

ابتناء وجودشناسانه اخلاق به دین

جواد دانش*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۱۶

چکیده

انحاء نسبت‌های مفهومی، ثبوتی، اثباتی، انگیزشی و ... میان دین و اخلاق، در طول تاریخ و دست‌کم از زمان افلاطون به این سو، مورد اقبال متفکران بوده است؛ چه این‌که هر دو متکفل صلاح و فلاح انسان این‌جهانی بوده و بسته به میزان استغنا یا حاجت‌مندی به دیگری، نظم و نسق متفاوتی پی می‌افکنند. مطابق یکی از این تقریرات و با اتکا به دلایلی چون حاکمیت مطلق الهی، خالقیت خداوند، قیام عرض به عرض و اتصاف افعال به ویژگی‌های متضاد، ثبوت مصداقی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی متوقف است بر پاره‌ای از گزاره‌های دینی. اما وابستگی وجودشناسانه اخلاق به دین، حتی در قرائت‌های تعدیل یافته آن - که به طور مثال، خدا را بسان واضع و قانون‌گذار قواعد اخلاقی در نظر می‌گیرد - هیچ یک تاب و توان فائق آمدن بر نقدها و اشکالات پیش رو، همچون خودسرانه شدن اوصاف اخلاقی افعال را نداشته‌اند.

واژگان کلیدی

ثبوت، حاکمیت مطلق، عرض، قانون‌گذار اخلاقی

مقدمه

از زمان طرح معمای اوثیفرن، فیلسوفان بسیاری چون اسکوتوس،^۱ آنسلم،^۲ اکام^۳ و اشعریان مسلمان، به دلایل مختلفی چون حاکمیت و قدرت مطلق الهی، آزادی خداوند و مالکیت الهی، ثبوت ویژگی‌های اخلاقی را دینی و الهی دانسته‌اند. آشکار است که این سنخ از وابستگی، تنها به معنای هم‌گستره^۴ بودن متقارن اوصاف اخلاقی با افعال الهی نیست که فقط درصدد دفاع از این مدعا باشد که به طور مثال، اعمالی که از سوی خداوند نهی شده‌اند، هم مصداق با افعالی هستند که از نظر اخلاقی نادرست‌اند و بدین ترتیب، هر آنچه اخلاقاً نادرست است، از جانب خدا نیز ممنوع شده؛ و هر آنچه خداوند نهی کرده، از نظر اخلاقی نیز بی‌تردید نادرست است. پیداست که چنین معنایی از هم‌گسترگی، قاصر است از افاده وابستگی مد نظر ما. در چنین حالتی، ثبوت اوصاف اخلاقی بی‌هیچ توفقی به افعال الهی قابل توجیه خواهند بود؛ به طور مثال می‌توان گفت که چون خداوند از نظر اخلاقی کامل است، هر آنچه او نهی کند، ضرورتاً نادرست است (و بر عکس)، بدون التزام به این که علت نادرستی آن عمل، امر و نهی خداوند است. بنابراین چنین تقریرهایی نمی‌تواند به این نتیجه منتهی شود که برخی افعال، اخلاقاً نادرست هستند تنها به این دلیل که خدا آن‌ها را ممنوع کرده است.

پس آنچه در وابستگی وجودی مورد نظر است، این دعوی است که تنها ویژگی خوب‌ساز یا درست‌ساز فعلی چون راست‌گویی، تعلق امر الهی به آن است و اگر خدایی وجود نمی‌داشت یا خدای موجود امر و نهی نمی‌کرد یا ما از او امر و نواهی او آگاه نمی‌شدیم، هیچ‌گاه از فعل راست‌گویی خوب بودن یا درست بودن انتزاع نمی‌شد. بنابراین امر و نهی خداوند، نه فقط شرط لازم بلکه شرط کافی و علت تام انضمام واژه «درست» به برخی از اعمال و واژه «نادرست» به برخی دیگر از کنش‌هاست؛ بی‌آن‌که ویژگی دیگری در این بین مدخلیت داشته باشد. پیداست که چنین نظریه‌ای، خداوند را از شمول الزامات اخلاقی می‌رهاند و او را در جایگاه علت العلل تمامی اوصاف اخلاقی می‌نهد، به گونه‌ای که هیچ‌یک از ملاحظات اخلاقی نمی‌تواند حکمی بر او روا دارد. اما ماهیت این علیت تا اندازه‌ای مبهم است و بر اساس تفسیرهای متفاوتی که از آن صورت گرفته، روایت‌های متعددی در طول تاریخ ارائه شده است. به طور مثال،

دکارت علیّت مورد نظر را از سنخ همان رابطه علیّ خداوند با دیگر پدیده‌ها و مترادف با خلق اوصاف اخلاقی توسط خداوند می‌انگارد (Descartes, 1981, p.14). در ادامه نیز به یکی دیگر از مشهورترین تفاسیر اشاره می‌کنیم.

۱. خدا به عنوان قانون‌گذار قواعد اخلاقی

با توجه به اشکالات وارد بر قرائت‌هایی چون تقریر دکارت از وابستگی وجود شناسانه اخلاق به دین، تفسیر قابل پذیرش‌تر از علیّت خداوند برای اخلاق آن است که خدا، اخلاق را از طریق قانون‌گذاری ایجاد می‌کند. خدا علت قواعد اخلاقی است همان‌گونه که قانون‌گذار انسانی، علت وضع قوانین می‌باشد و اگر این عمل قانون‌گذاری نبود، محققاً هیچ یک از این قوانین وجود نمی‌داشت. این رویکرد، از سوی فیلسوفانی چون اُون (Owen, 1975, p.49) و کوین (Quinn, 1979, p.314) بسط داده شد. کوین در آغاز بر آن بود که الزامات اخلاقی و اوامر الهی، ضرورتاً هم‌گستره‌اند و رابطه متقارنی میان آن‌ها برقرار است؛ یعنی رابطه دو پدیده خطی و یک‌سویه نیست، بلکه در ارتباطی دو سویه و متقابل‌اند و هیچ یک از آن‌ها مبتنی بر دیگری نیست (Quinn, 1978, chap.2). بدین ترتیب، در این رابطه طرفینی هم از اوامر الهی می‌توان به الزامات اخلاقی دست یافت و هم الزامات اخلاقی اشاره به اوامر الهی دارند و لذا تنها یک اتحاد مصداقی میان امر خداوند و الزام اخلاقی دیده می‌شود؛ بی‌آن‌که یکی از طرفین نسبت به دیگری وابستگی داشته باشد. اما در مراحل بعد و به دلیل مشکلاتی که در تقریر پیشین خود یافت، به رویکرد علیّ تمایل یافته و نسبت میان امر الهی و الزام اخلاقی را غیر متقارن قلمداد نمود؛ به گونه‌ای که قواعد وضع شده الهی، شرط لازم و کافی برای ایجاد الزامات اخلاقی هستند (Quinn, 1992). اما این تفسیر از وابستگی ثبوتی، متکی به دو مقدمه بنیادین است:

۱) هیچ قانونی بدون یک قانون‌گذار و هیچ امری بدون یک آمر وجود ندارد.

۲) درخصوص قوانین اخلاقی، خدا ضرورتاً قانون‌گذار است.

مطابق مقدمه نخست، مفهوم قانون هنجاری بدون یک قانون‌گذار بی معناست؛ همان‌طور که مفهوم الزام، بدون در نظر داشتن کسی که این الزام را تحمیل نماید مَهْمَل است. برای آن‌که یک قانون پدید آید، ما باید فرض نماییم که فردی آن را وضع کرده

است و این ادعا که ما ملزم به انجام X هستیم، ضرورتاً وجود کسی را که این وظیفه را تحمیل می‌کند مفروض گرفته است. واضح و امری که البته باید حیثیتی شخص‌وار داشته باشند. ای بسا ما یک‌سری ملاحظات برای انجام یک عمل یا خودداری از آن دریابیم؛ اما برای آن‌که الزامی نسبت به عمل ایجاد شود، صرف این ملاحظات هرگز کافی نخواهند بود؛ چه این‌که در حوزه حقوق، به رغم شایستگی‌های قابل ستایش یک عمل، تا هنگامی که یک قانون‌گذار الزام آن را تعیین نبخشد، به فعل الزامی بدل نخواهد شد. بنابراین سخن گفتن از یک الزام بدون در نظر داشتن ملزمی که آن را وجوب بخشد، سخنی گزاف و ناسازگار خواهد بود. پوزیتیویست‌های اخلاقی چون آیر، میان مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی اخلاق تمایز نهاده و در حالی که اوصاف ارزشی را قابل اتکا به ویژگی‌های طبیعی می‌دانند؛ اما معتقدند که اوصاف الزامی چون وظیفه از هیچ خصیصه طبیعی اخذ نمی‌شود و الزاماً مسبوق به عمل قانون‌گذاری است. بنابراین در این تئوری، خداوند تنها واضع اوصاف الزامی اخلاقی خواهد بود.

البته مقدمه اول متضمن آن نیست که قانون‌گذار، صراحتاً هر یک از الزامات فردی را دستور دهد. یک عمل می‌تواند از آن روی یک الزام باشد که یک قانون‌گذار صراحتاً به آن امر کرده است؛ یا به این جهت که به طور منطقی، از اوامر قانون‌گذار استنتاج می‌شود. اما مقدمه دوم مبتنی بر این پیش فرض است که اعتبار و قداست توصیفات و قواعد اخلاقی، تنها هنگامی تأمین خواهد شد که از سوی خداوند تقنین شده باشند. با توجه به منزلت قواعد اخلاقی و از آن‌جا که این قواعد برای هر کسی و در هر مکان و زمانی به کار می‌آیند، وضع آن‌ها نمی‌تواند به وسیله قدرت انسانی صورت گیرد. هیچ انسانی توان آن را ندارد که تمامی نسل‌های نوع انسان را در نظر گرفته و برای آن‌ها قانونی درخور وضع نماید. از سوی دیگر، قداست قوانین اخلاقی، یکی از خصائص برجسته آن است؛ به نحوی که شأن و تعالی انسان‌های متخلف، انکار ناپذیر و غیر قابل قیاس با دیگر اشخاص است و این تقدس، تنها هنگامی بر قوانین اخلاقی حاکم خواهد بود که این قوانین، از سوی مرجع و منبعی مقدس پدید آمده باشند.

به هر ترتیب، مطابق این تقریر از اخلاق دینی، هویت کامل اخلاقی خداوند، علم و قدرت مطلق او یا حاکمیت و مالکیت بی‌مثال خدا، وی را در جایگاه واضع قواعد

اخلاقی می‌نشانند؛ قواعدی که اوصاف اخلاقی افعال را تعیین می‌بخشند. اما آیا بدون آن‌که خدای آمر یا قانون‌گذار ما به قواعد بازی اخلاق گردن نهد، می‌توان اطمینان داشت که هر آنچه او امر یا وضع کند، درست خواهد بود؟ و آیا هنگامی که کویین چنین می‌انگاشت که «اگر خداوند به کسی امر کند برای کشتن یک شخص بی‌گناه، پس او باید آن شخص را بکشد» (Quinn, 1981, p.60)، چنین نگرشی بدون در نظر داشتن ویژگی‌های اخلاقی پیشینی در خداوند می‌توانست قابل پذیرش باشد؟ کویین که معیار اوصاف اخلاقی را امر خداوند برمی‌شمرد، در برابر تعارضات گاه و بیگاهی که میان امر الهی و اخلاق به نظر می‌رسید، در ابتدا موضعی کاملاً سرسختانه اتخاذ نموده و تعارض مستتر میان امر الهی و اخلاق را نفی می‌نمود. به زعم او، در چنین مواردی ما دو راه پیش رو داریم: ۱) بپذیریم که خداوند آنچه را به نظر ما می‌رسد که او امر کرده، امر نکرده است. ۲) مطمئن باشیم که بر خلاف آنچه در ابتدا تصور می‌شود، مأمور به خداوند، غیر اخلاقی نیست. اما کویین بعدها نظر خود را تعدیل نمود و پذیرفت که گاه، چنین تعارض‌هایی میان اوامر خداوند و ویژگی‌های اخلاقی ملاحظه می‌شود (Quinn, 2001).

اما در میان مسلمانان نیز اشاعره - بر خلاف عدلیه که اوصافی چون حسن و قبح را ذاتی افعال می‌دانند - بر الهی بودن این ویژگی‌ها تأکید می‌نمایند. به دیگر سخن، عدلیه معتقدند که افعال صادره از فاعل قادر و حکیم، خالی از جهات حسن و قبح نیستند؛ اگر چه این حسن و قبح‌ها را گاه نقل برای ما کشف و آشکار می‌سازد، و حضرت حق به اموری که در نفس الامر خوب یا بد هستند امر یا نهی می‌کند؛ اما اشاعره نفس همین خوبی و بدی را متوقف به افعالی چون امر و نهی خداوند می‌دانند و به دیگر سخن، آن‌ها را الهی خوانده‌اند. به طور نمونه، جرجانی در «شرح مواقف» می‌نویسد:

«بر خلاف پندار معتزله، حسن و قبح اشیاء به امری حقیقی که پیش از ورود شرع در خود فعل وجود داشته باشد، و شرع تنها کاشف از آن باشد، اشاره ندارد؛ بلکه امر و نهی شرع، مثبت حسن و قبح اشیاء و مبین آن‌هاست. بنابراین افعال پیش از ورود شرع، هیچ حسن یا قبحی ندارند. به همین دلیل، اگر شارع چیزی را که تقبیح کرده است، تحسین نماید و یا چیزی را که تحسین کرده، تقبیح کند، هیچ امتناعی ندارد.» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، صص ۱۸۱-۱۸۲)

اما با نگاهی دقیق‌تر به آثار اشاعره درمی‌یابیم که گویی آن‌ها ثبوت قواعد اخلاقی و اتّصاف افعال به ویژگی‌های اخلاقی را به دو شکل تقریر نموده‌اند؛ یعنی گاه سخن از علیّت امر و نهی خداوند نسبت به خوبی و بدی اخلاقی افعال سخن رانده و نوعی ترتّب و توقف را در نظر داشته‌اند:

«... ذلك لأنّ الأفعال كلّها سواء ليس شيءٌ منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و

ثوابه و لا ذمّ فاعله و عقابه و إنّما صارت كلّ بسبب امر شارع بها.»

(قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۸)

«إنّ الأمر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح، بمعنى أنّ الفعل امر به فحسن و

نهی عنه فقبح.» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۳)

و گاه نیز به نظر می‌رسد که درصدد دفاع از نوعی عینیّت و این‌همانی میان اوامر و نواهی الهی و اوصاف اخلاقی حسن و قبح بوده‌اند:

«بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله.»

(جوینی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۹۳)

«فعدنا الحسن بالامر و القبح بالنهی بل عینهما.» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۳)

۲. دلایل وابستگی ثبوتی

فیلسوفان و متکلمان گذشته، از دلایل منحصر به فردی چون بروز و تجلّی وفاداری و سرسپردگی^۵ انسان در صورت التزام به افعال اخلاقی مورد نظر خداوند (Adams, 1981, p.98)، دلایل عام‌تری نیز داشته‌اند که در این بخش، به تبیین و بررسی برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۲. حاکمیت مطلق الهی

مهم‌ترین دلیلی که در سنت مسیحی در تأیید این نوع از وابستگی اقامه شده، حاکمیت^۶ و آزادی^۷ خداوند است، که به خصوص از سوی مارتین لوتر و جان کالوین مورد تأکید واقع شده و تا زمان کویین نیز مورد توجه بوده است (Quinn, 1990, pp. 294-298). این حاکمیت، معنایی سلبی دارد و حاکی از آن است که هیچ چیزی مستقل از خدا وجود ندارد که بتواند حریم حاکمیت خدا را محدود نماید و یا آزادی او را برای انجام هر

فعلی که اراده می‌کند، سلب نماید. این آزادی و حاکمیت بی حد و حصر، بالاترین تجلی الوهیت خداوند و وجه تمایز میان خداوند و تمام مخلوقاتش است. لوتر صراحتاً بیان می‌کند که هیچ علت یا دلیلی نمی‌تواند به عنوان قاعده یا ضابطه‌ای بر خدا حاکم شود؛ چرا که چیزی هم‌تراز یا بالاتر از او وجود ندارد، اما او خود قاعده همه چیز است. او در ادامه می‌افزاید:

«آنچه خدا می‌خواهد، به گونه‌ای «درست» نیست که او ملزم یا مجبور باشد که بدان صورت اراده کند؛ بلکه بر عکس، آنچه رخ می‌دهد، باید درست باشد؛ زیرا او آن را چنین اراده می‌کند.» (Idziak, 1979, p.95)

دکارت نیز به همین شکل بین آزادی انسان و خدا تمایز می‌نهد. از منظر او، انسان‌ها با اموری چون خیر و شر یا صدق و کذب مقدر شده از سوی خدا مواجه می‌شوند؛ در حالی که آزادی الهی با این عوامل تحدید نمی‌شود و اساساً این اعتقاد که اراده الهی با عاملی مستقل از آن تعیین یابد، تناقض‌آمیز است. بنابراین آزادی خداوند مترادف است با تمام آنچه پدید آمده یا اتفاق خواهد افتاد (Descartes, 1974, Vol. 2, pp. 248-249). دکارت، بی‌کرانگی خدا را از اصول مهمی می‌داند که ما را به حاکمیت مطلق الهی رهنمون می‌گردد و لذا باور به هر امر مستقلی، در حقیقت مخدوش نمودن این بی‌کرانگی و نوعی بت‌پرستی است.

۲-۲. خالقیت خداوند

باروخ برودی، در مقاله مهمی با نام «بازنگری اخلاق و دین» (Brody, 1981, pp. 141-153)، به واکاوی استدلال سقراط در نفی وابستگی ثبوتی اخلاق به دین پرداخته و سپس می‌کوشد تا آن را از منظری متدینانه و به کمک دیگر دعاوی کلامی بازسازی و تکمیل نماید. وی در آغاز استدلال مذکور را چنین تقریر می‌کند:

۱- فرض کنیم که فعل الف تنها به این علت درست است که خداوند از ما می‌خواهد (به ما امر می‌کند) که آن را انجام دهیم.

۲- این خواست خداوند که الف را انجام دهیم، باید جهتی غیر از خود خواست یا امر خداوند داشته باشد.

۳- بنابراین باید آن جهت و علت، علت درست الف باشد.

۴- پس با تناقضی مواجه هستیم و گزاره (۱) کاذب است. بنابراین یا هیچ فعلی وجود ندارد که به سبب خواست خداوند مبنی بر آن که انجامش دهیم درست باشد؛ یا اگر چنین فعلی وجود داشته باشد، تنها دلیل درستی آن، خواست و اراده الهی نیست. به نظر می‌رسد گزاره‌های الحاقی به مقدمه نخست برهان خُلف روشن باشند. مقدمه دوّم مبتنی بر این فرض است که اگر موجودی از ما بخواهد که فعل x را انجام دهیم اما هیچ دلیلی برای این خواسته خود (صرف نظر از فعل خواستن) نداشته باشد، عمل او ترجیح بلا مرجح و دل‌بخوانانه^۱ خواهد بود که محققاً مستلزم نقص در آن موجود است. اما خداوند موجودی کامل است و بنابراین او برای خواست خود، دلیلی مستقل از خواستش خواهد داشت. به بیان منطقی،

$$P \Rightarrow q \wedge \sim q \therefore \sim p$$

مقدمه سوّم نیز مبتنی بر اصل «تعدی» است، یعنی:

$$P \Rightarrow q \wedge q \Rightarrow R \therefore P \Rightarrow R$$

برودی، در گام نخست متذکر می‌گردد که مقدمه‌های دوّم و سوم، با دلایل معتبری پشتیبانی نمی‌شوند. اولاً تاکنون دلیلی اقامه نشده است بر این که اراده گزاف و فعل دل‌بخوانانه، مستلزم نقص در فاعل باشد. ثانیاً اگر هم مقدمه پیشین صحیح باشد، مقدمه سوّم نیز تاکنون اثبات نشده است. این مقدمه، تنها در مواقعی کاربرد خواهد داشت که سنخ و نحوه علیّت P برای Q دقیقاً مانند نحوه علیّت Q برای R باشد. ممکن است علی به دلیل خواست همسرش به منزل برود، و ممکن است همسرش به این دلیل که می‌خواسته با او قدم بزند، از او خواسته تا به منزل بیاید؛ در عین حال کاملاً ممکن است که او به این دلیل به منزل نرود که همسرش می‌خواهد با او قدم بزند.

اما فرض کنیم که این اشکالات بر استدلال سقراط وارد نباشد، آیا او با این استدلال می‌تواند دینی بودن وجود اوصاف اخلاقی افعال را نفی کند؟ برودی در این جا به نکته مهمی اشاره می‌کند. اگر خواست خداوند از ما که الف را انجام دهیم، تنها علت درستی آن فعل بود، اشکال مذکور وارد و بجا خواهد بود؛ اما قطعه کلامی مهمی که از نظر یک متدین حتماً باید مورد توجه قرار گیرد آن است که خدا با دیگر موجودات فرق می‌کند. در مفهوم خدا مفروض است که «او خالق ماست و ما موظفیم از او

اطاعت کنیم»، حال با افزودن این دلیل، استدلال پیشین فرو می‌ریزد. بار دیگر این استدلال را با الحاق دلیل اخیر ملاحظه کنیم:

۱- فرض کنیم که فعل الف تنها به این دلیل درست است که خداوند از ما می‌خواهد (به ما امر می‌کند) که آن را انجام دهیم و او خالق ماست و ما موظفیم از او اطاعت کنیم.

۲- این خواست خداوند که الف را انجام دهیم، باید جهتی غیر از خود خواست یا امر خداوند داشته باشد.

۳- بنابراین باید آن جهت و علت، علتِ درستی الف باشد.

۴- پس با تناقضی مواجه هستیم و گزاره (۱) کاذب است. بنابر این یا هیچ فعلی وجود ندارد که به سبب خواست خدا مبنی بر آن که انجامش دهیم درست باشد؛ یا اگر چنین فعلی وجود داشته باشد، تنها دلیل درستی آن، خواست و اراده الهی نیست.

آشکار است که حتی اگر مقدمه‌های دوم و سوم مدلل و صحیح باشند، به نتیجه‌ای که در گزاره (۴) آمده است، نخواهیم رسید. اما محققاً مخالفان تلاش خواهند کرد که اعتبار این استدلال را مخدوش نمایند. راحت‌ترین تدبیر آن‌ها این است که منکر دخل اخلاقی این واقعیت شوند که خدا خالق انسان‌هاست. طبق این ادعا، اگر هم خداوند خالق ما باشد، باز هم ما وظیفه نداریم از خواسته‌های او اطاعت کنیم. بدین ترتیب، دلیلی که در مقدمه نخست (۱) آمده است، نمی‌تواند دلیل درستی باشد. اما آیا این تدبیر قابل قبول است؟ مثال نقضی که برودی در برابر این اشکال بیان می‌کند، وظیفه اطاعتی است که ما در برابر خواسته‌های والدینمان داریم. انسان‌ها حداقل در برخی موارد، حالت ویژه‌ای در برابر پدر و مادر خود و نه والدین دیگر انسان‌ها دارند و خود را موظف می‌بینند که تابع و مطیع خواسته‌های آن‌ها باشند. اما چرا ما چنین وظیفه‌ای را در خود احساس می‌کنیم؟ آیا علت اصلی این احساس آن نیست که آن‌ها ما را خلق کرده‌اند؟ اگر در مورد والدین، دلیل اطاعت ما نقش آنان در تولد ماست، چرا در مورد خداوند چنین دلیلی جاری نباشد؟ او نیز خالق ماست و ما وظیفه داریم که از خواسته‌هایش اطاعت نماییم.

حامیان استدلال سقراطی، به شیوه‌های متعددی می‌توانند در برابر این پاسخ

ایستادگی کنند:

الف) آن‌ها می‌توانند اصل مسئله را انکار نموده و بیان کنند که ما هیچ وظیفه ویژه‌ای نسبت به والدینمان نداریم.

ب) می‌توانند بگویند که اگر چه ما وظایف خاصی نسبت به آنان داریم؛ اما انجام دادن آنچه آن‌ها از ما می‌خواهند، بخشی از این وظایف نیست.

ج) یا در نهایت می‌توانند مدعی شوند که وظایف خاص ما نسبت به والدینمان، به دلیل کاری غیر از خلق می‌باشد، که این کار را خداوند برای ما انجام نمی‌دهد.

به هر حال، با تکیه به هر کدام از این گزاره‌ها، درستی مقدمه (۱) استدلال برودی خدشه‌دار خواهد شد. اما به نظر او، به یک نکته مهم باید توجه داشت و آن عبارت است از این‌که به هر حال، هر انسانی در درون خود این احساس را دارد که باید از والدین خود اطاعت کند و لذا اگرچه استدلال ما استحکام عقلی کافی را نداشته و متکی به دلایل قانع‌کننده‌ای نباشد؛ اما می‌تواند با این دلیل روان‌شناسانه تأیید شود که انسان‌ها، از نظر عاطفی خود را موظف می‌بینند که به پدر و مادرشان احترام گذاشته و از آن‌ها اطاعت نمایند. حال می‌توان افزود که خدا نیز به مانند والدین است و از این روی، هر احساس و عملی که در مورد آن‌ها داشتیم، در مقابل خداوند نیز خواهیم داشت.

اما برودی، پس از منضم نمودن بند الحاقی «خدا خالق ماست و ما موظفیم که از او اطاعت کنیم» به استدلال سقراط و تبدیل آن به یک استدلال متدینانه، به تنسيق دلایلی می‌پردازد که بر اندیشه خداوند خالق ماست مبتنی هستند. او می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه با یک تفکر کلامی می‌توان اثبات نمود که وجود ویژگی‌های اخلاقی در افعال، متوقف به خواست خداوند است. برودی، سه راه را برای رسیدن به غرض خود در پیش می‌گیرد که به طور مثال، در یکی از آن‌ها با استناد به مالکیت استخلافی اعطا شده از سوی خداوند به انسان، آن را منشاء تبعیت از خداوند و تن دادن به اوامر و نواهی او (مالک حقیقی) برمی‌شمرد.

اما استدلال برودی تا چه اندازه قابل دفاع است؟ چنان‌که ملاحظه نمودیم، این استدلال با ابتناء بر «مالکیت» خداوند تنسيق شده است و لذا عمده قوت و یا ضعف آن بر این واقعیت درباره خداوند متکی است. اما مشکل آن‌جاست که «مالکیت» مفهومی است اعتباری که از سر اضطرار، به وسیله انسان‌ها جعل شده است. همان طور که علامه

طباطبایی بیان کرده است (رک. مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، صص ۳۶۹-۴۵۵)، مفاهیم اعتباری چون مالکیت و مملوکیّت، از جمله اعتباریات بعد الاجتماع اند که حکایت از واقع نکرده و اساساً تحمیل امری بر واقعیت اند. انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر ناچار شده‌اند که با توسل به مفهوم مالکیت، نسبت افراد با یک شیء را از دیگران متمایز سازند. اما آیا درباره خداوند نیز ما چنین اضطراری داریم؟ نکته مهم دیگر آن که ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی داشته باشند و لذا از خالقیت خداوند که امری حقیقی است، نمی‌توان یک امر اعتباری مانند مالکیت را استنتاج نمود.

در توضیح مختصر چرایی عدم ارتباط تولیدی میان ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی، لازم به ذکر است که اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی، در ذات خود با یکدیگر مرتبط‌اند، زمینه این فعالیت ذهنی در میان آن‌ها فراهم است و از این رو، ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موقّق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد. ولی در اعتباریات، همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد و لذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند، یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق یا یک امر اعتباری دیگر را نتیجه بگیریم.

۳-۲. قیام عرض به عرض

در میان مسلمانان، اشاعره نیز با نفی حسن و قبح ذاتی افعال، دلایلی را در جهت دفاع از مدعای خود، یعنی خوبی و بدی الهی یک فعل، اقامه نموده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. مطابق یکی از این ادله، در صورتی که حسن و قبح ذاتی باشد، قیام و اتکاء عرض به عرض دیگر لازم خواهد آمد، که محققاً محال و غیر قابل پذیرش است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۲۸۷-۲۸۸؛ عرسان علیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶؛ آمدی، بی تا، صص ۸۳-۸۶). در توضیح تلازم میان مقدم و تالی گزاره شرطی باید توجه کرد

که مفاهیم حسن و قبح، از امور زاید و عارض بر فعل هستند؛ چه این‌که گاه فعلی تعقل می‌شود، در حالی که حسن و قبح آن در ذهن حاضر نیست. علاوه بر این، حسن و قبح دو وصف وجودی و قائم به غیر هستند، و لذا با در نظر داشتن این حقایق آشکار می‌گردد که این دو وصف از اعراض می‌باشند. دلیل این‌که حسن و قبح از امور وجودی‌اند آن است که نقیض آن‌ها یعنی لا حسن و لا قبح، از اوصاف اطلاقی بر عدم محض می‌باشند و هنگامی که یکی از طرفین سلبی است، دیگری به دلیل استحاله رفع نقیضین، وجودی خواهد بود. بنابراین خود این ویژگی‌ها، وصف وجودی خواهند بود. بدین ترتیب، حسن و قبح، به عنوان دو صفت وجودی از مقوله عرض، بر افعالی چون صدق، کذب، عدل، ظلم و ... که آن‌ها نیز عرض هستند، عارض خواهد شد؛ یعنی یک عرض متکی به عرض دیگری است بی‌آن‌که نهایتاً به یک جوهر ختم شود، و چنین امری محال است.

در برابر این استدلال، چند پاسخ قابل ارائه است. اول آن‌که بنا بر توضیحاتی که پیش از این آمد، حسن و قبح مانند مفاهیمی چون ممکن، حادث، جوهر و ... از معقولات ثانی فلسفی هستند و به رغم آن‌که اوصاف آن‌ها در خارج است، اما واقعیت خارجی نداشته و تنها در ذهن بر یک واقعیت عارض می‌گردند. به بیان دیگر، حسن و قبح از معقولات ثانی فلسفی‌اند؛ در حالی که عرض، یا از مقولات ماهوی است و یا بر این مقولات حمل می‌شود.

اما پاسخ نقضی بر این ادعا آن است که اگر هم این استدلال صحیح باشد، دعوی خود اشاعره، یعنی الهی بودن حسن و قبح نیز از آن در امان نخواهد بود؛ زیرا حُسن الهی هم یک مفهوم عرضی است که مفهوم آن زاید بر مفهوم فعل است؛ چرا که گاهی فعل تعقل می‌شود و حال آن‌که این حسن الهی به ذهن خطور نمی‌کند. بنابراین از اوصاف فعل به حسن الهی نیز قیام عرض به عرض لازم خواهد آمد، که طبق استدلال باطل و محال است.

۴-۲. اوصاف فعل به ویژگی‌های متضاد

از دیگر دلایل مورد تأکید اشاعره (ایجی، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ آمدی، ۱۳۹۱، صص ۲۳۴-۲۳۷؛ رازی، ۱۹۸۶، ص ۲۴۶؛ شهرستانی، بی‌تا، صص ۳۷۰-۳۸۰) آن است که اگر حسن

و قبح افعال ذاتی باشد، باید همانند دیگر امور ذاتی، تغییر ناپذیر و لا یتخلف باشد؛ و حال آن که برخی از افعال، نزد گروهی از مردم محکوم به حسن و نزد گروه دیگر مّصّف به قبح می شود و در یک گروه نیز یک فعل، در زمان های مختلف، اوصاف متضادی می یابد؛ به طور مثال، فعل دروغ گفتن، اگر برای نجات جان یک پیامبر باشد، مّصّف به وصف قبح نمی شود و از جمله افعال واجب و حَسَن تلقی می شود؛ اما در بسیاری دیگر از موارد، قبیح و نادرست است. این در حالی است که تغییر و تبدل در امر ذاتی محال است. نتیجه آن که حسن و قبح هر فعلی از جمله دروغ گفتن یا کشتن حیوانات و ... وابسته به حکم الهی است و این افعال، به خودی خود فاقد چنین اوصافی هستند.

با توجه به اهمیت این استدلال از نظر اشاعره، لازم است توضیح پیش گفته در باب مفهوم «ذاتی» را با دقت بیشتری مورد واکاوی قرار داده و کاربرد صحیح این واژه را از منظر کاربران روشن نماییم. در اصطلاح علم منطق، «ذاتی» در پنج معنای عمده به کار رفته است (مظفر، ۱۳۸۸، صص ۹۰-۹۱):

- ۱- ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس؛
 - ۲- ذاتی در باب عروض؛
 - ۳- ذاتی در باب محمولات، که خود بر دو قسم اند: محمولات من صمیمه و محمولات بالضمیمه؛
 - ۴- ذاتی در باب حمل، که بیان کننده دو گونه حمل، یعنی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، است؛
 - ۵- ذاتی در باب علل و اسباب، که در برابر اتفاقی و بیان کننده نوعی علیّت است.
- مرحوم مظفر، در کنار این معانی، از ذاتی دیگری با نام «ذاتی باب برهان» نیز نام می برد که مشتمل بر محمولاتی است که خارج از ذات موضوع بوده و در عین حال، واسطه دیگری غیر از خود ذات برای انتزاع آن لازم نیست.

اما آیا ذاتی بودن حسن و قبح از قبیل ذاتی باب برهان است؟ حکیم سبزواری این احتمال را که مراد از ذاتی در باب حسن و قبح، ذاتی باب برهان باشد، مطرح کرده اما در آن مناقشه نموده و نپذیرفته است (سبزواری، بی تا، ص ۱۰۸)؛ ولی مرحوم حائری از

جمله فیلسوفانی است که معتقد است ذاتی بودن حسن و قبح، از باب ذاتی باب برهان است (حائری، ۱۳۶۱، صص ۱۴۷-۱۴۸).

این تلقی با این اشکال روبه‌روست که اگر حسن و قبح، ذاتی باب برهان باشد، باید در بسیاری از موارد که حسن و قبح به سبب وجوه عارضی به افعال نسبت داده می‌شوند، این نسبت‌ها مجازی باشند. اما در این‌که حسن و قبح، ذاتی افعال هستند یا نه، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بنا بر یک تحقیق، پنج نظریه در این مورد وجود دارد (قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۸؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۱۰۶):

۱) قدمای اولیه معتزله مانند ابوالهذیل علاف، نظام و اسکافی قائل به حسن و قبح افعال بودند به دلیل ذاتشان، و نه به دلیل صفاتی که در آن‌هاست و این اوصاف را اقتضا می‌کنند.

۲) بعضی دیگر از قدمای معتزله بعد از قدمای اولیه، حسن و قبح را از صفات حقیقی افعال می‌دانستند؛ به این معنا که دیگر حسن و قبح ذاتی نیستند.

۳) ابوالحسین بصری، از متأخران معتزله نیز معتقد به تفصیل بین حسن و قبح بوده است؛ به این معنا که در قبیح صفتی است که اقتضای قبح می‌کند، اما در حسن چنین صفتی نیست. به عبارت دیگر، حسن ناشی از صفتی در افعال نیست، اما قبیح از یک صفت نشأت می‌گیرد؛ زیرا در حسن صفتی که آن را حسن کند، وجود ندارد؛ بلکه همین که یک صفت مقبوحه در حسن نباشد، برای حسن حسن کافی است.

۴) جبایی معتقد بود که حسن و قبح از صفات حقیقی نیستند؛ بلکه حسن و قبح افعال، به وجوه اعتباری و صفات اضافیه‌ای است که بر حسب اعتبارات، مختلف می‌شوند. به طور مثال، اگر زدن یتیم برای تأدیب او باشد، خوب؛ و اگر ظالمانه باشد، قبیح است.^۹

۵) نظریه پنجم، تفصیل شیخ انصاری است به این صورت که حسن و قبح در بعضی از افعال ذاتی است و در بعضی اعتباری؛ چنان‌که در ظلم و شرک و شکر منعم و خضوع برای خدای کریم، ذاتی است، اما در تأدیب و اهانت به وجوه و اعتبار است (انصاری، ۱۴۰۴، ص ۲۴۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۴۴۰).

در مورد نظریه دوم که حسن و قبح افعال را ناشی از صفات حقیقی می‌داند، باید گفت که چون حقیقی در مقابل اعتباری است و بر صفات قیام و قعود، سرعت و بطئی، اکل و شرب و خنده و گریه صدق می‌کند، روشن است که این‌ها علت اتصاف افعال به

حسن و قبح نیستند. به همین دلیل، محقق اصفهانی صفات حقیقی را صفات لازم در مقابل مفارقه تفسیر کرده و گفته است:

«و الظاهر ان المراد بالصفات الحقیقیة - هی الصفات اللازمة - دون المفارقة فی بعض الافعال دون البعض علی ما یقول به القائل بالاعتبارات، اذ من البین ان حمل الصفات الحقیقیة علی معناه المعروف هما لا یعقل كما لا یخفی.»

(اصفهانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۴۴۰)

اما لازمه این قول آن است که نسخ در احکام شرعی ممتنع باشد و حال آن که طبق این نظریه، مفروض این است که حسن و قبح (وجوب و حرمت) ناشی از صفتی است که لازمه فعل است و از آن جدا نمی شود و حکم به وجود و عدمش، تابع ملاک و علتش است. همچنان که لازمه این نظریه آن است که کذب - مثلاً - مطلقاً به حسن متّصف نشود؛ در حالی که کذب که مصلحت اهمّ بر آن مترتب شود، نزد آن‌ها به حسن متّصف می شود. اگر گفته شود که کذب مطلقاً قبیح است، مگر این که ترک مصلحت اهمّ از آن قبیح تر باشد، در این صورت، ارتکاب اقلّ القبیحین، به دلیل رهایی از ارتکاب اقبح، واجب است، باید بگوییم که این حرف در حقیقت، این نظریه را به نظریه وجوه و اعتبارات برمی گرداند، که نظریه جَبایی است.

نظریه جَبایی - که مختار عده‌ای از علمای امامیه، از جمله شیخ بهایی (بهایی، ۱۴۲۵، ص ۱۳۷) و حکیم سبزواری (سبزواری، بی تا، ص ۱۰۸) است - این بود که حسن و قبح افعال ناشی از وجوه و اعتباراتی است که بر آن‌ها عارض می شود. بعضی از محققان، در توضیح این نظریه که مختار خود آن‌ها نیز هست، این نکته را اضافه کرده‌اند که عناوین محسّنه و مقبّحه بر دو نوع‌اند: ۱) عناوینی که به منزله علت تامه برای اتّصاف فعل به حسن و قبح هستند؛ مانند عدل و ظلم. از این رو، فعلی که موصوف به عدل است، متّصف به حسن می شود مطلقاً و فعلی که موصوف به ظلم است، متّصف به قبح می شود مطلقاً. ۲) عناوینی که به منزله مقتضی برای اتّصاف فعل به حسن و قبح هستند، به گونه‌ای که اگر معارض و موانعی نباشد، فعل متّصف به حسن و قبح می شود؛ ولی با وجود معارض و موانع، نه متّصف به حسن می شود و نه قبح؛ مانند صدق و کذب که صدق حسن است، اگر به مفسده عظیم منجر نشود و کذب قبیح است، اگر مصلحت اهمّ

بر او مترتب نباشد. بنابر این حسن و قبح ذاتی افعال است به لحاظ عناوین محسنه و مقبحه‌ای که از قسم اول است و غیر ذاتی است بنا بر قسم دوم. ظاهراً شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۸-۹) همین نظریه را برگزیده است. هم‌چنین ممکن است تفصیل شیخ انصاری را نیز - که به جمهور امامیه نسبت داده است - بتوان به همین نظریه ارجاع داد.

به نظر می‌رسد که رأی جَبَّایی درباره معنای ذاتی، بهترین رأی است و لذا ذاتی مورد نظر عدلیه، نه ذاتی باب ایساغوجی و مترادف با محمول مقوم ذات است؛ و نه این چنین است که مطابق قول اشاعره، ذات عمل به تنهایی برای اتصاف آن به حسن و قبح کافی نباشد و هر گاه امر و نهی شارع به عملی ضمیمه شود، آن عمل حسن و قبیح شده و شایسته ستایش یا نکوهش گردد؛ بلکه اعمال انسان در یکی از این دو قسم یاد شده قرار می‌گیرد. اگر از قسم اول باشد، هیچ‌گاه از ذات خود تخلف نمی‌کند و از آن جدا نمی‌شود؛ اما اگر از قسم دوم و به منزله مقتضی باشد و معارض و موانعی داشته باشد، در این صورت، غیر ذاتی است. بنابراین دلیل این مطلب که حسن و قبح در بعضی از افعال ذاتی است و در بعضی غیر ذاتی است، تقسیم عناوین محسنه و مقبحه به دو قسم مذکور است.

۳. ارزیابی

یکی از مهم‌ترین نقدهای کلامی وارد بر اتکاء ثبوتی اوصاف اخلاقی به دین، بی‌ضابطه و دل‌بخواهی شدن اخلاق است. مطابق این تلقی، اگر خدایی وجود نداشته باشد و یا این خدای موجود، امری خطاب به انسان‌ها صادر نکرده باشد، هیچ الزام و تحریمی نیز در کار نخواهد بود. بدتر آن‌که اگر خدایی وجود داشته و او امری نیز صادر نماید، این اوامر کاملاً بوالهوسانه،^{۱۰} قادرند که هر ظلمی را مجاز و بلکه الزامی نمایند. به بیان سی. اس. لویس، خدا بسان حاکم مطلقاً مستبد و خودسری است که اراده و تصمیم او، یک احتمال پنجاه پنجاه را به هر سمتی که بخواهد سوق می‌دهد (Hanink, 1987, p.243). اما آیا شهود اخلاقی ما آدمیان، چنین پیامدی را می‌پذیرد؟ به بیان دیگر، مطابق این تئوری حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خداوند مستلزم آن است که هیچ امری، اراده او را محدود و مقید نسازد، حتی الزامات اخلاقی. بنابراین اگر خداوند فعل a را اراده کند،

در همان حال او می‌تواند بی هیچ زحمتی فعل a- را اراده نماید. آشکار است که لازمه این تعالی و آزادی مطلق خداوند، فراروی او نه از قوانین اخلاقی، که از تمامی قواعد طبیعی و حتی قوانین منطقی است. در این تلقی، بی‌کرانگی خداوند، هر امر مستقلی را از میان برمی‌دارد؛ تا آن‌جا که به بیان دکارت (Descartes, 1981, pp. 250-251)، هر گونه نظم، قانون، دلیل درستی و خوبی و ... وابسته به خداوند است؛ خدایی که معین می‌کند دو برابر چهار، مساوی هشت است. بدین ترتیب، خدا و رای ملاحظات اخلاقی حاکم بر انسان‌ها قرار می‌گیرد و تمایز مطلق میان خود و انسان‌ها را محفوظ می‌دارد. اما چنین باوری، آشکارا در تناقض با شهودات پایه اخلاقی ماست که بیان می‌دارند اعمالی مانند زنا، محصنه و قتل، هیچ‌گاه نمی‌توانند از الزامات اخلاقی به شمار آیند. اما آیا می‌شود بی آن‌که چنین هزینه گزافی را تقبل نماییم، هم حاکمیت خدا و هم عقلانیت حاکم بر اعمال او را حفظ کنیم؟

اجازه دهید بار دیگر اشکال خود را خلاصه نمایم:

۱- اگر خدا امر کند یا به طور پیشینی اراده کند که شخص p در زمان t دست به شکنجه رقت‌بار یک کودک بی‌گناه زند، در این صورت، انجام چنین عملی اخلاقاً الزامی می‌شود.

علاوه بر این، اگر اوامر و اراده الهی آزاد باشد، به نظر می‌رسد که:

۲- جهان ممکن (W) وجود داشته باشد که در آن جهان، خدا امر می‌کند یا به طور پیشینی اراده می‌کند که شخصی در یک زمان مشخص، اقدام به شکنجه رقت‌بار کودک بی‌گناه نماید.

با این حال، شهودات پایه ما حاکی از آن هستند که:

۳- هیچ جهان ممکن (W) وجود ندارد که در آن، اقدام به شکنجه رقت‌بار یک کودک بی‌گناه الزامی باشد.

اما گزاره‌های اول تا سوم ناسازگارند. گزاره ۲ مستلزم درستی مقدم گزاره ۱؛ و گزاره ۳ مستلزم نادرستی تالی گزاره ۱ است. بنابراین درستی گزاره‌های ۲ و ۳ مستلزم نادرستی گزاره ۱ است. برای حل این ناسازگاری، راه‌های مختلفی پیشنهاد شده است. کوبین در نوشته‌های نخست خود کوشید تا با پذیرش گزاره ۲، مقدمه ۳ را رد کند تا بدین طریق

بتواند درستی ۱ را همچنان حفظ کند (Quinn, 1978, pp. 58-59). بدین ترتیب، مقدم و تالی ۱، هر دو در جهان یا جهان‌های به طور مقتضی ممکن، درست خواهند بود؛ جهان یا جهان‌هایی که در آن، خداوند امر می‌کند یا به طور پیشین اراده می‌کند که شخص p در زمان t دست به شکنجه و حشیانۀ یک کودک بی‌گناه زند، و انجام چنین عملی الزامی است.

اما کویین در نوشته‌های متأخر خود، این راه حل را از شقّ بدیل خود کمتر قابل پذیرش می‌بیند. البته احتمالاً جز در برخی موارد استثنایی؛ مانند امر خداوند به ابراهیم (ع) برای قربانی نمودن اسحاق (Quinn, 2000, pp.70-71). به هر حال، راه حل کویین متکی بر پذیرش این نکته است که شرطی‌های خلاف واقع با مقدم منطقاً غیر ممکن، ضرورتاً صادق‌اند. اگر جهان‌های ممکن وجود نداشته باشند که در آن، مقدم یک قضیه شرطی صادق باشد، بنابراین هیچ جهان ممکن وجود نخواهد داشت که این قضیه شرطی در آن کاذب باشد و لذا قضیه شرطی ما همواره صادق خواهد بود. اما توجه داشته باشیم که اگر تنها دلیل پذیرش گزاره ۱ همین مطلب باشد، ای بسا ما با مشکل روبه‌رو شویم. ما به راحتی می‌توانیم شرطی دیگری ترتیب دهیم:

۴- اگر خدا امر کند یا به طور پیشین اراده کند که شخص p در زمان t دست به شکنجه رقت‌بار یک کودک بی‌گناه زند، در این صورت انجام چنین عملی به لحاظ اخلاقی الزامی نمی‌شود.

در این جا نیز مقدم منطقاً غیر ممکن است؛ پس باید بپذیریم که این شرطی صادق است. اما چرا یک مدافع نظریۀ امر الهی، گزاره ۳ را نسبت به گزاره ۴ ترجیح می‌دهد؟ آیا می‌توان تمایزی بین این شرطی‌ها قائل شد؟ لیندا زاگزبسکی برای حلّ این معضل پیشنهاد می‌کند که چهار گزاره زیر را در نظر بگیریم:

۵- اگر خدا خیرخواه نبود، شرّ بیشتری نسبت به آنچه وجود دارد، در جهان وجود می‌داشت.

۶- اگر خدا خیرخواه نبود، شرّ کمتری نسبت به آنچه وجود دارد، در جهان وجود می‌داشت.

۷- اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود، قادر به انجام آن می‌بود.

۸- اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود، قادر به انجام آن نمی‌بود.

اگر خدا ضرورتاً خیرخواه باشد، تمام این چهار گزاره، مقدم‌های غیر ممکن داشته و مطابق فرض اول، همگی صادق خواهند بود. با این حال، زاگزبسکی تأکید می‌کند که

۵ و ۷ صادق و در مقابل آن‌ها، ۶ و ۸ کاذب‌اند. اما چرا با وجود مقدم کاذب در تمامی این گزاره‌ها، برخی از آن‌ها صادق و برخی دیگر کاذب به شمار می‌آیند؟ زاگزبسکی دلیل این امر را در ارتباط میان صدق ضروری برخی باورها با صدق گروه دیگری از گزاره‌ها می‌داند. در این صورت، این سخن معقول به نظر می‌رسد که اگر این باورها کاذب باشند، گزاره‌های مورد نظر نیز ممکن است کاذب باشند (Zagzebski, 1991, p.160). بنابراین گزاره ۵ صادق است؛ زیرا خیریت ذاتی (همراه با علم و قدرت مطلق) خداوند است که توجیه می‌کند چرا شرّ بیشتری نسبت به آنچه وجود دارد، تحقق نمی‌یابد. صدق گزاره ۷ و کذب ۸ هم مسبوق به در نظر گرفتن تفاوت میان عدم امکان برخاسته از فقدان قدرت و عدم امکان به سبب عدم میل است. ناتوانی خداوند برای انجام شرّ، به واسطه ثبات میل و اراده او بر خیر است و نه به دلیل فقدان قدرت و توانایی‌اش.

بنابراین همان طور که زاگزبسکی توضیح می‌دهد، طرفدار وابستگی ثبوتی نیز می‌تواند مدعی شود که گزاره ۱، بی‌تردید صادق است؛ زیرا وجود الزامات اخلاقی به وسیله اوامر یا نیت‌های پیشین خداوند روشن می‌شود.

اما در کنار تلاش‌های کوبین، پاسخ‌های دیگری نیز برای حلّ ناسازگاری گزاره‌های اول تا سوم صورت گرفته است. یکی از این راه حل‌ها، متکی به مفهوم «بساطت»^{۱۱} خداوند است. بساطت خدا به معنای آن است که هیچ جزء قابل تمییزی در او وجود ندارد و بنابراین فاهمه و اراده خداوند، قوای مجزایی در او نیستند که گاه - چنان‌که در انسان‌ها شاهدیم - بر خلاف یکدیگر عمل کنند. اگر خداوند چیزی را اراده کند که درست باشد، بی‌تردید فاهمه او نیز این چنین حکم خواهد کرد. آبرمن تأکید دارد که تصدیق این واقعیت، معضل دل‌بخواهی بودن اخلاق را برخواهد چید. او می‌گوید:

«در حالی که اراده خداوند، علت مباشر هر فعلی است، مطمئناً این اعمال، پیامدهای دل‌خواهانه اراده صرف خداوند نیستند. بر عکس، اراده خداوند مطابق حکمت ضروری او عمل می‌کند؛ اگرچه این موضوع از انسان پنهان بماند.»

(Oberman, 1963, pp.98-99)

اما به نظر نمی‌رسد که مخالفین، با چنین پاسخ‌هایی قانع شوند. همان‌گونه که فقدان ضابطه پیشین در اراده خدا، او را به افعال بوالهوسانه سوق می‌دهد، بی‌قاعدگی معرفت او نیز چنین پیامدی را خواهد داشت.

برخی دیگر از فیلسوفان کوشیده‌اند تا اراده الهی را مسبوق به دلایلی نمایند که لزوماً اخلاقی نیستند (Alston, 2002, p.255). در یک تقریر تاحدودی متفاوت، این نگرش پیشنهاد می‌شود که دلایل هدایت‌گر خداوند، بدان جهت که تنها مختص او هستند، اساساً متفاوت از دلایلی هستند که ما می‌شناسیم. بدین ترتیب، مفهوم تعالی خداوند محفوظ می‌ماند بدون آن‌که دلایل مربوط به افعال الهی برای ما قابل فهم باشد و یا این‌که مجبور شویم اراده خدا را خودسرانه و بوالهوسانه فرض نماییم. اما این دیدگاه که خدا ممکن است دلایل «خصوصی» داشته باشد، هنوز همراه با مشکلاتی است. ما چگونه به وجود چنین دلایلی پی ببریم و این دلایل چگونه می‌توانند اوصاف اخلاقی خدا را تأمین کنند؟ باید پذیرفت که یا خدا به هیچ قاعده یا دلیلی ملتزم نیست که در این صورت، او به واسطه دلایل خودش هم مقید و ملتزم نخواهد بود؛ و یا آن‌که او بر وفق دلایل عمل می‌کند که در این صورت، دلایل او مقبول‌تر و پسندیده‌تر از دلایل اخلاقی نخواهند بود.

اما برخی دیگر چون النور استامپ و نورمن کرتزمن ترجیح داده‌اند که با توسل به این نظریه آکوئیناس که خدا ذاتاً خیر است، گزاره ۲ را رد کنند (Stamp, 1991). مطابق این رویکرد، خداوند خیر محض است و یک موجود خیر محض، اوامری چون شکنجه یک کودک بی‌گناه به صرف سرگرمی را صادر نخواهد کرد. این خدای خیر، خودسر و بوالهوس نیست و تنها برای خیر و منفعت مخلوقاتش عمل می‌کند. چنین موجودی نمی‌تواند امر به شکنجه و کشتار بی‌دلیل کند. الزاماتی که او تحمیل می‌کند، ضرورتاً سازگار با ارزش‌های اخلاقی ما بوده و از رنج و محنت آدمیان ممانعت خواهند کرد.

بسیاری از فیلسوفان معاصر که معتقد به این تقریر از وابستگی اخلاقی به دین هستند، تفسیر تعدیل یافته مبتنی بر خیریت خدا را پذیرفته‌اند. فیلسوفانی چون آدامز، کوپین، برج، کلارک، ویرنگا و فارست نیز این نظریه را اندکی اصلاح کرده و تصویری از یک خدای مهرورز را به جای خدایی که از لحاظ اخلاقی خیر است، نشانده‌اند (Adams, 1981, chap.6). از نظر آن‌ها، ابتناء این دیدگاه به خدای مهرورز قابل ترجیح خواهد بود؛ چرا که معنای خیریت اخلاقی، دست‌کم تا اندازه‌ای وابسته به انطباق با قواعد اخلاقی است. پیداست که وقتی ما ادعا می‌کنیم خدا اخلاقاً خیر است، جز این را

در اندیشه نداریم که او از یک سری قواعد اخلاقی پیشینی پیروی می‌کند و وظایفش را به خوبی انجام می‌دهد.

در دیدگاه مبتنی بر خدای مهرورز، خداوندی مهربان، سخی و دلم‌شغول آفریدگانش در نظر گرفته می‌شود که تنها به واسطه مهر و عشقی که نسبت به مخلوقات دارد برانگیخته می‌شود. این مهر و عشق، یک ویژگی طبیعی است که نیازی به مفروض داشتن این‌که الزاماتی بر خداوند تحمیل شده است، ندارد. هیچ قانون یا وظیفه‌ای مگر طبیعت خود او، وی را به حرکت وانی ندارد. بنابراین اهمیت اساسی این تقریر اصلاح شده در آن نیست که مهر امری عارضی برای اخلاق است؛ بلکه اهمیت و منزلت آن در این نکته نهفته است که معنای آن، وابسته به سازگاری با قواعد اخلاقی نیست. مفهوم یک خدای مهرورز تضمین می‌کند که اولاً اوامر او سازگار با مشهورات اخلاقی ما انسان‌ها خواهند بود؛ و ثانیاً آن عمل خداوند، به سبب مهر او نسبت به مخلوقاتش، یک عمل دل‌بخواهی نیست.

اما به بیان سالیوان مشکل آن است که اگر عشق، خیر، عدالت، صداقت و هر امر دیگری موجب صدور اوامر و نواهی خدا شوند، در این صورت، زنجیره علیّی مربوطه به این ویژگی ختم می‌شود و نه به اوامر و نواهی او. در این صورت، اخلاق ریشه در مطابقت یا عدم مطابقت با احکام عشق یا ... را خواهد داشت و نه امر و نهی خداوند (Sullivan, 1994, p.76).

مهرورز است؟ آیا راهی جز پذیرش حسن و قبح ذاتی خواهیم داشت؟

حلاً تعارض میان سه گزاره پیش‌گفته، تنها منوط به نفی گزاره ۲ نیست؛ بلکه برخی چون کوین بر آن شده‌اند که مقدمه ۳ را - یعنی دلالت شهودات ما بر این‌که در هیچ جهان ممکن، شکنجه رقت‌بار یک کودک بی‌گناه الزامی نخواهد بود - انکار نمایند (Quinn, 1978, pp.58-59). مسئله اصلی آن است که اصلاً چرا باید شهودات انسان‌ها و از جمله این فرد منتقد، قابل اعتماد باشد؟ ما احساس می‌کنیم که قتل، «باید» از نظر اخلاقی نادرست باشد و بنابراین هیچ‌گاه «نمی‌تواند» یک الزام اخلاقی باشد. اما یک مدافع نظریه امر الهی می‌تواند پاسخ دهد که این مدعا، ضرورتاً صادق نیست. شهودات اخلاقی ما، به مانند تمامی شهودات، بازتابی از تربیت منحصر به فرد، آموزش، فرهنگ

محیطی و ... ماست و به همین جهت، به ندرت از پیش‌داوری‌ها، باورهای غیر عقلانی و مفاهیم تحریف شده در امان می‌مانند. این راهبرد در دفاع از وابستگی ثبوتی اخلاق به دین در برابر نقد دل‌بخواهی شدن اخلاق، مانند بحث‌های معاصر در فلسفه اخلاق به ویژه پیرامون سودگرایی است. سودگرایی اصولاً به این دلیل نقد می‌شود که مستلزم وجود احکام متضاد در باب شهودات اخلاقی ماست و این که ممکن است سودگروی، در برخی موارد روا بدارد یا حتی الزام نماید عهدشکنی را یا کشتن یک فرد بی‌گناه را به دلایل سود محورانه؛ و چنان‌که می‌دانیم، اسمارت با آسودگی تمام بیان می‌کند که آنچه باید کنار گذاشته شود، شهودهای ما انسان‌هاست، نه این تئوری (Smart, 1973, p.58).

شهودات اخلاقی ما، با فرض این‌که قابل اعتماد باشند، تنها در جهان‌های ممکنی که بیشترین مقدار شباهت را با جهان کنونی دارند، اعتبار خواهند داشت؛ اما در جهان‌هایی که تفاوت قابل توجهی با جهان فعلی دارند، بی‌تردید نمی‌توان به این شهودها اعتماد داشت. اما واقعیت آن است که شهود ما انسان‌ها، هیچ‌گاه قابل اطمینان نیست؛ و ناکامی این شهودها در حصول توافق بر سر موضوعات بحث برانگیزی چون سقط جنین،^{۱۲} به کشی^{۱۳} یا مجازات اعدام، دلیل بر این مدعاست. بنابراین اگر در جهان‌های ممکن خدا امر کند به آنچه ما «ظلم بی‌جهت» می‌نامیم، شهود ما بسیار شبیه خواهد بود به شهودات نامطمئنی که در جهان کنونی، نسبت به آنچه الزامی یا ممنوع است داریم. ممکن است که به طور مثال، در چنین جهان‌هایی، آنچه ما «ظلم بی‌جهت» می‌نامیم، به مثابه آسودگی و تشفی خاطر باشد، بی‌آن‌که رنجی برای قربانیان فراهم آورد.

اما به باور وین‌رایت، این مثال کویین چندان قانع‌کننده نیست (Wainwright, 2005, p.112)؛ چرا که اگر اعمال مورد بحث، هیچ رنجی برای قربانیان موجب نشوند، به طور موجهی به عنوان اعمال ظالمانه توصیف نخواهند شد. به بیان دیگر، مقدم شرطی خلاف واقع ما، در جهانی که کویین مفروض داشته، به قوت خود باقی نیست؛ زیرا اعمالی که خدا در آن جهان امر می‌کند، یعنی تشفی خاطر مباشر عمل و عدم رنج طرف مقابل، نمونه‌ای از آنچه ما «ظلم بی‌جهت» می‌نامیم، نیستند. با این همه، تأکید کلی کویین درباره غیر قابل اعتماد بودن شهوداتمان را می‌توان دست‌کم در موضوعات مناقشه‌آمیز، فرضی روا دانست. بی‌شک ما در موقعیتی نیستیم که تمام حقایق را بدانیم و

آنچنان نیز زندگی نمی‌کنیم که از تأثیر عوامل پیشامعرفتی در امان بمانیم. اما آیا به هر حال، جهانی وجود خواهد داشت که در آن، فعلی با وجود آسیب‌ها و آلامی که برای دیگر انسان‌ها ایجاد می‌کند، از سوی خدا امر شده و در نتیجه، الزامی اخلاقی باشد؟ به نظر می‌رسد که نکته مهمی از همان آغاز مغفول مانده است که البته التفات به آن، برخلاف گزاره ۲، گزاره‌های مستلزم دل‌بخواهی شدن اراده خدا را نفی خواهد کرد. ما بدون آن که قدرت و حاکمیت مطلق خدا را انکار یا تحدید نماییم، می‌توانیم به راحتی بپذیریم که دامنه این قدرت، هیچ‌گاه برخی از الزامات را در بر نمی‌گیرد. خدا، حاکم و آزاد است درباره هر آنچه به طور منطقی ممکن است و طبعاً هر آنچه از نظر منطقی ناممکن باشد، در حوزه حاکمیت و قدرت الهی نیست؛ نه به این جهت که خدا عاجز و ناتوان است، بلکه به این جهت که آن شامل تناقض منطقی است. بنابراین اگر خدا نمی‌تواند یک مربع گرد بیافریند یا جسم بزرگی را در جسم کوچکی بگنجانند، نقصی در قدرت و آزادی او نخواهد بود.

سوئین برن تصریح می‌کند که الزامات اخلاقی نیز بیان‌کننده یک ضرورت منطقی هستند؛ به گونه‌ای که حتی خداوند نیز درباره آن‌ها آزاد نیست. بنابراین محدودیت خداوند به واسطه الزامات اخلاقی، چیزی بیش از الزامات خاص منطقی نیست و هیچ یک از این دو نیز مستلزم نقص در او نخواهد بود.

اما الگوی دیگری نیز قابل ارائه است که متوقف است بر مفهومی از آزادی که با آنچه در این نظریه و اشکالات آن مشاهده کردیم، تفاوت دارد. اگر تاکنون آزادی خدا به معنای توانایی او برای عمل کردن مطابق یک اراده دل‌بخواهانه و بی هیچ مانعی بوده است، اسپینوزا مفهوم دیگری از آزادی را پیشنهاد می‌کند (Smith, 2003, p.77)؛ موجودی آزاد نامیده می‌شود که تنها به واسطه طبیعتش موجود باشد و هیچ عامل دیگری او را وادار به عمل نکرده باشد. بنابراین افعال خداوند نیز از آنجایی که تنها مسبوق به طبیعت مطلقاً خیر او هستند، آزادانه خواهند بود.

پس نفی وابستگی ثبوتی اخلاق به دین و دل‌بخواهانه بودن افعال الهی، به هیچ وجه ملازم با انکار حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خدا نیست؛ بلکه آن‌ها را از منظر دیگری نظاره می‌کنیم و شهود دینی خود درباره ضرورت آن‌ها را همچنان معتبر می‌دانیم.

نتیجه

چنان‌که دیدیم، دعوی ابتناء وجودشناسانه اخلاق به دین قابل پذیرش نبوده و هیچ یک از ادله‌ای که در دفاع از آن اقامه شده، از کارآمدی مقتضی برخوردار نیست. بنابراین افعال اخلاقی، فارغ از امر و نهی یا اراده و کراهت الهی، متّصف به اوصاف اخلاقی می‌گردند و بدین ترتیب، تک‌تک افعال صادره از خداوند نیز مشمول این ویژگی‌های پیشینی می‌شوند. پیداست که حضرت حقّ، به سبب کمال علی‌الاطلاق خود، هیچ گاه مرتکب عملی قبیح یا ناصواب نخواهد شد. به طور مثال، درباره‌ی دستور خداوند به ابراهیم(ع) برای کشتن اسحاق نیز بی‌آن‌که شهود اخلاقی‌مان درباره‌ی نادرستی قتل فرزند بی‌گناه را زیر سؤال بریم، آن را نه دلیلی بر بوالهوسانه بودن اوامر الهی می‌دانیم و نه به معنای تعلق قدرت او بر الزاماتی ناصواب. آنچه در این امر مُراد خداوند بوده است، اختبار و امتحان حضرت ابراهیم(ع) بوده است؛ بی‌آن‌که واقعاً وقوع چنین فعلی را اراده کرده باشد. به دیگر سخن، مراد از امر، انجام مأمور به نیست؛ بلکه فهم واکتش مأمور نسبت به امر مدّ نظر است. لذا به بیان هر، «خدا نمی‌خواهد ابراهیم(ع) اسحاق را بکشد؛ اما اجازه می‌دهد که او باور کند خدا، برای کشتن اسحاق به وی امر کرده است» (Hare, 2007, p.269).

یادداشت‌ها

1. Duns Scotus
2. St. Anselm
3. William of Ockham
4. Co – Extensive
5. Allegiance
6. Sovereignty
7. Freedom
8. Arbitrary
۹. قاضی عبدالجبار نیز همین قول جبّایی را اختیار کرده است: «ان القبیح إنّما یقبح لوقوعه علی وجه نحو کونه ظلماً.» (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۰۸، صص ۳۰۹-۳۱۰)
10. Capricious
11. Simplicity
12. Abortion
13. Euthanasia

کتابنامه

آمدی، علی بن محمد (بی تا)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت: دار الکتب العلمیه. همو (۱۳۹۱)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف، قاهره: لجنة احیاء التراث الاسلامی.

اصفهانى، محمد تقى (۱۴۲۱)، *هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۳.

اصفهانى، محمد حسین (۱۴۱۵)، *نهایة الدراية فی شرح الکفاية*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ج ۲.

انصارى، مرتضى (۱۴۰۴)، *مطرح الانظار*، قم: مؤسسه آل البيت.

ایجی، عبدالرحمن ابن احمد (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.

بهاى عاملى، محمد بن حسین (۱۴۲۵)، *زبده الاصول*، قم: دار البشير.

تفتازانى، مسعود بن عمر (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الرضى، ج ۴.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تصحیح سید محمد بدرالدين الحلبي، بی جا: مطبعة السعادة، ج ۸.

جوینی، عبدالملك (۱۳۶۹)، *الارشاد الى قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*، قاهره: مكتبة الخانجي.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *كاوش های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي.

رازى، فخرالدين (۱۹۸۶)، *الاربعين فی اصول الدين*، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.

سبزوارى، ملا هادى (بی تا)، *شرح الاسماء الحسنی*، قاهره: بی نا.

شهرستانی، محمد (بی تا)، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح آلفرد جیرم، بی جا: بی نا.

عبدالجبار معتزلی، ابی الحسن (۱۴۰۸)، *شرح اصول الخمسة*، تحقیق عبدالکريم عثمان، بی جا: مكتبة وهبة.

عرسان علیان، رشدى محمد (۱۳۹۳)، *العقل عند الشيعة الامامية*، بغداد: مطبعة دار السلام.

قوشچی، علی بن محمد (بی تا)، *شرح تجريد العقائد*، قم: رضى و بيدار.

مطهرى، مرتضى (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، تهران: صدر، ج ۶.

المظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، *المنطق، النجف: مطبعة النعمان*.

Adams, Robert M. (1981), "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", *Divine Command and Morality*, Paul Helm, Oxford: Oxford University Press.

Alston, William (2002), "Some Suggestions for Divine Command Theorists", *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Brody, Baruch A. (1981), "Morality and Religion Reconsidered", *Divine Commands and Morality*, Helm Paul, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, Rene (1974), the Philosophical Works of Descartes, trans. Elizabeth S. Haldane & George R. T. Ross, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2.
- Id. (1981), *Philosophical Letters*, trans. Antony Kenny, Minneapolis: University of Minnesota press.
- Hanink James G. & Mar Gary R. (1987), "What Euthyphro Couldn't Have Said", *Faith and Philosophy*, Vol. 4.
- Hare, John E. (2007), *God and Morality: A Philosophical History*, U.S.A: Blackweel Publishing.
- Idziak, Janine Marie (ed.) (1979), *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edwin Mellen Press.
- Oberman, Heiko A (1963), *the Harvard of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Owen H. P. (1975), *the Moral Argument for Christian Theism*, London: Allen & Unwin.
- Quinn, Philip (1978), *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Oxford University Press.
- Id. (1979), "Divine Command Ethics: A Causal Theory", *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*, Janine M. Idziak (ed.), New York: the Edwin Mellen Press.
- Id. (1981), "Religious Obedience and Moral Autonomy", *Divine Commands and Morality*, Paul Helm (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Id. (1990), "An Argument for Divine Command Ethics", *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, M. Beaty (ed.), NotreDame: University of NotreDame Press.
- Id. (1992), "The Primacy of God's will in Christian Ethics", *Philosophical Perspective*, Vol. 6.
- Id. (2000), "Divine Commands Theory", *the Blackwell Guide to Ethical Theory*, Hugh La Follette (ed.), Malden: Blackwell.
- Id. (2001), "Moral Obligation, Religious Demand and Practical Conflict", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Robert Audi & W. J. Wainwright (eds.), New York: Cornell University Press.
- Sullivan, Stephen j. (1994), "Why Adams Needs to Modify his Divine Command Theory one More Time", *Faith and Philosophy*, Vol. 11.
- Smart, John (1973), "An Outline of a Sinem of Utilitarian Ethics", *Utilitarianism; for and against*, Cambridge: Combrigde University Press.
- Smith, B. Steven (2003), *Spinozas Book of Life (Freedom and Redemption in the Ethics)*, New Haven and London: Yale University Press.
- Stamp, E. & Kretzmann, N (1991), "Being and Goodness", *Beign and Goodnes: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, MacDonald (ed.), Itheca, New York: Carnell University Press.
- Wainwright, William J. (2005), *Religion and Morality*, U.S.A: Ashgate Publishing Company.
- ZagZebski, Linda (1991), *the Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, NewYork: Oxford University Prees.