



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هفدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۱

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 17, No. 4, winter, 2012

اخلاق دینی: خودسرانه یا ضابطه‌مند

جواد دانش*

چکیده

از مهمترین اشکالات وارد بر وابستگی مفهومی - و به ویژه ثبوتی - اوصاف اخلاقی به دین، بی‌قاعدگی اراده و افعال ارادی خداوند و در نتیجه، خودسرانگی اخلاق برآمده از آن بوده است. براساس این نقد، اراده و کراهت خداوند یا امر و نهی او بی‌هیچ ضابطه و معیاری می‌تواند مفاهیم اخلاقی‌ای چون خوب و بد را شکل داده یا دست کم در اتصاف افعال انسانی به این محمولات تاثیر گذارد. اما برخی فیلسوفان و متکلمان - جدا از دیگر نقدهای وارد بر این دو تقریر از اخلاق دینی - کوشیده‌اند تا با ضمیمه کردن و افزودن قیدهایی به خداوند، استناد به تناقض منطقی افعال قبیح، توجه و تأکید بر ویژگی‌هایی چون بساطت خداوند و... به حل این مشکل همت گمارند که این پاسخ‌ها اصولاً ناتوان از حل این مسئله بوده‌اند مگر آن که مُراد حقیقی خداوند و موضوعات ثابت قضایای اخلاقی را ملحوظ در نظر آوریم.

کلیدواژه‌ها

نسبت اخلاق و دین، اخلاق خودسرانه، نظریه امر الاهی، اخلاق دینی، وابستگی ثبوتی.

jav.danesh@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۸/۲۷

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۱۵



درآمد

بی‌شک بحث از چگونگی رابطه میان دین و اخلاق یکی از مهمترین موضوعات مطرح در فرااخلاق و از درازدانه‌ترین و جذاب‌ترین مباحث تاریخ تفکر بشری است، به گونه‌ای که متفکران و اندیشمندان جهان اسلام با دغدغه‌هایی بیشتر کلامی-اعتقادی و سپس اصولی، فلسفی یا اخلاقی و حکیمان یونان و مغرب زمین با رویکردی غالباً فلسفی و اخلاقی و به ندرت کلامی یا سیاسی بدان پرداخته‌اند.

پرسش آن بوده که دین و اخلاق - صرف نظر از نقش بی‌بدیل‌شان در حیات فردی و اجتماعی انسان- چه نسبتی با یک‌دیگر دارند؟ به بیان دیگر، فارغ از آنچه در عالم خارج صورت گرفته، به لحاظ منطقی چه رابطه‌ای میان اخلاق و دین می‌توان ترسیم نمود؟ پرسشی که به گواهی تاریخ، محمل مباحث و دیدگاه‌های متنوع و در نتیجه، پاسخ‌هایی متفاوت و گاه متعارض بوده است؛ به گونه‌ای که بی‌اعتنایی دین و اخلاق به یک‌دیگر، ابتناء و وابستگی یکی از آنها به دیگری و تزامم و نزاع میان آنها به شکل‌ها و شیوه‌های مختلف در سده‌های گذشته ترسیم و تصور شده است. اما مطابق یکی از این تلقی‌ها «اخلاق» امری وابسته و متکی به دین است که این وابستگی در قلمروهای متفاوتی قابل طرح است، برای مثال، بنابر قول به وابستگی معناشناختی اخلاق به دین، همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی تنها با ارجاع و تحویل به مفاهیم دینی قابل تعریف خواهند بود و یا بنابر قول به ابتناء وجودشناختی اخلاق به دین، اراده تشریحی خداوند سرچشمه و خاستگاه وجودی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است. اما این دو تقریر از اخلاق دینی با اشکالاتی جدی روبه‌رو بوده است.

اخلاق خودسرانه

یکی از مهم‌ترین نقدهای کلامی وارد بر اتکاء مفهومی و ثبوتی اخلاق به دین، بی‌ضابطه و خودسرانه (arbitrary) شدن اخلاق است. بنابر این دیدگاه اگر خدایی وجود نداشته باشد و یا خدای موجود فرمان و امری خطاب به انسان‌ها صادر نکرده باشد، مفاهیم اخلاقی حسن، قبیح و... مهمل و بی‌معنا می‌شوند و هیچ‌گونه الزامی نیز در کار نخواهد بود. همچنین پیدا است که اگر خدایی وجود داشته و او امری نیز صادر کند، این اوامر کاملاً بوالهوسانه (capricious) خواهند بود و همگان می‌توانند بر قامت اوصاف اخلاقی، جامه دلخواه خود را پوشانیده و هر ظلمی را مجاز شمرده و بلکه الزامی جلوه دهند. به بیان سی. اس. لوتیس





(C.S. Lewis) - با پذیرش این دیدگاه - خدا بسان حاکم مطلقاً مستبد و خودسری است که اراده و تصمیم او یک احتمال پنجاه پنجاه را به هر سمتی که بخواهد سوق می‌دهد (Hanink & Gary, 1987: 243). اما آیا شهود اخلاقی ما آدمیان چنین پیامدی را می‌پذیرد؟

به بیان دیگر - مطابق این نظریه - حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خداوند مستلزم آن است که هیچ امری، اراده او را محدود و مقید نسازد، حتی الزامات اخلاقی؛ چرا که این الزامات آن چنان که آمد، خود در سایه خواست و امر الاهی پدید می‌آیند؛ بنابراین، اگر خداوند عمل a را اراده می‌کند در همان حال او می‌توانست بی هیچ زحمتی عمل a- را اراده نماید. رضایت ابراهیم 7 به کشتن فرزند مورد علاقه‌اش به واسطه امر الاهی (پیدایش ۱۹-۱:۲۲)، رابطه نامشروع هوشع نبی 7 با یک زن به اراده و خواست خداوند (هوشع ۳-۲:۱)، اشغال سرزمین مصر به دستور خداوند به دست بنی اسرائیل (خروج ۱۲:۳۵-۳۶) نمونه‌هایی از اعمال - به ظاهر - غیر اخلاقی‌اند که به صراحت در احکام دهگانه موسی 7 نیز تحریم شده بودند، اما با این حال انجیل آشکارا تصریح می‌کند که ابراهیم 7، هوشع نبی 7 و قوم بنی اسرائیل هیچ یک عمل نادرستی انجام ندادند!

در چنین شرایطی هر فعلی می‌تواند وظیفه اخلاقی ما به حساب آید و البته این وظایف می‌توانند لحظه به لحظه تغییر کنند و گاه به عملی در تضاد با گونه نخست خود بدل شوند. چه بسا خدا در حال دروغ‌گویی باشد و ما به جهت در دست نداشتن ملاک و معیار عینی‌ای برای تشخیص و تعیین درست و نادرست، به ورطه خطا بلغزیم و ممکن است که کل کتاب مقدس دروغ‌پردازی‌های چنین خدایی باشد، خدایی که می‌تواند هر امر شیطانی را به صرف اراده نمودنش خوب یا الزامی سازد. به راستی آیا در چنین وضعیتی اخلاق به اراده و امر یک شخص قدرتمند فرو کاسته نمی‌شود؟ با فرض چنین اخلاقی تفاوت میان خداوند و شیطان چیست؟ اگر ما دو مجموعه از احکام و فرمان‌ها داشته باشیم که یکی از سوی شیطان و دیگری از سوی خداوند صادر شده باشند، چگونه می‌توانیم دریابیم که کدام یک از آن خداوند و کدام یک، از آن شیطان است؟

این نقد از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان شیعی نیز بوده و برای مثال خواجه نصیر طوسی با بیان موجز «لجواز التعاكس» (حلی، ۱۴۱۷: ۴۱۹) تصریح می‌کند که اگر حسن و قبح ذاتی نبودند، ممکن بود که بر عکس شوند، به گونه‌ای که آنچه را حسن می‌پنداریم قبیح شود و هر آنچه که قبیح می‌انگاریم، حسن گردد. اما اشاعره بی‌محابا چنین پیامدی را می‌پذیرند:

بنابراین افعال قبل از ورود شرع، هیچ حُسن و قبحی ندارند پس اگر شارع برعکس عمل نموده و چیزی را که تقبیح نموده است، تحسین نماید و یا چیزی را که تحسین کرده است، تقبیح نماید، هیچ امتناعی ندارد و آنچه قبیح است، حَسَن می شود و برعکس» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۸۲).

بنابراین، از دیدگاه اشاعره خوبی و بدی افعال کاملاً وابسته به شرع است و اگر شارع اراده نماید، اوصاف این افعال کاملاً عکس خواهند شد چنان که برای مثال دروغ گویی، که امری خطا و غیراخلاقی است با امر الاهی نیکو و اخلاقی خواهد شد.

آشکار است که لازمه این تعالی و آزادی مطلق خداوند، فراروی او نه از قوانین اخلاقی که از تمامی قوانین طبیعی و حتی منطقی است. در این تلقی بی کرانگی خداوند هر امر مستقلی را از میان برداشته تا آنجا که به بیان دکارت، هرگونه نظم، قانون، دلیل درستی و خوبی و... وابسته به خداوند است، خدایی که معین می کند دو برابر چهار، مساوی هشت است (Descartes, 1981: 250-251).

بدین ترتیب، خدا ورای ملاحظات اخلاقی حاکم بر انسان‌ها قرار می گیرد و تمایز مطلق میان خود و انسان‌ها را محفوظ می دارد. اما چنین باوری آشکارا در تناقض با شهودات پایه اخلاقی ماست که بیان می دارد اعمالی چون زنا و قتل بدون دلیل هیچ گاه نمی توانند از الزامات اخلاقی به شمار آیند و برخلاف سخن ویلیام اکام (Idziak, 1979: 57) قصد و اراده خداوند نیز نخواهد توانست که چنین افعالی را به فضایل اخلاقی بدل کند. اما آیا می توان بدون پرداخت چنین هزینه گزافی، هم حاکمیت خدا و هم عقلانیت حاکم بر اعمال او را حفظ کرد؟

اجازه دهید بار دیگر اشکال خود را به شکل موجز و فنی تری مطرح کنیم:

(۱) اگر خدا امر یا - به طور پیشینی - اراده می کرد که شخص p در زمان t دست به شکنجه یک کودک بی گناه زند، در این صورت انجام چنین عملی اخلاقاً الزامی می شد.

افزون بر این، اگر او امر و اراده الاهی آزاد باشد، به نظر می رسد که:

(۲) جهان ممکن (W) وجود داشته باشد که در آن جهان خدا امر - یا به طور پیشینی - اراده می کند که شخصی در یک زمان مشخص به شکنجه کودک بی گناه دست یازد.

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

(۳) هیچ جهان ممکنی (W) وجود ندارد که در آن، شکنجه یک کودک بی گناه الزامی باشد.





اما گزاره‌های اول تا سوم ناسازگارند. گزاره (۲) مستلزم درستی مقدم گزاره (۱) و گزاره (۳) مستلزم نادرستی تالی گزاره (۱) است. بنابراین درستی گزاره‌های (۲) و (۳) مستلزم نادرستی گزاره (۱) است. برای حل این ناسازگاری، راه‌های مختلفی پیشنهاد شده است. کوئین در نوشته‌های نخست خود می‌کوشد تا با پذیرش گزاره (۲) مقدمه (۳) را رد کند تا بتواند درستی (۱) را همچنان حفظ کند (Quinn, 1978: 58-59). بدین ترتیب، مقدم و تالی (۱) هر دو در جهان یا جهان‌های به طور مقتضی ممکن درست خواهند بود، جهان یا جهان‌هایی که در آن خداوند امر - یا به طور پیشینی - اراده می‌کند که شخص p در زمان t دست به شکنجه یک کودک بی‌گناه بزند و انجام چنین عملی الزامی است.

مسئله اصلی از منظر کوئین آن است که اصلاً چرا باید شهودات انسان‌ها و از جمله این فرد منتقد، قابل اعتماد باشد؟ (ibid.: 59) ما احساس می‌کنیم که قتل بی‌دلیل «باید» از نظر اخلاقی نادرست باشد و بنابراین، هیچ‌گاه «نمی‌تواند» یک الزام اخلاقی باشد. اما یک هوادار نظریه امر الاهی می‌تواند پاسخ دهد که این مدعا ضرورتاً صادق نیست. شهودات اخلاقی ما همانند دیگر شهودات، بازتابی از تربیت منحصر به فرد، آموزش، فرهنگ محیطی و... ما هستند و به همین جهت به‌ندرت از پیش داوری‌ها، باورهای غیر عقلانی و مفاهیم تحریف شده در امان می‌مانند. این راهبرد در دفاع از وابستگی مفهومی اخلاق به دین در برابر نقد دلخواهی شدن اخلاق همچون بحث‌های معاصر در فلسفه اخلاق به ویژه درباره نظریه سودگرایی است. یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر سودگرایی این است که مستلزم وجود احکام متضاد در باب شهودات اخلاقی ماست چرا که گاه اعمالی چون عهدشکنی یا کشتن یک بی‌گناه را به دلایل سودگرایانه روا دانسته یا حتی الزامی می‌شمارد و چنان که جی. جی اسمارت - هوادار سودگرایی اخلاقی - به صراحت، بیان می‌کند که آنچه باید کنار گذاشته شود، شهودهای ما انسان‌ها هستند و نه این نظریه (Smart, 1973: 58).

شهودات اخلاقی ما با فرض بر این که قابل اعتماد باشند تنها در جهان‌های ممکن که بیشترین مقدار شباهت را با جهان کنونی دارند، اعتبار خواهند داشت. اما بی‌تردید، در جهان‌هایی که تفاوت قابل توجهی با جهان فعلی دارند، نمی‌توان به این شهودها اعتماد کرد. واقعیت آن است که شهود ما انسان‌ها همواره قابل اطمینان نیست و ناکامی این شهودها در حصول توافق بر سر موضوعات بحث‌انگیزی چون سقط جنین، به‌کشی (euthanasia) یا مجازات اعدام دلیل بر این مدعاست. بنابراین، اگر هم در جهان‌های ممکن خدا امر کند به آنچه که ما «ظلم بی‌جهت» می‌نامیم، شهود ما بسیار شبیه به شهودات

نامطمئنی خواهد بود که در جهان کنونی و نسبت به آنچه الزامی یا ممنوع است، داریم. برای مثال، شاید در چنین جهان‌هایی آنچه ما «ظلم بی جهت» می‌نامیم به مثابه آسودگی و تشریفی خاطر مباشرش باشد، بی آن که رنجی برای قربانیانش فراهم آورد.

اما در نظر ویلیام وین‌رایت، این سخن کوئین چندان قانع‌کننده نیست؛ چون اگر اعمال مورد بحث هیچ رنجی برای قربانیان ببار نیاورد به طور موجهی به عنوان اعمال ظالمانه توصیف نخواهند شد (Wainwright, 2005: 112). به بیان دیگر، مقدم شرطی خلاف واقع ما در جهانی که کوئین مفروض داشته به قوت خود باقی نیست؛ زیرا اعمالی که خدا در آن جهان امر می‌کند، یعنی تشریفی خاطر مباشر عمل و عدم رنج طرف مقابل، نمونه‌ای از آنچه که ما «ظلم بی جهت» می‌نامیم، نیستند. بنابراین کوئین باید وابستگی خود «ظلم بی جهت» را به امر و اراده الهی اثبات می‌کرد نه خطا در تعیین مصداق را؛ چرا که بحث بر سر آن است که آیا بی آن که خواست خداوند در کار باشد «ظلم بی جهت» متصف به حُسن یا قبح می‌شود یا نه؟ با این همه تأکید کلی کوئین دربارهٔ غیر قابل اعتماد بودن برخی شهودات اخلاقی را می‌توان دست کم در موضوعات مناقشه‌برانگیز، روا دانست. بی شک ما در موقعیتی نیستیم که تمام حقایق را بدانیم و آن‌چنان نیز زندگی نمی‌کنیم که از تأثیر عوامل پیش‌معرفتی در امان بمانیم.

کوئین در نوشته‌های متأخر خود این راه حل را از شق بدیل خود، یعنی تشکیک در مقدمه نخست کمتر مورد پذیرش می‌بیند. البته، احتمالاً جز در برخی موارد استثنایی مانند امر خداوند به ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق^۱ (Quinn, 2000: 70-71).

این راه حل کوئین بر پذیرش این نکته مبتنی است که شرطی‌های خلاف واقع با مقدم منطقاً غیرممکن، ضرورتاً صادق‌اند. اگر جهان‌های ممکن و وجود نداشته باشد که در آن مقدم یک قضیه شرطی صادق باشد، هیچ جهان ممکن و وجود نخواهد داشت که این قضیه شرطی در آن کاذب باشد و از همین رو قضیه شرطی ما همواره صادق خواهد بود.

اما توجه داشته باشیم که اگر تنها دلیل پذیرش گزاره (۱) همین مطلب باشد، چه بسا با مشکل روبه‌رو شویم. به آسانی می‌توان شرطیه دیگری همچون شرطیه زیر، ترتیب داد:

(۴) اگر خدا امر یا - به طور پیشینی - اراده کند که شخص p در زمان t به شکنجهٔ یک کودک بی‌گناه دست یازد، در این صورت، انجام چنین عملی به لحاظ اخلاقی الزامی نمی‌شود.

۱. بنا بر تلقی و دیدگاه مسیحیان، حضرت ابراهیم 7 مأمور به قربانی کردن فرزندش اسحاق شد.





در اینجا نیز مقدم منطقاً غیر ممکن است، پس باید بپذیریم که این شرطی صادق است. اما چرا یک مدافع نظریه امر الاهی گزاره (۱) را نسبت به برنهاد (۴) ترجیح می‌دهد؟ آیا می‌توان تمایزی میان این شرطی‌ها قائل شد؟ لیندا زاگزبسکی^۱ برای حل این معضل پیشنهاد می‌کند که چهار گزاره زیر را در نظر بگیریم:

(۵) اگر خدا خیرخواه نبود، شر بیشتری نسبت به آنچه که وجود دارد، در جهان وجود می‌داشت.

(۶) اگر خدا خیرخواه نبود، شر کمتری نسبت به آنچه که وجود دارد در جهان وجود می‌داشت.

(۷) اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود قادر به انجام آن بود.

(۸) اگر خداوند به انجام قبیحی میل کرده بود/ اگر خداوند قصد انجام عمل قبیحی داشت، قادر به انجام آن نبود.

اگر خدا ضرورتاً خیرخواه باشد، تمام این چهار گزاره، مقدم‌های غیرممکنی داشته و همچون مقدمه نخست، همگی صادق خواهند بود. با این همه، زاگزبسکی تأکید می‌کند که گزاره‌های (۵) و (۷) صادق و در مقابل گزاره‌های (۶) و (۸) کاذب‌اند. اما چرا با وجود مقدم کاذب در تمامی این گزاره‌ها برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب شمرده می‌شوند؟ زاگزبسکی علت این امر را در ارتباط میان صدق ضروری برخی باورها با صدق

۱. البته زاگزبسکی در واکنش به برخی انتقادات وارد بر نظریه امر الاهی - از جمله خودسرانگی اخلاق - نظریه دیگری با نام «نظریه انگیزش الاهی» (divine motivation theory) ارائه کرده و می‌کوشد تا اخلاق را بر انگیزه‌هایی که عناصر اساسی فضایل الاهی‌اند، استوار سازد. مطابق این نظریه خداوند به نحو برجسته‌ای شخص ایدئال است (Zagzedski, 2005: 356-358) و ارزش‌ها در همه صور آن از خدا و به ویژه از انگیزه‌های او برگرفته می‌شود. این انگیزه‌های الاهی کاملاً خیرند و بالطبع انگیزه‌های انسانی نیز تا آن‌جا که شبیه انگیزه‌های الاهی باشند، خوب خواهند بود. انگیزه - گرایش‌ها (motive-dispositions) عناصر فضایل‌اند و فضایل خداوند ویژگی‌های شخصی بسیار کاملی‌اند که فضایل انسانی از آنها سرمشق می‌گیرند، به گونه‌ای که آنها به دست آدمی در شرایط انسانی، نمایان خواهند شد. بنابراین، «خوبی» در شرایطی خاص از خوبی انگیزه الاهی سرچشمه می‌گیرد. نتایج، ارزش اخلاقی‌شان را از رابطه‌شان با خیر و انگیزه‌ها کسب می‌کنند. برای مثال، یک وضعیت معین هنگامی وضعیتی مهربانانه، رقت‌انگیز یا عادلانه است که انگیزه‌های الاهی در ایجاد آنها نقش داشته باشند. افعال، ارزش اخلاقی‌شان را از اعمالی که به وسیله خداوند در شرایط خاصی انجام می‌شوند یا ممکن است انجام شوند تحصیل می‌کنند. بنابراین، او خود را اساساً با معضلی همانند دلخواه شدن اخلاق روبرو نمی‌بیند.

گروه دیگری از گزاره‌ها می‌داند. در این صورت، این سخن معقول به نظر می‌رسد که اگر این باورها کاذب باشند، گزاره‌های مورد نظر نیز شاید کاذب باشند (Zagzebski, 1991: 160). بنابراین، گزاره (۵) صادق است؛ زیرا خیریت ذاتی همراه با علم و قدرت مطلق خداوند است که توجیه می‌کند که چرا شر بیشتری نسبت به آنچه که وجود دارد، تحقق نمی‌یابد. صدق گزاره (۷) و کذب بر نهاده (۸) هم مسبوق به در نظر گرفتن تفاوت میان عدم امکان برخاسته از فقدان قدرت و عدم امکان به سبب عدم میل (خواست) است. ناتوانی خداوند برای انجام شر به سبب ثبات میل و اراده او بر خیر است و نه به سبب فقدان قدرت و توانایی.

بنابراین، همان‌گونه که زاگزبسکی توضیح می‌دهد، مدعی وابستگی اخلاق به دین نیز می‌تواند ادعا کند که بر نهاده (۱)، بی‌تردید، صادق است؛ زیرا وجود الزامات اخلاقی با اوامر یا اراده‌های پیشین خداوند روشن می‌شود و در نتیجه بر نهاده (۳) می‌تواند مورد تردید واقع شود.

اما در کنار تلاش‌های کوئین و زاگزبسکی پاسخ‌های دیگری نیز برای حل و رفع ناسازگاری میان گزاره‌های (۱) تا (۳) صورت گرفته است. یکی از این راه‌ها معطوف به نفی بر نهاده (۱) با اتکا به مفهوم «بساطت» (simplicity) خداوند است. بساطت خدا به این معناست که هیچ جزء قابل تمیزی در او وجود ندارد و بنابراین، فاهمه و اراده خداوند اوصاف و قوای مجزایی در او نیستند که گاه - آن‌چنان‌که در انسان‌ها شاهدیم - بر خلاف یکدیگر عمل کنند. اگر خداوند چیزی را اراده کند که درست باشد، بی‌تردید فاهمه او نیز این چنین حکم خواهد کرد. آبرمن (Oberman) تأکید دارد که تصدیق این واقعیت مشکل دلبخواهی بودن اخلاق را بر خواهد چید. او می‌گوید:

در حالی که اراده خداوند، علت مباشر هر فعلی است، مطمئناً این اعمال پیامدهای دلخواهانه اراده صرف خداوند نیستند. برعکس، اراده خداوند مطابق حکمت ضروری او عمل می‌کند، اگرچه این موضوع از انسان پنهان بماند (Oberman, 1963: 98 - 99).

اما به نظر نمی‌رسد که مخالفین با چنین پاسخ‌هایی قانع شوند. همان‌گونه که نبود ضابطه پیشین در اراده خدا، وی را به افعال بوالهوسانه سوق می‌دهد، این بی‌قاعدگی معرفت و فقدان معیاری قابل فهم برای سنجش آن نیز چنین پیامدی خواهد داشت، گویی با خدایی روبه‌رو هستیم که نه فرایند فهم و ادراک او و نه خواست و اراده‌اش، هیچ کدام ضابطه‌ای معنادار ندارد.





برخی فیلسوفان کوشیده‌اند تا با ردّ گزارهٔ سوم، ارادهٔ الهی را مسبوق به دلایلی نمایند که لزوماً اخلاقی نیستند و از همین رو، بی‌آن که خدا را در بند احکام اخلاقی پیشینی گرفتار نمایند او را قادر می‌سازند تا آنچه را اراده می‌نماید - به نحو شایسته‌ای - انجام دهد (Alston, 2002: 255). اما در تقریری تا اندازه‌ای متفاوت از تنسیق‌هایی که به تردید در گزاره سوم همت می‌گمارند، گاه با نگرشی سنتی روبه‌رو می‌شویم که مطابق آن، دلایل هدایت‌گر خداوند بدان جهت که تنها مختص او هستند، اساساً متفاوت از دلایلی‌اند که ما می‌شناسیم (Clark, 1961: 221-229). بدین ترتیب، مفهوم تعالی خداوند محفوظ می‌ماند، بی‌آن که دلایل مربوط به افعال الهی برای ما قابل فهم باشد و یا این که مجبور شویم ارادهٔ خدا را خودسرانه و بوالهوسانه فرض نماییم. اما این ایده که خدا ممکن است دلایل «خصوصی» داشته باشد، هنوز با مشکلاتی همراه است. ما چگونه به وجود چنین دلایلی پی ببریم و این دلایل چگونه می‌توانند اوصاف اخلاقی خدا را تأمین کنند؟ آیا حقیقتاً می‌توان خدایی را پرستش و ستایش کرد که اصول و معیارهای اخلاقی را که خود بر انسان‌ها مقرر داشته، به آسانی، نقض می‌کند و به‌ظاهر از اصولی تبعیت می‌کند که برای ما غریب و چه بسا منزجرکننده‌اند؟ باید پذیرفت که یا خدا به هیچ قاعده یا دلیلی ملتزم نیست که در آن صورت، او به واسطه دلایل خودش نیز مقید و ملتزم نخواهد بود و یا آن که او بر طبق دلایلی عمل می‌کند که در این صورت دلایل او مقبول‌تر و پسندیده‌تر از دلایل اخلاقی نخواهند بود؛ چرا که این دلایل مورد ادراک یا عمل عرف انسان‌هایی‌اند که خود مخلوق اویند و آنها را مستحسن برمی‌شمرند به همان سان که به عدم فریبکاری خداوند یقین دارند. اما برخی دیگر چون النور استامپ و نورمن کرتزمن ترجیح داده‌اند که با توسل به این نظریه آکویناس که خدا ذاتاً خیر است، گزارهٔ (۲) را رد کنند (Stamp & Kretzmann: 1991). مطابق این رویکرد خداوند خیر محض است و یک موجود خیر محض اوامری همانند امر به شکنجهٔ کودک بی‌گناه - صرفاً برای سرگرمی - را صادر نخواهد کرد. این خدای خیر، خودسر و بوالهوس نیست و تنها برای خیر و منفعت مخلوقاتش عمل می‌کند. چنین موجودی نمی‌تواند به شکنجه و کشتار بی‌جهت فرمان دهد. الزاماتی که او تحمیل می‌کند، ضرورتاً سازگار با ارزش‌های اخلاقی بوده و از رنج و محنت آدمیان ممانعت خواهد کرد.

بسیاری از فیلسوفان معاصر که معتقد به این تقریر از وابستگی اخلاقی به دین هستند، تفسیر تعدیل‌یافته مبتنی بر خیریت خدا را پذیرفته‌اند. فیلسوفانی چون آدامز، کوئین، برچ، کلارک، ویرنگا و فارست نیز این نظریه را اندکی اصلاح کرده و تصویری از یک خدای

مهرورز را به جای خدایی که از لحاظ اخلاقی خیر است، نشانده‌اند (Adams, 1981: ch. 6). از نظر آنها ابتدای این دیدگاه به خدای مهرورز قابل ترجیح خواهد بود؛ چون معنای خیریت اخلاقی دست کم تا اندازه‌ای به انطباق با قواعد اخلاقی وابسته است. پیداست که وقتی ادعا می‌کنیم که خدا اخلاقاً خیر است، جز این را در اندیشه نداریم که او از مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی پیشینی پیروی و وظایفش را به خوبی انجام می‌دهد.

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

اما به بیان سالیوان، مشکل آن است که اگر عشق، خیر، عدالت، صداقت و هر امر دیگری موجب صدور اوامر و نواهی خدا شوند، در این صورت زنجیره‌علی مربوطه به این ویژگی ختم می‌شود و نه به اوامر و نواهی او و در این صورت، اخلاق ریشه در مطابقت یا عدم مطابقت با احکام عشق یا... را خواهد داشت و نه امر و نهی خداوند (Sullivan, 1994: 76) و البته همچنان این پرسش، بی‌پاسخ می‌ماند که چرا خدا مهرورز است؟ و آیا راهی جز پذیرش حسن و قبح ذاتی خواهیم داشت؟

برخی دیگر از فیلسوفان چون سوئین‌برن بر این باورند که نکته مهمی از همان آغاز مغفول مانده که البته التفات به آن - برخلاف برنهاد (۲) - گزاره‌های مستلزم دلخواهی شدن اراده خدا را نفی خواهد کرد. ما بی‌آن که قدرت و حاکمیت مطلق خدا را انکار یا محدود کنیم، به آسانی می‌توانیم بپذیریم که دامنه این قدرت هیچ‌گاه برخی از الزامات را دربر نمی‌گیرد. خدا حاکم و آزاد است نسبت به هر آنچه که به طور منطقی ممکن است و طبعاً هر آنچه از نظر منطقی غیرممکن باشد در حوزه حاکمیت و قدرت الاهی نیست، نه به این جهت که خدا عاجز و ناتوان است، بلکه به این جهت که آن امر شامل تناقض منطقی است. بنابراین اگر خدا نمی‌تواند یک مربع گیرد بیافریند یا جسم بزرگی را در جسم





کوچکی بگنجانند، نقصی در قدرت و آزادی او نخواهد بود (Swinburne, 1974). بنابراین، سوئین برن تصریح می‌کند که الزامات اخلاقی نیز بیانگر یک ضرورت منطقی‌اند. به گونه‌ای که حتی خداوند نیز دربارهٔ آنها آزاد نخواهد بود. بدین ترتیب محدودیت خداوند به واسطهٔ الزامات اخلاقی بیش از الزامات خاص منطقی نیست و هیچ‌یک از این دو نیز مستلزم نقص در او نخواهد بود.

اما بعید به نظر می‌رسد که چنین راه‌حلی در دسترس مدافعان نظریهٔ امر الاهی باشد. آنها به چه دلیل معتقدند که منطقاً برای خداوند غیرممکن است که به فعل قبیحی مانند قساوت بی‌وجه و کشتن کودکان بی‌گناه امر کند؟ اگر ما نپذیریم که افعال مستقل از اراده و امر الاهی خوب/درست یا بد/نادرست هستند و خدا ضرورتاً افعال خوب و درست را اراده و امر می‌نماید، آیا قادر خواهیم بود که برخی خواست‌ها یا اوامر نسبت به انجام افعال قبیح را برای خداوند نامحتمل بدانیم؟

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

پس نفی وابستگی ثبوتی اخلاق به دین و دلخواهانه بودن افعال الاهی - به هیچ وجه - ملازم با انکار حاکمیت، قدرت و آزادی مطلق خدا نبوده است، بلکه آنها را از منظری دیگر خواهیم نگریست و شهود دینی‌مان دربارهٔ ضرورت آنها را نیز همچنان معتبر خواهیم دانست.

دربارهٔ دستور خداوند به حضرت ابراهیم 7 برای کشتن اسحاق نیز بی‌آن‌که شهود اخلاقی‌مان در نادرستی قتل فرزند بی‌گناه را زیر سؤال بریم آن را نه دلیل بر بوالهوسانه بودن اوامر الاهی می‌دانیم و نه به معنای تعلق قدرت او بر الزاماتی ناصواب. با در نظر داشتن جایگاه نیت در حسن و قبح وجودشناختی افعال آشکار می‌شود که آنچه در چنین امری، مُراد حقیقی خداوند بوده است اِختبار و امتحان حضرت ابراهیم 7 بوده بی‌آن‌که به واقع، وقوع چنین فعلی را اراده کرده باشد. به دیگر سخن مراد از امر، اتیان مأمور به نیست، بلکه

فهم واکنش مأمور نسبت به امر و طلب انشایی مدنظر است و از همین رو، به بیان هر «خدا نمی خواهد که ابراهیم 7 اسحاق را بکشد، اما اجازه می دهد که او باور کند که خدا به وی امر کرده برای کشتن اسحاق» (Hare, 2007: 269).

اما در کنار بحث نیت، نکته مهم دیگری که مبنای پاسخ درخوری به این اشکال تاریخی می تواند باشد آن است که اصلاً خود افعال اختیاری انسان و موضوعات متغیر بیرونی، موضوع قضیه اخلاقی در نظر گرفته نمی شوند، بلکه تنها از آن جهت که تحت دو عنوان انتزاعی خاص «عدل» و «ظلم» مندرج می شوند، این قابلیت را می یابند. در بحث امر الاهی به حضرت ابراهیم 7 نیز افزون بر این که امر الاهی به نیت امتحان یا اختبار حضرت ابراهیم و فرزندشان 8 بود، خود فعل حضرت ابراهیم 7 نیز معنون به عنوان ظلم و بالمآل قبیح نیست؛ چون پیروی از اوامر الاهی و در راستای کمال حضرت و به عبارتی از مصادیق وضع شیء در محل خود بوده است. پس آنچه، در واقع، موضوع گزاره های اخلاقی قرار می گیرد، عنوان انتزاعی عدل یا ظلم است که البته «آگاهی» و «نیت» عامل اخلاقی نیز در آنها مندرج است.

بنابراین، اگر قتل انسان دیگر با عنایت به سائق های باطنی، یعنی آگاهی و نیت عامل ذیل عنوان «عدالت» قرار گیرد، حَسَن و اگر تحت عنوان ظلم مندرج شود، قبیح خواهد بود و بر همین اساس، گاه قتل نفس تحت شرایطی مصداق افعال حَسَن و تحت شرایط دیگر از افعال قبیح به شمار می رود، در حالی که خود عناوین انتزاعی عدل و ظلم در اتصاف به حَسَن و قبیح هیچ گاه دچار تغییر و دگرگونی نمی شوند.

جمع بندی

اشکال خودسرانگی اخلاق دینی، به رغم اهمیتی که در تاریخ فلسفی داشته است با در نظر داشت نیت و مراد حقیقی خداوند در پس اراده و امر او از یک سو و موضوعات ثابت و حقیقی قضایای اخلاقی از سوی دیگر، از میان برداشته می شود، گرچه هر دو تنسیق معناشناختی و وجودشناختی از ابتدای اخلاق به دین با نقدهای جدی دیگری روبه رواند.



کتابنامه

۱. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح: سید محمد بدر الدین الحلبي، بی جا: مطبعة السعادة.

۲. حلبي، حسن بن يوسف (۱۴۱۷ق)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق و تعليق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

1. Adams, Robert M. (1981) "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", in Paul Helm, *Divine Command and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
2. Alston, William, (2002), "Some Suggestions for Divine Command Theorists", in Alston, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
3. Clark, Gordon, (1961), *Religion, Reason and Revelation*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Company.
4. Descartes, Rene, (1981), *Philosophical Letters*, Antony Kenny (trans. And ed), Minneapolis: University of Minnesota press.
5. Hanink James G. & Mar Gary R., (1987) "What Euthyphro Couldn't Have Said", *Faith and Philosophy*, 4.
6. Hare, John E., (2007) *God and Morality: A Philosophical History*, U. S. A. , Blackweel Publishing.
7. Idziak, Janine Marie (Ed), (1979) *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edwin Mellen Press.
8. Oberman, Heiko A, (1963), *the Harvard of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
9. Quinn, Philip, (1978), *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Oxford University Press.
10. ——— (2000) "Divine Commands Theory", in Hugh La Follette (ed), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, Ma, Blackwell.
11. Sallivan Stephen j., (1994), "Why Adams Needs to Modify his Divine Command Theory one More Time", *Faith and Philosophy* II.
12. Smart, John, (1973) "An Outline of a Sinem of Utilitarian Ethics", in John Smart and Bernard Williams, *Utilitarionism - for and against*, Cambridge, England: Combridge University Press.
13. Smith, B. Steven, (2003), *Spinoza s Book of Life*(Freedom and Redemption in the Ethics), New Haven and London, Yale University Press.
14. Stamp, E. & kretzmann, N, (1991), "Being and Goodness", in MacDonald(ed), *Being and Goodnes: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Itheca, New York, Carnell University Press.
15. Swinburne, Richard, (1974) "Duty and The Will of God", *Canadian Journal of philosophy* 4.
16. Wainwright, William J., (2005), *Religion and Morality* , U. S. A. , Ashgate Publishing Company.
17. Zagzebski Linda, (2005) "Morality and Religion" in Wainwright William J. (eds), *The Oxford Hakdbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press.
18. Zagzebski, Linda, (1991) *the Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York, Oxford University Prees.

