

دین و معرفت اخلاقی در نگاه دنت،

بررسی و نقد

حمید رضا شاکرین^۱

چکیده

رابطه دین و اخلاق از جمله مسائل اساسی حوزه کلام جدید، فلسفه دین و فلسفه اخلاق است. دنیل دنت فیلسوف ذهن فیزیکالیست معاصر و از سران الحاد جدید، از جمله باحثان این عرصه است. بخشی از مباحث او در این زمینه ناظر به چگونگی دستیابی به معرفت اخلاقی و رابطه آن با دین است. دنت نه تنها رجوع به دین در این عرصه را ناروا می‌شمارد بلکه آن را دور از منطق و شعور انسانی دانسته و در مقابل سکولاریزاسیون و طبیعت‌گرایی ارزشی و اخلاقی را اجتنابناپذیر می‌انگارد. در مقاله حاضر برآنیم تا دیدگاه وی در این زمینه را مرور کرده و با روش تحلیلی-عقلی به داوری بنشینیم. ما حاصل تحقیق این است که دنت، نه تقریر صحیح و داوری درستی در باب نظریه اخلاقی دین دارد و نه قادر به ارائه جایگزین بهتر و معتبرتری است؛ مبانی تکاملی او نیز در این زمینه فاقد توان افق‌گشایی است.

واژه‌های کلیدی: دین و اخلاق، کارکرد دین، معرفت اخلاقی، دنیل دنت.

۱. استاد تمام، گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، رایانامه:

بیان مسأله

دلیل دنت^۱ در شماری از آثار خود مباحث مربوط به اخلاق و فرااخلاق را پی گرفته است. عمده‌ترین مطالب او در این باب را در چهار اثر می‌توان یافت: کتاب «ایده خطرناک داروین»^۲، «فضای آزاد»^۳، «راهنمای کمک‌های اولیه اخلاق»^۴ (سخنرانی ارائه شده در دانشگاه میشیگان) و کتاب «شکستن طلسم»^۵. دنت اساساً اخلاق را پدیده‌ای فرهنگی و گسسته از هرگونه بنیاد متعالی و فراطبیعی می‌داند، لیکن تنها در اثر اخیر خود بخشی را به مسأله رابطه دین و اخلاق اختصاص داده است. مباحث او در این زمینه در پنج محور به شرح زیر قابل دسته‌بندی است:

(۱) دین و تعیین ملاک فعل اخلاقی؛

(۲) دین و چگونگی تشخیص مصادیق رفتار اخلاقی؛

(۳) دین و تعارض آموزه‌های با اخلاق؛

(۴) الگوهای انگیزش دینی در سلوک اخلاقی؛

(۵) دین و زیرساخت‌سازی اجتماعی اخلاق‌محور.

از آنجا که محورهای یاد شده مباحث گسترده و فراخ دامنی را می‌طلبد، در جستار پیش‌رو بر آنیم تا به یاری خداوند متعال به محورهای اول و دوم که درک و تشخیص و به تعبیری معرفت اخلاقی را پی می‌گیرند بپردازیم و دیگر محورها را به مجال دیگری واگذاریم. پیش از ورود به اصل بحث جا دارد نگاهی به تعریف دین و اخلاق از منظر دنت بیندازیم. دنت دین را پدیده‌ای کاملاً طبیعی، یعنی فاقد هرگونه بنیاد و پشتوانه الهی و فراطبیعی می‌داند. افزون بر آن او ایمان و عقیده دینی را از جنس باور به باور- نه باور به واقعیتی عینی- دانسته و با تبعیت از دیوید ویلسون^۶ دین را امری اجتماعی می‌خواند که تکامل برای همکاری میان گروه‌های انسانی طراحی کرده است. دنت تعریف دین را امری دشوار دانسته، در عین حال برای

1. DANIEL C. DENNETT

2. DARWIN'S DANGEROUS IDEA: EVOLUTION AND THE MEANINGS OF LIFE

3. Elbow Room

4. The Moral First Aid Manual

5. BREAKING THE SPELL: RELIGION AS A NATURAL PHENOMENON

6. David S. Wilson

مشخص کردن دامنه بحث، ادیان را چنین معرفی می‌کند: «نظام‌هایی اجتماعی که اعضای آن نسبت به باور به عامل یا عامل‌هایی فراطبیعی اعتراف دارند و معتقدند همواره باید تایید و رضایت خاطر آنها را جلب نمود» (Dennett, 2006, P.9). عمده‌ترین ویژگی‌ها و مولفه‌های دین در تعریف یاد شده عبارتند از: ۱. سرشت اجتماعی دین؛ ۲. خصلت متکثر و نفی جوهر یگانه دین؛ ۳. باور به باور بودن بن‌مایه‌های اعتقادی دین. این تعریف لوازم و نقاش‌هایی در پی دارد که بررسی و نقد آن مجال دیگری می‌طلبد.

در رابطه با اخلاق تا آنجا که نویسنده جستجو کرده است دنت به تعریف آن نپرداخته، بلکه شارحان دیدگاه‌های او نیز از این مساله چشم‌پوشی کرده‌اند (See: Mooney, 2000, pp. 314-324). در عین حال از سخنان او در توضیح دیدگاه هابز برمی‌آید که مراد وی از اخلاقیات، رفتارهایی است که قابل داوری ارزشی بوده و به خوب و بد یا درست و نادرست ارزشی مانند عدالت و ظلم و امثال آن توصیف می‌شوند. این رفتارها فاعل خود را به انسان خوب یا بد، راست‌کردار یا شرور و تبهکار متصف می‌سازد و از نیک و بد به معنای زیستی، مهارتی، توانایی در افعالی چون جنگاوری و امثال آن متمایزند (See: Dennett, 1995, p. 454).

یکم. دین و ملاک فعل اخلاقی

از مهم‌ترین مسائل حوزه اخلاق پژوهی و نخستین مساله در سنجش نسبت دین و اخلاق، بیان چیستی یا ملاک و حدود فعل اخلاقی و مولفه‌های آن است. این مساله در بادی امر به دو مساله جزئی‌تر منحل می‌شود: یک اینکه اساسا فعل اخلاقی معیارمند است و ضوابط و ویژگی‌های عام و مطلق بر آن حاکم است، به گونه‌ای که شرایط تاریخی، فرهنگی، جغرافیایی و... بر آن اثرگذار نبوده و آن را تابع و وابسته به خود نمی‌سازد و نمی‌تواند موجب تغییر و تنوع در آن شود. یا اینکه اساسا هیچ ضابطه عام و مطلق وجود نداشته و اخلاق امری تاریخمند و وابسته به شرایط عصری و... است. دیگر اینکه بنا بر گزینه نخست، آن ضوابط و ویژگی‌های عام چیست و چه مولفه‌هایی دارد.

دنت در باب اینکه آیا معیارهای مشخصی برای فعل اخلاقی و بایدها و نبایدهای عملی در عرصه‌های فردی و اجتماعی داریم یا نه، به بیان دو دیدگاه از قول

بالکین^۱ می‌پردازد که عبارتند از: عمومیت‌گرایی استعماری^۲، و نسبیت‌گرایی اخلاقی^۳. منظور از عمومیت‌گرایی استعماری، اشاره به این باور است که معیارهای فراگیر و مشخصی از عدالت و حقوق بشر وجود دارد که می‌توان هر جامعه‌ای را فارغ از اختلافاتی که در حوزه توسعه یافتگی، مذهب، زبان و فرهنگ دارند، با آنها هماهنگ ساخت. طرفداران این دیدگاه هر فرهنگی را که مخالف نظرشان باشد عمیقاً بر خطا می‌دانند. در برابر این نظریه، نسبیت‌گرایی اخلاقی قرار دارد. این گمانه هیچ اصل فراگیر اخلاقی را باور ندارد، اخلاقیات را تماماً وابسته به فرهنگ‌ها دانسته و بر آن است که هرآنچه در فرهنگ خاصی مورد وفاق قرار گیرد، حتی اگر چندموسری، برده‌داری و یا کودک‌کشی باشد، دیگر نمی‌تواند موضوع نقد و بررسی عام عقلانی واقع شود (Dennett, 2006, p. 375).

دنیل دنت‌گزینش هر یک از دیدگاه‌های فوق را با دشواری‌هایی روبرو می‌داند. او، از سویی بر اساس مبنای تکاملی و علم‌گرایانه خود قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی نیست و از سوی دیگر نسبیت‌گرایی اخلاقی را چندان مورد پسند فیلسوفان اخلاق نمی‌داند. در نتیجه به عنوان نقطه شروع عملی، «دوسویه‌نگری» یا میانه‌روی روشنفکرانه^۴ پیشنهاد شده توسط بالکین را بهترین موضع در مواجهه با افکار و آرای متفاوت این عرصه می‌شمارد. بر این اساس در گفتگوهای خود باید شرایط دو طیف مخالف را در نظر گرفت و نباید با استفاده از زور در پی غلبه دادن فرهنگ خود بر دیگری بود. مشارکت‌کنندگان باید بدانند دو ارزش متعالی که در میانشان به اشتراک گذارده شده حقیقت و عدالت است. این یعنی دو طرف گفتگو تنها از این رو که زنده‌اند و زندگی می‌کنند باید بپذیرند که ارزش‌های مشترکی در پروژه‌های انسانی که در آن مشارکت داریم به صورت پیش‌فرض وجود دارند. زنده ماندن و امنیت از جمله این ارزش‌ها است و مریخی‌ها هم باید در برابر آن متعهد باشند. بدین‌سان برای حصول پیشرفت‌های اولیه باید اصول مشترکی را به عنوان مبنای آغازین در اختیار داشته باشیم.

نکته مهمی که در این عرصه خودنمایی می‌کند معرفت‌شناسی آن اصول اولیه و مشترک است. به عبارت دیگر منبع معرفتی این اصول چیست؟ از کجا می‌توان به آنها

1 Jack M. Balkin.

2 imperialist universalism

3 Ethical Relativism

4 an open-minded "am-bivalent"

دست یافت؟ کدامین منبع صلاحیت تامین آنها را داراست و چه منابعی فاقد صلاحیت در این زمینه‌اند؟ دیدگاه دنت جنبه سلبی قضیه را برجسته ساخته و بر آن است که نمی‌توان خدا و دین را به مثابه منبعی ذی‌صلاح برای تعیین ملاک فعل اخلاقی لحاظ نمود. این از آن رو است که دیندار و بی‌دین باید بتوانند بر اساس اصولی مشترک در این زمینه به گفتگو بپردازند و چنین چیزی تنها براساس ارزش‌های مشترک میسور است، نه بر پایه ملاک‌های مبتنی بر عقاید دینی، یعنی باورهای خاص (Dennett, 2006, p. 375-377).

نقد

۱. خطا در منطق تقسیم

تقسیم دیدگاه‌ها در باب معیارهای فعل اخلاقی به عمومیت‌گرایی استعماری و نسبیت‌گرایی اخلاقی تقسیم فنی و درستی نیست. باورداشت اصول عام و فراگیر اخلاقی و در مقابل، نسبی‌انگاری ارزش‌ها و نفی هرگونه اصل اخلاقی عام و مطلق دو رویکرد اساسی در حوزه فلسفه اخلاق بوده و اصالتاً ربطی به سلطه‌طلبی و استیلاجویی ندارد. البته هر یک از دو دیدگاه قابل‌تقریرها و در بر دارنده زیرگرایش‌هایی هستند که بسط و تفصیل آن از حوصله این مقام خارج است (بنگرید: مصباح، ۱۳۷۸).

چه بسا گفته‌اید اینگونه تقریر و معرفی نگرش‌ها چه اشکالی در پی می‌آورد و چرا باید نسبت به آن حساسیت به خرج داد؟ پاسخ این است که حداقل دوگونه اشکال بر تقریر فوق وارد است:

الف) کاربرد چنین ادبیاتی پیشاپیش مسائل عاطفی-روانشناختی و سیاسی - اجتماعی را بر تحقیق و تدقیق نظری غالب کرده، راهزن اندیشه، مانع فهم درست مساله و چاره‌جویی برای آن است.

ب) اصل دیدگاه نیز به درستی بیان نشده و موجب خلط مبحث است. در تقریر فوق چنین وانمود می‌شود که نقطه مقابل نسبی‌گرایی اخلاق، اطلاق‌گرایی در همه باورهای اخلاقی و حقوقی و نادیده گرفتن همه شرایط فرهنگی، تاریخی و... است؛ درحالی‌که واقعیت اینگونه نیست. مطلق بودن اخلاق به این معنا نیست که همه گزاره‌های اخلاقی دارای ارزش صدق عام و مطلق باشند و یا همه جریان‌های موسوم به اطلاق‌باوری اخلاقی اینگونه می‌اندیشند. مساله اساسی اطلاق‌باوری اخلاقی این

است که یک‌سری اصول و ارزش‌های عام و فراگیر اخلاقی وجود دارند که تابع شرایط خاص تاریخی، فرهنگی و... نبوده و در همه ادوار تاریخی، همه نقاط جهان، همه جوامع و افراد از مقبولیت و اعتبار برخوردار بوده و چیزی نمی‌تواند از آنها سلب اعتبار کرده و ارزش آنها را مخدوش سازد. از این قبیل است اصل عدالت. در مقابل، پاره‌ای از آموزه‌ها- و به تعبیری فروع اخلاقی و حقوقی- نسبی و تحول پذیرند. برای مثال گزاره «راستگویی خوب است» گزاره‌ای اخلاقی است، لیکن در مواردی نباید راست گفت و چه بسا دروغ گفتن اخلاقاً لازم و ضروری شمرده شود. مانند اینکه جنایتکاری در پی قتل انسان‌های بیگناهی برآمده باشد و راستگویی به او در رابطه با جستجوی فرد مورد نظر موجب هلاکت انسان‌های بی گناه شود.

در چنین مواردی راه‌های مختلفی برای توجیه مطلق انگاشتن اخلاق بیان شده است. یکی از راه‌حل‌ها این است که خود افعال خارجی انسان به تنهایی موضوع احکام اخلاقی قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر خوبی و بدی ذاتاً بر راستگویی و دروغ‌گویی حمل نمی‌شود، بلکه نیاز به «حد وسط» و علت ثبوت حکم دارد. یعنی می‌توان پرسید که چرا راستگویی خوب و دروغ‌گویی بد است؟ پس از بررسی در می‌یابیم که مصالح جامعه در گرو راستگویی است و یا این که راستی مطابق با عدالت است. از این رو راستگویی نیکو شمرده شده و خلاف آن مورد نهی واقع شده است. از این تحلیل نتیجه می‌گیریم آنچه در واقع نیکوست چیزی است که مطابق عدالت و یا مناسب با مصالح اجتماعی و سعادت انسان باشد، و آنچه برخلاف آن باشد محکوم به قبح و زشتی است. لاجرم هرگاه عنوان عدالت یا مصلحت بر راستگویی صدق کند راست گفتن خوب است، و اگر ظلم و فساد بر آن منطبق شود خوب نیست. بنابراین خوبی و بدی ذاتاً از آن راستگویی و دروغ‌گویی نیست، بلکه مربوط به عدل و ظلم، یا صلاح و فساد است. و آنچه اطلاق دارد همان عناوین اصلی و ذاتی اخلاقی یعنی حسن عدالت و قبح ظلم، یا حسن صلاح و سعادت و قبح فساد و تباهی است (بنگرید: مصباح، ۱۳۷۶: ۱۸۴-۱۹۴).

۲. اشکال نسبیت‌گرایی اخلاقی

نحوه مواجهه دنت با نسبیت‌گرایی اخلاقی نیز تهی از ارزش معرفتی است. او به عدم پسند فیلسوفان اخلاق بسنده کرده است، بدون آنکه راز آن را واکاوی کرده و به تعبیری گرفتار کاهلی اندیشه‌ورزی شده است. واقعیت مطلب این است که نسبیت‌گرایی اخلاقی از جهات مختلف نظری و عملی آسیب‌مند است از جمله:

الف) خودستیزی؛ این گمانه خودستیزی^۱ است؛ زیرا بر اساس آن هیچ ارزش اخلاقی عام و مطلق وجود ندارد. به عنوان مثال لزوم رعایت عدالت یکی از گزاره‌های اخلاقی است. بنابر گمانه فوق دیگر نمی‌توان همه افراد و جوامع را به انجام رفتارهای عادلانه ملزم دانست. از دیگر سو ما مجاز نیستیم فارغ از سلیقه‌ها و تعلقات هر فرد یا جامعه‌ای رفتارهای آنان را مورد داوری اخلاقی قرار دهیم. این گزاره‌ها در دیدگاه نسبیت‌انگار، خود دارای ارزش اخلاقی عام و مطلق و توصیه‌ای استثناء ناپذیراند. بنابراین نسبیت‌انگاری اخلاقی به پذیرش پارهای از گزاره‌های مطلق اخلاقی می‌انجامد؛ و این همان چیزی است که نظریه رقیب به آن معتقد بود زیرا چنانکه گذشت بسیاری از مطلق‌گرایان نیز همه گزاره‌های اخلاقی را مطلق نمی‌انگارند، بلکه معتقد به وجود یکسری قواعد عام اخلاقی مانند «حسن عدالت» و «قبح ظلم» می‌باشند که سایر گزاره‌های اخلاقی در پرتو آن قواعد عام مورد ارزش‌داوری قرار می‌گیرند.

ب) نسبیت‌گرایی اخلاقی در عمل قابل پایبندی نیست و باورمندان به آن نیز در واقع از آن‌ها گریزانند. لویی پویمان^۲ با یک آزمایش عملی این نکته را بر ملا می‌سازد. او می‌گوید: «در روزهای نخست کلاس‌های فلسفه‌ام، اغلب دانشجویانی می‌بینم که متعصبانه از نسبیت‌گرایی اخلاقی ذهنی^۳ دفاع می‌کنند. من اولین آزمون را می‌گیرم. در جلسه بعد هم برگه‌هایشان را با نمره F^۴ برمی‌گردانم، حتی اگر بیشتر آنان در سطح بالایی باشند. وقتی آنان با عصبانیت به بی‌عدالتی من اعتراض می‌کنند، می‌گویم من وقتی این برگه‌ها را تصحیح می‌کردم ذهنیت‌گرایی را پذیرفتم. به این معنا که اصل داوری اعتبار عینی^۵ ندارد (پویمان، ۱۳۷۸: ۵۷). این مسأله آنان را به بازنگری در نسبیت‌گرایی وامی‌دارد.

۳. آسیب‌مندی راه حل پیشنهادی

براساس آنچه گذشت پیشنهاد بالکین مبنی بر دوسویه‌نگری روشنفکرانه راه سوم یا میانه‌ای در برابر دو دیدگاه متقابل مطرح در باب اخلاق نیست. افزون بر آن، این

1. Self-contradictory.

2. Louis P. Pojman

۳. نسبی‌انگاری اخلاق آشکال و گونه‌های مختلفی دارد که یکی از آنها نسبیت‌گرایی ذهنی (Subjective Ethical Relativism) است. برای آگاهی بیشتر بنگرید: مصباح، ۱۳۷۸، صص ۱۷۰-۱۷۴.

۴. F علامت اختصاری «False» به معنای «غلط» می‌باشد.

5. Objective Validity

رویکرد از جهاتی مورد تامل است و اشکالات و پرسش‌هایی به شرح زیر در پی می‌آورد:

الف) این صرفاً یک پیشنهاد کاربردی است و به لحاظ نظری هیچ راه حلی برای تعیین ملاک فعل اخلاقی در بر ندارد.

ب) به لحاظ کاربردی نیز پیشنهاد فوق بسیار ناقص و محدود است و تنها ناظر به حیات اجتماعی، آن هم در خصوص مسائل وابسته به مفاهمه و تعامل مبتنی بر آن است. این در حالی است که مسائل متعدد دیگری پیش رو است که بعضاً بر مقام مفاهمه نیز مقدم و اثرگذار بوده، ولی دیدگاه فوق نسبت به آنها ساکت است. از جمله مسائل این است که:

۱. آیا اساساً اخلاق تنها در مناسبات اجتماعی حضور دارد، یا زندگی شخصی نیز می‌تواند مشمول زیست اخلاقی باشد؟ در صورت دوم آیا شخص در مجالات مختلف زندگی فردی خود باید اصول و هنجارهای معینی را رعایت کند تا سلوک اخلاقی حاصل شود یا چنین نبوده و تکثیرپذیر و نسبی است؟ در صورت نخست این اصول و هنجارها چه‌اند و از چه منبعی فراهم می‌آیند، و در صورت اخیر زیست اخلاقی به چه معنا و چگونه است، تا چه اندازه تنوع و تکثیرپذیر است و چرا؟

۲. در حیات اجتماعی گستره سلوک اخلاقی از مقام مفاهمه آغاز می‌شود یا مقدم بر آن است؟ اگر مقدم است پیش از آنکه بخواهیم با دیگران مفاهمه برقرار کنیم چگونه می‌توانیم زیست اخلاقی داشته باشیم؟ در این زمینه بار دیگر آنچه در باب سلوک اخلاقی در زندگی شخصی گفته آمد تکرار می‌شود.

۳. اگر اصول اخلاقی مقدم بر مقام مفاهمه است اساساً در چه شرایطی می‌توان یا باید به لحاظ اخلاقی مفاهمه برقرار ساخت و در چه شرایطی نمی‌توان و نباید به آن تن داد؟ اگر زنده ماندن خواست همگانی است بر اساس چه توجیهی و در چه گستره و شرایطی باید به این خواسته تن داد و با آن کنار آمد؟ همچنین منظور از خواهان تداوم زندگی بودن، ناظر به زندگی خویش از سوی هر طرف است یا اینکه هر کدام خواهان زندگی همگانند؟ اگر منظور اولی باشد پایه اخلاق را بر اساس خودخواهی قرار داده و اساساً نقطه وفاق و مشترک حقیقی در کار نیست. در این صورت تعبیر فوق چندان تفاوتی با این عبارت ندارد که همه خواهان منافع خویشند و اصل منفعت طلبی نقطه مشترک همگانی است. این در حالی است که بنیان همه اختلافات و بداخلاقی‌ها همین خودخواهی‌ها، منفعت طلبی‌ها و هوی‌پرستی‌های بی‌حد و حصر و

لجام گسیخته است و اخلاقیات نوعی مرزگذاری همراه با التزام درونی بر اساس اصولی عام و حاکم بر خودخواهی‌های آدمیان در اشکال مختلف آن است.

در مقابل، اگر منظور این است که همه انسان‌ها و به تعبیری همه طرف‌های گفتگو بالفعل خواهان تداوم زندگی خود و دیگران - که شامل طرف‌های مقابل می‌شود - هستند؛ چنین چیزی به یک آرزو شبیه‌تر می‌نماید تا توصیف واقعیتی که پشتوانه تجربی نداشته و اگر چنین می‌بود این همه ظلم و ستم بر انسان‌ها و ملل مظلوم نمی‌رفت و شاهد این همه توحش و سنگدلی از سوی ظالمان نبودیم. در عین حال گفتنی است اصل وجود دگردوستی در کنار خودگروی روان‌شناختی مورد قبول عارفان مسلمان است. آنان با تبیین روح کلی الهی و علوی انسان به وحدت باطنی آدمیان باور داشته و بدینسان بین خوددوستی و دگردوستی اتحاد و یگانگی برقرار کرده‌اند. ویلیام جیمز نیز با نگاهی روان‌شناختی از خود جمعی انسان یاد می‌کند (بنگرید: مطهری، ۱۳۷۱: ۷۳۳-۷۴۰).

شماری از فیلسوفان اخلاق نیز بدون تبیین بنیادهای نفس‌شناسانه مساله، اصل وجود دیگرگروی در کنار خودگروی روان‌شناختی را پذیرفته‌اند (بنگرید: فرانکنا، ۱۳۷۶: ۵۷-۶۲)، لیکن در اینجا چند نکته درخور توجه است: یک اینکه این دیدگاه‌ها چندان با مبانی تکاملی امثال دنت که نافی وجود روح علوی و جمعی و نفس مجرد انسانی است (See: Dennett, 1990, pp, 519-548. &: 1991) و دیگرگروی را حداکثر در خویشاوندی ژنتیکی تاب می‌آورد، سازگاری ندارد. دو دیگر اینکه وجود این گرایش در همگان به صورت بالفعل و شکوفا شده وجود ندارد، بلکه مانند دیگر بینش‌ها و گرایش‌های فطری، یا بالقوه است و یا در درجه نازلی از فعلیت و همچنان قابل تضعیف یا تقویت است. فروغلطیدن در دام شهوات و تمایلات نفسانی و حیوانی، یعنی من‌سلفی به تضعیف و کم‌رمق یا خنثی سازی اثر آن می‌انجامد و در مقابل، تربیت الهی و دینی تقویت آن را سبب می‌شود. بدین روی یکی از کارویژه‌های اساسی دین همین است، چنانکه پیامبر بزرگوار اسلام فرمود: «أَمَّا بُعِثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ همانا برانگیخته شدم تا کرامت‌های اخلاقی را به سرحد کمال رسانم» (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۸).

۴. اگر مراد از زندگی خواهی این است که نه همه انسان‌ها، بلکه انسان‌های اخلاق مدار خواهان تداوم زندگی خود و دیگرانند، آنگاه این پرسش وجود دارد که اولاً چه دلیلی وجود دارد که همه اخلاق‌مداران چنین گرایشی دارند؟ بویژه آنکه اخلاق‌مداری

سطوح، درجات و رویکردها و مکاتب مختلفی را شامل می‌شود و میزان، گستره و سطح گرایش و سلوک اخلاقی در میان انسان‌ها تفاوت‌هایی دارد. افزون بر آن، اگر همه اخلاق‌مداران چنین فکر کرده و بر اساس آن سلوک می‌کنند، سوال اساسی این است که بنیاد و اساس این گرایش چیست و بر چه اساسی آن را توجیه می‌کنند؟ آیا این خود یک اصل عام و فراگیر اخلاقی است یا تابعی از اصل عام دیگری است؟ یا هیچکدام؟ بنابر وجه اول و دوم به لحاظ نظری وجود یک اصل مطلق و همه‌شمول اخلاقی را پذیرفته‌ایم، چه در تعیین مصداق آن درست تشخیص داده باشیم یا نادرست، و دیگر نمی‌توان اصل عام اخلاقی را عمومیت‌گرایی سلطه‌جویانه معرفی کرد. بنابر وجه سوم مساله همچنان پا در هوا است و تا به یک اصل بنیادین همه‌شمول اخلاقی منتهی نشود توجیه نخواهد شد.

۵. اگر اهتمام به امنیت و زندگی، نه امری توصیفی، بلکه صرفاً یک پیشنهاد عملی و هنجارگذارانه و به این معنا است که در همه مواجهه‌ها باید امنیت و زنده ماندن به‌مثابه هنجار اخلاقی لازم از سوی همه طرف‌ها رعایت شود، زیرا همه حداقل خواهان امنیت و زندگی خویش‌اند و باید به خواست طرف مقابل، همچون خواست خود احترام بگذاریم؛ در این صورت باز این پرسش تکرار می‌شود که بنیاد نظری و توجیه‌گر چنین هنجاری چیست؟ چرا و تا چه اندازه باید به خواست دیگران احترام گذاشت؟ در صورت تعارض خواست دیگری با خواست خود و یا در مواجهه با دو یا چند خواست متزاحم از چند سو، کدامیک مقدم است و چرا؟ بویژه اینکه اگر این توصیه صرفاً جنبه کاربردی محض و مبتنی بر نگاه کارکردگرایانه باشد که برای برقراری نظم و در پرتو آن رهایی از به خطر افتادن منافع خویش است، در این صورت چیزی جز تداوم خودخواهی نیست و هیچ توجیهی برای رعایت حق زندگی و منافع دیگران در صورت امکان پیشبرد مقاصد خود بدون رعایت آنها در بر ندارد. اما اگر در عین کاربردی بودن مبتنی بر یک اصل مطلق و فراگیر اخلاقی یعنی عدالت باشد به لحاظ هستی‌شناختی مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و به لحاظ معرفت‌شناختی مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و این چیزی است که بر اساس بنیادهای ارزش‌شناختی تکاملی توجیه‌پذیر نیست.

دوم. دین و تشخیص رفتار اخلاقی

دنت بر آن است که فرهنگ بشری، بویژه دین منبعی سرشار از مفاهیم اخلاقی است، از قانون زرین اخلاقی گرفته تا ده فرمان و اصل خودشناسی یونانی، بایدها و

نبایدهای گوناگون خاص، تابوها و شعایر (Dennett, 1995, P. 494). در عین حال همه ما در مواردی در گیرودار سخت انتخاب از میان گزینه‌های مختلف قرار گرفته و در تعیین اینکه کدام گزینه، اخلاقی و کدام، غیر اخلاقی است فرو می‌مانیم. او با طرح پرسش‌ها و داوری‌هایی مرجعیت دین یا پیشوایان دینی در این زمینه را مورد چالش قرار می‌دهد:

۱. آیا در چنین مواردی دین می‌تواند با ارائه چند آموزه کلی اخلاقی مانند ده فرمان به‌طور جزئی و مشخص رفتار اخلاقی را برای ما معین سازد؟ او همچنین اظهار می‌دارد که البته رجوع به متخصص در هر امری شایسته و بایسته است، اما آیا پیشوایان دین متخصصان این حوزه‌اند و می‌توان به سخنان آنها اعتماد کرد؟

۲. دنت متون مقدس را فاقد ارزش مرجعیت اخلاقی دانسته و اظهار می‌دارد اگر شما انجیل یا کتاب مقدس دیگری را به‌مثابه کلام خدا در تعیین خوب و بد اخلاقی مرجع قرار دهید زمینه این باور را فراهم کرده‌اید که مفاهیم اخلاقی یافت شده در این متون از ضمانت ویژه‌ای برخوردار است که دیگر متون از آن بی‌بهره‌اند. اما اگر آن را چون اودیسه هومر و امثال آن صرفاً متونی غیر معجزه‌وار، برونداد فرهنگ بشری و نگاشته نویسنده‌ای بشری بدانید دیگر اعتباری بیش از سنت برای آن قائل نخواهید شد. از دیگر سو روشن است که اگر شما یک مدعی اخلاقی مطرح در ادبیات اخلاقی معاصر را صرفاً به استناد اینکه انجیل با آن مخالف است رد کنید به‌نحو شگفت‌انگیزی با مخالفت فیلسوفان اخلاق روبرو خواهید شد (Dennett, 1995, P. 476).

دنت همچنین بر آن است کسانی که ایمان قطعی به درستی آموزه‌های اخلاقی دین خود دارند، دچار قضاوت غیر اخلاقی شده و مدعایشان مطابق شعور انسانی نیست، زیرا این گروه شخصا و از سر وجدان خود یا تجربه مستقیم در ارتباط با خدا به این نتیجه نرسیده‌اند، بلکه آنچه می‌گویند را به تقلید از دیگران وام گرفته‌اند. افزون بر این، حتی اگر کسی از طریق مکاشفه مستقیم آموزه‌های اخلاقی را از خدا دریافت کرده باشد، تا زمانی که با ارائه دلیل عقلی و منطق همگانی قابلیت متقاعدسازی دیگران را نداشته باشد، برای آنان فاقد ارزش و اعتبار است.

۳. مساله دیگر تعارض دعاوی پیروان ادیان در اخلاقی و الهی‌انگاری عملکرد خویش و غیر اخلاقی‌انگاری عملکرد دیگری است. از این قبیل است تعارض سلوک دینداران میانه‌رو با جریان‌های افراطی همچون القاعده و... (Dennett, 2006, p. 298-300). این تعارض چگونه حل می‌شود؟ شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد که در

گذر زمان تعاریف اخلاقی مردم در خصوص اعمال شایسته و ناروا و یقین آنها در خصوص اینکه خدا چه چیزی را دوست می‌دارد و از چه چیزی بیزار است سیال بوده و همواره دستخوش تغییر شده است (Dennett, 2006, p. 267).

افزون بر آنچه گذشت همواره این پرسش در میان اندیشمندان دینی در حوزه اخلاقیات وجود داشته که چون خدا اعمال خاصی را دوست می‌دارد آن اعمال نیک اند، یا چونکه آن اعمال فی‌نفسه خوب و خیراند خدا دوستشان می‌دارد؟ دنت بر آن است که اگر قرار باشد در یک قالب الهی کلی به «اجماع‌عام» دست یابیم، باید دیدگاه دوم را برگزینیم (Dennett, 2006, p. 267). بنابراین نظریه الهی و به تعبیری دین بنیاد معیار مناسب و مستقلى برای فعل اخلاقی نیست (Dennett, 2006, p. 290-301).

نقد

۱. دین و معرفت عملی اخلاقی

اینکه در گیرودار سخت انتخاب از میان گزینه‌های مختلف با چند آموزه کلی اخلاقی مانند ده فرمان نمی‌توان به‌طور جزئی و مشخص فعل اخلاقی را معین ساخت، سخن درستی است. بر اساس این اشکال آنچه انسان در رفتارهای مربوط به عرصه‌های مختلف حیات نیاز دارد معرفت عملی است که در شرایط معین به‌طور دقیق، جزئی و مشخص، بتواند چگونه عمل کردن را مشخص سازد. لیکن باید توجه داشت که:

اولاً برنامه ریزی و تصمیم‌گیری در هر یک از شرایط و مجالات مختلف حیات بر دو رکن اساسی استوار است: ۱. بایدها و نبایدهای کلی که ضوابط رفتار و مناسبات را به خوبی ترسیم نماید؛ ۲. انطباق اصول کلی و قواعد عام بر موارد جزئی.

حکیمان مسلمان برآنند که در هر عمل اختیاری، فاعل به تشکیل قیاسی مرکب از دو مقدمه می‌پردازد. مقدمه نخست صغرای قیاس است، که در آن فعل مورد نظر را مورد سنجش قرار داده و مشخص می‌سازد که تحت کدامین عنوان قرار می‌گیرد. مقدمه دیگر کبرای قیاس است که بیانگر حکم مربوط به آن عنوان می‌شود. پس از ضمیمه مقدمه نخست به مقدمه دوم حکم دقیق و جزئی فعل مورد نظر به دست آمده و معرفت عملی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲: ۳۵۲-۳۵۳).

در روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از حضرت امام رضا علیه السلام نیز نقل شده است که فرمودند: «علینا اللقاء الاصول الیکم و علیکم التفرع» (العاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۶۲، باب ۶، ابواب صفات القاضی، ح ۵۲ - ۵۱): «ما اصول و معیارهای کلی را به

شما عرضه می‌کنیم و بر شماست که فروع و جزئیات را از آنها استنتاج کنید». بنابراین دینی بودن در اینگونه امور به این معناست که قواعد، معیارها و ضوابط، بویژه اصول بنیادین از متون دینی گرفته شود، سپس به کمک عقل و دانش بشری بر موارد جزئی منطبق گردد، تا در پی آن معرفت عملی حاصل آید.

ثانیا آموزه‌های اخلاقی دین منحصر به چند آموزه کلی نبوده و بسیار وسیع و گسترده است. دین نه تنها در ارائه قواعد و معیارهای عام اخلاقی سنگ تمام را گذاشته است، افزون بر آن راهکارهایی برای تشخیص وظیفه در صورت تزامم ارزش‌ها یا مصالح بیان کرده، که در فقه اسلامی از آن به قواعد حاکمه و کنترل کننده تعبیر می‌شود. نقش این قواعد آن است که در موارد تزامم، تکلیف نهایی را مشخص ساخته و حرف آخر را بزند. پارهای از این قواعد عبارتند از: «قاعده نفی حرج»، «قاعده اهم و مهم» و... افزون بر این، در دین مبین اسلام مبانی و قواعدی نیز در جهت تشخیص اهمیت و تقدم و تأخر آنها ارائه شده است. به عبارت دیگر داده‌های دین در این زمینه صرفا یکسری آموزه‌های پراکنده اخلاقی نیست، بلکه دین الهی مشتمل بر نظامی از ارزش‌ها و قواعد و هنجارهای مبتنی بر زیرساخت‌های بینشی است که به روش اجتهادی می‌توان اصول و فروع آنها را متناسب با شرایط و اوضاع و احوال خاص دریافت (بنگرید: شاکرین، ۱۳۸۴: ۱۴۴-۱۵۱).

۲. موجه بودن سلوک اخلاقی دینی

اشکال دنت مبنی بر اینکه استناد تعالیم اخلاقی به خدا تهی از تجربه شخصی و برگرفته از پیشوایان دینی است، فی نفسه هیچ‌گونه خدشه اصولی به بنیاد الهی اخلاق در بر ندارد. به عبارت دیگر باید توجه داشت که در اینجا بین دو مساله خلط نشود: یکی منبعیت فرمان الهی برای اخلاق؛ دیگری روش کشف فرمان الهی. اشکال دنت ناظر به مساله دوم است و ربطی به اصل مساله یعنی نظریه استنتاجی اخلاق ندارد.

افزون بر آن منبعیت فرمان الهی و به عبارت دیگر نظریه استنتاجی اخلاق چند گونه تصور پذیر است (بنگرید: عالمی، ۱۳۸۹: ۶۳-۷۷)، لیکن به هر روی دریافت فرامین الهی از متون یا پیشوایان معتبر دینی بالاتر و در مواردی از سنخ همان، رجوع به متخصص است که در نگاه دنت امری پسندیده و مطلوب می‌نماید. توضیح اینکه کسی که از طریق معتبر و موجه معرفت‌شناختی به یقین دریافته است که اولاً خداوند متعال کمال مطلق و جمیل علی‌الاطلاق است؛ ثانیاً از جمیل محض جز فعل جمیل سر نمی‌زند؛ ثالثاً او راهبر و هدایتگر انسان به سوی خوبی‌ها است؛ رابعاً بخشی از

هدایتگری او هدایت تشریحی و در قالب اوامر و نواهی اخلاقی است؛ خامسا هدایت تشریحی او از طریق وحی و انگیزش پیامبران صورت پذیرفته است؛ سادسا پیامبران الهی کلام و پیام هدایت الهی را معصومانه و بدون نقص و اشتباه دریافت و به بشر ابلاغ نموده و در اختیار انسان‌ها قرار داده‌اند (بنگرید: شاکرین، ۱۳۹۰، فصل ۷)، او بدون هیچ اشکالی مجاز و عقلا موجه است که سلوک اخلاقی خود را با داده‌های دینی در این زمینه تنظیم و هماهنگ سازد. لیکن مراجعه کننده به متون دینی، یا متخصص و کارشناس مجهز به منطق فهم و استنباط دینی است، در این صورت او با منابعی فرابشری سروکار دارد و رجوعش به آنها فراتر از مراجعه به کارشناس و متخصص خطاپذیر بشری است. اما کسی که خود قادر به کشف و فهم آموزه‌های دینی در این زمینه نبوده و جزئیات مسائل را از عالمان و متخصصان حوزه فهم و استنباط دینی دریافت می‌کند بی‌واسطه به متخصص رجوع کرده و در این صورت نیز بر اساس منطق عقلی کار او موجه است. بنابراین حداقل اطلاق مدعای دنت مبنی بر اینکه به دلیل فقدان تجربه شخصی، کسانی که ایمان قطعی به درستی آموزه‌های اخلاقی دین خود دارند، دچار قضاوت غیر اخلاقی شده و مدعیانشان مطابق شعور انسانی نیست، سخنی باطل و دور از منطق معتبر بشری است.

۳. گشودگی برای خردورزی و مفاهمه

این سخن دنت که حتی اگر کسی از طریق مکاشفه مستقیم آموزه‌های اخلاقی را از خدا دریافت کرده باشد، تا زمانی که با ارائه دلیل عقلی و منطق همگانی قابلیت متقاعدسازی دیگران را نداشته باشد، برای آنان فاقد ارزش و اعتبار است فی نفسه سخن درستی است. لیکن در این زمینه توجه به چند نکته لازم است:

الف) این مشکل منحصر به آموزه‌های اخلاقی دینی یا بنیاد دینی اخلاق نیست، بلکه نگره‌های اخلاقی گوناگون از این جهت وضعیت یکسانی داشته و بدون توجه عقلی دیدگاهشان برای دیگران معتبر نبوده و نمی‌توانند با آنان مفاهمه برقرار کنند.

ب) توافق نظری بر سر اصول عقلانی نیز دشواری‌های خاص خود را دارد و مبتنی بر اشتراک در مبانی دیگری از جمله احکام عقل عملی و اموری چون حسن و قبح ذاتی و عقلی است و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد این مساله چندان با مبنای نوداروینیستی دنت همخوانی ندارد.

ج) اشکال دنت بر اخلاق دینی اصالتا معطوف به نظریه استنتاجی اخلاق است که عمدتا نگاهی نص‌محور، ظاهرگرا و ایمان‌گرایانه است و دعوی مبتنی بر شهود یا

تجربه دینی شخصی را نیز می‌تواند در بر گیرد. لیکن اخلاق دینی صرفاً اخلاق نقلی یا ذوقی نیست. در اندیشه اسلامی، انسان مجهز به عقل عملی و قادر به کشف حسن و قبح افعال است. این مساله در رویکرد عقلگرا به خوبی انعکاس یافته و دنت نیز اذعان کرده است که بر اساس این رویکرد باب گفتگو مفتوح می‌شود. بر این اساس اخلاق دینی هیچ گسستی از عقل و خرد بشری و مانعی برای مفاهمه ندارد. از امتیازات این مشرب اخلاقی بهره‌مندی از ظرفیت‌های واسع دو منبع عقل و نقل و حیانی و تعامل آن دو است. بخشی از مباحث اخلاق پژوهان مسلمان نیز در نسبت این دو بوده و متکفل این بحث است که چه مواردی از اختصاصات نقل، کدامیک حوزه اختصاصی عقل و کدامین عرصه مشترک بین هر دو است. بنابراین پذیرش تکیه بر استدلال عقلی در مقام گفتگو، به معنای پذیرش دوگانه خدا یا عقل و به تعبیری دوگانه اخلاق دینی یا طبیعی نیست. بر اساس آنچه گفته آمد نگره اخلاقی حکیمان مسلمان از ظرفیت بالایی برای تعامل و گفتگو برخوردار بوده و در این زمینه از برخی نگره‌های سکولار از جمله نگره اخلاق تکاملی گشودگی بیشتری دارد.

د) استدلال عقلی می‌تواند مستقیم یا غیر مستقیم باشد. و استدلال مستقیم بر اصول اخلاقی تا حد زیادی هموار است، اما این مساله برای برخی از فروع اخلاقی به سادگی امکان‌پذیر نبوده و استدلال غیر مستقیم بر آنها لازم می‌نماید.

۴. دعاوی متعارض اخلاقی

چنانکه ملاحظه شد از جمله اشکالات دنت بر اخلاقیات دینی چندگونگی و سیالیت آن در پیروان ادیان است. در این باره توجه به چند نکته لازم می‌نماید:

الف) اساساً برای بررسی اخلاق دینی از کجا باید شروع کنیم، آیا از اشخاص و جریان‌ها باید شروع کرد یا راه و روش دیگری را باید پیمود؟ پاسخ این مساله در کلام امیرمؤمنان علیه السلام آمده است که فرمودند: «الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف اهله» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ۱: ۳۱): حق از طریق اشخاص شناخته نمی‌شود. حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی.

در عین حال اگر به هر دلیلی قرار باشد اشخاص، جریان‌ها، گرایش‌ها و شیوه‌های رفتاری را راهنمای خود قرار دهیم، آیا هر جریانی که با شعار و پرچم دینی حرکتی را آغاز می‌کند داخل در موضوع است یا این گشودگی بیش از حد نه تنها لازم یا مفید نیست، بلکه راهنماست و منطقی دیگر باید برگزید؟ نگارنده به موضع اخیر باور دارد. واقع این است که جریان‌اتی چون القاعده یا دولت اسرائیل و جریان‌های بیش از حد

افراطی در این سطح چنان فاصله آشکاری با آموزه‌ها و تعالیم پیامبران الهی دارند که آنها را در جایگاه حرکتی دینی قلمداد کردن جز آشوبناکی و بدنام کردن دین و دینداری ثمری نداشته و ذهن را از درک حقیقت دین و تعالیم عالی‌ه آن بسیار دور می‌سازد.

اکنون این سوال پدید می‌آید که اگر قرار باشد، جریان‌هایی را از قطار دین پیاده کنیم چگونه می‌توان این کار را کرد، بویژه اینکه چه بسا هر کسی این مساله را به زعم خود در مورد جریان‌های دیگر به کار برد و آن را تخطئه کند؟ این مساله یکی از مواردی است که حکمت سخن پیشین از امام علی علیه السلام را روشن می‌سازد. در عین حال از لابلای مطالب آتی تا حدودی پاسخ این مساله روشن خواهد شد.

ب) چنانکه پیش‌تر گفته آمد اختلاف در باب مسائل اخلاقی و فرااخلاقی منحصر به دین و آموزه‌های اخلاقی دین نیست. این مساله نه اختصاص به حوزه اخلاق دارد و نه به حوزه دین، بلکه مساله‌ای عام و گسترده در میان انسان‌ها اعم از سکولار و غیر سکولار در مجالات مختلف نظری و عملی است. جالب است که آقای دنیل دنت، سم هریس^۱ و ویلسون^۲ همه شخصیت‌هایی طبیعت‌گرا و داروینیست هستند، لیکن در درون مشرب تکاملی خود بر سر مباحث دین‌شناختی، فرااخلاقی و... اختلافات چشمگیری دارند و دنت در کتاب «ایده خطرناک داروین...» در موارد متعددی به نقد دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان از جمله امثال ویلسون پرداخته است (See: Dennett, 1995).

د) راه حلی که براساس منطق عقل‌گرایی دینی به اجمال در این باره گفتنی است - و البته تفصیل آن تحقیق مستقلی می‌طلبد- این است که:

۱. آموزه‌های دینی اعم از اخلاقی و غیر آن مشتمل بر محکمت و متشابهات و قطعیات و ظنیات است. محکمت و قطعیات نقاط مشترکی هستند که کشف استنادپذیری آنها به دین و وفاق بر سر آنها کار چندان دشواری نیست. ضمناً باید توجه داشت که مراد از قطع در اینجا قطع شخصی نیست، بلکه قطع نوعی است.

۲. قطعیات دینی منحصر به داده‌های نصوص نیستند و قطعیات عقلی نیز از منابع دین قلمداد می‌شوند. قطعیات عقلی نیز یا از بدیهیات عقلی بوده و یا باید به

۱. Sam Harris

۲. David Sloan Wilson

روش معتبر به بدیهیات منتهی و بر آنها مبتنی شوند.

۳. در دایره محکمت و قطعیات هیچگونه تعارضی وجود نداشته و تعارض تنها در دایره متشابهات و ظنیات رخ می‌نماید.

۴. اصل بنیادین در هرگونه تعارض، تقدم دلیل راجح است و درصورت تکافو ادله، در مسائل نظری و اعتقادی، منطقاً راهی جز توقف و انتظار دلایل و مؤیدات راجحه برای هریک از طرفین تعارض نیست. در امور عملی نیز چون فقه و اخلاق نتیجه آن تساقط ادله ناظر به هر طرف و رجوع به اصول عملیه‌ای چون احتیاط و تخییر است.

۵. محکمت و قطعیات حداقل سه کارکرد مهم دارند: اولاً زمینه وفاق و اشتراک حداکثری درون دینی هستند. ثانیاً با توجه به اینکه این قطعیات منحصر به متون دینی نبوده و قطعیات عقلی نیز در این زمینه حضور و نقش دارند، زمینه ساز وفاق در سطح پیروان ادیان مختلف و بلکه فراتر از پیروان ادیانند. ثالثاً راهنمای فهم و درک متشابهات و ظنیات و تفسیر و تاویل آنها و رفع تراحمات‌اند.

در این زمینه مباحث گسترده‌تری قابل طرح است که از عهده این مجال خارج می‌باشد و اکنون ناچاریم به همین خطوط کلی و مختصر بسنده کنیم (بنگرید: شاکرین، ۱۴۰۱: ۱۴۹-۱۷۰).

نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت ملاک فعل اخلاقی و چگونگی تطبیق آن بر مصادیق، اساس معرفت اخلاقی است. دنت در حوزه معیارشناسی، تقسیم‌بندی بالکین به عمومیت‌گرایی استعماری و نسبیت‌گرایی اخلاقی را مطرح و میان‌روی روشنفکرانه را برگزید که در آن امنیت و زنده ماندن اصل مشترک است. در نگاه او خدا و دین را نمی‌تواند به مثابه منبع تعیین ملاک فعل اخلاقی لحاظ نمود؛ زیرا دیندار و بی‌دین باید بتوانند بر اساس ارزش‌های مشترک به گفتگو بپردازند، نه بر پایه باورهای خاص. او همچنین خدا و دین را به مثابه منبع تعیین‌کننده مصادیق رفتار اخلاقی نمی‌شناسد. در نتیجه معرفت اخلاقی تماماً از دین گسسته و سکولار می‌شود.

بررسی دیدگاه دنت نشان می‌دهد که در این زمینه دچار خبط و خطاهای متعددی شده است. از جمله منطلق تقسیمی برگرفته از بالکین ناقص، آشوبناک، در هم آمیخته امور عاطفی و شناختاری و رهنز اندیشه است. دنت در بررسی دیدگاه‌ها مبتلا به کاهلی اندیشه‌ورزی شده، راه حل پیشنهادی وی گزینه جدیدی نبوده و با

مبنای باورمندان عقل‌گرای اخلاق دینی سازگارتر می‌نماید تا مبنای تکاملی خودش. در رابطه با تشخیص رفتار اخلاقی نیز روشن شد که دین در این زمینه کامیاب است و نقدهای دنت متوجه نظریه استنتاجی و جریان‌های ظاهرگرا، نص بسنده و ایمان‌گرا است. دین هم به ارائه قواعد عام اخلاقی پرداخته و هم راهکارهایی برای تطبیق و تشخیص مصداقی بیان کرده و رهنمودهای عقل را نیز در این زمینه به رسمیت شناخته است. روش کشف فرمان الهی نیز اعم از مستقیم و غیر مستقیم است و رجوع به پیشوایان دینی در این زمینه کمتر از رجوع به متخصص نیست، بلکه در مواردی بالاتر است و نمی‌توان آن را قضاوتی غیر اخلاقی و مغایر شعور انسانی قلمداد کرد. افزون بر این نه تنها دین گشودگی زیادی برای خردورزی و مفاهمه دارد، بلکه از برخی نگره‌های سکولار همچون اخلاق تکاملی گشودگی بیشتری دارد.

در باب دعاوی متعارض اخلاقی نیز روشن شد که در دایره محکمت و قطعیات هیچ تعارضی وجود نداشته و تعارض تنها در دایره متشابهات و ظنیات رخ می‌نماید. اصل بنیادین در هر تعارضی تقدم دلیل راجح است و در صورت تکافو ادله، راهی جز تساقط ادله طرفین و رجوع به اصول عملیه‌ای چون احتیاط و تخییر نیست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۲، بی جا، دفتر نشر کتاب.
۲. پویمان، لویی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، شهرام ارشد نژاد، تهران، گیل.
۳. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۴، *سکولاریسم*، ج ۱، تهران، کانون اندیشه جوان.
۴. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. شاکرین، حمیدرضا، ۱۴۰۱، *تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام عقلی و تفکیکی، پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، دوره ۱۲، ش ۳، ص ۱۴۹-۱۷۰.
۶. الطبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۱۲ق، *مکارم الأخلاق*، قم، شریف رضی، چاپ چهارم.
۷. عالمی، سید محمد، ۱۳۸۹، *رابطه دین و اخلاق: بررسی دیدگاهها در مناسبات دین و اخلاق*، قم، بوستان کتاب.
۸. العاملی (شیخ حرّ عاملی)، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۹. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین*، ج ۱، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۱۰. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، موسسه فرهنگی طه.
۱۱. مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۱۲. مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۶، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا.

منابع انگلیسی

14. Balkin, Jack M., 1998, *Cultural Software: A Theory of Ideology*. New Haven: Yale University Press.
15. Dennett, D., The Moral First Aid Manual, THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES, Delivered at The University of Michigan, November 7 and 8, 1986.
16. Dennett, D., (1984). Elbow Room, Cambridge, Mass, MIT

Press. A Bradford Book.

17. Dennett, D., 1990, "Quining Qualia," in Mind and Cognition, W. Lycan (ed.), Oxford: Blackwell, 519-548 .
18. Dennett, Danniell C., 1991, Consciousness Explained, Boston: Little, Brown and Company.
19. Dennett, Danniell C., 1995, DARWIN'S DANGEROUS IDEA: EVOLUTION AND THE MEANINGS OF LIFE, Penguin Books USA Inc., New York 10014, USA.
20. Dennett, Danniell C., BREAKING THE SPELL: RELIGION AS A NATURAL PHENOMENON, 2006, Viking Penguin, Penguin Group (USA) Inc .
21. Jansen, Johannes J. G., 1997, The Dual Nature of Islamic Fundamentalism. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
22. Mooney, T. Brian, Dennett on Ethics: Fitting the Facts against Greed for the Good, in: Don Ross, Andrew Brook, David Thompson, Dennett's Philosophy_ A Comprehensive Assessment-The MIT Press (2000), pp. 314-324..