



Analysis and Examination of William Lane Craig's Viewpoint on the Relationship between Religion and Ethics

Reza Naghavi^{ID}

Ph.D. in Philosophy of Religion, Allamah Tabatabai University, Tehran, Iran (Corresponding author).
rezanaghavi1397@gmail.com

Abstract

This paper scrutinizes William Lane Craig's perspective on the relationship between religion and ethics. According to Craig, knowledge of moral values and obligations is not inherently tied to theism, as he posits that God has embedded moral obligations within the human heart. However, in terms of ontology, Craig contends that theism provides the best explanation for moral realism. Atheistic realists, in avoiding the naturalistic fallacy, are urged to conceptualize moral properties as abstract Platonic entities akin to numbers and propositions, a stance unnecessary within the theistic framework where God, a concrete entity, serves as the supreme good and ultimate source of moral goodness. Critically assessing Craig's viewpoint, the paper contends that 1) real property should not be conflated with an essential constituent. Drawing on Moore's perspective, moral predicates are construed as second-order philosophical concepts inherently tied to the existence of subjects. 2) By centering on the existence of "moral evil," Craig's argument can be inverted, providing grounds for an argument supporting the existence of Satan. 3) The consequence of Craig's argument is the negation of any moral obligation for atheists. 4) Positing obedience to God's command solely for its own sake as irrational, Craig's argument may potentially exhibit circular reasoning.

Keywords: realism, non-realism, theism, atheism, abstract entities, second-order philosophical concepts, William Lane Craig.

Received: 2023/12/03 ; Received in revised form: 2024/02/20 ; Accepted: 2024/02/30 ; Published online: 2024/03/10

▣ Naghavi, R. (2024). Analysis and Examination of William Lane Craig's Viewpoint on the Relationship between Religion and Ethics. *Journal of Philosophical Theological Research*, 26(2), 55-78.
<https://doi.org/10.22091/jptr.2024.10145.2981>

▣ © The Author



Introduction

The inquiry into the relationship between religion and ethics remains an active concern within the realm of philosophy of religion. William Lane Craig seeks to advocate for a novel iteration of the Divine Command Theory. According to Craig, knowledge of moral values and obligations is not inherently tied to theism, as he posits that God has embedded moral obligations within the human heart. However, in terms of ontology, Craig contends that theism provides the best explanation for the existence of moral values and obligations. This article aims to undertake a critical analysis and assessment of Craig's framework. We will assert that Craig's theory relies on a distinctive interpretation of moral realism, one that is subject to controversy. Additionally, his assertions exhibit certain inconsistencies and ambiguities, rendering his approach susceptible to scrutiny.

Ontological dependence of ethics on religion

As per Craig, moral realism involves acknowledging the existence of *sui generis* moral properties, such as goodness, love, justice, mercy, etc., serving as exemplars of moral concepts. Consequently, atheism is deemed insufficient in explaining moral realism, given its naturalistic stance that denies the presence of non-natural elements in the world. Thus, the only recourse for atheism to circumvent moral non-realism is to propose that moral properties be considered as abstract entities rather than concrete entities, placing them within a Platonic realm. However, this proposition is deemed unsound, as Craig highlights the principle of supervenience, indicating that moral properties supervene upon natural properties. Atheists must contend that moral properties, as abstract and non-natural entities, supervene upon concrete and natural entities. Craig argues that abstract and concrete entities differ significantly, rendering it irrational to assert that moral abstract entities supervene upon natural concrete entities.

In contrast, theism posits that every moral good mirrors the existence of a perfect good (God) and, akin to God, possesses a concrete existence. Consequently, theism does not encounter the challenge of abstract entities supervening over concrete ones.

Epistemological independence of ethics to religion

According to Craig, ethics maintains epistemological independence from religion. This assertion stems from the belief that God has inherently instilled moral principles and laws within the hearts of all individuals, irrespective of their theological stance—be they theist or atheist. Consequently, every human possesses an innate awareness of God's moral directives and prohibitions, rendering the knowledge of moral values and obligations detached from theism or scriptures. As a result, atheists can lead a moral life comparable to that of theists.

Discussion

The primary critique levied against Craig is his assertion that atheists confront a binary choice: they must either reject the existence of any moral properties (embracing non-realism) or adopt a Platonic perspective regarding the existence of moral properties. This dichotomy appears flawed, as atheists can potentially adopt a third option, positing that moral predicates are second-order philosophical concepts and cannot exist independently of the existence of subjects. This aligns with Moore's stance in the ontolog of ethics, where he contends that moral predicates, such as "goodness," lack a natural essence perceptible through senses or an abstract existence in a Platonic realm. Instead, Moore argues that moral predicates are intrinsically tied to their subjects, existing in dependence on the existence of these subjects.

Moreover, the potential to posit the existence of God through the appeal to moral goodness

opens the door to arguing for the existence of Satan by invoking moral evils. All the premises that Craig assembles to establish the existence of God could equally serve to demonstrate the existence of Satan.

In conclusion, if Craig persists in asserting that moral realism holds no significance within an atheistic framework, then he must also acknowledge that sincere atheists bear no moral obligations and cannot be censured for immoral actions, even though, from an objective moral standpoint, their behavior might be deemed erroneous. Craig appears unwilling to accept the ramifications of his theory.

Conclusion

Craig's interpretation of the Divine Command Theory lacks defensibility as it relies on a flawed dichotomy between nihilism and Platonism. However, there exist other rational interpretations of moral realism beyond these two extremes, as mentioned earlier. Additionally, Craig's viewpoint contains inconsistencies that render the theory implausible. On one hand, he maintains that in a world devoid of God, moral values and obligations must be dismissed, yet on the other hand, he argues that atheists are still bound by moral obligations and should be held accountable for their actions.

References

- Craig, W. L. (2016). *God over all, Divine aseity and the challenge of Platonism*. Oxford University Press.
- Craig, W. L. & Armstrong, W. S. (2004). *God? A debate between a Christian and an atheist*. Oxford University Press.
- Craig, W. L., & Wielenberg, E. J. (2021). *A debate on God and morality*. Routledge.
- Craig, W. L. (2017). *God and abstract objects*. Houston Baptist University.
- Craig, W. L. (1994). The Absurdity of Life without God. In *Reasonable faith: Christian truth and apologetics* (pp. 57-75). (H. Alavitabar, Trans). (2021). *Isra Hikmat*, 13(1), 153-188.
- Enoch, D. (2014). A defense of moral deference. *The Journal of Philosophy*, cxi(5). <https://doi.org/10.5840/jphil2014111520>
- Fanaei, A. (1380AP). Translator's notes. In Warnock, M., *Ethics since 1900* (Fanaei, A., trans). Bustane ketab. [In Persian]
- Miller, A. (2003). *An introduction to contemporary metaethics*. Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Moore, J. A. (2006). *Principia Ethics*. (G. H. Tavakoli & A. Asgari Yazdi, Trans.). Samt Publications.
- Morrison, W. (2011). God and the ontological foundation of morality. *Religious Studies*, 48, 15–34. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S0034412510000740>.
- Palmer, M. (2001). *The question of God*. Routledge.
- Plato. (1380 AP). *Plato works* (Vol. 1, M. H. Lotfi & R. Kaviyani, trans.). Khwarazmi. [In Persian]
- Smythe, T. W., & Rectenwald, M. (2011). Craig on God and morality. *International Philosophical Quarterly*, 51(3). <https://doi.org/10.5840/ipq201151335>
- Swinburne, R. (2005). *Epistemic justification*. Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2007). *Revelation from metaphor to analogy*. Oxford University Press.



تحلیل و بررسی دیدگاه ویلیام لین کریگ در باب نسبت دین و اخلاق

رضا نقوی 

دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. rezanaghavi1397@gmail.com

چکیده

در این مقاله به بررسی دیدگاه ویلیام لین کریگ در باب نسبت دین و اخلاق می‌پردازیم. از نظر کریگ، معرفت به ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی ابتدائی بر خداآوری ندارد، زیرا خداوند وظایف اخلاقی را در قلب تمام آدمیان نگاشته است. با این حال، در ساحت هستی‌شناختی، بهترین تبیین برای واقع‌گرایی اخلاقی خداآوری است. واقع‌گرایان خداانا‌باور، اگر بخواهند از مغالطه طبیعت‌گرایانه اجتناب بورزند، باید واقعیات اخلاقی را از سنخ هیوات انتزاعی افلاطونی، مانند اعداد و گزاره‌ها، بدانند. در مقابل، خداآوری نیازی به تمسک به هیوات افلاطونی ندارد؛ زیرا خداوند، به مثابه موجود انضمامی، خیر اعلی و منشأ هر گونه خیر اخلاقی است. در نقد دیدگاه کریگ بیان می‌شود که (۱) ویژگی واقعی معادل با امر ماهوی نیست، و بنا بر یک خوانش از مور، محمولات اخلاقی جزء معقولات ثانیه فلسفی‌اند و به عین وجود موضوعات موجود هستند؛ (۲) می‌توان، با تمرکز بر وجود «شر اخلاقی»، استدلال کریگ را معکوس نمود و استدلالی به نفع وجود شیطان نیز اقامه کرد؛ (۳) لازمه استدلال کریگ نفی هر گونه تکلیف اخلاقی از خداانا‌باوران است؛ (۴) اطاعت از امر خدا، به خاطر امر خدا، نامعقول است و کریگ پاسخ مقنعی به اشکال دور نمی‌دهد.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، خداآوری، خداانا‌باوری، هیوات انتزاعی، معقولات ثانیه فلسفی، ویلیام لین کریگ.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

رضا نقوی، (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی دیدگاه ویلیام لین کریگ در باب نسبت دین و اخلاق. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۶(۲)، ۷۸-۵۵

<https://doi.org/10.22091/jptr.2024.10145.2981>



مقدمه

«نسبت دین و اخلاق» از مسائل دیرپای فلسفی است که می‌توان رد پای آن را تا محاوره «اوتیفرون» افلاطون سراغ گرفت.^۱ همچنین، در سنت اسلامی این مسئله در نزاع میان معتزله و اشاعره در باب اثبات/نفی «حُسن و قبح ذاتی و عقلی» ظهور یافته است. امروزه نیز در فلسفه دین معاصر این مسئله محل بحث و مناقشه است. ویلیام لین کریگ، فیلسوف مسیحی معاصر، از جمله فیلسوفان خداباوری است که می‌کوشد، به تبعیت از رابرت آدامز، روایتی از «نظریه امر الهی»^۲ را مورد دفاع قرار دهد.^۳ کریگ در تقریر رأی خویش دو تفکیک عمده مطرح می‌کند که برای فهم نظریه وی ضرورت دارند: نخست تفکیک میان «هستی‌شناسی اخلاق» و «معرفت‌شناسی اخلاق»، و دوم تفکیک میان «ارزش» و «تکلیف» (وظیفه). بر اساس این دو تفکیک، کریگ معتقد است که در معرفت‌شناسی اخلاق، اخلاق ابتدائی بر خداباوری ندارد؛ اما در هستی‌شناسی اخلاق، اخلاق مبتنی بر باور به وجود خداوند است. در ادامه، ابتدا دو تفکیک مذکور را توضیح می‌دهیم و سپس به صورت‌بندی پرسش‌های بنیادین در مسئله «نسبت اخلاق و خداباوری» از منظر کریگ می‌پردازیم.

«هستی‌شناسی اخلاق» و «معرفت‌شناسی اخلاق» از قلمروهای مهم و عمده دانش «فرااخلاق» هستند. در هستی‌شناسی اخلاق پرسش بنیادین این است که آیا واقعاً در عالم چیزی به نام خاصه‌ها یا واقعیات اخلاقی وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، این واقعیات چگونه چیزی هستند؟ آیا آن‌ها اینهمان با یا تحویل‌پذیر به سایر واقعیات هستند؟ یا این‌که واقعیاتی منحصر به فرد و غیرقابل تحویل به سایر خاصه‌ها هستند؟

در مقابل، در معرفت‌شناسی اخلاق پرسش اصلی این است که آیا چیزی به نام «معرفت اخلاقی» وجود دارد؟ ما از کجا می‌توانیم بدانیم که احکام اخلاقی مان صادق‌اند یا کاذب؟ یا حتی چگونه می‌توانیم دعاوی خویش در باب معرفت اخلاقی را موجه کنیم؟ (Miller, 2003, p.1).

تفکیک دیگری که کریگ بر آن تأکید می‌ورزد تفکیک میان ارزش و تکلیف (وظیفه) است. ارزش - خوبی و بدی - بنا بر دیدگاه واقع‌گرایان، امری عینی و جزئی از اثاثیه عالم خارج است؛ همچنان‌که، برای مثال، رنگ زرد امری عینی است. در مقابل، تکلیف همان الزام یا امر و نهی اخلاقی است که از یک مبدأ آگاه، مانند خداوند یا خرد بشری، متوجه آدمی می‌گردد. «خیر» و «شر» مفاهیم حاکی از ارزش‌اند و

۱. مسئله‌ای که در این محاوره مطرح شده این است که آیا چون فلان امر، به خودی خود، محبوب است خدایان دوستش دارند یا چون خدایان آن را دوست دارند، آن چیز محبوب می‌گردد؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۲۵۰).

2. divine command theory

۳. البته مسئله اصلی کریگ نسبت دین و اخلاق نیست. او دیدگاه خود در این باب را ضمن بحث از دلایل اثبات وجود خداوند مطرح کرده و آن را دلیل اخلاقی بر وجود خداوند می‌داند. با این حال، مقصود الهیاتی وی منافاتی با اهمیت اخلاقی این دیدگاه ندارد.

«صواب» و «ناصواب» مفاهیم ناظر بر تکلیف‌اند (Craig, 2021, p. 82). ضمن تبیین رأی کریگ، این تفکیک روشن‌تر خواهد شد.

با لحاظ دو تفکیک مذکور، می‌توان مسئله «نسبت اخلاق و خداباوری» را، از منظر کریگ، در قالب چهار پرسش زیر صورت‌بندی کرد:

(الف) آیا تبیین معقول از وجود ارزش‌های اخلاقی وابسته به خداباوری است؟

(ب) آیا تبیین معقول از وجود تکالیف اخلاقی وابسته به خداباوری است؟

(ج) آیا شناخت و معرفت نسبت به ارزش‌های اخلاقی متوقف بر باور به خداوند است؟

(د) آیا شناخت و معرفت نسبت به تکالیف اخلاقی متوقف بر باور به خداوند است؟

دو پرسش (الف) و (ب) پرسش‌های هستی‌شناختی‌اند و پاسخ کریگ بر هر دو آنها مثبت است. در مقابل، دو پرسش (ج) و (د) پرسش‌های معرفت‌شناختی‌اند و پاسخ کریگ به هر دو آنها منفی است. در ادامه مقاله با لحاظ این پرسش‌ها به تحلیل و بررسی دیدگاه کریگ خواهیم پرداخت.

تا کنون در زبان فارسی مقاله‌ای نگاشته نشده است که به روایت کریگ از «ابتداء اخلاق بر دین» بپردازد. با این حال، شاددل و اترک (۱۴۰۰ و ۱۴۰۱) دیدگاه کریگ در باب «باور به وجود هویات افلاطونی» را مورد بررسی قرار داده‌اند. تفاوت مقالات مذکور با مقاله حاضر این است که در آن‌ها مسئله «باور به وجود هویات افلاطونی» به مثابه چالشی علیه خداباوری مسیحی و اعتقاد به حاکمیت و سیطره مطلق خداوند مطرح شده است. این در حالی است که در مقاله حاضر این مدعای کریگ را مورد بررسی قرار خواهیم داد که چگونه ترکیب واقع‌گرایی اخلاقی با خدااناواری مستلزم «باور به وجود هویات افلاطونی» بوده و نامعقول است.

در زبان انگلیسی اسمایث و رکتینوالد (Smythe & Rectenwald, 2011) و مورستون (Morrison, 2012) به نقد دیدگاه کریگ پرداخته‌اند. چنان که خواهد آمد، مقاله نخست قوت چندانی ندارد. این مقاله بدون عنایت به تفکیک کریگ میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاق، و با نادیده انگاشتن استدلال متمایزیکی کریگ علیه اخلاق سکولار، صرفاً بر این نکته تأکید می‌ورزد که اخلاق دینی کریگ به معنای اخلاق مبتنی بر کتاب مقدس است و لذا نامقبول است. مقاله دوم نیز پاسخ مشبعی به استدلال متمایزیکی کریگ عرضه نکرده است. در این مقاله، ناقد به ذکر این نکته بسنده می‌کند که خاصه‌های اخلاقی (مانند خوبی) ویژگی ذاتی موضوعات اخلاقی (مانند عدالت) هستند و نیازی به تبیین بیرونی ندارند. در مقاله حاضر می‌گوئیم با ارجاع به جورج ادوارد مور، در مقام مدافع برجسته واقع‌گرایی سکولار، و با بهره‌گیری از امکانات فلسفه اسلامی در تفکیک مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیة فلسفی، استدلال کریگ را پاسخ بگوئیم. مضاف بر این، در مقاله حاضر برخی از تناقضات درونی نظریه کریگ نیز طرح و بررسی می‌شود.

تعریف واقع‌گرایی اخلاقی از دیدگاه کریگ

چنان‌که خواهد آمد، مدعای اصلی کریگ این است که خدا باوری، در قیاس با خدا ناپاوری، در تبیین «واقع‌گرایی اخلاقی» واجد قدرت تبیینی بیشتری است و لذا بر خدا ناپاوری ترجیح دارد. برای تبیین این مدعا، لازم است ابتدا مراد وی از واقع‌گرایی اخلاقی را توضیح دهیم.

از نظر کریگ، «واقع‌گرایی اخلاقی» بدین معناست که در عالم، «ارزش‌ها» و «تکالیف» اخلاقی عینی وجود دارند. یک شرط بنیادین برای واقع‌گرایی اخلاقی این است که بنا بر واقع‌گرایی، ارزش‌های اخلاقی، اعتبار و نفوذ آنها، مستقل از باور/عدم باور آدمیان به آن ارزش‌ها هستند. برای مثال، از منظر واقع‌گرایی، گزاره (الف) «هولوکاست به نحو عینی ناصواب بود»، بدین معناست که حتی اگر پس از هولوکاست، نازی‌ها با شست‌وشوی مغزی، تمام انسان‌ها را به مخالفت با گزاره (الف) متقاعد می‌کردند، باز هم هولوکاست «ناصواب» می‌بود (Craig, 2004, p.17). لذا واقع‌گرایی بدین معناست که معتقد باشیم متناظر با مفاهیم و مقولات اخلاقی، واقعیات و خاصه‌هایی در عالم تحقق دارند که مابزاء این مفاهیم هستند و آنها را مصداق‌بخشی (اشباع)^۱ می‌کنند؛ فارغ از این که آدمیان به وجود این خاصه‌ها معتقد باشند یا نباشند.

دومین شرط واقع‌گرایی اخلاقی، که ریشه در تلقی مور از واقعیات اخلاقی دارد، اجتناب از مغالطه طبیعت‌گرایانه^۲ است. ما در صورتی واقع‌گرای اخلاقی خواهیم بود که بپذیریم ارزش‌ها و واقعیات اخلاقی اموری منحصر به فرد^۳ و غیر قابل تحویل به خاصه‌های طبیعی هستند؛ زیرا اگر ارزش‌های اخلاقی قابل تحویل به واقعیات طبیعی باشند، در این صورت عالم صرفاً مشتمل بر واقعیات طبیعی خواهد بود و سخن گفتن از امر دیگری به نام «واقعیات اخلاقی»، و نسبت آن‌ها با واقعیات غیر اخلاقی، وجهی نخواهد داشت.

شایان ذکر است که تلقی کریگ از واقع‌گرایی اخلاقی «تلقی حداکثری» است که متمرکز بر هستی‌شناسی اخلاق است. بنا بر خوانش‌های دیگر از واقع‌گرایی اخلاقی، این رویکرد محل مناقشه است. برای نمونه، بنا بر «تلقی حداقلی» دیوید ایناک (Enokh, 2014, pp.6-7) از واقع‌گرایی اخلاقی، هر نظریه فرا اخلاقی که بپذیرد در ساحت اخلاق نیست‌انگاری محض حاکم نیست و، به معنای موسعی از «بہتر بودن»، برخی از احکام اخلاقی «بہتر» از برخی دیگر هستند، نظریه «واقع‌گرایانه» محسوب می‌شود؛ هر چند قابل به وجود خاصه‌های اخلاقی منحصر به فرد نباشد، بلکه با معیارهای عملی، مانند نقش نظریات در حصول خوشبختی و کاهش درد و رنج آدمیان، به ترجیح نظریات بر یکدیگر بپردازد. با این حال، در این مقام، تلقی کریگ را مفروض می‌انگاریم و بر همین اساس ادامه استدلال وی را پی می‌گیریم.

1. exemplifies
2. naturalistic fallacy
3. sui generis

اکنون مسئله کریگ این است که «بهترین تبیین» برای واقع‌گرایی اخلاقی، به معنایی که وی بیان کرد، چیست؟ آیا در چارچوب خداباوری، واقع‌گرایی اخلاقی بهتر قابل تبیین است یا در چارچوب خدااناباوری؟ پاسخ کریگ گزینه اول است.^۱ در ادامه به تبیین استدلال کریگ در دفاع از ترجیح خداباوری بر خدااناباوری می‌پردازیم.

نظریه امر الهی از منظر کریگ

چنان که اشاره شد، کریگ در هستی‌شناسی اخلاق قائل به ابتناء اخلاق بر خداباوری است و لذا به پرسش‌های (الف) و (ب) پاسخ مثبت می‌دهد؛ اما در معرفت‌شناسی اخلاق معتقد به استقلال اخلاق از باور به وجود خداوند است، و بر این اساس، به پرسش‌های (ج) و (د) پاسخ منفی می‌دهد. در ادامه، در دو محور هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به تبیین دیدگاه کریگ می‌پردازیم.

ابتناء اخلاق بر خداباوری در ساحت «هستی‌شناختی»

از نظر کریگ، به لحاظ هستی‌شناختی، در فرض خدااناباوری، ما فاقد تبیین بسنده از وجود واقعیات اخلاقی هستیم؛ اما در فرض خداباوری، وجود خداوند در عالم، وجود واقعیات اخلاقی را به بهترین نحو تبیین می‌کند و لذا خداباوری بر خدااناباوری ترجیح دارد. ذیلاً رأی کریگ را در دو بخش سلبی و ایجابی تبیین می‌کنیم.

۱- در چارچوب خدااناباورانه، واقع‌گرایی اخلاقی تبیین معقولی ندارد

کریگ پیش از ذکر استدلال خویش، با استناد به سخنان فیلسوفان خدااناباور مانند راسل، مایکل روس و نیچه، به تأیید مدعای خود می‌پردازد و می‌گوید این فیلسوفان نیز معترف‌اند که اگر خدا وجود نداشته باشد، ارزش‌های اخلاقی عینی هم وجود نخواهد داشت (Craig, 2004, p.17-18). اما استدلال وی بر مدعای خویش چگونه است. بنا بر آنچه در تعریف واقع‌گرایی اخلاقی گفته شد، واقع‌گرایی اخلاقی سکولار باید بپذیرد که اولاً ارزش‌های اخلاقی مانند خوبی، عدالت، عشق، شفقت، مدارا و غیره در عالم تحقق عینی دارند و خواهند داشت؛ حتی اگر هیچ انسانی به وجود این ارزش‌ها معتقد نباشد؛ ثانیاً، بنا بر اصل «ناتحویل‌گرایی» و منحصر‌به‌فرد دانستن ارزش‌های اخلاقی، این ارزش‌ها، به لحاظ سنخ وجودی، با خاصه‌های طبیعی متباین بوده و قابل تحویل به آنها نیستند.

اکنون پرسش کریگ از واقع‌گرایان سکولار این است که اگر خدایی وجود ندارد و عالم هستی منحصر در همین عالم طبیعت است، چگونه می‌توان ادعا کرد که در این عالم زمانی-مکانی، واقعیات

۱. لازم به ذکر است که کریگ اصل «واقع‌گرایی اخلاقی» را اصلی بدیهی می‌داند که همه ما در اعماق وجودمان بدان معرفت داریم. از نظر وی برای انکار واقعیت عینی ارزش‌های اخلاقی، در مقایسه با انکار واقعیت عینی عالم فیزیکی، دلیل بیشتری در کار نیست (Craig, 2004, p.18).

اخلاقی غیرطبیعی و منحصر به فرد وجود دارند؟ مگر ممکن است در طبیعت واقعیت غیرطبیعی یافت شود؟^۱ ظاهراً چنین چیزی ممکن نیست و لذا خداناباوران باید بپذیرند که در عالم هیچ واقعیت اخلاقی ای وجود ندارد. بنا بر خداناباوری، ناصواب تلقی شدن اعمالی مانند تجاوز صرفاً ناشی از این است که این اعمال به لحاظ اجتماعی مضر هستند و لذا در سیر تکامل بشر تبدیل به تابو شده‌اند؛ اما چیزی وجود ندارد که نشان دهد تجاوز به لحاظ عینی هم ناصواب است (Craig, 2004, p.18). برخی فیلسوفان خداناباور، برای اجتناب از نیست‌انگاری اخلاقی، ادعا کردند که واقعیات اخلاقی مانند عدالت و خوبی نه مبتنی بر وجود خدا هستند و نه محصول تکامل بشری‌اند. این واقعیات اساساً فاقد بنیادی فراتر از خود هستند. به تعبیر دیگر، واقعیات اخلاقی دارای وجود ازلی و ابدی هستند و حتی اگر در عالم هیچ انسانی وجود نداشته باشد، باز هم این هویت اخلاقی وجود خواهند داشت (Craig, 2004, p.19).

از نظر کریگ، خداناباوری، برای اجتناب از نیست‌انگاری اخلاقی، چاره‌ای جز اتخاذ همین موضع ندارد؛ اما این موضع فی‌نفسه نامعقول و ناپذیرفتنی است. این سخن که «واقعیات اخلاقی صرفاً وجود دارند و بنیادی فراتر از خود ندارند» معنای محصلی ندارد. به تعبیر دیگر، این دیدگاه واقعیات اخلاقی را به مثابه امور انتزاعی معرفی می‌کند، در حالی که به نظر می‌رسد واقعیات اخلاقی ویژگی‌های اشخاص هستند و از وجود انضمامی برخوردارند (Craig, 2004, p.19).

در قبال این مدعای کریگ سه پرسش اساسی قابل طرح است: (الف) مراد از «امور انتزاعی» دقیقاً چیست؟ (ب) چرا، به طور کلی، باور به وجود هویت انتزاعی نامعقول و نامقبول است؟ (ج) چرا، به طور خاص، واقعیات اخلاقی را نمی‌توان از جنس هویت انتزاعی دانست؟

در باب پرسش (الف) کریگ تصریح می‌کند که فیلسوفان تاکنون تعریف واضح و جامع و مانعی از هویت انتزاعی ارائه نکرده‌اند، اما با ذکر مصادیق برجسته هر یک از هویت انضمامی و هویت انتزاعی، کوشیده‌اند تا این دو سنخ واقعیت را از یکدیگر تفکیک کنند. اگر هم قرار باشد تعریفی از هویت انضمامی و انتزاعی ارائه شود، باید با نظر در همین مصادیق برجسته تنظیم شود. برای مثال، خداوند، انسان‌ها، فرشتگان، درختان، ستارگان و غیره جزء امور انضمامی‌اند. در مقابل، هویت ریاضی و منطقی از قبیل اعداد و مجموعه‌ها، گزاره‌ها، جهان‌های ممکن و غیره جزء امور انتزاعی هستند. تأمل در این مثال‌ها نشان می‌دهد که معیار انتزاعی بودن نمی‌تواند غیرمادی بودن باشد؛ چرا که فرشتگان و نفس انسانی غیرمادی‌اند، اما انتزاعی نیستند. همچنین ازلی و ابدی بودن یا واجب‌الوجود بودن نیز نمی‌تواند معیار انتزاعی بودن باشد؛ چون خداوند موجود واجب و ازلی و ابدی است، اما انتزاعی نیست.

۱. به تعبیر دیگر، این یک حقیقت این‌همان‌گویانه و در عین حال بسیار مهم است که «هر آنچه در طبیعت وجود دارد طبیعی است».

نهایتاً کریگ مدعی است که می‌توان گفت معیار انتزاعی بودن «ناتوانی علی»^۱ است. هویت انتزاعی هویتی هستند که ذاتاً فاقد قدرت تأثیرگذاری‌اند و نمی‌توانند به نحو علی بر امور دیگر تأثیر بگذارند. برای مثال، عدد ۷ یا گزاره «الف ب است»، جزء هویت انتزاعی‌اند، بدین معنا که نمی‌توانند بر چیز دیگری تأثیر علی داشته باشند؛ اما خداوند جزء هویت انضمامی است، زیرا می‌تواند بر امور دیگر تأثیر علی داشته باشد (Craig, 2017, p.7-8).

در پاسخ به پرسش (ب)، باید گفت که کریگ باور به وجود هویت انتزاعی را هم به لحاظ فلسفی و هم به لحاظ الهیاتی نامعقول می‌داند. از منظر فلسفی، او معتقد است که هویت انتزاعی افلاطونی فی‌نفسه هویتی عجیب و غریب هستند. لذا به لحاظ عقلانی، اصل بر عدم پذیرش افلاطون‌گرایی است، مگر این که برهان قاطعی به نفع آن وجود داشته باشد؛ زیرا افلاطون‌گرایی رقیب دیگری به نام «نومینالیسم» دارد که وجود هر گونه هویت انتزاعی را منکر است. لذا افلاطون‌گرایی اخلاقی صرفاً در صورت غلبه بر نومینالیسم پذیرفتنی خواهد بود. در حالی که، به توضیحی که خواهد آمد، خداآوری برای تبیین ارزش‌ها و وظایف اخلاقی عینی صرفاً به واقعیات انضمامی متمسک می‌شود و لذا مشکل افلاطون‌گرایی را ندارد (Craig, 2021, p.80). همچنین به لحاظ الهیاتی، باور به وجود هویت انتزاعی با حاکمیت و سیطره مطلق خداوند بر ماسوی الله منافات دارد؛ زیرا بنا بر اندیشه مسیحی راست‌کیشانه، کل ماسوی الله، دارای حدود زمانی هستند و خداوند مختارانه آن‌ها را آفریده است، در حالی که اگر هویت انتزاعی، مانند اعداد، از وجود واقعی برخوردار باشند، وجود آنها وجودی جاودانه، ضروری و در یک کلمه مستقل از اراده مختارانه خداوند خواهد بود، بدین معنا که حتی اگر حقایق انتزاعی به لحاظ وجودی وابسته به وجود خداوند باشند، نمی‌توان آن‌ها را مخلوقات حادثی نامید که ناشی از آفرینش مختارانه خداوند هستند (Craig, 2016, p. 57-58).

در پاسخ به پرسش (ج)، کریگ سخن خود را با تکیه بر اصل ترتب (ابتداء)^۲، که مورد تصدیق خدا ناباوران هست، آغاز می‌کند. بر مبنای این اصل فرااخلاقی، خاصه‌های اخلاقی بر خاصه‌های طبیعی نوعی ترتب علی دارند. لذا اگر دو امر در خاصه‌های طبیعی شان یکسان باشند، آنگاه ضرورتاً در خاصه‌های اخلاقی شان نیز یکسان خواهند بود (Miller, 2003, p. 31). به تعبیر دیگر، خاصه‌های طبیعی، علت تامه اتصاف افعال و امور به خاصه‌های اخلاقی هستند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود (ج) «نجات انسان بی‌گناه از مرگ، خوب است»، این بدین معناست که «خوب بودن»، به مثابه یک خاصه اخلاقی منحصر به فرد، ترتب علی ضروری دارد بر ویژگی‌های طبیعی فعل مذکور.

بر این اساس، واقع‌گرایی سکولار باید بپذیرد که واقعیت‌های اخلاقی انتزاعی بر واقعیت‌های طبیعی

1. causal impotence

2. supervenience

ترتیب علی دارند. اما این نظریه مستلزم «دعاوی متافیزیکی عجیب و غریب»^۱ و لذا نامعقول است. زیرا میان واقعیات انتزاعی و واقعیات انضمامی هیچ سنخیت وجودی برقرار نیست. بر همین اساس، معقول نیست که میان این دو سنخ واقعیت رابطه ترتیب علی-معلولی برقرار باشد و یکی از آنها -خاصه طبیعی- علت باشد برای دیگری -خاصه اخلاقی-. بر این اساس، واقع گرایی اخلاقی سکولار نامعقول به نظر می رسد (Craig, 2021, p. 51-52).

بر مبنای این تعریف، کریگ مدعی است که در چارچوب خداناباوری، باور به وجود خاصه های اخلاقی منحصر به فرد و تحویل نشدنی به خاصه های طبیعی به معنای باور به وجود هویات انتزاعی از قبیل «خوبی»، «بدی»، «عدالت» و غیره است که فاقد توان تأثیرگذاری بر امور دیگر هستند و خودشان به لحاظ علی و وجودی بر خاصه های طبیعی ترتیب دارند. کریگ این نظریه را «افلاطون گرایی اخلاقی» می نامد.

کریگ می گوید اعتقاد به «افلاطون گرایی اخلاقی» فی نفسه نامعقول است. من نمی فهمم این سخن که «عدالت» یا «عادل بودن» در عالم وجود دارد، به چه معناست! یا به عنوان مثالی دیگر، گفته می شود که «ح» «عشق ورزی دو انسان به یکدیگر خوب است»، پرسش من این است که این «خوب بودن» چگونه چیزی است؟ چرا عشق ورزی واجد این خاصه است؟ اگر بگویید به این دلیل که این وضعیت فیزیکی -عشق ورزی- ویژگی «خوب بودن» را مصداق بخشی (اشباع) می کند، این جوابی به پرسش من نخواهد بود. زیرا باز من خواهم پرسید چرا این وضعیت فیزیکی، این ویژگی «خوب بودن» را اشباع می کند؟ چنان که اگر کسی بپرسد «چرا موز واجد وصف زرد بودن است؟»، نمی توان در پاسخ به او گفت به این دلیل که موز خاصه زرد بودن را اشباع می کند! (Craig, 2021, p.191). پرسش این است که چگونه ممکن است میان یک خاصه طبیعی-انضمامی و یک خاصه غیرطبیعی-انتزاعی، رابطه علی-معلولی برقرار باشد؟ چه سنخیت علی-معلولی میان این دو سنخ خاصه وجود دارد؟ از نظر کریگ، این پرسشی است که مدافعان اخلاق سکولار پاسخ مقننی به آن ارائه نمی کنند.^۲

حال فرض می کنیم ارزش های اخلاقی انتزاعی وجود دارند. پرسش بعدی این است که چگونه این

1. extravagant metaphysical claims

۲. از سخنان کریگ چنین برمی آید که تکیه استدلال وی بر «انتزاعی بودن» خاصه های اخلاقی است و نه «غیر طبیعی بودن» آن ها. لذا وقتی ولنبرگ به او اشکال می کند که شما علّیت خداوند برای عالم را چگونه تبیین می کنید؟ چگونه خداوند، به مثابه یک واقعیت غیرفیزیکی، علّت است برای عالم فیزیکی؟ کریگ در پاسخ وی می گوید: قیاس شما مع الفارق است، زیرا در علّیت خداوند برای عالم، هر دو طرف رابطه (خداوند و عالم طبیعی) امور انضمامی هستند. چنین ارتباطی چندان نامعقول نیست، زیرا ما نمونه آن را در ارتباط میان ذهن غیرمادی و بدن مادی خویش، با تجربه می یابیم؛ در حالی که در علّیت اوصاف طبیعی برای اوصاف اخلاقی، یک طرف رابطه (اوصاف طبیعی) انضمامی هستند و طرف دیگر رابطه (اوصاف اخلاقی) انتزاعی اند. ما هیچ تجربه ای از چنین ارتباطی نداریم (Craig, 2021, p. 52).

واقعیات انتزاعی برای من تکالیف اخلاقی ایجاد می‌کنند؟ برای مثال، حتی اگر در جهان واقعیتی به نام «شفقت» وجود داشته باشد، چرا من باید/وظیفه دارم به هموعانم شفقت کنم؟ چه کسی این تکلیف را بر من الزام کرده است؟ چنان که خداناباورانی مانند ریچارد تیلور نیز معترف‌اند، بدون وجود خدا، به مثابه منشأ «تکلیف اخلاقی»، مفهوم «تکلیف اخلاقی»، «خطا» و «صواب» فاقد معنا خواهند بود (Craig, 2004, p.19-20). خلاصه این که اخلاق سکولار نه می‌تواند وجود ارزش‌های عینی را به نحو معقولی تبیین کند و نه وجود تکالیف عینی را.

۲- در چارچوب خداباورانه، واقع‌گرایی اخلاقی تبیین معقولی دارد

اکنون می‌پردازیم به این نکته که چرا خداباوری تبیین بهتری از واقع‌گرایی اخلاقی به دست می‌دهد و بر تبیین خداناباورانه ترجیح دارد. چنان که آمد، واقع‌گرایی خداناباورانه مستلزم پذیرش «هویات انتزاعی» و «افلاطون‌گرایی اخلاقی» است. گفتیم که از نظر کریگ، افلاطون‌گرایی هم به لحاظ فلسفی و هم به لحاظ الهیاتی غیرقابل تصدیق است. اکنون به این مسئله می‌پردازیم که در چارچوب خداباورانه و بنا بر نظریه «امر الهی»، چگونه می‌توان، بدون گرفتار شدن به افلاطون‌گرایی و محذورات ناشی از آن، تبیین بسنده‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی عرضه کرد.

کریگ ابتدا با تمسک به تفکیک میان ارزش و وظیفه تأکید می‌کند که به رغم برخی تقریرها نظریه «امر الهی»، به روایت وی، به هیچ وجه بدین معنا نیست که ما وجود ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی را ناشی از «اراده‌گرافی خداوند»^۱ بدانیم. به توضیحی که می‌آید، وجود ارزش‌های اخلاقی وابسته به وجود خداوند است و نه وابسته به اوامر و نواهی او. تکالیف اخلاقی نیز، گرچه وابسته به اراده و امر و نهی خداوند هستند، اما این اراده و امر و نهی گرافی نیست، زیرا ناشی از ذات «خداوند مقدس و مُحب»^۲ است.

در چارچوب خداباوری، تبیین وجود ارزش‌های اخلاقی بدین بیان است که ذات خداوند همان چیزی است که افلاطون آن را «خیر» نامیده است. بنا بر تعریف آنسلمی از خدا، او کامل‌ترین موجود قابل تصور و لذا خیر مطلق^۳ است. خداوند ذاتاً محب، مشفق، عادل، بخشنده و... است. لذا ذات خداوند تراز و معیار و استاندارد هر گونه خیر و خوبی است. ذات اوست که معین می‌کند خوبی چیست.

1. God's arbitrary command

۲. لذا چنان که جانسون نیز بیان می‌کند، اطلاق عنوان «نظریه امر الهی» بر این دیدگاه غلط‌انداز است. زیرا این عنوان چنین وانمود می‌کند که دستورهای خداوند مشخصه محوری و مقوم این نظریه‌اند، در حالی که بر مبنای این دیدگاه، بنیاد غایی اخلاق، یعنی بنیاد ارزش‌ها، ذات خداوند است و دستورهای خداوند صرفاً وظایف اخلاقی ما را ایجاد می‌کنند. خود همین دستورهای خداوند نیز مبتنی بر ذات خیر خداوند هستند و لذا تکالیف نیز با واسطه از ذات نیک خداوند نشأت می‌گیرند (Johnson, 2021, p. 18).

3. perfectly good

در نتیجه، نمی‌توان خیریت و خوبی او را با استانداردهای انتزاعی دیگری تعیین کرد؛ چنان‌که آن «میلۀ استاندارد»، که در موزۀ پاریس نگهداری می‌شود، معیار و استاندارد «یک متر» است. اندازه این میلۀ معین می‌کند که اساساً یک متر چیست (Craig, 2004, p. 68-69; 2021, p. 87-88). در این دیدگاه، خداوند «خیر اعلی»^۱ است و «خیریت» تمام امور دیگر از باب تشبیه به خداوند و صورتی از خیریت خداوند است. خیرات عالم همگی آن خیر ذاتی را منعکس می‌کنند (Johnson, 2021, p. 18). بنابراین، در این دیدگاه چون خداوند، به مثابه خیر ذاتی، موجودی انضمامی است و سایر خوبی‌های اخلاقی موجود در عالم انسانی نیز جلوه و انعکاسی از آن خیر مطلق هستند، خوبی اخلاقی هویتی انضمامی است و نه انتزاعی. لذا اشکال وارد بر اخلاق سکولار، یعنی باور به وجود هویات انتزاعی و التزام به ترتب ویژگی‌های انتزاعی بر ویژگی‌های انضمامی، بر دیدگاه خداباورانه وارد نیست. بر همین اساس، بنیاد غایی تکالیف اخلاقی ما نیز دستورهای خداوند است، دستورهایی که ناشی از ذات خیر خداوند هستند.

به تعبیر دیگر، خداباوری، در قیاس با خدا ناباوری، قدرت تبیینی بیشتری برای واقع‌گرایی اخلاقی دارد. زیرا در نگاه خداباورانه، میان اجزاء عالم نوعی وحدت و اتصال حقیقی و معقول وجود دارد، چه هم قلمرو قوانین طبیعی و هم قلمرو قوانین اخلاقی هر دو تحت سلطه و حاکمیت خداوند هستند. این در حالی است که در نگاه خدا ناباورانه، ابتدا جهان به دو قلمرو بیگانه از هم، قلمرو طبیعی و اخلاقی، تقسیم می‌شود و سپس به نحو تصنعی تلاش می‌شود تا این دو قلمرو نامرتبط بر هم منطبق گردند (Craig, 2021, p. 191).

کریگ مدعی است که بنا بر مبنای فوق، برخی از ایراداتی که بر رأی وی وارد شده نیز ناصواب هستند. مثلاً ولنبرگ اشکال کرده است که لازمه نظریه کریگ این است که اگر خدا وجود نداشته باشد، هیچ ارزش و تکلیف اخلاقی هم در عالم نخواهد بود. برای مثال، اگر خدا نباشد، نمی‌توان گفت که واقعه هولوکاست اخلاقاً شر بود و مرتکبان آن اخلاقاً خطاکار هستند. کریگ مدعی است که البته اگر خدا وجود نداشت، ما دلیلی بر وجود ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی در عالم نداشتیم، اما بنا بر ادله اثبات وجود خدا، مقدم این شرطیه، منطقاً مُحال است و لذا اخلاق خدا باورانه مشکلی در این باب ندارد (Craig, 2021, p. 191).

ایراد دیگر این است که اگر هر تکلیف اخلاقی ناشی از امر خداست، چرا ما باید از امر خدا اطاعت کنیم؟ آیا می‌توان گفت از امر خدا هم باید به خاطر امر خدا اطاعت کرد؟ آیا این منجر به دور یا تسلسل نمی‌شود؟ پاسخ کریگ منفی است. از نظر وی، اولاً می‌توان گفت که طرح پرسش «چرا» در اینجا بی‌وجه است؛ زیرا این که باید از خدا اطاعت کرد دقیقاً همان تبیین نهایی ما و نظریه ما در باب تکالیف است و لذا تبیینی ورای خودش ندارد و نیازی هم بدان ندارد. پاسخ دیگر این است که امر خدا به اطاعت از وی شامل

خود این امر هم می‌شود و این خودشمولی هیچ تالی فاسدی هم ندارد (Craig, 2021, p. 83-84).

استقلال اخلاق از دین در ساحت «معرفت‌شناختی»

چنان که اشاره شد، از منظر کریگ، در ساحت معرفت‌شناختی، اخلاق مستقل از دین است. از دیدگاه وی، گرچه هستی ارزش‌ها و واقعیات اخلاقی متوقف بر وجود خداوند است، اما شناخت و درک آن‌ها نه ابتدائی بر باور به وجود خداوند دارد و نه محتاج هیچ گونه ارجاعی به خداوند است. بر همین اساس، خداپاوران و خدااناباوران، از حیث توان شناخت ارزش‌های اخلاقی، در موضع یکسانی قرار دارند (Craig, 2004, p. 18). برای مثال، این یک واقعیت آشکار است که شکنجه کردن کودکان اخلاقاً ناصواب است. اگر واقعاً کسی قادر به مشاهده این واقعیت اخلاقی عینی نباشد، در این صورت او دچار معلولیت اخلاقی^۱ است، دقیقاً مانند کسی که دچار کوررنگی است و تفاوت بین رنگ سبز و قرمز را تشخیص نمی‌دهد (Craig, 2004, p. 21). شناساندن و اعلام تکالیف اخلاقی آدمیان توسط خداوند لزوماً متوقف بر بیان لفظی آن‌ها نیست. خداوند تکویناً اصول و قوانین اخلاقی را در قلب تمام انسان‌های بهنجار، اعم از خداپاور و خدااناباور، حک کرده است.^۲ لذا همه آدمیان واجد درک شهودی از محتوای اوامر و نواهی اخلاقی خداوند هستند. بنابراین، این مدعا که لازمه دیدگاه کریگ، نفی هر گونه درک اخلاقی و تکلیف اخلاقی از خدااناباوران است سخن ناصوابی است. او انکار نمی‌کند که خدااناباوران هم می‌توانند زندگی نیک و اخلاقی داشته باشند (Craig, 2021, p. 49). لذا این که تجارب اخلاقی و شهودات اخلاقی میان خداپاوران و خدااناباوران مشترک است نمی‌تواند دلیلی علیه مدعای هستی‌شناختی او در باب ابتدائی اخلاق بر خداپاوری باشد (Craig, 2021, p. 62). حتی این امر که پاره‌ای از احکام اخلاقی بدیهی هستند نیز نمی‌تواند مانع طرح پرسش هستی‌شناختی ما باشد یا پاسخی بر آن تلقی شود، زیرا بداهت مربوط به معرفت‌شناسی اخلاق است و نه هستی‌شناسی اخلاق و نباید میان این دو خلط کرد (Craig, 2004, p. 69).

نقد و بررسی دیدگاه کریگ

پیش از ذکر نکات انتقادی در باب دیدگاه کریگ، باید انصاف داد که تقریر وی از «نظریه امر الهی» تقریر عالمانه‌ای است که از برخی اشکالات وارد بر تقریرهای نادقیق در امان است. برای مثال، برخی محققان در تقریر نظریه امر الهی، به روایت اشاعره مسلمان، گفته‌اند که از دیدگاه اشاعره تحقق اوصاف اخلاقی در عالم خارج متوقف بر اراده تشریحی خداوند، یا «اراده گزارفی خداوند» است (فناپی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱؛ ۱۳۹۴، ص. ۲۲). گفته شد که بنا بر تقریر کریگ از نظریه امر الهی، نه ارزش‌ها و نه تکالیف اخلاقی هیچ کدام ثبوتاً بر «اراده گزارفی خداوند» مبتنی نیستند، بلکه مبتنی بر ذات مطلقاً خیر خداوند هستند. لذا

1. morally handicapped

۲. این دیدگاه کریگ مبتنی بر کتاب مقدس است (نامه به رومیان، ۱۵:۲).

برخی انتقادات رایجی که بر نظریه اشاعره وارد شده بر دیدگاه کریگ وارد نیست. مثلاً در نقد دیدگاه اشاعره گفته می‌شود که بر مبنای این نظریه، خداوند می‌تواند به افعال شنیعی مانند تجاوز و جنایت فرمان دهد و آنها را متصف به خوبی اخلاقی بگرداند، در حالی که این امر خلاف شهودات اخلاقی ما است. از منظر کریگ، پاسخ این انتقاد این است که خداوند ذاتاً خیر مطلق است و لذا محال است که دستور به تجاوز و جنایت بدهد.

مقاله اسمایث و رکتینوالد نیز یکی از مقالات انتقادی در باب دیدگاه کریگ است که قوت چندانی ندارد. نویسندگان این مقاله عنایتی به مدعای هستی‌شناختی کریگ ندارند و پاسخی بدان مدعا عرضه نمی‌کنند. انتقاد اصلی ایشان به کریگ این است که بنا بر نظریه امر الهی، برای کشف و شناخت اراده اخلاقی خداوند، باید به مرجعیت وحی و کتاب‌های مقدس رجوع کنیم، در حالی که به دلیل اختلافات موجود میان کتب مقدس و خط‌آلود بودن کتب مقدس، این کتاب‌ها نمی‌توانند منبع حقایق اخلاقی باشند. برای مثال، کتاب مقدس یهودی- مسیحی مشتمل بر احکام خلاف اخلاق از قبیل کشتن زناکاران و همجنس‌گرایان، کشتن فرزندان که والدین خود را نفرین می‌کنند، سوزاندن جادوگران و غیره است. همچنین اخلاق و حیانی به دلیل مرجعیت‌محور بودن، زمینه را برای سوءتفسیر متولیان ادیان از تعالیم اخلاقی دین فراهم می‌کند. لذا وحی و کتاب مقدس طریق قابل اعتمادی برای کشف اراده خداوند نیستند و باید اخلاق را بر عقل جهان‌شمول و فرادینی مبتنی کرد (Smythe and Rectenwald, 2011, p. 335, 337). می‌توان گفت که اصل نظریه کریگ در قبال نقد فوق قابل دفاع است. زیرا گفته شد که از نظر کریگ اخلاق صرفاً در ساحت هستی‌شناختی مبتنی بر وجود خداست و به لحاظ معرفت‌شناختی درک حقایق اخلاقی هیچ ابتدائی بر وحی و کتاب مقدس ندارد. زیرا خداوند حقایق اخلاقی را در لوح فطرت تمام آدمیان، اعم از خداپاور و خدا ناپاور، نگاشته است. البته، نقد مذکور می‌تواند شخص کریگ را، به عنوان یک مسیحی مؤمن به کتاب مقدس، به چالش بکشد، زیرا کتاب مقدس مشتمل بر احکام و قوانینی است که با شهودات اخلاقی ما ناسازگار است و این می‌تواند شاهدی علیه الهی بودن این کتاب باشد. با این حال، به نظر می‌رسد اصل دیدگاه کریگ خالی از اشکال نیست و نقدهایی بدان وارد است. این نقدها، به ترتیب، در چهار بخش زیر بیان شده‌اند.

واقع‌گرایی سکولار تلازمی با افلاطون‌گرایی ندارد

می‌توان گفت مصداق برجسته واقع‌گرایی سکولار جورج ادوارد مور است. او بدون استناد به خدا معتقد است که در عالم واقعیات اخلاقی منحصر به فرد تحقق دارند. اکنون مسئله این است که آیا در سخنان مور پاسخی به انتقاد متافیزیکی کریگ یافت می‌شود؟ به توضیحی که در پی می‌آید، می‌توان گفت مور تلویحاً به انتقاد کریگ پاسخ داده است، اگرچه ظاهر برخی از عباراتش در راستای تأیید و تقویت سخن کریگ است. از طرفی، مور مدعی است که «خوبی»، مانند «عدد ۲»، متعلق به دسته‌ای از حقایق است که نه

وجود در زمان، استمرار زمانی، دارند و نه می‌توانند متعلق ادراک حسی واقع شوند (مور، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۰). گفته شد که بنا بر دیدگاه کریگ، اعداد از مصادیق برجسته هویات انتزاعی هستند که بیرون از زمان و مکان قرار دارند. لذا ظاهر سخن مور این است که او «خوبی» را نیز، مانند اعداد، جزء هویات انتزاعی می‌داند که در عالم افلاطونی تحقق دارند. اما مور بلافاصله توضیح می‌دهد که اعتقاد به وجود اوصاف اخلاقی در عالم افلاطونی همان اخلاق مابعدالطبیعی است که صورت دیگری از مغالطه طبیعت‌گرایانه است. بنا بر اخلاق مابعدالطبیعی،

هر چیزی که فاقد وجود زمانی است، اگر واقعاً بنا باشد وجودی داشته باشد، باید حداقل در جایی دیگر وجود داشته باشد؛ یعنی هر چیزی که وجودش در طبیعت نیست باید در یک واقعیت فوق حسی، چه زمانمند و چه بی‌زمان، موجود باشد. (مور، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۱).

در مقابل، مور مدعی است که ««خوب» محمولی است که نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد» (مور، ۱۳۸۵، ص. ۲۹۰)؛ چنان که «خود دو نه وجود دارد و نه هرگز می‌تواند وجود داشته باشد [...] دو، گرچه وجود ندارد، اما به نحوی از انحاء هست» (مور، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۰). از نگاه مور، مغالطه ناشی از این است که فکر می‌کنیم در قضایای اخلاقی نیز، مانند قضایای علمی، هم موضوع و هم محمول نحوی، بیانگر چیزی هستند که موجود است، در حالی که این پندار باطل است و «خوبی»، به خلاف اکثر محمولات دیگر، بخشی از موضوع نیست: «بدیهی است وقتی چیزی را خوب می‌دانیم، خوبی آن خاصه‌ای نیست که بتوان آن را در دست گرفت و یا حتی با ظریف‌ترین وسایل علمی، آن را جدا کرد و به دیگری منتقل ساخت» (مور، ۱۳۸۵، ص. ۲۸۸).

چنان که می‌بینیم، مور در تعبیری به ظاهر متناقض مدعی است که «خوبی» واقعیت دارد و هست، اما وجود ندارد. فنای (۱۳۸۰، ص. ۲۳۶) در شرح موضع مور بیان کرده است که از نظر مور «خوبی» معقول ثانی فلسفی است و نه مفهوم ماهوی؛ لذا مفهوم خوبی مابازای مستقل خارجی ندارد و صرفاً واجد منشأ انتزاع خارجی است. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مانند درخت، زردی و... صور مستقیم اشیاء خارجی هستند که ذهن به صورت منفعل آنها را درک می‌کند. هر یک از مفاهیم ماهوی در خارج از ذهن وجود و واقعیتی خاص به خود دارند و لذا امکان ندارد دو معقول اول به یک وجود موجود باشند. در مقابل، معقولات ثانیه فلسفی، گرچه وصف موجودات خارجی واقع می‌شوند، از خودشان وجودی در عرض سایر اشیاء ندارند، بلکه وجود و واقعیت آنها همان وجود و واقعیت موصوف آنهاست. مفاهیمی مانند علت، معلول، ضرورت، حدوث، قدم و... جزء معقولات ثانیه فلسفی اند (مصباح، ۱۳۷۶، صص. ۹۴-۹۷). به همین معنا می‌توان گفت که اعداد هم جزء معقولات ثانیه فلسفی هستند (مصباح، ۱۴۰۵، ص. ۱۵۹).

بر این اساس، اگر «خوبی» معقول ثانی فلسفی باشد، دو گزاره «عشق‌ورزی به هموعان خوب است» و «خ» «زید ممکن الوجود است»، شأن فلسفی یکسانی دارند. در هر دو مورد، اتصاف خارجی

است، یعنی واقعیت خارجی (موضوع) حقیقتاً، و با قطع نظر از علم و جهل ما و با قطع نظر از جعل و عدم جعل ما، به محمول (خوب/ ممکن) متصف است، و بدین جهت گزاره مذکور صادق است. لذا شرط واقع‌گرایی تأمین می‌گردد. در عین حال، صفت (خوب/ ممکن) به عین وجود موصوف موجود است و نه به وجودی زائد بر موصوف.

به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که وصف «خوبی» برای «عدالت» عیناً مانند وصف «امکان» برای انسان ذاتی است، اما ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب ایساغوجی. بر همین اساس، ویس مورستون (Morriston, 2012, p.29-31) در نقد مدعای کریگ می‌گوید، اموری مانند عدالت، عشق، سخاوت و... ذاتاً خوب هستند. این‌ها استاندارد نهایی «خوبی» هستند. لذا اگر سؤال شود که چه امر بنیادین‌تری در ژرفای واقعیت وجود دارد که این امور را خوب می‌گرداند، پاسخ این خواهد بود که هیچ واقعیت فراتری وجود ندارد. کریگ مدعی است که واقعیت فراتری وجود دارد و آن همان ذات نیک خداوند است. مورستون در پاسخ معتقد است که کریگ در سیر جستجوی تبیین ژرف‌تر، نهایتاً گرفتار دور باطل خواهد شد؛ زیرا ما می‌پرسیم چه چیزی موجب شده ذات خداوند استاندارد نهایی بشود؟ اگر کریگ در پاسخ بگوید ذات خداوند استاندارد نهایی خیر است بدین جهت که مشتمل بر عشق، عدالت و... است، تبیین وی دوری خواهد بود؛ زیرا خیریت ذاتی خداوند را با تمسک به خیریت ارزش‌های اخلاقی تبیین می‌کند و بالعکس. لذا باید بپذیریم که امور مذکور ذاتاً خوب هستند و خوب بودن خدا هم به جهت این است که او واجد این اوصاف است. این پرسش که عامل ترتب «خوبی» بر عدالت چیست، مبتنی بر این فرض ناصواب است که «خوبی» ویژگی ذاتی عدالت نیست و لذا باید عاملی خارجی موجب اتصاف عدالت به «خوبی» بشود.

نتیجه این که به نظر می‌رسد ایراد سخن کریگ در این است که او واقع‌گرایی اخلاقی را معادل با ماهوی انگاشتن مفاهیم اخلاقی دانسته و در نتیجه در تبیین پیوند میان واقعیات طبیعی و واقعیات اخلاقی به بن‌بست رسیده و نهایتاً کوشیده با به میان کشیدن خداوند بر این معضل فائق آید. این در حالی است که بنا بر آنچه گذشت، اگرچه «خوبی» امری است واقعی و مستقل از جعل و قرارداد ما، اما «خوبی» واقعیتی مستقل و جدای از موضوعات خود مانند عشق‌ورزی ندارد تا سخن از نحوه پیوند میان این دو واقعیت مستقل به میان آید. در عین حال، نمی‌توان گفت «خوبی» یا «ممکن بودن» در عالم افلاطونی تحقق دارند، زیرا موصوف این اوصاف در همین عالم انضمامی وجود دارد و از آنجا که گفتیم این اوصاف به عین وجود موصوفشان موجودند، ناگزیر تحقق آنها نیز در همین عالم انضمامی خواهد بود و نه در عالم افلاطونی.

بنا بر استدلال کریگ، بهترین تبیین برای وجود شرور اخلاقی «شیطان‌باوری» است

معکوس نمودن استدلال‌ها، برای اثبات نقیض دعاوی رقیب، و در نتیجه نشان دادن ضعف استدلال

رقیب، روشی مسبوق به سابقه در فلسفه دین است. برای مثال، فیندلی می‌کوشد برهان آنسلم برای اثبات وجود خدا را برای اثبات خدا ناباوری به کار گیرد (Palmer, 2001, pp. 19-20). هیتس برهان آنسلم بر اثبات وجود خدا را برای اثبات وجود شیطان به کار می‌گیرد (Palmer, 2001, pp. 33-34). استیون کان، در مقابل «مسئله شر» و «تودیسسه» که خدا باوران مطرح کرده‌اند، «مسئله خیر» و «کاکودمونیدیسسه»^۱ را مطرح می‌کند. وی مدعی است که می‌توان معتقد بود عالم را دیو پلیدی آفریده است و سپس به روش‌هایی نظیر روش‌های خدا باوران به توجیه خیرهای موجود در عالم پرداخت! (Cahn, 1977, pp. 69-73). بر این قیاس، به نظر می‌رسد می‌توان عین استدلالی را که کریگ برای اثبات خدا باوری اقامه کرده است، برای «شیطان باوری» هم اقامه کرد. صورت استدلال بدین نحو است:

(الف) واقعیات منحصر به فردی از قبیل بدی، ظلم، نفرت، کینه، خودپرستی و... در جهان خارج تحقق دارند.

(ب) در جهان بی‌شیطان، خاصه‌هایی مانند «بدی» جزء هویات انتزاعی افلاطونی خواهند شد.

(ج) بهترین تبیین برای وجود خاصه‌های اخلاقی منفی، مانند ظلم و بدی، «شیطان باوری» است، زیرا شیطان به مثابه یک واقعیت انضمامی، شر بالذات و منشأ هر گونه شری در عالم است.

ممکن است در دفاع از کریگ گفته شود که اموری مانند عشق، عدالت و خوبی امور وجودی‌اند. اما مقابل آنها، یعنی نفرت، ظلم و بدی، همگی امور عدمی‌اند و نیاز به تبیین وجودی مستقل ندارند. به نظر می‌رسد این مدعا نیز دلیلی ندارد. ما شهوداً در درون خود می‌یابیم که «نفرت» همان عدم «عشق» نیست، بلکه یک امر وجودی متضاد با عشق است. لذا در موارد زیادی نسبت به شخصی فاقد عشق هستیم، اما نسبت به او نفرت نیز نداریم. همچنین، اگر خوبی و عدالت را واقعیاتی موجود در خارج بدانیم، دلیلی وجود ندارد که مقابل آنها، ظلم و بدی، را صرفاً امور عدمی قلمداد کنیم، بلکه می‌توانیم هر دو طرف تقابل را امر وجودی بدانیم.

لازمه منطقی مدعای کریگ نفی مسئولیت اخلاقی از خدا ناباوران است

سخنان کریگ در باب مسئولیت اخلاقی خدا ناباوران متهافت است. وی از طرفی مدعی است که در چارچوب خدا ناباوری، هیچ ارزش و تکلیف عینی وجود ندارد و به قول داستایوفسکی «هر کاری مجاز است» (کریگ، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۸). بنا بر منظر شخص ملحد، هیچ دلیلی بر اخلاقی زیستن وجود ندارد، لذا ملحدانی که عموماً به ارزش‌های اخلاقی التزام دارند دچار ناسازگاری و تناقض هستند

۱. کاکودمون (cacodaemony) به معنای «روح پلید» است.

(کریگ، ۱۴۰۰، صص. ۱۷۱-۱۷۲). اما از سوی دیگر، تأکید می‌کند که لازمه نظریه وی نفی مسئولیت اخلاقی از خداناباوران نیست، زیرا خداوند قوانین اخلاقی را در کتیبه قلب تمام آدمیان، اعم از خداباور و خداناباور، نگاشته است.

به نظر می‌رسد سعی کریگ در انکار لازمه دیدگاهش سعی صائبی نیست. مثال خود کریگ را در نظر بیاوریم. دکتر منگله در آشوبش از زنان حامله برای «زنده‌شکافی» استفاده می‌کرد. فرض کنید دکتر منگله از طرفی یک خداناباور صادق است، بدین معنا که صادقانه معتقد است براهینی برای نفی وجود خداوند در دست دارد، هرچند در واقع براهین وی نادرست‌اند؛ از طرف دیگر، او این دیدگاه فرااخلاقی کریگ را پذیرفته است که «اگر خدا نباشد، هیچ ارزش و تکلیف عینی وجود ندارد» و «هر کاری مجاز است». آیا در این صورت می‌توان گفت استفاده وی از زنان حامله برای زنده‌شکافی اخلاقاً «ناموجه» است؟ در اینجا توجه به دو معنای عینی و ذهنی از «توجه» حائز اهمیت است. چنان‌که سوئیبنر اشاره می‌کند، اگر، برای مثال، سقط جنین در واقع اخلاقاً ناصواب باشد، اما مریم باور نداشته باشد که این کار ناصواب است و به انجام آن مبادرت بورزد، در این صورت، عمل او به معنای عینی ناموجه خواهد بود، اما به معنای ذهنی موجه خواهد بود (Swinburne, 2005, p. 3). در مورد دکتر منگله نیز همین امر صادق است. می‌توان پذیرفت که عمل او از منظر عینی، برون‌گرایانه، ناصواب است. اما آیا می‌توان گفت که عمل وی از منظر ذهنی و درون‌گرایانه نیز ناصواب است؟ بدین معنا که دکتر منگله مستحق تقبیح اخلاقی است؟ آنچه در بحث از مسئولیت اخلاقی خداناباوران مدنظر است، پرسش این است که کریگ به یک معنا مایل است به این پرسش پاسخ مثبت دهد؛ زیرا معتقد است که گرچه دکتر منگله اعتقادی به خدا ندارد، اما خداوند تکالیف اخلاقی را در کتیبه جان وی نگاشته است. به نظر می‌رسد این پاسخ مقنع نیست، زیرا فرض ما این است که دکتر منگله، از منظر خودش، برهان قاطعی بر نفی هر گونه تکلیف اخلاقی در دست دارد، برهانی که مقدمه نخست آن را از فیلسوفان خداناباور آموخته و مقدمه دوم آن را از کریگ! برهان به صورت ساده چنین است:

(الف) خدای وجود ندارد.

(ب) اگر خدا وجود نداشته باشد، هیچ ارزش و تکلیف اخلاقی عینی وجود نخواهد داشت.

(ج) هیچ ارزش و تکلیف اخلاقی عینی وجود ندارد.

فرض کنیم، از طرف دیگر، ندای وجدان، که به ادعای کریگ خداوند در قلب دکتر منگله نگاشته است، او را از زنده‌شکافی نهی می‌کند. پرسش این است که چرا او، به لحاظ معرفت‌شناختی و اخلاقی، موظف است که این ندا را بر مقتضای برهان مذکور مقدم کند؟ خود کریگ مدعی است که بنا بر دیدگاه خداناباورانه، ناصواب تلقی شدن اعمالی مانند تجاوز صرفاً ناشی از این است که این اعمال به لحاظ اجتماعی مضر هستند و لذا در سیر تکامل بشر تبدیل به تابو شده‌اند؛ اما چیزی وجود ندارد که نشان دهد تجاوز به لحاظ عینی هم ناصواب است (Craig, 2004, p.18). با وجود برهان مذکور مبنی بر نبود ارزش

در جهان بدون خدا، و با وجود تبیین مذکور در باب منشأ احساسات اخلاقی ما، چرا نباید دکتر منگله ندای وجدان را به درونی شدن تابوهای اخلاقی جامعه در وجود خویش نسبت دهد؟ در این صورت، کریگ چگونه می‌تواند دکتر منگله را به خاطر زنده‌شکافی تقبیح اخلاقی نماید؟ در بهترین حالت، مقتضای برهان مذکور با مقتضای ندای وجدان تعارض و تساقط خواهند کرد و باز هم دکتر منگله دلیلی بر اجتناب از زنده‌شکافی نخواهد داشت. خلاصه این که نیست‌انگاری اخلاقی لازمه منطقی خداناباوری نیست، بلکه لازمه منطقی خداباوری اشعری‌گرایانه کریگ است؛ گرچه او خود از این لازمه تحاشی دارد.

اطاعت از امر خدا به خاطر امر خدا نامعقول است

چنان که اشاره شد، یکی از انتقادات مطرح علیه «نظریه امر الهی» این است که اگر هر تکلیف اخلاقی ناشی از فرمان خداوند باشد، و عقل آدمی قادر به صدور هیچ تکلیف اخلاقی نباشد، آنگاه اطاعت از فرامین خدا نیز باید مستند به فرمان خداوند باشد، و این مستلزم دور است. کریگ مدعی شد که این مسئله معذوری برای نظریه امر الهی ایجاد نمی‌کند، زیرا منعی نیست که حکم خداوند به (الف) «از همه فرامین من اطاعت کنید» شامل خود این حکم نیز بشود. به نظر می‌رسد پاسخ کریگ مقتنع نیست. این که آیا منطقاً یک گزاره می‌تواند شامل خودش بشود یا خیر بحث مفصلی است در فلسفه منطقی که در اینجا مجال پرداختن بدان وجود ندارد. فرض می‌کنیم فی‌الجمله خود-ارجاعی مشکلی ندارد و گزاره (الف) منطقاً می‌تواند شامل خودش نیز بشود. اما این مشکل ما را حل نمی‌کند، زیرا مسئله این نیست که گوینده می‌تواند «حکم خود-ارجاع» صادر کند یا خیر؟ مسئله این است که حتی اگر او بتواند «حکم خود-ارجاع» صادر کند، مخاطب به چه دلیلی باید حکم او را تصدیق کند؟ فرض کنید حکم (الف) حکم خداوند نیست، بلکه زید، به نحو خود-ارجاع، این حکم را صادر کرده است. آیا صرف این مطلب نشان می‌دهد که من برای اطاعت از زید نیاز به دلیل دیگر، یا حکم اخلاقی دیگر، ندارم؟ به وضوح پاسخ منفی است. چه زید حکم (الف) را به نحو غیر خود-ارجاع به کار برده باشد و مثلاً مجموعه فرامین وی ۱۰۰ عدد باشد، و چه آن را به نحو خود-ارجاع به کار برده باشد و مجموعه فرامین وی ۱۰۱ عدد باشد، در هر دو صورت من می‌توانم بگویم که هیچ الزام اخلاقی برای اطاعت از زید وجود ندارد. عین این مطلب در مورد فرمان خداوند نیز صادق است. بنابراین، ظاهراً در اینجا چاره‌ای جز این وجود ندارد که استدلالی شبیه استدلال ریچارد سونینبرن، برای لزوم اطاعت از خداوند، اقامه کنیم. به تعبیر او، خداوند مُنعمِ اعلیٰ^۱ ماست که تمام هستی ما از اوست و ما مُنعم او هستیم؛ لذا شکر مُنعم اخلاقاً بر مُنعم واجب و لازم است و یکی از بارزترین راه‌های شکر مُنعم اطاعت از خواسته‌های اوست (Swinburne, 2007, p.90).

روشن است که این استدلال فرض می‌گیرد عقل مستقل آدمی قادر به صدور لاقلاً یک حکم اخلاقی است. اگر چنین باشد، آنگاه پرسش این خواهد بود که اگر در یک مورد عقل می‌تواند منشأ و مبدأ حکم

1. supreme benefactor

اخلاقی باشد، چرا در سایر موارد نتواند؟ مگر چه تفاوت مهمی میان این مورد و سایر موارد وجود دارد؟ کوتاه این که به نظر می‌رسد کریگ نتوانسته اشکال لزوم دور را به نحو صحیحی دفع کند.

نتیجه‌گیری

دیدگاه کریگ در باب ابتناء اخلاق بر دین، در مجموع، دیدگاه قابل دفاعی نیست. او برای دفاع از خداباوری مدعی است که واقع‌گرایی اخلاقی سکولار از تبیین نسبت میان محمولات و موضوعات اخلاقی عاجز است و نهایتاً راهی جز این ندارد که خاصه‌های اخلاقی را از سنخ هویت انتزاعی افلاطونی بداند، در حالی که در چارچوب خداباوری، خداوند خیر بالذات و منشأ وجود هر گونه خیر اخلاقی در عالم است، لذا نیازی نیست به هویت عجیب و غریب افلاطونی پناه ببریم.

در پاسخ حلی به استدلال کریگ بیان کردیم که استدلال وی ناشی از این است که او امر واقعی را منحصر در امر ماهوی دانسته است، در حالی که می‌توان گفت محمولات اخلاقی جزء معقولات ثانیة فلسفی اند و به عین وجود موضوع موجودند. بنابراین موضوعات و محمولات اخلاقی دو موجود مستقل از هم نیستند که به نحو رازآمیز با یکدیگر پیوند یافته باشند.

همچنین در پاسخ نقضی به کریگ تبیین کردیم که چگونه استدلال کریگ بر «خداباوری» می‌تواند به مثابه دلیلی به نفع «شیطان‌باوری» نیز به کار رود. مضاف بر این، اشعریت هستی‌شناختی کریگ ملازم با نفی مسئولیت اخلاقی از خداانا‌باوران است، اگرچه کریگ از پذیرش لازمه سخن خویش ابا‌ء دارد.

تعارض منافع

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

فهرست منابع

- کتاب مقدس (۲۱۵). ترجمه انجمن کتاب مقدس در ایران.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون* (ج. ۱، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان). خوارزمی.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۰). «یادداشت‌های مترجم»، در وارنوک، مری، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم* (ابوالقاسم فناپی، مترجم). بوستان کتاب.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*. صراط.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *اخلاق دین‌شناسی*. نگاه معاصر.
- کریگ، ویلیام لین. (۱۴۰۰). *پوچی زندگی بدون خدا* (هدایت علوی تبار، مترجم). *حکمت اسراء*، ۳۷، ۱۵۳-۱۸۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶). *شرح نهایی الحکمه* (عبدالرسول عبودیت، محقق). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ ق). *تعلیقه علی نهایی الحکمه*. مؤسسه در راه حق.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۵). *مبانی اخلاق* (غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، مترجمان). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

- Cahn, S. M. (1977). *Cacodaemony. Analysis*, 37(2), 69-73.
- Craig, W. L. & Armstrong, W. S. (2004). *God? A debate between a Christian and an atheist*. Oxford University Press.
- Craig, W. L. (2016). *God over all, Divine aseity and the challenge of Platonism*. Oxford University Press.
- Craig, W. L. (2017). *God and abstract objects*. Houston Baptist University.
- Craig, W. L. (2021). The absurdity of life without God (H. Alavitabar, Trans.). *Isra Hikmat*, 13(1), 153-188. (Originally published 1994). [In Persian]
- Craig, W. L., & Wielenberg, E. J. (2021). *A debate on God and morality*. Routledge.
- Enoch, D. (2014). A defense of moral deference. *The Journal of Philosophy*, cxi(5).
<https://doi.org/10.5840/jphil2014111520>
- Fanaei, A. (2001). Translator's notes. In M. Warnock, *Ethics since 1900*. (Fanaei, A., Trans.) Bustan-i Ketab. [In Persian]
- Fanaei, A. (2015). *Akhlaq-i din shenasi*. Negah-i Moaser.
- Fanaei, A. (2016). *Din dar tarazu-yi akhlaq*. Serat.
- Holy Bible*. (2015). (Iranian Bible Society in Diaspora, Trans.). Today's Persian Version (TPV).
- Miller, A. (2003). *An introduction to contemporary metaethics*. Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Misbah Yazdi, M. T. (1985). *Ta'liqah 'ala nihayat al-hikmah*. Dar Rah-i Haqq Institute. [In Arabic]
- Misbah Yazdi, M. T. (1997). *Sharh-i nehayat al-hikmah*. (A. R. Obudiyat, Ed.). Imam

Khomeini Education & Research Institute.

Moore, J. A. (2006). *Principia ethica*. (G. H. Tavakkoli, & A. Asgari Yazdi, Trans.). Samt Publications. [In Persian]

Morrison, W. (2012). God and the ontological foundation of morality. *Religious Studies*, 48(1), 15-34. <https://doi.org/10.1017/S0034412510000740>

Palmer, M. (2001). *The question of God*. Routledge.

Plato. (2001). *Samliche werke, Oeuvres complete*. (Vol. 1, M. H. Lotfi & R. Kaviyani, Trans.). Khwarazmi. [In Persian]

Smythe, T. W., & Rectenwald, M. (2011). Craig on God and morality. *International Philosophical Quarterly*, 51(3). <https://doi.org/10.5840/ipq201151335>.

Swinburne, R. (2005). *Epistemic justification*. Oxford University Press.

Swinburne, R. (2007). *Revelation from metaphor to analogy*. Oxford University Press.

