

بررسی ادله نظریه امر الهی؛ با تأکید بر نفی قوانین نفس الامری و وجود احکام به ظاهر غیر اخلاقی

sarbakhshi50@yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

چکیده

نظریه امر الهی، یکی از نظریات مهم و پرسابقه در باب چیستی ارزش‌های اخلاقی است. علل و ادله مختلفی موجب پیدایش چنین دیدگاهی شده است. وجود برخی احکام به‌ظاهر غیر اخلاقی در متون دینی، از جمله دستور قتل کودک بی‌گناه، استناد به مالکیت مطلق الهی، استناد به اختیار مطلق خداوند متعالی و محدود نبودن وی در اوامر و نواهی خود به چارچوب‌های اخلاقی، استناد به عدم توانایی عقل، در درک حسن و قبح اعمال بدون کمک شرع و نسخ برخی احکام اخلاقی و نسبیّت آنها، دلایلی است که موجب شده برخی متکلمان طرفدار این نظریه شوند. بررسی این امور نشان می‌دهد که عدم درک درست از وجه اخلاقی احکام دینی و نیز درک ناقص از صفات خداوند متعالی و تأثیری که بر نحوه آفرینش می‌گذارند، موجب چنین رویکردی شده است. مقاله حاضر با روش تحلیل عقلی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که اخلاق دینی با تفسیر نظریه امر الهی نادرست است، گرچه می‌توان تفسیر درستی از آن ارائه داد که برتری قابل توجهی نسبت به اخلاق سکولار دارد.

کلیدواژه‌ها: نظریه امر الهی، قوانین نفس الامری، نسبیّت اخلاقی.

نظریه امر الهی، یکی از زیرمجموعه‌های دیدگاه امرگرایی در مبنای ارزش است. به طور معمول امرگرایان معتقدند: همه جملات اخلاقی، حتی آنها که ظاهری اخباری دارند، در حقیقت انشائی‌اند و محتوای آنها چیزی جز امر و نهی یک امر خاص، یا عام نیست (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۶). از آنجاکه جمله انشائی نوعی اعتبار بوده و ربطی به واقعیت ندارد، پس جملات اخلاقی درباره واقع سخن نمی‌گویند، بلکه صرفاً بیانگر امر و نهی شخص یا گروهی معین یا غیرمعین‌اند. به این ترتیب، از نظر امرگرایان، ارزش و لزوم اخلاقی غیرواقعی است. امرگرایی خود، به دو نوع تقسیم می‌شود (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۰۱). در نوع اول، امر و نهی شخص خاصی ملاک ارزش‌ها و الزامات اخلاقی است و در نوع دوم، هر کسی می‌تواند امر یا ناهی بوده، ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را اعتبار کند. در نوع اول، نظریه امر الهی از شهرت بیشتری برخوردار است و پیروان بسیاری در میان ادیان دارد.

از نظر سابقه، نظریه امر الهی از سابقه‌ای طولانی برخوردار است. این دیدگاه، دست‌کم از زمان سقراط تاکنون مورد بحث بوده و دیدگاه‌های مخالف و موافق زیادی را برانگیخته است. در گفت‌وگویی که بین سقراط و اثیفرون در گرفته، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امر و نهی خداوند است که موجب خوبی و بدی یک عمل می‌شود، یا چون آن عمل خوب یا بد است، مورد امر و نهی خداوند قرار می‌گیرد؟ اثیفرون، علی‌رغم اینکه معتقد به نظریه امر الهی است، می‌پذیرد که خداوند بدان جهت به چنان اعمالی امر و نهی می‌کند که خود آنها، صواب یا خطا هستند. لذا سقراط وی را ملزم به انکار دیدگاه خود می‌کند (افلاطون ۱۳۸۰، ص ۲۳۳-۲۴۰). پاسخ اثیفرون نشان می‌دهد تمام کسانی که به این نظریه معتقدند، لزوماً به تمامی مفاد آن آگاه و ملتزم نیستند.

در میان مسلمانان، اشاعره به این نظریه معتقد بوده‌اند. از نظر ایشان، تعریف خوب و بد تابع امر و نهی خداوند است. همچنین امر و نهی الهی است که موجب خوب یا بد شدن یک چیز می‌گردد، به نحوی که اگر امر و نهی خداوند متعالی تغییر کند، حسن و قبح نیز تغییر می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲). نظریه امر الهی در میان مسیحیان نیز رواج داشته است (ضاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۳-۱۹۴).

آنچه در فهم نظریه امر الهی ضروری است، اینکه نباید عدم توانایی انسان در درک مصادیق حسن و قبح و نیازمندی به اوامر و نواهی خداوند را مفاد نظریه امر الهی بدانیم. اینکه کسی معتقد باشد: بدون امر و نهی الهی، نمی‌توان صواب یا خطا بودن کاری را دانست، به معنای پذیرش نظریه امر الهی نیست؛ زیرا کاملاً ممکن است کسی حسن و قبح اخلاقی را واقعی و ذاتی بداند، اما عقل را قادر بر درک آنها نداند. به عبارت دیگر، حسن و قبح ذاتی، با حسن و قبح عقلی تلازم ندارد. معمولاً برای اشاره به حسن و قبح ذاتی، از تعبیر حسن و قبح عقلی نیز استفاده می‌شود، اما چنین تعبیری، مسامحی است. برای امرگرایان، دیدگاه کسانی که نظریه امر و نهی الهی را مدعی‌اند، لازم است ایشان، ورای امر و نهی خداوند، هیچ واقعیتی برای حسن و قبح قائل نباشند. پس به طور دقیق، ادعای نظریه امر الهی، این است که خوب یا بد بودن یک فعل، صرفاً به این دلیل و فقط به این دلیل است که خداوند امر به انجام یا ترک آن کرده است.

اینکه عامل پیدایش نظریه الهی چه بوده و چه دلایلی به نفع این دیدگاه وجود داشته، موضوعی است که از دیرباز بررسی شده است. اما همچنان این نظریه زنده است و نیازمند بازخوانی است. سعی ما در این مقاله بر این است که از منظری جدید، به این علل و دلایل پرداخته و زوایای مخفی آنها را وارسی کنیم. در این بررسی، بخصوص به مسئله نسبت خداوند متعالی با قوانین نفس الامری پرداخته و با تحقیقی پیرامون آن، نشان دهد که یکی از دلایل پیدایش این نظریه، درک ناصحیح این نسبت بوده است. صرف نظر از بررسی های نوی که در باب وجه اخلاقی بودن دستور خداوند، مبنی بر قتل کودک بی گناه توسط حضرت خضر علیه السلام، انجام داده ایم، بررسی مسئله فوق، به تلقی نویسنده، می تواند یکی از نوآوری های این مقاله باشد. به هر حال، در ادامه، ابتدا علل پیدایش این نظریه و ادله ای که برای اثبات آن اقامه شده را بیان، سپس به نقد این علل و ادله می پردازیم. در ضمن نقد آنها مسئله فوق را نیز به بوتۀ تحقیق خواهیم سپرد.

علل پیدایش نظریه امر الهی

اولین سؤالی که در باب این نظریه مطرح می شود، این است که چه عامل یا عواملی موجب شده، برخی به چنین اعتقادی برسند و این نظریه را بپذیرند. روشن است که باید بین علل ایجاد این دیدگاه و دلایلی که به نفع آن اقامه شده، تفکیک کرد. شاید بتوان دینی بودن منشأ اخلاق را یکی از علل پیدایش این نظریه دانست. مطابق اعتقاد متدینان، این دین است که برای اولین بار، ارزش های اخلاقی را مطرح کرده و انسان ها را به سوی مراعات آنها فراخوانده است. پذیرش چنین امری، می تواند عامل این اعتقاد شود که اساساً ارزش های اخلاقی با اوامر و نواهی دینی و شرعی پدید آمده اند. از جمله علل دیگری که ممکن است موجب پیدایش چنین اعتقادی باشد، وجود برخی احکام دینی است که به ظاهر با ارزش های اخلاقی مورد قبول در تضادند. خداوند متعالی در قرآن کریم، ذبح حضرت اسماعیل را به حضرت ابراهیم علیه السلام، امر کرده است. در حالی که کشتن یک انسان، بدون اینکه در تقاضای جنایتی هم ارز آن باشد، از سوی همه انسان ها مذموم دانسته می شود. حتی اگر گفته شود که دستور خداوند متعالی به حضرت ابراهیم علیه السلام، واقعی نبوده و صرفاً از روی امتحان صادر شده است، امر خداوند متعالی به حضرت خضر علیه السلام، مبنی بر کشتن کودکی که جنایتی مرتکب نشده بود، به تصریح قرآن کریم محقق شده و در این مورد، نمی توان با امتحانی بودن دستور، مسئله را فیصله داد. شاید برخی از دین باوران، در مواجهه با این حکایت، به دلیل اینکه وجهی معقول و اخلاقی برای آن پیدا نکرده اند، به این گمان رسیده اند که اساساً خوبی و بدی افعال ذاتی نیست و با امر و نهی الهی است که یک فعل خوب یا بد می شود.

علت دیگر چنین اعتقادی، برخی مبانی هستی شناختی است که از قضا به عنوان دلیل اعتقاد به نظریه امر الهی مطرح شده است؛ برخی گمان کرده اند اعتقاد به خالقیت خداوند متعالی نسبت به همه موجودات و نیز مطلق بودن اختیار خداوند، موجب می شود بپذیریم خوبی و بدی تابع امر و نهی الهی است. از آنجاکه علت اخیر، به عنوان دلیلی مستقل، برای اثبات نظریه امر الهی در نظر گرفته شده، آن را به همراه دلایل دیگر بررسی خواهیم کرد.

دلایل نظریه امر الهی

از جمله دلایلی که برای اثبات این نظریه مطرح شده، خالقیت و مالکیت خداوند متعالی نسبت به همه موجودات و از جمله انسان هاست. در این دلیل گفته می‌شود، چون خداوند متعالی خالق همه چیز و از جمله انسان است، پس مالک اوست. مالک حق دارد هرگونه که خواست با مملوکش رفتار نماید. امر و نهی نیز نوعی رفتار با مملوک است. پس خداوند متعالی می‌تواند هرگونه که خواست امر و نهی کند و کسی حق ندارد اعتراض کرده، آن را غیراخلاقی بنامد (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ظاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۳).

دلیل دیگر اثبات این نظریه، این است که عقل بشری، مستقل از معرفت به اوامر و نواهی الهی، قادر به درک ارزش‌های اخلاقی نیست؛ زیرا معرفت اخلاقی بدون تعیین معیار اصلی خوب و بد، امکان‌پذیر نیست و این معیار، چیزی جز اوامر و نواهی الهی نمی‌باشد. پس تحقق معرفت اخلاقی، بدون معرفت به اوامر و نواهی الهی غیرممکن است. این امر نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی حقیقتی ورای امر و نهی خداوند متعالی ندارد (ظاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۴). در این دلیل، ادعا این است که واقعی بودن ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، مستلزم عقلی بودن آنهاست. پس چون عقلی نیست، بنابراین واقعی هم نیست (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

گاهی گفته می‌شود، پذیرش حسن و قبح ذاتی، به معنای پذیرش تبیعت امر و نهی الهی و در نتیجه، تبیعت خود خداوند در صدور امر و نهی از آنها بوده، چنین چیزی به معنای انکار اختیار خداوند متعالی است. به عبارت دیگر، لزوم تبیعت دستورهای خداوند متعالی از حسن و قبح ذاتی، به معنای مجبور بودن خداوند خواهد بود. درحالی که خداوند به هیچ نحو مجبور نیست و می‌تواند هرگونه که خواست امر یا نهی کند. برای نمونه، اگر احسان واقعاً خوب و دزدی واقعاً بد باشد، و دستور خداوند تابع این واقعیت‌ها باشد، باید پذیرفت خداوند مجبور است به احسان امر کرده و از دزدی نهی کند و هرگز نمی‌تواند به گونه دیگری دستور دهد. درحالی که روشن است خداوند متعالی در دستورات خود، هیچ اجباری ندارد و هرگونه که بخواهد، دستور می‌دهد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۸).

دلیل دیگری که معمولاً مطرح می‌شود، تغییر شرایع و نسخ احکام دینی است. در این دلیل گفته می‌شود، اگر ارزش‌های اخلاقی، که امر و نهی‌های دینی بیانگر آنها هستند، واقعی بودند، هرگز تغییر نکرده و نسخ نمی‌شدند. درحالی که احکام متعددی در طول تاریخ و در ادیان مختلف، دستخوش تغییر شده‌اند. مثلاً، خوردن پیه گوشت در شریعت حضرت موسی علیه السلام حرام بوده است، اما در شریعت‌های بعدی، از جمله اسلام حلال شده است. یا خواندن نماز در ادیان سابق، به سوی بیت المقدس بوده، حتی در اوایل اسلام، مسلمانان نیز به سوی آن نماز می‌گزارند، ولی بعد از مدتی، این حکم نسخ شده و قبله مسلمانان به کعبه تغییر پیدا کرده است (بقره: ۱۴۴). همه اینها نشان می‌دهد خوبی و بدی در ذات این افعال وجود نداشته و با امر و نهی الهی معنا یافته‌اند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۹۷-۹۸). همسو با دلیل فوق، برخی از متکلمان اهل سنت، نسبی بودن حکم اخلاقی برخی از رفتارها را دلیل غیرواقعی بودن ارزش آنها دانسته‌اند. برای مثال، دروغ گفتن اگر منجر به نجات جان پیغمبری شود، خوب است. درحالی که اگر حسن و قبح ذاتی بود، این نسبییت معنا نداشت (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶).

بررسی نظریه امر الهی

معقول است که بگویم اخلاق، با ظهور انبیاء و پیدایش دین در میان انسان‌ها پدید آمده، هرچند اولین انسان به ظهور رسیده بر روی زمین را آدم علیه السلام، ندانیم و همانند قائلان نظریه فرگشت، جهش ژنتیکی را عامل پیدایش انسان تلقی کنیم؛ زیرا هیچ تبیین علمی و روشنی از اخلاقی شدن حیوان جهش یافته وجود ندارد و تمام کسانی که از نظریه فوق بهره جسته‌اند، در تبیین رویکرد اخلاقی انسان عاجز مانده‌اند. مکتب اخلاقی که از دل نظریه تکامل بیرون می‌آید اخلاق تکاملی است و چنین اخلاقی کاملاً در تضاد با اخلاق دینی و ارزش‌های اخلاقی مورد قبول انسان‌هاست (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹). به‌هرحال، به نظر می‌رسد اخلاق با ظهور دین پیدا شده، اما علی‌رغم تأیید این سخن، نمی‌توان گفت: پس اخلاق ذاتاً امری دینی است و بالاتر از آن، بدون دین و امر و نهی خداوند، اخلاق بی‌معناست. درواقع فرض دیگری نیز وجود دارد. می‌توان گفت: اخلاق و ارزش‌های اخلاقی فی‌حد ذاته معنا دارد و اخلاق حقیقتی است نفس‌الامری، که امر و نهی الهی مطابق آن صادر شده است. با این حال، اخلاق دینی از اخلاق سکولار برتر بوده و ارزش‌های والاتری ارائه می‌دهد (برای مطالعه بیشتر، رک: سربخشی، ۱۳۹۸).

بررسی وجود دستور قتل کودک بی‌گناه در متون دینی

آیا وجود دستوراتی همچون ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام یا کودکی که به دست حضرت خضر علیه السلام کشته شد، می‌تواند غیرواقعی بودن ارزش‌های اخلاقی را اثبات کرده، و آنها را تابع امر و نهی الهی کند؟ پاسخ این است که وجود چنین دستوراتی، نه تنها به معنای انکار حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه فهم درست آنها، مؤید این است و چنین دستوراتی برای حصول مصلحت موجود، در مفاد آنها صادر شده است. برای روشن شدن مطلب، دستور خداوند متعالی به حضرت خضر علیه السلام را مرور می‌کنیم. خداوند متعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقتَلَهُ قَالَ أَقتَلتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بغيرِ نَفْسٍ لَقَدْ جئتَ شَيْئًا نَكْرًا» (کهف: ۷۴). وقتی حضرت موسی علیه السلام با حضرت خضر علیه السلام همراه می‌شود و قول می‌دهد که با کارهای وی مخالفت نکند، حضرت خضر علیه السلام به دستور خداوند متعالی، کودکی را به قتل می‌رساند. حضرت موسی علیه السلام برآشفته شده و اعتراض می‌کند که چرا انسان بی‌گناهی را بی‌دلیل و نه از روی قصاص، به قتل رساندی؟ وی اعلام می‌کند که چنین فعلی، منکر است. سپس، کارهای دیگری نیز از حضرت خضر علیه السلام سر می‌زند که حضرت موسی علیه السلام، طاقت نمی‌آورد و نسبت به آنها نیز اعتراض می‌کند. آنگاه خداوند متعالی از زبان حضرت خضر علیه السلام، پاسخ داده و می‌گوید: «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكانَ أبواهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشينا أَنْ يَرْهَقَهُما طُغياناً وَ كُفراً» (کهف: ۸۰)؛ «فَرَدنا أَنْ يُؤدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ زَكاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً» (کهف: ۸۱)؛ و اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند، از آن باک داشتیم که آن پسر، آنها را به خوی کفر و طغیان درآورد. (از این رو) خواستیم که پروردگارشان به جای او (فرزندی) پاک‌تر و بهتر و با محبت‌تر به آن دو بدهد. آیه هشتاد سوره «کهف» با صراحت می‌گوید چنین فعلی به خاطر مصلحتی که در آن بوده (حفظ والدین کودک از طغیان و کفر) انجام شده است. با تکیه بر مفاد این آیه، می‌توان مدعی شد: قرآن نسبت به ارزش‌های اخلاقی دیدگاه غایت‌انگارانه دارد و به خاطر مصلحتی که در این فعل وجود داشته و غیرقابل چشم‌پوشی بوده، دستور به قتل کودک داده شده است.

آنچه پذیرش اخلاقی بودن چنین فعلی را دشوار می‌سازد، اینکه برخی گمان کرده‌اند، کشتن کودک قصاص قبل از جنایت است و حضرت موسی علیه السلام، نیز به همین مطلب اشاره کرده و اعتراض کرده است، اما پاسخ این است که قصاص نامیدن چنین فعلی، از اساس باطل است. مستشکل با تطبیق عنوان قصاص، اخلاقی بودن این فعل را زیر سؤال می‌برد، اما روشن نیست چرا باید اساساً آن را قصاص نامید؟ قصاص قبل از جنایت، وقتی معنا می‌یابد که دو نفر صاحب حق، در برابر هم قرار گرفته و یکی از آنان قصد داشته باشد، جنایتی در حق دیگری انجام دهد. نفر دوم به نحوی از این قصد آگاه شده و قبل از انجام جنایت تلافی نموده، یا دیگران به عوض او تلافی نمایند. درحالی که در این مورد خاص، چنین وضعیتی وجود ندارد. یک طرف کودکی است که به طریقی کشته می‌شود و طرف دیگر، خداوند متعالی است. درست است که مجری مستقیم این قتل حضرت خضر علیه السلام است، اما وی به دستور خداوند متعالی، این فعل را انجام داده است. می‌توان حضرت خضر علیه السلام را همانند سایر جنود الهی در نظر گرفت که اراده الهی را به منصه ظهور می‌رسانند. روشن است که در مراتب طولی آفرینش، خداوند متعالی اراده‌های خود را با اسباب عینیت می‌بخشد و در این مورد، علت خاص وجود حضرت خضر علیه السلام بوده است. اینکه گفته شود خضر علیه السلام موجود آگاه و مختاری است و مثلاً، با سیل و زلزله و مانند آن فرق می‌کند، وجه تمایز دقیقی نیست؛ زیرا اولاً، نفی شعور و اختیار از سایر مخلوقات الهی اول کلام است. آیات قرآن و دیدگاه حکمت متعالیه، بر آگاه و مختار بودن همه موجودات رأی داده‌اند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷-۱۶۰)؛ ثانیاً، سیل و زلزله هم در سلسله طولی علل همچون ابزار قتاله‌ای هستند که دست قاتل مختار است. مثلاً، چاقویی که سر کسی را می‌برد، دست قاتل مختار است. سیل و زلزله هم به اراده الهی انسان‌ها را می‌کشند. اگر قرار باشد، هر قتلی که در سلسله طولی عللش موجود مختار وجود دارد، تخطئه شود، باید کشته شدن انسان‌ها به وسیله سیل و زلزله را هم تخطئه کنیم. گرچه برخی، این مورد را هم تخطئه کرده‌اند و آن را تحت عنوان وجود شرور در عالم به چالش کشیده‌اند، اما پاسخ آن در بحث حکمت داده می‌شود و در آنجا معلوم می‌شود که وجود شر، منافاتی با حکمت الهی و خیر مطلق بودن او ندارد. در اینجا هم، سیل و زلزله ابزاری است در دست خداوند مختار و کشتنی که در چنین مواردی رخ می‌دهد، با حکمت الهی سازگار است. حال اگر بین ابزار بی‌جان (مثل سیل و زلزله و حتی چاقو) و خداوند متعال، فاعل مختار دیگری واسطه شود، در اصل حکیمانه بودن فعل تغییری ایجاد نمی‌شود. چنان‌که در مثال سیل و زلزله و کشته شدن انسان‌ها توسط این دو، واسطه مختار وجود دارد و فرشتگان الهی هستند که این ابزارها را تدبیر می‌کنند. بنابراین، هر کشته شدنی در نهایت منسوب به یک فاعل باشعور و مختار است. ثالثاً، کشتن کودک مذکور از این جهت که فعل مباشر حضرت خضر علیه السلام بوده نیز قابل توجیه است؛ چنین نیست که این فعل، تنها از حیث رابطه‌ای که با خداوند متعالی دارد، توجیه‌پذیر است.

علاوه بر این و ناظر به اصل اشکال، ابتدا باید دید حقیقت فعلی که در این مورد خاص رخ داده، چیست؟ اگر با دقت فلسفی نگاه کنیم، خواهیم دید حقیقت این فعل پایان دادن به زندگی دنیوی کودکی است بی‌گناه که در علم

الهی وی در آینده انسان شروری خواهد شد و خود و والدینش را به ورطه کفر و طغیان خواهد کشاند. این فعل، توسط حضرت خضر علیه السلام انجام شده، اما روشن است که می توانست به انحاء مختلف دیگری انجام پذیرد. مثلاً، ممکن بود این فعل با بیمار شدن کودک، یا آمدن سیل، زلزله و مانند آن رخ دهد. سؤال این است که آیا اگر مرگ کودک، به نحو دیگری رخ می داد، غیراخلاقی نبود و چون توسط حضرت خضر علیه السلام، که یک انسان آگاه و مختار است انجام گرفته، غیراخلاقی است یا چنین فعلی، به هر نحوی که باشد، غیراخلاقی است؟

در شق اول قضیه، می توان پرسید چه فرقی است بین اینکه کودکی بی گناه، با بیماری کشته شود یا یک انسان او را بکشد، بخصوص وقتی که هر دوی آنها مأموران الاهی اند و به اذن و دستور او چنین کاری می کنند؟ واقعیت این است که هر چه در عالم است، جنود خداوند متعالی است و او پایان زندگی مخلوقات خود را به اشکال مختلفی رقم می زند. عده ای را با سیل، عده ای را با زلزله، عده ای را با بیماری و عده ای دیگر را به طرق دیگری می میراند. در میان انسان هایی که به طرق مختلف می میرند. کودکان زیادی نیز وجود دارند که معصوم از دنیا می روند. آیا می توان گفت: چون این کودکان معصوم اند و هنوز گناهی نکرده اند، کشتن آنها قصاص قبل از جنایت است؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا اساساً در چنین مرگ هایی، قصاصی رخ نمی دهد. همه این اتفاقات، براساس نظام احسن و مصلحت مدنظر در آنها و قوانین علی و معلولی رخ می دهد. این کودک، ممکن بود توسط یک بیماری کشته شود، اما به دلیل مصلحتی که بوده، خداوند متعالی حضرت خضر علیه السلام را مأمور کشتن او کرده است. می توان گفت: در چنین فعلی دو مصلحت وجود داشته، یکی در اصل کشتن کودک و دومی در کشتن وی توسط حضرت خضر علیه السلام. مصلحت موجود در اصل قتل، با صراحت در آیه فوق ذکر شده و گفته شده است که خداوند متعالی، می دانست این کودک پس از بزرگ شدن، والدین خود را از راه ایمان خارج کرده، وارد وادی کفر و طغیان خواهد کرد. خداوند متعالی نیز به سبب عنایت ویژه ای که به این پدر و مادر داشته، دوست نداشته چنین اتفاقی بیافتد. از این رو، برای جلوگیری از وقوع آن، دستور کشتن کودک را صادر کرده است. روشن است این والدین نزد خداوند متعالی، مقام بسیار رفیعی داشته اند.

اما اینکه مصلحت انتخاب حضرت خضر علیه السلام، به عنوان فاعل این فعل چه بوده، بر ما روشن نیست. اما به دلیل اینکه خداوند متعالی هیچ فعلی را بدون مراعات حکمت انجام نمی دهد، می توان گفت: در این انتخاب نیز مصلحتی وجود داشته است. علم قطعی پیشین بر وجود چنین مصلحتی کافی است، تا چنین انتخابی را غیراخلاقی ندانیم. از سوی دیگر، هر کجا مصلحت اقوایی وجود داشته باشد، کشتن یک انسان می تواند اخلاقی باشد. مثلاً قاتلی که سایر انسان ها را به قتل می رساند و امنیت را از آنها می ستاند، مستحق زندگی نیست و باید کشته شود. حتی اگر انسانی فقط یک انسان را کشته باشد، از نظر اخلاقی قصاص او درست است. چنان که مستشکلین این اشکال هم اصل قصاص را اخلاقی دانسته، قتل کودک را فقط از باب اینکه قصاص قبل از جنایت است، غیراخلاقی نامیده اند. به هر حال، درست است که در برخی از نگاه های سکولاریستی، کشتن انسان ها، به صورت مطلق، غیراخلاقی تلقی می شود، اما این دیدگاه غیرمنطقی است و نمی توان اطلاق آن را پذیرفت. این اطلاق، هم شرعاً نفی شده و برای قصاص حکمتی ذکر شده «ولکم فی القصاص حیاة» (بقره: ۱۷۹) و هم عقل می گوید قصاص موجب بازدارندگی

است و معقول است که اصلش وجود داشته باشد. سؤال این است که آیا ممکن است کشتن کودک بی‌گناه، چنان مصلحتی داشته باشد که آن را از غیراخلاقی بودن خارج سازد؟

در پاسخ می‌گوییم: اولاً، کشتن و از بین بردن چیزی که ادامهٔ حیات آن موجب کمال خود او و دیگران می‌شود، خلاف حکمت و لذا غیراخلاقی است. بنابراین، ما نیز هر کشتنی را، ولو آنکه به دستور خداوند متعالی انجام بگیرد، اخلاقی نمی‌دانیم. کشتن‌هایی می‌تواند اخلاقی باشد که واقعاً دارای مصلحت قابل توجه و با ارزش باشد، به‌گونه‌ای که ارزش آن بر حیات فرد کشته‌شده، بچربد. از این رو، می‌گوییم: آری کشتن این کودک مصلحت‌اقوایی داشته است. خداوند متعالی در قرآن کریم، به این مصلحت اشاره کرده و آن را حفظ والدین کودک از طغیان و کفر بیان کرده است. اگر دست‌کم نگاه الهی و اخروی به حیات بشر داشته باشیم، کشتن روح انسان‌ها و گمراه کردن آنها، به مراتب بدتر از کشتن جسم آنهاست؛ زیرا با کشتن روح و گمراه کردن آن، فرد دچار رنج و عذاب ابدی می‌شود. اما در کشتن جسم، حیات مادی از دست رفته و رنجی کوتاه حاصل می‌گردد. بنابراین، اگر وجهی باشد که به خاطر آن، خداوند متعالی مانع کشته شدن و گمراهی روح کسی شود، می‌تواند به نحوی که مصلحت می‌داند، آن را انجام دهد. در این مورد خاص، خداوند متعالی اراده کرده که به دست حضرت خضر علیه السلام، مانع گمراهی پدر و مادر کودک شود و این کار را با کشتن کودک انجام داده است.

اگر گفته شود لطف به پدر و مادر کودک و حفظ آنها، به چه وجهی انجام گرفته است؟ چرا این لطف شامل حال دیگران نشده است؟ و دیگر اینکه چرا باید به خاطر لطف به پدر و مادر، به خود کودک ظلم شود؟ در پاسخ باید گفت: وجه این لطف در خود قرآن ذکر شده است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، این پدر و مادر در نزد خداوند متعالی بسیار عزیز بوده‌اند و به خاطر جایگاه والایی که از نظر ایمانی داشته‌اند، خداوند متعالی اصلاً دوست نداشته گمراه شوند. علاوه بر این، روایات آمده است که خداوند متعالی به جای فرزند کشته شده، کودکی به آنها داد که انبیاء متعددی از او زاده شدند و این مصلحت مضاعفی بوده که در این اتفاق وجود داشته است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۶). در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت: از کجا معلوم که چنین لطفی شامل کسان دیگری نشده است؟ هر کس که چنین لیاقتی داشته باشد، قطعاً مشمول لطف الهی شده و به طریقی، جلوی گمراهی او گرفته می‌شود و چون این لطف، به سبب لیاقتی است که با انتخاب‌های خود شخص فراهم شده، از نظر اخلاقی ایرادی ندارد. چه بسا مواردی شبیه این اتفاق برای افراد دیگری هم رخ داده باشد و ما از آن بی‌خبریم. البته اطلاع ما از این واقعه نیز به اخبار الهی بوده و وقایع زیادی در عالم رخ می‌دهد که از آنها خبر نداریم. همچنین شمول چنین لطفی، شرایط ویژه‌ای لازم دارد که از آن نیز بی‌خبریم. به‌هرحال، هر کسی لیاقت چنین لطفی را ندارد و والدینی که مشمول چنین لطفی می‌شوند، باید شرایط آن را داشته باشند. به‌طورکلی، چون خداوند متعالی حکیم است و الطاف او براساس حکمت است، می‌توان گفت: قطعاً کسانی که چنین وضعیتی داشته‌اند، به نحو مقتضی مشمول لطف‌های مشابه شده‌اند. اما پاسخ سؤال سوم، این است که کشته شدن کودک، لطف در حق خود کودک نیز بوده است. گرچه لطفی بوده که به تبع لطف به والدین شامل حال او شده و اگر فقط خود او مدنظر بود، چنین لطفی شامل حالش نمی‌شد.

به هر حال، کودک نیز به تبع والدینش، مشمول رحمت الهی شده است. مسئله این است که اگر کودک زنده می ماند، نه تنها والدینش را کافر می کرد، خود نیز کافر و طاغی می گردید. از سوی دیگر، مفروض این است که هیچ راه دیگری نیز برای جلوگیری از این اتفاق وجود نداشته است. در حالی که با کشته شدن به صورت معصومان، وارد جهان آخرت شده و مشمول رحمت الهی گردیده است. بنابراین، نمی توان چنین کشته شدنی را مصداق ظلم تلقی کرد. علاوه بر اینکه اعطاء یا سلب چیزی از انسان، به دستور مستقیم خداوند متعالی، هرگز نمی تواند مصداق ظلم دانسته شود؛ زیرا ظلم یا در جایی معنا دارد که حقی در میان باشد و بین مخلوق و خالق چنین امری مصداق ندارد، یا در جایی است که فعلی بدون مصلحت انجام بگیرد و به اصطلاح، یک شیء در جای مناسب خودش قرار داده نشود که در این مورد خاص مصلحت روشنی وجود داشته و همه چیز در جای خود قرار داده شده است. در واقع، در این مورد خاص می توان گفت: سه گروه مورد لطف قرار گرفته اند: والدین کودک، خود کودک و کسانی که قرار است بعدها از دست این کودک آسیب ببینند. بنابراین، چنین قتلی برای مراعات مصالح و مفاسد صورت پذیرفته و منافاتی با ارزش های اخلاقی ندارد. از منظر مکتب اخلاقی مورد قبول، فعلی که منجر به سعادت حقیقی شود، ارزشمند بوده و اخلاقی است.

اما در شق دوم قضیه کشتن کودک بی گناه، به هر نحوی که باشد، غیراخلاقی است، باید گفت: پذیرش چنین سخنی، به معنای غیراخلاقی بودن اغلب اتفاقاتی است که در طبیعت برای انسان ها رخ می دهد؛ زیرا بسیاری از اتفاقاتی که در دنیا برای آدمیان رخ می دهد به خاطر گناه کار بودن و تقاص پس دادنشان نیست. از این جهت، فرقی هم بین کودک و بزرگسال وجود ندارد. پس اگر یک انسان بالغ هم در اثر سیل یا زلزله کشته شود، بدون اینکه گناهی مرتکب شده باشد، باید گفت: فعلی غیراخلاقی رخ داده است. خلاصه اینکه مطابق فرض این شق، باید گفت: بسیاری از اتفاقاتی که در عالم رخ می دهد و بر اثر آن برخی از انسان ها کشته شده یا لطمه می بینند، به صورت غیراخلاقی انجام می گیرد. چون خداوند متعالی فاعل این افعال است، پس خداوند متعالی در موارد زیادی اخلاقی عمل نمی کند.

در پاسخ باید گفت: بروز چنین شبهه ای، ناشی از عدم درک درست نحوه اخلاقی بودن افعال الهی است. دیدگاه درست در اخلاقی بودن افعال الهی، این است که این افعال وقتی اخلاقی اند که به بهترین وجه ممکن رخ داده باشند، نه اینکه هیچ نقص یا شری در آنها وجود نداشته باشد. تفصیل این بحث، باید در جای خود بررسی شود، اما اجمال بحث اینکه دیدگاه وظیفه گرایانه و غایت گرایانه، به معنای متداول آن، در باب اخلاقی بودن افعال الهی نادرست است. فعل اخلاقی در مورد خداوند متعالی، فعلی است که براساس حکمت و مصلحت و نظام احسن انجام گرفته باشد و در این نظام، ممکن است نقصی یا شری نیز وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، وجود نقص و شر، در عالم منافاتی با نظام احسن و حکمت الهی ندارد و فعلی که متناسب با نظام احسن باشد، اخلاقی خواهد بود. در این مورد خاص نیز اتفاقی که رخ داده، کاملاً براساس مصالح و

مفاسد بوده و متناسب با نظام احسن و حکمت الهی انجام گرفته است. سایر اتفاقاتی که در طبیعت رخ می‌دهد و در سایه آنها، انسان‌ها لطمه می‌بینند، بر همین اساس رخ می‌دهند. بنابراین، وقوع آنها به معنای عدم مراعات ارزش‌های اخلاقی از سوی خداوند متعالی نیست (سربخشی، ۱۳۹۹).

اشکال دیگر اینکه گاهی گفته می‌شود اگر خداوند می‌خواست این کودک را بکشد، چرا از اول مانع به دنیا آمدن آن نشد؟ آیا این بهتر نبود؟ خداوند متعالی می‌توانست کاری کند که کودک مدنظر اساساً متولد نشود. در پاسخ باید گفت: اولاً عالم، عالم اسباب و مسببات است و وقتی سببی موجود باشد، مسبب آن نیز موجود خواهد شد. ثانیاً درست است که خداوند متعالی می‌توانست به طریقی جلوی تولد چنین کودکی، بلکه جلوی تکون آن را بگیرد، اما چرا گمان شده است که متکون نشدن و متولد نشدن این کودک، بهتر از تولد و کشته شدن اوست؟ اگر خداوند متعالی جلوی تکون این کودک را می‌گرفت، یک انسان از میان انسان‌هایی که امکان تحقق و بهره‌مندی از نعمات الهی را داشتند، به وجود نمی‌آمد. درحالی که حب الهی، به تحقق هر مخلوقی که امکان دارد و تحقق او با حکمت وی در تضاد نیست، تعلق می‌گیرد. از این‌رو، خداوند متعالی دوست دارد این کودک نیز موجود شود؛ چه بسا خود کودک هم همین را می‌خواهد. وجود داشتن خیر است، بخصوص که وجودی آگاه داشته، انسان باشی و معصومانه وارد بهشت شوی و از نعمات الهی، به صورت ابدی بهره‌مند گردی.

مالکیت الهی و مسئله حسن و قبح

یکی از دلایلی که برخی طرفداران نظریه امر الهی برای اثبات نظریه خود ارائه کرده بودند، تکیه بر خالقیت و مالکیت الهی نسبت به انسان‌هاست. بر این اساس، گفته می‌شود خداوند متعالی حق دارد هرگونه که می‌خواهد، امر و نهی کند و هیچ ملاکی خارج از امر و نهی او، نمی‌تواند حدی برای آن تعیین کند. در نقد این دلیل باید گفت: اولاً، مبنای این نظریه انکار واقع‌گرایی است و چنان‌که می‌دانیم غیرواقع‌گرا رابطه منطقی میان باید و هست را منکر است. بنابراین، نمی‌تواند ارزش‌های اخلاقی را با تکیه بر واقعیت تعیین کند. وقتی گفته می‌شود ارزش‌های اخلاقی، با تکیه بر خالقیت و مالکیت الهی تعیین می‌شوند، این ارزش‌ها، به صورت نادانسته، از یک واقعیت عینی استنتاج شده‌اند که چنین استنتاجی، نمی‌تواند مورد قبول غیرواقع‌گرایان باشد. ثانیاً، هیچ منافاتی بین خالق بودن خداوند متعالی و ابتناء ارزش‌های تعیین‌شده از سوی او، بر مصالح و مفاسد واقعی وجود ندارد. خداوند متعالی، در عین اینکه خالق انسان و مالک اوست، حق دارد به هر نحو که می‌خواهد، در مملوک خود تصرف کرده و امر و نهی کند، به دلیل حکمتی که دارد، طوری رفتار می‌کند که بیشترین مصلحت و کمال ممکن برای وی حاصل شود. بنابراین، دستورات وی به نحوی خواهد بود که مصلحت مذکور تحقق یابد. پس هم مالک است، و مختار است که هر دستوری را صادر کند و هم حکیم است، از این‌رو، هر دستوری را صادر نمی‌کند، بلکه دستوراتی را صادر می‌کند که مطابق با مصالح و مفاسد انسان باشد و این همان حسن و قبح ذاتی است.

اختیار مطلق الهی و مسئله حسن و قبح

شاید منظور ارائه‌کنندگان دلیل فوق، این بوده که اگر بخواهیم دستورات الهی را تابع مصالح و مفاسد بدانیم، دایره و حدود اختیارات وی را محدود ساخته‌ایم، درحالی که خداوند متعالی مختار مطلق است. می‌تواند هر دستوری که می‌خواهد صادر کند. درواقع، این دلیل استدلال دیگری است بر اثبات نظریه امر الهی، که به صورت جداگانه به بررسی آن می‌پردازیم.

بی‌شک خداوند متعالی دارای اختیار مطلق است، چیزی نمی‌تواند آن را محدود کند اما مطلق بودن اختیار الهی، به معنای بی‌حساب و کتاب بودن آن نیست. چنان‌که گفتیم خداوند متعالی، علاوه بر مختار بودن، حکیم هم هست. حکیم وقتی از اختیار مطلق خود استفاده می‌کند، به‌گونه‌ای عمل می‌کند که بیشترین کمال حاصل شود. از سوی دیگر، روابط بین اجزاء عالم، روابطی تکوینی است و ممکن نیست با هر رفتاری، هر نتیجه‌ای حاصل شود. خداوند متعالی به این روابط آگاه است، بلکه خالق طرفین آنها و خود آنهاست. پس به‌هنگام دستور، فرامینی صادر می‌کند که با تکیه بر همین روابط، بیشترین کمال متصور به دست آید. بنابراین، علی‌رغم اختیار مطلق الهی و علی‌رغم اینکه او می‌تواند هر دستوری را صادر کند، تنها دستوراتی را صادر می‌کند که به مصلحت بنده خودش است. درواقع، آنچه خداوند متعالی را محدود می‌کند، امری خارج از وجود خود او نیست، بلکه این صفت حکمت است که موجب می‌شود خداوند متعالی هر دستوری را صادر نکند و چنین چیزی با مطلق بودن اختیار او منافات ندارد. گویا مستشکل گمان کرده، کسی که می‌تواند کاری را انجام دهد، باید حتماً آن را انجام دهد و الا نسبت به آن مختار نخواهد بود. مثل اینکه گفته شود، چون شما می‌توانی چشم خود را از حدقه دریاوری، پس باید آن را از حدقه دریاوری تا معلوم شود واقعاً مختار هستی. چنین تصویری کودکانه، بلکه نابخردانه است. تنها کسانی هر کاری را که می‌توانند انجام دهند، انجام می‌دهند که از حکمت به دور باشند. اساساً اختیار به این معناست که فاعل از میان دو چیز، آن را که خیر بیشتری دارد، انتخاب کرده و انجام دهد. خداوند متعالی نیز چنین می‌کند و با تکیه بر علم مطلقش، هرچه را که منجر به کمال و مصلحت بیشتری می‌گردد، متعلق امر و نهی خود قرار داده، از انسان‌ها طلب می‌کند. پس محدود بودن امر و نهی الهی، به ملاک مصلحت و مفاسد، منافاتی با اختیار مطلق او ندارد.

تحقیقی در باب نسبت خداوند متعالی با قوانین نفس الامری

به تناسب بحثی که درباره مطلق بودن اختیار خداوند متعالی و عدم محدودیت او در چارچوب قوانین اخلاقی مطرح شد، سؤالی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه به‌طور کلی، نسبت قوانین عقلی و نفس الامری با خداوند متعالی و قدرت و خالقیت و اختیار مطلق او چیست؟ از یک‌سو، می‌گوییم خداوند متعالی قادر و مختار مطلق بوده و خالق همه چیز است و از سوی دیگر، خالقیت و قدرت او را محدود به چارچوب‌های عقلی می‌کنیم، مثلاً، می‌گوییم قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد. از این‌رو، این سؤال پیش می‌آید که آیا قدرت خداوند متعالی محدود بوده و شامل امور محال نمی‌شود و آیا لازمه پذیرش محدودیت قدرت و اختیار الهی انکار خدا بودن خداوند متعالی نیست؟

برای موضع گیری فلسفی درباره سؤال فوق، ابتدا باید توجه کرد قوانین، اعم از علمی و عقلی، اموری واقعی و حتی خارجی‌اند. مثلاً، قانون «آب در اثر حرارت به جوش می‌آید»، واقعیتی است که در عالم خارج تحقق پیدا می‌کند. البته تحقق قانون، به تحقق مصادیق آن می‌باشد؛ یعنی وقتی یکی از آب‌های خارج را حرارت دهیم و آن آب جوش بیاید، قانون فوق نیز تحقق خارجی می‌یابد. این سخن، در واقع همان قول به تحقق کلی طبیعی در خارج است که گفته می‌شود، به عین وجود افرادش موجود می‌شود. قوانین عقلی نیز همین گونه‌اند. مثلاً وقتی می‌گوییم «هر کلی بزرگ‌تر از هر جزء خود است»، این قانون با تحقق یکی از مصادیقش، در خارج محقق می‌شود. مثلاً، با تحقق یک میز، که بزرگ‌تر از پایه‌های خود است، قانون فوق نیز در خارج محقق می‌شود. در عین حال، باید توجه کرد که قوانین علمی و عقلی، حقیقتی نفس‌الامری دارند که به نحو قضیه حقیقه درست‌اند و درست بودن آنها، نیازی به تحقق مصداق خارجی ندارد؛ یعنی مثلاً، اگر در عالم خارج حتی یک مثلث هم وجود نداشته باشد، قانون عقلی «مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است»، باز هم درست خواهد بود.

وقتی قانونی علمی یا عقلی، با وجود یکی از افرادش، در خارج موجود شد، این سؤال مطرح می‌شود که این موجود (قانون) واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؟ اگر شق اول را بپذیریم، لازمه‌اش این است که به تعداد قانون‌های علمی و عقلی، واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم. روشن است که چنین فرضی محال است. پس باید پذیرفت که قوانین موجود شده نیز ممکن‌الوجود بالذات بوده و دارای علت‌اند و معلوم است که علت همه موجودات خداوند متعالی است. پس باید پذیرفت که وجود قوانین نیز معلول خداوند متعالی است و این اوست که قوانین را وجود خارجی می‌بخشد.

در اینجا سؤال قبل به نحو دیگری مطرح می‌شود: آیا خداوند متعالی نمی‌تواند قوانین را به نحو متفاوت بیافریند؟ مثلاً، آیا خداوند نمی‌تواند به جای اینکه مثلث را طوری بیافریند که مجموع زوایایش برابر با دو قائمه شود، آن را به نحوی بیافریند که مجموع زوایایش مثلاً سه قائمه باشد؟ مگر نه اینکه قانون «برابر با دو قائمه بودن زوایای مثلث» به تبع وجود مثلث در خارج موجود شده است؟ و مگر نه اینکه این خداوند متعالی است که مثلث را به وجود آورده است؟ آیا خداوند نمی‌تواند مثلث را به نحو دیگری بیافریند؟ به نظر می‌رسد همین سؤالات موجب شده برخی گمان کنند که پاسخ فلاسفه به پرسش‌های مطرح‌شده در اوایل این بخش، قانع‌کننده نیست.

در پاسخ به چنین سؤالاتی، سخن مشهوری از *ابن‌سینا* نقل شده که آن را نقل می‌کنیم. مشهور است که *ابن‌سینا* گفته است: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها» (ر.ک: حسن زاده املی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۶)؛ یعنی خداوند متعالی زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه آن را وجود بخشیده است. منظور از این کلام، این است که اموری که آفریده می‌شوند، حقایقی دارند که ذاتی آنهاست و درست است که به تبع وجودشان در عالم خارج موجود می‌شوند، اما این گونه نیست که بتوان آن حقیقت را به نحو دیگری آفرید. این همان است که گفته می‌شود، ذاتیات یک شیء غیر قابل تغییرند. یا گفته می‌شود ذاتی یک چیز علت بر نمی‌دارد. در واقع، مسئله این است که اگر قرار باشد ذات یک شیء به صورت متفاوتی آفریده شود، دیگر آن ذات نخواهد بود. مثلاً، اگر قرار باشد زردآلو به صورت هلو

آفریده شود، دیگر زردآلو نخواهد بود، بلکه همان هلو خواهد بود. البته منظور این نیست که امکان تبدیل شدن زردآلو به هلو و به طور کلی، امکان تغییر یک ذات به ذات دیگر وجود ندارد. مسئله این است که هلو کردن زردآلو، بدون اینکه حرکت جوهری رخ دهد، انقلابی است که از مصادیق اجتماع نقیضین بوده و لذا محال است. معنای هلو کردن زردآلو، بدون اینکه حرکت جوهری رخ دهد، این است که زردآلو در عین زردآلو بودن هلو شود؛ یعنی زردآلو در آن واحد، هم زردآلو باشد و لذا هلو نباشد و هم هلو باشد. چنین چیزی، همان گونه که آشکار است، اجتماع نقیضین بوده و محال است. اما با پذیرش حرکت جوهری، حکمت متعالیه، قائل، ذوات می‌توانند از درون متحول شده و به ذات دیگری تبدیل شوند. تفصیل این بحث، باید در بحث حرکت جوهری پی گرفته شود.

حاصل سخن اینکه حقایق نفس الامری درست است که به تبع افراد خارجی خود موجود شده و به تبع آنها آفریده می‌شوند، اما همین حقایق در عالم نفس الامر، تمایز ذاتی داشته و غیر هم‌اند. قوانین علمی و عقلی نیز بخشی از حقایق نفس الامری‌اند؛ یعنی وجودشان تابع افرادشان است و به تبع آنها، موجود شده و آفریده می‌شوند، اما در عین حال، حقیقت نفس الامری آنها تابع آفرینش نیست. پس اگر منظور مستشکل از مخلوق خدا بودن قوانین، این باشد که وجود خارجی آنها به تبع افرادشان توسط خداوند متعالی آفریده شده و لذا تابع خداوند متعالی‌اند، باید گفت: چنین سخنی حق است، اما اگر منظور این باشد که حقیقت آن قوانین، بماهی، مخلوق خداوند متعالی است و لذا خداوند متعال، می‌تواند هر گونه که می‌خواهد آنها را بیافریند، و مثلاً می‌تواند زردآلو را در عین زردآلود بودن هلو کند، و یا مثلاً، استحاله اجتماع نقیضین را بردارد، باید گفت: چنین چیزی امکان ندارد و این همان است که فلاسفه می‌گویند: قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد.

سؤال دیگری که باید پاسخ داد اینکه چرا حقایق نفس الامری و ذاتیات غیرقابل تغییرند و نمی‌توان آنها را به گونه دیگری آفرید؟ آیا معنای این سخن، این نیست که این گونه امور وجوب ذاتی دارند؟ و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا این سخن به معنای پذیرش تعدد واجب‌الوجود بالذات نیست؟

پاسخ این است که این سؤال، ناشی از یک بی‌توجهی و خلط میان دو وجوب است؛ وجوبی که در واجب‌الوجود بالذات است، وجوب در وجود است، اما وجوب ذاتی در حقایق و قوانین نفس الامری وجوب در ثبوت نفس الامری است، نه وجوب در وجود. برای درک آسان‌تر این سخن، می‌توان به این مثال توجه کرد: وقتی می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است بالضروره»، حیوانیت و ناطقیت به صورت ذاتی و ضروری بر انسان حمل می‌شوند؛ یعنی انسان در ظرف انسان بودن محال است که حیوان و ناطق نباشد، اما معنای ضروری بودن این دو وصف برای انسان، این نیست که وجود انسان هم واجب است. اساساً در اینجا، سخنی از وجود نیست. سخن این است که انسانیت، حقیقتی است که برای تقررش - یعنی برای اینکه این حقیقت این حقیقت باشد - لازم و ضروری است که حیوان و ناطق باشد، اما لازم نیست اصلاً وجود داشته باشد. حقیقت انسانیت وجود هم نداشته باشد حقیقت انسانیت است و از انسان بودن خارج نمی‌شود. همه حقایق نفس الامری و همه قوانین علمی و عقلی چنین‌اند. مثلث، حقیقتی است که مجموع زوایای آن نمی‌تواند بیش از دو قائمه یا کمتر از آن باشد، اعم از اینکه مثلثی وجود داشته باشد، یا موجود

نباشد. از این مطلب تعبیر می‌شود به اینکه ذاتیات برای ذات ضرورت ذاتی و بلکه ازلی دارند (نیویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۲۰ و ۲۵۸). خلاصه اینکه واجب و ضروری بودن خداوند، مربوط به وجود اوست، اما ضروری بودن حقایق نفس‌الامری و قوانین، ربطی به وجود آنها ندارد. از قضا وجود همه آنها ممکن است؛ چراکه به تبع وجود افرادشان، که ممکن‌الوجودند، موجود می‌شوند. پس ضرورت آنها، از قبیل ضرورت ذاتیات برای ذات است و چنین ضرورتی با ممکن‌الوجود بودن منافاتی ندارد.

نکته دیگری که در حل مشکل فوق راه‌گشاست، توجه به این نکته است که تمام قوانین علمی و عقلی، به صورت وجود علمی، در ذات خداوند متعالی و به عین او موجودند؛ یعنی خداوند متعالی که عالم مطلق است و علم او به همه چیز، به عین او موجود است، به قوانین علمی و عقلی هم عالم است و وجود علمی این قوانین، به وجود علم الهی در ذات خداوند متعالی موجود است. با این توجه، می‌توان پاسخ دیگری به مشکل فوق‌الذکر ارائه داد، مبنی بر اینکه خداوند متعالی در آفرینش عالم و نحوه آن، تابع علم خود است و از چیز دیگری تبعیت نمی‌کند، تا موجب توهم تبعیت خداوند متعالی از غیر خود باشد و یا اراده و اختیار او محدود شده، یا تابع دیگری شود.

عدم توانایی عقل در درک استقلالی حسن و قبح

اما اینکه تصور شده، عقل آدمی بدون دانستن امر و نهی الهی، قادر بر درک حسن و قبح اخلاقی نیست، هرگز نمی‌تواند موید نظریه امر الهی باشد؛ زیرا اولاً، این ادعا که عقل مطلقاً قادر به درک حسن و قبح نیست، سخن نادرستی است؛ عقل قادر است با تکیه بر براهین فلسفی، حسن عدل و قبح ظلم را اثبات کند. گرچه قادر نیست حکم تمام رفتارهای جزئی را تعیین کند. ثانیاً، گفتیم که عدم توانایی عقل در درک خوبی و بدی رفتارها، ربطی به غیرواقعی بودن آنها ندارد. گویا تصور شده هر چیزی که واقعی است، با عقل قابل درک است. واقعیت این است که حقایق زیادی وجود دارند که علی‌رغم حقیقی بودن قابل درک با عقل بشری نیستند. چنین نیست که هر چیزی واقعی است با عقل درک می‌شود و هر چیزی که غیرواقعی است، برای عقل غیرقابل درک است؛ زیرا امور مختلفی هستند که غیرواقعی‌اند و عقل آنها را نیز درک می‌کند. در حقیقت، نسبت عقل با امور مختلف به سه نحو است: برخی امور را درک کرده و می‌پذیرد. چنین اموری را عقل‌پذیر می‌نامیم. برخی امور را درک کرده و انکار می‌کند. مثلاً، درک می‌کند که شریک خدا بودن یعنی چه، اما وجود چنین چیزی را انکار می‌کند. این‌گونه امور را عقل‌ستیز می‌نامیم. اما دسته سومی نیز وجود دارند که اساساً آنها را درک نمی‌کند و به هنگام موضع‌گیری درباره آنها، سکوت می‌کند. می‌توان گفت: بسیاری از احکام اخلاقی و فقهی از این قبیل‌اند و وجه صدور آنها برای عقل روشن نیست. در چنین مواقعی عقل، علی‌رغم اینکه از مصلحت و مفسده موجود در آنها بی‌خبر است، اما به نحو برهانی، می‌داند که هر فعلی نتیجه‌ای عینی دارد که امر حکیم، به هنگام دستور دادن، آن را مدنظر قرار داده است. از این‌رو، علی‌رغم اینکه به‌تنهایی نمی‌تواند خوبی و بدی بسیاری از افعال اختیاری را تشخیص دهد، اما دستورات ناظر به آنها را می‌پذیرد. بنابراین، عدم دسترسی عقل به حسن و قبح افعال و دانستن آنها از طریق امر و نهی الهی، منافاتی با حسن و قبح ذاتی آنها ندارد.

نسخ احکام و نسبی بودن آنها

اما اینکه برخی احکام دینی نسخ شده و به حکم دیگری تبدیل شده‌اند، نمی‌تواند غیرواقعی بودن حسن و قبح را اثبات کند؛ زیرا نسبییت احکام تنها در صورتی به معنای غیرواقعی بودن آنهاست که از نوع معرفت‌شناختی باشد. در واقع، نسبییت دو نوع است: هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. آنچه در نسخ احکام و نسبی بودن برخی از آنها وجود دارد، نسبییت هستی‌شناختی است. نسبییت هستی‌شناختی، به معنای متغیر بودن یک حکم، با توجه به تغییراتی است که در عالم واقع رخ می‌دهد. مثلاً، جمله «امروز هوا سرد است»، به طور نسبی درست است؛ زیرا فردا ممکن است هوا گرم شود و جمله «امروز هوا سرد است» کاذب باشد. در مقابل، نسبییت معرفت‌شناختی به معنای نسبییت است که تابع ذهنیت افراد است. مراد این است که امر واحدی، با توجه به ذهنیات افراد، حکم مختلفی داشته باشد. مثلاً، ممکن است فردی با توجه به ذهنیات خود خدا را موجود بداند و فرد دیگری آن را معدوم بشمارد. نسبییت معرفت‌شناختی می‌گوید چون معرفت‌ها نسبی و تابع اذهاند، بنابراین دو دیدگاه فوق، هر دو درست است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۹). بنابراین، می‌توان گفت: نسبی بودن برخی احکام اخلاقی نیز که متناسب با تغییر شرایط پیش می‌آید، منافاتی با اطلاق آنها ندارد. در واقع این‌گونه نسبییت، ناشی از این است که شرایط عینی تغییر کرده و به تبع آن، حکم اخلاقی نیز تغییر می‌کند. نسخ احکام دینی نیز از همین قبیل است. در طول تاریخ، انسان‌ها در شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی مختلفی زندگی کرده‌اند. تفاوت این شرایط چه بسا ایجاب کرده است، احکام ابلاغ‌شده به آنها متفاوت باشد و چنین تفاوتی ناشی از تفاوت آن شرایط بوده است. پس نسبییت حاصل از تغییر شرایط هستی‌شناختی بوده و منافاتی با واقع‌گرایی ندارد و علی‌رغم چنین نسبییتی، می‌توان گفت: ارزش‌های اخلاقی دارای حسن و قبح ذاتی‌اند.

نتیجه‌گیری

علل و ادله‌ای که موجب پیدایش و پذیرش نظریه امر الهی شده توهمی، مخدوش و نارسا هستند. عدم درک درست از وجود برخی احکام دینی و توهم تنافی آنها با حسن و قبح ذاتی و نیز عدم توانایی در جمع بین مالکیت و خالقیت خداوند و نیز اختیار مطلق وی، با صفت حکمت که منجر به محدود شدن دایره دستورات الهی می‌شود و نیز عدم توانایی در درک این مسئله که تلازمی بین ذاتی و عقلی بودن جزئیات احکام اخلاقی نیست و بالاخره، عدم درک صحیح از علت نسخ برخی احکام و نسبییت هستی‌شناختی آنها و اینکه چنین امری ناشی از مقید و مشروط بودن برخی احکام اخلاقی به قیود و شرایط عینی است، موجب شده برخی از متکلمان دینی، به نظریه امر الهی قائل شوند. درحالی که همه این موارد، با دقت در مضامین مطالبی که در سطور پیشین بیان شد، قابل حل و قابل رفع است. این مطلب که قوانین نفس الامری، قبل از هر چیز در علم الهی موجودند و افعال الهی تابع چنین علمی است، نکته‌ای کلیدی است که می‌تواند برخی شبهات ناظر به رابطه خداوند با امور دیگر را پاسخ دهد. از جمله شبهه قول به جبر الهی، در صورت پذیرفتن حسن و قبح ذاتی با توجه به این مطلب، به خوبی پاسخ داده می‌شود.

منابع

- آمدی، سیفال‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- اشعری، ابوالحسن، بی‌تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- باربور، ایان، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف‌الرضی.
- جرجانی، سیدشرف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، مصر، السعاده.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۴، *چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، «عینیت دین و اخلاق و برتری اخلاق دینی بر اخلاق سکولار»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۶۸۵۷.
- _____، ۱۳۹۹، «وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی»، *پژوهش‌های نوین دینی*، ش ۱، ص ۷۷-۹۶.
- ضاهر، عادل، ۱۹۹۸، *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت، دارالساقی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۴)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۶، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- وارنوک، ج.، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق آملی لاریجانی، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.