام از این شکاکیت‌ها هم می‌تواند به صورت یک نظریه فرادینی مطرح شود و هم به صورت یک دیدگاه دینی یعنی هم توی شکاکان نظری، ما کسانی را داریم که در واقع براساس پیش فرض‌های فرادینی آن شکاکیتی را که بهش اعتقاد دارند سعی می‌کنند توجیه کنند و هم کسانی را داریم که با تمسک به پیش فرض‌های دینی این نوع از شکاکیت را توجیه می‌کنند. در قلمرو شکاکیت عملی هم همینطور است و ما دو نوع شکاکیت داریم؛ یک نوع فرادینی و یک نوع دینی که آن شکاکیت دینی که در اینجا داریم، در واقع ادعایش این است که آن اخلاق فرادینی به لحاظ عقلانی نمی‌تواند روی پای خودش بایستد یعنی اخلاق به لحاظ عقلانی وابسته به دین می‌باشد؛ عقلانیت از دین سرچشمه می‌گیرد. اگر کسی به وجود خدا و به وجود زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد، این اعتقادات یک توجیه عقلانی در اختیار او قرار می‌دهد برای اینکه اخلاقی زندگی کند اما اگر این پیش فرض‌ها را نپذیرد، به وجود خدا و زندگی پس از مرگ اعتقاد نداشته باشد، اونوقت آن تعهد دینی‌اش به لحاظ عقلانی دیگر قابل دفاع نخواهد بود.

اکنون بحث ما روی شکاکیت نظری دینی در قلمرو اخلاق متمرکز می‌شود. روی آن شکاکیت نظری دینی و این نوع شکاکیت، تا آنجایی که من استقراء کردم، به سودش پنج جور استدلال معمولاً اقامه می‌شود در اینجا البته این استقراء استقرای ناقصی است، ممکن است دلایل دیگری هم در اینجا وجود داشته باشد اما بحث ما مصروف در صورت‌بندی و بررسی و نقد این پنج استدلال می‌باشد.

استدلال اول مبتنی بر نقصان عقل است یعنی بعضی از کسانی که از یک موضع دینی، خواستند در اینجا از آن شکاکیت نظری دفاع کنند، پیش فرض آن استدلالشان این است که عقل انسان ناقص است و به همین دلیل نتیجه می‌گیرند که ما برای شناخت وظایف اخلاقی خودمان، باید به متون دینی مراجعه کنیم و با عقل مستقل از شرع ما نمی‌توانیم آن وظایف اخلاقی خودمان را بشناسیم یا داور اخلاقی داشته باشیم؛ داور اخلاقی موجه و این نکته‌ای که اینها از این طریق استدلال می‌کنند. حالا تفسیر آن استدلال را بعداً بیشتر بهش خواهیم پرداخت.

استدلال دومی که بیان می‌کنند یک راه مستقل از وحی و مستقل از دین برای معرفت اخلاقی و کسب معرفت اخلاقی وجود دارد، این باعث می‌شود که بعثت پیامبران به یک کار لغو و بیهوده تبدیل شود. این استدلال مبتنی بر بیهودگی بعثت پیامبران و بیهودگی وجود مرگ و نزول کتاب‌های آسمانی است.

استدلال سوم مبتنی بر اعلم بودن خالق است. جزئیات این استدلال را بعداً خواهیم دید و استدلال آخرهم در واقع پیش شرطش یکجور نسبی گروهی فرهنگی است. آن استدلالی که مبتنی بر نقصان عقل است، خودش در واقع باز دوجور استدلال می‌باشد؛ یکی استدلال مبتنی بر نقصان اطلاعات و دیگری استدلال مبتنی بر تأثیرپذیری عقل از تمایلات است.

سعی می‌کنیم این استدلال‌ها به صورت مختصر و فشرده صورت بندی، بعد هم نقد و ارزیابی کنیم.

استدلال اول استدلال شکاکانه مبتنی بر نقصان اطلاعات است. این استدلال خیلی ساده و دوتا مقدمه بیشتر ندارد. مقدمه اول می‌گوید که اعتبار داور اخلاقی، در گرو آگاهی کامل از واقعیت‌های مربوطه است یعنی شما اگر بخواهید تشخیص بدهید یک کاری از نظر اخلاقی خوب یا بد است یا نادرست است، طبیعاً آن واقعیت‌های غیر اخلاقی را که تأثیر دارند در حکم اخلاقی آن عمل باید در نظر بگیرید. به عنوان مثال اگر کسی درستی یا نادرستی کار را در گرو پیامدهای آن کار بداند، پیامدگرا باشد، اگر بخواهد داور اخلاقی در مورد حکم اخلاقی آن عمل معتبر باشد، باید اشراف کامل به پیامدهای اخلاقی مربوط به آن عمل داشته باشد یا اگر کسی بحث ویژگی‌های ذاتی اعمال را در خوبی و بدی و درستی و نادرستی آن اعمال دخیل بداند، این باید اشراف کامل داشته باشد نسبت به آن ویژگی‌های ذاتی آن عمل که داوریش در مورد حکم اخلاقی آن عمل داور معتبری باشد. خوب این خیلی روشن است. مقدمه دوم این است که خدا چیزهایی می‌داند که ما نمی‌دانیم. این پیش فرض هم در چهارچوب آن مفروضات دینی کاملاً موجه و پذیرفتنی است یعنی یکی از اوصافی که به خداوند نسبت داده می‌شود در فلسفه دین و الهیات، این است که خداوند عالم مطلق است و متون دینی هم که سرشار از این نکته که خداوند چیزهایی می‌داند که شما نمی‌دانید. بنابراین، نتیجه‌ای که ما می‌توانیم از ترکیب این دو مقدمه بگیریم این است که اگر در یک موردی داور اخلاقی انسان در برابر داور اخلاقی خدا قرار گرفت؛ در آنجا داور اخلاقی انسان از اعتبار ساقط می‌شود. نکته مقدماتی که می‌خواستم بیان کنم این است که این بحث برای چی مطرح می‌شود؟ اصلاً چه جوری شده که این بحث اهمیت پیدا کرده برای ما و دیگران؟ این بحث از این جهت اهیات پیدا کرده که ما در کانتکسی قرار گرفتیم که توی آن کانتکس، احساس می‌کنیم که فهم مورفی و متعارف ما از اخلاق با تفسیر رایج و مسلط از بخش‌هایی از متون دینی ناسازگار است یعنی احساس می‌کنیم تفسیر سنتی از متون دینی یک جاهایی با آن درک اخلاقی ما ناسازگار است. حالا این ناسازگاری را به چه شکلی باید حل کنیم؟ اگر اخلاق را مقدم و مستقل از دین بدانیم و اگر یک راه مستقلی برای شناخت ارزش‌های اخلاقی قائل باشیم مستقل از دین، این پیش فرض‌ها در واقع ما را وادار می‌کند که یک روش خاصی را در تفسیر آن متون دینی درپیش بگیریم و آن تعارض را به یک شکل خاصی حل کنیم اما آن کسانی که می‌خواهند به آن روش سنتی تفسیر متون دینی وفادار بمانند و از آن نتیجه می‌شود همان تفسیر سنتی، در برابر نقد اخلاقی که مبتنی بر آن فهم مورفی و متعارف انسان‌ها از اخلاق است، دفاع



کنند از آن تلقی سنتی از دین، آنها توصل پیدا می‌کنند به این شکاکیت دینی و سعی می‌کنند به سود ادعای خودشان استدلال بکنند و یکی از استدلال‌ها درواقع همین استدلالی است که در اینجا ما داریم این استدلال اولی هست که در اینجا مطرح می‌شود.

نقد بر این استدلال فروان است ولی من به چند نکته در اینجا اکتفا می‌کنم. نکته اول: اعتبار داوری اخلاقی، در گرو آگاهی کامل از واقعیت‌های مربوطه نیست بلکه در گرو آگاهی کافی از واقعیت‌های مربوطه است. چرا این مهم است؟ از چند جهت، 1. محدودیت‌های معرفت‌شناسانه‌ای که قوای ادراکی انسان دارد؛ ما اگر هم یقین را در دسترس بدانیم، منظور در اینجا یقین منطقی، این یقین منطقی فقط در قلمرو ریاضیات و منطق قابل وصول است. در خارج از قلمرو منطق و ریاضیات، معرفت یقینی و توجیه یقینی هیچ باوری امکان ندارد و چون امکان ندارد بنابراین تکلیف انسان‌ها و مکلف کردن آنها به اینکه شما در اینجا باید یقین کنید یک تکلیف فوق طاق است و به لحاظ اخلاقی کار درستی نیست. حالا اگر در قلمرو اخلاق ما نمی‌توانیم به نحو یقینی وظایف خودمان را بشناسیم، باید به متون دینی مراجعه کنیم یعنی پیش فرض ما درواقع این است. کسانی که به ما می‌گویند برای تشخیص وظایف خودمان ما باید به متون دینی مراجعه کنیم، با مراجعه به متون دینی آن باورهای اخلاقی ما به نحو یقینی توجیه می‌شود و متون دینی می‌توانند معرفت اخلاقی یقینی برای ما تولید کنند. این نکته درواقع مسلم و خیلی هم روشن است البته جای شرح و بسطش در اینجا وجود ندارد ولی در نهایت بحث به اینجا نتیجه می‌شود که حتی با وجود متون دینی و با مراجعه به متون دینی، آن آگاهی که ما می‌توانیم پیدا کنیم از واقعیات مربوط به آگاهی کافی است؛ این مقدار از آگاهی که در دسترس ما است به لحاظ معرفتی. چون بیشتر از این آگاهی در دسترس ما نیست بنابراین ما نمی‌توانیم از انسان‌ها بخواهیم که برای تشخیص وظایف اخلاقی خودشان بروند دنبال تسهیل یقین و به آگاهی کامل برسند. به تعبیر دیگر، آن مقدمه اول آن استدلال که می‌گفت اعتبار داوری اخلاقی در گرو آگاهی کامل از واقعیات مربوطه است، آن قابل دفاع نیست. چرا؟ چون به لحاظ عملی چنین معرفتی در اختیار انسان‌ها نیست و این معرفت اگرچه در اختیار خداوند است اما امکان انتقال این معرفت به انسان وجود ندارد؛ بخاطر اینکه یکسری مقدماتی در اینجا باید طی بشود و خداوند ناگزیر از یکسری ابزارهایی برای انتقال آن معرفت به ذهن انسان‌ها استفاده کند و آن ابزارها نمی‌توانند معرفت یقینی را منتقل کنند و به انسان و حداقلش این است که بین انسان‌ها و آن علم خداوند یک چیزی واسطه است به نام عقل انسان، به نام ذهن انسان و ما ناگزیریم که سخن خداوند را تفسیر کنیم تا بتوانیم به یک معرفتی برسیم از آن سخن و این تفسیر درواقع یک تفسیر احتمالی و ظنی خواهد بود؛ مقدمه اول. نکته دومی که در اینجا وجود دارد این است که ما به خاطر پیش فرض‌های دینی‌ای که داریم، وحی را به عنوان منبع معرفت به رسمیت می‌شناسیم؛ قبول و اعتقاد داریم به عنوان یک انسان دین‌دار که وحی منبع معرفت و تا حدودی منبع معرفت اخلاقی هم است اما سوالی که در اینجا مطرح می‌شود آیا وحی منبع جایگزینی است برای عقل و وجدان؟ در مقام کسب معرفت اخلاقی یا نه یک منبع مکمل است؟ حداکثر چیزی که از آن استدلال ما حق داریم به نحو منطقی استنباط و استخراج کنیم این است که شما در داوری‌های اخلاقی خودتان حق ندارید که وحی را نادیده بگیرید؛ از آن استلال نمی‌شود این نتیجه را گرفت و این نتیجه را درک کرد تا آن استدلال، آن مقدمات ازس دفاع کرد که اگر در یک موردی درک شما از آن منبع وحیانی با ادراکات عقل در قلمرو اخلاق یا ادراکات وجدانی تعارض پیدا کرد، این درک حتماً به سود آن تفسیر شما از آن منبع وحی باید حل بشود؛ این هم از نقد دیگری که میشو به این استدلال وارد کرد. نقد سومی که اتفاقاً در بحث‌های الهیاتی که بین متکلمان معتزله و متکلمان اشاعره هم مطرح شده است این است که ما اگر بخواهیم داوری اخلاقی خداوند را کشف کنیم، بفهمیم که خدا به ما چه دستوری داده، کجا به ما دستور داده که یک کار را انجام بدهیم و کجا ما را نهی کرده از انجام یک کاری، نیازمند استفاده از یک روش هستیم و آن روش پیش فرض‌هایی دارد، بعضی از آن پیش فرض‌ها پیش فرض‌های اخلاقی‌اند. اگر شما بخواهید بگویید که مثلاً این آیه قرآن که به ما دستور داده یک کاری را انجام بدهیم، از این آیه ما می‌توانیم فرمان خدا را استخراج کنیم، اینجا یک مقدمات اخلاقی را باید ضمیمه به آن آیه کنیم تا بتوانی این استنباط را از آن ناحیه داشته باشیم و آن نتیجه را بتوانیم به لحاظ منطقی توجیه کنیم. اولاً باید مفروض بگیریم که خداوند در اینجا راست می‌گوید، جبرئیل و پیامبر هم راست می‌گویند. اثبات راست گویی خداوند، راست گویی جبرئیل و راست گویی پیامبر، متوقف بر این است که ما فرض بگیریم راست گویی اخلاقاً یک وظیفه است. حالا اگر قرار باشد خود این وجود راست گویی را هم ما از متون دینی بگیریم، در اینجا به لحاظ منطقی استنباطمان درواقع دچار دور می‌شود و حداقل این است که وجود راست گویی را ما قبل از مراجعه به متون دینی و اقدام به تفسیر آن متون باید مفروض بگیریم تا بتوانیم از آن متن آیه یا روایت، یک حکمی را درمورد رفتار استنباط کنیم. بنابراین این سوال طرح می‌شود که چه فرقی بین اصل اخلاقی که به ما می‌گوید که شما باید راست بگویید و سایر اصول اخلاقی وجود دارد؟ اگر این اصل را یک راهی مستقل از وحی می‌توانیم بشناسیم بنابراین علی‌الاصول سایر اصول اخلاقی را هم از آن طریق ما می‌توانیم بشناسیم؛ این هم نقد دیگری که به این استدلال وارد است. نقد آخری که بر این استدلال مطرح می‌شود درواقع این است که اصلاً آن کسانی که این استدلال را مطرح کردند، صورت بندی درستی از نزاع مورد بحث در اینجا بدست ندادند؛ آنها فکر کردند که دعوا در اینجا بین داوری اخلاقی خداوند و داوری اخلاقی انسان درحالی که دعوا در اینجا اینجور نیست درواقع دعوی متافیزیکی نیست، دعوا در اینجا بین درک ما از داوری اخلاقی خداوند و درک ما از حکم عقل است. ما دو نوع حکم داریم، این دو نوع حکم را اگر بخواهیم بشناسیم، شناخت ما بین این دو تا واسطه است و این نزاع درواقع یک نزاع معرفت‌شناسانه است.

ما یک شواهد نقلی داریم به سود داوری اخلاقی خداوند، از آنطرف یک شواهد عقلی و وجدانی داریم که آن شواهد عقلی و وجدانی به ما می‌گویند که داوری اخلاقی خداوند یک چیز دیگری است پس درواقع نزاع اصلی که در اینجا وجود دارد، اگر آن نزاع را بخواهیم در چهارچوب مفروضات دینی صورت‌بندی بکنیم، آن نزاع این می‌شود که دوتا راه در اینجا وجود دارد برای کشف داوری اخلاقی خداوند؛ یک راه می‌گوید که اگر بین عقل و وجدان و تجربه اخلاقی و نقل تعارض حاصل شد، آن تعارض همواره باید به سود نقل حل بشود اما دیدگاه دوم می‌گوید نه اینطور نیست. دیدگاه دوم که حالا اگر فرصت کردم بیشتر توضیح می‌دهم راجع بهش، آن دیدگاه می‌گوید که در اینجا بخاطر اینکه شواهد ضمنی هر دو طرف، شواهد هر دو طرف ضمنی هست، ما باید به آن شواهدی عمل بکنیم که قوت بیشتری دارند به لحاظ معرفت‌شناسانه و آن دارایی درواقع به سود شاهد و دلیل قوی‌تر حل بشود. به هر حال مورد بحث در اینجا بین داوری خدا و داوری انسان نیست بلکه میان دو روش برای کشف داوری خداوند هست و این نزاع یک نزاع معرفت‌شناسانه است. اگر این نزاع را ما بخواهیم حل بکنیم به نحو شایسته و معقول، باید برویم سراغ بحث‌های معرفت‌شناسانه و پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه خودمان را بکنیم بعد ببینیم که در آن چهارچوب در اینجا چگونه باید تصمیم گرفت و عمل کرد .

استدلال دومی که در اینجا داریم، استدلال شکاکانه مبتنی بر تأثیرپذیری از تمایلات است. این استدلال هم دو مقدمه دارد. مقدمه اول این است که اعتبار داوری اخلاقی در گرو آزادی عقل از چنگ تمایلات است یعنی یکی از مهمترین موانع بر سر راه شناخت اخلاقی، همین است که عواطف و احساسات ما، خشم و نفرت یا طمع یا ترس ما، اینها در داوری اخلاقی ما تیرگی می‌افکنند؛ اختلال ایجاد می‌کنند در قوه عاقله ما و اجازه نمیدهند که قوه عاقله بتواند آن حقیقت را آنگونه که هست بشناسد. خب این یک چیزی است که اگر خود ما هم تامل کنیم می‌بینیم که بعضی جاها یک داوری اخلاقی داشتیم، بعدا وقتی که از آن موقعیت آمدم بیرون احساس کردیم که در آن داوری تحت تأثیر تمایلات بودیم مثلا چون دعوایی بین دونفر اتفاق افتاده بعد ما در آن دعوا گفتیم حق با آقای الف است، بعدا وقتی که نشستیم و تامل کردیم دیدیم که این به این خاطر بوده که آقای الف با ما دوست بوده، اگر آن رابطه عاطفی را با آن شخص نداشتیم، داوری اخلاقی ما در آنجا عوض می‌شد. این خب یک چیزی است که درواقع در زندگی روزمره ما خیلی، و تجربه اخلاقی که ما داریم، تجربه زیسته ما، به ما این را می‌گوید و این مقدمه یک چیز روشنی است و نیازی به استدلال ندارد. حالا مقدمه دوم درواقع این است که عقل خدا تحت تأثیر تمایلات قرار ندارد حالا یا بخاطر اینکه خداوند تمایلات ندارد یا بخاطر این که **full national** درواقع کاملا عاقل است و در داوری اخلاقی او عواطف و احساسات او هیچگونه دخالتی ندارد. بنابراین اگر این دو تا عقل دو داوری صادر کنند، طبیعتا داوری اخلاقی خداوند است که باید مقدم داشته باشد؛ این نتیجه‌ای که از این استدلال گرفته می‌شود. داوری اخلاقی انسان در آنجایی که تعارض نیست بین داوری اخلاقی انسان با داوری اخلاقی خدا که خب مشکلی وجود ندارد. بحث سر آنجایی است که این دوتا باهم ناسازگارند؛ ما می‌خواهیم ببینیم این تعارض از چگونه باید حل کنیم. آن کسانی که می‌خواهند از آن تلقی و برداشت سنتی از متون دینی دفاع بکنند، به این استدلال تمسک می‌کنند برای اینکه درواقع دفاع بکنند از آن برداشت و تلقی سنتی؛ این هم از استدلال دومی که در اینجا داریم.

به این استدلال هم نقدهای فراوانی می‌شود بر آن وارد کرد؛ من به بعضی از نکات در اینجا اکتفا می‌کنم. نکته اول این است که اساسا نیاز ما به علم اخلاق و فلسفه اخلاق برای همین است یعنی یکی از مهمترین شئون و کارکردهای فلسفه اخلاق و علم اخلاق این است که به ما یک روش‌هایی را بیاموزند که با پیروی از آن روش‌ها ما بتوانیم تأثیر تمایلات خودمان را در داوری اخلاقی خودمان کم بکنیم مثلا یکی از آنها همان قاعده زرین است که در متون دین هم مورد تأکید قرار گرفته. آن قاعده از ما می‌خواهد که وقتی که می‌خواهیم داوری اخلاقی بکنیم، جای خودمان را با طرف مقابل عوض کنیم و با دیگران درواقع چنان رفتار کنیم که خوش داریم دیگران با ما رفتار کنند؛ مضمون این قاعده این می‌شود که شما اگر می‌خواهید داوری اخلاقی تان معتبر باشد، از این راه می‌توانید ارتباط عاطفی خودتون را و درگیری شخصی خودتان با آن کیس را قطع کنید؛ راه‌های دیگری هم وجود دارد و درواقع آن روش تصمیم‌گیری که در فلسفه اخلاق مطرح و ابداع شده و به ما آموخته می‌شود. اساسا نظریه اخلاقی که مطرح می‌شود، کارکردش همین است مانعی که بر سر راه شناخت اخلاقی وجود دارد، این مانع را از سر راه بردارد؛ این یک نکته. نکته دیگر اینکه صرف رجوع به متون دینی عقل انسان را از چنگ تمایلات رها نمی‌کند یعنی به تعبیر دیگر، ما به همان مقداری که در مقام شناخت حکم اخلاقی ممکن است تحت تأثیر تمایلات قرار بگیریم دقیقا به همان مقدار در مقام تفسیر متون دینی ممکن است تحت تأثیر تمایلات قرار بگیریم. تنها راه جلوگیری از این تأثیر یکجور ریاضت است، یکجور عمل است، که آن عمل می‌تواند البته یک عمل دینی باشد ولی اگر آن عمل دینی و آن مرز دینی، ریاضت دینی بخواهد این مانع را از سر راه ما بردارد، در رتبه سابق ما دین را باید درست شناخته باشیم و یکی از پیش فرض‌های شناخت درست و تفسیر درست متون دینی، این است که پیش فرض خودمان در باب رابطه دین و اخلاق را قبلا تمرین کرده باشیم. اگر آن پیش فرض در آنجا نادرست باشد، درک اخلاقی که از طریق تفسیر متون دینی در ذهن ما جای می‌گیرد، درک درستی نخواهد بود. طبیعتا عمل به آن درک هم بجای اینکه این مانع را از سر راه ما بردارد، مانع جدیدی را هم در اینجا ایجاد خواهد کرد بنابراین صرف رجوع به متون دینی عقل انسان را از چنگ تمایلات رها نخواهد کرد و این نقد سوم را هم خدمتان عرض کردم؛ معرفت دینی از این نظر فرقی با معرفت اخلاقی ندارد یعنی ما این ادعا درست نیست که کسی ادعا کند اگر ما به جای جدی گرفتن عقل و وجدان اخلاقی، برای تشخیص وظیفه اخلاقی خودمان بیاییم برویم سراغ متون دینی، به طور اتوماتیک تبدیل

می‌شود به یک انسان معصوم و کسی که دیگر شناخت اخلاقی او دیگر در معرض خطا وجود ندارد و عقل او از این طریق، از تأثیر تمایلات رها خواهد شد یعنی ادعا یک ادعای درستی نیست و این ادعا در واقع گوهر همان استدلال بود؛ این هم از نقد استدلال دوم.

استدلال سومی که در اینجا وجود دارد، استدلال مبتنی بر بیهودگی بعثت پیامبران است. این استدلال را هم ما اگر بخواهیم صورت‌بندی کنیم، می‌توانیم در قالب دو مقدمه آن را صورت‌بندی کنیم. مقدمه اول می‌گوید اگر راهی غیر از وحی برای کشف داوری‌های اخلاقی وجود داشته باشد، انسان‌ها از وحی بی‌نیاز می‌شوند. پیش فرض این مقدمه این است که نیاز ما به دین از نیاز ما به اخلاق سرچشمه می‌گیرد؛ اگر ما نمی‌خواستیم اخلاقی زندگی بکنیم هیچ نیازی هم به دین نداشتیم. دین آمده معرفت اخلاقی را در اختیار ما قرار بدهد و این تنها کارکردی است که متون دینی می‌توانند داشته باشند در واقع وظیفه پیامبران و تنها هدفی که خداوند از نزول کتاب‌های آسمانی و فرستادن پیامبران در واقع داشته و این غایت و فلسفه و حکمت این کار بوده. حالا اگر ما این پیش فرض را بپذیریم، آنوقت نتیجه‌اش این می‌شود که اگر راه مستقلی برای کسب معرفت اخلاقی وجود داشته باشد، ما از وحی بی‌نیاز و بعثت پیامبران تبدیل می‌شود به یک کار لغو و خب طبیعتاً خداوند بخاطر اینکه حکیم است کار لغو و بیهوده ای نمی‌کند بنابراین نفس ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی نشان می‌دهد که راه مستقلی برای شناخت وظایف اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد؛ این نتیجه‌ای است که از این استدلال گرفته می‌شود. آنوقت این نتیجه اگر بخواهد به عنوان یک راه حلی برای آن تعارض به کار برود، به این صورت درمی‌آید که در آنجایی که آن داوری اخلاقی مستقل ما تعارض پیدا می‌کند با مفاد متون دینی، این تعارض باید به سود معنای ظاهری متون دینی حل بشود؛ این هم از استدلال سوم. در مقام نقد این استدلال باز نکات متعددی می‌شود مطرح کرد، من به بعضی از آن نکات در اینجا اکتفا می‌کنم.

اولین نقدی که به این موضوع وارد می‌شود این است که وحی را به عنوان یک منبع معرفت مطرح کنید، نمی‌توانید آن را یک منبع جایگزین برای منابع دیگر معرفت مطرح کرد و به تعبیر دیگر نیاز به انسان به وحی برای تکمیل اطلاعات است نه برای جایگزین کردن وحی بجای عقل و تجربه. در واقع سوال اینجا این است که وقتی که به یک شخص مثل پیامبر وحی می‌شود، چه اتفاقی در ساحت وجود او رخ می‌دهد؟ به لحاظ معرفتی. آیا یک منبع جدید معرفتی به منابع قوی معرفت او اضافه می‌شود یا اینکه یک منبعی می‌آید که او را از استفاده و تکیه به منابع دیگر به طور کلی بی‌نیاز می‌کند؟ و پاسخ این سوال هم به نظر من روشن است بخاطر اینکه اصلاً امکان ندارد که وحی بیاید بخواهد جایگزین عقل بشود یا جایگزین تجربه بشود؛ چرا؟ بخاطر اینکه ما به وحی دسترسی بلاواسطه نداریم، درک ما از وحی، متوقف بر استفاده از عقل و تجربه است. اگر ما عقل و تجربه را کنار بگذاریم تبدیل وحی به یک امر غیرقابل شناخت برای ما می‌شود. ما وحی را هم از طریق عقل خودمان می‌شناسیم بنابراین حداکثر کارکردی که وحی می‌تواند به عنوان یک منبع معرفت داشته باشد این است که یکسری اطلاعاتی را در اختیار ما قرار می‌دهد که آن اطلاعات از راه‌های دیگر قابل وصول نیست و این نکته در قلمرو اخلاق هم صادق است. بنابراین اگر قرار شد که وحی فقط یکی از منابع معرفت و یا اطلاعات باشد، آن وقت این سوال معرفت‌شناسانه مطرح می‌شود که اگر مفاد این منبع اطلاعات با مفاد منابع دیگر اطلاعات تعارض پیدا کرد، این تعارض را ما چگونه باید حل کنیم و این پرسش یک پرسش معرفت‌شناسانه است. بنابراین ایراد دومی که به این استدلال می‌شود وارد کرد این است که نیاز انسان به دین و پیامبران، در نیاز او به معرفت اخلاقی خلاصه نمی‌شود. دین، پیامبران و هم منابع دینی کارکردهای بسیار متنوعی دارند و معرفت اخلاقی فقط یکی از آن کارکردهاست. حالا اگر کسی بیاید بگوید این معرفت اخلاقی را من از یک منبع دیگری می‌گیرم، این فقط در واقع باعث می‌شود که مفاد این بخش از متون دینی نقش انحصاری خودشان را از دست بدهند و در واقع از آن حالت مولوی تبدیل می‌شوند به یک حالت ارشادی اما این هم خودش باز نقش مهمی است که ما می‌توانیم اینجا برای وحی قائل شویم؛ مسئله دیگر نیاز انسان به تفکر و تربیت اخلاقی بسیار بسیار مهمتر است از نیاز او به تعلیم اخلاقی هست یعنی کسی می‌تواند بگوید ما در معرفت‌شناسی اخلاق قائلیم به اینکه اخلاق مستقل از دین است یعنی برای کسب معرفت اخلاقی، نیازی به مراجعه به دین نداریم؛ اگر خودمان هم بشینیم و فکر بکنیم و عقل خودمان را به کار بیندازیم می‌توانیم بفهمیم چه کاری خوب است و چه کاری بد است. دین کاری که در اینجا می‌کند این است که به ما تذکر می‌دهد، ما را از غفلت درمی‌آورد، منبع معرفت نیست، جهل ما را برطرف نمی‌کند بلکه ما را برطرف می‌کند و این تذکر کمی نیست یعنی ارزشش به هیچ وجه از آن تعلیم اخلاقی در اینجا نیست و کارکرد مهمتری که دین در اینجا انجام می‌دهد آن تربیت اخلاقی است. ممکن است کسی به لحاظ تعلیمی قائل به استقلال دین از اخلاق باشد اما به لحاظ تربیتی، نقش بسیار بسیار مهم و کلیدی برای دین و پیامبران و تعهد دینی و در واقع سبک زندگی دین دارانه در اخلاق زیسته مان قائل باشیم؛ این دو باهمدیگر منافات ندارد و این کارکرد کاملاً می‌تواند وحی و فرستادن پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی را توجیه کند؛ این هم یک نکته. نکته بعدی این است که این استدلال را از آنطرف هم می‌شود مطرح کرد یعنی اگر کسی بیاید بگوید سر نیاز ما به وحی این است که اگر ما بگوییم که عقل ما بدون پیامبران، بدون وجود پیامبران می‌تواند به ما معرفت اخلاقی بدهد آنوقت بعثت پیامبران لغو می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که خداوند در اینجا دوتا کار کرده؛ از یکطرف چندتا پیامبر فرستاده از طرف دیگر قوه عاقله در اختیار ما قرار داده؛ این قوه عاقله هم در واقع مخلوق خداست. شما در واقع در اینجا بین دوتا محصول قرار می‌گیرید، یا باید بگویید بعثت پیامبران و یا آفرینش عقل و وجدان اخلاقی لغو است. برای اینکه اینها را از لغویت دربیابوید پس باید بروید سراغ یک راه حل دیگری یعنی آن راه حل به شما کمک



نمی‌کند یک کار لغوی را به خدا نسبت ندهید، فقط مصداق آن کار لغو را شما عوض می‌کنید. اگر بخواهید با تکیه بر حکمت خداوند هیچ کار لغوی را به خدا نسبت ندهید، باید چه کار بکنید؟ باید نقش عقل و وجدان اخلاقی را در مقام کسب معرفت اخلاقی بدست بیاورید. حالا البته هواداران این دیدگاه می‌توانند از این اشکال یکجورایی پاسخ بدهند ولی آن پاسخ هم دوباره یک اشکال دیگری دارد که من دیگر به آن نمی‌پردازم؛ بنابراین این شد استدلال سوم.

استدلال چهارم استدلال شکاکانه مبتنی بر اعلم بودن خالق است. این استدلال مبتنی بر این موضوع مطرح می‌شود که خود شامل دو مقدمه است؛ مقدمه اول: خدا خالق انسان است؛ مقدمه دوم: هم این هست که کبری استدلال است که هر خالقی سرشت مخلوق خودش را و کارکرد صحیح یا حقوق و تکالیف او و چگونگی استفاده درست از امکانات و قابلیت‌های او را بهتر از هر کسی می‌داند. مثال‌های زیادی هم وجود دارد؛ مثلاً شما اگر بخواهید ببینید از این کامپیوتر چه جوری به نحو احسن باید استفاده کنید، یک کتابچه دارد و آن کتابچه را مهندس کامپیوتر نوشته و در واقع کارخانه‌ای که این کامپیوتر را درست کرده است؛ او چون اشراف معرفتی بیشتری دارد نسبت بر این دستگاه، می‌تواند به شما بگوید چگونه باید از این دستگاه استفاده کنید. در واقع خداوند هم و نسبت او با انسان هم دقیقاً به همین صورت است. حالا اگر ما این دوتا مقدمه را بپذیریم، نتیجه این می‌شود که این خداست که باید به ما بگوید که ما چگونه رفتار کنیم، حقوق بشر و وظایف اخلاقی بشر چه هستند و... چرا؟ چون خدا سازنده است و هر سازنده‌ای در واقع خصوصیات آن مصنوع خودش را بهتر از دیگران می‌داند. به این استدلال هم نقدهای زیادی می‌شود وارد کرد. اولین نقدی که در اینجا می‌شود مطرح کرد، به کبری این استدلال می‌شود وارد کرد. آن هم این است که کبری کلیت ندارد یعنی ما هیچ دلیل منطقی و عقلانی و تجربی نمی‌توانیم بیاوریم به سود این ادعا که هر سازنده‌ای، هر صانع، اشراف معرفت‌شناسانه بیشتری دارد نسبت به مصنوع خودش؛ این را لاقلاً ایرانیان خیلی راحت ثابت کردند چون خیلی از چیزهایی که غربی‌ها درست می‌کنند و در ایران وقتی وارد می‌شود یک استفاده‌هایی از آن می‌شود که اصلاً به عقل جن هم نمی‌رسد چه برسد به عقل سازنده آن دستگاه. بنابراین کبری آن استدلال از کلیات می‌افتد. وقتی کبری استدلال از کلیت افتاد دیگر نتیجه به لحاظ منطقی موجه نخواهد بود چون اعتبار منطقی آن نتیجه متوقف بر این است که شما بتوانید نشان بدهید که هر سازنده‌ای این ویژگی را دارد. اگر بعضی از سازنده‌ها این ویژگی را داشته باشد، اونوقت باید بروید نشان بدهید آن بعضی از سازنده‌ها چه خصوصیتی دارند. در اینجا ممکن است بگوییم که خداوند عالم مطلق است؛ اگر بگوییم خداوند عالم مطلق است دیگر تکیه استدلال از روی خالق بودن خداوند برداشته می‌شود و می‌رود روی دوش عالم بودنش و این استدلال برمی‌گردد به همان استدلال اول و دیگر استدلال جدیدی نداریم و دقیقاً همان نقدهایی که به استدلال اول وارد شد به این استدلال هم وارد می‌شود؛ بنابراین این هم نقد دوم. نقد سومی که در اینجا مطرح می‌شود این است که شما اینجا یک مقدماتی را دارید مفروض می‌گیرید که گاهی اوقات به آن مقدمات هم تفسیر می‌شود ولی خیلی وقت‌ها آن مقدمه‌ها تفسیر نمی‌شود. یکی از آن مقدمات این است که انسان‌ها قدرت شناخت سرشت خداوند و قدرت شناخت حق اطاعت از خداوند را دارند و به لحاظ معرفتی، این قابلیت و استعداد را دارند که هم سرشت خدا را بشناسند و هم حق و حقوق او را بشناسند. اگر چنین چیزی را کسی بگوید اونوقت در واقع کل استدلال را زیر سوال برده است. چرا؟ چون باید اثبات کند که آن عقلی که قادر است خدا را بشناسد و حق خدا را بشناسد، قادر نیست که سرشت انسان و حقوق انسان را در واقع در اینجا بشناسد. باز نکته آخری که در باب این استدلال مطرح می‌شود این است که تعارض، یعنی همان اشکالی که به استدلال‌های قبلی هم وارد بود که کسانی که این استدلال را مطرح می‌کنند در واقع محل نزاع را درست‌تقریر نکردند و تلقی‌شان از محل نزاع درست نیست. در اینجا تعارض مورد بحث، تعارض میان حق خدا و حقوق بشر نیست که ما بگوییم اگر این دو باهم تعارض پیدا کرد حق خدا مقدم است بلکه بین دو راه متفاوت برای کشف این حقوق است؛ یک راه می‌گوید که تنها راه انحصاری برای کشف حق خدا و حقوق بشر، متون دینی است و راه دیگر می‌گوید نه، ما باید اینها را باهمدیگر ترکیب کنیم؛ متون دینی را باید با دریافت‌های عقلی، وجدانی و تجربی ترکیب کنیم و از ترکیب اینها ببینیم که به چه نتیجه‌ای از این استدلال می‌رسیم.

استدلال مبنی بر نسبی‌گرایی فرهنگی را دیگر با نقدهایش مطرح نکنیم. من در جای دیگری مفصل به این بحث پرداختیم، دوستان دیگر هم از جمله دوست عزیزم آقای دکتر نراقی مفصل به این بحث پرداختند. دوستانی که علاقه دارند می‌توانند به آن مقاله مراجعه کنند.