

دانشنامه فلسفه استنفورد

(۸۸)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

-
- سرشناسه: هیر، ج. ای.، ۱۹۴۹ - م.
عنوان و نام پدیدآور: دین و اخلاق / جان هیر؛ ترجمه مهدی محمدی اصل.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۱۱۹ ص.
فروست: دانشنامه فلسفه استنفورد؛ ۸۸/ دبیر مجموعه مسعود علیا.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۳۶۷-۷
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه مقاله‌ای با عنوان «Religion and Morality» از
دایرةالمعارف «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» است.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
- موضوع: دین و اخلاق
موضوع: Religion and ethics
- شناسه افزوده: محمدی اصل، مهدی، ۱۳۶۲ -، مترجم
شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴ -، دبیر
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶ ۹۷۹/۴۷ BJ
رده‌بندی دیویی: ۲۹۱/۵
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۸۲۳۸۹۵
-

دانشنامه فلسفه استنفورد (۸۸)

دین و اخلاق

جان هر

ترجمه مهدی محمدی اصل



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Religion and Morality

The Stanford Encyclopedia of Philosophy

John Hare, Dec 2, 2014

این مجموعه با کسب اجازه از گردانندگان دانشنامه
فلسفه استنفورد (SEP) منتشر می‌شود.



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

دانشنامه فلسفه استنفورد (۸۸)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

دین و اخلاق

جان هیر

ترجمه مهدی محمدی اصل

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۶

چاپ پڑمان

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۷ - ۳۶۷ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 367 - 7

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۸۰۰۰ تومان

فهرست

- پیشگفتار دبیر مجموعه ۷
- درآمد ۱۱
۱. فلسفه یونان باستان ۱۵
۲. کتاب مقدس عبری و عهد جدید ۲۹
۳. قرون وسطی ۳۷
۴. فلسفه مدرن ۴۹
۵. فلسفه معاصر ۷۷
- کتابنامه ۱۰۳
- واژه‌نامه انگلیسی به فارسی ۱۱۱
- نمایه ۱۱۳

پیشگفتار دبیر مجموعه

بسیاری از کسانی که در ایران به نحوی از انحا کار فلسفی می‌کنند و با فضای مجازی اینترنت نیز بیگانه نیستند نام دانشنامه فلسفه استنفورد^۱ را شنیده‌اند و چه بسا از این مجموعه کم‌نظیر بهره نیز برده باشند. این دانشنامه حاصل طرح نیکویی است که اجرای آن در سال ۱۹۹۵ در دانشگاه استنفورد آغاز شد و همچنان ادامه دارد. به لطف کمک‌هایی که گردانندگان این مجموعه از آن‌ها برخوردار شده‌اند، متن کامل تمامی مقالات این دانشنامه در اینترنت به‌رایگان و به آسان‌ترین شکل در دسترس خوانندگان علاقه‌مند قرار گرفته است.

نگاهی به ساختار و مندرجات مقاله‌ها و مرور کارنامه نویسندگان آن‌ها، که عموماً در حیطه کار خویش صاحب نام و تألیفات درخور اعتنا هستند، گواهی می‌دهد که با مجموعه‌ای خواندنی مواجهیم، مجموعه‌ای که غالباً مدخل‌های مناسبی برای ورود به گستره‌های متنوع تأمل فلسفی به دست می‌دهد. به این اعتبار، می‌توان به جرئت گفت کسی که می‌خواهد اولین بار با مسئله یا مبحثی در فلسفه آشنا شود، یکی از گزینه‌های راهگشایی که پیش رو دارد این است که ابتدا به سراغ مدخل یا مدخل‌های مربوط به آن در این دانشنامه برود.

دانشنامه فلسفه استنفورد (به سرپرستی دکتر ادوارد ن. زالتسا^۲)

1. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP)

2. Edward N. Zalta

افزون بر این‌که پیوندی فراگیر میان فضای دانشگاهی و عرصه عمومی برقرار کرده، ویژگی‌های درخور توجه دیگری هم دارد. حجم بسیاری از مقاله‌های این دانشنامه چشمگیر است. ظاهراً دست نویسندگان در شرح و بسط کثیری از موضوعات و مباحث باز بوده است. دیگر این‌که در کنار مدخل‌های نام‌آشنا گاه به موضوعات و مسائل کم و بیش بدیعی پرداخته شده است که شاید در نظر اول ورودشان به دانشنامه‌ای فلسفی غریب بنماید و در عین حال خواننده را به بازاندیشی دربارهٔ دامنهٔ تفکر فلسفی و نسبت آن با زیست‌جهان خویش فراخواند. کتابنامه‌های مندرج در پایان مقاله‌ها نیز، که معمولاً به دقت تدوین شده‌اند، یکی از محسنات این دانشنامه است که به‌ویژه به کار دانشجویان و محققانی می‌آید که می‌خواهند در زمینه‌ای خاص پژوهش کنند. این را هم نباید از نظر دور داشت که خاستگاه این دانشنامه به هیچ روی موجب نشده است که متفکران و مباحث فلسفهٔ قاره‌ای نادیده گرفته شوند.

انتشار تدریجی این دانشنامه به زبان فارسی و فراهم کردن امکان مواجههٔ شمار هرچه بیشتری از خوانندگان علاقه‌مند با آن، چه بسا استمرار همان غایتی باشد که مورد نظر بانیان این طرح بوده است. بر این اساس، در گام نخست انتخابی اولیه از میان مدخل‌های پرشماری که در دانشنامه آمده است صورت گرفته و کار ترجمهٔ آن‌ها به سعی مترجمانی که با این طرح همکاری دارند به تدریج پیش می‌رود. ترجمهٔ کل دانشنامه البته غایتی بلندپروازانه است، به‌ویژه با توجه به این‌که هنوز همهٔ مقاله‌های آن به نگارش درنیامده‌اند. با این حال، تلاش بر این است که، در صورت فراهم بودن شرایط، انتشار این مجموعه استمرار پیدا کند و به سرنوشت مجموعه‌هایی دچار نیاید که آغازی چشمگیر داشته‌اند ولی دولتشان چندان پاینده نبوده است.

روال غالب این است که هر کدام از مدخل‌ها در یک مجلد منتشر شود، اما در مواردی که حجم یک مدخل از حداقل لازم برای این‌که به

هیئت مجلدی مستقل منتشر شود کمتر باشد، آن مدخل همراه با مدخل دیگری که با آن قرابت موضوعی دارد انتشار می‌یابد. به توصیهٔ دکتر زالتا، نسخهٔ اساس ترجمه‌ها آخرین ویراستی خواهد بود که در بخش آرشیو دانشنامه درج شده است، و همین امر در چاپ‌های مجدد ترجمه‌ها مبنای قرار خواهد گرفت. در مرحلهٔ ویرایش، تمامی ترجمه‌ها سطر به سطر با متن انگلیسی مقابله خواهند شد تا عیار کار درخور این مجموعه باشد. در این میان تلاش می‌شود توازن شایسته‌ای میان احترام به سبک و زبان هر مترجم از یک سو و اقتضائات مجموعه از سوی دیگر به دست آید. طرح انتشار این مجموعه شاید فردی بوده باشد، اما اجرا و اتمام آن البته کاری جمعی است و با تلاش مشترک و همراهی دوستانی میسر می‌شود که به این کار دل می‌سپارند. افزون بر ترجمانی که در این طرح همکاری می‌کنند، سپاسگزار دیگرانی هستم که مساعدتشان پشتوانهٔ اجرای شایستهٔ آن است. به‌ویژه از آقای دکتر زالتا و سایر گردانندگان دانشنامه قدردانی می‌کنم که اجازه دادند مجموعه حاضر به زبان فارسی منتشر شود. همچنین، باید یاد کنم از آقای امیر حسین زادگان، مدیر انتشارات ققنوس، که زمینهٔ اجرای طرح را فراهم کردند؛ آقای دکتر سید نصرالله موسویان، که یاری بی‌دریغشان برای این مجموعه بسیار مغتنم بوده است؛ آقای احمد تهوری، که در تسهیل ارتباطات نقش مؤثری داشته‌اند؛ و آقای جهانگیر ملک‌محمدی و یکایک همکاران ایشان در بخش فنی انتشارات، که می‌کوشند این مجموعه با شکل و شمایلی درخور منتشر شود.

مسعود علیا

زمستان ۱۳۹۲

[درآمد]

دین و اخلاق، از آغاز ادیان ابراهیمی و فلسفه یونان، به نحوی تنگاتنگ در هم تنیده بوده‌اند. خواه تا فلسفه یونان به عقب برگردیم خواه تا مسیحیت، یهودیت و اسلام، این درهم‌تنیدگی وجود دارد. مدخل پیش رو نمی‌کوشد پا از این محدوده‌ها فراتر نهد، چرا که مدخل‌هایی دیگر نیز در باب تفکر شرقی وجود دارد (از باب نمونه، بنگرید به مدخل‌های اخلاق در آیین بودایی هندی و تبتی و اخلاق چینی). این مدخل بنا دارد به ترتیب زمانی پیش رود و بیشترین تأکیدش بر دوران معاصر است. در محدوده حاضر، مدخل پیش رو نمی‌تواند سودای جامع بودن در سر داشته باشد. اما می‌تواند گزینه‌های اصلی را به ترتیب وقوع تاریخی‌شان توصیف کند. با پیشبرد تاریخی بحث می‌خواهیم این مدعا را اثبات کنیم که اخلاق و دین تا همین اواخر از هم جدانشدنی بودند، و واژگان اخلاقی ما هنوز هم عمیقاً متأثر از این تاریخ است. چون از نظر تاریخی به شیوه‌های متفاوت بسیاری می‌توان رابطه اخلاق و دین را لحاظ کرد، به دست دادن شرحی صرفاً اجمالی و گونه‌شناختی احتمالاً نمی‌تواند چندان هم قرین توفیق باشد. این مدخل نمی‌کوشد تا

در نظریات اخلاقی فلاسفه‌ای که به آن‌ها اشاره می‌شود غور کند، زیرا این دانشنامه پیشاپیش شامل مدخل‌هایی خاص در مورد آن‌ها هست؛ در عوض، بنا دارد بر آنچه ایشان در مورد رابطهٔ اخلاق و دین گفته‌اند تمرکز کند.

واژهٔ «morality»/«اخلاق» آن‌چنان که در این مدخل به کار رفته است از «ethics»/«اخلاق‌شناسی» متمایز نخواهد بود. در ادوار مختلف فیلسوفان انواع تقابل‌ها میان این دو واژه برقرار کرده‌اند (از باب مثال، کانت، هگل و اخیراً ر. م. هر^۱ و برنارد ویلیامز). اما از حیث ریشه‌شناختی، واژهٔ «moral»/«اخلاقی» از واژهٔ لاتین mos می‌آید، که به معنی رسم یا عادت است، و ترجمهٔ ethos یونانی است، که کمابیش همین معنا را می‌دهد و خاستگاه واژهٔ «ethics»/«اخلاق‌شناسی» است. در استفادهٔ غیرتخصصی دوران معاصر، هر دو واژه را می‌توان کمابیش مترادف با یکدیگر به کار برد، گرچه «ethics»/«اخلاق‌شناسی» قدری بیشتر رنگ و بوی نظری دارد، و تداعی‌کنندهٔ روال توصیه‌شدهٔ مشاغل مختلف بوده است (از باب نمونه، اخلاق پزشکی و ...). در هر صورت، تلقی این مدخل از اخلاق مجموعه رسوم و عاداتی است که تفکرمان را در مورد نحوهٔ بایستهٔ زندگی یا ماهیت زندگی انسانی خوب شکل می‌دهد. واژهٔ «religion»/«دین» بیشتر محل مناقشه است. باز هم می‌توانیم از ریشه‌شناسی لغات چیزهایی بیاموزیم. خاستگاه این واژه احتمالاً واژهٔ لاتین religare به معنای برقراری پیوند

مجدد است. تمام کاربردهای این واژه لزوماً به خدا یا خدایان اشاره ندارد، اما در این مدخل از این واژه به شکلی استفاده می‌شود که ناظر به وجود چنین اشاره‌ای است و بر حسب آن، دین نظامی از باور و عمل است که رابطه‌ای «پیونددهنده» با چنین موجود یا موجوداتی را پذیرا می‌شود. با این حال، این توصیف یک ذات واحد از دین به دست نمی‌دهد، زیرا برداشت‌های موجود از خدا یا الوهیت آن قدر متنوع است، و آن قدر برداشت‌های متفاوت از روابط انسان با خدا یا الوهیت وجود دارد که چنین ذاتی حتی در متن تفکر غرب نیز روشن نیست. از باب مثال، یونانیان باستان مقولات واسطه بسیاری میان خدایان مذکر یا مؤنث کامل و انسان‌ها داشتند. در نظر یونانیان ارواح (به یونانی: *daimones*) و موجودات روحانی‌ای مثل ندای رازآلود سقراط (*daimonion*) وجود داشتند (*Apology* 31d1-4, 40a2-c3). قهرمانانی نیز بودند که یکی از والدینشان الهی و دیگری انسانی بود. برای انسان‌هایی مثل پادشاهان اسپارت مقام الوهیت قایل بودند. این تنها در محدوده فرهنگ یونان باستان است. اگر ادیان شرقی را هم در قلمرو بحث بگنجانیم، امید دستیابی به ذات یگانه دین دورتر خواهد شد. احتمالاً بهترین کار این است که «دین» را واژه‌ای دال بر دسته‌ای از ترکیبات باور / عمل بفهمیم که با هم شباهت خانوادگی دارند، اما هیچ مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی وجود ندارد که آن‌ها را به هم پیوند بزند (بسنگرید به Wittgenstein 1960, 65-7).

فلسفه یونان باستان

می‌توانیم بحث را با یونانی‌ها شروع کنیم، و این یعنی با هومر آغاز کنیم، با مجموعه متونی که ابتدا به صورت شفاهی و بعد در قرن هفتم پیش از میلاد به صورت مکتوب انتقال یافتند. با این حساب، اخلاق و دین نزد هومر چه رابطه‌ای با هم دارند؟ نخست باید بگوییم که خدایان مذکر و مؤنث اشعار هومری به نحو درخور توجهی مثل انسان‌های شریفی که در این اشعار توصیف شده‌اند رفتار می‌کنند، هرچند انسان‌ها فانی و خدایان غیرفانی هستند. انگیزه هر دو دسته میل به حرمت یافتن و آوازه است، و بر همین قرار، وقتی کمتر از آن مقداری که بایسته می‌پنداشتند و کمتر از دیگر خدایان حرمت و آوازه کسب می‌کردند حسادت می‌ورزیدند و برای جبران این کمبود بی‌وقفه تلاش می‌کردند. با این حال، این دو گروه با هم متقارن نیستند، زیرا انسان‌های شریف همان قسم رابطه رجوع زبردستان به ایشان را خود با خدایان داشتند. در این‌جا الگویی پیچیده وجود دارد که می‌توانیم آن را «حلقه بزرگداشت» بنامیم (بنگرید به Mikalson 1991). خدایان کارکردهای خودشان را دارند (در زبان یونانی، واژه کارکرد همان «بزرگی» است)، مثل

نظارت پوسیدون^۱ بر دریا، و انسان‌ها با «بزرگداشت» خدایان در صدد جلب عنایت آنان‌اند؛ در این جا می‌توانیم بزرگداشت را به «پرستش»^۲ ترجمه کنیم. از باب مثال، این امر شامل معابد مختص به آن‌ها، وقف‌ها، سرودهای نیایش، رقص‌ها، شراب‌افشانی‌ها، آیین‌های مذهبی، عبادات، اعیاد و قربانی‌ها می‌شود. خدایان از تمام این کارها لذت می‌برند، و در عوض به شکل کمک یا همیاری، به‌ویژه در حوزه تخصصشان، به انسان‌های فانی «بزرگی» می‌بخشیدند. در این جا شباهتی روشن با روابط ارباب‌رجوعی کاملاً انسانی وجود دارد، که در روایت هومری نیز تصدیق شده است، زیرا این اشعار احتمالاً ابتدا در دربار شهریاران و شاهزادگانی خوانده می‌شد که مدعی بودند از سلاله قهرمانانی هستند که دلوری‌هایشان موضوع داستان است. با این حال، خدایان کاملاً آزاد نیستند. آن‌ها نیز مقید به سرنوشت یا عدالت‌اند؛ مثلاً، در صحنه‌ای در ایلیاد،^۳ زئوس^۴ می‌خواهد هکتور^۵ را نجات دهد، اما نمی‌تواند، زیرا «سرنوشت او از مدت‌ها پیش رقم خورده بود» (*Iliad* 22:179).

گاه می‌گویند که فیلسوفان پیشاسقراطی با رد دین به نفع علم از هومر عبور کردند. رگه‌ای از حقیقت در این گفته وجود دارد، برای این که وقتی از تالس^۶ (که حوالی سال ۵۸۰ در اوج شکوفایی بود) این گفته نقل می‌شود که «آب منشأ (یا اصل) همه چیز است»، سخن او، مثلاً، با این گفته که تئیس^۷ مادر

1. Poseidon 2. worship 3. *Iliad* 4. Zeus 5. Hector
6. Thales 7. Tethys

تمام رودخانه‌هاست فرق دارد، به این دلیل که شخصیت روایت یا داستان را حذف می‌کند (*Aristotle's Metaphysics* 983b20-8). وقتی آناکسیمنس (حدود ۵۴۵ ق.م) از هوا به عنوان عنصر اولیه سخن می‌گوید که از حیث تخلخل و تکاثر به اشکال مختلف درمی‌آید، یا هراکلیتوس هر تغییری را برحسب تبدلات آتش تبیین می‌کند که در آن بخش‌هایی روی در افروختن و بخش‌هایی روی در خاموش شدن دارند، ایشان داستانی نمی‌سرایند که پیرنگش متضمن نیات و سرخوردگی‌های شبه‌انسانی است (DK 13, A 5, DK 22, B 30). اما اشتباه است که بگوییم آن‌ها دین را پشت سر گذاشته‌اند. هراکلیتوس این مطلب را معماوار طرح می‌کند و می‌گوید که خرد واحد هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که زئوس نامیده شود (DK 22, B 14). او الوهیت این خرد را تصدیق می‌کند، اما خصلت انسان‌گونه‌انگارانه بخش اعظم دین یونانی را انکار می‌کند. «از منظر خدا همه چیز زیبا، خوب و عادلانه است، اما انسان‌ها برخی چیزها را عادلانه و برخی را ناعادلانه می‌انگارند» (DK 22, B 102). او این خرد الهی را با قوانین مدینه پیوند می‌زند، «چرا که تمامی قوانین انسانی از قانون الهی واحدی تغذیه می‌کنند» (DK 22, B 114)، گرچه اطمینان ندارد که «جماعت آدمیان» بتوانند قانون وضع کنند. سوفیست‌ها، که پاسخ سقراط ناظر به آن‌ها بود، همین پیوند میان قانون انسانی و قانون الهی را رد می‌کردند و این تا حدی به دلیل مهارت آن‌ها در سخنوری بود، که بدان وسیله به متعلمان خود

می‌آموختند چگونه رأی و مشورت انجمن‌های عمومی را استادانه به خدمت خود درآورند و، در نتیجه، قوانین را به نفع خود تغییر دهند. مشهورترین نمونه پروتاگوراس است (حدود ۴۹۰-۴۲۱ ق.م)، که در نخستین جمله کتابش به نام حقیقت^۱ می‌گوید: «انسان معیار همه چیز است، معیار آنچه هست و معیار آنچه نیست» (Plato's *Theaetetus* 152a). در این جا درست نیست که پروتاگوراس را انسانی شکاک در زمینه اخلاق یا دین به حساب آوریم. حقیقت دارد که او ادعا می‌کرد در جایگاهی نیست که نحوه بودن یا نبودن خدایان (یا، بنا بر ترجمه‌ای دیگر، این «که آن‌ها وجود دارند یا ندارند») یا شکل ظاهر شدن آن‌ها را بداند (DK 80, B 4). اما بنا بر روایت افلاطون (حدود ۴۳۰-۳۴۷ ق.م)، پروتاگوراس راوی این داستان است که خدایان دو عطیه شرم و عدالت را به تمام انسان‌ها بخشیدند تا از این طریق امکان بنیاد کردن شهرها را فراهم کنند؛ به همین دلیل است که هر انسانی معیار است. حتی تراسیماخوس،^۲ در کتاب اول جمهوری افلاطون، عدالت را چیزی واحد میان خدایان و انسان‌ها می‌داند (Plato 1993, 388c). افلاطون در دیدگاه او راجع به چیستی عدالت، یعنی نفع اقویا، مناقشه می‌کند. اما این ادعا که عدالت در هر دو سطح الهی و انسانی جریان دارد مبنایی مشترک [میان افلاطون و تراسیماخوس] است.

سقراط (۴۷۰-۳۹۰ ق.م) در یکی از مکالمه‌های اولیه

1. *Truth* 2. Thrasymachus

افلاطون با ائوتوفرون،^۱ که متخصص دین است، در باب ماهیت امر قدسی به بحث می‌پردازد. ائوتوفرون پدرش را به اتهام قتل به محکمه کشانده، و با این‌که اخلاق یونانی معمول چنین عملی را به عنوان عملی دور از دیانت محکوم می‌کرد، ائوتوفرون از کار خود بر این مبنا دفاع می‌کند که، بنا بر داستان‌های سنتی، خدایان نیز به همین شکل رفتار می‌کنند. سقراط تصریح می‌کند که به این داستان‌ها اعتقادی ندارد، زیرا بی‌اخلاقی را به خدایان نسبت می‌دهند. اما این بدان معنا نیست که سقراط اعتقادی به خدایان ندارد. او مبادی آداب دینی است، و در مقابل اتهام بی‌اعتقادی به خدایان مدینه، که یکی از موجبات محاکمه‌اش در دادگاه بود، به اعتراض برمی‌خیزد. سقراط به هاتفی اشاره می‌کند که به وی دستورهایی راجع به آنچه نباید انجام دهد می‌دهد (Apology 31d). بعداً متوجه می‌شویم که این امر برایش معنادار است که این ندا هرگز به او نگفته است که در جریان محاکمه‌اش دست از دفاع بکشد، به نحوی که در واقع منجر به مرگش می‌شود (40a-c). سقراط این را دعوتی به مرگ از جانب خدایان تفسیر می‌کند؛ لذا، با دفاعی که در محاکمه‌اش می‌کند، این اتهام را مردود می‌شمارد که جرمش سرقت بوده است – یعنی زندگی‌اش را که به‌درستی متعلق به خدایان است از آن‌ها دریغ داشته است (Phaedo 62b). سقراط می‌اندیشد که زندگی‌اش به طور خاص خدمت به خدا بوده است، زیرا آزمودن خردمندی دیگران در پیش گرفتن

1. Euthyphro

رهنمود آپولون بود، که تلویحاً در این سخن شگفت‌انگیز کاهن معبد دلفی^۱ آمده بود: سقراط داناترین فرد در یونان است (*Apology* 21a-d).

مشکل سقراط با داستان‌های سنتی در مورد خدایان منجر به بروز آن چیزی شد که گاه «دوراهی ائوتوفرون» خوانده می‌شود. اگر بکوشیم امر مقدس را به آنچه تمام خدایان دوستش دارند تعریف کنیم، با این سؤال مواجه خواهیم شد که «امر مقدس به این دلیل مقدس است که خدایان آن را دوست دارند، یا خدایان آن را به این دلیل دوست دارند که مقدس است؟» (*Euthyphro* 10a) سقراط به‌روشنی می‌گوید که دیدگاه مختار او دومی است (گرچه در مقام پرداختن به این پرسش برای این نتیجه‌گیری استدلال نمی‌آورد، و احتمالاً بر مقدمه قبلی، در *Euthyphro* 7c 10f تکیه می‌کند مبنی بر این‌که ما چیزها را به دلیل صفاتشان دوست داریم). (در باب این فقره بنگرید به Hare 1985). اما دیدگاه او ایرادی بر پیوند دادن اخلاق و دین به یکدیگر نیست. او در پایان مکالمه (*Euthyphro* 13de) اشاره می‌کند که راه درست پیوند زدن دین و اخلاق به هم فهم این نکته است که با انجام دادن کار خوب در عین حال به خدایان نیز خدمت می‌کنیم. افلاطون احتمالاً نمی‌خواهد مکالمه‌هایش را یکجا به عنوان یک نظام فلسفی واحد تفسیر کنیم، و نباید تفاوت‌هایشان را از بین ببریم. اما این نکته حائز اهمیت است که سقراط در تئایتوس

1. Delphi

(*Theaetetus* 176b) دوباره می‌گوید هدف ما این است که تا جای ممکن شبیه خدا شویم، و چون خدا به هیچ وجه و به هیچ نحو ناعادل نیست، بلکه تا سرحد امکان عادل است، در میان ما شبیه‌ترین فرد به خدا کسی است که بر همین نهج تا سرحد امکان عادل گردد. در چندین مکالمه این تفکر با باور به نامیرایی نفس پیوند خورده است؛ ما با عطف توجه به بخش نامیرا و برتر وجودمان شبیه به خدا می‌شویم (از باب مثال، *Symposium* 210A–212B). آموزهٔ نامیرایی نفس نیز به آموزهٔ صور^۱ گره خورده است، که بر طبق آن اشیا همراه با صفاتی که در این زندگی تجربه می‌کنیم (مثل زیبایی) روگرفت یا تقلید صور (مثل صورت زیبایی) هستند که وقتی نفسمان هنگام مرگ [از بدن] جدا می‌شود بدون مزاحمت بدن آن‌ها را می‌بینیم. صورت خیر، چنان‌که در جمهوری آمده است، فراتر از تمام دیگر صور است و موجب فهم‌پذیری آن‌ها می‌شود (همان‌طور که، در مقام قیاس، خورشید باعث رؤیت‌پذیری می‌شود)، و (به تعبیری پرمعنا) «فراسوی وجود» است (Plato 1993, 509b). در نهایت، در قوانین (*Laws* 716b)، که احتمالاً آخرین اثر افلاطون است، شخصیتی که «آتنی» نامیده شده می‌گوید خدا می‌تواند برای ما برترین مقیاس همه‌چیز باشد، آن هم بسیار بیشتر از آدمی، حال برخی هرچه می‌خواهند بگویند؛ لذا، کسانی که در پی دوستی با چنین خدایی هستند باید، تا جایی که در توان دارند، همچون خودِ خدایان باشند.

1. doctrine of the Forms

این زنجیرهٔ فکری، خدا یا خدایان را آهنربایی می‌بیند که قدرت خوبی یا کمالشان ما را به سوی تشبه به آن‌ها می‌کشاند. در ایون افلاطون (*Ion* 533d) امر الهی به آهنربایی تشبیه شده است که زنجیری از حلقه‌ها به آن چسبیده است و فرایند جذب از خلال آن‌ها انتقال می‌یابد. این تلقی نزد ارسطو (۳۸۴-۳۲۲) هم، که بیست سال شاگرد افلاطون بود، فراگیر است. برای مثال، در اخلاق نیکوماخوس^۱ واژه‌های «خدا» و «الهی» تقریباً دو برابر واژه‌های «خوشبختی» و «خوشبخت» آمده‌اند. با توجه به این‌که نظریهٔ اخلاق ارسطو (مثل نظریهٔ اخلاق افلاطون) «سعادت‌گرایانه»^۲ است (به این معنا که غایت نظام اخلاقی‌مان خوشبختی ماست)، این امر مهم است. نزد ارسطو اشاره به امر الهی صرفاً اشاره‌ای متعارف نیست، بلکه کار فلسفی مهمی انجام می‌دهد. او در کتاب اخلاق ائودموس (*Eudemian Ethics* 1249b5-22) می‌گوید که هدف زندگی ما خدمت به خدا و تأمل در اوست. به باور ارسطو، ما شبیه به آن چیزی می‌شویم که در آن تأمل می‌کنیم، و، بنابراین، با تأمل در خدا بیشتر شبیه او می‌شویم. در ضمن، به همین دلیل است که خدا در ما تأمل نمی‌کند: زیرا این برای خدا به معنای تبدیل شدن به چیزی کمتر از خداست، که امری است ناممکن. همچنان که نزد افلاطون می‌بینیم، بهروزی مدینه مقدم بر [بهروزی] فرد است، و این نیز از منظری الهیاتی توجیه می‌شود. این‌که مدینه به غایت خویش برسد شریف‌تر و الهی‌تر از آن

1. *Nicomachean Ethics* 2. eudaimonist

است که فرد به غایت خویش برسد (NE 1094b9–10). ارسطو فرق می‌گذارد میان آنچه بزرگ می‌داریم و آنچه صرفاً ستایشش می‌کنیم (1101b10–35). بر اساس نوعی درجه‌بندی هنجاری، زندگی انسانی از بهترین تا بدترین حالت، شش مرتبه دارد: الهی (که از بالاترین حد زندگی صرفاً انسانی فرامی‌گذرد)، فضیلت‌مندانه (فاقد میل نادرست)، مقرون به اراده قوی (قادر به غلبه بر میل نادرست)، مقرون به اراده ضعیف (ناتوان از غلبه بر میل نادرست)، شرورانه و جانورخو^۱ (که فروتر از پایین‌ترین حد زندگی صرفاً انسانی است و، چنان‌که ارسطو می‌گوید، بیشتر در میان بررها دیده می‌شود) (1145a 15–22). برترین شکل خوشبختی، که او سعادت^۲ می‌نامد، چیزی است که ما در بزرگداشت خدایان بزرگ می‌داریم، در حالی که فضیلت را صرفاً ستایش می‌کنیم. اشتباه است که سعادت را ستایش کنیم همچنان که خطاست اگر خدایان را بستاییم (NE 1096a10–1097a15). ارسطو گاه از عبارت «خدا یا فهم^۳» (به یونانی، nous [نوس]) استفاده می‌کند (از باب مثال، در *Politics* 1287a27–32). او در متافیزیک می‌گوید فعالیت خدا فعالیت نوسی است که به خود می‌اندیشد (1074b34). بهترین فعالیت انسان فعالیت نوسی است که بیشترین شباهت را به فعالیت خدا داشته باشد، یعنی تفکر در باب خدا و چیزهایی که تغییر نمی‌کنند. پس، اخلاق فضیلت ارسطو را باید در بستر این مقدمات الهیاتی فهمید. او، به حسب استعاره

1. bestial 2. blessedness 3. understanding

افلاطون، امر الهی را همچون آهنربایی می‌داند که با قدرت جذب‌کنندگی‌اش ما را به سوی بهترین نوع زندگی انسانی ممکن سوق می‌دهد. این امر به ارسطو کمک می‌کند تا در برابر اتهامی که گاه بر نظریه‌های فضیلت وارد می‌آورند از خود دفاع کند، یعنی در برابر این اتهام که نظریه‌های فضیلت صرفاً اجماع اجتماعی غالب را به جای شرح طبیعت آدمی جا می‌زنند. ارسطو فضیلت اخلاقی را حد وسط افراط و تفریط تعریف می‌کند، و این حد وسط را شخصی تعیین می‌کند که حکمت عملی دارد (عملاً مردان، چرا که ارسطو در این باب جنسیت‌گراست). سپس شرحی متعارف از فضایی به دست می‌دهد که چنین شخصی از خود نشان می‌دهد (مثل شجاعت، یا به بیانی تحت‌اللفظی، مردانگی، که حد وسط میان بزدلی و بی‌پروایی، میان ترس و بی‌احتیاطی، است و باید از هر دو به میزان درست بهره‌مند باشد). اما شخص فضیلت‌مند همه‌جا «به خاطر شرافت (یا زیبایی)» دست به عمل می‌زند، و ارسطو مدام امر شریف را با امر الهی پیوند می‌دهد (از باب مثال، *NE* 1115b12).

در شرح ارسطو از فضیلت و خوشبختی تنش‌هایی وجود دارد. معلوم نیست که اخلاق نیکوماخوس در باب رابطه فعالیت تأمل با دیگر فعالیت‌های زندگی فضیلت‌مندانه دیدگاهی سازگار دارد یا نه (بنگرید به Hare 2006, ch. 1 & Broadie 1991, ch. 7). اما پیوند برترین حالت انسانی با امر الهی، در این متن فراگیر است. یکی از نتایج این ارتباط همان

سعادت‌گرایی^۱ مذکور است. اگر خدا پروای امور غیرالهی را ندارد (زیرا این کار شبیه شدن به امور غیرالهی است)، برترین و شبیه‌ترین انسان به خدا هم پروای دیگر انسان‌ها را ندارد مگر به درجه‌ای که آن‌ها سهمی در ایجاد بهترین حالت او داشته باشند. نمی‌توان این درجه را نادیده گرفت، زیرا انسان‌ها حیواناتی اجتماعی‌اند، و بهروزی‌شان وابسته به بهروزی خانواده‌ها و شهرهایی است که اعضای آن‌ها هستند. ارسطو به هیچ وجه خودبسندگی را موعظه نمی‌کند به معنایی دال بر آن‌که می‌توانیم یک‌تنه و جدا از دیگر انسان‌ها خوشبخت باشیم. اما به‌زعم او، دغدغه بهروزی دیگر افراد همواره منوط به رابطه خاص ما با آن‌هاست. ارسطو می‌گوید در برترین نوع دوستی، «دوست خود دیگر است»، و در این نوع دوستی ما به خاطر خودِ دوستان به فکر آن‌ها هستیم، اما اگر دوست الهی شود و ما نشویم، آن‌گاه دوستی پایان می‌یابد (NE 1159a7). بنابراین، ما نمی‌خواهیم دوستانمان تبدیل به خدایان شوند، هرچند این برای آن‌ها بهترین چیز است. در نهایت ارسطو خوشبختی ما را به غایت‌مان (به یونانی، telos [تلوس] مان) پیوند می‌زند: بهترین حالت برای انسان‌ها، مثل تمام موجودات زنده، فعالیت خود آن‌ها مطابق با کارکرد طبیعی مختص نوع خویش است. برای انسان‌ها بهترین حالت خوشبختی است، و در این حالت بهترین فعالیت تأمل است (1178b17-23).

اپیکوریان و رواقیان که پس از ارسطو می‌زیستند به انحای

1. eudaimonism

بسیاری با یکدیگر و با او اختلاف داشتند، اما در پیوند دادن اخلاق و دین به یکدیگر با هم توافق داشتند. به زعم اپیکوریان، خدایان به فکر ما نیستند، گرچه سرگرم تماشای زندگی‌های تراژیک-کمیک^۱ ما هستند (تقریباً همان‌طور که ما به سریال‌های آبکی تلویزیون نگاه می‌کنیم). به زعم اپیکوریان، درک این‌که خدایان ما را مجازات نخواهند کرد می‌تواند ما را از اضطراب بسیاری برهاند. هدفمان باید این باشد که در حد وسعمان شبیه خدایان باشیم، از این راه که بی‌وقفه لذت ببریم، اما این برای ما یعنی امیالمان را به چیزی محدود کنیم که بتوانیم بدون ناکامی آن را به دست آوریم. مقصود ایشان آن نبود که خوشبختی ما به معنای محدودی قرین منفعت‌طلبی شخصی است، چون معتقد بودند که می‌توانیم با لذت‌های همدلانه‌مان دیگران را نیز در خوشبختی‌مان داخل کنیم. رواقیان نیز، همانند اپیکوریان، بهترین نوع زندگی انسان را، که در نظر ایشان زندگی شخص فرزانه^۲ بود، به تشبه یافتن به الوهیت پیوند زدند. فرزانه در تمام امیال و اعمالش پیرو طبیعت، و لذا نزدیک‌ترین [شخص] به الوهیت است. یکی از فضایی که او خواهد داشت «فراغت از انفعال»^۳ (به یونانی *apatheia*) است که نه به معنای بی‌میلی، بلکه وارستگی از طلب چیزهایی است که طبیعت، یا خدا، از پیش مقرر نکرده است. رواقیان، همچون اپیکوریان، استدلالی علیه هر نوع منفعت‌طلبی شخصی تنگ‌نظرانه داشتند، اما این بار بر مبنای

1. tragicomic 2. sage 3. apathy

تصورشان از خرد راستینی که تحت هدایتِ قانون مشترک برای همگان است، قانونی «که بر همه چیز سایه افکنده و همان زئوس است، خدای نظام‌بخشِ هر چیزی که وجود دارد». (Laertius, *Lives of the Philosophers* VII 88). — برای مطالعه دیدگاه‌های اپیکوریان و رواقیان در مورد اخلاق و دین، بنگرید به (Annas 1993, chs. 5 & 7).

کتاب مقدس عبری و عهد جدید

دومین خط فکری ای که در این مدخل باید دنبال کنیم با کتاب مقدس عبری آغاز می‌شود و با متون مقدس یونانی ای که مسیحیان «عهد جدید»^۱ نامیدند ادامه پیدا می‌کند. در کتاب مقدس عبری در درجه اول مقوله فرمان^۲ خدا اخلاق و دین را به هم پیوند می‌دهد. این فرمان‌ها پیشاپیش در باب نخست سفر پیدایش^۳ آمده‌اند. خدا با فرمان دادن خلق کرده است، فرمانی مثل «نور باشد»^۴ (Gen. 1:3). آن‌گاه، پس از خلق حیوانات، خداوند این فرمان را صادر می‌کند: «بارور و تکثیر شوید»، و همین فرمان را برای انسان‌ها، که آن‌ها را بر صورت الهی می‌آفریند، تکرار می‌کند (1:22). در باب دوم، خداوند به آدم می‌فرماید که آزاد است از هر درختی در بهشت بخورد، اما نباید از درخت معرفت خیر و شر بخورد. وقتی حوا و آدم سرپیچی می‌کنند و از میوه آن می‌خورند، از بهشت رانده می‌شوند. در این‌جا خانواده‌ای از مفاهیم وجود دارد که با آنچه در فلسفه یونان دیدیم فرق دارد. خداوند عهدی مقرر می‌کند که به

1. New Testament 2. command 3. Genesis

4. Let there be light

موجب آن اگر آدمیان از او امر او تبعیت کنند رستگار خواهند شد. نافرمانی انسان در این متن تبیین نمی‌شود، جز این که مار به حوا می‌گوید اگر از آن میوه بخورند هرگز نخواهند مُرد، بلکه شبیه خدا خواهند شد و خیر و شر را خواهند دانست، و حوا این میوه را برای خوردن خوب، برای چشم لذت‌بخش و برای کسب حکمت مطلوب می‌بیند. آدم و حوا پس از آن که از میوه آن درخت می‌خورند، از برهنگی خود آگاه و شرمگین می‌شوند و خود را از خدا پنهان می‌کنند. دوری از خدا و رویگردانی از اطاعت او باعث می‌شود این کار «درافتادن به گناه» وصف شود. در ادامه داستان، قابیل هابیل را می‌کشد و شر تمام مردمان زمین را فرامی‌گیرد؛ سفر پیدایش این حالت بنیادین را تحت عنوان تباهی قلب توصیف می‌کند (6:9). در دوره آبی صدر مسیحیت، همین ایده تمایل بنیادی به رویگردانی از خدا و فرمان‌هایش یا روی آوردن به آنها تبدیل به ایده اراده می‌شود. چنین ایده‌ای نزد افلاطون یا ارسطو وجود ندارد، و هیچ واژه یونانی‌ای نیست که واژه انگلیسی «will» [اراده] به درستی ترجمه آن باشد.

در اسفار خمسه، داستان با ابراهیم ادامه پیدا می‌کند. خدا به او فرمان می‌دهد که سرزمین آبا و اجدادی‌اش را ترک کند و رهسپار سرزمینی شود که به او و اخلافش وعده داده است (17: 7-8). سپس به ابراهیم فرمان داده می‌شود که پسرش را قربانی کند، عملی که خداوند در آخرین لحظه مانع از انجام دادنش می‌شود و به جای فرزند قوچی را مهیا می‌کند (14-11:22).