



امر الهی و الزام‌های اخلاقی: بررسی و نقد رابطه دین و اخلاق از نگاه ریچارد سوئین‌برن

ام‌البنین طاعتی جلیسه* | میثم مولایی**

چکیده

به اعتقاد ریچارد سوئین‌برن - فیلسوف دین معاصر - بر این باور است که فرمان‌های الهی بی‌ارتباط با مسائل اخلاقی نیستند؛ از آنجا که خداوند بزرگ‌ترین مُنعم ماست، اگر کاری از ما بخواهد، انجام آن وظیفه ما خواهد بود، اما روشن است که او نمی‌تواند هیچ‌گاه سبب شود تا کاری که وظیفه ما نیست، وظیفه ما گردد. او، در واقع، خداوند را منشاء تکالیف اخلاقی دانسته و البته، با تفکیک میان احکام اخلاقی ضروری و احکام اخلاقی امکانی، بر این باور است که خداوند نمی‌تواند در احکام اخلاقی ضروری تغییری ایجاد کند؛ حتی اگر بخواهد، اما در مورد حقایق اخلاقی امکانی، خداوند با قدرت مطلق که برای ایجاد هر یک از جهان‌های ممکن دارد، می‌تواند به اختیار خود جهانی را برگزیند که در آن حقایق اخلاقی امکانی متفاوت با جهان دیگر باشد. البته، سوئین‌برن، نتوانسته به این پرسش که چه نسبتی بین قدرت مطلق خدا و احکام اخلاقی امکانی وجود دارد، به خوبی پاسخ دهد و تنها در صدد حل تعارض برآمده از الزامات احکام ضروری اخلاقی برآمده است. دلیل او برای ایجاد الزام اخلاقی از آن جهت که ما موظف هستیم از فرامین خداوند اطاعت کنیم، چون خدا مُنعم ماست، هم قانع‌کننده نیست و او - در خوشبینانه‌ترین حالت - می‌تواند ادعا کند که «وجوب شکر مُنعم» می‌تواند انگیزش لازم برای اطاعت از فرامین خداوند و یا تبعیت و اطاعت از الزامات اخلاقی را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

ریچارد سوئین‌برن، دین و اخلاق، الزام اخلاقی، شکر مُنعم، احکام اخلاقی ضروری و امکانی.

* دانشجوی دوره دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول) | omolbanintaati@gmail.com

** دانشجوی دوره دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. | molaeemeisam@gmail.com

مقدمه

بحث از رابطه خدا و اخلاق (یا رابطه دین و اخلاق) تاریخی دیرینه دارد تا جایی که غالباً ریشه آن را به سؤال مهمی که افلاطون از زبان سقراط بیان می‌کند، باز می‌گردانند:

سقراط: [ائثرون]... اکنون بیندیش و ببین آیا ضروری نیست که هر چه موافق دین است، موافق عدالت [یا اخلاق] باشد؟ ... [یا] هر کار عادلانه... موافق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق دین، مطابق عدالت است، ولی هر عمل عادلانه موافق دین نیست، بلکه گاه چنان است و گاه نه؟ ... [به عبارت دیگر] هر عمل عادلانه، مطابق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق دین مطابق عدل است ولی هر عمل مطابق عدل، موافق دین نیست...؟ (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۲۵۱-۲۵۲).

فیلسوفان، از دیرباز در صدد ارائه پاسخی به این پرسش بوده‌اند و هر یک به نوبه خود پیشرفت‌هایی در این زمینه حاصل کرده‌اند. پس از قرون وسطی و نظریه‌پردازی‌ها درباره دین و اخلاق،^۱ از دهه ۷۰ میلادی تا کنون، توجه فیلسوفان، بیش از پیش به این پرسش سقراطی معطوف و متوجه شده است. فیلیپ کوئین^۲ (۱۹۴۰-۲۰۰۰ م) - فیلسوف دین و الهیدان معاصر - چهار نوع ارتباط یا وابستگی میان الزامات اخلاقی و امر الهی را مطرح و معرفی کرده است: (۱) رابطه علی؛ (۲) رابطه مفهومی؛ (۳) رابطه معرفت‌شناختی؛ (۴) رابطه مابعدالطبیعی (وجودشناسانه). در نوع علی، اخلاق به دین وابسته خواهد بود، به این معنا که «به لحاظ تاریخی... عقاید و اعمال اخلاقی از طریق فرایندهای علی از عقاید و اعمال دینی متقدم اخذ شده باشند» (کوئین، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳-۳۳۷). در نوع دوم، ادعا بر این است که مفاهیم مطرح شده در اخلاق، فحوای دینی دارند و در نوع سوم نیز اعتقاد بر این است که احکام اخلاقی به لحاظ معرفت‌شناختی موجه‌اند؛ زیرا ریشه در منابع دینی دارند. ارتباط مابعدالطبیعی (وجودشناسانه) نیز بدین معناست که یک عمل الزام آور یا نادرست است؛ زیرا خدایی مهربان - بنا به تفسیر رابرت آدامز - به آن امر یا از آن نهی می‌کند (کوئین، ۱۳۹۲، ص ۳۳۹-۳۴۴).^۳

با توجه به وابستگی مابعدالطبیعی یا وجودشناسانه اخلاق به دین «تحقق اوصاف اخلاقی در

۱. برای مشاهده نگاهی تاریخی به گونه‌های رابطه دین و اخلاق در قرون وسطی، نک: مک‌دونالد، ۱۳۸۶، ص ۹۳-۹۴.

2. Philip L. Quinn

۳. برای مطالعه نقد و بررسی مفصل هر یک از این دیدگاه‌ها، نک: فناهی، ۱۳۸۴.

عالم خارج و عروض آنها در موضوع خود و اتصاف آن موضوع به این اوصاف، متوقف بر تعلق امر و نهی خداوند به آن موضوع است و در این دیدگاه، امر و نهی خداوند منشأ انتزاع انحصاری اوصاف اخلاقی به شمار می‌رود» (فناهی، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۱). ریچارد سوئین‌برن^۱ (۱۹۳۴-...)، از جمله فیلسوفانی است که می‌توان او را معتقد به این گونه از وابستگی اخلاق و دین، به حساب آورد. او در مقام پاسخ به این پرسش که «آیا می‌توان به نحوی سازگار خداوند را منشأ تکالیف اخلاقی دانست؟»، اذعان می‌کند که «خداوند منشأ تکالیف اخلاقی است، یعنی اوامر او تکالیف اخلاقی را ایجاد می‌کنند».

پیش از بررسی و نقد دیدگاه و پاسخ سوئین‌برن به این پرسش، پرداختن به دو بحث مقدماتی و مرتبط با پاسخ او، ضروری است: (۱) اعتقاد او به خیر محض بودن خدا؛ (۲) قبول عینیت‌گرایی اخلاقی.

سوئین‌برن - در تبیین معنای «خیر بودن خدا»^۲ - پس از تقسیم احکام اخلاقی به دو دسته تکلیف و فراتکلیف، اذعان می‌کند که خداوند همه تکالیفش را انجام می‌دهد و در انجام فراتکلیف محدودیت‌های انسانی را ندارد. او در پاسخ به این پرسش که چه چیزی سبب می‌شود تا بگوییم: فعلی اخلاقاً خوب است؟ به عینیت‌گرایی قائل شده و از میان نظریه‌های عینیت‌گرا، طبیعت‌گرایی را برتر و قابل قبول‌تر می‌انگارد و بر این اعتقاد است که برای نشان دادن سازگاری گزاره‌های اخلاقی باید احکام اخلاقی خاصی به عنوان پایه، صادق در نظر گرفته شوند تا به واسطه آنها، صدق و کذب گزاره‌های دیگر اثبات شود.

در نظر او، حقایق پایه اخلاقی، همان حقایق ضروری اخلاقی هستند. در کنار این حقایق ضروری، حقایق امکانی اخلاقی هم وجود دارند. او پس از این طرح و تبیین این تفکیک و تقسیم، اذعان می‌کند که خداوند تنها می‌تواند در حوزه احکام امکانی اخلاقی، ورود و دخالت کند، یعنی منشأ بودن اوامر خداوند برای تکالیف اخلاقی، تنها در این حوزه، ممکن است. سوئین‌برن، برای اثبات این مورد به اصل شکر مُنعم و قدرت مطلقه خداوند استناد می‌کند. در ادامه، به تفصیل به بررسی دیدگاه سوئین‌برن پرداخته می‌شود.

1. Richard Swinburne

۲. شروع از این صفت خداوند در جهت روشن‌سازی پاسخ سوئین‌برن به پرسش اصلی مهم است؛ زیرا این صفت مانع از آن می‌شود که خداوند چیزی را که وظیفه ما نیست، طلب کند و نیز از آن جهت که «خیر محض» است، همواره افعالی را انجام می‌دهد که از نظر اخلاقی، بهترند و هرگز افعالی را انجام نمی‌دهد که در مجموع، بد هستند.

الف) معنای خیرخواهی خداوند

یکی از باورهای پایه در ادیان توحیدی این است که:

(خ ۱) خداوند خیر محض است.

در نظر خدا باوران، (خ ۱) را باید گزاره‌ای ضرورتاً صادق در نظر گرفت؛ زیرا به ضرورت منطقی، اگر موجودی خدا باشد، آنگاه خیرخواه محض هم خواهد بود. در تبیین (خ ۱) آنچه باید در نظر داشت، تحلیل مفهوم «خیر» است.

در زبان فیلسوفان، «خیر» در دو معنای مختلف و البته، مرتبط به هم به کار رفته است: ۱) خیر در معنای مابعدالطبیعی؛ ۲) خیر در معنای اخلاقی. ابن سینا، در تعریف «خیر» در معنای مابعدالطبیعی می‌نویسد:

خیر، به طور مجمل، امری است که هر چیزی در ماهیت خود اشتیاق آن را دارد و با آن به تمامیت خود می‌رسد و شرّ، امری است که دارای ذاتی نیست، بلکه با عدم جوهر و یا عدم کمالات جوهر است. پس، وجود خیر بودن است و کمال خیر بودن، وجود است» (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل ششم، بند ۳).

با توجه به این تعریف، «خیر» به معنای «کمال» است و از آنجا که «کمال» امری وجودی است، «وجود» مساوی با «خیر» است. تحلیل (خ ۱) در این معنا را می‌توان نزد الهی‌دانان یافت؛ در نظر بوئیوس، «هیچ چیزی نیکوتر از خدا متصور نیست» و از همین رو، خدا را «خیر کامل» معرفی می‌کند (بوئیوس، ۱۳۸۵، دفتر سوم، فصل دهم). آنسلم، با توسل به ضرورت وجود خداوند، می‌گوید: «این وجود همانا (وجودی) ضروری است که در آن خیر مطلق است؛ خیر اعلی که خیر تام است، خیر یکتا و خیر یگانه» (آنسلم، ۱۳۸۶، فصل ۲۳).

ابن سینا، خدا را از آن جهت که فوق تام می‌داند، «خیر محض» معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل ششم، بند ۱-۲). ملاصدرا نیز وجود را «خیر» دانسته و هر چه را که وجودش کامل‌تر باشد، خیرتر معرفی می‌کند. بر این اساس و در نظر او، خداوند به عنوان خیرترین خیرها (خیر محض) «از تمام جهات و حیثیات، وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بودن بدون باطل و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص و بقای بدون تغییر و دوام بدون نو شدن و تجدد است» (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، مرحله دوم، فصل سوم). در نهایت، آگوستین خدا را به سبب خود او «خیر» می‌داند و او را خوبی همه خوبی‌ها معرفی می‌نماید (Augustine, 1963, ch. 8, § 3). بنا بر این تعریف از

«خیر»، منظور از (خ ۱) را می‌توان چنین تحلیل کرد:

(خ ۱) خداوند خیر محض است = به ضرورت منطقی، خداوند از هر موجود دیگری کامل‌تر است. امروزه، «خیر» در (خ ۱) در معنای اخلاقی و جنبه‌ای از ویژگی اخلاقی خداوند قلمداد می‌شود (Helm, 2010, p. 263). خیر در معنای اخلاقی و معادل با «خوبی / حُسن»، معرکه‌آراء بوده است. خیر در معنای اخلاقی آن به معنای کمال اخلاقی است. گاه آن را در معنای «لذت» به کار برده‌اند و گاه آن را در معنای «فضیلت» و گاه کسانی چون جی. ای. مور آن را بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند.^۱ در عهدین، نه تنها تأکید می‌شود که خداوند، «نیک» است (مزایمیر، ۱۱۹، ۶۸)، بلکه تأکید می‌شود که «کسی نیکو نیست، جز خداوند» (متی، ۱۹، ۱۷). بر اساس آیات کریمه قرآن، خیرخواهی خدا، به صورتی است که رحمت‌اش همه چیز را فرا گرفته است (سوره اعراف، آیه ۱۵۶)؛ این خیرخواهی فراگیر که متضمن لطف و رحمت خداوند است به دو صورت ظهور می‌یابد: رحمت و لطفی که به عالم تکوین تعلق می‌گیرد و رحمت و لطفی که به عالم تشریح ملحق می‌شود که مستلزم هدایت آدمی برای دوری از خطا و معصیت است (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، مقام دوم، فصل چهارم). خیرخواهی در عالم تکوین، شامل فعل «آفرینش» (سوره رعد، آیه ۳) است و نیز فعل «رزاقت» (سوره مائده، آیه ۱۱۴) و خیرخواهی تشریحی خدا شامل هدایت بندگان (سوره نساء، آیه ۸۳) است. بنا بر این تلقی و با تسامح، منظور از (خ ۱) چنین خواهد بود:

(خ ۱) خداوند خیر محض است = «به ضرورت منطقی به ازای هر عملی مانند F اگر خدا فاعل عمل F باشد آنگاه F، در معنای اخلاقاً متعارف، خوب است».

ب) خیر محض از نگاه سوئین‌برن

سوئین‌برن، آموزه «خیر محض بودن خداوند» را این‌گونه تفسیر و تبیین می‌کند: «خداوند، همواره افعالی را انجام می‌دهد که - در مجموع - از نظر اخلاقی بهترین‌اند و هرگز افعالی را که - در مجموع - بد باشند، انجام نمی‌دهد» (Swinburne, 1993, p. 185).

بر اساس دیدگاه سوئین‌برن، (خ ۱) بدان معناست که:

(خ ۲) خدا خیر محض است = به ضرورت منطقی به ازای هر فعل ممکن‌ی مانند E و F، اگر -

۱. برای آگاهی از تعریف و تلقی‌های گوناگون از مفهوم «خیر»، نک: شریفی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷ - ۲۲۴.

در مجموع - انجام E اخلاقاً بهتر از انجام F باشد، آنگاه خدا E را انجام خواهد داد.

بر اساس (خ ۲) ممکن نیست، خداوند فعلی مانند F را انجام دهد. از سوی دیگر و بر اساس این تعاریف، خدا - در انجام E - هیچ محدودیتی همانند محدودیت‌های انسانی در انجام افعال اخلاقی ندارد، اما از محدودیت‌های منطقی نمی‌تواند جلوگیری کند که در ادامه، خواهیم دید.

سوئین‌برن، بر این باور است که «افعال خوب» را می‌توان به دو دسته تکلیف و فرائض تقسیم کرد و از آنجا که خداوند خیرخواه و قادر مطلق است، همه تکالیفش را به آسانی انجام می‌دهد و از سوی دیگر، در انجام فرائض محدودیت‌های انسان‌ها را ندارد^۲ و باید از میان افعال بسیار خوب آن افعالی را انتخاب کند که دلیلی برای انجام دادن آنها دارد (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۴۶).^۳

البته، پرسش‌هایی درباره گزاره (خ ۲) قابل طرح است و پیش از طرح آنها، جا دارد با مقایسه (خ ۲) و (خ ۱)، گزاره (خ ۲) را توضیح بخشید. بر اساس (خ ۱)، خداوند تنها «افعال خوب» را انجام می‌دهد، اما این تلقی چندان قابل توجه نیست و به عبارت دیگر، ناسازگار با شهود خداواری عقلانی در ادیان توحیدی است؛ زیرا بر اساس «خداواری» در ادیان توحیدی، اولاً، هیچ فعلی بدون اذن خداوند تحقق نمی‌یابد و ثانیاً ما پدیده‌های شری را در جهان مشاهده می‌کنیم. بنابراین، یا (خ ۱) نادرست است و یا پدید آمدن شرور را باید خارج از قدرت الهی در نظر گرفت.^۴

در واقع، (خ ۲) را می‌توان پاسخی به این معضل دانست. بر اساس (خ ۲)، ممکن است خداوند فعلی را انجام دهد که به طور متعارف خوب نباشد، اما در مجموع، بهتر از ترک آن باشد.

1. supererogatory

۲. در اینجا، منظور از «محدودیت»، محدودیت‌های منطقی نیست؛ زیرا سوئین‌برن هم مانند بیشتر الهی‌دانان پس از آکویناس، معتقد است که قدرت خداوند شامل افعال منطقی ناممکن نمی‌شود و این منافی قدرت مطلق خداوند نیست.
۳. برای مثال، «ادای دین» تکلیف است، اما برای مثال، من مکلف نیستم تا برای نجات دوستم که در معرض انفجار یک نارنجک است، خود را روی نارنجک بیفکنم. خداوند، پیش از آفریدن انسان‌ها نسبت به آنها هیچ تکلیفی نداشت، اما اینکه آنها را خلق کرده است، عهده‌دار تکالیفی می‌شود؛ هرچند این که این تکالیف، دقیقاً چه هستند، محل اختلاف و نزاع است. در ادیان ابراهیمی، گفته می‌شود که خداوند ملزم است به وعده‌هایی که به انسان می‌دهد، وفا کند.
۴. این مسئله با عنوان «مسئله شر» قابل پی‌گیری است. بر اساس (خ ۱)، خداوند فقط «افعال خوب» را انجام می‌دهد، اما اگر بپذیریم که خداوند فقط «افعال خوب» را انجام می‌دهد، تبیین شرور در عالم با مشکل روبه‌رو می‌شود. پس، تحلیل اخیر تحلیل کافی نیست؛ زیرا ایجاد شرور یا جواز به ایجاد آن ذاتاً خوب نیست، بلکه از مقایسه با شرایط دیگر - مثل شرایط بدتر - منتهی به خیر می‌شود. بنابراین، خوب یا خیر به ماهو خیر نیست، بلکه در مجموع و تحت شرایط خاصی چنین است.

اما پرسشی در اینجا سر بر می آورد: « وقتی گفته می شود: خداوند، فعلی را انجام می دهد که - در مجموع - خوب است، به چه معناست؟ »؛ پاسخ این پرسش، متوقف پاسخ به این پرسش است که « به طور کلی، چه چیزی سبب می شود تا بگوییم که فعلی اخلاقاً خوب یا بد است؟ » پرسش از ماهیت افعال خوب و بد، پرسش های دیگری را پیش می کشد؛ نظیر: آیا این افعال واقعی اند؟ به بیان دیگر، آیا احکام اخلاقی بیانگر امری عینی هستند؟ آیا گزاره های اخلاقی - همانند گزاره هایی که ناظر به واقع اند - مرجع صدقی دارند که با نگاه به آنها می توان ارزش صدقشان را تعیین کرد؟ به اعتقاد سوئین برن، احکام اخلاقی عینی اند و می توان بر اساس واقعیت هایی که وجود دارند، درستی و نادرستی آنها را سنجید. در ادامه، به بررسی این موضع و دیدگاه سوئین برن می پردازیم.

ج) ماهیت احکام اخلاقی از دیدگاه سوئین برن

۱. تبیین دیدگاه عینیت گرایی

همان گونه که گفتیم، سوئین برن قائل به عینیت گرایی در احکام اخلاقی است.^۱ آر. اف. اتکینسون^۲ در تعریف عینیت گرایی، می نویسد: « عینیت گرایی، صبغۀ ای از شناخت گرایی است که بر طبق آن، احکام اخلاقی گزاره ای خبری اند و حالات ذهنی گوینده را بیان نمی کنند » (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳) و آن را در مقابل ذهن گرایی و بین الاذهان گرایی را قرار می دهد (نک: اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۶۵). از نظر عینیت گرایان، ارزش های اخلاقی ساخته ذهن انسان نیستند، بلکه وابسته به ویژگی هایی هستند که در عالم واقع اند و به همین جهت، این ارزش ها مستقل از ذهن آدمی اند. عینیت گرایی، به دو دسته طبیعت گرایی^۳ و ناطیعت گرایی^۴ تقسیم می شود. از نظر طبیعت گرایان، صدق و کذب گزاره های اخلاقی بر مبنای تطابق آنها با واقعیت های طبیعی تعیین می شود. بر این اساس، « احکام اخلاقی » بیان های تغییر یافته ای از واقعیت های تجربی اند و تمام گزاره های اخلاقی

۱. می توان گفت قائلین به نظریه امرالهی، عینیت گرایی را از پیش پذیرفته اند و اعتقاد دارند که معیار عینی برای تعیین درست یا نادرست وجود دارد و چون این معیار برخاسته از امر و نهی خداوند است، امکان ندارد دو شخص در اعتقاد به انجام و ترک یک فعل، هر دو بر حق باشند، مگر اینکه یکی از آن دو در تصور این که خدا چنین می خواهد (یا نمی خواهد) بر خطا باشد (هریسون، ۱۳۹۲، ص ۸۳۱).

2. R. F. Atkinson
3. naturalism
4. anti-naturalism



را می‌توان به گزاره‌های غیراخلاقی و ناظر به واقع که قابل اثبات‌اند، برگرداند (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱). در مقابل، از نگاه ناطبیعت‌گرایان یا شهودگرایان^۱ ضمن تمایز میان اوصاف طبیعی و اوصاف اخلاقی، احکام اخلاقی، شهودی و بدیهی هستند؛ همچنین برخی از اوصاف اخلاقی همانند «خوب» از ویژگی غیر قابل تعریفی برخوردارند. برای مثال، از دیدگاه مور، خوبی و بدی را می‌توان شهود کرد، این‌که چه کاری خوب است، نیاز به استدلال ندارد، بلکه نسبت به آن باید حضور تام یابیم، آنگاه به سهولت درک خواهیم کرد که آن کار خوب است یا نه (وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۴۲).

سوئین‌برن، در نقد این دیدگاه، می‌گوید: «ناطبیعت‌گرایان، دچار مشکل ابتداء^۲ هستند» (Swinburne, 1993, p. 190). به عبارت دیگر، از دیدگاه او، این دیدگاه راه حلی برای منازعات اخلاقی ارائه نمی‌دهد و بیان نمی‌کند که اگر شهودها با هم تعارض داشته باشند کدام شهود صادق است و برای انتخاب میان شهودها به کدام مرجع باید رجوع کرد؛ حال آن‌که اگر به طبیعت‌گرایی قائل شویم؛ اگر ویژگی‌های طبیعی دو فعل متفاوت باشند، حکم اخلاقی درباره آن دو نیز متفاوت خواهد بود و چنان‌چه افعالی دارای ویژگی‌هایی طبیعی بودند که آنها را درست می‌سازد، هر فعل دیگری که آن ویژگی‌ها را داشته باشد نیز درست خواهد بود.

سوئین‌برن، به قسمی از طبیعت‌گرایی قائل است که بر طبق آن اوصاف اخلاقی از اوصاف طبیعی متمایزند؛ هرچند که اوصاف طبیعی مستلزم اوصاف اخلاقی‌اند. او نوع دیگر طبیعت‌گرایی^۳ را نامحتمل می‌داند و می‌گوید اگر «خوب» یا «درست» به کمک مفاهیم طبیعی قابل تعریف باشند، هنگامی که دو نفر درباره اوصاف طبیعی یک فعل اتفاق نظر دارند، اما درباره درستی آن فعل با هم مخالف‌اند، یا باید واژه‌ها را در معنایی متفاوت به کار برده باشند یا به یک زبان صحبت نکنند، یعنی زبان مشترکی ندارند (Swinburne, 1993, p. 191).

۲. پاسخ سوئین‌برن به انتقادهایی علیه عینیت‌گرایی

سوئین‌برن در پاسخ به این اشکال که اگر واقعیت‌هایی مستقل از ذهن در خارج داریم، پس این همه

1. intuitionism

2. supervenience

۳. بر اساس نوع دیگر وصف اخلاقی یک فعل همان وصف طبیعی است، برای مثال، گفته می‌شود: فعل درست، فعلی است که سبب ایجاد بیشترین شادی در بیشترین افراد شود، در اینجا «درست» به همان معنای بیشترین شادی برای بیشترین افراد در نظر گرفته شده است.

اختلاف‌های اخلاقی برای چیست؟^۱ اذعان می‌کند که این امر که استدلال‌ها در زمینه خاصی منجر به اتفاق نظر نشود، نشان‌دهنده این نیست که اگر انسان‌ها به قدر کافی عاقل و کوشا باشند، نتوانند به اتفاق نظر برسند. از سوی دیگر، یکی از دلایلی که سبب می‌شود افراد در مسائل اخلاقی نسبت به مسائل دیگر دشوارتر به توافق برسند این است که در مباحث اخلاقی، اغوا^۲ و غیرعقلانی بودن بیش‌تر از حوزه‌های دیگر است؛ زیرا میان اخلاق و رفتار ارتباط نزدیکی وجود دارد و فرد با تغییر دیدگاهش باید رفتارش را نیز تغییر دهد (Swinburne, 1993, p. 195). به اعتقاد سوئین‌برن، ما با تکیه بر اصول اخلاقی ضروری - که مورد توافق همگان است - می‌توانیم بسیاری از منازعات اخلاقی را فرونشانیم و احکام دیگر را از این اصول ضروری استخراج کنیم (Swinburne, 1993, p. 198). پاسخ سوئین‌برن به اشکال دیگر که آن را این‌گونه تقریر می‌کند، واقعیت‌های طبیعی، مستلزم وجود دلایلی برای انجام آن فعل نیستند، این‌گونه است که کم پیش می‌آید که میل به غذا ما را وادار نکند که برای بدست آوردن آن اقدام کنیم. کم پیش می‌آید که بطور کلی «خواست» علت عمل نشود. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که واقعیت‌های طبیعی متضمن دلایلی برای انجام افعال هستند. از آنجا که ویژگی ذاتی احکام اخلاقی این است که با ادله فائقه^۳ و خیر غالب^۴ مرتبط هستند. جای شگفتی نیست که واقعیت‌های طبیعی مستلزم احکام اخلاقی باشند، از این‌رو، چون واقعیت‌های طبیعی مستلزم وجود دلایلی برای انجام افعال اند، دیدگاهی که قائل به شکاف میان احکام اخلاقی و واقعیت‌های طبیعی است، رد می‌شود (Swinburne, 1993, p. 203). از این‌رو، از دیدگاه او واقعیت‌های طبیعی می‌تواند الزام آور باشد.

۱۲۷

امر الهی و الزام‌های اخلاقی: بررسی و نقد رابطه دین و اخلاق...

۳. استدلال سوئین‌برن در دفاع از عینیت‌گرایی

سوئین‌برن، احکام اخلاقی را به دو دسته تقسیم می‌کند: (۱) احکام اخلاقی محض؛ (۲) احکام اخلاقی

۱. برای مثال، شاید کسی بگوید: مجازات اعدام، تأثیر بازدارنده دارد و فردی دیگر قائل شود که چنین تأثیری ندارد، اگر اختلاف نظر دو فرد ناشی از امری واقعی باشد، اختلاف نظرهای مربوط به امور واقع اصولاً قابل فیصله هستند، اما مشاهده می‌کنیم که حتی زمانی که طرفین بحث به اتفاق نظر می‌رسند و برای مثال، به این نتیجه می‌رسند که اعدام تأثیر بازدارندگی دارد، همچنان ممکن است در درستی مجازات اعدام اختلاف نظر داشته باشند، بنابراین، به نظر می‌رسد که واقعیت‌های عینی قادر به حل اختلاف نظر اخلاقی نیستند.

2. temptation
3. overriding reasons
4. over-all goodness
5. pure moral judgments

ممکن.^۱ «احکام اخلاقی محض» آن احکامی هستند که صدقشان متکی بر حقایق طبیعی نیست. این گزاره‌ها اگر صادق باشند، صدقشان ضروری و اگر کاذب باشند، در نهایت، نامنسجم هستند: تلقی ما از اخلاق چنان است که معنا ندارد، فرض کنیم که هم جهانی مانند W وجود داشته باشد که در آن، فعل A خطا باشد و هم جهانی وجود داشته باشد مانند *W که دقیقاً مُمائل W است مگر این که در محیط *W، فعل A صواب باشد. نتیجه این می‌شود که حقایق منطقیاً ضروری‌ای بدین شکل وجود دارند که «اگر فعلی صفات غیر اخلاقی C، B و D را داشته باشد، در این صورت اخلاقاً خوب خواهد بود»، «اگر فعلی صفات غیر اخلاقی E، D و F را داشته باشد، آنگاه اخلاقاً قبیح/ بد خواهد بود» و قس علی هذا. اگر حقایق اخلاقی‌ای وجود دارند، در این صورت، حقایق اخلاقی ضروری و واجب وجود خواهند داشت، یعنی اصول کلی اخلاق (سوئین‌برن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). سوئین‌برن، در توضیح حقایق نوع دوم می‌نویسد:

حقایق اخلاقی ممکن (مثل آنچه که شما دیروز انجام دادید، خوب بود) صدقشان از برخی حقایق غیر اخلاقی ممکن (مثل آنچه که دیروز انجام دادید، غذا دادن به گرسنه بود) و [نیز] از برخی حقایق اخلاقی ضروری (مثل هرگونه فعل غذا دادن به گرسنه، خوب است) متفرع می‌شوند (سوئین‌برن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

در مقابل احکام اخلاقی ممکن، احکامی هستند که تا حدی اخلاقی و تا حدی با قلمرو غیر اخلاقی مرتبط هستند. صدق و کذب چنین گزاره‌هایی به دو عامل بستگی دارد: گزاره‌هایی حاکی از عالم واقع، مربوط به ویژگی‌های طبیعی آن افعال و دیگری گزاره‌های ضروری برای پیوند میان ویژگی‌های طبیعی افعال با ویژگی اخلاقی آنها (Swinburne, 1993, p. 203).

از این رو، سوئین‌برن معتقد است که در اخلاق هم باید احکام اخلاقی خاصی به عنوان پایه، صادق در نظر گرفته شوند تا به واسطه آنها صدق و کذب احکام دیگر اثبات شود. همانند فلسفه در اخلاق هم می‌توانیم گزاره‌ای که روشن‌تر است را برای اثبات گزاره‌های دیگر به‌کار ببریم و همان‌طور که فلسفه را دانشی عینی می‌دانیم و نتایج آنرا درست یا نادرست توصیف می‌کنیم، می‌توانیم احکام اخلاقی را همین‌گونه توصیف کنیم.

در بسیاری از زمینه‌های اخلاقی، میان مردم اشتراک نظر وجود دارد و از همین مبنای مشترک می‌توان برای فرونشاندن منازعات بهره برد؛ اگر چه در اخلاق تمایلات هر فرد و وسوسه‌های

1. contingent

غیر عقلانی، رسیدن به اشتراک نظر را قدری دشوارتر از حوزه‌های دیگر می‌کند (Swinburne, 1993, p. 206). بنابراین، سوئین‌برن قائل می‌شود که ما دلایل خوبی برای عینیت احکام اخلاقی و اثبات درستی و نادرستی گزاره‌های اخلاقی داریم.

خداوند از آنجا که عالم مطلق است و بر خلاف انسان‌ها که در موارد بسیاری همانند سقط جنین و قتل از سر شفقت^۱ درباره درستی یا نادرستی این افعال ابهام دارند، به همه حقایق اخلاقی آگاه است و - بر خلاف انسان‌ها که عوامل غیر عقلانی بر انتخاب‌هایشان تأثیر می‌گذارد - خداوند بر اساس اختیار محض خود، لزوماً فعلی را که می‌داند - در مجموع - بهترین فعل است، انجام می‌دهد و از انجام آنچه که قائل است در مجموع بد است، اجتناب می‌کند. بنابراین، از دیدگاه سوئین‌برن، خدا از احکام محض اخلاقی تخطی نمی‌کند و از میان احکام امکانی اخلاقی بنا بر شرایط آن‌هایی را که دلیلی قوی‌تر بر تحققشان وجود دارد، بر می‌گزیند.



د) خدا و الزام اخلاقی از دیدگاه سوئین‌برن

۱۲۹

سوئین‌برن، با توجه به تقسیم حقایق اخلاقی به حقایق محض / ضروری، و حقایق امکانی، بر این باور است که فرامین و وجود خداوند هیچ تغییری در حقایق ضروری ایجاد نخواهد کرد و به عبارت دیگر، آنها را ایجاد نمی‌کند:

دقیقاً به این خاطر که حقایق اخلاقی ضروری، حقایق بالضروره‌اند، وجود و افعال خدا اصلاً هیچ نمی‌تواند تفاوت زیادی در آنها ایجاد کند، اما وجود و افعال خدا می‌تواند موجب تفاوت فراوان در حقایق بالامکان، شود (سوئین‌برن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

با این توضیح اخیر، سوئین‌برن مسئله اصلی خدا و الزام اخلاق را به حیطه حقایق امکانی تحویل می‌برد. سوئین‌برن، ادعای خدا باوران درباره ارتباط خدا با اخلاق را چنین توصیف می‌کند:

(خ ۳) فرامین خدا، به عنوان احکام اخلاقی امکانی الزام‌آورند.

(خ ۳) در واقع، مدعی نقش خدا در ارتباط با الزامات و احکام اخلاقی است. می‌توان آن را این‌گونه نیز توصیف کرد: «فرامین خدا، منشاء تکالیف امکانی اخلاقی است»، اما در این رابطه می‌توان پرسید: چرا باید چنین ادعایی را پذیرفت؟ به عبارت دیگر، چه بسا گفته شود اگر انسان‌ها خود

1. euthanasia

می‌توانند بر اساس حقایق منطقی ضروری، منازعات اخلاقی خود را حل کنند و خیر و شر را تشخیص دهند. بنا براین، از فرامین و الزامات الهی بی‌نیازند. سوئین‌برن - در پاسخ به این مسئله، می‌نویسد:

با فرض صدق خداشناسی توحیدی ما آن به آن وجود خود را به نگهدارندگی خداوند مدیونیم و او این جهان نیکو را در اختیار ما قرار داده است تا از آن لذت ببریم... خداوند، مُنعمی با جود و سخاوت^۱ است. یکی از اساسی‌ترین تکالیف انسانی ما آن است که (در حد توان) اولیای نعمت خود را خشنود سازیم... خداوند به مراتب بزرگ‌ترین مُنعم ماست،... [و] ما بی‌اندازه مدیون خدائیم.^۲ بنا براین، اگر خداوند به ما بگوید که کارهایی را انجام دهیم، (در حد توان) انجام آن‌ها وظیفه ما می‌شود؛ دقیقاً همان‌طور که (در مقیاس کوچک) اگر پدر و مادرمان یا حکومت بگویند که کارهایی را انجام دهیم، انجام آن‌ها وظیفه ما می‌شود، به همین نحو (در مقیاس بزرگ‌تر) اگر خداوند به ما بگوید که کارهایی را انجام دهیم، انجام آن‌ها وظیفه ما می‌شود. برای مثال، اگر خداوند به ما بگوید که به طور خاص یکشنبه‌ها او را عبادت کنیم، وظیفه ما نخواهد بود که در آن روز او را عبادت کنیم، اما اگر بگوید که ما یکشنبه‌ها او را عبادت کنیم این امر وظیفه ما می‌شود... اگر خداوند بگوید کاری را انجام دهیم که به هر تقدیر انجام آن وظیفه ماست... وظیفه ما نسبت به انجام آن بیشتر هم می‌شود. بنابراین، خداوند منشاء تکالیف اخلاقی است، یعنی اوامر او تکالیف اخلاقی را ایجاد می‌کنند (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۲).

استدلال سوئین‌برن و پاسخ به او پرسش از چرایی صدق «خ ۳» این‌گونه قابل صورت‌بندی است:

(۱) خداوند، مُنعم ماست و ما وجود خود و هر چه از آن برخورداریم را به او مدیونیم.

(۲) اگر گزاره (۱) صادق باشد آنگاه پیروی از فرامین خداوند وظیفه ماست.

بنابراین:

(۳) پیروی از فرامین خداوند وظیفه ماست.^۳

1. generous benefactor

۲. به اعتقاد او، «خدا، ولی نعمت متعالی ما نیز است. او در هستی ما بسیار بیشتر از والدین مان دخیل است. خداوند لحظه به لحظه وجود ما را حفظ می‌کند، به ما معرفت، قدرت و یارانی عطا می‌کند و ولی نعمت‌های دیگر ما تنها به این دلیل می‌توانند منافی را فراهم آورند که خدا به آنها قدرت انجام چنین چیزی را عطا نموده است» (سوئین‌برن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

۳. صورت دقیق‌تر این استدلال، این‌گونه است که: مقدمه اول: اگر خداوند مُنعم ماست و ما وجود خود و هر چه از آن برخورداریم به او مدیون هستیم، آنگاه پیروی از فرامین خداوند وظیفه ماست. مقدمه دوم: خداوند مُنعم ماست و ما وجود خود و هر چه از آن برخورداریم را به او مدیون هستیم. بنابراین، پیروی از فرامین خداوند وظیفه ماست.

در باب گزاره (۱) اختلاف نظر چندانی وجود ندارد. همان‌گونه که سوئین‌برن هم تأکید کرد اگر خداوند وجود داشته باشد آنگاه وجود و بقای هر چیزی به خدا وابسته است. در این میان باید گزاره (۲) را مدلل کرد.

سوئین‌برن، در تأیید گزاره (۲) ادعا می‌کند: «یکی از اساسی‌ترین تکالیف انسانی ما آن است که (در حد توان) اولیای نعمت خود را خشنود سازیم». چرایی این تکلیف به اصل اخلاقی «شکر مُنعم»^۱ باز می‌گردد که از آن با عنوان «وَجوب شکر مُنعم» نیز یاد می‌شود. این اصل را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

(۲) شکر مُنعم، وظیفه است.

در باب ارتباط بین (۲) و (۲') می‌توان این توضیح را مد نظر قرار داد:

چگونه این واقعیت که خداوند، خالق است، الزام به پیروی از خواست او را توجیه می‌کند؟ چگونه می‌توان الزام‌ها نسبت به خدا را از مفهوم آفرینش بدست آورد؟ پاسخ طبیعی این است که همه مخلوقات نسبت به کسانی که با خلق آنها نسبت به آنها سود رسانده‌اند، موظف به سپاسگزاری‌اند. از این‌رو، الزام به انجام اراده خداوند از یک الزام اخلاقی کلی ناشی می‌شود [که عبارت است از این‌که] انسان‌ها موظف‌اند تا فوایدی که از دیگران بدست آورده‌اند را جبران کنند (Sagi & Statman, 1995, p. 74).

سوئین‌برن برای آن‌که از (۲) به الزام امر الهی پل بزند، ادعا می‌کند یکی از مصادیق شکر مُنعم، خشنودی مُنعم است و خشنودی مُنعم با پیروی از فرامین او ممکن می‌شود؛ بنابراین:

(۲'') پیروی از فرامین مُنعم، وظیفه است.

بنابراین، با در نظر گرفتن مقدمات اخیر، صدق گزاره (۲) مشخص است، اما این‌که «پیروی از فرامین خداوند، وظیفه ماست»، دقیقاً همان چیزی نیست که (خ ۳) = فرامین خدا به عنوان احکام اخلاقی امکانی، الزام‌آورند) ارائه می‌دهد. ممکن است ارتباط میان (۳) و «خ ۳» چندان روشن نباشد و از همین‌رو، می‌توان مقدمه‌ای دیگر بدان افزود:

(۴) اگر گزاره «پیروی از فرامین خداوند، وظیفه ماست» صادق باشد، آنگاه فرامین خداوند به عنوان احکام اخلاقی، الزام‌آورند.



استلزام میان مقدم و تالی (۴) در سخنان سوئین برن نیامده است، اما شاید بتوان آن را این گونه توجیه کرد که منشاء اتصال این مقدمه از دو مفهوم «الزام» و «وظیفه / تکلیف» برمی خیزد. اگر با کانت هم‌رای باشیم، می‌توان این رابطه را چنین تصویر کرد: «قانون اخلاقی، یک امر و نامشروط است و رابطه اراده با چنین قانونی، وابستگی تحت عنوان الزام است و «الزام» به معنای قید و بند عمل است و این عمل را کانت تکلیف می‌خواند» (نک: کانت، ۱۳۸۹، ص ۳۲، ۵). بنابراین، از آن جا که ارتباط تنگاتنگی میان وظیفه / تکلیف و الزام وجود دارد، وظیفه بودن عمل به فرامین خداوند، مستلزم الزام‌آور بودن آنهاست.

ه) بررسی و نقد ادعای سوئین برن مبنی بر وابستگی الزام اخلاقی به الزام امرالاهی^۱

۱. آیا تبعیت از فرامین مُنعم واجب است؟

استدلال سوئین برن بر درستی این که خداوند منشاء تکالیف اخلاقی است، به این وابسته است که بپذیریم «پیروی از فرامین خداوند، وظیفه ماست» (گزاره ۳) و این گزاره اخیر در نهایت، بر درستی گزاره «پیروی از فرامین مُنعم وظیفه است» (گزاره ۲)، متوقف است. بنابراین، سیر نقد باید متوجه این مقدمه اخیر باشد. از این رو، باید مشخص شود که چرا باید (۲^{۰۰}) را بپذیرفت. به عبارت دیگر، باید پرسید: «چرا تبعیت از فرامین مُنعم وظیفه است؟»

سوئین برن، در پاسخ به سؤال اخیر، از شباهت میان مُنعم بودن پدر و مادر و حکومت در قبال ما با مُنعم بودن خداوند سود می‌جوید. همان گونه که ما وظیفه داریم از فرامین پدر و مادر خود به عنوان ولی نعمت خود تبعیت کنیم، وظیفه داریم از خدا هم به عنوان برترین ولی نعمت خود تبعیت نماییم، اما به نظر نمی‌رسد، ما در مقابل پدر و مادر خود چنین وظیفه‌ای داشته باشیم. به عبارت دیگر، گمان نمی‌رود ما از فرامین پدر و مادر خود تبعیت می‌کنیم؛ چون ایشان ولی نعمت ما هستند. از طرف دیگر، حتی اگر ما چنین وظیفه‌ای داشته باشیم این الزام یک الزام مطلق نیست. به بیان دیگر، آیا ما همان طور که سوئین برن (۲^{۰۰}) را برای خدا به کار می‌گیرد (۲^{۰۰}) را برای پدر و مادر خود به کار می‌گیریم؟ اگر پدر یا مادر به من فرمان دهد که بروم و سر همسایه را ببرم، من ملزم به اطاعت از این فرمان هستم؟ جواب واضح است: خیر. پس استفاده از این

۱. در این بخش تنها ادعای سوئین برن-مبنی بر نقش خدا به عنوان الزام کننده احکام اخلاقی-را بررسی می‌کنیم و روشن است که نقد این ادعا، به عنوان یکی از وجوه انکای اخلاق به دین، نقد و بررسی رابطه دین و اخلاق را نیز به همراه خواهد داشت.

تمثیل نمی‌تواند به تقویت موضع سوئین‌برن کمک کند.^۱

از سوی دیگر، آن‌گونه که سوئین‌برن با شدت از محتوای اصل «الزام» تبعیت از فرامین مُنعم دفاع می‌کند، به نظر نمی‌رسد که اصل «وجوب شکر مُنعم» مستلزم اصل الزام تبعیت از اوامر باشد؛ مُنعم نباید انعام کند از آن جهت که انتظار داشته باشد انعام‌شونده حتماً فرامین او را اجرا کند. به عبارت روشن‌تر، شکر مُنعم و خشنودی او منطقاً مستلزم تبعیت از اوامر مُنعم به صورت «وظیفه» نیست. همان‌گونه که آدامز (Adams, 2002, p. 253) اذعان می‌کند، اصل «وجوب شکر مُنعم» در خوشبینانه‌ترین حالت، می‌تواند انگیزه‌ای برای اطاعت از فرامین الهی (یا شکر مُنعم) باشد؛ نه به عنوان یک وظیفه اخلاقی.

از طرف دیگر، آیا الزام تبعیت از فرامین مُنعم (گزاره ۲)، خود مبتنی بر امر خداوند است؟ به عبارت دیگر، آیا این الزام ریشه در امر خداوند دارد؟ اگر گفته شود بله، آنگاه سوئین‌برن دچار یک دور می‌شود؛ زیرا از سویی توجیه الزام تبعیت از امر خداوند مبتنی بر (۲^{۰۰}) است و از طرفی دیگر خود این الزام، برآمده از امر خداوند است و اگر سوئین‌برن به این پرسش پاسخ منفی بدهد، تنها راهی که می‌تواند این پاسخ را توجیه کند، این است که (۲^{۰۰}) را نوعی از احکام ضروری اخلاقی بداند؛ زیرا اگر نوعی از احکام امکانی اخلاقی باشد، همان اشکال دور قابل تصور است، اما اگر یک حکم ضروری باشد آنگاه اشکال‌های قبلی وارد می‌شود؛ در حالی که احکام ضروری، به جهت اطلاقی که دارند، باید مصون از این اشکالات باشند.

۲. الزام امر الهی و قدرت مطلق

۱.۲. تبیین مسئله تعارض الزام امر الهی و قدرت مطلق

صرف نظر از انتقادات اخیر، اشکال دیگری هم بر دیدگاه سوئین‌برن وارد می‌شود که مبتنی بر فرض تعارض میان خیرخواهی محض و قدرت مطلق خداوند است. فرض کنید که شکر مُنعم مستلزم تبعیت از اوامر مُنعم (خداوند) است. بر اساس این تلقی، هر آنچه مُنعم از من بخواهد - به عنوان احکام اخلاقی - الزام آورند. اگر این‌گونه باشد، آنگاه اگر خداوند در الهامی به من فرمان دهد که برای پیشبرد اهداف توسعه‌طلبانه دین خود، عملیاتی انتحاری در کشور مجاور انجام دهم و شماری از ساکنان آن را به قتل برسانم، من موظف به انجام چنین کاری هستم. بنابراین،

۱. در مورد حکومت هم می‌توان همین انتقاد را مطرح کرد.

الزام امر مُنعم می‌تواند الزام انجام امری قبیح را توجیه کند. حال، پرسش این است که آیا خدا می‌تواند چنین فرامینی صادر کند؟ به عبارت دیگر، آیا امر به انجام یک فعل قبیح با خیرخواهی خداوند در تناقض نیست؟ پاسخ سوئین‌برن به این پرسش این است:

روشن است که خداوند نمی‌تواند سبب شود تا کارهایی که به هیچ‌وجه وظیفه ما نیستند، وظیفه ما شوند: خداوند نمی‌تواند سبب شود تا آزار رساندن به کودکان برای سرگرمی، کاری صواب و درستی به حساب آید و این امر ناشی از خیر مطلق بودن خداوند است که به اقتضای آن ما را به چنان کاری امر نخواهد کرد؛ زیرا امر به نادرستی، خود نادرست است»^۱ (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۴۳).^۲

با پذیرفتن این پاسخ، آنگاه معضل تازه‌ای سر بر می‌آورد: «اگر چنین است که سوئین‌برن می‌گوید، آنگاه خداوند قادر به الزام امر قبیح نیست و این با قدرت مطلق خداوند ناسازگار است».

برای بررسی این مسئله و نظر سوئین‌برن مقدمه‌ای لازم است. پاسخ به مسئله تعارض میان الزام امر الهی و قدرت مطلق خداوند، مبتنی است بر پاسخ به دو پرسش در رابطه با منشاء تکالیف اخلاقی که پاسخ به پرسش اول نیز بر پاسخ به پرسش دوم متوقف است. این پرسش‌ها بدین شرح‌اند: (پ ۱) فرامین خداوند از آن جهت الزام‌آورند که خداوند به آن‌ها امر کرده است یا این که خداوند به آن‌ها امر کرده است؛ چون صرف نظر از هر امر دیگری، «به ذات خود» الزام‌آورند؟

افلاطون، پرسش دوم را در رساله اتیفرون از زبان سقراط، این‌گونه بیان کرده است: (پ ۲) آیا خدایان، پارسایی را از آن جهت که خوب است، دوست دارند یا پارسایی در گرو دوست داشتن خدایان است؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند به خیر امر می‌کند؛ چون خیر است یا چون خداوند به آن امر کرده است، خیر است؟» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۱).

پاسخ به (پ ۱) موقوف است بر پاسخ به (پ ۲) و به عبارت دیگر، در توجیه این که خدا منشاء تکالیف اخلاقی است، می‌توان این‌گونه استدلال کرد: «فرامین خداوند از آن جهت الزام‌آورند که آنچه خوب است الزام‌آور است و از سوی دیگر، پارسایی و خوبی هر چیزی در گرو

۱. نمونه‌ای دیگر از پاسخ سوئین‌برن، چنین است: «نه والدین و نه خداوند هیچ‌یک این حق را ندارند که فردی را به آنچه که نادرست است، امر کنند (بر حسب برخی حقایق اخلاقی ضروری دیگر)» (سوئین‌برن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

۲. برای پاسخی دیگر همانند پاسخ سوئین‌برن مبنی بر این که خیرخواهی محض مانع از ارتکاب فعل قبیح می‌شود،

دوست داشتن و امر و نهی خداست. بنا بر این، هر آنچه خداوند بدان فرمان دهد، الزام‌آورست». این پاسخ در گذشته با نقدهای بسیاری مواجه شده است، از جمله اینکه: اگر امر و حکم خداوند فعلی را خوب می‌سازد، آنگاه حکم خداوند به این که «دزدی، خوب است»، منجر به خوب شدن دزدی خواهد شد؛ حال آن که این امر با شهود ما در باب احکام اخلاقی منافات دارد. همین نکته پیرامون چرایی الزام‌آور بودن فرامین خدا از آن جهت که امر و فرمان خداوند است نیز قابل طرح است: اگر بگوییم، خداوند به واسطه اراده و قدرت مطلقش هر چه بخواهد را الزامی می‌کند، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا امر خدا می‌تواند اموری همچون شکنجهٔ کودکان برای سرگرمی یا کشتار جمعی انسان‌ها را الزام‌آور کند؟^۱ در حقیقت، به نظر می‌رسد برخی کارها فی نفسه خیر یا شر هستند؛ چه خداوند بخواهد و حکمی بکند و چه حکمی نکند.

اما اگر شق دیگری از پرسش اول را بپذیریم و قبول کنیم که فرامین خداوند از آن جهت الزام‌آورند که متعلق آنها به عنوان احکام اخلاقی، به خودی خود الزام‌آورند، آنگاه در پاسخ به پرسش دوم می‌توانیم بگوییم: خداوند به خوبی امر می‌کند چون به خودی خود خوب است. از دیدگاه سوئین‌برن، پاسخ (پ ۲) همان است که پیش از این آوردیم: «دسته‌ای از حقایق اخلاقی به روشنی اخلاقی‌اند؛ خواه خدایی وجود داشته باشد یا نه و برای مثال، آزار رساندن به کودکان برای سرگرمی یقیناً نادرست است، خواه خدایی وجود داشته باشد یا نه» (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۴۲). همان‌گونه که روشن است، سوئین‌برن قائل نیست تمام حقایق اخلاقی، یا وابسته به خدا هستند و یا این که به تمامی مستقل از خدایند، بلکه او معتقد است که بی‌شک، دسته‌ای از حقایق اخلاقی وجود دارند که به هر حال در فرض عدم وجود خداوند هم خوب یا بدند و او این حقایق را «حقایق ضروری اخلاقی» نامیده است.^۱ بر این اساس، دیدگاه او در پاسخ به پرسش دوم را می‌توان پاسخی حداقلی قلمداد کرد. بنابراین، در دیدگاه سوئین‌برن، اولاً، امر و نهی الهی مستلزم حسن و قبح افعال نمی‌شود و از سوی دیگر از آنجا که خداوند، خیر محض است و امر به قبیح، خود قبیح است، خداوند امر به قبیح نخواهد کرد، اما منتقدان سوئین‌برن می‌توانند استدلالی علیه او به تقریر ذیل ارائه کنند:

اگر $E =$ «انجام فعل قبیح» و $F =$ «امر کردن به انجام فعل قبیح» باشد آنگاه:

(۵) E اخلاقاً نادرست است.

۱. در ادامه، به تبیین این مورد از نگاه سوئین‌برن پرداخته خواهد شد.

از سوی دیگر سوئین برن قبول دارد که (wcw) = «امر به انجام فعلِ نادرست، نادرست است».^۱

(۶) F نادرست است (نتیجه ۵ و wcv)

(خ ۲) خدا خیر محض است = به ضرورتِ منطقی به ازای هر فعل ممکنِ مانند E و F، اگر - در مجموع - انجام E اخلاقاً بهتر از انجام F باشد، آنگاه خدا E را انجام خواهد داد.

(۷) اگر (خ ۲) صادق باشد، آنگاه به ضرورت، خدا F را انجام نمی‌دهد.

(۸) اگر ۷ صادق باشد، آنگاه قدرت و اراده او محدود خواهد شد.

(۹) قدرت و اراده خداوند نامحدود است.

(۱۰) چنین نیست که خدا خیر محض است.

با قبول روند استدلال اخیر، استدلال فرعی ذیل هم صادق است که:

(۱۱) اگر (۱۰) صادق باشد، آنگاه چنین نیست که فرامین خدا به عنوان احکام اخلاقی الزام‌آور باشند.

(۱۲) فرامین خدا به عنوان احکام اخلاقی الزام‌آور نیستند.

به نظر می‌رسد، سوئین برن مقدمات پیش از (۷) را قبول دارد و از این نظر مشکلی وجود ندارد، بنابراین گزاره (۷) را هم می‌پذیرد؛ زیرا بر اساس تحلیل سوئین برن از خیر محض بودن خدا و نادرستی امر کردن به F، خداوند به ضرورت نقیض F را انجام خواهد داد.

از سوی دیگر، اگر خدا به ضرورت، نتواند F را انجام دهد، آنگاه محدودیتی در قدرت او وجود دارد؛ زیرا ضرورت انجام / عدم انجام، قدرت بر عدم انجام / انجام را بر نمی‌تابد؛ بنابراین (۸) هم صادق خواهد بود، اما خدا باوران معتقد به (۹) هستند و برای قدرت خداوند، هیچ محدودیتی قائل نمی‌شوند. اگر (۹) را بپذیریم، آنگاه باید بپذیریم که خداوند می‌تواند F را انجام دهد. به عبارت دیگر، خداوند می‌تواند امر به انجام فعل قبیح کند. اگر این نتیجه، درست باشد آنگاه تحلیل سوئین برن از خیر محض بودن خداوند، نادرست است و خداوند از آن جهت که قدرت مطلق است، نمی‌تواند «خیر محض» باشد. اگر سوئین برن این دیدگاه را بپذیرد که خداوند خیر محض نیست، آنگاه نمی‌تواند مدعی اخلاقاً الزام‌آور بودن اوامر الهی باشد؛ زیرا ممکن است فرامین خداوند، فرامینی ضد اخلاقی باشند و فرامین ضد اخلاقی شهوداً، الزام‌آور

۱. «wcw» کونه‌نوشت عبارت «it is wrong to command what is wrong» است.

نیستند؛ بنابراین، فرامین خداوند منشاء تکالیف اخلاقی نیستند.

۲.۲. پاسخ سوئین برن به مسئله تعارض الزام امر الهی و قدرت مطلق

سوئین برن - بر اساس تفکیکی که میان حقایق اخلاقی می‌نهد - به این مسئله این‌گونه پاسخ می‌دهد: همان‌طور که پیش از این بیان شد، از نگاه سوئین برن دو نوع حقیقت اخلاقی^۱ وجود دارند:

(۱) حقایق اخلاقی ضروری؛^۲ (۲) حقایق اخلاقی امکانی.^۳

حقایق اخلاقی ضروری، آن دسته از حقایق اند که به صورت گریزناپذیر و تحت هر شرایطی، بی‌توجه به این که اکنون عالم در چه شرایطی است، صادق‌اند. این حقایق اصول رفتارند. اصولی همانند این که «آدمی باید به وعده‌اش وفا کند» یا «کشتار انسان‌های بی‌گناه نادرست است».

حقایق اخلاقی امکانی آن دسته از حقایق اخلاقی هستند که به دلیل وجود اوضاع و احوال خاصی در جهان صادق‌اند، اما این که این حقایق اخلاقی تحت این شرایط صدق می‌کنند، خود واقعیتی ضروری است؛ چون اگر آن اوصاف طبیعی که منشاء حقایق اخلاقی هستند را به طور کامل توصیف کنیم، آنگاه آن حقایق اخلاقی در این شرایط نمی‌تواند امکانی باشد، بلکه ضروری است (Swinburne, 1993, pp. 191-192).

بر اساس دیدگاهی که سوئین برن بر پایه تمایز میان حقایق اخلاقی ضروری و حقایق اخلاقی امکانی ارائه داد، دست‌کم در مورد حقایق اخلاقی ضروری نمی‌توان گفت که این حقایق محدودیت بر قدرت و اراده خداوند محسوب می‌شوند؛ زیرا همان‌طور که ناتوانی در تغییر حقایق منطقی، قدرت و اراده خداوند را نفی نمی‌کند، ناتوانی در تغییر حقایق اخلاقی ضروری نیز منافاتی با قدرت و اراده او ندارد. از سوی دیگر، درباره حقایق اخلاقی امکانی می‌توان گفت خداوند می‌تواند این حقایق را تغییر دهد (Swinburne, 1993, p. 210).

به عبارت روشن‌تر، پاسخ سوئین برن، بر اساس این پیش‌فرض که امور ضروری و ممتنع در حیطه قدرت هیچ موجودی قرار نمی‌گیرند، مقدمه (۹) را به چالش می‌کشد. بر این اساس، عدم محدودیت قدرت خدا قابل قبول نیست؛ زیرا قادر مطلق بودن خدا بدان معنا نیست که قدرت خدا بر همه چیز حتی امور ضروری و ممتنع هم محیط است، بلکه امور ضروری و ممتنع از

1. moral truth
2. necessary moral truth
3. contingent moral truth



دایره قدرت خدا به صورت خاص و از مفهوم قدرت به طور عام، خارج می‌شوند. از این‌رو، ناتوانی خدا از حکم و الزام کردن بر اموری نظیر «کشتن انسان‌های بی‌گناه، بد است»، به عنوان یک حقیقت ضروری اخلاقی، منافی قدرت خداوند نیست. به همین ترتیب، استدلال فرعی حاصل از گزاره (۱۱) و (۱۲) هم دچار مشکل است؛ زیرا این استدلال مبتنی بر پذیرش گزاره (۱۰) بود در حالی که بارِ گزاره (۹)، گزاره (۱۰) هم مردود است و خداوند همچنان می‌تواند خیر محض باشد و در نتیجه فرامین او منشاء تکالیف اخلاقی در نظر گرفته شود.

و) نقد و بررسی پاسخ سوئین‌برن به مسئله تعارض الزام امر الهی و قدرت مطلق

جاناتان برگ، در تحلیل دیدگاه سوئین‌برن ناظر به تفکیک حقایق اخلاقی و قدرت خدا می‌نویسد:

این که بی‌رحمی و قساوت بر حسب ذات خود خطاست، احتمالاً یک حقیقت ضروری اخلاقی است و از این‌رو، خداوند نمی‌تواند قساوت را بر حسب ذات آن خیر گرداند؛ حتی اگر بخواهد، اما این امر که پرتاب کودکان از ساختمان بلند [کاری] خطاست، یک حقیقت اخلاقی امکانی است؛ زیرا می‌توان جهانی عجیب و غریب را تصور کرد که در آن پرتاب کودکان از بلندی پیامدهایی کاملاً متفاوت از آنچه که به‌طور بالفعل در این عالم دارد، داشته باشد، ممکن است فیزیک و روان‌شناسی چنان متفاوت شود که پرتاب شدن از ساختمان‌های بلند، لذت‌بخش، به صلاح و حتی برای سلامتی ضروری باشد. خداوند با قدرت کاملی که برای [ایجاد] هر یک از این جهان‌های محتمل دارد، می‌تواند به اختیار خود این یا آن جهان را برگزیند که پرتاب کودکان در آن، خوب یا بد باشد. از این‌رو، خداوند می‌تواند حقایق امکانی را تغییر دهد (برگ، ۱۳۷۶، ص ۲۱۱ - ۲۱۰).

بر اساس این توضیح که «خداوند، می‌تواند حقایق امکانی اخلاقی را تغییر دهد»، می‌توان نتیجه گرفت که پس، سوئین‌برن می‌پذیرد «خداوند، قادر است که الزام به حقایق امکانی اخلاقی را تغییر دهد»، اما می‌توان این ادعای اخیر را که «خداوند، به‌رغم این که نمی‌تواند کسی را ملزم به انجام نقیض حقایق ضروری اخلاقی کند، می‌تواند ملزم به انجام نقیض حقایق امکانی اخلاقی کند» به چالش کشید.

فرض کنید، با بهره‌گیری از تمثیل برگ، دو جهان $W1$ و $W2$ قابل تحقق باشد، با این تفاوت که:

(۱۳) در جهان W1، پرت کردن کودکان از ساختمان بلند، سبب مرگ آنها می‌شود.

و

(۱۴) در جهان W2 پرت کردن کودکان از ساختمان بلند برای سلامتی آنها ضروری است.

با قبول این دو گزاره می‌توان به شکل زیر، دو حقیقت امکانی اخلاقی - متناظر با گزاره (۱۳) و گزاره (۱۴) - صورت بندی کرد:

متناظر با گزاره (۱۳):

(ح ۱) پرت کردن کودکان از ساختمان بلند، بد است.

متناظر با گزاره (۱۴):

(ح ۲) پرت کردن کودکان از ساختمان بلند، خوب است.

اگر این گزاره‌ها درست باشند، آنگاه دو الزام اخلاقی بر اساس گزاره‌های (ح ۱) و (ح ۱) قابل بیان است:

(۱۵) در جهان W1 پرت نکردن کودکان از ساختمان‌های بلند الزام آور است و

(۱۶) در جهان W2 پرت کردن کودکان از ساختمان‌های بلند الزام آور است.

با توجه به نکات اخیر، مطالبی وجود دارد که بر اساس دیدگاه سوئین‌برن نمی‌توان پاسخی به آنها داد:

۱. بر اساس دیدگاه سوئین‌برن، خداوند قادر است نه تنها با برگزیدن هر یک از دو جهان توصیف شده، حقایق امکانی (ح ۱) و (ح ۲) را تغییر دهد، بلکه می‌تواند الزام‌های مترتب بر آنها را نیز تغییر دهد و از این جهت او هنوز قادر مطلق است، اما پرسشی اینجا قابل طرح است: آیا خداوند می‌تواند با تحقق جهان W1 حتی با فرض درستی (ح ۱) و بدون دلیل اخلاقاً کافی، (۱۵) را تغییر دهد و یا آیا خدا می‌تواند با تحقق W2، حتی با فرض درستی (ح ۲) و بدون دلیل اخلاقاً کافی، (۱۶) را تغییر دهد؟

بی‌شک، پاسخ سوئین‌برن به این پرسش‌ها، منفی است، اما این اشکالی بر او نیست؛ زیرا او اذعان می‌کند که حقایق امکانی پس از تحقق و بنا بر حقایق ضروری اخلاقی، ضروری هستند. این مورد را می‌توان این‌طور تفسیر کرد که حقایقی نظیر (ح ۱) و (ح ۲) در ذات خود حقیقتی امکانی هستند، ولی پس از تحقق دارای ضرورت بالغیر می‌شوند و ضرورت بالغیر با امکان منطقی منافعی نیست. بنابراین، خدا در یک جهان معین نمی‌تواند در همان جهان و بدون تغییر دیگر حقایق



اخلاقی، خواه حقایق ضروری اخلاقی یا حقایق امکانی اخلاقی، الزامات اخلاقی را تغییر دهد.

۲. اما فرض کنیم دو زمان $T1$ و $T2$ وجود دارند، به طوری که $T1$ زمانی پیش از خلقت هر دوی $W1$ و $W2$ است و $T2$ زمانی پس از خلقت آنها. بر اساس دیدگاه سوئین برن، قدرت خدا در $T1$ نسبت به گزینش و آفرینش هر یک از $W1$ و $W2$ برابر و یکسان بوده است و بنابراین، نسبت به هر یک از (۱۵) و (۱۶) نیز چنین خواهد بود، اما قدرت خداوند در زمان $T2$ محدود خواهد شد؛ زیرا با تحقق $W1$ قدرت بر (۱۶) ندارد و با خلق $W2$ قدرت (۱۵) نخواهد داشت. این بدان معناست که قدرت خداوند از جهانی به جهانی دیگر در گزینش الزامات اخلاقی برآمده از حقایق اخلاقی امکانی تغییر می‌کند و این با وجوب ذاتی خداوند منافات دارد و این منافی شهود خدا باوران است. سوئین برن، تأکید دارد که «قدرت»، صفتی ذاتی است و صفات ذاتی یک چیز صفاتی هستند که ذات نمی‌تواند آن را از دست بدهد. بنابراین، نسبت قدرت خدا از $T1$ به $T2$ تغییر کرده است و این نشان از آن دارد که قدرت خداوند - بنا بر تلقی سوئین برن - ذاتی او نیست (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹).

۳. خداوند با خلق $W1$ نسبت به تغییر الزامات $W2$ محدود شده است. خداوند برای این که بتواند الزامات $W2$ را محقق کند، چاره‌ای ندارد جز این که حقایق غیر اخلاقی آن را تغییر دهد. برای نمونه، خداوند باید شرایطی را ایجاد کند که جاذبه از میان برود و فیزیک‌پژوهی بدن انسان به گونه‌ای تغییر کند که پرش از بلندی برای آن خوب باشد، اما گمان نمی‌رود این تغییرات جز در سایه تغییرات بسیار دیگر حقایق یا حتی نابودی کل $W1$ ممکن باشد. آیا خدا می‌تواند چنین کاری بکند؟ به واقع، آیا خداوند می‌تواند دلایل اخلاقاً کافی برای این مورد داشته باشد؟ آیا خداوند، حق دارد چنین کاری کند؟ اینها پرسش‌های دیگری هستند که پاسخ سوئین برن می‌طلبد. بنا بر این دیدگاه سوئین برن پرسش‌های بی‌شمار دیگری را ایجاد خواهد کرد و نشان از آن دارد که استدلال او ناتمام است.

نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون در باب آرای سوئین برن گفته شد، روشن می‌شود که او در باره ارتباط دین و اخلاق، «اخلاق» را از آن جهت وابسته به دین می‌داند که خداوند به عنوان قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض، منشاء تکالیف اخلاقی است. بنابراین، او ادعا ندارد که فهم و درک مفاهیم اخلاقی

وابسته به دین است، بلکه معناشناسی اخلاقی ربط و نسبتی به امر و نهی خداوند ندارد. از این رو، او تقریری از نظریه امر الهی را می‌پذیرد که تنها متکفل پاسخ‌گویی به چنین رابطه‌ای است.

اما بررسی ادعا و انگاره سوئین‌برن نشان داد که این ادعا با مشکلاتی مواجه است. او در پاسخ به این پرسش که چرا باید امر خداوند را الزام‌آور دانست، به اصل «ضرورت اطاعت از فرامین مُنعم» - بر اساس اصل «ضرورت شکر مُنعم» - متمسک می‌شود، اما قبول اصل اول و ابتدای آن بر اصل دوم، چندان خالی از اشکال نیست. در نتیجه، سوئین‌برن - در خوشبینانه‌ترین حالت - می‌تواند ادعا کند که «وجوب شکر مُنعم» می‌تواند انگیزش لازم برای اطاعت از فرامین خداوند و یا - در توسعه‌یافته‌ترین تقریر - تبعیت و اطاعت از الزامات اخلاقی را فراهم آورد.

از سوی دیگر، پاسخ سوئین‌برن به مسئله تعارض میان خیرخواهی خداوند و قدرت مطلق که برآمده از ادعای او مبنی بر منشاء تکالیف اخلاقی بودن خداست، تنها می‌تواند تعارض برآمده از الزامات احکام ضروری اخلاقی را حل کند و در حل تعارض برآمده از احکام اخلاقی امکانی با پرسش‌هایی مواجه است که استدلال او را ناتمام می‌گرداند.

با توجه به نکات پیش‌گفته، به نظر می‌رسد که سوئین‌برن باید «منشاء تکالیف اخلاقی بودن خداوند»، را آن تکالیفی در نظر بگیرد که ریشه در حقایق اخلاقی امکانی دارند؛ زیرا تکالیف برآمده از حقایق اخلاقی ضروری، همان‌گونه که از فحوای کلام او هم برمی‌آید، ضروری به نظر می‌رسند، اما نکته دیگری که در دیدگاه سوئین‌برن مغفول مانده است، پاسخ به این پرسش است که: منظور از «منشأ بودن» در اینجا دقیقاً چه معنایی می‌تواند باشد. آیا منظور این است که خداوند این حقایق اخلاقی امکانی را وضع می‌کند؟ بعید است سوئین‌برن بتواند چنین ادعایی داشته باشد؛ زیرا همان‌گونه که فرض شد، حقایق اخلاقی امکانی لوازم حقایق اخلاقی ضروری هستند و کسی نمی‌تواند آن‌ها را وضع کند.

به عبارت دیگر، در این نگاه «اخلاق» مستقل از دین است. بنابراین، بهترین پاسخی که سوئین‌برن در اینجا می‌تواند بدهد این است که بگوید: خدا از آن جهت منشأ احکام اخلاقی است که آن‌ها را برای ما معرفی می‌کند.

به عبارت دیگر، واسطه در کشف ماست و نه واضع آن‌ها. بنا براین، منظور از الزام آور بودن فرامین اخلاقی الهی این نیست که چون خدا آن‌ها را بیان کرده و واضع آنهاست، پس این فرامین الزام‌آورند، بلکه این فرامین از آن جهت الزام‌آورند که خداوند امرکننده به آن‌ها بدان جهت است که آن‌ها احکام اخلاقی امکانی برآمده از احکام اخلاقی ضروری هستند.



فهرست منابع

- ابن سینا، حسین. (۱۳۹۰). الهیات از کتاب شفا. (ترجمه: ابراهیم دادجو). تهران: امیرکبیر.
- اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۰). درآمدی به فلسفه اخلاق. (ترجمه: سهراب علوی‌نیا). تهران: نشر کتاب.
- افلاطون. (۱۳۶۶). دوره آثار افلاطون، اوتیفرون. (ج ۱) (ترجمه: حسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- آنسلم. (۱۳۸۶). پروسلوگیکون. (ترجمه: افسانه نجاتی). تهران: قصیده‌سرا.
- برگ، جانان‌تان. (۱۳۷۶). پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین. (ترجمه: محسن جوادی). نقد و نظر، ش ۱۳ - ۱۴. ص ۲۰۴ - ۲۱۸.
- بوئتیوس. (۱۳۸۵). تسلائی فلسفه. (ترجمه: سایه میثمی) تهران: نگاه معاصر.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی. (ترجمه: علیرضا آل‌بویه). قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی.
- سوئین‌برن، ریچارد. (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟ (ترجمه: محمد جاودان). قم: دانشگاه مفید.
- سوئین‌برن، ریچارد. (۱۳۸۸). خدا و اخلاق. (ترجمه: عباس یزدانی و داوود قرچالو). تأملات فلسفی، ش ۴، ص ۱۰۷ - ۱۱۶.
- شرفی، احمد حسین. (۱۳۸۴). معناشناسی حسن و قبح. فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۲، ص ۱۸۷ - ۲۲۴.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۴). اسفار اربعه. (ج ۱). (ترجمه: محمد خواجوی). تهران: مولی.
- طالقانی، ملا نظر علی. (۱۳۷۳). کاشف الاسرار. تهران: مؤسسه فرهنگی رسا.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق. تهران: نشر مؤسسه فرهنگی صراط
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۹). نقد عقل عملی. (ترجمه: انشاء الله رحمتی). تهران: سوفیا.
- کوین، فیلیپ. ال. (۱۳۹۲). دین و اخلاق. در: پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، دانشنامه فلسفه اخلاق، (ترجمه: انشاء الله رحمتی). تهران: نشر سوفیا، ص ۳۳۳ - ۳۴۸.
- مک دونالد، اسکات. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه اخلاق غرب: قرون وسطای متاخر. ویراسته لارنس سی. بکر، (ترجمه: محسن جوادی). قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۸۵ - ۹۵
- هریسون، جانان‌تان. (۱۳۹۲). عینی‌گرایی اخلاقی. در: پل ادواردز و دونالد ام بورچرت، دانشنامه فلسفه اخلاق، (ترجمه: انشاء الله رحمتی). تهران: نشر سوفیا، ص ۸۲۵ - ۸۳۴.
- وارنوک، جان. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق در قرن حاضر (ترجمه: صادق لاریجانی). تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.



۱۴۲

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی | شماره ۶ | بهار ۱۳۹۹

Adams, R. M. (2002). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (1 edition). Oxford: Oxford University Press.

- Augustine, S. (2002). *The Trinity* (S. McKenna, Trans.). Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Helm, Paul. (2010). Goodness. In P. L. Quinn & C. Taliaferro (Eds.), *A Companion to Philosophy of Religion* (New Ed edition, pp. 263–269). Wiley-Blackwell.
- Quinn, P. L., & Taliaferro, C. (Eds.). (1999). *A Companion to Philosophy of Religion* (New Ed edition). Wiley-Blackwell.
- Sagi, A. & Statman, D., (1995). *Religion and Morality*. (Batya Stein. Trans). Amsterdam: Rodopi
- Swinburne, R. (1993). *The Coherence of Theism*: Oxford: Oxford University Press.
- Wainwright, W. J. (2005). *Religion and Morality*. England: Ashgate Publishing Company.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی