

امر الهی و عمل اخلاقی

امیرحسین خداپرست*

چکیده

مطابق معمای ائوفرون دو گونه ارتباط بین امر الهی و عمل اخلاقی ممکن است. مدافعان نظریه امر الهی در اخلاق بر آن‌اند که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی در اوامر و نواهی خداوند ریشه دارند. صورت‌بندی‌های کهن یا اصلاح‌شده این دیدگاه را فیلسوفانی چون آنسلم و ویلیام آکمی در طول قرون وسطا و رابرت آدامز و ویلیام کریگ در دوران معاصر طرح و ترویج کرده‌اند. از دیدگاه آنان، واقعیت اخلاقیات و سرشت الزام‌آور آنها را بدون در نظر گرفتن نیرویی متعالی و آگاه، که به احکامی آفاقی و جاودانی فرمان دهد، نمی‌توان تبیین کرد. ضعف نظریه‌های اخلاقی جدید پیامد بی‌توجهی این نظریه‌ها به بنیان الاهیاتی اخلاق است. با این حال، در تحلیل نهایی، نظریه امر الهی یا صدق نتیجه خود را از پیش فرض می‌گیرد یا به یک همان‌گویی تبدیل می‌شود. گرچه نظریه امر الهی در تبیین ارتباط امر خداوند و عمل اخلاقی ناکارآمد است، می‌توان از طریق بازنگری این نظریه به کمک طرح شناخت‌گرایان برای مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی این ارتباط را توضیح داد. به این ترتیب، می‌توان به اندیشه‌های خدایی دست یافت که در ذات خود خیر است و قواعد اخلاقی مستقل را تأیید و آنها را پشتیبانی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، معمای ائوفرون، نظریه امر الهی، شناخت‌گرایی اخلاقی، ناظر آرمانی.

«آیا دادگر همه زمین نباید درست کار باشد؟» (سفر تکوین، ۱۸: ۲۶)

مقدمه

نظریه امر الاهی (Divine Command Theory) یکی از کهن‌ترین نظریه‌ها در فلسفه اخلاق است. فلسفه اخلاق، مبنا و معنای امر اخلاقی را می‌کاود و نظریه امر الاهی نظریه‌ای است که مبنا و معنای امر اخلاقی را در فرامین و اوامر خداوند جست‌وجو می‌کند. مطابق این نظریه، مبنا و معنای امر اخلاقی، فرامین بنیادگذار و مؤسس اخلاق است؛ یعنی، خداوند موجودی است که قدرت قانون‌گذاری دارد و با اعمال این قدرت خود، هنجارهای اخلاقی را تأسیس می‌کند. بدون وجود خداوند و فرمان او، امر اخلاقی به هیچ وجه پدید نمی‌آید. به همین دلیل، این نظریه را اراده‌گرایی الاهیاتی (Theological Voluntarism) نیز خوانده‌اند.

همچنین، نظریه امر الاهی معنای امر اخلاقی را نیز در اراده الاهی می‌جوید. اخلاقی زیستن بدون فرض وجود خداوند و اوامر او بی‌معنا و نامعقول است. وجود خداوند و اوامر او را نیز فقط می‌توان از طریق اراده‌اش به تجلی برای آدمیان دریافت (برگ، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۳). از دیدگاه ادیان توحیدی، این شناخت از طریق وحی حاصل می‌شود و خارج از چارچوب آن نمی‌توان به هیچ طریقی، به احکام و قواعد اخلاقی صادق دست یافت. بنابراین، نظریه امر الاهی را می‌توان نام هر نظریه‌ای دانست که ارزش‌های عینی و واقعیت‌های اخلاقی را بر اراده یا ذات خداوند مبتنی می‌سازد (دیویس، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۰؛ Jones, 2005: 136).

امر الاهی: تبیین تاریخی

نظریه امر الاهی در اخلاق تاریخی بلند، مهم و روایت‌هایی گوناگون دارد. غالباً کهن‌ترین صورت‌بندی این نظریه را به مکالمه ائوفرون (Eutyphron) یا دینداری افلاطون باز می‌گردانند. آنچه این مکالمه را در ادبیات مربوط به بحث از نظریه امر الاهی در اخلاق مهم جلوه می‌دهد، تعریف نخست ائوفرون از دینداری است، یعنی همان تعریفی که دینداری را «آگاهی از امر محبوب خدایان» می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۸). ائوفرون می‌گفت آنچه خدایان دوست دارند، موافق دین است. اما پرسش این است که آیا امور محبوب خدایان، بدین علت محبوب آنان واقع شده‌اند که موافق دین‌اند یا چون این امور محبوب خداوندند موافق دین هم هستند. سقراط بخش نخست را می‌پذیرد. پاسخ او مبتنی بر دوگانگی ارزش‌ها و خواست خدایان است. گرچه اراده خدایان بر ارزش‌ها تعلق می‌گیرد، این موجب نمی‌شود که اراده آنان را عین ارزش‌ها و مبنای وجودشناختی آنها قرار دهیم. تعلق اراده خدایان بر ارزش‌ها به این سبب

است که آنها ارزش‌ها را می‌پسندند اما تحقق این تعلق نیست که ارزش‌ها را ارزش می‌کند (همان: ۲۳۹/۱).

ظهور مسیحیت، اساس نظریه‌های اخلاقی را دگرگون کرد. ویژگی ممتاز اخلاق یونانی پیوند آن با طبیعت و زندگی انسانی بود. اخلاق یونانی، به ویژه تا زمان ارسطو، اخلاقی مدنی بود که با هیچ امر قدسی مشخصی پیوند نداشت. مرجع اخلاق در نظریه‌های اخلاقی یونان باستان، طبیعت یا وجدان اخلاقی انسان بود. چنان‌که در مورد سقراط دیدیم، صدق و کذب داوری‌های اخلاقی نزد یونانیان، معلول خواست و اراده موجودی غیرطبیعی نبود (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۵۰۵-۵۰۸). حتی خدایان نیز چنین نقشی را در یونان باستان ایفا نمی‌کردند. اخلاق یونانی اخلاقی با بنیادهای مابعدالطبیعی خاص درباره وجود، کارکرد و غایت انسان بود و فضایل و رذایل اخلاقی با توجه به این بنیادهای مابعدالطبیعی ارزیابی می‌شد (MacIntyre, 1996: 85-109). اما اخلاق مسیحی اخلاقی دیگرگونه بود که اولاً، با خدایی مشخص و انسان‌وار در ارتباط بود که در درون تاریخ، برای نجات بندگان، در زمین متجسد شده و رنج کشیده بود و ثانیاً از طریق الهام، متونی مقدس را به مثابه راهنمای زندگی در اختیار انسان‌ها قرار داده بود. مسیح، که پیام‌آور آیین جدید بود، مردمان را ناتوان از یافتن راه درست می‌دانست. به گفته جان هیر، مسیحیت تصویری جدید از خدایی به همراه آورد که فرامین او حتی می‌توانست شامل قربانی کردن خود باشد؛ چیزی که در اخلاق یونانی بی‌سابقه بود (Hare, 2007: 76-81).

خدای مسیحی، گرچه برای انسان‌ها متجسد شد، خدایی بیرون از طبیعت بود. همچنین، گرچه خلقت در اندیشه یونانی جایگاهی نداشت و انسان‌ها حیاتی طبیعی در آن داشتند، خدای بیرون از طبیعت مسیحیت خالق انسان‌هایی بود که به علت تمرد غرورآمیز نیای خود، از روز نخست با گناه متولد می‌شدند. شرط شکرگزاری نسبت به خلقت خداوند و رهایی از گناه، اطاعت از فرامین الهی بود. بنابراین، اندیشه اخلاقی غالب در مسیحیت اولیه، با در نظر آوردن انگیزه‌ها و نیات فاعل اخلاقی، بر موافق کردن این انگیزه‌ها و نیات با فرامین خداوند تأکید می‌کرد (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۵۲۷-۵۳۵). حتی گفته شده است که اهمیت یافتن اراده و نیت در تفکر اخلاقی جدید تا اندازه زیادی به تأکید اخلاق مسیحی بر این دو رکن فعل اخلاقی باز می‌گردد (همان: ۵۱۹-۵۲۰). به این ترتیب، اطاعت از فرامین خداوند، تأمین‌کننده رستگاری و نجات از رذایل ناشی از گناه اولیه است.

معمای اثوفرون، در طول قرون وسطا به گونه‌ای مخالف با دیدگاه سقراطی حل شد. گرچه آکوئیناس استقلال فلسفه را از الاهیات و اخلاق را از دین پذیرفت (ترانوی، ۱۳۷۷: ۱۴-۳۳ و ۷۵-۱۰۰)، بسیاری از متفکران بزرگ قرون وسطا اخلاقیات را جز با ابتنای آن بر اراده الهی

در نمی‌یافتند. نزد این متفکران، خدای مسیحیت چنان گشاده‌دست و فارغ از قید منطق و عقلانیت بود که می‌توانست هنجارهای طبیعی و اخلاقی معهود و رایج میان آدمیان را فرو بشکند. او تابع هیچ یک از این هنجارها نیست. زیرا تبعیت او از این هنجارها، مالکیت، قدرت و حاکمیت الاهی را محدود و مقید می‌کند (برودی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷؛ ۱۸۶-۲۰۳؛ Zaspel, 1997). افزون بر این، ذهن آدمیان بسیار محدودتر از آن است که بتواند افعال الاهی را از منظر اخلاقی ارزیابی کند.

دفاع از حاکمیت و قدرت مطلق خداوند را می‌توان در آرای آگوستین و آنسلم قدیس نیز ملاحظه کرد، اما بی‌تردید، ویلیام اکام را باید برجسته‌ترین حامی آزادی و قدرت نامحدود خداوند در قرون وسطا دانست (Ockham, 1996: 585.14-586.24). رویکرد کلی اکام به باورهای دینی، ایمان‌گرایانه (Fideistic) است. او فضیلت را تطابق خواست انسان با خواست خدا می‌داند، خواستی که نامشروط و غیرملمزم است. همان‌گونه که خدا آزادی مطلق در نظام طبیعی دارد، در نظام اخلاقی نیز به اطلاق آزاد است و همان‌گونه که هر بخش از جهان مخلوق ممکن است، محتوای اخلاقی نیز ممکن و مشروط به اراده و قدرت خداوند است. او می‌تواند هر چیزی را مجاز کند که هم‌اکنون قبیح و غیراخلاقی شمرده می‌شود. این سخن اکام شهرت یافته است که خدا می‌تواند به «زنا»، «دزدی» و «نفرت از خودش» هم فرمان دهد (ساو، ۱۳۷۸؛ ۷۱-۷۲). به طور خلاصه، در اخلاق حجیت‌باورانه (Authoritative) اکام، خوبی و درستی هر امر به خواست خداوند متکی است، خدایی که عشق به او نخستین فضیلت است (همان؛ ۷۳-۷۴).

در همین دوران، نزاع درباره چگونگی ارتباط بین مرجعیت خداوند و ارزش‌های اخلاقی، در جهان اسلام نیز مانند جهان مسیحیت قابل توجه است. یکی از اختلاف‌های مهم معتزله و اشاعره، به عنوان دو مکتب عمده کلامی در جهان اسلام، چگونگی حل این نزاع بوده است. این مسئله در جهان اسلام با عنوان «حسن و قبح عقلی / شرعی» مطرح شد. معتزله بر آن بودند که حسن و قبح اخلاقی، ذاتی و عقلی است؛ یعنی اراده خداوند معنا و علت خوبی و بدی اخلاقی نیست، بلکه از آنجا که خداوند خیر مطلق است، اراده او همواره بر خیر اخلاقی تعلق می‌گیرد (کاکایی، ۱۳۸۳؛ ۹۱-۹۲). همچنین، شناخت مستقل و عقلانی فضایل و رذایل اخلاقی برای انسان‌ها میسر است و آنان در این شناخت، دست‌کم در شناخت اصول آن، احتیاجی بنیادین به فرمان الاهی ندارند. فرامین خداوند می‌توانند در شناخت خوبی و بدی اخلاقی، راهنما و روشن‌گر ذهن انسان‌ها باشند اما موجد، مینا و معنای نهایی این مفاهیم نیستند (بوعمران، ۱۳۸۲؛ ۲۷۷-۲۷۹؛ ملک‌مکان، ۱۳۸۲؛ ۱۷۰-۱۷۳). شهرستانی در بیان آرا و عقاید ابوعلی جبّایی و فرزندش ابوهاشم جبّایی، که هر دو از معتزلیان بودند، می‌گوید نزد آنان خداوند مقید به قیود اخلاقی است:

هر دو اتفاق دارند بر اینکه معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند ... [و نیز معتقدند که] به مقتضای عقل و حکمت بر حکیم واجب است که مطیع را ثواب و عاصی را عقاب کند (شهرستانی، ۱۹۹۰: ۵۶/۱).

ابوالهذیل نیز معتقد است می‌توان به صورت مستقیم، به یاری عقل، به قانون اخلاقی دست یافت. انسان می‌تواند تشخیص دهد که تکالیفی بر عهده دارد و امری تنجیزی در درون خود دارد که باید مطابق آن عمل کند (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۷۹).

معتزلیان، همچنین، معتقد بودند که اگر حجیت عقل را در شناخت خوبی و بدی نپذیریم، توان توجیه فرمان‌برداری از خداوند را نیز از دست می‌دهیم. بدین ترتیب، اگر دو پاسخ ممکن به معمای اثوفرون را دوباره در نظر آوریم، آشکار می‌شود که معتزله پاسخ سقراطی را برمی‌گزینند. متکلمان شیعه نیز در نظر، همین راه را پیش گرفته، احکام اخلاقی را از «مستقلات عقلیه» دانسته‌اند (فناهی، ۱۳۸۴: ۲۹). برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد بر آن است که اگر عقل آدمی بتواند وجوب عملی را تشخیص دهد، آن عمل نه فقط بر انسان بلکه بر خداوند نیز واجب است و اگر تشخیص دهد که عملی به لحاظ اخلاقی ممنوع است، منع آن خداوند را نیز شامل می‌شود (شعرانی، ۱۳۹۸: ۴۲۱). معتزله و امامیه خود شرایط مختلفی را برای خوب یا بد دانستن یک عمل برشمرده‌اند (کوک، ۱۳۸۴: ۱۱۷/۱-۱۶۸ و ۲۱۳-۲۳۲).

از سوی دیگر، ابوالحسن اشعری، که خود زمانی از معتزلیان بود، پس از گسست از آنان تأکید کرد که حسن و قبح اخلاقی امری نیست که بر جبین عملی نقش بسته باشد و از بطن واقعیت به درآید، بلکه شرعی و نقلی است؛ یعنی خوبی و بدی اخلاقی تابع حکم و اراده خداوند است و هنجارهای محدود انسانی نمی‌تواند معیار آنها باشد. او، همچنین، می‌گفت شناخت این خوبی و بدی جز با استعانت از وحی و شرع میسر نیست:

همه واجبات نقلی‌اند و عقل چیزی را ضروری نمی‌کند و اقتضای حسن و قبح ندارد ... به عقل نمی‌توان چیزی را بر خداوند واجب کرد، نه صلاح و اصلح و نه لطف (شهرستانی، ۱۹۹۰: ۱۱۵/۱).

پس از اشعری، کثیری از علما و متکلمان بزرگ مسلمان رأی او را درباره حسن و قبح شرعی تأیید کردند. از جمله، باقلانی و شهرستانی تأکید کردند که عقل نمی‌تواند به افعال انسانی ارزش اخلاقی بدهد و گرنه رسالت پیامبران بی‌فایده می‌شود (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۳). همچنین، ابوحامد امام محمد غزالی هدایت الهی را شرط لازم تحقق هر گونه فضیلت دانست. او می‌گفت «تسدید»، یعنی نیرویی الهی که بدن را مطیع اراده می‌کند تا هدف خود را عملی سازد و

«تأیید»، یعنی آماده شدن شرایط برای تحقق اراده، هر دو از کمک‌هایی هستند که خداوند به انسان می‌کند اما مهم‌تر از این دو، هدایت الاهی است که شرط تحقق هر گونه فضیلت و مایه تمییز «ممدوح» از «مدهوم»، «خوب» از «بد» و «حق» از «باطل» است (عبدالخالق، ۱۳۶۵: ۶۰/۲). امام‌الحرمین جوینی نیز تصریح می‌کند که کشتن انسان، چه به ظلم و ستم و چه به قصاص و حد، در ذات خود یک چیز است ولی شارع آن را در یک جا حرام و در یک جا واجب کرده است. این نشان می‌دهد که فقط اراده و حکم اوست که اهمیت دارد (جوینی، ۱۹۵۰: ۲۷۱-۲۷۲).

باید گفت دفاع از مطلق بودن قدرت و حاکمیت خداوند، برای اشاعره نیز، همچون الاهی‌دانان مسیحی، اهمیت بسیار داشت. آنان نیز معتقد بودند استقلال ارزش‌های اخلاقی از اراده الاهی گشاده‌دستی خداوند را در تکوین و تشریح محدود می‌کند. اشعربان، همچنین، بر آن بودند که اگر ارزش‌های اخلاقی را حاکم بر افعال الاهی بدانیم، توحید خداوند را خدشه‌دار کرده‌ایم؛ گویی این ارزش‌ها را بر اراده او برتری داده‌ایم یا حتی موجودی دیگر را پدیدآورنده و خالق آنها دانسته‌ایم. چنان‌که می‌دانیم، اشاعره در مقام دفاع از توحید، قدرت و حاکمیت خداوند، علیت اعدادی را نیز انکار می‌کردند. بنابراین، نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و روابط علی موجودات، هر دو از انگیزه آنان برای حفظ اقتدار مطلق خداوند برمی‌خاست (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵؛ ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۵).

اشاعره تصور می‌کردند اگر حسن و قبح امور ذاتی و عقلانی باشد، رسالت پیامبران و شرع آنان اهمیت خود را از دست می‌دهد. به این ترتیب، هم‌زمان با انکار وجود مستقل ارزش‌های اخلاقی، توان شناخت مستقل و عقلانی این ارزش‌ها را نیز محل تردید قرار دادند. آنها تأکید کردند که شناخت خوبی و بدی هم متکی بر فرامین خداوند است. بر این پایه، از پیش نمی‌توان حکم کرد که «خلف وعده بد است». اگر خداوند در جایی بر خوبی خلف وعده فرمان داد، آنگاه «خلف وعده خوب است» و عمل به خلاف آن بد است. بنابراین، «مستقلات عقلیه» ای در کار نیست که به کمک آنها بتوان به صورت مستقل، عقل عملی را هدایت کرد. عقل عملی همواره نیازمند امر الاهی است.

از آغاز عصر روشنگری، با رفع اقتدار اندیشه دینی، تفکر عرفی درباره اخلاق و عقل عملی اهمیتی بیشتر یافت. تفکر عرفی درباره اخلاق محوریت اوامر الاهی را در شکل‌گیری زندگی اخلاقی کنار گذاشت و بر استقلال و مرجعیت اراده فاعل اخلاقی و شناخت مستقل او از قواعد اخلاقی تأکید کرد (استیس، ۱۳۸۱: ۱۲۱-۲۱۱ و ۳۳۹-۴۵۳). ایمانوئل کانت، فیلسوف مدرنیته، به قوت استدلال کرد که امر اخلاقی فقط و فقط آنگاه شکل می‌گیرد که به هیچ انگیزه‌ای

مشروط و مقید نشود. به باور او، امر اخلاقی، امری مطلق (imperative)، نامشروط (unconditional) و البته کلی (universal) است که بر دیگر اوامر سلطه دارد. فاعل، تنها آنگاه اخلاقی عمل می‌کند که از سر انجام وظیفه به انجام فعل اقدام کند (Kant, 1996b: 5: 125). به طور خلاصه، استقلال یا خودآیینی (autonomy) اخلاقی فاعل ترکیبی از این دعاوی است:

۱. قانون اخلاقی از اراده خود فاعل سرچشمه می‌گیرد نه از اراده دیگری.
۲. عقل آدمی در شناخت قوانین اخلاقی خودبنیاد و بی‌نیاز از وحی و نقل است.
۳. انگیزه شخص در اطاعت از قوانین اخلاقی تنها در صورتی اخلاقی است که از حس وظیفه‌شناسی او سرچشمه گیرد نه از امور بیرونی مانند ستایش و نکوهش دیگران یا ثواب و عقاب دنیوی یا اخروی (Kant, 1996a: 64).

دیگر رهیافت اخلاقی مهم در دوران جدید، یعنی فایده‌گرایی (utilitarianism) نیز اخلاق دینی را با دشواری‌هایی روبه‌رو کرد. بنیان‌گذاران این مکتب اخلاقی، یعنی جرمی بنتام و جان استوارت میل، هیچ یک قصد نداشتند اخلاق دینی را نفی کنند. بنتام بر آن بود که هدف دینداران این است که با پذیرش وعده خداوند، سعادت شخصی را در زندگی دنیوی یا اخروی خود به دست آورند. میل نیز تسلیم به خواست الهی را «برآوردن نیاز به فایده در مرتبه‌ای متعالی» می‌دانست (Mouw: 1998: 8/220). اما معیار اخلاق نزد فایده‌گرایان، یعنی برآوردن بیشترین فایده برای بیشترین افراد، به هر دو روایت بنتام و میل، در نهایت، اخلاقی بودن اخلاق دینی را تا اندازه‌ای مورد تردید قرار داد. زیرا با تردیدهای رایج در خصوص باورهای دینی در دوران جدید، چگونه می‌توان بیشترین فایده قواعد اخلاق دینی را برای بیشترین انسان‌ها به اثبات رساند؟

به‌رغم همه حمله‌هایی که در دوران جدید به باورهای دینی و ارزیابی‌های اخلاقی دینی شده، نظریه امر الهی بار دیگر در دوران معاصر اهمیت یافته است. زیرا اندیشه‌هایی نظیر نسبیت‌گرایی اخلاقی یا عاطفه‌گرایی با تردید در اعتبار عینیت و کلیت قواعد اخلاقی، بنیاد اخلاق را به کلی به چالش کشیده‌اند. در این مورد، می‌توان از دو تومیست بزرگ معاصر، یعنی اتین ژیلسون و ژاک ماریتن، یاد کرد. پیش‌تر گفته آمد که توماس آکوئیناس، گرچه اهمیت مسیحیت را برای فلسفه و اخلاق یادآور می‌شد، جدایی ذاتی فلسفه و اخلاق از الاهیات مسیحی را ترویج می‌کرد. با این حال، این دو تومیست برجسته در پاره‌ای از آثار خود، ضمن برشمردن خطاها و نقایص نظریه‌های اخلاقی عرفی تأکید می‌کنند که اخلاق غیربهره‌مند از وحی و انکشاف

مسیحی ناکارآمد است. این هر دو فلسفه اخلاق را دانشی کاربردی می‌دانند که باید تابع ایمان و الاهیات اخلاقی باشد.

ژیلسون محقق برجسته در زمینه تاریخ فلسفه و الاهیات مسیحی بود که کوشید مفهوم «فلسفه مسیحی» را مفهومی سازگار و دارای مصادیق ارزشمند نشان دهد. او، در مقابل مخالفان، می‌گفت فلسفه مسیحی وجود دارد. زیرا پذیرش تحقق این فلسفه فواید و مزایای فلسفی دارد. فلسفه مسیحی در سلوک مؤمنان از مرتبه ایمان به مرتبه معرفت اصیل هویت می‌یابد و مفاهیم فلسفی در این سلوک نقش پیش‌درآمدهای ایمان را ایفا می‌کنند (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۶). ماریتن نیز می‌پذیرد که عقل طبیعی می‌تواند به گونه‌ای شناخت از خداوند دست یابد (مک‌اینرنی، ۱۳۸۶: ۷۷). با این حال، هر دو متفکر مسیحی، به رغم وفاداری خود به دیدگاه‌های آکوئیناس در زمینه عقل نظری، در زمینه عقل عملی موضعی آشکارا مخالف با دیدگاه او برمی‌گیرند. ژیلسون تأکید می‌کند که «بدون کمک وحی و انکشاف الاهی، که مؤید اجتناب‌ناپذیر اخلاقی است، در واقع، نمی‌توان به سرشت این فلسفه راستین [فلسفه مسیحی] دست یافت» (همان: ۵۴).

دلیل ژیلسون برای این ادعا شناخت ناکافی فلسفه اخلاق انسانی از غایت بشر است. ژاک ماریتن نیز فلسفه اخلاق عرفی را ناقص می‌داند. پرسش اساسی، به بیان ماریتن، این‌گونه است: آیا در وضعیت فعلی انسان، اخلاق یک‌سره فلسفی می‌تواند دانش عملی صادقی را شکل دهد؟ پاسخ ماریتن منفی است. او می‌گوید با طبیعت فعلی بشر، چنین اخلاقی فقط می‌تواند توصیه‌هایی کلی ارائه دهد اما لازم است به طریقی دیگر معین شود که چگونه فاعل می‌تواند زندگی مبتنی بر خیر همیشگی داشته باشد و سراسر حوزه عمل خود را به درستی نظم و سامان دهد (Maritain, 1940: 162). ماریتن فلسفه اخلاق را از اساس ناقص می‌داند زیرا: «هیچ دانش متضمن رفتار انسان و هیچ دانش صرف و بسیطی، که شایسته این نام باشد، نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن غایت نهایی واقعی و عملی حیات انسان به وجود آید» (ibid: 165). جایگزین ماریتن برای فلسفه اخلاق عرفی «فلسفه اخلاق کاملاً بررسی شده» است. فلسفه اخلاق کاملاً بررسی شده، به دلیل پیروی از الاهیات و دین، با وظیفه آدمی در تناسب است. این فلسفه غایت اخروی انسان را نیز در نظر می‌گیرد، زیرا:

اگر انسان، افزون بر غایت نهایی طبیعی، بر غایت نهایی اخروی اش نیز چشم بدوزد، حیات خود را به نحوی مؤثر، تنها به سوی غایت نهایی اخروی جهت خواهد داد ... در این صورت، روشن است همین که تشخیص دهیم فلسفه اخلاق دانشی عملی است، خود به خود تابع الاهیات خواهد بود (ibid: 182-184).

از دیگر مدافعان معاصر نظریه امر الاهی می‌توان به ویلیام کریگ (William Craig) و ویلیام آلستون (William Alston) اشاره کرد (برای نمونه، نک: Alston, 1989: 253-273)، اما مهم‌ترین مدافع این نظریه در روزگار ما رابرت مریهيو آدامز (Robert Merrihew Adams) است که روایتی معتدل و اصلاح‌شده از آن ارائه می‌کند. در روایت او نیز نظریه امر الاهی بهترین تبیین الزام اخلاقی (moral obligation) است. زیرا ذات خدا و اوامر او واجد شرایطی خاص است که او را بهترین نامزد برای خیر متعالی و فرجامین می‌کند. خداوند خالق جهان و نعمت‌بخش به آدمیان است. پس حق‌شناسی اقتضای اطاعت محض از اوامر او را دارد. همچنین، او واجد فضایی چون عدالت است و به علم مطلق خود، خوبی و مصلحت امور را بیش از همه انسان‌ها تشخیص می‌دهد و به آن امر می‌کند. این تشخیص و امر، برتر از هر تشخیص انسانی است. پس نمی‌توان اوامر خداوند را به حدس و گمان انسان‌ها وانهاد، بلکه تنها ابلاغ خداوند است که می‌تواند آدمی را از خوبی و مصلحت امور آگاه کند (Adams, 2002: 252-256).

نزد آدامز، ویژگی مهم نظریه امر الاهی آن است که اخلاق را به امری آفاقی تعالی می‌بخشد و با پدیدار اخلاق نیز بیگانه نیست. افزون بر این، نظریه امر الاهی جدی گرفتن اخلاق و مسئولیت فاعل اخلاقی را به همراه دارد. آدامز با نقل دیدگاه گرمی دو گراف (Graeme de Graaff) که اخلاق دینی را مانع مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند، نقد او بر اخلاق دینی را نقدی دن‌کیشوت‌وار تلقی می‌کند. زیرا هیچ‌گاه نقش خدا در اخلاق دینی پوشاندن ضعف اخلاقی نیست. به خلاف، عشق مؤمنان به خداوند انگیزه‌ای مناسب برای فعل اخلاقی ایجاد می‌کند (Ibid.: 272-273).

اصلاح آدامز در نظریه امر الاهی مبتنی بر تأکید او بر عشق خداوند به انسان‌ها و عشق انسان‌ها به خداوند است. خدا واجد شرایط خاصی است و این شرایط خاص کافی است تا انسان‌ها برای اخلاقی زیستن مطیع او باشند. از آنجا که خدا به انسان‌ها عشق می‌ورزد، هیچ‌گاه نباید نسبت به امکان صدور فرامین ظالمانه از سوی او نگران بود. چنین اوامری به هیچ وجه از چنان موجودی صادر نمی‌شوند. او مهربان است و مهربانی، محبت و عدالتش مایه انگیزش اخلاقی انسان‌ها است. به همین دلیل، عشق به چنین موجودی و سرسپردگی نسبت به اوامرش سامان‌بخش عشق به همه فضایل اخلاقی است. بنابراین، از دیدگاه آدامز، اوامر خداوند حساسیت‌های اخلاقی انسان را برمی‌انگیزد و با شهوذهای اخلاقی او سازگار است (Ibid.: 275-276). خدا به لحاظ منطقی قادر است ظلم کند یا فرامین غیراخلاقی بدهد اما از آنجا که مهربان و عادل است، هیچ‌گاه چنین نمی‌کند (آدامز، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶).

امر الاهی: ارزیابی نظریه

هر گونه بحث از نسبت اخلاق و الاهیات نیازمند تحلیل نظریه امر الاهی است. گفته شد که مطابق تقریرهای گوناگون از نظریه امر الاهی، وجودشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، روان‌شناسی اخلاق یا ترکیبی از این سه به اراده یا امر خداوند وابسته است. با این حال، به دلایل زیر، توجیه این نظریه دشوار است:

۱. نظریه امر الاهی چیزی درباره ارتباط اراده و امر خدا با فهم انسان‌ها نمی‌گوید. طرفداران این نظریه معتقدند اراده و امر خدا می‌تواند از طریق کتاب مقدس، وجدان، عقل و مراجع دینی نظیر کلیسا بر آدمیان آشکار شود. با این حال، اگر هر یک از این روش‌ها بدون در نظر گرفتن امکان فهم مستقل مفاهیم اخلاقی نگریسته شود، به زودی ناکارآمدی خود را نشان می‌دهد. زیرا فهم کتاب مقدس بدون در نظر گرفتن شرایط بیرونی آن، مانند ارتباط شناخت دینی با دیگر شناخت‌های بشری، ناممکن است. افزون بر این، در کتاب مقدس برخی اوامر و نواهی اخلاقی بیان شده است اما برای بسیاری از افعال انسان حکم مشخصی وجود ندارد. چگونه می‌توان حکم برخی افعال را به دیگر افعال تعمیم داد بدون آنکه شناخت عقلی تأثیر خود را بر این تعمیم بر جای نگذارد؟ اگر شناخت اوامر و نواهی خداوند کاری ساده و آشکار بود، اختلاف باورهای اخلاقی بین پیروان سنت‌های دینی و حتی بین پیروان یک سنت دینی مانند مسیحیت پروتستان قابل توجیه نبود. این اختلاف‌ها نشان می‌دهد دست‌کم معرفت‌شناسی اخلاق به امر خداوند وابسته نیست (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۹۸-۳۹۹ و Palmer, 2002: 251-252).

همچنین، اطاعت از هر مرجعیتی نیز در ابتدا نیازمند دلیل اخلاقی پیشین برای آن اطاعت است. این دلیل نمی‌تواند از آن مرجعیت گرفته شود. زیرا پرسش اصلی درباره وضعیت اخلاقی برگرفتن باورها با استناد به فرامین همان مرجعیت است (Hepburn, 1973: 5-6/382). به همین دلیل، وجود خدانا‌باورانی که زندگی خود را مقید به قیود اخلاقی می‌دانند برای مدافع نظریه امر الاهی توجیه‌ناپذیر است. او ممکن است پاسخ دهد این افراد در واقع معرفت اخلاقی کامل و صحیحی ندارند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۴۴). اما این پاسخ، با فرض گرفتن صدق مدعای خود، مغالطه‌آمیز است. شناخت عقلی به طور مستقل در شناخت اخلاقی فعال است.

۲. برخی فیلسوفان اخلاق به خوبی نشان داده‌اند که وابستگی معناشناختی یا وجودشناختی مفاهیم اخلاقی به اراده و امر الاهی آنها را بی‌معنا می‌کند. مطابق نظریه امر الاهی، امر

الاهی علتی برای خوبی یک فعل است یا در اساس، «خوب» به معنای «امر الاهی» است. اگر این نظریه پذیرفته شود، آنگاه گزاره‌ای مانند «الف خوب است»، در واقع، به این معنا است که «الف امر الاهی است» یا «امر خدا علت خوبی الف است» (Wierenga, 1989: 124). حال اگر این مدعای خداپاوران را که «خدا به خوبی امر می‌کند» تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که معنایی جز «خدا به امر خود امر می‌کند» ندارد. آشکار است که این گزاره دربردارنده هیچ‌گونه معنای ترکیبی نیست و محمول گزاره فقط موضوع آن را تکرار کرده است (Palmer, 2002: 252-253). بدین ترتیب، معنای عملی نظریه امر الاهی این است: «من باید هر آنچه را خدا بخواهد انجام دهم. زیرا آنچه را خدا بخواهد، خدا خواسته است». چنین نگرشی به اوامر خدا با شهودهای اخلاقی متدینان ناسازگار است. آنها به این دلیل از فرامین خداوند اطاعت می‌کنند که او در ذات خود خیر مطلق است و اوامرش نیز از این ذات برمی‌آید. خداپاوران معتقدند خداوند به بدی و شر فرمان نمی‌دهد.

۳. نقد بالا بر نظریه امر الاهی نشانگر یک نقد بنیادین دیگر است. این نظریه نمی‌تواند دلیل اطاعت از امر خداوند را توجیه کند. چنان‌که اشاره شد، خداپاوران دلیل اطاعت خود را خوبی خدا می‌دانند. اگر نظریه امر الاهی پذیرفته شود، فرمان خدا نمی‌تواند دلیلی موجه بر اطاعت انسان باشد. ارتباطی ضروری بین الزام اخلاقی به انجام یک فعل و امر خدا بر انجام آن وجود ندارد. این ارتباط ضروری و الزام تنها هنگامی می‌تواند نمایان شود که پیش‌تر، دلیلی بر اخلاقی بودن اوامر الاهی ارائه شده باشد. اما نظریه امر الاهی اخلاق را یکسره به امر خداوند تحویل می‌کند (ibid: 255). به همین دلیل است که بسیاری از مفسران کتب مقدس، یهودی، مسیحی یا مسلمان، تفسیر کیرکگور از داستان ابراهیم و قربانی کردن فرزند را ناصواب می‌دانند و برآن‌اند که کیرکگور در تفسیر غیراخلاقی فرمان خدا به ابراهیم به خطا رفته است (گرین، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴). بر اساس این نظریه، نه تنها نمی‌توان خیر مطلق بودن خدا را ثابت کرد بلکه معنای خیر بودن خدا از بین می‌رود.

امر الاهی و عمل اخلاقی: تبیین جایگزین

تبیینی مناسب‌تر از اخلاق را می‌توان در قالب شناخت‌گرایی (moral cognitivism) و واقع‌گرایی اخلاقی (moral realism) به دست داد. یک نظریه اخلاقی موجه باید بدون فرض وجود چیزی که در واقع موجود نیست اخلاق را تبیین کند. واقع‌گرایی به یکسان علم‌گرایی

(*scientism*) و خرافه‌پردازی را کنار می‌نهد و هیچ چیز «عجیب و غریبی» را وارد فهم متعارف انسان از جهان نمی‌کند. افزون بر این، این نظریه خاستگاه احساس اخلاقی را به قوای شناختی فاعل اخلاقی باز می‌گرداند. اگر فاعل قوه خیال (*imagination*) و تأمل (*reflection*) خود را به گونه‌ای هدایت کند که از پیش‌داوری، خودشیفتگی و تعصب فراتر رود، استدلال‌ها را بررسی، مقایسه‌ها و تفکیک‌هایی دقیق انجام دهد و از تجارب پیشین خود در موقعیت‌های اخلاقی بهره گیرد تا واقعیت‌های غیراخلاقی مرتبط را بسنجد، آنگاه می‌تواند بر اساس واقعیت‌ها تصمیمی روشن بگیرد.

واقع‌گرایی جایگاه مناسبی برای عقل در اخلاق در نظر می‌گیرد. در این نگرش استدلال نقشی اساسی دارد و می‌تواند نگرش اخلاقی فرد را تغییر دهد. افزون بر این، فهم اختلاف‌های اخلاقی (*moral conflicts*) از دیدگاه واقع‌گرایانه دقیق‌تر و آسان‌تر است. ناشناخت‌گرایان به گونه‌ای در مورد اختلاف‌های اخلاقی سخن می‌گویند که گویی این اختلاف‌ها به ندرت رفع می‌شوند. مدافعان نظریه امر الاهی، همچون ژیلسون و ماریتن، نیز بر آن‌اند که بدون در نظر گرفتن وجود و احکام الزام‌آور خداوند اخلاق‌شناسی ره به جایی نمی‌برد. اما این نگرش مخالف شهودهای انسانی است. اختلاف‌های اخلاقی می‌توانند از جهل، پیش‌داوری، خودفربیی، ضعف اراده، فقدان جدیت، تجربه ناکافی یا خطاهای منطقی سرچشمه گیرند. بنابراین، می‌توان با رفع این سرچشمه‌های خطا، در بسیاری از موارد، به توافق‌هایی ارزشمند رسید (ریچلز، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۵۳).

واقع‌گرایی، همچنین، مشکل ارتباط درونی بین باور و انگیزش اخلاقی را حل می‌کند. بر این اساس، اگر فعلی درست باشد، ویژگی‌ای دارد که نگرش موافق را در فاعل اخلاقی ایجاد می‌کند، نگرشی که خود برانگیزاننده است. به این ترتیب، میل، احساس و عواطف فاعل اخلاقی اهمیت خود را حفظ می‌کنند اما در بنیاد خود به نگرش‌های شناختی او و باورهای او درباره امور واقع غیراخلاقی مربوط (*non-moral relevant facts*) باز می‌گردند. بدین ترتیب، واقع‌گرایی، در مجموع، هم با پدیدارشناسی تجربه اخلاقی سازگارتر است و هم نیاز به عاملی فراطبیعی را برای تبیین انگیزش اخلاقی برطرف می‌کند (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۵۲). بنابراین، به نظر می‌رسد واقع‌گرایی خود به تنهایی تبیینی موجه و کافی از اخلاق ارائه می‌کند و نیازمند عنصری الاهیاتی نیست.^۱

اگر اخلاق معنا و مبنایی مستقل از اوامر و نواهی خداوند دارد، چگونه می‌توان ارتباط خدا و اخلاق را توضیح داد؟ به نظر می‌رسد می‌توان تبیین مناسبی از ارتباط خدا و اخلاق را با اصلاحی در اصلاحیه رابرت آدامز بر نظریه امر الاهی به دست آورد. آدامز نظریه امر الاهی را با شرطی

می‌پذیرد. او بر آن است که خداوندی با اوصاف ذاتی پیش‌گفته هرگز ظلم نمی‌کند و به بدکاری فرمان نمی‌دهد. با این حال، پافشاری آدامز بر نظریه امر الاهی و دفاع او از قدرت مطلق خداوند، که شامل قدرت بر ستم‌کاری هم می‌شود، صورت‌بندی اصلاح‌شده و معتدل او را نیز قابل انتقاد می‌کند. بر این اساس، کی نیلسن (Kai Nielsen) فیلسوف شهیر دین، بر آن است که حتی صورت‌بندی آدامز نیز نمی‌تواند موجب ابتدای اخلاق بر الاهیات و باور دینی شود. به گفته نیلسن، فقط هنگامی می‌توان خیر بودن خدا را واقعی و مؤید به قراین دانست که معنای خیر، به طور پیشین، برای انسان قابل فهم و معیارهایی برای آن معین شده باشد. به این ترتیب، او یادآوری می‌کند شهوذهای اخلاقی انسان، اگر در مسیر مناسبی قرار گیرد، به استقلال، معیار اخلاق است.^۲ به دیگر سخن، اخلاق نه ساخته انسان است نه قائم به وجود خداوند. اخلاق، منطقی آفاقی (Objective) و مستقل از الاهیات دارد اما این منطق می‌تواند به وسیله انسان شناخته و موجه شود (پترسون، ۱۳۷۶: ۴۳۳-۴۳۸ و ۴۴۶-۴۵۰؛ Nielson, 1990: 82-86).

اگر دیدگاه نیلسن در اصلاح نظریه آدامز به کار رود، به نظر می‌رسد می‌توان به اندیشه خدایی در ذات خود خیر دست یافت که قواعد اخلاقی مستقل را تأیید و آن را پشتیبانی می‌کند. این اندیشه قدرت مطلق خداوند را نقض نمی‌کند. زیرا حقایق اخلاقی ضروری را مانند حقایق منطقی گریزناپذیر می‌داند و دست‌کم بر آن است که خدای به اختیار مطلق خود، اراده‌اش را بر تعلق سرمدی به این حقایق قرار داده است (Swinburne, 2004: 212-214). افزون بر این، او با خلق این جهان به صورت تکوینی، زمینه آفاقی شدن مفاهیم و قواعد اخلاقی را ایجاد کرده است. این خلق تکوینی البته نمی‌تواند استدلالی بر نظریه امر الاهی تلقی شود. زیرا از این دیدگاه، هر چیز، حتی قوانین منطق و فیزیک نیز به لحاظ تکوینی، مخلوق خداوند است، اما مخلوق بودن این امور نمی‌تواند بنیاد نظریه اخلاقی باشد (برگ، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۳). در نتیجه، خداوند نه مؤسس بلکه مؤید و پشتیبان اخلاق است.

نتیجه‌گیری

نقش خداوند در اخلاق نقش یک ناظر آرمانی متعالی است. ناظر آرمانی (ideal observer) مفهومی در فلسفه اخلاق جدید است که بر اساس ویژگی‌های خود قادر است واقعیت اخلاقی را از منظری مربوط بنگرد و حکم اخلاقی موجه و معتبری صادر کند. او همان کسی است که شهوذهای اخلاقی خود را در مسیر درستی هدایت کرده، زیرا نسبت به واقعیت‌های مربوط به حکم اخلاقی آگاه و دارای بصیرت اخلاقی (moral vision) است (گنسلر، ۱۳۸۵: ۳۳۷). او منصف، مهربان، صادق، جدی، حکیم و نقاد است و بدین دلیل، احکامی عقلانی، موجه و سازوار

صادر می‌کند. چنین فردی یک گونه آرمانی (ideal type) از فرد اخلاقی است. اینک اگر این ویژگی‌ها تعالی یابد، می‌تواند به طور کامل بر خداوند اطلاق شود. زیرا متدینان او را چنین موجودی می‌شناسند (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۹۹-۲۰۲ و ۲۳۱-۲۳۷).

بنابراین، باور به خداوند به منزله یک ناظر آرمانی متعالی می‌تواند دغدغه زندگی اخلاقی را در وجود انسان بیشتر کند (Philipos, 2004: 116). این باور در ادیان توحیدی با باورهایی دیگر آمیخته شده است که آن باورها نیز در گرایش انسان به زندگی اخلاقی مؤثر است. مهم‌ترین باور، اخلاقی بودن نظام جهان است که بر اساس آن، جهان نسبت به همه اعمال انسان، خوب یا بد، واکنش نشان می‌دهد. جاودانگی نفس، نمایش باطن اعمال انسان و دوری درباره آنها در جهانی دیگر نتیجه باور به نظام اخلاقی جهان است (مک‌اینرنی، ۱۳۸۶: ۸۰). افزون بر این، باور دینی می‌تواند از رهگذر یک انسان‌شناسی ثنویت‌گرا، با تأکید بر خود آرمانی (ideal self) و خود فعلی فاعل اخلاقی و با تدوین نظام تعلیم و تربیتی خاصی، که شامل ارائه الگوهای رفتاری و شعائر نیز می‌شود، انسان را در رهایی از خودگروری تنگ‌نظرانه، نزدیک‌بینانه و دنیوی یاری کند (Mouw, 1998: 222). این همه خدماتی است که باور الاهیاتی و دینی می‌تواند به زندگی اخلاقی انسان کند، اما این باور هرگز نمی‌تواند خاستگاه منطقی و بنیاد موجه باور اخلاقی باشد.

فهرست منابع

۱. آدامز، رابرت مریهيو (۱۳۷۷). «اخلاق دینی» (۱ و ۲)، ترجمه: گروه ترجمه رشته تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام صادق (ع) قم، در: مجله کلام اسلامی، س ۷، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۶۸-۷۲ و ص ۱۲۸-۱۳۴.
۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). دین و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت، چاپ دوم.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). اوتوفرون، در دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کویانی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
۴. برگ، جانانان (۱۳۷۶-۱۳۷۷). «پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه: محسن جوادی، در: نقد و نظر، س ۴، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۰۴-۲۱۸.
۵. برودی، باروخ (۱۳۷۶-۱۳۷۷). «تأملی دوباره درباره اخلاق و دین»، ترجمه: حسن میاننداری، در: نقد و نظر، س ۴، ش ۱۳-۱۴، ص ۱۸۶-۲۰۳.
۶. بوعمران (۱۳۸۲). مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، چاپ اول.

۷. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۸. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۹. ترانوی، کنوت (۱۳۷۷). *توماس آکوئیناس*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، چاپ اول.
۱۰. جوادی، محسن (۱۳۷۵). «سرشت اخلاقی دین»، در: *تقد و نظر*، س ۲، ش ۶، ص ۲۳۰-۲۴۹.
۱۱. جوینی، امام‌الحرمین (۱۹۵۰). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، به اهتمام: محمدیوسف موسی، قاهره: جماعه الازهر للنشر و التألیف.
۱۲. دیویس، براین (۱۳۷۸). *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه: ملیحه صابری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۳. ساو، روث ال. (۱۳۷۸). *ویلیام آو آکام*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، چاپ اول.
۱۴. ریچلز، جیمز (۱۳۸۳). «عینیت اخلاقی»، ترجمه: ایرج احمدی، در: *ناقد*، س ۱، ش ۴، ص ۱۲۷-۱۵۴.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۹). *روح فلسفه قرون وسطا*، ترجمه: ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۶. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸). *ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۷. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۰). *ملل و نحل*، بیروت: دار المعرفه.
۱۸. عبدالخالق (۱۳۶۵). «غزالی»، ترجمه: عبدالکریم سروش، در: شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۲.
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: صراط، چاپ اول.
۲۰. کاکایی، قاسم (۱۳۸۳). *خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت، چاپ دوم.
۲۱. کوک، مایکل (۱۳۸۴). *شایست و ناشایست در اندیشه اسلامی*، ترجمه: محمدحسین ساکت، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
۲۲. گرین، رونالد م. (۱۳۷۴). «اخلاق و دین»، ترجمه: صادق لاریجانی، در: *الیاده*، میرچا (ویراستار)، *فرهنگ و دین*، ترجمه زیر نظر: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، چاپ اول.

۲۳. گنسلر، هری (۱۳۸۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه: حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال، چاپ اول.
۲۴. گیمارت، دی. (۱۳۸۲). «تاریخ و عقاید معتزله»، ترجمه: حمید ملک‌مکان، در: *هفت آسمان*، س ۵، ش ۲۰، ص ۱۵۷-۱۷۶.
۲۵. مک اینرنی، رالف (۱۳۸۶). *اخلاق مسیحی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۶. مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳). *نگاه اخلاقی*، ترجمه: حسن میاننداری، تهران: سمت، چاپ اول.
27. Adams, Robert .M (2002). *Finite and Infinite Goods*, Yale: Yale University Press.
28. Alston, William (1989). *Divine Nature and Human Language*, New York: Cornell University Press.
29. Hare, John E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Oxford: Blackwell.
30. Hepburn, Ronald W. (1973). "Moral Arguments for the Existence of God" in Edwards, Paul (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: McMillan.
31. Jones, Gerald, Cardinal, Daniel, Hayward, Jeremy (2005). *Philosophy of Religion*, London: Hodder Murray.
32. Kant, Immanuel (1996a). *Groundwork of the Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
33. Kant, Immanuel (1996b). *Critique of Practical Reason*, in: *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
34. Macintyre, Alasdair (1996). *A Short History of Ethics*, New York: Touchstone
35. Maritain, Jacques (1940). *Science and Wisdom*, Trans by Bernard Wall, New York: Charles Scribner's Sons.
36. Mouw, Richard J. (1998). "Religion and Morality", in: Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, London: Routledge.
37. Nielson, Kai (1990). *Ethics without God*, New York: Prometheus Books.
38. Ockham, William of (1996). *Opera Philosophica et Theologica*, Vol. 9, New York: St. Bonaventure Publications.
39. Palmer, Michael (2002). *The Question of God*, London: Routledge.
40. Philipos, Milad Zekry (2004). *C. S. Lewis' Moral Argument for the Existence of God*, Montgomery: E-Book Time LLC.
41. Swinburne, Richard (2004). *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
42. Wierenga, Edward (1998). *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, New York: Cornell University Press.

43. Zaspel, Fred G. (1997). "Four Aspects of Divine Righteousness" in: <http://www.biblicalstudies.com/bstudy/theoprpr/right.htm> (accessed on July 18 2012).

۱. نگارنده روایت ناطبیعت‌گرایانه واقع‌گرایی را موجه‌تر از دیگر روایت‌ها می‌داند. بر اساس این روایت، ویژگی‌های اخلاقی را می‌توان به زبان حکمت اسلامی، چون مفاهیم ثانویه فلسفی گرفت که بر مفاهیم اولیه و ماهیت‌ها حمل می‌شوند.

۲. «اگر در مسیر مناسبی قرار گیرد» به معنای انطباق با معیارهایی چون تخیل همدلانه، فهم واقعیت‌های غیراخلاقی مربوط و قاعده طلایی اخلاق است. با تأمل دقیق در سرشت مفاهیم و قواعد اخلاقی می‌توان این معیارها را دقیق‌تر کرد.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی