

خدا همچون کنش‌گری اخلاقی (۲)

ابوالقاسم فنائی*

DOI: 10.22096/ek.2024.2032840.1556

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸]

چکیده

این مقاله بخش دوم از پژوهشی مفصل درباره سرشت کنش‌گری خداوند را گزارش می‌کند. دو پرسش اصلی این پژوهش اینهاست: «آیا خدا کنش‌گری اخلاقی است؟»، «بدين معنا که «آیا خدا سرشتی اخلاقی دارد؟»؛ و «ذات، صفات، میل، اراده و افعال خدا نیز همچون ذات، صفات، میل، اراده و افعال انسان‌ها، در معرض ارزیابی و ارزش‌دواری اخلاقی قرار دارد؟». اگر آری، «آیا اخلاق الهی همان اخلاق انسانی است یا اخلاق الهی کلاً یا بعضاً با اخلاق انسانی تفاوت دارد؟». نویسنده سه نظریه رقیب درباره سرشت کنش‌گری خداوند را با یکدیگر مقایسه می‌کند و پیامدهای نظری و عملی پذیرش هر یک از این سه نظریه را می‌کاود و شرح می‌دهد. این سه نظریه عبارتند از: «خدا همچون کنش‌گری خودکامه»، «خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش» و «خدا همچون کنش‌گری اخلاقی». در بخش نخست این پژوهش پس از طرح کلیات و مباحث مقدماتی، به نظریه «خدا همچون کنش‌گری خودکامه» پرداختیم و این تلقی از سرشت خداوند را بررسی و نقد کردیم. بخش دوم این پژوهش که در قالب مقاله حاضر ارائه می‌شود به دو تلقی دیگر از سرشت خداوند می‌پردازد. در بخش سوم که در قالب مقاله‌ای دیگر ارائه خواهد شد، به نقش خدا در الاهیات عملی خواهیم پرداخت و پیامدهای منطقی این سه تلقی از خدا در الاهیات عملی را شرح و بسط خواهیم داد.

واژگان کلیدی: خدای کنش‌گر؛ خدای مصلحت‌اندیش؛ خدای اخلاقی؛ خدا و اخلاق؛ دین و اخلاق؛ اخلاق الهی؛ اخلاق انسانی.

* استادیار، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



۱. درآمد: خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش

تصمیم‌گیری و عمل بر اساس مصالح و مفاسد مترتب بر عمل خود یا صدور امر و نهی بر اساس مصالح و مفاسد مترتب بر عمل دیگری (به همراه مصالح و مفاسد مترتب بر صدور امر و نهی) دیدگاهی است درباره سرشت حکمت و عقلانیت عملی که می‌توان آن را عقلانیت ابزاری یا اقتصادی یا مصلحت‌اندیش نامید. این طرزتلقی از سرشت عقلانیت عملی می‌گوید: عقل عملی از کنش‌گران عاقل می‌خواهد/ به آنان فرمان می‌دهد که در مقام تصمیم‌گیری مصلحت‌سنجی کنند؛ و از میان گزینه‌های در دسترس به کاری اقدام کنند که در مقایسه با دیگر گزینه‌ها بیشترین مصلحت و کمترین مفاسد را در پی دارد. به همین ترتیب، عقل عملی از قانون‌گذاران عاقل می‌خواهد/ به آنان فرمان می‌دهد که قانونی را وضع کنند که در مقایسه با دیگر گزینه‌های در دسترس، از جمله سکوت، بیشترین مصلحت و کمترین مفاسد را در پی داشته باشد. کنش‌گر مصلحت‌اندیش ناگزیر است در رابطه با دو پرسش فرعی زیر نیز موضع خود را مشخص کند: (۱) چه مصلحت و مفاسده‌ای یا چه مصالح و مفاسدی باید در نظر گرفته شود؟^۱ و (۲) مصلحت یا مفاسد یا مصالح و مفاسد چه کس یا کسانی، یا به طور کلی، چه موجود یا موجوداتی، را باید در نظر گرفت؟

یکی از دیدگاه‌های رایج درباره سرشت خداوند در مقام کنش‌گری، تلقی «خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش» است. این تلقی از رهگذر تطبیق عقلانیت عملی مصلحت‌اندیش بر قلمرو الاهیات و خداشناسی به‌دست می‌آید. مفروض این است که خدا کنش‌گری عاقل (مصلحت‌اندیش) است؛ و هم در مقام تکوین (آفرینش) و هم در مقام تشریح (قانون‌گذاری) از فرمان عقل عملی مصلحت‌اندیش پیروی می‌کند. به نظر می‌رسد بسیاری از فقیهان مسلمان چنین تلقی‌ای از کنش‌گری خداوند در مقام تشریح احکام شرعی را مفروض می‌گیرند. در حقیقت، وقتی اینان از «مقاصد شریعت» سخن می‌گویند، دقیقاً درباره چنین خدایی سخن می‌گویند.

کنش‌گر مصلحت‌اندیش، چه خدا باشد و چه انسان، شخصی است که در مقام تصمیم‌گیری و رفتار بر اساس محاسبه و مقایسه سود و زیان یا مصلحت و مفاسد گزینه‌های پیش‌روی خود تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند؛ این مصلحت و مفاسد ممکن است فردی یا جمعی، خودگروانه یا دیگرگروانه، اقتصادی یا سیاسی، دنیوی/مادی یا اخروی/معنوی یا ترکیبی از اینها باشد.

۱. «اساساً چه پیامده یا پیامدهایی مصلحت و مفاسد قلمداد می‌شوند؟»، یا به تعبیر دیگر، «در اینجا مصلحت و مفاسد از چه منظری مورد نظر است؟».

البته در اینجا تفاوت مهمی میان خدای مصلحت‌اندیش و انسانهای مصلحت‌اندیش وجود دارد که به باور هواداران چنین دیدگاهی هم سرّ نیاز انسان به شریعت (و ضرورت دخالت تشریحی خداوند در زندگی انسان) را نشان می‌دهد و هم ادعای برتری معنادر قانون شرعی (شریعت) بر قانون عرفی را توجیه می‌کند؛^۲ آن تفاوت این است که چون علم خدا مطلق است، او از همه مصالح و مفاسد مترتب بر افعال انسانها، به‌ویژه مصالح و مفاسد غیبی، معنوی و اخروی آگاه است، در حالی که انسانها فقط از برخی از مصالح و مفاسد پیدای مادی و دنیوی مترتب بر افعال خود آگاهی دارند.

از آنجا که خداوند کامل و بی‌نیاز، و به اصطلاح، غنی بالذات است، سود و زیان شخصی درباره او قابل تصور نیست، نه در افعالی که از خود او صادر می‌شود و نه در افعالی که دیگران به فرمان او انجام می‌دهند یا ترک می‌کنند. در این صورت، تنها حالتی که درباره خدای مصلحت‌اندیش می‌توان تصور کرد، این است که بگوییم چنین خدایی در مقام تصمیم‌گیری و رفتار (تصرف تکوینی) یا صدور حکم شرعی (تصرف تشریحی) سود و زیان انسان‌ها یا سود و زیان کل مخلوقات را در نظر می‌گیرد. به تعبیر رایج در اخلاق هنجاری، خدای مصلحت‌اندیش «پیامدگرا» هست، اما «خودگرا» نیست، بلکه «دیگرگرا»^۳ محض است. به قول مولانا: «من نکردم امر تا سودی کنم / بلکه تا بر بندگان جودی کنم».^۳

۲. فلسفه خلقت و فلسفه تشریح

بر این اساس دو پرسش مهم درباره نقش خداوند در تکوین و تشریح یا آفرینش و قانون‌گذاری شرعی مطرح می‌شود: یکی اینکه «فلسفه خلقت چیست؟» و دیگر اینکه «فلسفه تشریح چیست؟». خدای بی‌نیاز چه دلیل یا دلایلی برای آفرینش و چه دلیل یا دلایلی برای قانون‌گذاری (دخالت تشریحی در زندگی انسان‌ها) دارد؛ و هدف او از این دو نوع کنش چیست؟ این دو پرسش از جمله پرسش‌های مهمی است که در طول تاریخ ذهن عارفان،

۲. صاحب‌نظران درباره سرشت حکم شرعی و سرشت شریعت و اینکه آیا می‌توان حکم شرعی را «قانون» به معنای مدرن کلمه دانست و اینکه آیا اساساً شریعت نظامی قانونی، و بدیلی مناسب برای نظام‌های قانونی عرفی، است اختلاف دارند. به خاطر تفاوت‌های بنیادینی که میان حکم شرعی و قانون عرفی وجود دارد، نویسنده ترجیح می‌دهد حتی الامکان از تعبیر «قانون» برای اشاره به حکم شرعی استفاده نکند. البته وجود این تفاوت‌ها به این معنا نیست که هیچ مشابهتی میان حکم شرعی و قانون عرفی وجود ندارد یا شریعت در کنار سایر منابع قانون عرفی نمی‌تواند به عنوان یکی از منابع قانون عرفی قلمداد شود. به هر تقدیر، هر جا که برای اشاره به حکم شرعی از تعبیر «قانون شرعی» استفاده می‌کنم، مقصودم «قانون» به معنای عام کلمه است، نه «قانون» به معنای خاص و مدرن کلمه.

۳. جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح: محمدعلی موحد (تهران: انتشارات هرمس، ۱۴۰۲)، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۹.

فیلسوفان و متکلمان کلاسیک مسلمان را به خود مشغول می‌داشته است.

این دو پرسش پیش‌فرض‌های مهمی دارد. برخی از این پیش‌فرض‌ها از این قرارند: (۱) خدا («شخص» است، نه «شیء»؛ (۲) خدا «فاعل/کنش‌گر» است، نه «علت»؛^۴ (۳) خدا مجبور نیست، بلکه آزاد/مختار است؛ (۴) خدا عاقل/حکیم/خردمند است؛ (۵) کنش‌گر عاقل و آزاد (فاعل مختار) برای اینکه تصمیم بگیرد و عمل کند یا حکمی صادر کند به دو نوع «دلیل عمل» نیاز دارد: یکی «دلیل توجیه‌کننده» که انجام آن کار یا صدور آن حکم را برای او «توجیه» و عقل او را برای انجام آن کار یا صدور آن حکم قانع کند؛ و دیگری «دلیل برانگیزاننده» که میل و اراده او را برای انجام آن کار یا صدور آن حکم فعال کند؛^۵ و (۶) دلیل عمل برای کنش‌گر عاقل سرجمع نتایج (مصلح و مفسد) عمل در مقایسه با گزینه‌های بدیل است.

باورمندان به خدای مصلحت‌اندیش خالقیت و شاریت خداوند را با ارجاع به مصلحت و مفسده تبیین می‌کنند. خدا منزله است از اینکه کار لغو/بیهوده کند.^۶ بنابراین، کار خدا نیز، همچون کار هر کنش‌گر مصلحت‌اندیشی، هدف‌مند (معطوف به غایت) است. دلیل خدا برای آفریدن مخلوقات پیامدهای مثبت (مصلح)ی است که بر فعل خود او مترتب می‌شود؛ و دلیل او برای تشریح احکام شرعی و صدور امر و نهی خطاب به انسان‌ها سرجمع پیامدهای مثبت (مصلح) و منفی (مفسد)ی است که بر افعال انسان‌ها مترتب می‌شود با پیامدهای مثبت (مصلح) و منفی (مفسد)ی که بر نفس صدور حکم از جانب خدا مترتب می‌شود.^۷ بنابراین، «خدا کنش‌گری مصلحت‌اندیش است»؛ و در هر کاری که می‌کند و در هر حکمی که صادر می‌کند حکمت (مصلحت)ی نهفته است، هرچند انسان‌ها از درک آن حکمت (مصلحت) عاجز باشند.^۸

۴. «علت» دو معنا دارد: یکی عام و دیگری خاص. «علت» به معنای عام شامل فاعل/کنش‌گر نیز می‌شود، اما «علت» به معنای خاص چنین نیست. در اینجا «علت» به معنای خاص مورد نظر است.

۵. اگر کنش‌گری به مقدار کافی عاقل باشد، دلیلی که انجام کاری یا صدور حکمی را از نظر عقلانی برای او توجیه می‌کند از نظر روان‌شناختی برای برانگیختن او به انجام آن عمل یا صدور آن حکم نیز کفایت خواهد کرد. خدا نیز چون عاقل مطلق است، چنین است.

۶. مؤمنون، آیه ۱۱۵؛ آل عمران، آیه ۱۹۱؛ انبیا، آیه ۱۶ و دخان، آیه ۳۸.

۷. گاهی اوقات فعلی مفسده دارد، اما مفسده نهی مردم از انجام آن فعل بیشتر است. در روایات آمده که «إِنَّ ابْنَ آدَمَ لَحَرِيصٌ عَلَى مَا مُنِعَ» (علاء‌الدین المنتقی بن حسام‌الدین هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، جلد ۱۶ (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹)، ۱۱۳، ح ۴۴۰۹۵) یعنی، «بدون تردید فرزند آدم نسبت به چیزی که از آن منع می‌شود حریص است». یعنی صرف نهی او از انجام کاری انگیزه او برای انجام آن کار را تقویت می‌کند. در قانون‌گذاری عرفی نیز چنین است. برای مثال، پژوهش‌های تجربی در جرم‌انگاری نشان می‌دهد که گاهی اوقات منع قانونی یک فعل و جرم‌انگاری آن موجب افزایش آمار ارتکاب آن می‌شود.

۸. بقره، آیه ۲۱۶ و نساء، آیه ۱۹.

درباره پرسش از فلسفه خلقت چه‌بسا بتوان گفت که بهترین و متقاعدکننده‌ترین پاسخ از آن عارفان مسلمان است. حافظ، عارف و شاعر بزرگ ایرانی، این پاسخ را اینگونه صورت‌بندی می‌کند:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود.^۹

مخلوقات ذاتاً فقیر، و بل عین فقرند؛ و در حدوث و بقا،^{۱۰} بلکه در هر نیازی که دارند، به خدا محتاج‌اند، اما خدا ذاتاً غنی است؛ و به مخلوقات «محتاج» و «نیازمند» نیست، اما در عین حال به آنها «مشتاق» است. دیگر عارفان نیز در مقام تبیین فلسفه خلقت به این حدیث قدسی تمسک می‌کنند که از زبان خدا می‌گوید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». ^{۱۱} یعنی، «من گنجی پنهان [ناشناخته] بودم. دوست داشتم شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». در این دیدگاه، انگیزه خدا در آفرینش مخلوقات اشتیاقی او به آنهاست، نه احتیاج او به آنها. موجود کامل غنی و بی‌نیاز است،^{۱۲} اما اشتیاق به دیگری نیازی نیست که دیگری آن را برآورده کند، بلکه خود یکی از فضائل و کمالات شخص مشتاق است. موجودی که در عین اینکه از دیگری بی‌نیاز است مشتاق دیگری است کاملتر است از موجودی که فاقد اشتیاق به دیگری است یا نیاز او به دیگری موجب اشتیاق او به دیگری است.^{۱۳} از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که نگاه خداوند به مخلوقات نگاه ابزاری نیست، زیرا خدا نیازی ندارد تا مخلوقات ابزاری برای برآوردن آن نیاز باشند.

اما درباره پرسش از فلسفه تشریح و قانون‌گذاری الهی، یکی از پاسخ‌های استاندارد که در آثار فیلسوفان، متکلمان و فقیهان مسلمان یافت می‌شود، با تفاوت‌هایی در جزئیات، چنین است: خداوند مقصد یا مقاصدی دارد که برای برآوردن آنها به تشریح و قانون‌گذاری برای انسان‌ها می‌پردازد؛ هرچند این مقصد یا مقاصد معطوف به برطرف کردن نیاز یا نیازهایی در انسان‌ها یا همه مخلوقات است، نه نیاز یا نیازهایی در خود خدا.^{۱۴} برای مثال، ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* فلسفه بعثت انبیا و نزول شریعت را نیاز جامعه انسانی به قانون

۹. شمس‌الدین محمد حافظ، *حافظ به سعی سایه* (تهران: نشر کارنامه، ۱۳۷۶)، ۲۷۸.

۱۰. تعبیر «بقا» در برابر «حدوث» مبتنی بر تسامح عرفی است. آنچه در واقع رخ می‌دهد «حدوث بعد الحدوث» یا «خلق مدام» است.

۱۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، جلد ۸۴ (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ۱۹۹ و ۳۴۴.

۱۲. فاطر، آیه ۱۵ و محمد، آیه ۳۸.

۱۳. البته اشتیاقی خدا به دیگری در واقع اشتیاقی او به تجلیات خود است، زیرا «دیگری» در عرفان چیزی غیر از خدا نیست.

۱۴. در فرهنگ اسلامی اهداف خدا در تشریح احکام شرعی را «مقاصد الشریعة» می‌نامند.

(عادلان) می‌داند؛^{۱۵} نیازی که به نظر او از هیچ راه دیگری، از جمله قانون‌گذاری توسط خود انسان‌ها (قانون‌گذاری عرفی)، برآورده نمی‌شود.^{۱۶}

در میان فقیهان کلاسیک مسلمان نیز کسانی مانند فخر رازی، شاطبی، غزالی و دیگران کوشیده‌اند مقاصد شریعت را از رهگذر استقرای قوانین شرعی کشف و دسته‌بندی کنند.^{۱۷}

یکی از دیدگاه‌های پرتفردار در این زمینه مقاصد ضروری شریعت را در پنج عنوان زیر خلاصه می‌کند: حفظ جان؛ حفظ عقل، حفظ دین، حفظ نسل و حفظ مال.^{۱۸}

نظریه مقاصد شریعت در حقیقت پاسخی است به دو پرسش فرعی یادشده در بالا که هر کنش‌گر مصلحت‌اندیشی ناگزیر است پاسخی برای آنها داشته باشد؛ این نظریه هم انسان‌ها را به عنوان کسانی که مصالح و مفاسد آنها برای خدا در مقام تشریح احکام شرعی اهمیت دارد معرفی می‌کند؛ و هم انواع خاصی از مصالح و مفاسد را مشخص می‌کند که از منظر خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش مهم‌اند.

دو نکته درباره این فهرست قابل توجه است. یکی اینکه در این فهرست نشانی از عدل و احسان، کرامت انسانی، احترام به حقوق فردی و سایر ارزش‌های اخلاقی و معنوی به چشم نمی‌خورد، در حالی که به برخی از این امور در قرآن مورد تشویق و تأکید یا فرمان خداوند قرار گرفته^{۱۹} و علی‌القاعده باید برای خدا در مقام قانون‌گذاری مهم باشد. اما شاید بتوان گفت که عدم ذکر این ارزش‌ها در این فهرست به خاطر این است که از نظر هواداران سنتی این

۱۵. حسین بن عبدالله ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، جلد ۳ (تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹)، ۳۷۱-۳۷۴.

۱۶. خواجه نصیرالدین طوسی، شارح کتاب *الاشارات و التنبیها* در مقام نقد دیدگاه ابن سینا به این نکته اشاره می‌کند که قانون عرفی رایج در میان اقوام خداناباور کارآمد است و نیاز آنان به قانون برای برقراری نظم اجتماعی و تنظیم روابط اجتماعی و خیردنیوی را برآورده می‌کند، هرچند چنین قانونی برای تحصیل مجموع سعادت دنیوی (معاش) و اخروی (معاد) کافی نیست، و چنین غایتی در گرو نبوت و شریعت است (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ۳: ۳۷۴).

۱۷. حیدر حُبّ الله، *الاجتهاد المقاصدی و المناطی: المسارات، و الأصول، و العوائق، و التأثيرات (اجتهاد المعنی فی أصول الفقه الإسلامی)* (بیروت: دار الروافد، ۲۰۲۰):

Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharī'a as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), 1-20; Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharī'a: A Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 1-22; Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashūr: Risālah fī Maqāshid al-Sharī'a*. (London: International Institute of Islamic Thought, 2006); and Adis Duderija, ed. *Maqāshid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

18. Auda, *Maqāshid al-Sharī'a as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 3-4; Auda, *Maqāshid al-Sharī'a: A Beginner's Guide*, 4-6.

۱۹. نحل، آیه ۹۰؛ حدید، آیه ۲۵؛ انعام، آیه ۱۵۲ و اعراف، آیه ۲۹.

دیدگاه، اخلاق و معنویت بخشی انفکاک‌ناپذیر از دین و/یا عقل است که در این فهرست حضور دارند. در این صورت نیازی به ذکر آنها در کنار حفظ دین و حفظ عقل نخواهد بود.

دوم اینکه این فهرست مصالح و مفاسد موجودات طبیعی دیگر را که در بهره‌مندی از محیط زیست با انسان‌ها شریک‌اند، و علی‌القاعده مصالح و مفاسد آنها نیز باید برای خدا مهم باشد در بر نمی‌گیرد. این در حالی است که در متون دینی به حقوق موجودات طبیعی دیگر، از جمله حیوانات و گیاهان در برخورداری از مواهب طبیعی و نیز تکالیف انسان‌ها در قبال آنها تأکید شده است.^{۲۰}

۳. خدای مصلحت‌اندیش و خدای اخلاقی

اینک ممکن است کسانی گمان کنند که اگر در اخلاق هنجاری پیامدگرا باشیم، تفاوتی میان نظریه خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش و نظریه خدا همچون کنش‌گری اخلاقی، و به تبع آن میان پرستش خدای مصلحت‌اندیش و پرستش خدای اخلاقی باقی نخواهد ماند، زیرا در این فرض هیچ تفاوتی میان پیامدگروی اخلاقی و مصلحت‌اندیشی باقی نخواهد ماند. اما این گمان خطاست. زیرا کنش‌گر مصلحت‌اندیش به خوبی و بدی اخلاقی پیامدهای افعال نمی‌نگرد، بلکه صرفاً به سود و زیان یا مصالح و مفاسد افعال می‌نگرد با صرف‌نظر از اینکه این پیامدها از نظر اخلاقی اهمیت دارند یا نه و اخلاقاً خوب‌اند یا بد.

به بیان دیگر، درست است که هم مصلحت‌اندیشان و هم پیامدگروان اخلاقی در مقام تصمیم‌گیری و عمل یا قانون‌گذاری به پیامدهای عمل یا قانون می‌نگرند، اما تفاوت مهمی میان این دو گروه وجود دارد. مصلحت‌اندیشان همه مصالح و مفاسد یا سود و زیان‌های مترتب بر یک عمل یا قانون را ملاحظه می‌کنند و معیار آنان برای حل تعارض میان پیامدهای ناسازگار «وزن اخلاقی» پیامدها نیست. اما پیامدگروان اخلاقی صرفاً پیامدهایی را در نظر می‌گیرند که از نظر اخلاقی اهمیت دارند و معیارشان برای حل تعارض نیز وزن اخلاقی آن پیامدهاست. پیامدهای اخلاقی نوع یا انواع خاصی از پیامدهاست، مانند لذت و الم/درد یا خوشبختی و بدبختی، فضیلت، عدالت، معرفت و... که از نظر اخلاقی مهم‌اند به خاطر اینکه ارزش ذاتی دارند، و لذا اخلاقاً به خوبی و بدی ذاتی متصف می‌شوند. بنابراین،

۲۰. برای نقد تلقی سنتی از اشرافیت انسان و پیامدهای آن در بحران محیط زیست بنگرید به (سجاد بهروزی و ابوالقاسم فنائی. دین و اخلاق محیط زیست (قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۰).

پیامدگروی مصلحت‌اندیشانه غیر از پیامدگروی اخلاقی است، زیرا پیامدهای نااخلاقی غیر از پیامدهای اخلاقی است.^{۲۱}

۴. رابطه اخلاق و عقلانیت عملی

در اینجا لازم است اندکی درنگ کنیم و پیش از ادامه بحث به نکته مهمی بپردازیم. نکته اول این است که محاسبه سود و زیان، یا به تعبیر رایج در فرهنگ اسلامی، توزین مصلحت و مفسده، از منظرهای متفاوتی انجام می‌شود. دو منطقی که به بحث ما مربوط است عبارتند از «منظر عقلانی» و «منظر اخلاقی». پیامدگروی در عقلانیت عملی غیر از پیامدگروی در اخلاق است. ممکن است کسی هم در اخلاق پیامدگرا باشد و هم در عقلانیت عملی؛ اما تفکیک این دو نیز امکان دارد؛ یعنی منطقی ممکن است کسی در اخلاق وظیفه‌گرا و در عقلانیت عملی پیامدگرا باشد و بر عکس. با این همه، بدون شک در نظر گرفتن سود و زیان یا مصلحت و مفسده قابل پیش‌بینی «یکی» از احکام بدیهی (شهودی) عقل عملی است، اما پرسش این است که اولاً آیا این حکم یگانه حکم عقل عملی است، یا عقل عملی علاوه بر این حکم حکم یا احکام دیگری نیز دارد، که در این صورت ناگزیریم تکلیف تعارض این احکام را نیز روشن کنیم؛ و ثانیاً، این حکم عقل عملی چه ربط و نسبتی با حکم اخلاق دارد.

این پرسش‌ها در ادبیات فلسفه اخلاق تحت عنوان «رابطه اخلاق و عقلانیت عملی» مطرح می‌شود. در باب این رابطه نظریه‌های متنوعی وجود دارد که در اینجا مجال پرداختن به همه آنها وجود ندارد.^{۲۲} نگارنده بر این باور است که خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی اوصافی عینی است که به وسیله عقل نظری کشف می‌شود. عقل در اینجا کارکردی معرفتی دارد؛ یعنی منبع شناخت است. البته این شناخت در کنش‌گران عاقل و آزادی که به مقدار کافی عاقل‌اند انگیزه لازم برای رفتار اخلاقی را نیز تولید می‌کند. بنابراین، در خصوص

۲۱. درست است که (برخی از) اموری که در فهرست مقاصد شریعت آمده از نظر اخلاقی نیز مهم‌اند، اما دلیل حضور آنها در این فهرست این نیست که این امور از نظر اخلاقی مهم‌اند، بلکه صرفاً این است که برخی از احکام موجود در شریعت معطوف به حفظ این امورند. به بیان دیگر، تنظیم‌کنندگان فهرست مقاصد شریعت ادعا نمی‌کنند که چون این امور از نظر اخلاقی مهم است پس خدا نیز در تشریح احکام شرعی آنها را در نظر گرفته است. ادعای آنان بیش از این نیست که خدا در تشریح احکام شرعی این امور را در نظر گرفته است، زیرا استقرار احکام شرعی نمی‌تواند نشان دهد که دلیل اینکه چرا خدا این امور را در نظر گرفته است این بوده که این امور از نظر اخلاقی حائز اهمیت‌اند.

۲۲. برای دانستن بیشتر درباره نظریه‌های متنوع در باب سرشت عقلانیت عملی و نیز رابطه آن با اخلاق بنگرید به: Mele, Alfred R., and Piers Rawling, eds., *The Oxford Handbook of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Garrett Cullity, and Berys Gaut, eds., *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997); and Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans and ed., Mary Gregor, Hackett Publishing (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

این کنش‌گران عقل علاوه بر اینکه منبع شناخت است منبع انگیزه نیز هست، هرچند در کنش‌گرانی که به مقدار کافی عاقل نیستند، عقل یا صرفاً منبع شناخت اخلاقی است یا انگیزه‌ای که از رهگذر این شناخت در کنش‌گر تولید می‌شود به مقدار کافی قوی نیست که آنان را به عمل بر وفق شناخت خود برانگیزاند؛ در حالت نخست، انگیزه لازم برای رفتار اخلاقی کلاً از بیرون اخلاق تأمین می‌شود؛ اما در حالت دوم بخشی از انگیزه لازم از درون اخلاق و بخش دیگر آن از بیرون اخلاق تأمین می‌شود.

اما باید و نباید، الزام و وظیفه اخلاقی حکم / فرمان عقل عملی است. کارکرد عقل عملی در این مورد صدور فرمان یا قانون‌گذاری است. البته فرمان یا قانون عقل عملی را عقل نظری می‌شناسد.^{۲۳} در این مورد نیز صرف شناخت الزام یا وظیفه اخلاقی برای تولید انگیزه لازم برای عمل در کنش‌گران عاقل و آزادی که به مقدار کافی عاقل‌اند کفایت می‌کند. این کنش‌گران «خودآئین» / «خودفرمانرا» هستند؛ بدین معنا که اراده آنان تابع فرمان عقل عملی آنهاست، نه تابع عواطف و احساسات‌شان یا تابع فرمان یا عواطف و احساسات دیگری.

البته کنش‌گران خودآئین ممکن است از فرمان دیگری، از جمله فرمان خداوند، نیز اطاعت کنند، اما به شرطی، و تا آنجا، که عقل عملی به آنان اجازه می‌دهد یا آنان را به چنین کاری الزام می‌کند. بنابراین، خودآئینی علی‌الاصول با اطاعت از فرمان دیگری منافات ندارد، به شرطی که عقل عملی خود شخص به او فرمان دهد که از فرمان دیگری اطاعت کند.^{۲۴} روشن است که فرمان عقل به اطاعت از فرمان دیگری مطلق نیست، بلکه مشروط است به

۲۳. تفکیک عقل عملی از عقل نظری تئوریک است. در واقع یک عقل بیشتر نداریم که دو یا چند کارکرد متفاوت دارد. در اینجا عقل هم کارکرد قانون‌گذاری و صدور فرمان دارد و هم کارکرد معرفتی، یعنی شناخت حکم و فرمانی که صادر می‌کند.
۲۴. بر اساس برداشت نادرستی از دیدگاه کانت، خودآئینی به اطاعت از فرمان خود و «دیگرآئینی» به اطاعت از فرمان شخصی دیگر تفسیر می‌شود. چنین برداشت نادرستی به این نتایج نادرست می‌انجامد: (۱) اگر شخص از فرمان عواطف و احساسات خود اطاعت کند، خودآئین است و کرامت انسانی خود را پاس داشته است؛ و (۲) هرگونه اطاعت از فرمان دیگری مصداقی از دیگرآئینی است و با کرامت انسانی منافات دارد. اما این برداشت و نتایجی که از آن گرفته می‌شود نادرست است. زیرا از نظر کانت صرف عدم اطاعت از فرمان دیگری و صرف اطاعت از فرمان خود خودآئینی نیست. مهم این است که فرمانی که اطاعت می‌شود از کجا سرچشمه می‌گیرد. اگر فرمان مورد بحث فرمان عقل (عملی) باشد، اطاعت از آن خودآئینی است، اما اگر فرمان مورد بحث فرمان عواطف و احساسات باشد، اطاعت از آن دیگرآئینی است و با کرامت انسانی منافات دارد. در واقع از آنجا که عواطف و احساسات ما در اثر عوامل بیرونی تحریک می‌شوند، از نظر کانت پیروی از آنها مصداقی از دیگرآئینی است و با خودآئینی منافات دارد. برای دانستن بیشتر در این مورد بنگرید به: Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, trans. Mary Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 89-93.

بعلاوه، اطاعت از فرمان شخصی دیگر، خواه آن فرمان از عقل او سرچشمه گرفته باشد و خواه از عواطف و احساسات او، ممکن نیست مگر اینکه آن فرمان یا (۱) با فرمان عقل خود ترکیب شود یا (۲) با فرمان عواطف و احساسات خود. حالت (۱) مصداقی از خودآئینی و حالت (۲) مصداقی از دیگرآئینی است.

سازگاری شکلی و محتوایی فرمان دیگری با اخلاق و عقلانیت.

برخلاف ادعای خودگزینی اخلاقی، ملاحظات اخلاقی همواره «خودگزینانه» نیست، بلکه دیگرگزینانه نیز هست. اخلاق از کنش‌گران می‌خواهد دست‌کم به همان اندازه که برای خوشبختی، منفعت، آسایش، رفاه و درد و رنج و لذت خود اهمیت قائل‌اند، برای خوشبختی، منفعت، آسایش، رفاه و درد و رنج و لذت دیگران نیز اهمیت قائل باشند؛ یعنی به خود و دیگری به یک چشم نگاه کنند و وزن و منزلت اخلاقی یکسانی برای خود و دیگری قائل باشند. تعقیب منافع شخصی خود در بهترین حالت یکی از وظایف مشروط اخلاقی است که در طول یا عرض وظایف اخلاقی دیگری قرار دارد که یک کنش‌گر نسبت به دیگران دارد. اصولاً اخلاق برای تعدیل نگاه ابزاری به خود و دیگری و مهار کردن استفاده ابزاری از خود و دیگری است.

اینک اگر در باب وظایف اخلاقی کثرت‌گرا باشیم، به این معنا که بپذیریم در اخلاق هم وظایفی در قبال خود داریم و هم وظایفی در قبال دیگری، ناگزیریم برای تعارض این وظایف نیز چاره‌اندیشی کنیم. همچنین است اگر در عقلانیت عملی کثرت‌گرا باشیم. فرقی نمی‌کند که این وظایف از ذات عمل سرچشمه بگیرد یا از پیامدهای عمل. صاحب این قلم در هر دو مورد به پیامدگروی در چارچوب وظیفه‌گروی تمایل دارد.

۵. تفاوت کنش‌گر مصلحت‌اندیش با کنش‌گر اخلاقی

به زودی خواهیم دید که حتی پیامدگروی اخلاقی به تنهایی نمی‌تواند به عنوان معیاری برای تشخیص کنش‌گر اخلاقی از کنش‌گر مصلحت‌اندیش به کار رود. اما پیش از آن و در ادامه بحث لازم است به برخی از تفاوت‌های مهمی که میان کنش‌گر مصلحت‌اندیش و کنش‌گر اخلاقی وجود دارد اشاره کنیم؛ و پیامدهای این تفاوت‌ها در خداشناسی (الاهیات)، شریعت‌شناسی (فقه)، و رابطه دین و سیاست را بکاوییم.

اولاً، تفاوت این دو نوع کنش‌گر در فهم ما از سرشت عدل الهی تأثیرگذار است. وقتی می‌گوییم: «خدا عادل است»، عدالت او دقیقاً به چه معناست. آیا بدون مفروض گرفتن معیاری مستقل و عینی (غیر از مصلحت و مفسده) برای تفکیک رفتار یا قانون عادلانه از رفتار یا قانون ظالمانه می‌توان وصف عدالت را به نحوی معنادار به خدا نسبت داد؟ آیا خدای عادل در صورت تعارض عدالت و مصلحت، عدالت را فدای مصلحت می‌کند یا مصلحت را فدای عدالت؟ به تعبیر دیگر، آیا در نظر خدای شارع مصلحت عمومی بر عدالت نسبت به افراد مُقَدَّم است؟ آیا در نظر خدای شارع مصلحت عمومی بر حقوق فردی مُقَدَّم است؟

شریعت بر بنیان عدالت استوار است یا بر بنیان مصلحت یا بر بنیان مصلحت در چارچوب عدالت یا بر بنیان عدالت در چارچوب مصلحت؟ آیا خدای عادل در مقام قانون‌گذاری به منظور تقسیم ثروت و قدرت و سایر خیرات و امکانات، و هزینه‌ها و مشقات زندگی جمعی، و نیز حقوق و اختیارات و آزادیها و مسئولیت‌های سیاسی و غیر سیاسی میان بندگان خود تبعیض می‌گذارد؟

ثانیاً، تفاوت کنش‌گر مصلحت‌اندیش با کنش‌گر اخلاقی در فهم شریعت و استنباط احکام شرعی، و سپس در اجرای این احکام نقش مهمی بازی می‌کند. آیا فقیهان موظف‌اند نظریه‌ای درباره عدالت داشته باشند (غیر از نظریه‌ای که درباره مصلحت و مفسده دارند) که ذهن آنان را در فهم و تفسیر متون دینی، به‌ویژه در حل تعارض‌ها، هدایت کند؛ بدین معنا که با استناد به آن نظریه علیه ادعا یا باور به وجود یک حکم خاص در شریعت استدلال یا با تکیه بر آن نظریه فهم خود از متون دینی را ابطال کنند؛ یعنی از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی این متون دست بردارند؟ چنان‌که پیداست این پرسش‌های معرفت‌شناسانه و هرمنیوتیکی به رابطه دین و اخلاق یا رابطه خدا و اخلاق برمی‌گردد؛ و هم در اخلاق‌شناسی اهمیت دارد و هم در فقه / شریعت‌شناسی.^{۲۵}

ثالثاً، تفاوت کنش‌گر مصلحت‌اندیش با کنش‌گر اخلاقی خود را در رفتار سیاسی حکومت دینی با شهروندان خود و شهروندان دیگر کشورها نشان می‌دهد. حکومت دینی حکومتی است که در آن دولتمردان به نام دین و خدا بر مردم حکومت می‌کنند. برای مثال، اگر خدا در مقام قانون‌گذاری به خاطر مصلحت میان شهروندان مسلمان و غیر مسلمان یا میان زنان و مردان تبعیض بگذارد، حاکم مسلمانی که به حسب فرض خدای مصلحت‌اندیش معبود او و الگوی اوست نیز در مقام قانون‌گذاری عرفی و اجرای آن از چنین الگویی پیروی خواهد کرد. بنابراین، باور به خدای مصلحت‌اندیش در الاهیات نظری به نحوی کاملاً طبیعی به الاهیات سیاسی مصلحت‌اندیشانه و نظام سیاسی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی منجر می‌شود؛ نظامی که در آن حقوق فردی جایگاهی اصیل، مستقل، غیر ابزاری و فراقانونی ندارد؛ و اعطا یا سلب این حقوق بر پایه مصلحت‌سنجی حاکمان انجام می‌گیرد (= تقدم مصلحت بر حق).

بنابراین، صرف اینکه پیامدهای فعل الاهی یا حکم الاهی به خود خدا بر نمی‌گردد برای

۲۵. ابوالقاسم فنائی، دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار (تهران: انتشارات صراط، ۱۳۹۵) و ابوالقاسم فنائی، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه (تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۹).

اخلاقی بودن آن کافی نیست. اساساً فروکاهش حکمت یا عقلانیتِ عملی به مصلحت‌اندیشی یا پیامدگروی نادرست است. البته هر خردمندی در جای مناسب و به مقدار مناسب و به شیوه مناسب مصلحت‌اندیشی می‌کند، و پیامدهای خوب و بد افعال را نیز در نظر می‌گیرد، و باید چنین کند، اما این تمام ماجرا نیست؛ زیرا حکمت فراتر از مصلحت‌اندیشی و پیامدگروی است. به تعبیر دقیق‌تر، مصلحت‌اندیشی و پیامدگروی در نظر حکیمان مبنای اصلی / نهایی و انحصاریِ تصمیم‌گیری نیست، بلکه یکی از معیارهایی است که در طول معیارهای دیگر در تصمیم‌گیری آنان مؤثر است. حکمت عملی عبارت است از مصلحت‌اندیشی و پیامدگروی در چارچوب عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی (برای توضیح بیشتر درباره این نظریه در اخلاق هنجاری بنگرید به (بخش ۱/۷)).

خلاصه اینکه (۱) عقلانیتِ مصلحت‌اندیش غیر از عقلانیتِ اخلاقی است؛ (۲) فروکاستنِ عقلانیتِ عملی به عقلانیتِ مصلحت‌اندیش نادرست است؛ (۳) در تعارض حکم عقلانیتِ مصلحت‌اندیش با حکم عقلانیتِ اخلاقی، حکم عقلانیتِ اخلاقی تقدم دارد و حکم عقلانیتِ مصلحت‌اندیش را ابطال (وتو) می‌کند؛ یعنی «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند». بنابراین، (۴) عقلانیتِ مصلحت‌اندیش صرفاً در چارچوب عقلانیتِ اخلاقی اعتبار دارد. نتیجه اینکه خدا کنش‌گر مصلحت‌اندیش نیست، بلکه مصلحت‌اندیشی او چارچوب دارد و چارچوب آن اخلاق (و به طور مشخص، عدالت) است.

۶. خدا همچون کنش‌گری اخلاقی^{۲۶}

در یک تعریف ساده کنش‌گر اخلاقی شخصی است که اولاً سرشتی اخلاقی دارد؛ و ثانیاً، بر اساس «دلایل اخلاقی»، و سپس در صورت سکوت اخلاق (و فقدان دلایل اخلاقی)، بر اساس «دلایل عمل‌گرایانه» (مبتنی بر مصلحت‌اندیشی)، و سپس در صورت سکوت عقلانیتِ مصلحت‌اندیش (و نبود دلایل عمل‌گرایانه)، بر اساس «دلایل زیبایی‌شناسانه» یا «سلیقه» و «ترجیحات شخصی» تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. بنابراین، خدای اخلاقی خدایی است که هم سرشتی اخلاقی دارد؛ و هم مبنا یا چارچوب اصلی و اولیه تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای او ملاحظات اخلاقی است. اینکه این ملاحظات را در قالب «اصول اخلاقی»

۲۶. در (فنائی، دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار)، فصل هفتم، به سود این ادعا استدلال کرده‌ام که از منظر دینی خدا در قلمرو اخلاق «ناظر آرمانی» است. بدیهی است که ایفای چنین نقشی در متافیزیک و/یا معرفت‌شناسی اخلاق در گرو این است که خدا خود کنش‌گری اخلاقی باشد (برای نمونه بنگرید به قرآن: ضحی، آیات ۶-۱۱). روشن است که در مقام دعوت دیگران به اخلاقی زیستن، رفتار اخلاقی کارآمدتر از گفتار اخلاقی (پند و اندرز) است، اگر نگوئیم موعظه عالمان بی عمل اثر معکوس دارد.

صورت‌بندی کنیم یا در قالب «فضایل اخلاقی» موضوع بسیار مهمی است که بعداً در بخش (۲/۷) به آن خواهیم پرداخت.

اما نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که «مبنای» اخلاقی غیر از «چارچوب» اخلاقی است. وقتی می‌توان گفت که یک کنش‌گر بر «مبنای» ملاحظات اخلاقی تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند که «دلیل توجیه‌کننده و دلیل برانگیزاننده» او برای انجام آن عمل ملاحظات اخلاقی باشد؛ یعنی رفتار او از اخلاق «سرچشمه» بگیرد. مثلاً به وعده خود به این دلیل وفا کند که وفای به وعده وظیفه اخلاقی اوست؛ یا با دیگران صداقت داشته باشد صرفاً به خاطر اینکه صداقت داشتن با دیگران وظیفه اخلاقی اوست، نه به خاطر اینکه صداقت داشتن با دیگران بهترین سیاست برای جلب اعتماد آنان و تضمین سود شخصی بلند مدت است.

با این همه، مواردی هست که در آنها اخلاق ساکت است؛ و نفیاً و اثباتاً حرفی برای گفتن ندارد. گاهی اوقات جواز اخلاقی از سکوت اخلاق، یعنی فقدان حکم اخلاقی الزامی، انتزاع می‌شود. بنابراین، در مواردی که اخلاق در آنها سکوت می‌کند، کنش‌گر اخلاقی حق/اجازه دارد که بر اساس دلایل و ملاحظاتی دیگر تصمیم بگیرد و عمل کند؛ دلایل و ملاحظاتی که از منبعی غیر از اخلاق سرچشمه می‌گیرند. در این موارد اخلاق مبنای رفتار شخص نیست، بلکه صرفاً چارچوب آن است. سازگاری تصمیم و رفتار شخص با اخلاق در این موارد به این نیست که تصمیم و رفتار او از ملاحظات اخلاقی «سرچشمه» می‌گیرد، بلکه به این است که آن تصمیم و رفتار، هرچند از ملاحظاتی نااخلاقی سرچشمه می‌گیرد، ملاحظات اخلاقی را «نقض» نمی‌کند؛ یعنی تصمیم و رفتار او در «چارچوب» اخلاق است. این ملاحظات نااخلاقی، و در عین حال سازگار با اخلاق، می‌تواند مصلحت‌اندیشانه، و در صورت فقدان دلایل و ملاحظات مصلحت‌اندیشانه، سلیقه یا ترجیحات شخصی باشد.

بنابراین، خدای اخلاق‌مداژ خدایی نیست که صرفاً و همواره بر اساس دلایل و ملاحظات اخلاقی تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، زیرا گاهی اوقات اخلاق ساکت است، یعنی حکمی الزامی ندارد، و «جواز اخلاقی» از نبود حکم الزامی در این موارد انتزاع می‌شود؛ بلکه خدایی است که تصمیمات و کارهای او با اخلاق سازگار است و هیچ یک از دلایل و ملاحظات اخلاقی را نقض نمی‌کند، خواه تصمیم و رفتار او از این دلایل و ملاحظات سرچشمه بگیرد، و خواه از دلایل و ملاحظاتی نااخلاقی سرچشمه بگیرد که با دلایل و ملاحظات اخلاقی سازگارند.^{۲۷}

۲۷. یکی از نمونه‌هایی که در این رابطه می‌توان ذکر کرد، طلاق است. در حدیث مشهوری آمده که «ابغض الحلال عند

خدا سرشتی اخلاقی دارد؛ بدین معنا که هرچند در کنه ذات خود ویرای هر وصفی، از جمله صفات اخلاقی، است، صفات اخلاقی مثبتی که به او نسبت داده می‌شود و بخشی از کمالات او به شمار می‌آید، تجلیات ذات او در مراتب مادون ذات است، نه صورت‌هایی که انسان‌ها از باب تشبیه او به انسان بر او می‌افکنند. طبیعی است که سرشت اخلاقی خداوند، یعنی صفات اخلاقی او، اراده و فعل او را محدود کند، و مانع صدور افعالی از او بشود که با شأن و منزلت اخلاقی او سازگار نیست.^{۲۸}

محدودیت خدا در مقام اراده و فعل محدودیتی «تکوینی» نیست، بلکه محدودیتی «هنجاری» است که سرشت اخلاقی او بر اراده و فعل او تحمیل می‌کند. قدرت خدا مطلق است، بدین معنا که از نظر متافیزیکی خدا مجبور نیست، بلکه قدرت دارد کارهایی را که از نظر اخلاقی بد و نادرست است انجام دهد، اما اوصاف اخلاقی او بر قدرت او تقدم دارند و چارچوبی را که در آن از قدرت خود استفاده می‌کند ترسیم می‌کنند. این چارچوب از بیرون بر او تحمیل نمی‌شود، بلکه از ذات خود او سرچشمه می‌گیرد.

به بیان دیگر، خدا بزرگتر از آن است که به کسی ظلم کند، یعنی در شأن خدا نیست که به کسی ظلم کند؛ نه به این معنا که ظلم و عدل درباره او یکسان است، بلکه به این معنا که وصف عدالت او مانع صدور فعل ظالمانه از او می‌شود. اینک اگر خدا را به عنوان موجودی در نظر بگیریم که واجد اوصاف اخلاقی در حد کمال است، آنگاه می‌توان گفت که «هرچه آن خسرو کند، شیرین کند / چون درخت تین که جمله تین کند»،^{۲۹} اما این سخن، بر خلاف برداشت رایج، به این معنا نیست که خدا حتی اگر به کسی ظلم کند، ظلم او عین عدل است، بلکه به این معناست که همانگونه که درخت انجیر به خاطر سرشت خاصی که دارد فقط انجیر می‌دهد، خدا نیز به خاطر سرشت عادلانه‌ای که دارد فقط کارهای عادلانه از او سر می‌زند.^{۳۰}

اللّه الطّلاق». یعنی «مبعوض‌ترین کار حلال در نزد خداوند جدایی است». (برای بررسی سند و متن این حدیث بنگرید به: مهدی جلالی و محمد مهدی آجیلیان، «بررسی سندی و متنی حدیث ابغض الحلال الی الله الطلاق»، آموزه‌های حدیثی ۱ (۱۳۹۶): ۷۵-۹۸).

۲۸. اعراف، آیه ۲۸؛ نحل، آیه ۶۰ و یس، آیه ۴۷.

۲۹. جلال‌الدین محمد مولوی، *غزلیات شمس تبریز*، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸)، غزل ۳۰۶.

۳۰. معمولاً مصرع اول این بیت را بیانگر و مؤید دیدگاه اشاعره در باب سرشت حسن و قبح (و اینکه حسن و قبح شرعی است، نه ذاتی و عقلی) قلمداد می‌کنند، اما اگر کل بیت را در نظر بگیریم، معنا کاملاً متفاوت خواهد شد. مهم این است که فضایل و کمالات اخلاقی را جزو اوصاف حقیقی خداوند به حساب می‌آوریم یا نه. اگر این فضایل جزو اوصاف حقیقی خداوند باشند، همواره به فعل الهی تعیین می‌بخشند و اخلاقی بودن افعال او را تضمین می‌کنند، همچون درخت انجیری که به جز انجیر میوه دیگری به بار نمی‌آورد. با این همه، تفاوت مهمی میان درخت انجیر و خدا وجود دارد:

بنابراین، عدل و ظلم پیش از صدور هر فعلی از خدا تعین و تشخیص دارند و خدا بر اساس آن تعین و تشخیص پیشینی تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند؛ یعنی فعل الاهی همواره تابع عدل الاهی است. فعل خدا همواره با عدل سازگار است، نه به خاطر اینکه عدل تابع تصمیم، اراده یا فعل اوست، بلکه به خاطر اینکه تصمیم، اراده و فعل او تابع عدل است.

همه اوصاف خدا از نظر متافیزیکی مطلق‌اند، اما منطقیاً ممکن نیست همه اوصاف خدا از نظر مقتضیات هنجاری نیز مطلق باشند. اوصاف حقیقی خدا به دو دسته اخلاقی - مانند عدالت، رحمت، جود، و مغفرت - و نااخلاقی - مانند قدرت، مالکیت، ولایت/حاکمیت و شاریعت - تقسیم می‌شوند. این دو دسته از اوصاف در مقام تصمیم‌گیری و عمل مقتضیات و مطالبات ناسازگاری دارند که موجب تعارض میان آنها می‌شود؛ و این تعارض باید به سود یکی از این دو دسته از اوصاف حل شود. اما اگر این تعارض به سود اوصاف نااخلاقی خدا حل شود، یعنی اگر برای مثال، قدرت و شاریعت او بر عدالت او مُقَدَّم شود، عدل الاهی بی‌معنا و بلاموضوع خواهد شد؛ و توصیف خدا به دادگری با توصیف او به بیدادگری فرقی نخواهد داشت. اگر قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت خدا تعیین کند که چه کاری عادلانه و چه کاری ظالمانه است، هر ظلمی اگر از خدا صادر شود عین عدل خواهد بود، زیرا قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت او مطلق است. بنابراین، راه درست برای حل این تعارض این است که اوصاف اخلاقی خدا را بر قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت او مُقَدَّم بداریم؛ و بپذیریم که خداوند در چارچوبی که وصف عدالت و رحمت او مشخص می‌کند از قدرت خود استفاده می‌کند؛ و در این چارچوب حق مالکیت، ولایت و شاریعت خود را اعمال و استیفا می‌کند.^{۳۱}

پیش‌تر (بخش ۵) گفته شد که «حکمت عملی» هم‌معنا/ مترادف «مصلحت‌اندیشی» نیست. اینک اگر اخلاق را بخشی از حکمت یا عقلانیت عملی و مصلحت‌اندیشی را بخش دیگری از آن بدانیم، و در مقام تعارض این دو، حکم اخلاق را مُقَدَّم بداریم، نتیجه‌ای که به آن

درخت تین بر اساس اصل علیت عمل می‌کند و در تولید انجیر مجبور است، اما خداوند کنش‌گری آزاد (فاعل مختار) است که به اراده و اختیار خود تصمیم می‌گیرد که همواره اخلاقی عمل کند.

۳۱. بنابراین، اخلاق الاهی را نمی‌توان با ارجاع به قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت خدا توضیح داد و تبیین کرد. یعنی نمی‌توان گفت که چون قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت خدا مطلق است، پس حق مالکیت، حق ولایت و حق شاریعت او نیز مطلق است؛ و لذا هر کاری خدا بکند، عین عدل است. زیرا قدرت، مالکیت، ولایت و شاریعت به خودی خود از اوصاف «درست‌ساز» نیستند، در حالی که عدالت به خودی خود یکی از اوصاف «درست‌ساز» است. بلکه به یک معنای دیگر، هر کاری خدا بکند عین عدل است، زیرا خدا عین عدل است. اینکه بگوییم خدا عین عدل است پس هر کاری بکند ظلم نیست، غیر از این است که بگوییم خدا عین قدرت است پس هر کاری بکند ظلم نیست. عادلانه بودن رفتار خداوند به خاطر این نیست که قدرت او مطلق است، بلکه به خاطر این است که عدل او مطلق است.

می‌رسیم «مصلحت‌اندیشی در چارچوب اخلاق»، یا به تعبیر فنی‌تر، «پیامدگروی در چارچوب وظیفه‌گروی اخلاقی»^{۳۲} است. بنابراین، خدای حکیم‌خدایی است که در درجه اول بر اساس ملاحظات اخلاقی تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. اما در صورت سکوت اخلاق (یعنی در چارچوب ملاحظات اخلاقی)، بر اساس ملاحظات مصلحت‌اندیشانه، و در صورت تساوی گزینه‌های پیش‌روی او از منظر مصلحت‌اندیشی (یعنی در چارچوب ملاحظات مصلحت‌اندیشانه)، به دلخواه خود و بر اساس سلیقه و ترجیحات شخصی، تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند.

۷. فرایند تصمیم‌گیری خدای کنش‌گر

کنش‌گری (فاعلیت) خداوند و شباهت یا تفاوت آن با کنش‌گری انسان یکی از پدیده‌ترین مباحث در الاهیات و فلسفه دین است.^{۳۳} پیش از توضیح دیدگاهم در این زمینه ناگزیرم به چند موضوع مقدماتی بپردازم.

۱.۷ ترکیب سازوار رهیافت‌های گوناگون در اخلاق هنجاری

در اخلاق هنجاری سه رویکرد متفاوت به نام‌های «رویکرد فضیلت‌محور»، «رویکرد وظیفه‌نگر» و «رویکرد پیامدنگر» وجود دارد. معمولاً این سه رویکرد را ناسازگار و مانع‌الجمع قلمداد می‌کنند، اما شخصاً به ترکیب ویژه‌ای از این سه رویکرد تمایل دارم، به این شکل که در مقام سازگار کردن اخلاق پیامدنگر و اخلاق وظیفه‌نگر، به اخلاق وظایف در نگاه نخستین قائلم؛ و پیامدگروی را صرفاً در چارچوب وظیفه‌گروی مؤخّجه می‌دانم. بر اساس این نظریه، نیکوکاری (تولید پیامدهای اخلاقاً خوب برای دیگران)، خودداری از آسیب رساندن به دیگران (خودداری از تولید پیامدهای اخلاقاً بد برای دیگران) و خودسازی (تولید خوبی برای خود) صرفاً سه تا از وظایف در نگاه نخستین در میان مجموعه‌ای از وظایف در نگاه نخستین کنش‌گران اخلاقی است.

در اینجا مجال داوری مُستدل به سود این دیدگاه وجود ندارد. اما اگر چنین ترکیبی از نظریه‌های اخلاقی را بپذیریم، بر اساس آن می‌توانیم ادعا کنیم که تلقی رایج در میان متفکران مسلمان مبنی بر اینکه درستی و نادرستی اخلاقی افعال صرفاً و همواره تابع نتایج خوب

۳۲. مقصودم از «پیامدگروی» در اینجا پیامدگروی اخلاقی نیست، بلکه پیامدگروی به معنای اعم کلمه است که در سنجش پیامدهای عمل وزن اخلاقی پیامدها را در نظر نمی‌گیرد.

33. William James Abraham, *Divine Agency and Divine Action* (United Kingdom: Oxford University Press, 2017).

(مصلح) و بد (مفاسد) آنهاست قابل دفاع نیست؛ و خدایی که صرفاً بر اساس پیامدهای خوب و بد افعال تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، یا صرفاً بر اساس سنجش مصلحت و مفسده قانون وضع می‌کند و فرمان می‌دهد، یعنی ملاحظات اخلاقی دیگر، مانند توزیع عادلانه نتایج، را در نظر نمی‌گیرد، کنش‌گر و قانون‌گذاری اخلاقی نخواهد بود.^{۳۴}

از سوی دیگر، بر این باورم که کنش‌گران (فاعلان مختار) به دو گروه قابل تقسیم‌اند: گروهی که تمایلات ضد اخلاقی دارند؛ و گروهی که چنین تمایلاتی ندارند. گروه نخست، که عموم انسان‌ها در آغاز سیر و سلوک اخلاقی در آن جای می‌گیرند، تا وقتی این تمایلات در آنها وجود دارد، به اصل یا اصولی هنجاری (= راهنمای عمل) نیاز دارند که در هر موقعیت خاص اخلاقی که در آن قرار می‌گیرند، هم توجیهی اخلاقی برای آنان فراهم کند؛ و به آنان بگوید که اخلاق در آن موقعیت خاص از آنان چه می‌خواهد (و چه باید بکنند و چه نباید بکنند)، و هم انگیزه لازم برای عمل به این بایدها و نبایدهای اخلاقی را در روح و روان آنان پدید آورد.

اما گروه دوم، یعنی کنش‌گرانی که تمایلات ضد اخلاقی ندارند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شامل کنش‌گرانی می‌شود که ذاتاً فضیلت‌مند می‌باشند و به حسب سرشت و طبیعت خود فاقد تمایلات ضد اخلاقی‌اند، مانند خدا و فرشتگان؛ و دسته دوم کسانی که ذاتاً فضیلت‌مند نیستند، اما در اثر تمرین و ورز اخلاقی مستمر و طولانی به بلوغ اخلاقی لازم رسیده‌اند و از رهگذر نهادینه کردن فضائل اخلاقی در وجود خویش به کنش‌گرانی فضیلت‌مند بدل شده‌اند. دسته اول در مقام تصمیم‌گیری و عمل هیچگاه نیازی به رجوع به اصل یا اصول اخلاقی ندارند، اما دسته دوم صرفاً در آغاز سیر و سلوک اخلاقی، یعنی تا وقتی که فضایل اخلاقی در وجودشان نهادینه شود، به این اصل یا اصول نیازمندند. اما پس از آن از مراجعه به این اصول بی‌نیاز می‌شوند.

بی‌نیازی کنش‌گران فضیلت‌مند از رجوع به اصل یا اصول هنجاری از آن روست که فضائل اخلاقی، که در چنین کنش‌گرانی نهادینه شده، هم آنان را در مقام تشخیص وظیفه اخلاقی در هر مورد خاص راهنمایی می‌کند، و هم انگیزه مورد نیاز برای رفتار اخلاقی را در آنان پدید می‌آورد. بدین ترتیب، در این کنش‌گران فضایل اخلاقی جایگزین اصول و قواعد رفتاری

۳۴. برای دیدن صورت‌بندی کلاسیک این نظریه بنگرید به:

William David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002) and William David Ross, *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1939).

می‌شود، و کارکرد معرفت‌شناختی و روان‌شناختی این اصول را خواهد داشت؛ یعنی نقش این اصول را هم در شناخت وظیفه اخلاقی و هم در عمل به وظیفه بازی خواهد کرد.

بنابراین، «فضائل اخلاقی» جایگزین «وظایف اخلاقی» نمی‌شود، بلکه جایگزین اصول و قواعد بیانگر وظایف اخلاقی می‌شود. کنش‌گران اخلاقی پیش از اینکه این فضائل را کسب کنند برای تشخیص وظیفه اخلاقی خود و عمل به این وظیفه نیازمند اصول و قواعد اخلاقی ناظر به رفتار هستند، اما پس از اکتساب این فضیلت‌ها، از این اصول و قواعد بی‌نیاز می‌شوند. این سخن اصلاً بدین معنا نیست که کنش‌گر فضیلت‌مند هیچ وظیفه اخلاقی‌ای ندارد، یا وظایف اخلاقی او غیر از وظایف اخلاقی کنش‌گران فاقد فضیلت است؛ وظایف اخلاقی چنین کنش‌گرانی پیش و پس از کسب فضائل اخلاقی تغییر نمی‌کند، بلکه صرفاً فرایند و سازوکار تشخیص وظیفه و تصمیم‌گیری و نیز مکانیزم انگیزش اخلاقی و عمل به وظیفه در آنان تغییر می‌کند. بنابراین، سه رهیافت رایج در اخلاق هنجاری لزوماً در مضمون و محتوای هنجاری اخلاق با یکدیگر تفاوت ندارند، بلکه صرفاً در «متافیزیک اخلاق»، «معرفت‌شناسی اخلاق» و «روان‌شناسی اخلاق» با یکدیگر تفاوت دارند.^{۳۵}

کنش‌گر اخلاقی تا وقتی که فضائل اخلاقی را کسب نکرده، و به موجودی فضیلت‌مند بدل نشده، نیازمند استدلال اخلاقی است؛ استدلالی که به کمک آن اصل اخلاقی مناسب موقعیتی را که در آن قرار دارد بشناسد و از طریق تطبیق آن اصل بر آن موقعیت خاص وظیفه خود را تشخیص دهد. بخشی از این فرایند معطوف به شناخت اصول اخلاقی و حل تعارض آنها، و بخش دیگر آن معطوف به شناخت ویژگی‌های اخلاقاً مربوط موقعیت خاص است؛ ویژگی‌هایی که در حکم اخلاقی عمل نقش دارد، یعنی «درست‌ساز» و «نادرست‌ساز» یا «خوب‌ساز» و «بدساز» و «وظیفه‌ساز» است.

اما اگر کنش‌گری در اثر ورز و تمرین اخلاقی پیوسته فضائل اخلاقی را به گونه‌ای کسب کند که این فضایل به بخشی از شخصیت و هویت او بدل شود، از آن پس به این نوع تفکر و استدلال مبتنی بر اصول در اخلاق نیاز نخواهد داشت، بلکه فضائل اخلاقی در وی جایگزین اصول اخلاقی می‌شود و در تشخیص وظیفه و عمل به وظیفه به وی کمک خواهد کرد؛ و در

۳۵. یکسان بودن وظایف اخلاقی کنش‌گران فضیلت‌مند با کنش‌گران غیر فضیلت‌مند به معنای نفی وجود مراتب طولی در اخلاق نیست. اخلاق مراتب گوناگونی دارد و برخی از فضایل اخلاقی مانند عدل و احسان در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر. با این همه، کارکرد فضیلت عدل همان کارکرد اصل وجوب عدالت، و کارکرد فضیلت احسان همان کارکرد اصل وجوب احسان است.

هر موقعیت خاص به وی خواهد گفت که وظیفه اخلاقی او در آن موقعیت خاص چیست. البته چنین کنش‌گری هنوز هم به شناخت ویژگی‌های اخلاقاً مربوط، یعنی ویژگی‌های درست‌ساز و نادرست‌ساز یا ویژگی‌های وظیفه‌ساز درباره موقعیت خاصی که در آن قرار دارد نیاز دارد. هم‌چنین، هر کنش‌گری پیش از کسب فضائل اخلاقی، نیازمند انگیزش اخلاقی است که از طریق شناخت و باور به اصول اخلاقی تأمین می‌شود. اما پس از کسب فضائل اخلاقی، این انگیزه از طریق فضائل اخلاقی تأمین می‌شود. بنابراین، کنش‌گر فضیلت‌مند در مقام تصمیم‌گیری و عمل یا به تفکر اخلاقی نیاز ندارد، یا تفکر اخلاقی و فرایند تصمیم‌گیری او از سنخی دیگر است.

به بیان دقیق‌تر، عمل اخلاقی کنش‌گر فضیلت‌مند از ترکیب فضیلت اخلاقی با شناخت او نسبت به ویژگی‌های اخلاقاً مربوط سرچشمه می‌گیرد؛ ویژگی‌هایی که مربوط به موقعیت خاصی است که عمل در آن انجام می‌شود. بنابراین، محتوای هنجاری و راهنمایی عملی اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه‌نگر، و به تبع آن پیامدگرایی در چارچوب وظیفه‌گرایی، یکسان است؛ تفاوت این سه رهیافت لزوماً در محتوا و مضمون اخلاق (ملاحظات اخلاقی) نیست، بلکه در مبانی متافیزیکی و سازوکار و شیوه شناخت ملاحظات اخلاقی یعنی وظیفه‌شناسی (معرفت‌شناسی اخلاق) و عمل به وظیفه (روان‌شناسی اخلاق) است.

۲.۷ اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه: تقابل یا هم‌پوشانی و هم‌نوایی

اگر این نظریه در سازگار کردن سه رویکرد اخلاقی یادشده یا نشان دادن سازگاری آنها پذیرفتنی باشد، دست‌کم دو نتیجه مهم زیر بر آن مترتب می‌شود. نتیجه نخست این است که بی‌نیازی کنش‌گر فضیلت‌مند از اصول اخلاقی بیانگر وظیفه اخلاقی به معنای برداشته شدن وظایف اخلاقی از دوش چنین کنش‌گری نیست، بلکه صرفاً به معنای بی‌نیازی وی از مراجعه به اصول بیانگر این وظایف در مقام تشخیص وظیفه و عمل به وظیفه است. اصول اخلاقی دو کارکرد عمده دارند: یکی «معرفت‌شناسانه» و دیگری «روان‌شناسانه»؛ یعنی هم «دلیل توجیه‌کننده» و هم «دلیل برانگیزاننده» ای را که کنش‌گر اخلاقی فاقد فضیلت به آنها نیاز دارد در اختیار او می‌نهند.

اما این دو کارکرد اصول اخلاقی به کنش‌گرانی اختصاص دارد که هنوز فضائل اخلاقی را در خود پرورش نداده‌اند، و این فضائل در وجود آنان نهادینه نشده و هویت و مَبَشِ آنان را تغییر نداده است. اما در صاحبان فضیلت‌های اخلاقی، این فضیلت‌ها نیاز کنش‌گران به اصول

اخلاقی را برآورده و آنان را از مراجعه به اصول و قواعد اخلاقی بی‌نیاز می‌کند و این دو کارکرد را به نحوی بهتر و کارآمدتر انجام می‌دهد. فضیلت‌ها از سنخ «مهارت»^{۳۶} اند. شخصی که در انجام کاری، مانند رانندگی، آشپزی، سخنوری یا تدریس، مهارت یا مهارت‌های لازم را کسب کرده، بیش از این به دستورالعمل یا کتاب راهنمای مربوط به آن کار نیاز ندارد. با این همه، مقتضای پیروی از فضائل در مقام تشخیص وظیفه و عمل به وظیفه با پیروی از اصول اخلاقی در این دو مقام یکسان است.

اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان گفت که وظایف اخلاقی کنش‌گر فضیلت‌مند با وظایف اخلاقی کنش‌گری که هنوز این فضائل در او نهادینه نشده علی‌الاصول یکسان است. مگر اینکه یکی از این دو در تشخیص وظیفه اخلاقی خود خطا کند، هرچند راه تشخیص وظیفه و منشأ انگیزه عمل به وظیفه در این دو یکسان نیست. بنابراین، محتوای اخلاق کنش‌گر فضیلت‌مند را نیز می‌توان در قالب اصول و قواعد کلی هنجاری صورت‌بندی و بیان کرد؛ همانگونه که محتوای اخلاق کنش‌گر فاقد فضیلت را می‌توان در قالب فضائل و ردائل صورت‌بندی و بیان کرد.

به بیان روشن‌تر، ملاحظات، مقتضیات و مطالبات اخلاقی را هم در قالب فضائل اخلاقی می‌توان صورت‌بندی و بیان کرد و هم در قالب اصول هنجاری و کلی ناظر به رفتار که بیانگر وظایف اخلاقی‌اند. «فضیلت عدالت» در کنش‌گر عادل همان مضمون و کارکردی را دارد که «اصل وجوب عدالت» در کنش‌گری دارد که مایل است زیست اخلاقی داشته باشد و با تمرین و تکرار رفتار عادلانه بکوشد فضیلت عدالت را در روح و روان خود پرورش دهد و نهادینه کند. بنابراین، چه عدالت را فضیلتی اخلاقی بدانیم و چه عدالت‌ورزی را وظیفه‌ای اخلاقی، در هر دو صورت در مقام عمل به نتیجه یکسانی خواهیم رسید.^{۳۷}

۳.۷ اخلاق خدا اخلاق فضیلت است

نتیجه دوم این شیوه سازگار کردن سه رویکرد موجود در اخلاق هنجاری این است که بر مبنای این شیوه می‌توان گفت که اخلاق الهی، یعنی اخلاق حاکم بر قلمرو الوهیت و رفتار خدا با

36. Julia Annas, "Virtue as a Skill," *International journal of philosophical studies* 3, no. 2 (1995): 227-243.

۳۷. بنابراین، اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه در «پدیدارشناسی اخلاق» با یکدیگر تفاوت دارند؛ بود (نومن) اخلاق در هر دو نظریه یکسان است، اما نمود (فنومن) آن متفاوت است. زیرا ملاحظات اخلاقی برای کنش‌گران فضیلت‌مند (و فاقد عواطف و احساسات ضد اخلاقی) به صورت فضیلت و برای کنش‌گران واجد چنین عواطف و احساساتی به صورت اوامر مطلق «پدیدار» می‌شوند.

بندگان خود «اخلاق فضیلت» است. زیرا خدا کنش‌گری فضیلت‌مند است؛ و برخلاف انسان‌ها که ممکن است در آغاز سیر و سلوک اخلاقی فاقد فضائل اخلاقی باشند، و برای اخلاقی زیستن و اخلاقی رفتار کردن، و نیز پرورش این فضائل در خود، به اصول اخلاقی بیانگر وظایف اخلاقی و تمرین و تکرار رفتار فضیلت‌مندانه نیازمند باشند، خدا چنین نیست، زیرا این فضائل عین طبیعت و سرشت اویند. با این همه، ملاحظات اخلاقی یا مقتضا و مطالبه اخلاق فضیلت از خدا را می‌توان در قالب همان اصول اخلاقی حاکم بر رفتار سایر کنش‌گران اخلاقی، که فاقد فضائل اخلاقی‌اند، صورت‌بندی کرد.^{۳۸}

وظایف اخلاقی را می‌توان همچون مقتضیات فضایل اخلاقی در نظر گرفت، و چون خدا این فضائل را از ازل از پیش خود دارد، وظایف اخلاقی او نیز از سرشت خود او سرچشمه می‌گیرند و از طبیعت خود او برمی‌خیزند؛ یعنی فضائل اخلاقی که از آن خود اوست از او می‌خواهند که در مقام رفتار چنین کند، یا چنان نکند، و چون چنین است، می‌توان گفت که خدا رحمت، عدالت، وفای به عهد و پیمان، راست‌گویی، بخشش و ... را بر خود واجب کرده است، یا رحمت، عدالت، وفای به عهد و پیمان، راست‌گویی، بخشش و ... بر خدا واجب است، همانگونه که بر انسانها واجب است.^{۳۹}

بنابراین، وقتی از وظایف اخلاقی خدا سخن می‌گوییم، مقصودمان این نیست که ادعا کنیم که موجودی فوق خدا یا عقل ناقص انسان برای خدا تعیین تکلیف می‌کند و به او فرمان می‌دهد، یا خدا در مقام تصمیم‌گیری و عمل همان فرایندی را طی می‌کند که انسان‌های فاقد فضیلت برای تشخیص وظایف اخلاقی خود ناگزیرند طی کنند، بلکه مقصودمان این است که عقل خود خدا یا طبیعت کامل و فضیلت‌مند خود خداست که برای او تعیین تکلیف می‌کند.^{۴۰}

۳۸. خداوند در قرآن در مقام توصیف خود می‌فرماید: «... كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرِّحْمَةَ...» (انعام، آیه ۱۲)؛ یعنی «... [خدا] رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است» یا «... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ نَفْسِي الرِّحْمَةَ...» (انعام، آیه ۵۴)؛ یعنی «... پروردگارتان رحمت [بر خلق] را بر خویش واجب گردانیده است...». بر همین سیاق می‌توان گفت که پروردگارتان رفتار عادلانه، وفای به عهد و پیمان، راست‌گویی، بخشش و ... را بر خویش واجب گردانیده است؛ به این دلیل که خداوند رفتار مهربانانه را از آن رو بر خود واجب کرده است که مهربانی یکی از فضایل و کمالات اخلاقی اوست، و مهربانی از آن نظر که فضیلت و کمال است با سایر فضیلت‌ها و کمالات اخلاقی خداوند فرقی ندارد.

۳۹. این تبیین نشان می‌دهد که وظایف اخلاقی‌ای که خدا دارد هم «وجوب عنه» است و هم «وجوب علیه». «وجوب عنه» است زیرا این وظایف از ذات خود او سرچشمه می‌گیرند و عقل / سرشت خود اوست که این وظایف را بر دوش او می‌نهد. «وجوب علیه» است زیرا کنش‌گر عاقل و آزاد (فاعل مختار) و خودآئین می‌تواند کاری را بر خود واجب کند. دیگری نمی‌تواند انجام کاری را بر خدا الزام کند، زیرا چنین الزامی با خدایی خدا ناسازگار است، اما خود خدا هم می‌تواند و هم حق دارد چنین کند.

۴۰. برای شرح و بسط بیشتر این ادعا و استدلال به سود آن، بنگرید به (ابوالقاسم فنائی، «خدا همچون کنش‌گری

با این همه، اگر بخواهیم ملاحظات اخلاقی حاکم بر رفتار خدا را در قالب اصول اخلاقی بیانگر وظیفه صورت‌بندی کنیم، این اصول در مورد خدا و انسان یکسان خواهد بود، یعنی همانگونه که ظلم و تبعیض ناروا، نهادن تکلیف فوق طاقیت بر دوش کسی، و مجازات بدون بیان (عقاب بلایان) برای انسان قبیح / نادرست است، صدور چنین افعالی از خدا نیز قبیح / نادرست است؛ و همانگونه که دروغ، فریبکاری، خلف وعده و پیمان‌شکنی بر انسان قبیح / نادرست است، بر خدا نیز قبیح / نادرست است. بنابراین، هرچند فرایند تصمیم‌گیری اخلاقی و چگونگی تأثیر این فرایند بر شکل‌گیری اراده در خدا و انسان یکسان نیست، این دو فرایند متفاوت نتیجه عملی یکسانی در پی دارند.^{۴۱}

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله بخش دوم از پژوهش در باب سرشت کنش‌گری خداوند را گزارش کردیم. چنان‌که دیدیم، خدا نه خودکامه است و نه صرفاً و مطلقاً مصلحت‌اندیش. بلکه کنش‌گری اخلاقی است، اما مصلحت‌اندیشی در چارچوب اخلاق با اخلاقی بودن منافات ندارد؛ و ملاحظات اخلاقی و اوصاف درست‌ساز و نادرست‌ساز شامل آن دسته از پیامدهای عمل که از نظر اخلاقی مهم‌اند نیز می‌شود. بنابراین، کنش‌گر اخلاقی در مقام تصمیم‌گیری و عمل بر اساس آن پیامدهای اخلاقی فعل خود را نیز در نظر می‌گیرد، و خدا نیز چنین است. در مقاله‌ای دیگر پیامدهای سه تعلق متفاوت از سرشت کنش‌گری خداوند را بررسی می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اخلاقی (۱)، هستی و شناخت ۹، شماره ۱ (۱۴۰۱): ۴۱-۷۰.

۴۱. ممکن است کسی بگوید: «گرفتن جان انسانی بی‌گناه»، اگر توسط انسانی صورت بگیرد، اخلاقاً قبیح است، اما اگر توسط خدا صورت بگیرد، اخلاقاً قبیح نیست؛ و این نشان می‌دهد که اخلاق الهی غیر از اخلاق انسانی است. در پاسخ می‌توان گفت که اولاً، «گرفتن جان»، همچون «بخشیدن یا دادن جان» فعل انحصاری خداست و هیچ انسانی نمی‌تواند جان انسان دیگری را بگیرد. «کشتن» انسانی دیگر، که فعل کسی است که مرتکب قتل می‌شود، غیر از گرفتن جان اوست. ثانیاً، حکم اخلاقی کشتن دیگری «مطلق» نیست، بلکه «سیاق‌مند» است.

سیاهه منابع

الف - منابع فارسی:

- بهروزی، سجاد، و ابوالقاسم فنائی. *دین و اخلاق محیط زیست*. قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۰.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. *حافظ به سعی سایه*. تهران: نشر کارنامه، ۱۳۷۶.
- جلالی، مهدی. و آجیلیان، محمد مهدی. «بررسی سندی و متنی حدیث ابغض الحلال الی الله الطلاق»، *آموزه‌های حدیثی*، ۱، (۱۳۹۶): ۷۵-۹۸.
- فنائی، ابوالقاسم. «خدا همچون کنش‌گری اخلاقی (۱)»، *هستی و شناخت* ۹ (۱)، (۱۴۰۱): ۷۰-۴۱.
- فنائی، ابوالقاسم. *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*. تهران: انتشارات نگاه معاصر، چاپ نخست: ۱۳۸۹. ۱۳۹۹.
- فنائی، ابوالقاسم. *دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار*. تهران: انتشارات صراط، چاپ نخست: ۱۳۸۴. ۱۳۹۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. *غزلیات شمس تبریز*. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. *مثنوی معنوی*. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: انتشارات هرمس، ۱۴۰۲.

ب - منابع عربی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الاشارات و التنبیها*. جلد ۳. تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹.
- حُبَّ الله، حیدر. *الاجتهاد المقاصدي و المناطی: المسارات، و الأصول، و العوائق، و التأثيرات (اجتهاد المعنی فی أصول الفقه الإسلامی)*. بیروت: دار الروافد، ۲۰۲۰.
- مجلسی، محمد باقر. *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- هندی، علاء‌الدین المتقی بن حسام‌الدین. *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. جلد ۱۶. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹.

ج - منابع لاتین:

- Abraham, William James. *Divine Agency and Divine Action*. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- Annas, Julia. "Virtue as a Skill." *International journal of philosophical studies* 3, no. 2 (1995): 227-243.

- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī'a: A Beginner's Guide*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī'a as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Cullity, Garrett, and Berys Gaut. eds. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Duderija, Adis. ed. *Maqāṣid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Ibn Ashūr: Risālah fī Maqāṣid al-Sharī'a*. London: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Hackett Publishing. Translated and Edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*, trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mele, Alfred R., and Piers Rawling. eds. *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ross, William David. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Ross, William David. *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1939.