

تقریر و تبیین استدلال‌های اخلاقی سی. اس. لوئیس بر وجود خدا

«عینیت‌گرایی و نگاه مؤمنانه به عالم هستی»

امیرعباس علیزمانی*

کاظم راغبی**

چکیده

در سال‌های اخیر تقریرهای متفاوتی از استدلال اخلاقی بر وجود خدا شکل گرفته است. یکی از این تقریرها، استدلال از طریق عینیت‌گرایی اخلاقی سی. اس. لوئیس است؛ لوئیس با توسل به احکام و قوانین اخلاقی متداول در حیات انسانی و با توجه به مجادلات اخلاقی، انتقادات اخلاقی، و عذرآوری انسان هنگام عمل نکردن به قوانین اخلاقی، که همه روزه برای انسان روی می‌دهد، وجود عینی ارزش‌ها و قوانین اخلاقی را اثبات می‌کند و سپس با توجه به تفاوت ماهیت قوانین اخلاقی و قوانین طبیعی، بنیان استدلال اخلاقی خویش را پایه‌گذاری می‌کند. لوئیس در جست‌وجوی مبنا و اساس این قوانین عینی اخلاقی، ذهنی عالی را به عنوان یگانه‌مبنای حقیقی احکام اخلاقی اثبات می‌کند. این مقاله به تقریر و تبیین استدلال اخلاقی لوئیس می‌پردازد و در پایان به نقد و بررسی آن خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها: استدلال اخلاقی بر وجود خدا، عینیت‌گرایی اخلاقی، سی. اس. لوئیس، ارزش‌های اخلاقی، نگاه مؤمنانه به عالم هستی، اخلاق تکامل‌گرایانه.

۱. مقدمه

در قرن‌های اخیر، انتقادات گسترده فلسفی، که با پیشرفت‌های چشمگیر علمی همراه شده

* دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران raghebi.kazem@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) kazemr_1363@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

است، اتقان براهین سستی اثبات وجود خدا را زیر سؤال برده است. از این رو اندیشمندان خدا باور و مؤمنان برای اثبات معقولیت دیدگاه خود، به حوزه‌های جدیدی روی آوردند. اخلاق یکی از این عرصه‌هاست، که کانت برای اثبات وجود خدا از آن استفاده کرد؛ کانت معتقد است در طول تاریخ بشریت، همواره دو چیز، یعنی طبیعت و اخلاق، انسان را وادار می‌کند که باور کند قدرتی فراتر از او وجود دارد؛ «دو امر، روح انسانی را به اعجاب می‌آورد و هر چه اندیشه و تأمل بیش‌تر کنی اعجاب و احترام به آن دو چیز تازه‌تر و افزون‌تر می‌شود: یکی آسمان پرستاره بالای سرمان و دیگری قانون اخلاقی درونمان» (Kant, 2004: 170).^۱ اما تلاش کانت برای اقامه استدلال اخلاقی بر وجود خدا، که در واقع برای حفظ اطلاق امر اخلاقی وضع شده بود، نه تنها رضایت مؤمنان را فراهم نمی‌کرد، هجمه‌ای از انتقادات گسترده را نیز به همراه داشت.

همین امر باعث شد برخی از فیلسوفان، با تکیه بر ویژگی عینیت ارزش‌های اخلاقی، یعنی باور به صدق و کذب‌پذیری احکام اخلاقی، مطلق و جهان‌شمول بودن این احکام، و همچنین باور به این‌که ارزش‌های اخلاقی جزئی از جهان هستی ماست، نظریه‌ای را سامان دهند که بتواند وجود خدا و معقولیت دیدگاه مؤمنانه را اثبات کند. این سنت فلسفی را هاستینگز راشدال (Hastings Rashdall/ 1858-1924) و ویلیام سورلی (William Sorley/ 1855-1935) تأسیس کردند اما یکی از موفق‌ترین و مشهورترین این استدلال‌ها، استدلال کلیو استاپلز لویس (Clive Staples Lewis/ 1898-1963) است. لویس، هم‌صدا با کانت، بر این اعتقاد است که اگر چیزی بخواهد ما را به وجودی فراتر از خودمان رهنمون سازد، آن چیز اخلاق خواهد بود نه طبیعت. او معتقد است شواهدی که اخلاق برای وجود خدا به ما می‌دهد، از شواهدی که طبیعت به ما ارائه می‌کند بسیار قانع‌کننده‌ترند. درست است که انسان از بدو تولد، عالم هستی را می‌بیند و می‌شناسد و در آن، لحظات زندگی خود را سپری می‌کند؛ اما فقط یک چیز است که انسان آن را از جهان هستی بهتر و بیش‌تر می‌شناسد، و آن چیز خود انسان است.

به طور کلی، بیش‌تر از آن‌که درباره خدا از جهان چیزی بفهمی، از طریق اخلاق خواهی فهمیدی. همان‌گونه که انسانی را از طریق گفت و گو و شنیدن صحبت‌هایش بهتر خواهی شناخت، تا این‌که به نظاره ساختمانی که او ساخته است بنشینی! (Lewis, 2001: 29).

لویس بر این باور است که ما جهان را مشاهده می‌کنیم و می‌شناسیم، اما نه تنها از انسان مشاهده خارجی نداریم، بلکه ما خود، انسان هستیم. ما درون معرفت و علم انسانی هستیم

و انسانیت را در خود می‌یابیم. با این درون‌بینی یقینی نسبت به انسان، قوانینی را مانند قانون اخلاقی می‌یابیم که می‌تواند ما را به قدرتی والاتر برساند. ما با این درون‌بینی می‌فهمیم که انسان تحت یک قانون اخلاقی است؛ قانون اخلاقی‌ای که نه می‌توان آن را فراموش کرد و نه از آن رهایی یافت (ibid: 23). امری که با ماهیت انسان گره خورده و انسان از آن هیچ‌گاه فارغ نخواهد شد. این قانون در مقایسه با طبیعت و قوانین طبیعی که با ما فاصله دارد، بسیار راحت‌تر و یقینی‌تر ما را به خدا می‌رساند.

هنگامی که ما این قدرت (قدرت امر اخلاقی) را درون خودمان می‌یابیم و آن را به عنوان یک امر مؤثر می‌شناسیم، که سعی دارد رفتار ما را به نحوی خاص هدایت کند، (آن‌گاه) می‌توانیم بفهمیم که چیزی فراتر از آن (امر اخلاقی) وجود دارد (ibid: 24).

پس اگر چیزی بخواهد حقیقتاً ما را به امری فراتر از خودمان رهنمون سازد، اخلاق درونمان خواهد بود که همواره با ماست. ما به عنوان انسان، ناخودآگاه به وجود یک فرمانروای اخلاقی باور داریم و همواره به دنبال شناخت او هستیم. این مزیتی است که لوئیس برای قوانین عینی اخلاق، در مقایسه با طبیعت قائل است و از همین ویژگی برای اقامه استدلالی اخلاقی وجود خداوند بهره می‌برد.

۲. استدلال از طریق عینیت‌گرایی اخلاقی بر وجود خدا

تقریرهای متفاوتی از استدلال لوئیس وجود دارد. یکی از این تقریرات که گیسلر گزارش کرده، حرکت از قانون به سمت قانون‌گذار است. به عبارتی دیگر چنان‌چه وجود معلول احتیاج به علت دارد، یا نظم موجود در عالم، دلالت بر ناظم دارد، وجود قانون اخلاقی به‌مثابه موجودی عینی، احتیاج به یک قانون‌گذار دارد:

۱. یک قانون اخلاقی کلی وجود دارد؛

۲. اما قانون اخلاقی کلی احتیاج به یک قانون‌گذار اخلاقی دارد؛

۳. این قانون‌گذار اخلاقی باید خیر مطلق باشد؛

۴. پس باید یک قانون‌گذار اخلاقی که خیر مطلق است وجود داشته باشد

(Geisler, 1999: 116).^۲

شاید بتوان استدلال لوئیس را این‌چنین صورت‌بندی کرد، اما این نوع ساده‌سازی، با آن‌چه لوئیس سعی در بیانش دارد، بسیار فاصله دارد.^۳ گیسلر کلیتی را که می‌توان به عنوان

کلیت تمام استدلال‌های اخلاقی بیان کرد، در دایرة المعارف کلامی خود به استدلال لویس نسبت می‌دهد، اما لویس بیش از آن‌که سعی داشته باشد یک استدلال انی، منطقی و خشک را شکل دهد، تلاش دارد در بستر ادبیاتی مردمی، دیدگاه مؤمنانه در باب اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را، به گونه‌ای نمایش دهد که انسان‌های معمولی (laypeople) نیز، موجه‌بودن آن را درک کنند. او بر این باور است که فقط زمانی که خداوند را در جهان‌بینی اخلاقی خود حاضر بدانیم می‌توانیم تبیین مناسبی از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی داشته باشیم. ما این دیدگاه را در چهارچوب چند مقدمه و نتیجه، منظم کرده و ارائه می‌دهیم.^۴

۱.۲ مقدمه اول: ضرورت وجود عینی و جهان‌شمول قانون اخلاقی

لویس برای اثبات وجود عینی قانون اخلاقی، ادله خاص خویش که با فهم عمومی اغلب انسان‌ها سازگار است را بیان می‌کند تا بتواند استدلال اخلاقی خویش را بنا سازد. ما انسان‌ها هر روزه در میان مردم منازعات و مجادلات (quarrelling) زیادی را دیده و شنیده‌ایم. گاهی موافق این مجادلات بوده‌ایم و گاهی از شنیدن آن‌ها ناراحت شده‌ایم. در هر صورت وجود این‌گونه مباحث میان مردم واقعیت مسلمی است؛ در این مجادلات مردم چیزهایی شبیه به این را می‌گویند: «چگونه می‌توانی چنین باشی در حالی که هیچ‌کس دیگر مانند تو نیست؟»؛ «این‌جا جای من است، من اول آمدم!»؛ «آن مرد را تنها بگذار، او هیچ کاری با تو نداشته!» مردم، چه تحصیل کرده و چه بی‌سواد، چه بزرگ‌سال و چه کم‌سن و سال، هر روزه چیزهایی شبیه به این را به هم می‌گویند.

لویس معتقد است علت این مجادلات و صحبت‌ها، صرفاً این نیست که ما معتقدیم انسان‌های دیگر باید رفتاری شبیه به رفتار ما داشته باشند یا توقع داشته باشیم که همه بر اساس قواعد اخلاقی و رفتاری ما عمل کنند بلکه استدلال‌های مکمون در این مجادلات، ناشی از توسل به نوعی معیار رفتاری است که افراد گوناگون توقع دارند انسان‌ها طبق آن معیار رفتار کنند. درواقع به نظر می‌رسد که هر دو طرف مجادله در ذهن خودشان نوعی قانون و قاعده مشخص دارند. به هر صورت وجود این مجادلات دلیل محکمی برای وجود عینی این قاعده و قانون اخلاقی است.

اگر چنین قانون رفتاری مشخصی وجود نداشته باشد، همه انسان‌ها باید مانند حیوان با یک‌دیگر درگیر شوند و اصلاً مجادله انسانی معنا نخواهد داشت. مجادله و نزاع لفظی به معنای تلاش برای نشان‌دادن این است که فرد دیگری در اشتباه به سر می‌برد و این هیچ

معنایی ندارد مگر این که هر دو طرف منازعه به نوعی بر آنچه درست است و آنچه نادرست است توافق داشته باشند. همان طوری که خطای یک فوتبالیست در بازی فوتبال، معنایی نخواهد داشت مگر این که توافقی بر قوانین فوتبال وجود داشته باشد (Lewis, 2001: 3).

همین نکته در باب انتقادات اخلاقی نیز معنا دارد. اگر قانون اخلاقی و نظام ارزش‌های اخلاقی وجود عینی نداشته باشند، انتقادات اخلاقی بی معنا خواهد بود. چطور می‌توان مدعی بود امری خوب یا بد است هنگامی که معیار مشخص و معینی برای آن نداریم؟ انتقاد و سرزنش کردن فردی که مرتکب عملی غیر اخلاقی شده، به چه معناست؟ چطور می‌توان مدعی بود که عمل هیتلر و نازی‌ها در به راه انداختن جنگ جهانی و کشتن افراد، و اعمال نژادپرستانه اشتباه خواهد بود؟ چطور می‌توان مدعی بود عمل هیتلر غیر اخلاقی و اشتباه است و ما حق انتقاد و سرزنش او را داریم؟ (ibid: 5) واقعیت این است که اگر عینیت‌گرایی اخلاقی نباشیم و وجود قانون اخلاقی را باور نداشته باشیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم مدعی انتقاد اخلاقی از کسی یا دیدگاهی شویم.

از سوی دیگر عذرآوری، هنگام عمل نکردن به قوانین اخلاقی، شاهدی دیگر بر وجود حقیقی این قانون اخلاقی است. هر انسانی در هر موقعیتی ممکن است در رفتار و کردار خود دچار خطا شود. با توجه به این که واقعیت ارتکاب به خطا در هر سال و هر ماه و هر روز هست، انسان مجبور است برای رفتار خطای خود عذرهای زیادی بیاورد. وقتی به‌درستی در رفتار خود دقت کنیم سلسله بزرگی از این عذرها را می‌یابیم. مهم نیست این عذرها را قبول داریم یا نه، مهم این است که وجود این عذرآوری دلیل محکمی است بر این که، چه بخواهیم و چه نخواهیم، ما به قانون اخلاقی معتقد هستیم. چرا باید برای رفتار خود عذری بیاوریم؟ اگر ما به این قانون اخلاقی معتقد نباشیم چرا باید دلواپس این باشیم که برای نداشتن رفتار مناسب عذری را بتراشیم. درواقع کسی منکر معیار اخلاقی نیست بلکه همه با آوردن عذر به دنبال توجیه رفتار نادرست خویش‌اند.

کسانی که طبق این معیار اخلاقی عمل نمی‌کنند به طور معمول مستقیماً منکر آن نمی‌شوند، بلکه به نوعی عمل خود را توجیه می‌کنند که مخالف آن معیار و استاندارد اخلاقی نباشد یا یک عذر خاصی را بهانه می‌کنند تا عمل نکردن به رفتار اخلاقی را توجیه کنند (ibid: 8).

بنابراین چنان که مشخص است، همه به نوعی با این باور زندگی می‌کنند که یک قانون، معیار یا آرمان اخلاقی، به صورت عینی و حقیقی وجود دارد (البته لوئیس برای عینی‌گرایی اخلاقی، دلایل محکم دیگری را نیز بیان می‌کند که از حوصله این مقاله خارج است).

۲.۲ مقدمه دوم: مبتنی‌بودن قانون اخلاقی بر طبیعت و ذهن بشری

لویس از این ایده که نظامی از ارزش‌های عینی اخلاقی وجود دارد به شدت حمایت می‌کند؛ اما برای این که بتوان وجود عینی این نظام اخلاقی را به صورت یقینی باور داشت، مجبور خواهیم بود که مبنا و اساسی برای این قانون اخلاقی بپذیریم. به عبارت دیگر، این قانون اخلاقی باید پای در امری داشته باشد تا صرفاً در حد یک امر ظنی باقی نماند و امری قابل توجیه باشد. لویس این قانون اخلاقی را مبتنی بر ذهن الهی می‌داند، اما برای ورود به این ادعا نیاز دارد تا ابتدای قانون اخلاقی به اموری مانند طبیعت و ذهن انسانی را رد کند.

۱.۲.۲ ماده (matter) و قانون اخلاقی

یکی از اموری که گفته شده است می‌توان اخلاق را بر آن استوار ساخت واقعیت خارجی یا طبیعت است. لویس این واقعیت خارجی را ماده می‌نامد و منظورش از ماده هر چیزی است که متعلق تجربه انسان قرار گیرد.^۵ اما ماهیت قانون عالم طبیعت و قانون اخلاقی کاملاً از هم متفاوت است و نمی‌توان پیوندی میان آن دو به وجود آورد. اگر ما چیزی مانند سنگ یا درخت داشته باشیم، به نظر می‌رسد هیچ معنایی ندارد که بگوییم این سنگ یا درخت باید به گونه‌ای دیگر باشد. البته اگر بخواهیم از آن سنگ برای تزئین دیوار استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم «این سنگ شکل درستی ندارد» یا می‌توانیم درباره درختی که به اندازه مورد انتظارمان به ما سایه نمی‌رساند، بگوییم «این درخت خوب نیست». اما همه منظور ما این است که درخت و سنگ برای مقاصد ما مناسب نیست. ما این درخت و سنگ را به سبب این قضیه سرزنش نمی‌کنیم. این درخت و سنگ به علت وضعیت خاص خود مثلاً آب و هوا یا نوع خاک و جغرافیای محل است که این چنین بار آمده‌اند. پس امور طبیعی خوب یا بد، هر دو ناخواسته از یک سری قوانین طبیعی پیروی می‌کنند. آنچه ما معمولاً قانون طبیعی می‌نامیم، برای مثال روشی که آب و هوا در درخت اثر می‌گذارند یا تأثیری که نیروی جاذبه در اجسام دارد، در واقع قانون نیست، بلکه فقط بر اثر اصطلاحات محاوره‌ای است که آن را قانون می‌دانیم. بنابراین منظور از قانون طبیعت آن چیزی است که در واقع، در طبیعت روی می‌دهد نه آن چیزی که باید روی دهد. منظور از قانون گرانش درباره یک سنگ خاص، این نیست که سنگ باید بر زمین بیفتد، بلکه منظور این است که سنگ واقعاً بر زمین می‌افتد (ibid: 16-17).

اما هنگامی که به قانون اخلاقی می‌نگریم آن را به کلی متفاوت از عالم ماده می‌یابیم. این

قانون اخلاقی به این معنا نیست که انسان در عالم واقع چه می‌کند بلکه می‌گوید انسان چه باید بکند. قانون جاذبه، آن‌چه برای سنگ در عالم واقع، هنگام پرتاب شدن به سمت هوا، روی می‌دهد را تبیین می‌کند؛ اما قانون اخلاقی به باید‌ها و نبایدها می‌پردازد.

درواقع در قانون اخلاقی چیزی فراتر از امور واقع وجود دارد. امر واقع در مورد انسان آن چیزی است که انسان در رفتار خود به نمایش می‌گذارد، اما چیز دیگری هم در مورد انسان وجود دارد که جدا از آن واقع است و آن هم آن چیزی است که انسان باید به آن‌گونه رفتار کند (ibid: 18).

پس قانون اخلاقی و نظام ارزش‌های اخلاقی را نمی‌توان بر واقعیت خارجی مبتنی ساخت، چراکه قوانین ماده فقط از «هست» سخن به میان می‌آورند و از رفتار بالفعل اعیان حکایت می‌کنند اما قانون اخلاقی با «باید» سروکار دارد و از آن‌چه باید واقع شود حکایت دارد.

۲.۲.۲ ذهن و قانون اخلاقی

پس نمی‌توان اخلاق را مبتنی بر قواعد و قوانین امور واقع دانست، زیرا بین اخلاق و طبیعت تفاوت بسیاری هست؛ این دو از جنس متفاوتی هستند و هیچ‌کدام نمی‌تواند بر اساس دیگری فهم و ادراک شود. لوئیس معتقد است اخلاق فقط در ذهن یافت می‌شود. فقط ذهن می‌تواند ما را به کاری ترغیب کند یا امری را به گونه‌ای الزام‌آور از ما طلب کند و فقط چیزی شبیه به ذهن است که می‌تواند ما را به درستی و خوبی رهنمون سازد. بنابراین منشأ این قانون اخلاقی باید بیش‌تر شبیه به ذهن و انسان باشد تا عالم طبیعت، زیرا قوانین اخلاقی از اذهان ناشی می‌شوند نه از ماده؛ «منشأ قانون اخلاقی نمی‌تواند صرفاً جزئی از جهان علمی و توصیفی باشد. همان‌طور که یک معمار نمی‌تواند جزئی از ساختمانی باشد که آن را می‌سازد» (ibid: 24).

اما به عقیده لوئیس، اخلاق نمی‌تواند مبتنی بر اذهان بشری باشد. یکی از دلایل شهودی که لوئیس آن را بیان می‌کند، علم کامل نداشتن انسان از قوانین اخلاقی است؛ ما مجبور هستیم درست و نادرست حقیقی را باور داشته باشیم با این حال انسان‌ها ممکن است گاهی در این قوانین اخلاقی اشتباه کنند؛ این اشتباه‌ها نشانه عینی نبودن نظام ارزش‌های اخلاقی نیست. همان‌طور که ممکن است انسان‌ها در جمع و تفریق و حساب روزانه خود اشتباه کنند. با پذیرش این امر که در عین وجود داشتن قانون اخلاقی، انسان می‌تواند در

رفتار خویش اشتباه کند، به این نکته می‌رسیم که قانون اخلاق به صورت واقعی در وجود هیچ‌کدام از ما نیست؛ زیرا اگر این قانون در ما جای داشت انسان آن را به طور کامل درک می‌کرد و آن‌گاه اشتباه اخلاقی معنا نداشت (ibid: 7). از سوی دیگر قانون اخلاقی همواره حضور دارد، ازلی و ابدی است و حضورش را همواره بر ما تحمیل می‌کند؛ اما انسان چنین نیست. انسان‌ها به دنیا می‌آیند و از این عالم می‌روند، اما این زیستن و مردن تأثیری در قانون اخلاقی ندارد. پس قانون اخلاقی در ذهن انسانی ریشه ندارد (ibid: 24).

۳.۲ مقدمه سوم: وجود یک ذهن فراتر از عالم

لویس بیان کرد که انسان تحت یک نظام ارزش‌های عینی اخلاقی است. این نظام ارزش‌های اخلاقی، مبتنی بر طبیعت نیست؛ زیرا طبیعت و اخلاق دو ماهیت و کارکرد متفاوت از هم دارند. از طرفی قانون اخلاقی بی‌شک باید ریشه در ذهن داشته باشد اما دیدیم که این ذهن نمی‌تواند ذهن بشری باشد. با فهم این‌که ما درست و نادرست را می‌فهمیم و آن را از طبیعت نمی‌دانیم و از ذهن انسان هم سرچشمه نگرفته، پس نگاه به عالم هستی متفاوت می‌شود (ibid: 21). بنا بر دیدگاه لویس باید وجود دیگری را با مختصات دیگری، علاوه بر عالم ذهن و طبیعت، بر عالم وجود اضافه کنیم تا بتوانیم تکیه‌گاهی برای عینیت ارزش‌های اخلاقی بیابیم. باید به وجود قدرتی شبیه به ذهن انسان، که البته فراتر از امور طبیعی و ذهنی است، باور داشته باشیم؛

باید قدرتی وجود داشته باشد تا چیزی به عنوان یک قانون در من وجود داشته باشد و مرا به سمت درستی هدایت کند و احساس مسئولیت را در من زنده کند و هنگامی که مرتکب عمل نادرستی می‌شوم من را معذب و ناراحت کند. من این قدرت را بیش از هر چیز دیگری، یک ذهن تصور می‌کنم (ibid: 25).

لویس تا این مرحله به اثبات وجود یک قدرت مابعدالطبیعی و شبیه به ذهن اکتفا می‌کند و تأکید می‌کند که تصمیم ندارد خیلی سریع و عجولانه این قدرت و رای عالم طبیعت را خدا بنامد و اعتقادات مذهبی خویش را در لفافه فلسفه بر مخاطب تحمیل کند. اما بعد از باور به وجود این قدرت و رای عالم طبیعت و فهم معنای عینیت قانون اخلاقی، این قدرت و رای عالم چاره‌ای جز نزدیک شدن به مفهوم خدا ندارد. لویس در این مرحله از استدلال خویش، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را مبتنی بر قدرت شبیه به ذهنی می‌داند که خود خیر کامل و مطلق است. اما برای این‌که بتوان این ذهن عالی را خیر کامل دانست ابتدا

باید پذیرفت که اخلاق و قوانین اخلاقی مبتنی بر این قدرت ماورائی است. درواقع این موجود دستورات اخلاقی را به ما اعطا می‌کند؛ «کسی یا چیزی فرای جهان مادی آن (قانون اخلاقی) را به ما اعطا می‌کند. او اخلاق را در درون ما قرار داده است و او اخلاق را به ما عطا کرده» (ibid: 29).

از سوی دیگر با توجه به اخلاق و امر اخلاقی درمی‌یابیم که این قدرت عالی و ماورایی برای رفتار انسان اهمیت بسیاری قائل است، زیرا اگر اهمیتی به رفتار ما نمی‌داد زمینه‌سازی برای اوامر اخلاقی بی‌معنا می‌شد. او این اوامر را اعطا می‌کند زیرا می‌خواهد ما رفتاری درست و مطابق با خیر داشته باشیم و از رفتار ناهنجار اخلاقی دوری کنیم. به عبارت دیگر او موجودی فرای طبیعت است که به شدت علاقه‌مند و مشتاق است که رفتار ما درست و منصفانه و غیر خودخواهانه باشد. رفتاری صادقانه، شجاعانه، و مبتنی بر جست‌وجوی حقیقت. ما باید رفتاری مناسب، درست، و به طور کلی اخلاقی داشته باشیم. اما هنگامی این رفتار متصف به صفت اخلاقی بودن می‌شود که یک امر درست، واقعی، و حقیقی وجود داشته باشد. باید یک خیر اساسی و مطلق وجود داشته باشد تا ما اطمینان داشته باشیم که زندگی خویش را قربانی عملی که با اندیشه‌ای بی‌مبنا «درست» می‌دانیم، نکرده‌ایم. درواقع وجود این خیر مطلق ضامن معناداری رفتار اخلاقی ماست. به عقیده لوئیس اگر خیر مطلق نبود در هر صورت همه تلاش‌های اخلاقی پوچ و بیهوده می‌بودند؛ یعنی ما زندگی خود را فدای دستورالعملی می‌کردیم که از خیر واقعی سرچشمه نگرفته و این به معنای بیهوده بودن تلاش ماست (ibid: 31).

مهم‌ترین دلیلی که لوئیس ارائه می‌دهد تا این قدرت ماورایی را به مفهوم خدا نزدیک کند، این است که این قدرت ماورائی به عنوان منشأ خیر، خود باید خیر کامل باشد. این قدرت خود معیار و استاندارد برای رفتار درست و عمل خوب است. یک رفتار و یک عمل هنگامی قدرت اتصاف به خوبی و درستی را دارد که با این معیار سنجیده شود.

ما به دنبال یک معیار و استاندارد برای رفتار خویش هستیم و نباید این معیار و استاندارد امر ناقصی باشد. معیار هر خیری نیز کم‌تر از خیر کامل نیست. منبع خیر باید خود خیر مطلق و محض باشد؛ زیرا معیار همه خیرها باید خود کاملاً خیر باشد (ibid: 42-43).

وقتی این امر شبیه به ذهن را خیر مطلق دانستیم که معیار و معطی تمام دستورات اخلاقی ماست، به دیدگاه مؤمنانه‌ای که ادیان ابراهیمی در باب خدا ارائه می‌دهند، نزدیک می‌شویم؛ خدای خیر به خدای مسیحیت و یهودیت و اسلام شبیه است. لوئیس معتقد است

با باور به عینیت‌گرایی اخلاقی، هیچ دیدگاهی مانند دیدگاه مؤمنانه نمی‌تواند اخلاق و قدرت پشتیبان اخلاق را به این خوبی توصیف و تبیین کند (ibid: 32).

۳. عینیت‌گرایی اخلاق و نگاه مؤمنانه به عالم هستی

علاوه بر استدلال اخیر، لویس در کتاب *معجزات*، سعی در اقامه استدلال دیگری دارد که نشانه این باشد که باور به عینیت‌گرایی اخلاقی می‌تواند نگاهی مؤمنانه به عالم هستی برای ما به ارمغان آورد و هر گونه دیدگاه رقیب این نگاه مؤمنانه به عالم را رد و انکار کند. لویس سعی دارد این امر را اثبات کند که باور به وجود عینیت ارزش‌های اخلاقی فقط با نگاه مؤمنانه به عالم هستی قابل فهم است و باقی دیدگاه‌ها در باب هستی نمی‌توانند اخلاق را آن‌گونه که باید باشد نمایش دهند. می‌توان آن‌چه لویس سعی در اثباتش دارد را در قالب یک قیاس استثنایی (modus ponens) بیان کرد:

یا نگاه مؤمنانه به عالم هستی صحیح است یا ارزش‌های اخلاقی عینی نیست؛

لکن ارزش‌های اخلاقی عینی است؛

پس نگاه مؤمنانه به عالم هستی صحیح است.^۶

شاید از این استدلال لویس، به مثابه استدلالی منطقی بر وجود خدا، نتوان دفاع کرد اما این ادعا، با در نظر گرفتن عینی بودن ارزش‌های اخلاقی، مؤمنان را در موقعیتی قرار می‌دهد که بتوانند عالم هستی را معنادار و هدف‌دار بدانند و دیدگاه الحادی رقیب خویش را فاقد این معقولیت نشان دهند.

۱.۳ طبیعت‌گرایی و ارزش‌های اخلاقی

یکی از مواردی که لویس بسیار بر نقد آن تأکید دارد و تلاش زیادی بر رد آن دارد، بحث تکامل طبیعی است که یکی از نظریه‌های رقیب دیدگاه مؤمنانه به عالم هستی محسوب می‌شود. لویس در کتاب *معجزات* حملات منتقدانه‌ای بر طبیعت‌گرایان، مادی‌گرایان، و تکامل‌گرایان دارد و اعلام می‌کند نگاه غیر مؤمنانه به عالم هستی، هر گونه عینیت‌گرایی ارزش‌های اخلاقی را رد می‌کند و اخلاق را در حد یک پدیده توهمی کاهش می‌دهد. ما به توصیف این دیدگاه و مخالفت اخلاق و عینیت‌گرایی اخلاق با آن خواهیم پرداخت.

۱.۱.۳ نگاه به عالم هستی از دیدگاه طبیعت‌گرایی تکاملی (evolutionary naturalism)

یکی از نگاه‌ها به عالم هستی، نگاه طبیعت‌گرایانه است. باید دانست در زبان فلسفی امروز منظور از طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی تکاملی است که ریشه در نظریات زیست‌شناختی داروین دارد. لوئیس دیدگاه طبیعت‌گرایانه را چنین توصیف می‌کند:

این نوع نگاه به عالم هستی معتقد است فقط ماده و مکان است که وجود را تشکیل می‌دهد. این امور همیشه بوده و هیچ‌کس نمی‌داند چرا وجود داشته‌اند. بر اثر این دیدگاه انسان با تمام ویژگی‌های متفکر بودنش، فقط از یک ماده کوچک که بر روش معینی گسترده شده، به وجود آمده است. تکامل‌گرایان معتقدند که خورشید بر اثر برخورد هزاران جرم پدید آمده و سپس بر اثر فعل و انفعالات خورشید و بعضی از امور، سیارات پدید آمده و بر اثر هزاران هزار اتفاق دیگر، یک کنش شیمیایی، زندگی بر روی سیاره زمین را ضروری کرده و به این ترتیب بعضی از اجسام بر روی زمین حیات یافتند و بر اثر رویدادهای قابل توجهی این حیات ابتدایی، به موجوداتی مانند ما گسترش پیدا کرد (ibid: 21-22).

مؤمنانی مانند لوئیس این اعتقاد طبیعت‌گرایانه و تکاملی را به شدت نقد کرده و رد می‌کنند. این اعتقاد در پیشرفت‌های علمی در زمینه‌های گوناگون علوم طبیعی در قرن نوزدهم ریشه دارد که به علت ناسازگاری با دیدگاه‌های مرسوم ادیان الهی، اعتقادات دینی را متزلزل کرد و نگاه مؤمنانه به عالم هستی را به چالش کشید. در قرن نوزدهم نظریات زیست‌شناسی تکاملی (evolutionary biology) در تمام زمینه‌های علمی گسترده شده بود و اقبال فراوان دانشمندان برای تبیین مسائل علمی به این شیوه، نظریات تکاملی داروین را، مقدس‌ترین نظریه علمی زمان خویش ساخته بود. اما این نظریه کم‌کم پا را از حیطه علوم طبیعی فراتر گذاشت و به علت جذابیت خویش یکی از مهم‌ترین مضامین فلسفی و مابعدالطبیعی شد. از این رو فلاسفه آشنا به علوم طبیعی، تمایل پیدا کردند که امور اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و فلسفی را مانند علوم طبیعی با این شاکله تکامل‌گرایانه، فهم کنند (← باربور، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۶۵). چنین شد که طبیعت‌گرایی تکاملی تبدیل به دیدگاهی شد که طبق آن جهان فیزیکی همه‌چیز است و بیش از آن هم چیز دیگری وجود ندارد. این جهان نه غایتی خارج از خود دارد و نه مسیر و راه و هدف مشخصی برای حرکت (Baggett and Walls, 2011: 10).

۲.۱.۳ اخلاق طبیعت‌گرایی تکاملی

رویکرد تکامل‌گرایانه‌ای که داروین ارائه داد اخلاق را مانند تمام پدیده‌های طبیعی، دارای

دو اصل مسلم می‌داند: تنازع بقا و انتخاب طبیعی (اصلح). به عقیده تکامل‌گرایان، میان روند تکامل طبیعت و حیات اخلاقی انسان تمایز بارزی وجود ندارد. آن‌ها ادعا دارند که حیات اخلاقی انسان، ادامه روند تکامل است و آنچه ما احساسات اخلاقی می‌نامیم مانند سایر پدیده‌ها امری تکامل یافته است (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۸/۱۲۳).

بدین ترتیب انسان محصول تکامل است، جامعه محصول تکامل است، و ارزش‌های اخلاقی نیز محصول تکامل است. رفتار درست، به حکم قانون کلی تکامل، پدیده‌ای است متطور و رفتار اخلاقی در این مورد از قانون تکامل مستثنی نیست (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۷۷: ۳۲۸).

این رویکرد اخلاقی در نظریات زیست‌شناسان اجتماعی (the sociobiologists) نمود زیادی دارد. زیست‌شناسان اجتماعی، اخلاق را محصول یک روند تکاملی به نفع جامعه می‌دانند. به همان صورت که طبیعت در شکل‌گیری خود مدیون روندی تکاملی است تا به بهترین وضعیت ممکن برسد، اخلاق نیز چنین روندی را طی می‌کند. ویلسون (Edward O. Wilson) و راس (Michael Ruse) از طرفداران این دیدگاه هستند و اخلاق را چنین ترسیم می‌کنند: «اخلاق آن طوری که ما آن را می‌فهمیم توهمی بیش نیست؛ توهمی که به واسطه ژن‌هایمان طوری ما را فریب می‌دهد که ما در زندگی اجتماعی توان مشارکت را داشته باشیم» (Wilson, 1989: 51).

با دقت در مبانی این تفکر خواهیم فهمید که طبق این دیدگاه، عینیت ارزش‌های اخلاقی موجه نیست و ارزش‌های اخلاقی را، باید امری متحول بدانیم. پس با این نگاه به عالم، یعنی نگاهی که مبتنی بر نظرگاه غیر دینی به عالم هستی است، ارزش‌های اخلاقی فقط احساس صرف است و هیچ واقعیتی در خارج ندارد؛ جهان شمول نیست و جزئی از عالم هستی نیست. لوئیس این دیدگاه را نمی‌پذیرد و مدعی است که حتی کسانی که بر این ادعا هستند در لحظاتی مجبورند که به عینیت ارزش‌های اخلاقی اذعان کنند:

طبیعت‌گرایی تکاملی به توهم می‌انجامد و این توهم به ذهنی‌گرایی می‌انجامد. اما حتی کسی که این ایده را می‌پذیرد و باور دارد خیر و شر صرفاً توهم است در لحظاتی ادعا (خلاف آنچه پذیرفته‌اند) می‌کند (و معتقد می‌شوند) برای خوبی نسل بشر باید به گسترش اولاد و اعقاب (posterity)، آموزش (educate) و تربیت بشر، برپایی انقلاب (revolutionize)، و دگرگونی‌های اساسی حکومت‌ها همت گماشته و برای این خوبی زندگی کنیم و بمیریم (Lewis, 2002: 58).

اما شاید بتوان گفت داروین پاسخ این دیدگاه را به نحوی داده و مدعی شده

عینی دانستن ارزش‌های اخلاقی، با این‌که توهم ذهن انسان است اما برای حیات اجتماعی، توهمی لازم است:

داروین استدلال می‌کند که اخلاق هیچ کارایی ندارد (از منظرگاه یک زیست‌شناس) مگر این‌که ما باور داشته باشیم که اخلاق عینی است. نظریه داروین درحقیقت نشان می‌دهد که اخلاق یک وهم و خیال از احساس (شخصی‌انگارانه) است اما این اخلاق همچنین نشان می‌دهد که ما این خیال باطل را داریم (و باید داشته باشیم) که اخلاق عینی است (Ruse, 1998: 253).

داروین می‌گوید ما فقط به این عینیت باور داریم، زیرا برای زیستن در اجتماع باید به یقینی بودن ارزش‌های اخلاقی باور داشته باشیم و این امری ناشی از تکامل انسان است. اما لوئیس این ادعای عینیت ارزش‌های اخلاقی و مخالفت دیدگاه تکامل‌گرایانه با عینیت‌گرایی اخلاقی را، مربوط به حقیقت و واقعیت می‌داند و بحث را از توهم و خیال خارج می‌داند. به عقیده لوئیس ارزش‌های اخلاقی واقعاً عینی هستند، چه ما بخواهیم و بفهمیم و چه نخواهیم و نفهمیم. طبیعت‌گرایی تکاملی هم واقعاً مخالف این دیدگاه است و اخلاق را صرفاً توهم می‌داند (Lewis, 2002: 56).

نکته دیگری که به مخالفت اخلاق با دیدگاه تکامل‌گرایانه و غیر خداپاوارانه به عالم هستی، اشاره دارد بحث جبر و اختیار است. لوئیس می‌پرسد بنابر دیدگاه طبیعت‌گرایی تکاملی، اختیار انسانی در افعال اختیاری کجا جای دارد؟ واقعیت این است که تا هنگامی که اختیار در کار نباشد، هیچ‌کس را نمی‌توان به حق، اخلاقاً مسئول اعمال خویش دانست. اما طبیعت‌گرایی رفتار انسان را محصول یک روند مشخص و متعین از گذشته تا حال می‌داند (استیس، ۱۳۹۰: ۱۵۶-۱۵۸). لوئیس معتقد است که صادق‌پنداشتن طبیعت‌گرایی تکاملی، ما را به موجیبت علی (determinism) یا همان جبرگرایی می‌رساند و جبرگرایی ذاتاً با دیدگاه اخلاقی در تضاد است. طبیعت‌گرا همه‌چیز را در حیطه علت و معلولی (cause/ effect) می‌بیند و تاریخ تفکر انسان را به یک فرایند مشخص و معین همانند فرایند تاریخ طبیعی تشبیه می‌کند (Lewis, 2002: 21). لوئیس موجیبت در عالم طبیعت را چنین توضیح می‌دهد:

انسان مفهوم «زیرا» را در حیطه مشخص طبیعت می‌فهمد و معتقد است که «زیرا» در یک رابطه مقدم و تالی پدید می‌آید. ما «زیرا» را در این جمله می‌فهمیم که «الف هست زیرا ب بوده»؛ یعنی الف به واسطه حضور و وجود ب، وجود یافته است. تحقق تالی به صورت

بلاشروط، مقدمی را پیش از خود داشته که تحقق مقدم راهی برای سرپیچی تالی از محقق‌شدن باقی نگذاشته. این «زیرا» یک موجبیست و جبر علی معلولی را در خود دارد (ibid: 216-217).

حال اگر بخواهیم دیدگاه‌های انسانی، تفکرات و اخلاقیات آن را نیز مانند قوانین طبیعی و علمی تبیین کنیم و هر گونه باور به خدا و عالم وابسته به او را انکار کنیم، راهی جز پذیرش این امر نداریم که باورهای انسانی (چه اخلاقی و چه غیر اخلاقی) به صورت جبری ناشی از وجود یک علت پیشینی و یک فرایند تاریخی است، همانند آنچه در طبیعت است. این با اصول تفکری و باورهای اخلاقی ما در تضاد است. انسان‌ها معتقدند که آن‌ها در تولید تفکر خویش مستقل و آزادند و تفکراتشان ناشی از چیزی فراتر از عوامل طبیعی است (ibid: 217-223).

لوئیس به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند و آن این‌که باور به عینیت ارزش‌های اخلاق در خود یک فرض تعالی (transcendental pretensions) دارد. ما باورهای اخلاقی خود را در رده اتفاقات طبیعی نمی‌دانیم. بر اساس دیدگاه تکامل‌گرایانه باور یک مادر برای فداکاری در قبال فرزند خویش یا باور یک سرباز برای جان‌فشانی در راه وطن نهایتاً ریشه در یک خاستگاه اجتماعی دارد که فقط به دنبال بقای نسل انسان است. اعمال اخلاقی ما مانند راست‌گویی و نیکوکاری تفاوت چندانی با استفراغ‌کردن (vomit) یا خمیازه‌کشیدن (yawn) ندارد. همان‌قدر به یک عمل اخلاقی می‌توان درست‌بودن را نسبت داد که به باقی رفتارهای فیزیکی ما (ibid: 58).

طبیعت‌گرایی اگر صادق باشد، اعتقادات اخلاقی انسان نهایتاً محصول تکامل است و به این صورت ادعا و فرض تعالی اخلاق در معرض فساد قرار خواهد گرفت، به گونه‌ای که این تعالی، قلبی و ساختگی به‌نظر می‌رسد (ibid: 59).

آیا این دیدگاه به عالم هستی با این نتایج می‌تواند عینیت‌گرایی اخلاقی را (که لوئیس معتقد است پیش از این حقانیتش را ثابت کرده) در دل خود جای دهد؟ طبیعت‌گرایی تکاملی چگونه می‌تواند باید و نباید اخلاقی را تبیین کند؟ طبیعت‌گرایی چگونه می‌تواند الزام فرامین اخلاقی را تولید کند؟ لوئیس می‌گوید طبیعت‌گرایی نمی‌تواند چنین چیزی را نشان دهد (Baggett and Walls, 2011: 11). لوئیس معتقد است عینیت‌گرایی اخلاقی با این نوع دیدگاه در تعارض است. او استدلالی بر این ادعا می‌آورد که ویلیام کریگ آن را چنین صورت‌بندی کرده است:

۱. اگر طبیعت‌گرایی تکاملی صادق باشد، اخلاق انسان محصول انتخاب طبیعی خواهد بود؛
۲. اگر اخلاق انسان محصول انتخاب طبیعی باشد پس هیچ واقعیت عینی اخلاقی وجود نخواهد داشت؛
۳. حقایق اخلاقی عینی وجود دارد؛
۴. پس طبیعت‌گرایی تکاملی نادرست است (Craig, 2009: 394).

پس می‌توان فهمید دیدگاه مادی‌گرایانه تکاملی، که دیدگاه رقیب نگاه مؤمنانه به عالم است، نمی‌تواند معنایی درست از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را ارائه دهد. حیات اخلاقی با نگاه تکاملی به عالم هستی در تعارض است. در نتیجه برای ارائه حمایتی صحیح از اخلاق و آنچه درست و خیر است، باید نگاه به عالم هستی را عوض کرد.

۲.۳ عینیت‌گرایی اخلاقی و نگاه مؤمنانه به عالم هستی

دیدیم که برای تبیین وجود قانون اخلاقی درون خود فقط دو راه‌حل داریم: یکی طبیعت‌گرایی و دیگری ایمان‌گرایی. طبیعت‌گرایی تکاملی با تکیه بر انتخاب طبیعی، بر این مطلب دلالت می‌کند که همه باورهای ما می‌تواند به طور کامل به عنوان حاصل علت‌های غیر معقول تبیین شود و اگر یک اعتقاد در حیطه علل نامعقول قابل توضیح و تبیین باشد، خود آن اعتقاد هم نامعقول خواهد بود و در نتیجه اخلاق نیز نامعقول خواهد بود (Baggett and Walls, 2011: 11). در این نظرگاه، ارزش‌های اخلاقی عینیت و ثباتی نداشته و در حد توهمی بی‌معنا فروکاسته می‌شود، اما انسان اخلاق را توهم نمی‌داند؛ انسان به اخلاق، به دید امر ثابت و مطلق و باارزشی که فراتر از خود است، نگاه می‌کند. به عقیده لوئیس یگانه دیدگاهی که بستر لازم برای حضور عینی ارزش‌های اخلاقی در عالم هستی را فراهم می‌کند نگاه مؤمنانه به عالم هستی است. هنگامی که جهان را از دریچه یک انسان خدا‌باور نگاه کنیم و با تعلقات دین‌مدارانه به عالم هستی بنگریم، آن‌گاه اخلاق می‌تواند به گونه معناداری عینی باشد و گرنه اخلاق در حد همان توهم و خیال متغیر انسانی باقی خواهد ماند.

لوئیس این نظرگاه را یگانه نظرگاهی می‌داند که در آن ارزش‌های اخلاقی به صورت عینی و معنادار نمود خواهند داشت. در این دیدگاه اخلاق صرفاً احساس یا توهم نیست بلکه اخلاق جزئی از هدف و غایتی است که عالم هستی به دنبال آن است. فهم مؤمنانه، فهم ما را از واقعیت متفاوت می‌سازد و ما را معتقد می‌سازد که در ورای این جهان فیزیکی چیز دیگری نیز وجود دارد که عالم را هدف‌دار می‌سازد (ibid: 10).

لوئیس این نگاه مؤمنانه به عالم هستی را چنین توصیف می‌کند:

بر اثر این دیدگاه، چیزی پشت عالم هستی و در ماورای عالم طبیعت وجود دارد؛ امری متفکر مانند ذهن که شبیه به هیچ چیز دیگری که ما می‌شناسیم نیست. بر اثر این دیدگاه ما یک آگاهی و کمال را در ورای عالم درک می‌کنیم که جهان بخشی از آن غایت بی‌انتهاست. بخشی از هدفی که ما به آن علم نداریم. ... در پشت این عالم واقع قدرتی وجود دارد که این قدرت جهان را ساخته است. اگر این قدرت وجود داشته باشد یکی از امور واقع و قابل مشاهده در عالم طبیعت نیست، بلکه باید امری واقعی، خارج از جهان باشد که این جهان را ساخته است (Lewis, 2002: 22-24).

به عقیده لوئیس این قدرت آگاه فرای عالم هستی باید خود را در امری آشکار سازد و همان طور که بیان شد) از آن جایی که در مقایسه با عالم طبیعت، حیات درونی انسان و امور مربوط به آن مانند اخلاق، بیش‌تر به ما نزدیک است، خدا خود را در باورها و ارزش‌های اخلاقی نمودار می‌سازد.

لوئیس معتقد است آن‌چه در پشت طبیعت و ورای عالم هستی وجود دارد خود را باید در چیزی و در امری آشکار سازد تا ما آن را بهتر بشناسیم. لوئیس آن چیز را قانون اخلاقی درونمان می‌داند؛ یعنی خدا توسط این قانون اخلاقی و این باید و نبایدها خود را به ما نمایان می‌سازد و از ما توقع دارد به نحو خاصی رفتار کنیم (Baggett and Walls, 2011: 10).

هرچند این مطالب برای اثبات وجود خدا، استدلالی قانع‌کننده نیست و صرفاً اثبات‌کننده نادرستی دیدگاه طبیعت‌گرایی تکاملی است، اما به راحتی می‌توان فهمید که باور به وجود ارزش‌های عینی اخلاقی، با فهم دینی و مؤمنانه به عالم هستی بهتر تبیین می‌شود و با جمع این مفاهیم، می‌توان مجموعه‌ای اعتقادی را تنظیم کرد که در آن خدا به نحو معناداری حضور داشته باشد (ibid: 11)؛ «دیدگاه مؤمنانه می‌تواند یاری‌رسان ما باشد و با فهم این‌که موقعیت ما در عالم هستی کجاست می‌توانیم بحث اخلاق و قدرت پشت آن را بفهمیم» (Lewis, 2002: 32).

به اعتقاد لوئیس، دیدگاه مؤمنانه به عالم هستی، این امکان را می‌دهد که باور داشته باشیم رفتارهای اخلاقی ما دارای اهمیت است. علاوه بر این، با این نگاه به عالم هستی، وجود و حضور ارزش‌های عینی بهتر قابل فهم و تبیین است. در نتیجه با کنار هم گذاشتن باور به عینیت ارزش‌های اخلاقی و نگاه مؤمنانه به عالم هستی مجموعه اعتقاد قابل قبول‌تری درباره کل عالم واقع می‌توان داشت و در این میان جایگاه خداوند به مثابه پشتیبان و مصدر قانون اخلاقی و نظام ارزش‌های عینی، بهتر از همیشه قابل فهم و درک است.

۴. نقد و بررسی

باور به وجود ارزش‌های اخلاقی، در طول تاریخ تفکر، رقیبان سرسختی داشته است که همواره در تلاش بوده‌اند این نوع تفکر را تخطئه کنند. از سوی دیگر، بهره‌گیری از این نوع تفکر برای اقامه استدلال بر وجود خدا، نقدهای بیش‌تری را بر این استدلال وارد می‌کند. چنان‌که می‌بینیم استدلال اخلاقی لوئیس به اثبات عینیت‌گرایی اخلاقی، به‌مثابه مقدمه اصلی بحث، بسیار وابسته است. از این رو دو نوع نقد به استدلال لوئیس وارد است: نقد اول سعی می‌کند با انکار عینیت‌گرایی اخلاقی مقدمه اصلی بحث را انکار کند و نقد دوم سعی دارد، عینیت احکام و ارزش‌های اخلاقی را بدون وجود خدا معتبر بداند.

در نقد نوع اول، عینی‌گرایان اخلاقی بر این امر پافشاری می‌کنند که معناداری و معقولیت قوانین و احکام اخلاقی، فقط با وجود عینی آن‌ها تحقق می‌یابد و هر گونه انکار عینیت‌گرایی، باعث بی‌معنایی حیات اخلاقی می‌شود (Trueblood, 1957: 114).^۷ اما نظریه‌های فرااخلاق بسیاری وجود دارد که مدعی‌اند می‌توانند جانشین عینی‌گرایی اخلاقی باشند. حتی اگر نظریه‌های نسبی‌گرایانه مانند نظریه‌های ذهنی‌گرایی (moral subjectivism) اخلاقی یا لذت‌گرایی روان‌شناختی (psychological hedonism) را از دایره این نظریه‌ها کنار بگذاریم، باز هم نظریه‌هایی مانند توصیه‌گرایی (prescriptivism) اخلاقی ریچارد هیر (Richard Mervyn Hare/ 1919-2002) می‌تواند بدون احتیاج به عینی‌دانستن ارزش‌های اخلاقی، اخلاق توصیفی معناداری ارائه دهد (Hare, 1998: 668).^۸ حال چه ایرادی دارد نظریه‌ای مانند این نظریه، بتواند جانشین عینیت‌گرایی اخلاقی شود؟ این دیدگاه نه اخلاق را نسبی می‌کند و نه اموری مانند مجادلات اخلاقی، انتقادات اخلاقی، و معرفت اخلاقی را بی‌معنا می‌سازد. پس با وجود این نوع نظریه‌ها و نظریه‌های جدیدتری مانند نظریه کثرت‌گرایی عمل‌گرایانه (pragmatic pluralist) از پانتم (Hilary Putnam/ 1926) که یک نظام معنادار و جامع اخلاقی را، به دور از نسبی‌گرایی اخلاقی، سامان می‌دهند (← پانتم، ۱۳۸۷: ۲۹)، چرا باید ملتزم به وجود عینی ارزش‌های اخلاقی باشیم؟

البته به نظر می‌رسد که این نوع انتقادات بر سر راه استدلال از طریق عینی‌گرایی اخلاقی بر وجود خدا مانعی جدی نیست. عینی‌گرایان می‌توانند معتقد شوند هر گونه نظریه فرااخلاق از لحاظ وجودی یا باید مبتنی بر وجود عینی ارزش‌های اخلاقی باشد یا مبتنی بر اموری مانند ذهن و جامعه، که در صورت اخیر، در نهایت به نسبییت و بی‌معنایی اخلاق

منجر خواهد شد. نظریه‌هایی که سعی می‌کنند راه فراری از این دو دیدگاه فراهم کنند، بنیان‌های خود را نهایتاً بر یکی از این دو دیدگاه بنا می‌کنند.

۱.۴ نقد موسوم به استدلال مبتنی بر غرابت

یکی از معروف‌ترین نقدهایی که بر اصل عینیت ارزش‌های اخلاقی وارد است، نقدی موسوم به استدلال مبتنی بر غرابت است، که جی. ال. مکی (John Leslie Mackie/ 1917-1981) آن را تدوین کرده است. او قائل است اعتقاد به عینیت ارزش‌های اخلاقی باعث ورود مفاهیم و موضوعاتی غریب به حیات انسانی می‌شود. موضوعات و مفاهیمی که هیچ جایگاهی در عالم هستی ندارند (Strandberg, 2004: 255). وی معتقد است قضایای تجربی دربارهٔ عالم و احساسات انسانی، در یک چهارچوب معقول طبیعی جای دارند. انسان در مواجهه با این قضایای طبیعی هیچ‌گونه شگفتی و تعجبی در خود احساس نمی‌کند. در نتیجه اگر ارزش‌های اخلاقی را اموری مربوط به این قضایای طبیعی و احساسات انسانی بدانیم، امور آشنا و قابل قبولی را خواهیم یافت.

اما اگر احکام و ارزش‌های اخلاقی را مربوط به احساسات انسانی ندانیم و آن‌ها را امری جدا از دیدگاه انسانی بدانیم، آن‌گاه چاره‌ای نداریم جز این که از لحاظ متافیزیکی و معرفتی، موجودات، شواهد و کیفیاتی را وارد عالم هستی کنیم که کاملاً شگفت‌انگیز و متفاوت از عالم هستی هستند. با اعتقاد به عینی بودن ارزش‌های اخلاقی، نه تنها جهان هستی را مرموزتر کرده‌ایم بلکه موجودات نامأنوسی را که هیچ جایگاهی در فهم مشترک انسانی ندارند را وارد مفاهیم بشری کرده‌ایم. پس نه تنها عینیت‌گرایی اخلاقی توانایی تبیین ارزش‌های اخلاقی را ندارد، برای جلوگیری از ورود این مفاهیم عجیب و غریب، باید به ذهنی‌گرایی اخلاقی روی آوریم. ذهنی‌گرایی اخلاقی بهترین تبیینی است که می‌توان در باب اخلاق ارائه کرد؛ باوری که مانع از گسترش این مفاهیم عجیب و غریب در عالم انسانی می‌شود (Mackie, 1977: 47-49).

عموم عینی‌گرایان این ادعای مکی را نمی‌پسندند و پاسخ وی را چنین داده‌اند که وجود حق و باطل اخلاقی عجیب‌تر یا غریب‌تر از دیگر مقومات تبیین‌های موجه از عالم نیست (تالیا فرو، ۱۳۸۳: ۳۳۳). بیایید تبیین ارزش‌های اخلاقی با دیدگاه عینی‌گرایی اخلاقی را با تبیین‌های موجود در حوزهٔ معرفت‌شناسی مقایسه کنیم؛ برای مثال، بسیاری از فیلسوفان معتقدند برخی از باورها موجه‌تر یا مبین‌تر از باورهای دیگرند و لازمهٔ چنین توجیهی را

نوعی قید و بند تجویزی برای باورهای شخصی می‌دانند. آن‌ها معتقدند اگر انسان قرینه کافی برای موضع معرفتی خود داشته باشد، باید به آن موضع اعتقاد داشته باشد. بنابراین دیدگاه یک شخص را بنا بر نوع ارزیابی او از شواهد و قرائن، می‌توان مورد نکوهش یا ستایش قرار داد. اگر کسی وجود قید و بندهای تجویزی عینی در مورد این امور معرفتی را بپذیرد، چرا باید موضع‌اش غرابت کم‌تری از غرابت نظریه قائل به قید و بندهای تجویزی عینی در مورد باید و نبایدهای عملی داشته باشد (Brink, 1984: 114-115).^۹

چنان‌که مشخص است در جدل ذهنی گرایان اخلاقی با عینی‌گرایان اخلاقی، هیچ‌گاه ذهنی‌گرایان نتوانسته‌اند دلیلی متقن برای رد عینیت ارزش‌های اخلاقی فراهم آورند. اما ورود از طریق عینیت ارزش‌های اخلاقی به بحث اثبات وجود خدا، خود نقدهای متفاوتی را در پی داشته است.

۲.۴ ادعای عینیت اخلاقی بدون خدا

برخی از منتقدین استدلال اخلاقی از طریق عینیت‌گرایی، بر این باورند که برای باور به عینیت ارزش‌ها و احکام اخلاقی، احتیاجی به پیش‌فرض گرفتن خدا نیست؛ برای مثال ماوردس نقدی از آلستون به این مضمون را گزارش می‌کند که تفکر لویس و هم‌فکران او را در این جمله خلاصه می‌داند که «خداوند، برای قانون اخلاقی، به مثابه نقطه مرکزی، لازم است و چرا نتوان خوب بودن مهربانی و بد بودن ظلم را حقیقت بنیادین جهان دانست؟» (ماوردس، ۱۹۸۶: ۲۲۶). این خلاصه آن انتقادی است که منتقدین بر هر گونه تلاش برای ورود خدا به مثابه توجیه‌گر عینی بودن ارزش‌های اخلاقی، وارد می‌دانند. این انتقاد ریشه در این دارد که اگر حقایق اخلاقی را حقایق ضروری بدانیم، دیگر احتیاجی به وجود خدا برای تبیین این حقایق نداریم. همان‌طور که برای تبیین ریاضی و منطق که حقایق عینی‌اند، نیازی به خدا نداریم.

برای مثال فرض کنید «دروغ گفتن نادرست است» یا «راست‌گویی درست است» حقایق ضروری هستند که در هر زمان و مکانی صادق‌اند. این حقایق ضروری ارزشی همه شروط عینی بودن را نیز تأمین می‌کنند. این ارزش‌ها یا ضرورتاً صادق‌اند یا کاذب. این صدق و کذب که از ذات و ضرورت امر می‌جوشد جهان‌شمول است، زیرا در همه جهان‌های ممکن یا صادق‌اند یا کاذب. از سوی دیگر همان‌طور که حقایق ریاضی یا منطقی وابسته به خواست و میل انسانی نیست، این حقایق نیز وابسته به خواست و میل

انسان نیست. از سوی دیگر همچنین این حقایق جزئی از عالم هستی است. اگر ارزش‌های اخلاقی ادعای صدق ضروری داشته باشد، پس واقعیتی که آن‌ها را ارائه می‌دهند، همانند حقایق ریاضی و منطقی، جزئی از ساختار جهان محسوب می‌شود و در نتیجه به تمام معنا حقایقی عینی هستند (Wainwright, 2005: 62-64).

وقتی این دیدگاه را ممکن بدانیم و بپذیریم که ارزش‌های اخلاقی دارای حقیقتی عینی و برخاسته از ذات خویش هستند، آن‌گاه باید پرسید چرا ضرورت دارد تصویری از خدا را در این میان لازم بدانیم؟ به عبارت دیگر با فهم این مطلب دیدگاه مؤمنانه، دیدگاهی مهممل و بی‌اساس خواهد بود.

برخی از هم‌فکران لوئیس نیز به این انتقاد پاسخ داده‌اند و از تفاوت حقایق اخلاقی با باقی حقایق عالم هستی سخن به میان آورده‌اند. ویلیام سورلی (W. R. Sorley/ 1855-1935) از تفاوت میان ارزش‌های اخلاقی و حقایق ریاضی، منطقی، و طبیعی سخن گفت و یکی دانستن پایگاه آن‌ها را اشتباه می‌داند. وی مدعی است حقایق اخلاقی از باقی حقایق متفاوت است و از این رو احتیاج به تبیین متفاوتی دارد. حقایق ریاضی صرفاً انتزاعی از امور واقع‌اند. یعنی هنگامی که ما متوجه امور واقع هستیم و از جنبه‌های صوری واقعیت را می‌سنجیم، ریاضیات شکل می‌گیرد. منطق نیز به همین صورت است. یعنی تحقق امور منطقی در عالم واقع و در ذهن ماست بنابراین اصول منطقی هم اموری هستند که در ارتباط ذهن و واقع تحقق می‌پذیرند و به وجود جایگاه دیگری نیازی ندارند اما حقایق اخلاقی اصلاً شبیه این حقایق نیستند و برای تحقق عینی‌شان باید مبتنی بر امری باشند (Sorley, 1918: 352)، و از همین روست که خدا برای تحقق این عینیت شناخته می‌شود.

رابرت آدامز نیز ادعا دارد تفاوت عمده‌ای میان اخلاق و حقایق عینی دیگر وجود دارد که نمی‌توان مدعی بود عینیت این حقایق اخلاقی از ذات خویش می‌جوشد. این ویژگی این است که حقایق اخلاقی از جنس ایده و تصور است و ایده و تصویری که ما آن را کشف می‌کنیم باید در جایی و به نحوی وجود داشته باشد و چون از جنس تصور است فقط در اذهان حضور دارد. به عقیده آدامز، حقایق اخلاقی دارای دو ویژگی است که ابتدای اخلاق به خدا را ضروری می‌نماید:

اول این که حقایق ضروری کشف می‌شوند و ساخته نمی‌شوند. ... دوم این که حقایق نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر تا آن جایی که تصویری در ذهن یا اذهان باشد. ... این دو ادعا هنگامی با یک‌دیگر قابل جمع هستند که یک ذهن غیر انسانی که وجودی فناپذیر،

دائمی، و ضروری است فرض شود. این ذهن به همه این حقایق ضروری فکر می‌کند (Adams, 1987: 218).

از سوی دیگر عینی‌گرایان اخلاقی غالباً بر این اعتقادند که هر واقعیت ضروری احتیاج به تبیین دارد. ما فقط در پی این نیستیم که امور حقیقی را موکول به ذات امور کنیم بلکه به دنبال این هستیم که توضیح، تبیین، و شاکله‌ای برای حقایق فراهم آوریم. دیدگاه مؤمنانه (همان طور که بیان شد) فقط ارزش‌های عینی اخلاقی را تبیین نمی‌کند، بلکه با کمک این دیدگاه، جهانی را با تمام ویژگی‌هایش تبیین می‌کند.

پیش از این، در تقریر استدلال لوئیس به این نکته اشاره کردیم که قوانین و حقایق اخلاقی دارای ویژگی‌های خاصی است که فقط ذهنی شبیه به ذهن انسان قادر است مبنای عینیت آن باشد (Lewis, 2001: 21).

۳.۴ ادعای بی‌ثبات شدن عینیت ارزش‌های اخلاقی با باور به خدا

نقد دیگری نیز بر این رهیافت فلسفی وارد است. برخی از خداناپاوران که از طرفداران سرسخت عینیت‌گرایی اخلاقی هستند و معتقدند حقایق اخلاقی مانند خوبی، بدی، درستی، و نادرستی همه از امور واقعی هستند و معطوف به ذهنیت انسان نیستند. اما این عده نه تنها برای این باور خود به وجود خدا احتیاجی ندارند بلکه معتقدند باور به وجود خدا، عینیت ارزش‌های اخلاقی را سست و بی‌ثبات می‌کند (Martin, 2007: 149-150). آن‌ها معتقدند خدا بنیان ضعیفی برای اخلاق و عینیت ارزش‌های اخلاقی است. خدا موضوعی است که همواره در معرض جرح و تعدیل‌های فلسفی قرار دارد. هر روز تردیدهای فلسفی بیش‌تری درباره وجود او شکل می‌گیرد و اگر خدا را، که همواره در تاریخ تفکر مورد تردید بوده، مبنای عینیت ارزش‌های اخلاقی قرار دهیم در واقع اخلاق را بر امری مبتنی کرده‌ایم که متزلزل و در مظان شک است. علاوه بر این‌که هر روز استدلال و براهین جدیدی برای رد موجودی به نام خدا نیز اقامه می‌شود و اگر اخلاق را مرتبط به خدا بدانیم با رد فلسفی خدا، اخلاق را نیز بی‌بنیان کرده‌ایم (George, 1996: 221-230).

اگر بخواهیم از دیدگاه یک عینی‌گرای مؤمن مانند لوئیس به این نقد پاسخ دهیم، می‌توانیم ادعا کنیم استدلال اخلاقی مانند باقی براهین اثبات وجود خداست. برای مثال در برهان جهان‌شناختی و غایت‌شناختی برخی امور طبیعی و رویدادهای مربوط به عالم هستی مستند به وجود خدا می‌شود. اگر بخواهیم بنابر منطق منتقدین، این استدلال را ارزیابی

کنیم، باید معتقد شویم خدا نمی‌تواند مبنای مناسبی برای حوادث طبیعی یا نظم عالم باشد. منتقدین خدا را امری در مظان تردید دانستند، آیا دانشمندان علوم طبیعی، بر اساس همین منطقی که بیان شد، نمی‌توانند مدعی شوند که نباید برهان جهان‌شناختی یا غایت‌شناختی را سامان داد؟ آیا می‌توان از این‌که همواره از لحاظ علمی یا فلسفی، خدا در مظان تردید قرار دارد، نتیجه گرفت که خدا نمی‌تواند مبنای مطمئنی برای وجود عالم هستی باشد؛ زیرا اگر بطلان وجود خدا معلوم شود خطر استنتاج موجودنبودن عالم، ما را تهدید می‌کند؟

۵. نتیجه‌گیری

آنچه لویس در کتاب مسیحیت ناب (*mere christianity*) مطرح می‌کند را می‌توان چنین خلاصه کرد که لویس سعی در اثبات دو نکته دارد: اول این که انسان، هر انسانی که در عالم هستی است، این ایده جدی را در ذهن دارد که باید به طریق ویژه‌ای رفتار کند و نمی‌تواند از این شیوه خاص رفتاری رها شود؛ دوم این که انسان در عمل و در عالم واقع به طور کامل بر اساس آن راه مشخص و شیوه خاص عمل نمی‌کند. علاوه بر این لویس مانند تمام عینیت‌گرایان اخلاقی، این نظام ارزش‌های اخلاقی را از غرایز و قراردادهای بشری متفاوت می‌داند و هر گونه نسبت‌گرایی در حیطه اخلاق را غیر قابل قبول می‌داند.

لویس معتقد است این نظام ارزش‌های عینی اخلاقی باید مبتنی بر امری باشد تا اطمینان به آن، یقینی باشد. اخلاق قانون است و قانون به چیزی یا کسی که آن را صادر کنند احتیاج دارد. لویس اخلاق را مبتنی بر ماده و قوانین مادی نمی‌داند، زیرا عالم ماده و عالم اخلاق با هم تفاوتی عمیق دارند.

از طرفی قانون از امور مربوط به ایده و تصور است و باید تکیه بر ذهن و امور ذهنی داشته باشد. اما ذهن بشری به علت محدودیت و نقصان ذاتی فاقد ویژگی‌های لازم این امر است. پس باید امری شبیه به ذهن انسان در پشت این قانون اخلاقی وجود داشته باشد تا قانون را یقینی و محکم سازد. قانون اخلاقی باید پا در جایگاهی محکم داشته باشد تا خود نیز محکم و یقینی باشد.

این قدرت حامی قانون اخلاقی، باید ورای عالم هستی و خیری کامل باشد، چراکه خود این امر شبیه به ذهن، محل صدور تمام ارزش‌های اخلاقی، خوبی‌ها، و درستی‌ها است. او مصدر و نگهبان امور اخلاقی و نیز معیار خیرات است و ارزش هر چیزی با او سنجیده می‌شود. بنابراین خود او باید کامل‌ترین خیرات باشد تا بتواند معیار مناسبی برای

امور خیر باشد.^{۱۰} این استدلال لوئیس، در میان مؤمنان، از محبوب‌ترین و رایج‌ترین استدلال‌های اخلاقی است.

پی‌نوشت

۱. جمله‌ای شبیه به این جمله مشهور، بر کتیبه مزار کانت در کلیسای جامع کونیگسبرگ حک شده است.
۲. برای مطالعه بیشتر ← (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۸۳).
۳. گیسلر تقریری از استدلال اخلاقی بیان می‌کند که به استدلال جهان‌شناختی بسیار شبیه است. خلاصه آن چه می‌گوید این است که یک قانون اخلاقی وجود دارد، قانون احتیاج به قانون‌گذار دارد، پس یک قانون‌گذار اخلاقی وجود دارد.
۴. این نوع تقریر در کتاب فلسفه دین گیسلر نیز گزارش شده است.
۵. ما از اصطلاح «طبیعت» استفاده می‌کنیم که به فهم نزدیک‌تر است.
۶. نباید به اشتباه تصور کرد که این دیدگاه لوئیس، نسبتی با بحث و دیدگاه اخذ اخلاق از دین دارد؛ زیرا دیدگاه لوئیس ریشه اخلاق را در دین نمی‌داند، بلکه ادعای این دیدگاه این است که اخلاق و ارزش‌های عینی اخلاقی، که می‌توانند کاملاً مستقل از ارزش‌های دینی نیز باشند، فقط هنگامی به گونه معناداری قابل فهم هستند که یک انسان خداپاور آن‌ها را درک کند. کسانی که معتقدند اخلاق، اوامر اخذشده از دین است یا اخلاق همان اوامر الهی است بر این باورند که اخلاق هیچ استقلالی از خود نداشته و تماماً وابسته به دین است؛ اما این دیدگاه با باور به تصویب یا تجویز اوامر الهی سروکاری ندارد. لوئیس سعی دارد تا یک جهان‌بینی را تبیین کند. او معتقد است اخلاق و اوامر اخلاقی اموری عینی هستند و فقط هنگامی می‌توان عینی بودن این امور را پذیرفت که عالم را از دریچه نگاه انسان خداپاور بنگریم. به معنای دیگر باور به ارزش‌های عینی اخلاقی فقط در کنار باور به وجود خدا مجموعه منسجمی را تشکیل می‌دهد و با باورهایی که جهان را غیر مؤمنانه می‌بینند در یک مجموعه باور منسجم و صحیح، قرار نمی‌گیرد.
۷. این ادعا عموماً در مقابل نظریه‌های طبیعت‌گرایانه بیان می‌شود.
۸. توصیه‌گرایی، نظریه‌ای فرااخلاقی در باب معنای گزاره‌های اخلاقی است که می‌گوید عنصری توصیه‌ای در معنای گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که به هیچ معنای توصیفی و واقعی تحویل پذیر نیست، بلکه این عنصر درصدد توصیه اعمالی خاص یا هدایت اعمال خاص است (Hare, 1998: 667).
۹. برای مطالعه بیشتر استدلال مکی و نقدهای وارده بر آن ← Garner, 1990: 137-146.

۱۰. می‌توان این استدلال را چنین صورت‌بندی کرد که ارزش‌های عینی اخلاقی وجود ندارد مگر این‌که این خیر مطلق کامل یا همان خدای ادیان ابراهیمی وجود داشته باشد؛ ارزش‌های عینی اخلاقی وجود دارد و بنابراین خدا هم وجود دارد.

منابع

- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
باربور، ایان (۱۳۸۹). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
پاتنم، هیلاری (۱۳۸۷). اخلاق بدون هستی‌شناسی، ترجمه مسعود علیا، تهران: صراط.
تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۷). فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، تهران: سروش.
کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه غرب، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: علمی فرهنگی و سروش.
گیسلر، نرمن (۱۳۸۴). فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
ماوردس، جورج (۱۳۷۸). «دین و غرابت اخلاق»، ترجمه رضا اکبری، قیسات، ش ۱۸.

- Adams, Robert M. (1987). *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
Baggett, David and Walls, Jerry L. (2011). *Good God, The Theistic Foundations of Morality*, New York: Oxford University Press.
Brink, David O. (1984). 'Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness', In *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 62, No 2.
Craig, William and Moreland, J. P. (2009). *The Blackwell Companion to Natural Theology*, West Sussex: Wiley Publishing.
Garner, Richard T. (1990). 'On the Genuine Queerness of Moral Properties and Facts', In *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 62, No 2.
Geisler, Norman L. (1999). 'Moral Argument of God', In *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Michigan: Baker Books.
George, Robert P. (1996). *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
Hare, R. M. (1998). 'Prescriptivism', In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Edward Craig (ed.), New York: Routledge.
Kant, Immanuel (2004). *Critique of Practical Reason*, New York: Dover Publications.
Lewis, C. S. (1943). *The Abolition of Man*, Available In: <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/lewis/abolition1.htm>.
Lewis, C. S. (2001). *Mere Christianity*, San Francisco: Harper Collins.

- Lewis, C. S. (2002). *Miracles*, New York: Harper Collins.
- Lewis, C. S. (1966). *Surprised by Joy, The Shape of My Early Life*, London: Harvest Books.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics, Inventing Right & Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Martin, Michael (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (1998). *Taking Darwin Seriously*, New York: Prometheus Books.
- Ruse, M. and Wilson, E. O. (1989). *The Evolution of Ethics*, New Scientist, No. 17.
- Sorley, W. R (1918). *Moral Values and The Idea of God*, London: Cambridge at The University Press.
- Strandberg, Caj (2004). *Moral Reality, A Defence of Moral Realism*, Lund: Lund University.
- Trueblood, David Elton (1957). *Philosophy of Religion*, New York: Harper & Row.
- Wainwright, William J. (2005). *Religion and Morality*, Burlington: Ashgate Publishing Limited.