

## نگاهی به معمای اوتیفرون

دکتر غلامحسین توکلی\*

### چکیده

مسئله اخلاق مبتنی بر دین تحت عنوان حسن و قبح شرعی از ابتدای پیدایش علم کلام، در جهان اسلام مطرح بوده است. در فرهنگ غرب نیز این مسأله از زمان افلاطون به بعد مورد بحث قرار گرفته و به معمای اوتیفرون مشهور گشته است. این مقاله به مباحث سنتی‌یی که در کلام، میان موافقان و مخالفان در جریان بوده نمی‌پردازد و به مسأله از منظری نو نگاه می‌کند. ابتدا به تنگناها و لوازم هر یک از دو دیدگاه اشاره می‌شود و سپس به تفصیل بیشتر به حسن و قبح شرعی (یا چیزی که امروزه در غرب به اخلاق مبتنی بر دین معروف است) پرداخته می‌شود. متفکران برجسته‌ای مثل توماس آکویناس (Thomas Aquinas) کرایگ (criag) فریم (Frame) و آلستون (Alston) از اخلاق مبتنی بر دین دفاع کرده و از زوایایی دیگر - که در فرهنگ اسلامی ما نامأنوس و جالب است - از دیدگاه خود دفاع کرده‌اند. مقاله به‌ویژه بر این دیدگاهها و به‌خصوص بر آلستون تمرکز کرده و آنرا مورد نقد قرار می‌دهد.

### واژه‌های کلیدی

معمای اوتیفرون، حسن و قبح، خوبی ذاتی خداوند، معیار غایی خیر.

## مقدمه

آیا کارها چون خوبند مطلوب خداوندند یا چون مطلوب خداوند هستند خوبند؟ منازعه بر سر این مسأله مسلمانان را به دو گروه عمده عدلیه و اشاعره تقسیم نموده است. عدلیه (شامل شیعه و معتزله) قایل به گزینه اول‌اند. اما اشاعره از دومین گزینه (از این پس گزینه ب) دفاع می‌کنند. اما مدتها پیش از شروع این مشاجره در بین مسلمانان، افلاطون آن‌را در آثار خویش مطرح کرده بود. افلاطون رساله‌ای دارد به‌نام اوتیفرون. به نوشته افلاطون، سقراط برای کاری به دادگاه رجوع کرده که در آنجا اوتیفرون، یکی از شهروندان آتنی، را مشاهده می‌کند. اوتیفرون در توضیح دلیل حضور خود در دادگاه می‌گوید من برای شکایت از پدرم (به دلیل کشتن غیرقانونی یکی از برده‌ها که برده دیگری را به قتل رسانده) به دادگاه آمده‌ام. سقراط می‌پرسد حتماً این کار را درست می‌دانی پس باید از خطا و صواب تعریفی داشته باشی و درنهایت همان‌گونه که شیوه سقراط است، گام به‌گام مخاطب خود را وامی‌دارد تا تعریف قبلی‌اش را پس گرفته و او را کمک می‌کند تا با اصلاح تعریف پیشین، تعریفی جدید ارائه کند. سرانجام اوتیفرون می‌گوید «آنچه مطابق خواست خدایان باشد خوب است». سقراط می‌پرسد «آیا آنچه خوب است به‌خاطر آنکه خوب است محبوب خدایان است یا چون خدایان آن‌را دوست داشته‌اند خوب است؟» (17: p14).

در غرب چون اکثر اندیشمندان مسیحی از دیدگاه دوم دفاع کرده‌اند دیدگاه دوم را دیدگاه دینی و دیدگاه اول را دیدگاه غیردینی محسوب می‌کنند که به‌ویژه انسان‌گرایان (اومانیست‌ها) طرفدار آن هستند. اما در جهان اسلام منازعه میان خود اهل دین است و معتقدان را به ترتیب قایل به حسن و قبح عقلی و قایل به حسن و قبح شرعی می‌نامند. گاهی نیز مسامحتاً به‌جای حسن و قبح عقلی حسن و قبح ذاتی به کار می‌رود، گو اینکه این دو با هم متفاوت‌اند و ما در ادامه بحث به این تفاوت اشاره خواهیم کرد. در فلسفه اخلاق دیدگاه اول عقل‌گرایی (Rationalism) و دیدگاه دوم اراده‌گرایی (Voluntaris) نامیده می‌شود، چون گروه اول معیارهای عقلی را ملاک قرار می‌دهند و گروه دوم خواست و اراده خداوند را. در هر صورت به گمان هر یک از دوطرف گزینه مقابل لوازمی نامطلوب دارد و به همین دلیل هر یک در تخطئه نظر مقابل می‌کوشد.

## دو دیدگاه و پیامدهای آن

حاصل اشکالات و اعتراضات قایلان به گزینه (ب) بر گزینه مقابل این است که قبول این گزینه قدرت مطلقه خداوند را محدود می‌کند، خداوند باید به کارهای خوب فرمان دهد و نه کارهای بد و این تهدید قدرت اوست. و از سوی دیگر لازمه‌اش این است که فراتر از خداوند موازینی، که موازین خیر و شر هستند، باشد؛ پس خداوند معیار غایی خیر اخلاقی نیست. اگر این موازین مستقل باشند انسان می‌تواند با رجوع به آن میان خیر و شر تفکیک کند و این موجب می‌شود که انسان از بخش قابل توجهی از شریعت، یعنی بخشی که به تکالیف و بایدها و نبایدها می‌پردازد، بی‌نیاز شود. و به تعبیر ربکا خداوند صرفاً یک ژورنالیست با ابهت کیهانی شود که فقط به ما از چیزهایی خبر می‌دهد که خود احتمالاً می‌توانستیم بدانیم (15).

در جهان اسلام این دغدغه‌ها متکلمان اشعری را بر آن داشته تا گزینه دوم را برگیرند. در فرهنگ غرب نیز همین دل‌نگرانی‌ها بسیاری از متألهان مسیحی را به دفاع از این گزینه واداشته است.

انگیزه دیگر مدافعان گزینه (ب) توجیه فرمانهای غیراخلاقی کتب مقدسه است؛ فیلیپ کوین به صراحت می‌نویسد: «از جمله دلایل ما در دفاع از این گزینه این است که در عهد عتیق به مواردی برمی‌خوریم که خداوند موازین معهود اخلاقی را درهم می‌شکند»<sup>(۱)</sup> مثلاً در ده فرمان می‌گوید قتل مکن، اما پس از ورود به ارض موعود نسل‌کشی شروع می‌شود و دیگر اینکه عیسی معیارهایی وضع می‌کند که با عهد عتیق فرق دارد. می‌گوید قبلاً می‌شنیدی که گفته شده اما اینک من به تو می‌گویم» (10).

متکلمان اشعری نیز از اشاره به این‌گونه موارد پروایی ندارند. مثلاً شهرستانی متکلم اشعری می‌نویسد: «خداوند بی‌گناهان را می‌آزارد و اهلاک حرث و نسل می‌کند در حالی که این کارها از ما قبیح است» (5: ص 379). و یا «شرایع نسخ می‌شود، کارهایی هست که در یک شریعت نیک است اما در شریعت دیگر نه» (5: ص 388).

به هر حال ابوالحسن اشعری بنیانگذار فرقه اشعری در دفاع از این گزینه می‌نویسد: «دلیل بر اینکه خداوند می‌تواند هر چه خواست بکند این است که او مالک است و قاهر، مملوک کسی نیست، فوق او کسی نیست که بخواهد کاری را مجاز کند، نه امری است، نه مانعی و نه رادعی و نه کسی که حد و رسمی برایش وضع نماید در این صورت کاری بر او قبیح نیست، اگر کاری بر ما قبیح است از آن‌رو است که از حد

خود تجاوز کرده‌ایم و به کاری دست زده‌ایم که نمی‌بایست؛ اما چون خداوند مملوک و تحت امر کسی نیست کاری بر او قبیح نیست» (۱: ص ۱۱۷).

در فرهنگ مسیحیت تندترین موضع‌گیری علیه مخالفان از کالوین سردمدار بزرگ آیین پروتستان است. وی قبول موازین اخلاقی مستقل از خداوند را باعث هتاک شدن انسان می‌داند، گمان وجود معیارهایی مستقل، انسان گستاخ را به جایی رسانده که در مورد یکایک فرمانهای خداوند به چند و چون پردازد.

«این مردنی‌های احمق در موارد گوناگون به مشاجره با خداوند می‌پردازند. می‌خواهند وی را به دادگاه خود احضار کنند تا از خود در برابر کیفرخواست آنها دفاع کنند...»<sup>(۲)</sup> این اوج گستاخی است که حتی پی‌جوی علت اراده‌های خداوند باشیم، خدایی که خود علت هر چیز موجود است و این لقب (علت‌العلل) هم به حق شایسته اوست. اگر اراده خداوند علتی داشته باشد پس چیزی مقدم بر اراده او وجود خواهد داشت که اراده خداوند منوط به آن است. این فرض، بی‌دینی است، اراده خداوند عالیترین ضابطه عدالت است، باید هر چه را که او اراده می‌کند عادلانه دانست، درست به این خاطر که او خواسته است» (8: p231).

حاصل آنکه مشکلات پیش گفته، بسیاری از اندیشمندان را در جهان مسیحیت و اسلام بر آن داشته تا از گزینه (ب) دفاع کنند. اما این گزینه آیا فاقد لوازم و پیامدهای نامطلوب است؟ حاصل اشکالات مدافعان حسن و قبح عقلی بر گزینه (ب) از این قرار است:

الف: بزرگترین عیب آن این است که اگر خوبی خوب به این جهت باشد که خداوند آن را برگزیده، پس هر کاری را که خداوند برگزیند خوب خواهد بود و این، اخلاق را سلیقه‌ای می‌کند. برتراند راسل می‌نویسد: «اگر مبنای اخلاق صرفاً احکام خدا باشد نتیجه این می‌شود که اخلاق می‌تواند عکس چیزی شود که الان هست و یگانه دلیل اینکه در ده فرمان احکام دیگری ارائه نشده صرفاً بلهوسی است»<sup>(۳)</sup> (13: p38)

اینک قتل بی‌گناهان، دزدی، شکنجه، رشوه، تهمت و آزار دیگران بد است چون خداوند آن را بد دانسته، اما آیا اگر خداوند آن را خوب می‌دانست خوب می‌شد؟ روبرت آدامز از قول ویلیام آکامی نقل می‌کند «اگر خداوند به سرقت و دروغ و ... امر می‌کرد آنها چه نیکو و دوست‌داشتنی می‌شدند» (16: p528) اگر خیر در نهایت جز به خواست خدا نینجامد پس هر چیزی حتی قساوت و بی‌رحمی می‌تواند علی‌الاصول

خوب باشد و این البته با هیچ تعریفی از خوب انطباق نخواهد داشت. عقل سالم و فهم مشترک (Common Sense) از قبول این امر امتناع دارد. هر چند مطابق تعریف قایلان به گزینه (ب) این کارها خوب باشند.

ب: از سوی دیگر آیا خداوند خود خوب است یا نه؟ ما فقط هنگامی می‌توانیم بگوییم خداوند خوب است که معیارهایی برای خیر، مستقل از خدا، وجود داشته باشد و ما هم توان شناخت آن را دارا باشیم. اگر بگوییم خوب آن است که خداوند آن را انجام دهد «خداوند فعل خوب انجام می‌دهد» صرفاً به این معنا خواهد شد که خداوند آنچه را بخواهد انجام می‌دهد. بنابراین خوبی در مورد خدا پوچ و بی‌معنا می‌شود. خداوند اگر عکس آنچه را که اینک انجام می‌دهد انجام می‌داد باز هم خوب می‌بود. و اگر بگوییم خوب آن است که خدا به آن امر می‌کند خوب نامیدن خداوند بی‌معناست چون خداوند مأمور به خود نیست.

ج: اما اگر خداوند به هر کاری دست بزند آن کار خوب می‌شود، چه چیزی باعث می‌شود که به یک عمل دست زند نه به دیگری؟ دست زدن به یک کار به جای کاری دیگر ترجیح بلامرجح و محال است، بلی اگر موازین خوبی و بدی مستقل از خداوند وجود می‌داشت انطباق یک عمل با معیارهای خوبی مرجح انجام آن عمل می‌شد، اما اگر خوبی متأخر از عمل باشد، فاعل قبل از انجام آن عمل باید بدون مرجح به آن کار دست زند و اگر ترجیح بلامرجح محال باشد اصولاً نمی‌تواند به آن کار دست زند. با انتخاب گزینه (ب) بنا بود حیطة اقتدار خداوند افزایش یابد اما اینک (در صورت قبول قاعده) قدرت او حتی برای انجام یک فعل زیر سؤال می‌رود.

د: این دید با متون مقدس خود ادیان نیز سازگاری ندارد. در این متون خداوند به صفات مختلف اخلاقی مثل رحمت و رأفت و وفای به عهد و امثال آن متصف و به خاطر آن ستایش شده است. اگر اخلاقاً بر خداوند روا باشد که به صفاتی عکس این صفات متصف شود، چرا کتب مقدس وی را به خاطر این صفات می‌ستایند؟ طبیعی است که این جواب که «فعلاً خداوند به عکس این صفات متصف نیست» جوابی قانع‌کننده نخواهد بود.

ه: از سویی به چه دلیل باید چنین خدایی را اطاعت کرد؟ پیش‌فرض اطاعت خداوند خوبی اطاعت است. پس قبل از رجوع به خداوند باید خوبی این کار برای ما محرز باشد، اما برای اینکه خوبی اطاعت را احراز کنیم باید به خدا رجوع کرده و حرفش را

گوش کنیم چون او تعیین‌کننده خوب‌هاست، پس برای شروع به اطاعت باید پیشاپیش مطیع خداوند باشیم. احراز خوبی اطاعت منوط به رجوع به اوست و رجوع به او منوط به این است که خوبی این کار احراز شده باشد.

و: اما اگر خوبی خداوند بی‌معنا شود ستایش و پرستش وی بی‌مورد است. یک شخص کی خوب و قابل ستایش است؟ وقتی که آنچه را که بایسته است انجام دهد و از آنچه نابایست است پرهیزد. آنگاه که از سر اختیار کارهای قابل‌تحسینی از وی سر زده باشد. اگر فاعل، مختار نباشد و یا مختار باشد اما اعمالش قابل ستایش نباشد تمجید وی بی‌معناست. اما «رفتار قابل‌تحسین» نوعی تقسیم‌بندی در رفتارها را پیش‌فرض دارد: رفتار می‌تواند قابل‌تحسین باشد و می‌تواند نباشد، حال اگر خداوند خود تعیین‌کننده خوبی و بدی رفتارهاست برای او این امکان وجود ندارد که از میان دو دسته رفتار یک دسته را برگزیند چون او حتی اگر رفتارهایی را که در نظر ما زشت می‌نماید انجام دهد این رفتارها خوب می‌شوند. پس او نمی‌تواند به‌گونه‌ای عمل کند که استحقاق ستایش پیدا کند، چون نمی‌تواند از بین دو دسته رفتار یک دسته را برگزیند. اعمال دسته دوم از او گریزان‌اند، به هر یک از آنها که دست‌زند تغییر ماهیت می‌دهند. آیا اگر کشتی‌گیری به محض اینکه دستش به رقیب برخورد کند رقیب تغییر هویت دهد و همه فنون مربوطه از یادش برود باز به‌عنوان یک کشتی‌گیر موفق درخور ستایش است؟ لایب‌نیس با آگاهی دادن به این نکته می‌نویسد:

«اگر بگوییم خوبی امور نه به خاطر انطباق با معیار خوبی است بلکه این امور به خاطر خواست خداوند خوبند در این صورت قابل بی‌آنکه متوجه باشد عشق به خداوند و عظمت وی را از میان می‌برد، چون اگر خداوند می‌توانسته خلاف چیزی را که اینک انجام داده انجام دهد و با این همه درخور ستایش باشد برای چه وی را به خاطر کار فعلی‌اش ستایش کنیم؟ اگر وی صرفاً از قدرتی خودکامه برخوردار باشد و سلیقه وی جای معقولیت را بگیرد و عدالت همان‌گونه که مستبدان تعریفش می‌کنند عبارت باشد از چیزی که قوی‌ترین فرد می‌پسندد، در آن صورت بر سر عدالت و حکمت خداوند چه خواهد آمد؟» (14: p23).

ز: اما اشکال می‌تواند از این هم عمیق‌تر باشد، حاصل اشکالات سابق این است که ما با فرض وجود خدا دلیلی برای متصف ساختن او به خوبی و یا دلیلی برای پرستش او یا اطاعت از او نداریم. ولی می‌توان گفت با انتخاب گزینه (ب) شناخت خداوند اساساً

ناممکن می‌شود، چرا؟ فرض کنیم مدعیان مختلفی «موجود یا مفروض» دعوی‌های خداایی داشته باشند و صفات اخلاقی آنها کاملاً با هم متعارض باشد. چرا از این میان ما یکی از آنها مثلاً «الله» را برگزیده او را خدا بدانیم؟ مگر بنا نیست که خداوند بتواند هرگونه که خواست ظاهر شود؟ شاید خدای واقعی یکی دیگر است که اینک صفاتی کاملاً متفاوت و از دید ما غیرقابل قبول از خود نشان می‌دهد. بلی ما با ملاک‌های فعلی‌مان به این نتیجه رسیده‌ایم که یگانه خدای حقیقی الله است. ولی خدشه در ملاک‌های ما و تردید نسبت به صحت و درستی آن، به انکار توان فعلی و قبلی ما در شناخت خدا و قبول تلویحی این امر می‌انجامد که چه بسا ما در شناخت خدا راه خطا پیموده باشیم.

ح: اگر برای تشخیص خوبی و بدی باید به شریعت رجوع کرد پس چگونه است که ملحدان یا افراد بی‌اطلاع از دین که شریعت را قبول ندارند یا به آن بی‌اعتنا هستند خوبی و بدی بسیاری از امور را در می‌یابند؟ اگر پذیرش خوبی و بدی متأخر از پذیرش شریعت باشد مؤاخذه افرادی که هنوز شریعتی را نپذیرفته‌اند چگونه امکان‌پذیر است و چگونه می‌توان شخص را به پذیرش دین ترغیب کرده و گفت این کار خوب است؟

### دفاع حامیان گزینه (ب)

برای حل این مشکلات مدافعان گزینه (ب) چه تمهیدی اندیشیده‌اند؟ پاسخ اشاعره از این اشکال معمولاً این است که «عادت خداوند بر این گونه عمل کردن جریان یافته و تغییر عادت به منزله محال عادی است» (۶: ص ۳۶۹).

اشاعره برای گسترش اقتدار خداوند حتی ضرورت علت و معلولی را هم منکر شده و می‌گویند عادت خداوند بر این قرار گرفته که وقتی بین آنچه ما علت و معلول می‌نامیم تقارن برقرار شد، خود اثری در معلول ایجاد کند مثلاً وقتی آتش به پنبه رسید خداوند پنبه را می‌سوزاند و آتش کاره‌ای نیست. در مسأله فعلی نیز می‌گویند عادت خداوند بر این جریان یافته که به آنچه ما خوب می‌دانیم امر کند، اما احتمال اینکه این عادت را تغییر دهد محال عادی است و همین مقدار برای ما کافی است.

ولی خوب پیدا است که این جواب بسیار ضعیف است، ترک و تغییر عادت منطقی محال نیست، خود آنان نیز با عنایت به همین نکته از این واژه استفاده می‌کنند، و اشعری نیز صریحاً گفت هیچ کاری بر او قبیح نیست. حال اشکال این است که انجام

رفتاری خلاف رفتار فعلی، معضلاتی منطقی ایجاد می‌کند که نشان‌دهنده غلط بودن اصل این فرض است ولو چنین حالتی هیچ‌گاه رخ ندهد. اما اگر عادت، طوری تفسیر شود که عدم قابلیت تغییر در فحوای آن منظور شود (که البته اشاعره چنین نمی‌اندیشند) این راه‌حل به راه‌حل بعدی تحویل خواهد یافت.

راه‌حل بعدی که زیرکانه‌تر است، راه‌حلی است که آکویناس، آلستون، کرایگ و امثال آنها ارائه کرده‌اند. از نظر توماس آکویناس: «خود خداوند و نه دستورات وی معیار خوبی است» (18). کرایگ هم در این زمینه می‌نویسد: «خداوند ماهیت اخلاقی خویش را در ارتباط با ما در قالب فرمان‌هایی الهی که عبارت‌اند از تکالیف و وظایف ما بروز می‌دهد. اما این دستورات هیچ‌گاه سلیقه‌ای نیستند و به ضرورت از ماهیت اخلاقی او سرچشمه می‌گیرند» (9: p23).

مطابق این رأی اگر دستورات خداوند از جوهر ثابت اخلاقی او سرچشمه گیرند، دیگر سلیقه‌ای نخواهند بود. در همین زمینه فریم می‌نویسد:

«به نظر من مشکل به کمک این اصل قابل حل است: ماهیت خداوند نیکوکارانه و از این‌رو بهنجار است. خداوند خوبی را دوست دارد چون (خود) خوب است، پس به هنگام وحی خوبی را به مردم امر می‌کند از این‌رو به یک معنا خداوند خوب را دوست دارد چون خوب است و این معنی (رفتار) سلیقه‌ای نیست، با این همه نیازی نیست که برای معیار خیر به بیرون از خود بنگرد، این معیار همان ذات اوست. بدین ترتیب اگر اوامر خداوند خوب است نه به دلیل انطباق آن با معیارهای بیرونی است بلکه به دلیل خوبی خود اوست» (11: p6). و آلستون می‌گوید: «کی فرمانهای خداوند سلیقه‌ای است؟ این فرمانها تبلور خیر بودن کامل او هستند، چون وی به‌طور ذاتی و کاملاً خوب است امکان ندارد که به ما فرمان دهد به شیوه‌هایی عمل کنیم که بهترین نباشد... می‌توان خود خدا، خدای یکتا، را بالاترین معیار خیر دانست، خوبی بر هر یک از جنبه‌های خداوند عارض می‌شود نه از این‌رو که برخی از اصول عام صادق‌اند بلکه فقط از این‌رو که اینها جلوه‌هایی از خدا هستند» (9-7: p268).

آلستون در دفاع از این رأی محمول‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کند، محمول‌های افلاطونی و محمول‌های جزئی (Platonic predicates and particularistic ones). قسم اول محمولی است که شرط کافی و لازم حمل آن بر یک شیء وجود مشخصاتی خاص در آن شیء است. مثلاً زمانی می‌گوییم فلان شکل «مثلث» است که آن شکل



مسطح و سه ضلعی باشد، دارای سه زاویه باشد و سه ضلعش بسته باشد. برای توصیف شکلی به وصف مثلث، این مشخصات کافی است. اما قسم دوم محمولی است که شرط صدق آن وجود تشابه در موضوع با یک شیء معیار است. مثلاً هنگامی می‌گوییم فلان تکه چوب «یک متر» است که مشابه با متر استاندارد موجود در پاریس باشد. در بحث فعلی نیز وقتی می‌گوییم فلان چیز «خوب» است یک محمول جزئی را به کار برده‌ایم. درست مثل آنکه گفته باشیم تکه چوبی یک متر است. اینجا هم شرط صدق خوبی یک موضوع، تشابه آن با خداوند است. در مورد هر چیزی می‌توان سؤال کرد چرا آن چیز خوب است. اما در مورد خود خداوند این سؤال بی‌مورد است. همان‌گونه که در مورد هر جسمی می‌توان سؤال کرد که چرا این جسم یک متر است و جواب این است که چون طولش مشابه متر مقیاس در پاریس است، اما در مورد خود آن متر دیگر معنا ندارد بگوییم چرا آن یک متر است.

آیا راه‌حل آلتون در دفاع از خوبی ذاتی خدا موفق است؟ متر معیار در فرانسه سلیقه‌ای انتخاب شده است می‌توان آن را دور انداخت و تکه چوبی با طولی متفاوت برداشته و از این پس آن را متر معیار قرار داد، آیا می‌توان خداوند را کنار زد و معیار دیگری برای خیر اخلاقی برگزید؟ از سویی متر معیار اینک که نقش خود را ایفا کرده اگر هم از بین برود مهم نیست و از این پس تکه چوب‌های مشابه نقش آن را ایفا خواهند کرد. جواب آلتون این است که تشبیه فقط برای شناساندن محمول‌های جزئی و نشان دادن تفاوت آن با محمول‌های افلاطونی بود، ادعا این نبود که مورد ما از هر حیث به متر معیار شبیه است، خداوند جایگزین بردار نیست و یگانه موجودی است که می‌تواند در اخلاق نقش معیار را ایفا کند.

### نقد و ارزیابی

#### نقد راه‌حل حامیان نظریه (ب)

یک: مطابق راه‌حل حامیان نظریه (ب) خداوند خودش خوب است و دستوراتش نیز چون نشأت گرفته از او هستند خوبند. اما این جمله که فلان کس خودش خوب است یا ذاتاً خوب است چندین معنا می‌تواند داشته باشد:

۱- فلان کس فوق‌چون و چراست، ما انسانها به قیود اخلاقی مقیدیم اما او فراتر از این قیدهاست. فرقی نمی‌کند که چه کند، هر کاری بکند خوب است؛ برداشت اشاعره از خداوند این‌گونه است.

۲- فلان کس هر کاری بکند خوب است، چون ما او را می‌شناسیم و می‌دانیم کار بد از او سر نمی‌زند؛ یعنی هر چند قیود اخلاقی لازم‌الرعایه‌ای وجود دارد اما می‌دانیم که وی همواره به آن مقید است هر چند تخطی از آن برای او امکان‌پذیر است. دیدگاه اکثر متکلمان در باب خداوند این‌گونه است (۳: ص ۳۰۸).

۳- فلان کس ذاتش به‌گونه‌ای است که جز خوب از او صادر نمی‌شود و محال است که عملی زشت از او سر بزند. این جمله خود می‌تواند دو گونه معنا شود: الف) همان‌گونه که رطوبت برای پارچه عرضی است و برای آب ذاتی، خوبی برای دیگران عرضی است و برای خدا ذاتی است. در خداوند اوصافی یافت می‌شود که این اوصاف ذاتاً خوبند یعنی صفاتی که ذاتاً خوبند و هر کجا که یافت شوند باعث خوبی موصوف می‌شوند در خدا جمع‌اند. این سخن مورد قبول بسیاری از فلاسفه و از جمله متفکران شیعه و معتزله است. ب) معیاری برای خوبی بیرون از خدا نیست یگانه معیار خوبی خود خدا و رفتارهای اوست، حتی کارهایی که ما آن را خوب می‌دانیم از آن‌رو خوبند که به خدا شبیه‌اند و کارهای بد از آن‌رو بدند که با آن مقیاس اصلی، یعنی خدا، بی‌شبهت‌اند. خداوند ذاتاً خوب است و خود معیار خوبی است. این همان سخن آلستون، کرایگ، فریم و امثال آنهاست. این برداشت در برزخ میان قول اشاعره و شیعه و معتزله قرار دارد. فرق میان این قول با قول اول این است که مطابق آن قول خداوند می‌تواند مرتکب اعمال زشت شود و با این همه خوب باشد، اما در این قول ذات خدا به‌گونه‌ای است جز عمل خوب از او سر نمی‌زند اما این نه به دلیل معیاری است که خود را با آن وفق دهد. اینک به بررسی این سخن می‌پردازیم.

خداوند ذاتاً خوب است چه معنای محصلی می‌تواند داشت؟ خوب معانی متعددی دارد: گاهی ما به چیزی که موافق طبع ماست خوب می‌گوییم و بد به چیزی می‌گوییم که به‌طور طبیعی از آن متنفریم. مثلاً بوی گل خوب است چون با طبیعت ما موافق است. منظور ما از خداوند خوب است چنین چیزی نیست.

اما گاهی منظور از خوب، سودمندی است، خوب بدین معنی یعنی نافع. فلان دارو برای فلان مریض خوب است یعنی نافع به حال او است. آیا منظور از خداوند خوب است می‌تواند این معنی باشد؟ عمل‌گرایان خداپرست می‌گویند اعتقاد به خداوند خوب و مفید است. کسانی مثل ویلیام جیمز می‌گویند: این قبیل اعتقادات کارایی‌های مثبتی دارد پس خوب است (12: p98).

اما پیداست که در اینجا اعتقاد به خداوند است که جهت مصالح جامعه مفید است و نه خود خدا، حتی اگر خدایی هم وجود نمی‌داشت، اعتقاد به خدای موهوم می‌توانست این کارایی‌ها را داشته باشد. پس منظور از خداوند خوب است این معنی هم نیست.

یکی دیگر از معانی خوب این است که شخص به خاطر افعالش درخور ستایش باشد، در این صورت خوب، به فاعلی گفته می‌شود که از وی فعلی سرزند، کسی یا چیزی که از وی فعلی سر نزند به این معنا خوب نیست و به تعبیر دیگر، در این معانی از خوب، منظور ما ستایش فاعل به خاطر فعلی است که «انجام داده است» و در واقع این افعال اوست که متصف به خوبی می‌شود.

به این معنی «خداوند خوب است» یعنی «افعال وی خوب است»، در این صورت خود «خدا» خوب است معنا نخواهد داشت. چون باید از خداوند فعلی سرزند تا این فعل متصف به خوبی شود. و ما آن را مجازاً به خود خدا نسبت دهیم.

آیا نمی‌توان گفت خوبی ذاتی فعل است و فعل هم ذاتی خدا، پس باز خود خدا خوب است؟ فعل ذاتی خداست چه معنایی دارد؟ این ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی نیست، یعنی در تعریف خداوند فعل مندرج نیست، مگر اینکه بگوییم ذاتی باب برهان است: لازمه وجود خدا، فیضان است.

این جواب برای کسانی مثل اشاعره، که عالم را حادث می‌دانند و فعل خداوند را مسبوق به عدم زمانی نافع نخواهد بود، چون مجبورند بپذیرند که خداوند آن موقع که منشأ فعلی نبوده به صفت «خوب» هم متصف نمی‌شده است.

اما حتی کسانی که می‌گویند عالم قدیم است و خداوند از ازل فاعلیت و فیضان داشته، باز مشکلشان حل نمی‌شود، اگر خوبی به نحوی به فعل خدا مرتبط شود طبیعی است که خداوند در مرتبه ذات نمی‌تواند متصف به صفت خوبی شود، هر چند در مقام فعل به خوبی متصف شود، هر چند بین این دو مرتبه تقدم و تأخر زمانی وجود نداشته باشد.

در اینجا است که امثال آلستون می‌گویند: هیچ لزومی ندارد خداوند به خاطر صفات یا افعالش خوب باشد. ذات خدا خوب است، پس فعلش هم خوب است؛ نه اینکه چون فعلش خوب است ذاتش خوب است. ولی خوبی ذات به دلیل رعایت

معیارهای خوبی نیست، بلکه خدا خود مقیاس است. خدا یگانه موجودی است که می‌تواند نقش معیار را ایفا کند.

اما برای چه؟ چرا ما نتوانیم موجود دیگری را به جای خداوند معیار نهایی اخلاق قرار دهیم؟ اگر آلستون بگوید برای اینکه همه کمالات در خداوند جمع‌اند دوباره به دام می‌افتد، چون می‌پرسیم آیا وی از آن‌رو خوب است که مشخصات «خوب» را داراست، یا مشخصات او از آن‌رو خوبند که خداوند آنها را داراست؟

اگر حرف اول را بزنیم این مشخصات معیار می‌شوند. خداوند خود از آن جهت خوب است که این مشخصات را داراست، پس هر کسی به هر میزان که این مشخصه‌ها را داشته باشد خوب است. بدین ترتیب معیار خوبی دوباره بیرون از خداوند قرار خواهد گرفت و حتی اگر خدایی هم وجود نداشته باشد می‌توان خوبی و بدی اشخاص را نظر به میزان انطباق آنان با این معیارها دریافت. مشکل که از در بیرون رانده شده بود باز از پنجره برمی‌گردد. مشخصات خداوند، و نه خود خدا معیار غایی خیر خواهد شد، چون خدای فاقد این مشخصات خدایی خوب نخواهد بود. همچنین لازمه این سخن این است که ما معیارهای خیر را پیشاپیش می‌شناخته‌ایم و آن را در خدا جمع دیده‌ایم، حال آنکه قایلان به گزینه (ب) از ابتدا می‌خواست‌اند شناخت ما از معیارهای اخلاقی را طرد و تخطئه کنند.

آلستون زیرکانه می‌گوید اصلاً این سؤال بی‌ربط است و نشانه آن است که سؤال‌کننده هنوز در چنگ محمول‌های افلاطونی اسیر است. اگر بشود سؤال کرد که چرا باید خداوند معیار غایی خیر باشد همچنین می‌توان سؤال کرد که چرا باید عشق و عدالت و امثال آن معیار غایی باشند. «اگر کسی بگوید دست گذاشتن روی خدا به‌عنوان مقیاس نهایی خیر سلیقه‌ای است می‌پرسیم چرا این کار ما از انتخاب اصول عام به‌عنوان مقیاس، سلیقه‌ای‌تر باشد؟»

منظور وی این است که به هر حال یک جا باید تبیین به پایان رسد. می‌توان سؤال از اینکه چرا فلان چیز خوب است را مرحله به مرحله پی گرفت اما در نهایت باید در نقطه‌ای توقف نمود، اما چرا آن نقطه اصول عام مثل «عدالت خوب است» باشد چرا «خداوند خوب است» نباشد؟ اگر سلیقه‌ای بودن معیار، ناپسند است همه جا ناپسند است.

به نظر می‌رسد آلتون مغالطه می‌کند، ما انسانها، سیر استدلال را تا جایی ادامه می‌دهیم که به بدیهیات منتهی شویم. در مباحث نظری که به یاری عقل نظری انجام می‌شود این خط سیر به بدیهیات نظری مثل امتناع اجتماع نقیضین منجر می‌شود و در استدلالهای اخلاقی که به کمک عقل عملی صورت می‌گیرد به بدیهیات عملی مثل حسن عدالت و قبح ظلم. و ما به لحاظ معرفتی چاره‌ای جز قبول این بدیهیات نداریم. از این رو ما سلسله‌ای از ارزشها را که خوب بودنشان بدیهی است می‌پذیریم، آنگاه با در دست داشتن این مجموعه ارزشی، سراغ موجودات خارجی اعم از موجودات محسوس یا موجوداتی که وجودشان به کمک عقل اثبات شده می‌رویم به نسبتی که این اوصاف در موردی بیشتر و شدیدتر وجود داشته باشد آن موصوف را خوب‌تر می‌دانیم.

حال بیایید برای یک لحظه همراه با آلتون در قضاوت‌های ارزشی خود تردید کرده و همه را به کناری نهیم. الان نمی‌دانیم خُلف وعده خوب است یا وفای به عهد، ظلم خوب است یا عدل، برای خروج از تحیر از میان موجودات مختلفی که در خارج هستند یکی را مثل خدا انتخاب کرده و بگوییم هر رفتاری که مشابه رفتارهای او بود خوب و هر رفتار غیرمشابه بد است. اینک جای این است که بپرسیم: الف) آیا این انتخاب سلیقه‌ای نیست (دقت شود: وقتی همه ارزشهایمان را به حالت تعلیق در آورده‌ایم بین خدا و سایر موجودات به لحاظ ارزشی هیچ تفاوتی وجود ندارد). ب) چگونه رفتارهای متناقض این خدا مثل منع از قتل و دستور به قتل عام می‌تواند الگو و معیار برای رفتارهای ما باشد؟ ج) مشکل حادث‌تر اینکه در مورد موجوداتی مثل خدا که وجودشان به عقل اثبات شده صفات اخلاقی او را به دلیل اعتقاد قبلی‌مان به معیارها احراز کرده بودیم، اینک که معیارهایمان را به حالت تعلیق در آورده‌ایم چگونه بفهمیم این خدا چگونه است تا وی را معیار قرار دهیم؟ مثلاً این خدا آیا از دروغ‌گویی خوشش می‌آید یا نه؟ به تعبیر دیگر همزمان با تعلیق قضاوت‌های ارزشی، بسیاری از صفات خداوند نیز به حالت تعلیق در می‌آیند و برای خداوند فقط صفات مابعدالطبیعی باقی می‌ماند (بلی البته راه نقل مفتوح است ولی پیداست که رجوع به نقل صرف چه مشکلاتی ایجاد می‌کند).

توضیح اینکه وقتی بخواهیم خدا را به وصف خوب متصف کنیم باید اول او را تصور کنیم و برای اینکه چیزی قابل تصور باشد باید صفاتی را واحد باشد، ذات فاقد

وصف، قابل تصور نیست و نمی‌تواند به وصفی از جمله وصف خوبی متصف شود. اما برای اینکه خداوند متصف به وصف خوبی شود هر وصفی (مثل ازلیت) کافی نیست باید به اوصافی متصف باشد که به اعمال اختیاری مربوطاند و از نظر ما این صفات صفاتی خوب بوده باشد. پس ما باید ملاک‌هایی برای خیر داشته باشیم، باید حُسن ذاتی برخی امور را بپذیریم و علاوه بر آن حُسن و قبح عقلی را نیز حداقل تا حدی قبول کنیم، یعنی بپذیریم که ما تا حدی قادر به تشخیص هستیم. سپس مشاهده کنیم که به فلان دلیل در خداوند این اوصاف، که در خوب بودنشان تردیدی نیست وجود دارد. اما اگر معیارهای مان را به حالت تعلیق در آوریم اصلاً شناخت خداوند امکان‌پذیر نیست.

دو: نه تنها با انکار حسن و قبح ذاتی، شناخت خداوند ناممکن می‌شود، بلکه قبول نبوت نیز با اشکال مواجه می‌شود. برای پذیرش نبوت ما چاره‌ای جز پذیرش حسن و قبح ذاتی و پذیرش حسن و قبح عقلی (حداقل در برخی از موارد) نداریم. اعتراف به انبیا منوط به آن است که حسن صدق آنان را پذیرفته باشیم، اگر کسی با وجود اذعان به معجزات و قبول حقانیت فرد مدعی رسالت حسن صدق او را نپذیرفته باشد چگونه می‌تواند وحی را بپذیرد؟ اگر حسن و قبح اعمال متوقف بر شرع باشد در مرحله قبل از رجوع به شرع ما با چه معیاری رفتارهای مدعیان رسالت و همچنین رفتارها و واکنش‌های خودمان در برابر آنها را ارزیابی کنیم؟

سه: اشکال دیگر آستون و سایر طراحان حسن ذاتی خداوند این است که از جمله دغدغه‌های قایلان به حسن و قبح شرعی در جهان اسلام و قایلان به نظریه «اخلاق مبتنی بر فرمان خدا» در جهان غرب دفاع از قدرت مطلقه و فراگیر خداوند بود. آنان می‌گفتند خداوند اگر ملزم باشد خود را با موازین بیرونی خوبی و بدی وفق دهد محدود خواهد شد و می‌خواستند قدرت خداوند را چنان تعمیم دهند که حتی آزار بی‌گناهان و اهلاک حرث و نسل و قتل ابریا را نیز شامل شود. اینک می‌پرسیم اگر خداوند بالذات خوب باشد آیا می‌تواند به هر کاری خواست دست زند؟ خدایی که به اعمال متناقض دست زند و این اعمال نشأت گرفته از ذات او باشند ذاتی متناقض خواهد داشت، پس باید یکسان عمل کند، او دیگر نمی‌تواند به اعمال قبیح دست زند. بدین ترتیب هر چند عوامل محدودیت‌زای بیرونی نفی شده‌اند اما دوباره در درون خدا جای گرفته‌اند. (البته ما در پایان مقاله این مشکل را از طرف مدافعان حسن و قبح ذاتی حل خواهیم کرد ولی مسأله این است که مدافعان گزینه (ب) می‌خواستند خداوند را از

این محدودیت ادعا شده برهاند اما اینک آن را تشدید کرده‌اند) خدایی که بالذات خوب است چگونه می‌تواند دستور قتل عام را صادر کند؟ یا بی‌گناهان را بیازارد؟ مگر یکی از انگیزه‌های موافقان گزینه (ب) توجیه اعمال یا فرمانهای غیراخلاقی مذکور در کتاب مقدس نبود؟ راه‌حل اخیر در صورت موفقیت، اثبات می‌کند خداوند محدود به حدود خارجی نیست. و این فرمانها نشأت گرفته از ذات خداست، ذاتی که خیر است. اما با این تمهید مشکل نه تنها حل نمی‌شود بلکه پیچیده‌تر هم می‌شود: سر زدن افعال و اوامر خلاف اخلاق از موجودی که خیر، ذاتی اوست در قیاس با موجودی که خیر ذاتی او نیست مشکل‌سازتر است. سر زدن شر از موجودی که خیر ذاتی او نیست مستلزم تناقض نیست هر چند البته مستلزم این اشکال هست که دیگر چنین خدایی را به لحاظ اخلاقی خیر نمی‌توان نامید. حال آنکه سر زدن شر از موجودی که بالذات خیر است مستلزم تناقض است. تناقض را می‌توان بدین ترتیب نشان داد:

الف: خداوند بالذات خیر است.

ب: اگر موجودی بالذات خیر باشد محال است مرتکب شر اخلاقی شود.

ج: خداوند مرتکب شر اخلاقی شده است.

پس خداوند چون مرتکب شر اخلاقی شده بالذات خیر نیست. پس او هم بالذات خیر است هم بالذات خیر نیست. اما در جواب ممکن است بگویند خداوند مرتکب شر اخلاقی نمی‌شود و ادعای ارتکاب، نوعی مصادره است: شما دوباره به معیارهای قبلی‌تان برگشته و فهم قبلی‌تان را از خوب و بد مقیاس گرفته از این‌رو گمان برده‌اید که این قبیل اعمال بد است. اگر موازین اخلاقی مستقل را نفی کنیم و خداوند را ملاک خوبی و بدی قرار دهیم این سؤالات بی‌مورد می‌شود. چون خداوند خیر است ما کشف می‌کنیم هر آنچه خداوند انجام دهد آن کار خیر است اگرچه به ظاهر در نظر ما شر بنماید.

اما آنان با این جواب به جای آنکه توپ را در میدان رقیب بیندازند در میدان خود انداخته‌اند. آنان می‌گویند هر چند خداوند خوب است اما خوبی وی منافاتی با فرمانهای غیراخلاقی ندارد، در این صورت معنای سخن آنان این می‌شود که درست است که ما خداوند را به صفت خوبی متصف می‌کنیم اما این صفت معنایی دیگر دارد معنایی غیرمتعارف؛ آن معنای دیگر چیست؟ ما آن را نمی‌دانیم پس خوب یک لفظ پوچ

و تهی می‌شود و ممکن است خوب به این معنا معادل با بد به معنایی باشد که ما می‌شناسیم! چنین خدایی چگونه می‌تواند درخور ستایش و پرستش و اطاعت باشد؟

### ارزیابی حسن و قبح ذاتی

قبل از ارزیابی موضوع مخالفان گزینه (ب) لازم است به چند نکته که غفلت از آن معمولاً باعث خلط و التباس می‌شود توجه داده شود:

الف: در فرهنگ غرب قول به حسن و قبح شرعی را اخلاق مبتنی بر دین می‌نامند. علت این است که نظریه رایج دینی تأیید حسن و قبح شرعی است. پس گویا هر که آن را انکار کرد از حوزه دین خارج شده و اخلاقی غیرمبتنی بر دین را پذیرفته است. اما در جهان اسلام مخالفان حسن و قبح شرعی نیز گو اینکه در اقلیت‌اند اما خود متدین‌اند و قبول حسن و قبح عقلی را با دیگر معتقدات دینی‌شان متنافر نمی‌دانند: پس نباید گمان کنیم دفاع از ضوابط مستقل اخلاقی اتخاذ یک موضع‌الحادی است، متفکران بزرگ شیعی و معتزلی مثل قاضی عبدالجبار و خواجه نصیرالدین طوسی در عین تدین، استقلال این ضوابط را می‌پذیرند.

ب: از انگیزه‌های مهم مدافعان حسن و قبح شرعی در جهان مسیحیت توجیه فرمانهای غیراخلاقی موجود در کتاب مقدس است این موارد، چه به لحاظ کثرت و چه به لحاظ صراحت، به شکلی است که انکار یا توجیه آن میسر نیست. در جهان اسلام گرچه برخی از مدافعان حسن و قبح شرعی مثل ابوالحسن اشعری از جمله مزایای نظریه خویش را توجیه این‌گونه موارد عقل ناپسند می‌دانند اما بیشتر مسلمانان منکر آنند که مواردی مخالف با معیارهای اخلاقی در شریعت وجود داشته باشد و از موارد به ظاهر مخالف مثل داستان خضر و موسی و یا داستان حضرت ابراهیم معانی تأویلی ارانه می‌دهند.

ج: در هر دو فرهنگ در بسیاری از موارد حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی معادل هم و در برابر حسن و قبح شرعی به‌کار می‌روند، حال آنکه این دو معادل نیستند، اولی اشاره به مقام ثبوت و دومی اشاره به مقام اثبات دارد. می‌توان یکی را پذیرفت و دیگری را رد کرد و می‌توان هر دو را پذیرفت. اعتقاد به اینکه افعال بالذات نیک و بد هستند اعتقاد به حسن و قبح ذاتی است، ممکن است کسی آن را بپذیرد با این همه عقل را ناتوان از فهم کارهای نیک و بد بداند و معتقد شود که گرچه افعال بالذات و صرف‌نظر از



دخالت خداوند یا نیکاند یا بد، اما انسان به دلیل ناتوانی عقل باید به شارع رجوع کند؛ در این صورت حسن و قبح ذاتی را پذیرفته اما حسن و قبح عقلی را منکر شده است. اما اگر کسی بعد از قبول حسن و قبح ذاتی بگوید در مقام تشخیص نیز عقل خود کفاست هم حسن و قبح ذاتی را پذیرفته و هم عقلی را. ممکن است کسانی هم مثل اشاعره هر دو را منکر شده و بگویند افعال نه بالذات نیکاند و نه بد و بر فرض هم که چنین می‌بودند عقل قدرت تشخیص نمی‌داشت.

در هر صورت آنچه در بحث تعیین‌کننده است و گمان شده باعث مشکلاتی از جمله تحدید قدرت خداوند و وجود معیارهایی مستقل از خداوند می‌شود حسن و قبح ذاتی است. هر چند اکثراً بی‌توجه به تمایز یاد شده میان حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی این دو معادل هم به کار می‌روند.

د: ذیل تفکیک فوق تفکیک دیگری نیز میسر است بنابراین شقوق فوق افزایش می‌یابد: می‌توان میان افعال نوعی تمایز را پذیرفت و در برخی از امور مثل عدل و ظلم قایل به حسن و قبح ذاتی شد و در برخی دیگر مثل صدق و کذب حسن و قبح ذاتی را انکار کرد؛ همچنین می‌توان حسن و قبح ذاتی همه افعال را پذیرفت اما قایل شد که عقل فقط قادر به تشخیص مواردی خاص است و در بسیاری از موارد لازم است به شرع رجوع کند. و یا مثل مرحوم آخوند خراسانی میان عقول ناقصه و عقول کامله تمایز گذاشت و گفت «عقول کامله‌ای که از همه جهات فعل مطلع‌اند آگاه به حسن و قبح هستند گرچه عقول ناقصه به خیر و شر واقعی احاطه ندارند (۴: ص ۱۰۷). از این رو اشکال کسانی چون ربکا که می‌گفتند در صورت قبول حسن و قبح ذاتی خداوند صرفاً یک ژورنالیست با ابهت کیهانی می‌شود، در صورتی وارد است که شخص هم حسن و قبح ذاتی را بپذیرد و هم حسن و قبح عقلی را و دامنه این دو را به جمیع افعال گسترش دهد. حال آنکه این موضع چه در جهان اسلام و چه در جهان مسیحیت طرفدار چندانی ندارد.

هنر مسأله دیگر این است که بر فرض قبول گزینه (ب) آیا امر و نهی خداوند است که فعلی را خیر یا شر می‌کند یا فعل و ترک او یا اراده و کراهت او؟ قایلان به گزینه (ب) اکثراً تعبیر اول را به کار می‌برند و به همین جهت گاهی این نظریه، نظریه امر الهی (Divin command theory) نامیده می‌شود، اما گاهی هم از دو تعبیر بعدی استفاده می‌کنند. ولی پیداست که این سه معیار همیشه بر هم منطبق نیست و در موارد افتراق

مشکل ایجاد می‌شود. مثلاً اگر جایی بین خواست و امر خدا افتراق ایجاد شد مثل داستان ذبح حضرت اسماعیل آیا ملاک خواست خداست یا امر خدا؟ اگر ملاک امر خدا باشد قتل خوب است و اگر ملاک خواست او باشد قتل بد است. البته اینکه چگونه می‌توان به تعارض امر و نهی با خواست پی برد بحث دیگری است اما به هر حال پیدا است که این معیارها عین هم نیستند. حال کدام معیار صحیح‌تر است؟ به نظر می‌آید ملاک درست، اراده و کراهت خداوند باشد، خداوند اعمالی را انجام می‌دهد که مورد خواست اوست و اوامر و نواهی او نیز از آنرو معتبرند که نشان‌دهنده خواست و کراهت اویند. از این‌رو برخی علما گفته‌اند «ملاک ایجابی یا تحریمی بودن خطابات شرعیه همین اراده و کراهت است که خطاب بدون آن صورت حکمی بیش نیست» (۴:ص ۱۱۰). پس در صورت یقین مکلف به اراده خداوند مخالفت او با اوامر ظاهری مستوجب ملامت نیست مگر به خاطر تجرّی. به هر حال اگر بناست تعبیری به کار رود که جامع جمیع وجوه فوق باشد شاید مناسب‌تر این باشد که از تعبیر «دخاله خداوند» استفاده شود.

اینک با در نظر داشتن نکات فوق به بررسی مسأله می‌پردازیم.

به نظر نمی‌آید اشکالات پیروان گزینه (ب) بر حسن و قبح ذاتی وارد باشد:

الف: می‌گویند قبول حسن و قبح ذاتی باعث تحدید قدرت خداوند می‌شود. جواب نقضی آن این است که رد حسن و قبح ذاتی نیز برخی از دیگر صفات خداوند را زیر سؤال می‌برد. اگر آن‌گونه که اشاعره می‌گویند خداوند مجاز باشد هر کاری که خواست بکند و مثلاً نیکوکاران را به جهنم برد پس عدالت او چه می‌شود؟

جواب حلی آن این است که برخی افعال بالذات زشت‌اند. اما چه کسی این‌گونه اعمال را انجام می‌دهد؟ کسی که یا جاهل به زشتی آن عمل است یا گرچه به زشتی عمل واقف است اما سوء نیت یا نیاز، او را وادار به انجام آن عمل می‌کند؛ جهل، سوء نیت و نیاز نشانه عجزند پس باید گفت عجز بر قبیح نه قدرت بر قبیح. در این صورت سؤال این می‌شود که آیا خداوند عجز بر قبیح دارد؟ جواب این است که نه، به تعبیر دیگر انجام عمل قبیح نشانه قدرت نیست که عدم انجام آن نشانه عجز باشد.

از سویی اگر بناست وجود معیارهای مستقل اخلاقی در حوزه بایدها و نبایدها،

قدرت خداوند را محدود کند حقایق منطقی نیز در حوزه هست‌ها قدرت خداوند را محدود می‌کند. آنان که هم‌شان دفاع از قدرت مطلقه است آیا تعلق قدرت به محالات

را هم می‌پذیرند؟ در این صورت به قول لوکس آیا خداوند می‌تواند  $2 \times 2$  را ۵ کند. (19) آیا می‌تواند مثلثی چهار ضلعی ایجاد کند؟ در این موارد گفته می‌شود فعالیت فاعل تمام است اما قابلیت قابل تمام نیست، عدم تعلق قدرت به محال نشانه تحدید قدرت خداوند نیست یک کار باید شدنی باشد، مثلث چهار ضلعی امکان وجود ندارد، پس عدم ایجاد آن نشانه ضعف موجد نیست، چه عیبی دارد در حوزه اخلاق هم این سخن گفته شود؟ در آنجا می‌گوییم قابلیت قابل تمام نیست در اینجا هم بگوییم فعل بد قابلیت آن را که متعلق خواست خدایی خیر و مهربان قرار گیرد ندارد.

البته شاید بهتر باشد چون سوین برن حقایق اخلاقی را دو دسته کنیم، حقایق اخلاقی ضروری و حقایق اخلاقی امکانی. «حقایق اخلاقی ضروری آن حقایقی هستند که به صورت گریزناپذیری صادق‌اند، آنها در هر مجموعه‌ای از اوضاع و احوال ممکن بی‌توجه به اینکه در عالم واقع چه اوضاع و احوالی حاکم است صادق‌اند، آنها در برگیرنده اصول رفتارند مثل لزوم وفای به وعد؛ اما حقایق امکانی اخلاقی مثل خطا بودن پرتاب کودکان از ساختمان‌های بلند که می‌توان جهان عجیب و غریبی فرض کرد که در آن قوانینی دیگر حاکم باشد و این کار خطا نباشد» (۲: ص ۲۰۸). در این صورت می‌گوییم در حوزه حقایق امکانی خداوند می‌تواند با تغییر شرایط هر کاری خواست بکند، اما حقایق ضروری اخلاقی مثل حقایق منطقی هستند که در هم شکستن آن محال است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد.

در هر صورت اگر نتیجه معیار غایی شدن خداوند این باشد که اعمال وی سلیقه‌ای شود، همان‌گونه که مخالفان به طعن می‌گویند و موافقان نیز گاهی از سر سادگی آن را می‌پذیرند، و نتیجه غایی بودن ملاک‌های خیر و شر این باشد که خدا، خدایی عطف و مهربان و موافق با همه موازین خیر و شر شود، در این صورت چه استیحاشی از قبول شق دوم و چه مزیتی در قبول قول اول وجود دارد؟ اگر لازم باشد برای معیار غایی کردن خداوند ضوابط مستقل اخلاقی انکار شود در حوزه منطقی نیز باید برای اینکه خداوند تعیین‌کننده اصلی شود حقایق منطقی انکار شود چون در آنجا هم معیار و ضابطه‌های منطقی نحوه عمل خداوند را مشخص می‌کنند، اما همان‌گونه که امور محال تهدیدکننده قدرت بر ایجاد نیست معیارهای اخلاقی نیز تهدیدکننده قدرت بر رفتار نیست.

### نتیجه

طرفداران حسن و قبح عقلی و مدافعان حسن و قبح شرعی هر یک انگیزه‌ها و دلایل خاص خود را دارند. در مجموع، چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب، صبغه عقلی مدافعان حسن و قبح عقلی بیشتر بوده است. از آن سو این بیشتر، حساسیتهای دینی بوده که عده‌ای را به دفاع از حسن و قبح شرعی واداشته است. آنان عمدتاً دل‌نگران تحدید قدرت خداوند، تنزل موقع خداوند و قرار گرفتن معیارهای اخلاقی به جای او، و همچنین بی‌مصرف شدن و به حاشیه رفتن احکام شریعت در صورت قبول حسن و قبح عقلی هستند.

در این مقاله نشان دادیم که این حساسیت‌ها نابخاست و آن را جواب دادیم. از سویی دیدیم که انکار حسن و قبح عقلی خود دارای پیامدهایی نامطلوب‌تر است: این انکار، اخلاق را سلیقه‌ای می‌کند، خوب دانستن خداوند بی‌معنا می‌شود، انتخاب یک کار از سوی خداوند به جای کار دیگر ترجیح بلا مرجح می‌شود، اطاعت خداوند و همچنین ستایش و پرستش او بی‌معنا می‌شود و از همه مهمتر با انکار موازین اخلاقی شناخت خداوند ناممکن نمی‌شود.

### پی‌نوشت

۱- در سایت ربکا (شماره ۱۲) فهرست نسبتاً مفصلی از موارد این چینی مذکور در کتاب مقدس ذکر شده است.

۲- برای مثال کانت با ارزیابی مجدد داستان حضرت ابراهیم می‌گوید این دستور اخلاقاً بوده خطا بوده و قاعدتاً نمی‌توانسته دستور خدا باشد. ابراهیم بایستی با شنیدن آن پیام چنین جواب می‌داد: «اینکه من نبایستی فرزند بی‌گناه را بکشم امری است یقینی، اما اینکه تو، این خیال، خدا باشی من مطمئن نیستم، این صدا نمی‌تواند از خدا باشد هر چند از آسمان به گوش من برسد».

3-Kant, I. The Confilict of the Faculties (Trans. Groger, m.j) Nebrask: University of Nebrask press (1992) P: 44 .

اسکیک هم مشابه همین را می‌گوید: ر.ک:

T.schick, JR. "Morality requirs god...." WWW secular Humanism.

Org/library/fi/schick-17.3.html

## منابع

- ۱- اشعری، ابوالحسن. *اللمع*. (ضمناً رجوع شود: *نهایة الاقدام*، ص ۳۷۰ به بعد، امام الحرمین ابی المعالی الجوینی، *الشامل فی اصول الدین*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۶).
- ۲- برگ، جانانان. *پایه‌ریزی اخلاق بر مبنای دین*، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۷۶۷.
- ۳- حلی یوسف بن مطهر. *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.
- ۴- خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم. *حسن و قبح عقلی*، ترجمه و تعلیق، صادق لاریجانی، نقد و نظر شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۷۶۷.
- ۵- شهرستانی عبدالکریم. *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌جا، بی‌تا.
- ۶- مظفر، محمد السحن. *دلائل‌الصدق*، ج اول، دارالعلم للطباعة، قاهره، ۱۹۷۶ (این کتاب مشتمل است بر ابطال الباطل نوشته فضل‌بن روزبهان اشعری که خود رذیه‌ای است بر کتاب علامه حلی به نام *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، مرحوم مظفر در کتاب *دلائل‌الصدق* متن علامه و متن روزبهان را ذکر کرده و سپس رذیه‌های روزبهان را جواب می‌گوید).
- 7- Alston, P. *Divine nature and human language*, London, cornell university press. (1989).
- 8- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion: Book 11* (Trans, Beveridge, h.) london, Bonham norton, (1976).
- 9- Craig, w. "The Indispensability of Thological Meta-Ethical Foundations of Morality" in *Paper Trails*, 26 june. (2000).
- 10- Divine command theory (internet Encyclophedia of philosophy. WWW. Utm.edu/research/iep/d/divineco.htm).
- 11- Frame, J. "Euthyphro Hume and the Biblical God" in *IMM magazin*, winter springs: Third wheel Publication, (1999).
- 12- Frost, S. E, *Basic teachings of Great Philosophers* (Anchor Books, 1989).
- 13- Human society, in *Ethics and Politics* (1962) P 38 from: rebecca Web.
- 14- Leibniz, *Discourse on Metaphysics*. Chicago (open court Publishing Company, 1902).

- 15- Rebecca Donnaruma, "One can be ethical and moral without god",  
WWW. Positiveatheism.org/mail/em/9151.htm.
- 16- Peter Singern A Companion to Ethics (Black Well)  
به نقل از جوادی، محسن. سرشت اخلاقی دین، نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم.
- 17- Plato, Plato in Twelve Volumes, vol, 1 (trans, fowles, N, London:  
Harvard University press (1989).
- در فارسی رجوع شود: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی،  
شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج اول، چاپ دوم، بی تا.
- 18- WWW. Stripe, colorado-edu/-morrsto/shields.dct.html.
- 19- WWW. Utm.edu/research/iep/d/divineco.htm.

