

خدا همچون کنش‌گری اخلاقی (۱)

ابوالقاسم فنائی*

DOI: 10.22096/EK.2024.2019761.1535

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱]

چکیده

این مقاله بخش نخست از پژوهشی مفصل درباره سرشت کنش‌گری خداوند را گزارش می‌کند. دو پرسش اصلی این پژوهش اینهاست:

آیا خدا کنش‌گری اخلاقی است؟

اگر آری، آیا اخلاق الهی همان اخلاق انسانی است یا اخلاق الهی کلاً یا بعضاً با اخلاق انسانی تفاوت دارد؟

در رابطه با پرسش نخست، نویسنده به بررسی سه نظریه رقیب زیر می‌پردازد: «خدا همچون کنش‌گری خودکامه»، «خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش» و «خدا همچون کنش‌گری اخلاقی». در این پژوهش به سود ایده خدا همچون کنش‌گری اخلاقی، و علیه دو تلقی دیگر از سرشت کنش‌گری خداوند، استدلال خواهد شد. در رابطه با پرسش دوم، نویسنده از این نظریه دفاع می‌کند که اخلاق الهی و اخلاق انسانی از حیث «محتوای هنجاری» هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، هرچند از سایر جهات با یکدیگر تفاوت‌های چشم‌گیری دارند.

بخش نخست این پژوهش که در این مقاله ارائه می‌شود پس از طرح کلیات و مباحث مقدماتی، به نظریه «خدا همچون کنش‌گری خودکامه» می‌پردازد و برخی از استدلال‌هایی را بررسی و نقد می‌کند که به سود این تلقی از سرشت خداوند اقامه شده یا می‌توان اقامه کرد. بخش‌های دوم و سوم این پژوهش که در قالب مقالاتی دیگر در شماره‌های آینده همین مجله انتشار خواهد یافت به شرح و بسط دو تلقی دیگر از سرشت خداوند می‌پردازد.

واژگان کلیدی: خدا و اخلاق؛ دین و اخلاق؛ کنش‌گری الهی؛ سرشت خداوند؛ خدای خودکامه.



درآمد

پرسش از ذات/سرشت خداوند و اوصاف، اراده و افعال او در زمره مهم‌ترین مباحث عرفان، فلسفه دین، الاهیات (کلام)، اخلاق دینی و فلسفه فقه (شریعت‌شناسی) است. جدای از اهمیت نظری پاسخ این پرسش برای فیلسوفان و الاهیات‌دانان، تصور تفصیلی یا نظریه‌ای که مؤمنان درباره ذات و اوصاف خدا و مبانی رفتاری او دارند و زندگی فردی و جمعی خویش را پیرامون آن سامان می‌دهند نقش مهمی در دین‌شناسی و دین‌ورزی آنان بازی می‌کند.^۱ هم‌هویت دینی و هم‌سبک زندگی (معیشت و سیاست) دینداران از خداشناسی‌شان تأثیر می‌پذیرد. رشد هویت انسانی و نیز اخلاقی شدن و اخلاقی زیستن خداپاوران، و آسانتر شدن صدور رفتار اخلاقی از آنان، یا بر عکس تضعیف هویت انسانی و آسانتر شدن صدور رفتارهای ضد اخلاقی از آنان، عمیقاً و امدار تصوری است که از سرشت خدا، اراده خدا و اوصاف و افعال او دارند. این آثار بیش از آنکه تحت تأثیر «خود» خدا باشد، تحت تأثیر «تصوری» است که مؤمنان از سرشت خدا دارند.

به بیان دیگر، تصور خاصی که خداپاوران از خدا دارند در شکل‌گیری و تغییر و تحول مَنَس (= خلق و خو) و کمال یا انحطاط معنوی و اخلاقی شخصیت آنان نقشی کلیدی بازی می‌کند؛ و به کنش و واکنش فردی و جمعی آنان به خود و دیگران، از جمله به خدا، سمت و سو و رنگ و بوی خاصی می‌دهد.^۲ علی‌الخصوص رفتار خداپاوران با پیروان ادیان دیگر و با خداپاوران و ندانم‌انگاران به شدت از خداشناسی آنان تأثیر می‌پذیرد. تصورات گوناگون از خدا در رواداری و مدارا یا نارواداری و عدم مدارای خداپاوران با دگراندیشان و دگرباشان بسیار تأثیرگذار است؛ و در چگونگی تعامل و همزیستی با آنان و سهولت بخشیدن به برقراری و بسط عدالت اجتماعی یا عدم آن نقش مهمی بازی می‌کند.

این نقش و تأثیر از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان گفت: «به من بگو چه خدایی را می‌پرستی تا بگویم کیستی؟». خدای ادیان ابراهیمی فقط «خالق» نیست، بلکه علاوه بر آن، «الگو/سرمشق» اخلاقی و رفتاری مؤمنان نیز هست. وقتی کسی خدا را به عنوان موضوع پرستش انتخاب می‌کند، در حقیقت الگویی برای چگونه زیستن انتخاب کرده است.

۱. درباره نقش خداشناسی در شریعت‌شناسی (اجتهاد فقهی) در بخش (۲/۸) با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. در اینجا کافی است اشاره کنیم که پیش‌فرض‌های خاصی که شریعت‌شناسان درباره سرشت خداوند در پس ذهن خود دارند در استنباط احکام شرعی تأثیرگذار است.

۲. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً...» (قرآن: ۸۴/۱۷)؛ «بگو هر کسی بر طینت خود می‌تند...». این اصل حاکم بر رابطه مَنَس و کُنَس درباره خداوند نیز صادق است.

برای مثال، کسی که خدایی خودکامه را می‌پرستد نرم نرمک، و در صورت مساعدت شرایط بیرونی، به دیکتاتوری خون‌آشام بدل می‌شود، همانگونه که کسی که خدای رحمان و رحیم را می‌پرستد اندک اندک به مظهر شفقت و مهربانی نسبت به دیگر مخلوقات بدل می‌شود. پرستیدن نام دیگری است برای عشق ورزیدن؛ زیرا عشق و پرستش آثار و خواص یکسانی دارند. پرستش هر معبودی موجب ریزش و رویش اوصاف معبود در عابد می‌شود. زیرا پرستش هر معبودی در حقیقت پرستش اوصاف و ویژگی‌هایی در آن معبود است که عابد را به پرستش آن معبود برانگیخته است.

ادیان خداپاوارِ خدامحورند، اما در این ادیان خدا فقط مبدأ هستی و بنیان متافیزیک نیست، بلکه علاوه بر آن، معنای زندگی، کانون روشنی و گرمی،^۳ و قبله مؤمنان^۴ نیز هست.^۵ در تعریفی که این ادیان از زندگی خوب و آرمانی برای نوع انسان به دست می‌دهند، خداگونه شدن، یعنی شبیه خدا شدن و خلق و خوی خدا را در خود پرورش دادن،^۶ رنگ و بوی خدا را گرفتن،^۷ نزدیک شدن (تقرب جستن) به خدا،^۸ توبه یا بازگشت به سوی خدا،^۹ کسب آمادگی برای دیدن روی خدا،^{۱۰} و سرانجام دیدار با او،^{۱۱} هدف اصلی و غایت فرجامین^{۱۲} زندگی است. این هدفی است که انسان‌ها برای آن آفریده شده‌اند.

درست است که همه پیروان ادیان توحیدی یک خدا را می‌پرستند، اما این همه ماجرا

۳. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (قرآن ۲۴/۳۵).

۴. «فَلِإِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (قرآن: ۱۶۲/۶).

5. Stewart Goetz, "The meaning of life", in *The Routledge Companion to Theism*, Taliaferro, Charles, Victoria S. Harrison, and Stewart Goetz, eds. (New York and London: Routledge, 2012), 698-709.

۶. «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (محمد باقر مجلسی، بحار/النور، جلد ۵۸ (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ۱۲۹، حدیث ۲۵۴۲۸۳).

۷. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (قرآن: ۱۳۸/۲).

۸. «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُفَرِّقُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ الضَّعْفُ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ» (قرآن: ۳۷/۳۴).

۹. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...» (قرآن: ۴۶/۲).

۱۰. «وَجُودَةٌ يُؤْمِنُ تَأْخِزُهُ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِقَةٌ» (قرآن: ۲۲/۷۵-۲۳).

۱۱. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (قرآن: ۶/۸۴): «...وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ» (۲۳۳/۲): «فَدَّخَسَرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِقْدَارِ اللَّهِ...» (قرآن: ۳۱/۶): «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمِهِمْ يَلْقَاءُ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ» (قرآن: ۱۵۴/۶). همچنین بنگرید به (قرآن: ۴۶/۲ و ۲۴۹: ۷/۱۰، ۱۱، ۱۵ و ۴۵: ۲۹/۱۱ و ۲/۱۳ و ۱۰۵/۱۸ و ۱۱۰: ۲۱/۲۵ و ۵/۲۹ و ۲۳: ۸/۳۰ و ۱۰/۳۲ و ۲۳: ۵۴/۴۱).

۱۲. «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (قرآن: ۴۲/۵۳) و «فَلِإِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (قرآن: ۱۶۲/۶).

نیست، بلکه صرفاً آغاز ماجراست. زیرا تعریف‌های (تصورات تفصیلی) متنوعی که پیروان این ادیان از «ذات»/«سرشت» خدایی که می‌پرستند و اوصاف و افعال او دارند هم به لحاظ نظری و لوازم منطقی تفاوت‌های بسیار مهمی با یکدیگر دارند و هم به لحاظ عملی به پیامدهای بسیار متفاوتی منتهی می‌شوند. تفاوت این پیامدها نشان می‌دهد که «الاهیات عملی» پیوند تنگاتنگی با «الاهیات نظری» دارد.

عموم انسان‌ها، فارغ از فرهنگ و نژاد و مذهب یا دیدگاهی که دارند، تصور اجمالی / تعریف اجمالی مشابهی از خدا دارند. این درک مجمل و مشترک به آنان امکان می‌دهد درباره خدا با یکدیگر گفت‌وگو کنند و دیدگاه‌های متنوع خود درباره وجود یا عدم وجود خدا، و نیز سرشت خدا و اوصاف و افعال او را با یکدیگر در میان بگذارند و بر سر آنها بحث و گفت‌وگو کنند. اما تصور تفصیلی / تعریف تفصیلی انسان‌ها از خدا (= نظریه‌ای که در خداشناسی در باب سرشت خداوند دارند) یکسان نیست، بلکه هر گروهی از انسان‌ها، اگر نگوئیم هر فردی از آنان، تصور تفصیلی ویژه‌ای از خدا دارد که با تصور تفصیلی گروه‌های دیگر، اگر نگوئیم افراد دیگر، تفاوت‌های معناداری دارد.^{۱۳}

بنابراین، تک تک خداباوران و خداپرستان، یا هر گروهی از آنان، درک تفصیلی متفاوتی از سرشت خدا و اوصاف و افعال او دارند که دین‌شناسی و دین‌ورزی آنان پیرامون آن شکل می‌گیرد و سامان می‌پذیرد. از این رو، پیامد پرستش خدا در همه اشخاص یکسان نیست. هر کسی خدا را از دریچه ویژگی‌ها و اوصافی می‌شناسد و می‌بیند و می‌پرستد که در تصور تفصیلی او از خدا، که همان نظریه او درباره سرشت خداست، نهفته است. پرستش خدا درحقیقت پرستش اوصاف خداست، و پرستش اوصاف خدا موجب شکل‌گیری، رشد و نهادینه شدن آن اوصاف در شخص، و به تبع آن صدور افعال متناسب با آن اوصاف، از آن شخص می‌شود.

بنابراین به جای سخن گفتن از دین‌شناسی و دین‌داری باید از انواع دین‌شناسی و انواع دین‌داری، و به تبع آن از انواع شخصیت و انواع هویت دینی، سخن گفت. از زاویه دید این

۱۳. تفکیک «تصور اجمالی» از «تصور تفصیلی» هم در فلسفه اسلامی سابقه دارد و هم در فلسفه غرب. برای مثال در منطق کلاسیک اسلامی از این تفکیک برای پاسخ‌گویی به اشکال دور در تعریف حقیقی استفاده شده است (محمود شهبازی، رهبر خرد (تهران: کتابخانه خیام، ۱۳۳۹)، ۱۱۴-۱۱۷. برای دیدن دو نمونه از تفکیکی مشابه در قالب تمایز میان (concept) و (conception) در فلسفه غرب بنگرید به

John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999); Ronald Dworkin, *Law's Empire*, (Cambridge: Harvard University Press, 1986), esp. 71-72, 74.

پژوهش می‌توان سه نوع دین‌شناسی و دین‌داری یا دین‌ورزی را از یکدیگر تفکیک کرد: (۱) دین‌شناسی و دین‌ورزی خودکامانه؛ (۲) دین‌شناسی و دین‌ورزی مصلحت‌اندیشانه؛ و (۳) دین‌شناسی و دین‌ورزی اخلاقی. هر یک از این انواع دین‌شناسی و دین‌داری پیرامون تلقی خاصی از خدا شکل می‌گیرند. مبدء و محور یا قبله دین‌شناسی و دین‌داری خودکامانه «خدای خودکامه» است؛ مبدء و محور یا قبله دین‌شناسی و دین‌داری مصلحت‌اندیشانه «خدای مصلحت‌اندیش» است، اما مبدء و محور یا قبله دین‌شناسی و دین‌داری اخلاقی «خدای اخلاقی» است.

در این پژوهش می‌کوشم سه نظریه متفاوت درباره سرشت خداوند را که مبنای این سه نوع دین‌شناسی و دین‌داری است با یکدیگر مقایسه کنم و لوازم منطقی و پیامدهای عملی آنها را شرح و بسط دهم. این سه نظریه عبارتند از: «خدا همچون کنش‌گری خودکامه»، «خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش» و «خدا همچون کنش‌گری اخلاقی».

اینکه این سه تصور از خدا، به همراه تصورات دیگری که انسان‌ها از سرشت خدا و اوصاف و افعال او دارند، چگونه در ذهن آدمیان پدید آمده و شکل گرفته پرسشی مهم و درخور تأمل و بررسی است. آیا تصورات گوناگون از خدا یکسره محصول فعالیت مستقل قوه خیال آدمیان و برساخته ذهن صورت‌گر و صورت‌ساز آنان است که بر واقعیتی که فی حد نفسه فاقد آن صورت‌هاست فرافکنده شده، یا نتیجه از سر گذراندن تجربه دینی و مواجهه حضوری و شهودی آدمیان با امر قدسی و تجلی خدا در قالب این صورت‌ها برای انسان‌هاست یا برساخت عقلانی قوه عاقله آدمیان به منظور تقرب به حقیقت است یا توسط خود خدا در فطرت انسان‌ها به ودیعت نهاده شده یا مبتنی بر تفسیر متون مقدس ادیان یا نتیجه شستشوی مغزی دین‌داران توسط صاحبان زر و زور و تزویر است یا ترکیبی از این عوامل منشأ پیدایش این تصورات در ذهن آدمیان است؟

اما علاوه بر این پرسش، که به روان‌شناسی ادراک دینی مربوط است و سوای پاسخی که به آن می‌دهیم، پرسش مهم‌تری نیز در اینجا وجود دارد که به معرفت‌شناسی دین مربوط است و ناظر به اعتبار معرفت‌شناختی این تصورات در معرفت دینی و نقش آنها در خداشناسی و دین‌شناسی و دین‌داری یا دین‌ورزی است. آیا این تصورات یکسره و به یکسان فاقد اعتبار معرفتی‌اند؛ یعنی هیچیک از آنها هیچ حظی از حقیقت در بر ندارد، و هیچ شناختی (هرچند ناقص و کمرنگ) از سرشت خدا در اختیار نمی‌نهد (شکاکیت دینی)؛ یا همه آنها در عرض یکدیگر از اعتبار معرفت‌شناختی یکسانی برخوردارند (پلورالیزم صدق)؛ یا یکی از این

تصورات معتبر و تصورات دیگر به کلی فاقد اعتبارند (انحصارگرایی)؛ یا همه یا بسیاری از آنها از حظی از حقیقت برخوردارند، هرچند حظشان از حقیقت یکسان نیست (شمول‌گرایی)؟ به هر تقدیر، اینکه این تصورات از کجا آمده و چگونه شکل گرفته است (پرسش روان‌شناسانه) یک چیز است و اینکه این تصورات چه نسبتی با سرشت واقعی خدا دارد (پرسش معرفت‌شناسانه) چیزی به کلی دیگر است.

این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که تصور تفصیلی درست و معتبر از سرشت خدا تصور او همچون کنش‌گری اخلاقی است و تصورات رقیب، یعنی تصور خدا همچون کنش‌گری خودکامه یا مصلحت‌اندیش، نادرست و فاقد اعتبار است. البته اگر کسی با تکیه بر تفسیر تحت اللفظی به سر وقت متون دینی برود، می‌تواند شواهدی به سود هر یک از این سه تصور در این متون بیابد. به همین دلیل در اینجا با تعارضی درونی میان بخش‌های مختلف این متون سروکار داریم که حل آن با ارجاع به خود این متون ممکن نیست. با این همه، تفسیر موجه متون دینی در پرتو شواهد فرامتنی در نهایت تصور خدا همچون کنش‌گری اخلاقی را تأیید می‌کند.

دو پرسش اصلی در این پژوهش اینهاست:

- (۱) «آیا خدا کنش‌گری اخلاقی است؟»؛ بدین معنا که «آیا خدا سرشتی اخلاقی دارد؟». «آیا خدا نیز همچون انسان موضوع ملاحظات اخلاقی و مخاطب و مشمول الزامات اخلاقی است؟»؛ و «آیا ذات و صفات خدا، و میل و اراده و فعل او نیز همچون انسان‌ها در معرض ارزیابی و ارزش‌دآوری اخلاقی قرار دارد؟».
- (۲) اگر آری، «آیا اخلاق الهی همان اخلاق انسانی است یا اخلاق الهی کلاً یا بعضاً با اخلاق انسانی تفاوت دارد؟».

برای مثال، «آیا افعالی، مانند قتل نفس، خلف وعده و ظلم، که صدور آن از انسان‌ها اخلاقاً زشت و ناپسند و نادرست است، اگر از خدا صادر شود نیز همین حکم اخلاقی را دارد، یا حکم اخلاقی متفاوتی دارد، یا اساساً به لحاظ اخلاقی خنثی است و هیچ حکمی ندارد؟».

در رابطه با پرسش نخست، نویسنده مفروض می‌گیرد که خداوند کنش‌گری عاقل و آزاد (فاعل مختار) است؛ و بر این اساس در رابطه با پرسش نخست سه نظریه رقیب 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 این پژوهش به سود ایده‌ی خدا همچون کنش‌گری اخلاقی، و علیه دو تلقی دیگر از سرشت کنش‌گری خداوند، استدلال خواهد شد.

در رابطه با پرسش دوم، نویسنده از این نظریه دفاع می‌کند که اخلاق الهی و اخلاق انسانی از حیث «محتوای هنجاری» هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، هرچند از حیث (۱) «فرایند تصمیم‌گیری»، (۲) فعلیت یا عدم فعلیت موضوع برخی از داوری‌ها/ احکام اخلاقی، و نیز از نظر (۳) «میزان آگاهی» نسبت به واقعیات نااخلاقی اما اخلاقاً مربوط، که در تطبیق اصول اخلاقی بر موارد خاص و تعیین حکم اخلاقی در موارد جزئی مدخلیت دارد، با یکدیگر تفاوت دارند.

پرسش نخست را به شکل‌های متنوعی می‌توان صورت‌بندی کرد؛ مثلاً در قالب پرسش از قلمرو مسئولیت اخلاقی؛ و اینکه «چه موجودی اخلاقاً مسئول است؟». آیا مخاطب ملاحظات اخلاقی «انسان است از آن نظر که انسان است» یا «کنش‌گر عاقل و آزاد است از آن نظر که عاقل و آزاد است؟»؛ یا در قالب پرسش از رابطه‌ی دین و اخلاق و نسبت خدا با اخلاق؛ یا پرسش از سازگاری اوصاف اخلاقی خداوند، مانند عدالت و مهربانی، با اوصاف نااخلاقی^{۱۴}/ متافیزیکی او، مانند یگانگی (توحید)، قدرت، مالکیت، ولایت و مرجعیت.

توع درک از سرشت خداوند

دسته‌بندی منطقی تلقی‌های گوناگونی که از سرشت خداوند وجود دارد آسان نیست، اما در این پژوهش نیازی به ارائه فهرست کامل و جامعی از این تلقی‌ها نداریم.^{۱۵} مروری گذرا بر آثار

۱۴. مقصودم از «اوصاف نااخلاقی خداوند» آن دسته از اوصاف الهی است که اخلاقاً خنثی هستند، یعنی متضمن یا مستلزم هیچ معنا و فحوای اخلاقی نیستند. خدا فاقد اوصاف ضد اخلاقی است، اما اوصاف او را می‌توان به دودسته اخلاقی و نااخلاقی تقسیم کرد.

۱۵. برای دانستن بیشتر درباره‌ی تلقی‌های گوناگون از سرشت خداوند برای نمونه بنگرید به Zakir Naik, *Concept of God in Major Religions*, (Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 2016).; Daniel A. Dombrowski, *A History of the Concept of God: A Process Approach*, (New York: Suny Press, 2016).; Elizabeth Onyedima Ezenweke, *Whose God is God? Exploring the Concept of God within Religions*, (London: Adonis & Abbey Publishers Limited, 2013).; Aydogan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2019).; Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes", in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Timothy Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-140; Andrei Buckareff and Yujin Nagasawa, eds. *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

عارفان، فیلسوفان، متکلمان، محدثان و فقیهان مسلمان نشان می‌دهد که تلقی‌های پذیرفته شده درباره سرشت خداوند از سوی این گروهها تفاوت‌های عمیق و سرنوشت‌سازی با یکدیگر دارد.^{۱۶}

راقم این سطور به خداوندی باور دارد که بسیاری از عارفان مسلمان، همچون ابن عربی و مولانا و برخی از شارحان برجسته آنان، معرفی می‌کنند؛^{۱۷} و این تلقی از خدا را، در مقایسه با تلقی‌های رقیب آن، به تصویری که قرآن از خدا به مخاطبان خود معرفی کرده و ایمان و پرستش او را از آنان طلب می‌کند نزدیک‌تر می‌داند.^{۱۸} در عین حال، بسیاری از موضوعاتی که در ادامه این پژوهش به آن می‌پردازم و نیز بسیاری از نتایجی که از رهگذر تحلیل سرشت خداوند درباره کنش‌گری او و پیامدهای آن می‌گیرم مبتنی بر مفروض گرفتن تلقی عرفانی از سرشت خداوند نیست، هرچند بر اساس تلقی عرفانی از سرشت خداوند با سهولت بیشتری می‌توان تبیینی سراسرست، سازوار و قابل دفاع از کنش‌گر بودن خداوند و اخلاقی بودن او به‌دست داد.

خدا همچون فاعل یا خدا همچون علت

«آیا خدا کنش‌گر است؟». اگر آری، «کنش‌گر بودن خدا به چه معناست و چگونه ممکن است؟»؛ و «آیا می‌توان از کنش‌گری الاهی تبیینی معقول و پذیرفتنی به‌دست داد، یا نسبت دادن وصف کنش‌گری به خدا مجازی است، نه حقیقی؛ و در حقیقت مبتنی بر تشبیه او به انسان‌هاست؟»؛ تشبیهی که ناشی از فرافکنی صورتی پنداری و دروغین است که انسان‌ها در قوه خیال خود بر ساخته و آن را بر خدایی بی‌صورت افکنده‌اند؛ و لذا ساحت وجود خدا را از داشتن چنین وصفی باید تنزیه کرد (الاهیات سلبی).

عموم متفکران مسلمان، اعم از عارفان، فیلسوفان، و متکلمان، می‌پذیرند که خدا

۱۶. تا آنجا که من می‌دانم، ادبیات مطالعات مقایسه‌ای درباره الاهیات عرفانی، فلسفی، کلامی و فقهی در فرهنگ اسلامی چندان غنی نیست. با این همه، سه منبع زیر نقطه شروع مناسبی برای چنین مطالعاتی است: عبد الرحمن جامی، *الدرة الفاخرة فی فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۸)؛ سید محمد حسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*. (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۳)؛ صائن الدین ابن ترکه، *تمهید القواعد*، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳).

17. William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi*, (Bloomington: World Wisdom, Inc., 2005); William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, (New York: State University of New York Press, 2015); Ismail Lala, *Knowing God: Ibn 'Arabī and 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī's Metaphysics of the Divine*, (Liden: Brill, 2019).

18. Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", *Islamic Studies* 6, no. 1 (1967): 1-19.

«آفریننده» (خالق) است، هرچند در تبیین چگونگی آفرینش‌گری (خالقیّت) خداوند اختلاف دارند. آفرینش‌گری خدا را دست‌کم به دو شکل می‌توان توضیح داد: یکی در قالب «علّیت» و دیگری در قالب «فاعلیّت». در تبیین نوع اول خدا «علّت» است، اما در تبیین نوع دوم خدا «فاعل» است. اگر خدا علّت باشد و مخلوقات معلول‌های او باشند، رابطه میان خدا و خلق شبیه رابطه‌ای خواهد بود که در فرایندهای علّی و معلولی دیگر یافت می‌شود.^{۱۹} در تبیین علّی ضرورت ندارد که علّت «شخص» باشد و از رهگذر کنش‌گری معلولی را ایجاد کند. بنابراین، تبیین علّی محض جنبه بسیار مهمی از رابطه خدا و خلق را نادیده می‌گیرد.

شکل دوم برای توضیح آفرینش‌گری خداوند می‌کوشد آن را در قالب «تبیینی شخصی» صورت‌بندی کند. در این تبیین، آفرینش فعلی است اختیاری، و نه ضروری، که از یک «شخص» سر می‌زند؛ شخصی که کنش‌گر است و اراده‌ای آزاد دارد. برخلاف تبیین‌های علّی که صرفاً بیانگر رابطه علّیت میان دو «شیء» اند، تبیین‌های شخصی بیانگر «دلیل» یا «دلایلی» هستند که کنش‌گری عاقل و آزاد (فاعل مختار) بر اساس آنها تصمیم گرفته و عمل کرده است. این تبیین می‌گوید: آفرینش‌گری خداوند از سنخ «فاعلیّت» (= کنش‌گری) است نه از سنخ «علّیت».

بر اساس تلقی عارفان مسلمان از سرشت خداوند به نحوی سراسر است و روشن می‌توان آفرینش جهان توسط خداوند را در قالب «کنشی» تبیین کرد که از شخصی عاقل و آزاد سر می‌زند؛ نه در قالب صدور یک معلول از علتی غیر شخصی، اما به نظر می‌رسد ارائه چنین تبیینی از کنش‌گری خداوند در چارچوب تلقی‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان از سرشت خداوند با مشکلات عدیده‌ای روبروست. در این چارچوب به سهولت نمی‌توان نشان داد که خدا «شخص» است یا «شخصیت» دارد تا بر اساس آن بتوان ادعا کرد که فاعلیّت او از سنخ علّیت اشیاء فاقد اراده و اختیار نیست، بلکه از سنخ فاعلیّت کنش‌گران واجد اراده و اختیار و عاقل و آزاد است. شخص بودن یا شخصیت داشتن خدا، که مقوم کنش‌گری اوست، با متعالی بودن و به کلی دیگر بودن او (به معنایی که فیلسوفان و متکلمان از «تعالی» و «به کلی دیگر بودن» مراد می‌کنند) ناسازگار به نظر می‌رسد. اما در الاهیات عرفانی خداوند هم‌زمان هم متعالی است و هم شخص است.

۱۹. برخی از برهان‌های کلاسیک فلسفی که به سود وجود خداوند ارائه شده‌اند، مانند برهان حرکت یا برهان وجوب و امکان، چنین مدلی از آفرینش‌گری خداوند را مفروض می‌گیرند. بسیاری از فیلسوفان خدا را «علت اولی» یا «علة العلی» و «محرک نخستین» می‌نامند.

به هر حال، پیش فرض بحث ما در این مقاله این است که شخص بودن و کنش گر بودن خدا از اوصاف حقیقی خود خداست که به معنای حقیقی کلمه به او نسبت داده می شود.^{۲۰} یعنی اینگونه نیست که شخصی دیگر کنشی انجام دهد و آن کنش به نحوی مجازی به خدا نسبت داده شود؛ بلکه در مواردی که کنشی، که انجام آن در شأن خدا هست، به خدا نسبت داده می شود، کنش گر واقعی خود خداست که در آن موقعیت به صورت شخصی کنش گر تجلی کرده و ظاهر شده است.^{۲۱} در یک کلام، تجلیات آفاقی خدا و نیز تجلیات انفسی او بر دل انسانها غیر از فرافکنی های ذهن انسان یا موجودات دیگر بر خداست.

اگر خدا کنش گر (فاعل مختار) باشد، ضرورتاً باید «شخص» باشد؛ و اگر سنجش و ارزیابی اخلاقی منش و کنش او ممکن باشد، ضرورتاً باید «کنش گر» باشد. کنش گر بودن خدا مبنایی است برای نسبت دادن اوصاف و فضائل اخلاقی به او به معنای حقیقی کلمه. تنها در این چارچوب است که (۱) اوصاف و فضائل اخلاقی ای، - همچون عدالت، مهربانی (رحمت)، شفقت، بخشندگی (جود)، گذشت (مغفرت)، کرم و... - که به خدا نسبت داده می شود و ارزیابی اخلاقی مثبتی که از اراده و فعل او انجام می گیرد، معقول و معنادار می شود؛ (۲) پرستش او و اطاعت از فرمان او توجیهی اخلاقی پیدا می کند؛^{۲۲} (۳) مناجات، دعا و راز و نیاز انسانها با او و نیز (۴) سخن گفتن خدا با انسانها معنایی محصل و پذیرفتنی می یابد.

اگر هیچیک از اوصافی که به خدا نسبت داده می شود، یا اگر هیچیک از اوصاف شخص وارانه ای که به او نسبت داده می شود، از جمله اوصاف اخلاقی او، حقیقی نباشد، ناگزیر خواهیم شد (همه یا بخشی از) اوصافی را که به او نسبت داده می شود بر معنایی مجازی حمل کنیم؛ و در واقع این اوصاف را از او سلب و او را از داشتن آن اوصاف تزیه کنیم (= الاهیات سلبی). اما سلب (همه یا بخشی از) این اوصاف از خداوند به این نتیجه می انجامد که پرستش خدا و نیز سخن گفتن خدا با انسان و سخن گفتن انسانها با خدا بی معنا و نامعقول گردد، و زندگی مؤمنان از حضور گرمابخش، روشنی بخش و معنا بخش خدا خالی شود.

۲۰. البته بر اساس خداشناسی عرفانی، خدا در مرتبه ذات فراشخص است، اما موجودی که در ذات خود فراشخص است می تواند در مراتب مادون ذات شخص هم بشود، یعنی به صورت شخص نیز تجلی کند.

۲۱. (قرآن: ۱۷/۸). ظهور و تجلی خدا در قالب شخص یا اشخاصی کنش گر، مانند فرشتگان، پیامبران، مؤمنان، و دیگر چیزها، آن چنانکه در آیه (۸/۱۷) و برخی آیات دیگر از قرآن به آن اشاره شده است، متناظر است با فانی شدن آن شخص یا اشخاص در خدا.

22. Alasdair MacIntyre, "Which God Ought We to Obey and Why?", *Faith and Philosophy* 3, no. 4 (1986): 359-371.

نسبت خدا با اخلاق

پرسش از نسبت خدا با اخلاق از تاریخ بسیار بلندی برخوردار است؛ و، چنان‌که تاریخ مکتوب فلسفه گواهی می‌دهد، یکی از نخستین پرسش‌هایی است که ذهن فیلسوفان و الاهیات‌دانان را به خود مشغول داشته و ادبیاتی بسیار غنی پیرامون آن شکل گرفته است.^{۲۳} این پرسش همچنان زنده و محل بحث و گفت‌وگو است. سقراط در دیالوگ یوثیپرو از طرف گفت‌وگوی خود می‌پرسد: «آیا خدایان پارسا را دوست دارند چون پارسا خوب است، یا پارسا خوب است چون خدایان او را دوست دارند».^{۲۴} اگر بخواهیم پرسش سقراط را در قالب تعبیرات رایج در دوران معاصر بازنویسی کنیم، می‌توانیم گفت: «آیا خدا چیزهای خوب را دوست دارد چون آن چیزها به خودی خود خوب‌اند، یا چیزهای خوب خوب‌اند چون خدا آنها را دوست دارد». معنای این سخن این است که «آیا خوبی تابع میل خداست یا میل خدا تابع خوبی است؟».

چنان‌که پیداست، هر دو گزینه مطرح‌شده در این معما مفروض می‌گیرند که خدا کنش‌گر (فاعل مختار) است، اما هر یک از آنها مبتنی بر پیش‌فرض خاصی درباره سرشت خدای کنش‌گر و چگونگی کنش‌گری اوست. در حالی که گزینه متقدم مبتنی بر تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه است که میل و اراده‌ای گزارفی، دل‌بخوایی و فاقد معیاری پیشینی دارد (خدایی که اخلاق تابع اوست؛ و میل و اراده یا فرمان بی‌ضابطه او سرچشمه اخلاق است)، گزینه متأخر مبتنی بر تلقی خدا به مثابه کنش‌گری اخلاقی است؛ خدایی که مشمول و مخاطب اخلاق و پیرو اصول، قواعد و معیارهای مستقل و پیشینی اخلاقی است (خدایی که تابع اخلاق است؛ و میل و اراده یا فرمان او ضابطه‌مند و در چارچوب اصول اخلاقی است). در فرهنگ اسلامی تلقی دیگری از خدا نیز وجود دارد و آن عبارت است از خدا همچون کنش‌گری اصولگرا و پیرو قاعده اما «مصلحت‌اندیش».^{۲۵} از آنجا که این تلقی نیز کاملاً به این بحث مربوط است، در ادامه این پژوهش به شرح و بسط این سه تلقی از خدا می‌پردازم.

خدا همچون کنش‌گری مستبد و خودکامه

خدای خودکامه کنش‌گری است که میل و اراده و فرمان او تابع هیچ ضابطه ارزشی و هنجاری

23. Hare, John, "Religion and Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/religion-morality/>>. 2019.

24. Plato, "Euthyphro", in *Five Dialogues*. Trans. George Maximilian Anthony Grube, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002): 11-20.

۲۵. این تلقی از سرشت خدا و چگونگی کنش‌گری او بیشتر در میان فقیهان مسلمان عقل‌گرا رواج دارد.

مستقل، عینی و پیشینی نیست، زیرا چنین ضابطه‌ای وجود ندارد؛ بلکه بر عکس، میل و اراده او منبع نهایی هرگونه ارزش و هنجار، از جمله ارزش و هنجار اخلاقی، است (= وابستگی اخلاق به خدا).^{۲۶} در فرهنگ اسلامی، اشاعره متقدم^{۲۷} و در فرهنگ غرب برخی از فیلسوفان و الاهی‌دانان سرشناس مسیحی، مانند آگوستین، اوکام و کرکگور، از چنین دیدگاهی دفاع کرده‌اند.^{۲۸}

در این دیدگاه، میل و اراده خدا مطلق است؛ بدین معنا که تابع هیچ هنجاری نیست.^{۲۹} خدا نه فقط قادر مطلق است و هیچ قید وجودی/تکوینی‌ای میل و اراده او را محدود نمی‌کند؛ بلکه علاوه بر این، هیچ قید هنجاری‌ای نیز «حق» و «آزادی» او در پیروی از میل یا اعمال اراده خود را محدود نمی‌کند. روشن است که در چارچوب این دیدگاه سخن گفتن از تکلیف اخلاقی خداوند در قبال مخلوقات‌اش و نیز سخن گفتن از حق اخلاقی مخلوقات در قبال خداوند کاملاً بی‌معناست؛ تا آنجا که خدا حتی موظف نیست به وعده‌های خود به

۲۶. برای مقایسه انواع دیدگاه‌ها درباره منبع هنجارمندی بنگرید به

Christine Marion Korsgaard, *The Sources of Normativity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

خدای خودکامه بنای خوانش کلاسیک از نظریه فرمان الاهی در فرااخلاق است. این خوانش را به شکل‌های متفاوتی می‌توان تفسیر یا صورت‌بندی کرد. برای بررسی و نقد خوانش‌های متنوع از نظریه فرمان الاهی بنگرید به ابوالقاسم فنائی، *دین در ترازی اخلاقی: پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار*، (تهران: انتشارات صراط، ۱۳۹۵)؛ ابوالقاسم فنائی، *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*، (تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۹).

. ابوالحسن الاشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، (ابوظبی: مجلس حکماء المسلمین، ۲۰۲۲)، ۲۷۰-۲۷۷؛ ۲۷. ابوبکر الباقلائی، *الانصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به*، (القاهره: المكتبة الازهریة للتراث، ۲۰۰۰)، ۱۵۰؛ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

28. Michael W. Austin, "Divine Command Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/divine-command-theory/> (2006); Mark Murphy, "Theological Voluntarism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/> (2019); Michael J. Harris, *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, (London: Routledge, 2003).

وینگشتاین نیز تفسیری از سرشت خوبی را که بر اساس آن «امر خوب خوب است زیرا خدا آن را اراده کرده است» عمیق‌تر و پذیرفتنی‌تر از تفسیر رقیب آن می‌داند که بر اساس آن «خدا به این دلیل امر خوب را اراده کرده که امر خوب به خودی خود خوب است»

Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, (New York: Simon and Schuster, 1973), 194.

۲۹. در این دیدگاه فقط هنجارهای بیرون از ذات و وجود خدا نفی نمی‌شوند، بلکه علاوه بر آن، ذات خود خدا (سرشت اخلاقی او یا صفات اخلاقی او) نیز هیچ محدودیتی را بر اراده و فعل او تحمیل نمی‌کند.

پیامبران، مؤمنان و نیکوکاران عمل کند.^{۳۰}

به بیان دیگر، در چارچوب این نظریه، خدا فقط صاحبِ حق است و هیچ تکلیفی بر دوش ندارد. این حقّی طبیعی است که مبنا و تکیه‌گاه آن اوصاف متافیزیکی خدا، یعنی قدرت مطلق، مالکیت مطلق و ولایت مطلق اوست، نه اوصاف اخلاقی او. نه فقط دیگران، بلکه حتی خود خدا نیز نمی‌تواند برای خود تعیین تکلیف نموده و خود را به انجام یا ترک کاری ملزم کند. همهٔ ارزش‌ها و هنجارها، از جمله ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، بدون استثناء از میل و ارادهٔ تشریحی خدا سرچشمه می‌گیرند، اما فقط انسان‌ها مشمول و مخاطب این ارزش‌ها و هنجارها هستند؛ یعنی این ارزش‌ها و هنجارها شامل خود خدا نمی‌شود؛ و لذا بر ساختن این ارزش‌ها و هنجارها توسط خداوند حق و آزادی او در تصرف تکوینی یا تشریحی در عالم و تجدیدنظر در این ارزش‌ها و هنجارها را محدود نمی‌کند.^{۳۱}

بر این اساس، خدا حق دارد / مجاز است به انسان‌ها فرمان دهد که دروغ نگویند، یکدیگر را فریب ندهند، بیگناهان را نگشند، خلف وعده و پیمان شکنی نکنند، به دیگری تهمت نزنند، اما چنین کارهایی برای خود او ممنوع نیست.^{۳۲} همچنین خدا حق دارد / مجاز است به انسان‌ها فرمان دهد که دروغ بگویند، یکدیگر را فریب دهند، بکشند، خلف وعده و پیمان شکنی کنند، و به بیگناهان تهمت بزنند؛ و صدور چنین فرمان‌هایی از او هیچ منع اخلاقی ندارد، زیرا از منظر متافیزیکی، اراده و / یا فرمان خود او مبنا و سرچشمهٔ انحصاری خوبی و بدی و / یا درستی و نادرستی اخلاقی است. بنابراین، از منظر معرفت‌شناختی، (۱) سوای ابراز اراده و فرمان خدا از طریق وحی هیچ راهی برای شناخت ارزش‌ها و هنجارهای

۳۰. الاشعری، *المع*، ۲۶۸. در مورد وفای خدا به وعده‌های خود بنگرید به (قرآن: ۸۰/۲ و ۱۱۱/۹). برای دیدن نقدهای معتزله بر نظریهٔ فرمان الهی بنگرید به

فنائی، *دین در ترازوی اخلاق*؛ فنائی، *اخلاق دین‌شناسی*؛

Hourani, *Reason and Tradition*; Hashem Morvarid, "The Mu'tazila's Arguments against Divine Command Theory", *Religious Studies* 58, no. 3 (2021): 610-627.

۳۱. الاشعری، *المع*، ۲۶۹؛ الباقلائی، *الانصاف* ۴۶-۴۷.

۳۲. ابوالحسن اشعری می‌کوشد دروغ‌گویی را از این فهرست حذف کند. از نظر او نمی‌توان خدا را دروغ‌گو توصیف کرد، نه به خاطر اینکه دروغ‌گویی اخلاقاً زشت است، و خدا به خاطر زشتی اخلاقی دروغ‌گویی دروغ نمی‌گوید، بلکه به خاطر اینکه خدا قادر نیست دروغ بگوید. از نظر او دروغ‌گویی مانند نادانی است، همانگونه که خدا نمی‌تواند نادان باشد به خاطر اینکه دانایی از صفات ذات اوست، نمی‌تواند دروغ‌گو باشد به خاطر اینکه صدق از صفات ذات اوست. (الاشعری، *المع*، ۲۶۹-۲۷۸). اما می‌توان پرسید: اولاً بر اساس چه ملاک و معیاری صدق از صفات ذاتی خداست و عدل از صفات ذاتی او نیست؟ ثانیاً، اگر خدا قادر به دروغ‌گویی نیست، و لذا نمی‌تواند میان راست‌گویی و دروغ‌گویی دست به انتخاب بزند و راست‌گویی به عنوان فعلی اختیاری از او سر بزند، در این صورت چگونه می‌توان صداقت را به عنوان فضیلت و کمالی اخلاقی به خدا نسبت داد؟

اخلاقی وجود ندارد؛ و (۲) وراى اراده و فرمان او هیچ معیاری وجود ندارد که بر اساس آن بتوان اراده و فرمان او را محک زد و ارزیابی و ارزش‌گذاری کرد. اراده و فرمان خدا از مقسم ارزیابی اخلاقی خارج است.

۱/۵ استدلال به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه

از دو راه می‌توان به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه استدلال کرد یا باور به خدای خودکامه را توجیه نمود: یکی از راه استدلال‌های عقلی مبتنی بر تحلیل سرشت خداوند و اولویت بخشیدن به اوصاف نااخلاقی او بر اوصاف اخلاقی او؛ و دیگری از راه استدلال‌های نقلی مبتنی بر معنای ظاهری و تحت‌اللفظی پاره‌ای از آیات متون مقدس.^{۳۳}

۱/۱/۵ استدلال عقلی به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه

نمونه‌هایی از استدلال‌های عقلی چنین است:

(۱) استدلال از راه مالکیت. مالکیتِ خدا «مطلق» است؛ بدین معنا که خدا مالک انسان‌ها نیز هست و آدمیان مملوک یا برده‌ او هستند. بنابراین، هر تصرفی که خدا در وجود انسان‌ها بکند و هر فرمانی نسبت به آنها صادر کند، در ملک خود تصرف کرده و چنین تصرفی حق طبیعی اوست.^{۳۴} مثلاً اگر خدا پیامبران و مؤمنان را به جهنم ببرد و کافران را به بهشت ببرد، یا کودک بیگانه‌ی را در آخرت در آتش بسوزاند یا به کسانی در دنیا فرمان یا اجازه دهد که کودک بیگانه‌ی را شکنجه کنند، یا انسان بیگانه‌ی را بکشند، نه خود او اخلاقاً کار ناشایستی مرتکب شده و نه کسانی که به فرمان یا اجازه او چنین کرده‌اند.^{۳۵}

(۲) استدلال مبتنی بر حق صدور فرمان. بدی/زشتی اخلاقی یک فعل از دو منشأ سرچشمه می‌گیرد: یکی تصرف در ملک دیگری بدون اجازه یا رضایت مالک؛ و دیگری مخالفت با فرمان کسی که اطاعت از فرمان او واجب است. اما «خدا ملک/مملوک کسی نیست و تحت فرمان کسی هم نیست. بنابراین، صدور هیچ فعلی از او قبیح نیست.»^{۳۶}

۳۳. برخی از این استدلال‌ها با برخی از استدلال‌هایی که به سود شرعی بودن حسن و قبح در کتاب‌های کلامی کلاسیک مطرح شده هم‌پوشانی دارد. اما از آنجا که موضوع بحث ما در اینجا سرشت خداست، نه سرشت حسن و قبح، ما صرفاً از این زاویه به این استدلال‌ها می‌پردازیم.

۳۴. الاشعری، *اللمع*، ۲۶۹.

۳۵. الاشعری، *اللمع*، ۲۶۸؛ Hourani, *Reason and Tradition*, 145.

۳۶. الاشعری، *اللمع*، ۲۶۹؛ الباقلائی، *الانصاف*، ۴۷.

(۳) استدلال مبتنی بر ولایت تشریحی. ولایت تشریحی (حق قانون‌گذاری)

خدا مطلق است؛ و لذا خدا هر فرمانی صادر کند، حتی اگر مضمون آن فرمان به خیال ما نقض هنجاری اخلاقی باشد، از قلمرو ولایت خود فراتر نخواهد رفت. چون حق قانون‌گذاری خدا مطلق است، وضع هر قانونی از سوی او مجاز است. بنابراین، قوانین الهی در معرض نقد و ارزیابی اخلاقی قرار ندارند.

(۴) استدلال از راه نیاز هنجار به هنجارساز. هر هنجاری مستلزم وجود

هنجارساز است، همانگونه که هر قانونی مستلزم وجود قانون‌گذار است. هنجارساز و قانون‌گذار باید کسی باشد که بر دیگران «ولایت تشریحی» داشته باشد، یعنی دیگران موظف باشند از فرمان او اطاعت کنند و به اصطلاح تحت فرمان او باشند.^{۳۷} بنابراین، این ادعا که معیارهای اخلاقی مستقل از اراده و فرمان خدا هستند مستلزم وجود خدای دیگری است که اطاعت از فرمان او بر این خدا واجب باشد. روشن است که وجود هنجارساز و قانون‌گذاری فوق خدا که بر خدا ولایت داشته باشد و خدا موظف به اطاعت از فرمان او باشد، با خداوندی خدا ناسازگار است. به دیگر بیان، «وجود» هنجاری مستقل از خدا و مُقَدَّم بر اراده یا فرمان او، مخصوصاً اگر خود خدا نیز موظف به پیروی از آن هنجار باشد، مستلزم «شرک» است؛ یعنی مستلزم وجود خدایی دیگر فوق خدایی است که ما انسان‌ها قرار است او را بپرستیم و از فرمان او اطاعت کنیم؛ و این مستلزم شرک است، زیرا با یگانگی و بی‌همتایی خداوند (= توحید) ناسازگار است.

(۵) استدلال از راه وجود اوصاف اخلاقی. خدا مبدء انحصاری وجود ممکنات

است. بنابراین، قول به وجود اوصاف اخلاقی، مانند خوبی و بدی و درستی و نادرستی، و رای وجود خدا و مستقل از اراده او مستلزم شرک در خالقیت است، یعنی مستلزم وجود خدایی دیگر و رای این خداست که این اوصاف را آفریده باشد. روشن است که خدایی که و رای او خدای دیگری وجود داشته باشد در حقیقت خدا نیست.^{۳۸}

(۶) استدلال مبتنی بر محدودیت عقل عملی انسان. اگر هنجارهای اخلاقی را

۳۷. الاشعری، *اللمع*، ۲۶۹؛ الباقلائی، *الانصاف*، ۴۶-۴۷.

۳۸. به بیان دیگر، اوصاف اخلاقی، اگر وجود داشته باشند، یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود باشند، وجودشان و رای وجود خدا مستقیماً مستلزم شرک خواهد بود، اما اگر ممکن الوجود باشند، برای وجود خود نیازمند واجب الوجودند و این واجب الوجود به حسب فرض غیر از خداست. بنابراین، در این فرض نیز قول به وجود اوصاف اخلاقی مستقل از اراده خدا و مقدم بر اراده خدا به نحو غیر مستقیم مستلزم شرک است.

حکم / فرمان عقل عملی بدانیم، نمی‌توانیم این هنجارها را به خدا تعمیم دهیم؛ و او را نیز مشمول و مخاطب این هنجارها بدانیم، زیرا عقل عملی انسان نه حق دارد برای خدا تعیین تکلیف کند و به خدا فرمان دهد و نه صلاحیت چنین کاری را دارد. عقل عملی انسان، اگر ولایت و مرجعیتی داشته باشد، قلمرو ولایت و مرجعیت او صرفاً خود انسان است؛ این عقل هیچ ولایت و مرجعیتی نسبت به خدا ندارد. به بیان دیگر، خدا در قبال عقل انسان هیچ مسئولیتی ندارد و موظف به اطاعت از حکم / فرمان عقل انسان نیست.

(۷) استدلال مبتنی بر تحلیل سرشت فرمان. فرمان (امر) مفهومی اضافی است که تحقق آن در گرو وجود دو شخص است: کسی که فرمان می‌دهد (آمر) و کسی که فرمان می‌برد (مأمور). برای اینکه فرمانی الزام‌آور باشد (۱) باید از کسی صادر شود که ولایت تشریحی یا حق صدور فرمان (حق اطاعت) داشته باشد، و (۲) خطاب به کسی صادر شود که موظف به اطاعت از آن فرمان است. بنابراین، (۱) فرمانده (آمر) و فرمانبر (مأمور) نمی‌توانند یکی باشند؛ (۲) فرمانده باید مافوق فرمانبر باشد. بنابراین، (۳) انسان نمی‌تواند به خدا فرمان دهد؛ (۴) صدور فرمان از خدا خطاب به خدا نیز بی‌معناست؛ (۵) فرمان‌های اخلاقی فرمان‌های خدا خطاب به انسانهاست؛ (۶) این فرمان‌ها شامل خود خدا نمی‌شود؛ و در نتیجه (۷) خدا هیچ وظیفه اخلاقی‌ای ندارد.

۲/۱/۵ استدلال نقلی به سود خدا همچون کنش‌گری خودکامه

استدلال‌های مبتنی بر متن مقدس نیز نمونه‌های فراوانی دارد، اما چه بسا مشهورترین نمونه آیات مربوط به داستان ابراهیم و اسماعیل یا اسحاق باشد.^{۳۹} در این داستان خدا به ابراهیم فرمان می‌دهد فرزند دل‌بند خود را در راه خدا قربانی کند و این فرمان آشکارا با شهود اخلاقی مورد قبول عموم انسان‌ها مبنی بر ممنوعیت کشتن انسان بی‌گناه ناسازگار است. بنابراین، اگر این داستان را تفسیر تحت اللفظی کنیم، بر این امر دلالت خواهد کرد که خدا کنش‌گری خودکامه است؛ زیرا هم حق دارد خودش اصول مسلم اخلاقی را نقض کند و هم حق دارد به انسان‌ها فرمان دهد این اصول را نقض کنند؛ و اگر، در مورد خاصی، مانند این داستان، خدا چنین فرمانی صادر کند، انسان‌ها موظف به پیروی از فرمان او و نقض اصول اخلاقی خواهند

۳۹. (قرآن: ۱۰۱/۳۷-۱۰۷).

خدا همچون کنش‌گری اخلاقی (۱) / فنائی ۵۷

بود. در مواردی از این دست ایمان مقتضی تعلیق اخلاق است.^{۴۰} اگر نگوییم اساساً با صرف‌نظر از فرمان الهی اخلاقی وجود ندارد.

همچنین به نظر می‌رسد برداشت ظاهری و مبتنی بر تفسیر تحت‌اللفظی از برخی از آیات کتاب مقدس، که در مقام توصیف خدا نازل شده، مستقیماً بر تلقی خدا به عنوان کنش‌گری خودکامه دلالت می‌کند.^{۴۱}

نتیجه‌عامی که از مجموع استدلال‌های یادشده به‌دست می‌آید خوانش کلاسیک از نظریه فرمان الهی و سرشت خدای کنش‌گر است. این نظریه می‌گوید: «اخلاق به طور کامل تابع میل و اراده یا فرمان خداست»؛ و لذا خود خدا از هر قید و بند اخلاقی آزاد است (خداکنشگری خودکامه است).^{۴۲} هواداران این نظریه بر این باورند که (۱) توحید، مالکیت مطلق، قدرت مطلق و ولایت مطلق خداوند منطقیاً مستلزم خودکامگی خداست؛ و (۲) قول به استقلال اخلاق از میل و اراده یا فرمان خدا با توحید، مالکیت مطلق، قدرت مطلق و ولایت مطلق خداوند ناسازگار است.

بنا بر خوانش کلاسیک از این نظریه، منطقیاً امکان دارد هر کار بد و نادرستی با اراده یا فرمان خدا به کاری خوب و درست بدل شود و بر عکس؛ و این بدین معناست که افعال به خودی خود فاقد اوصاف مثبت یا منفی اخلاقی‌اند؛ و خوبی و بدی و درستی یا نادرستی کنونی کارهای خوب و بد و درست و نادرست ریشه در سرشت خود آن کارها یا پیامدهای عینی آنها ندارد، بلکه از فرمان پیشین خداوند مبنی بر انجام یا خودداری انسان‌ها از انجام آن کارها سرچشمه می‌گیرد. به بیان دیگر، فرمان خدا یگانه و یزگی «خوب‌ساز» و «بدساز» و/یا «درست‌ساز» و «نادرست‌ساز» یا «وظیفه‌ساز» اخلاقی است.

40. Avi Sagi, "The Suspension of the Ethical and the Religious Meaning of Ethics in Kierkegaard's Thought", *International Journal for Philosophy of Religion* 32, no. 2 (1992): 83-103.

البته بر اساس بعضی از تفریرهای نظریه فرمان الهی، چیزی که در اینجا اتفاق می‌افتد نقض اصول عام اخلاقی نیست، بلکه تخصیص این اصول توسط کسی است که حق تخصیص این اصول را دارد، چون خود او این اصول را وضع کرده است.

۴۱. برای نمونه بنگرید به قرآن: ۴۰/۳؛ ۲۷/۱۴؛ ۱۸/۲۲؛ ۲۳/۲۱؛ و الباقلانی، الانصاف، ۴۷.

۴۲. ادبیات بحث درباره نظریه فرمان الهی بسیار غنی است. این نظریه در طول تاریخ بلند و پرفراز و نشیب خود اصلاح شده؛ و هواداران خوانش‌های اصلاح شده از این نظریه کوشیده‌اند آن را به گونه‌ای بازسازی کنند که مستلزم برخی از پیامدهای ناپذیرفتنی خوانش کلاسیک از این نظریه نباشد. برای دیدن برخی از خوانش‌های اصلاح شده از این نظریه در دوران معاصر بنگرید به

Philip L Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research* 50, Supplement (1990): 345-365; Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 2002).

۲/۵ لوازم منطقی و پیامدهای عملی و تربیتی باور به خدای خودکامه

برخی از مهم‌ترین لوازم منطقی و پیامدهای عملی و تربیتی باور به وجود خدای خودکامه و اطاعت از دستورات و پرستش چنین خدایی به شرح زیر است:

- (۱) باور به خدای خودکامه به انکار ارزش‌ها و هنجارهای طبیعی و فرادینی، از جمله انکار حقوق و تکالیف طبیعی می‌انجامد.
- (۲) باور به خدای خودکامه مبنایی برای توجیه دینی خشونت، تبعیض و بی‌عدالتی با تمسک به تفسیر تحت اللفظی متون مقدس فراهم می‌کند.
- (۳) خدای خودکامه مبنایی برای توجیه دینی استبداد سیاسی و تمامیت خواهی حاکمان خودکامه با تمسک به فرمان الاهی فراهم می‌کند.
- (۴) بنیادگرایی سیاسی با تمسک به اراده یا فرمان خدای خودکامه توجیه دینی می‌شود.

(۵) تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه زمینه مناسبی برای نسبی‌انگاری فرهنگی درباره حقوق بشر فراهم می‌کند. در این دیدگاه، حقوق بشر طبیعی نیست، بلکه وضعی/قراردادی و مقید به سازگاری با احکام شرعی صادرشده از سوی خدای خودکامه است.

(۶) این تلقی از سرشت خدا با دمکراسی ناسازگار است؛ بدین معنا که در چارچوب این تلقی اعتبار رأی مردم به میل و اراده حاکمانی مقید می‌شود که ادعا می‌کنند از طرف خدا منصوب شده‌اند و جانشین خدا در زمین‌اند.

(۷) پرستش خدای خودکامه هویت انسانی را تضعیف، و عواطف و احساسات انسانی را در کسانی که چنین خدایی را می‌پرستند به تدریج کمرنگ، می‌کند و در نهایت می‌میراند.

(۸) تعلیم و تربیت دینی‌ای که پیرامون چنین تصویری از خدا شکل می‌گیرد، انسان‌هایی را پرورش می‌دهد که خودکامه، خشن، بی‌رحم، و بی‌مدارا هستند؛ و هر کار اخلاقاً نادرستی را با تمسک به برداشتی که از فرمان خدای خودکامه دارند توجیه می‌کنند.^{۴۳}

۴۳. هواداران این دیدگاه دست‌کم از چهار راه مختلف ممکن است بکوشند از نظریه خود دفاع کنند. نخست از رهگذر نشان دادن اینکه این پیامدها بر نظریه آنها مترتب نمی‌شود. دوم از طریق نقد نظریه رقیب و نشان‌دادن اینکه نظریه رقیب پیامدهای ناپذیرفتنی‌تری دارد. سوم از راه پذیرفتن این پیامدها و انکار اینکه این پیامدها نامطلوب و ناپذیرفتنی است؛ و چهارم از رهگذر بازنگری و بازسازی و حک و اصلاح این نظریه به گونه‌ای که این پیامدها بر آن مترتب نشود.

۳/۵ نقد استدلال‌های اقامه شده به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه

در بخش پیشین هفت استدلال عقلی و دو استدلال نقلی به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه اقامه کردیم. چنان‌که در جمع‌بندی استدلال‌های یادشده گفتیم، هواداران نظریه‌ی خدای خودکامه بر این باورند که (۱) توحید، مالکیت مطلق، قدرت مطلق و ولایت مطلق خداوند منطقی‌مستلزم خودکامگی خداست؛ و (۲) قول به استقلال اخلاق از میل و اراده یا فرمان خدا با توحید، مالکیت مطلق، قدرت مطلق و ولایت مطلق خداوند ناسازگار است. در این بخش این استدلال‌ها را به ترتیب نقد می‌کنیم و نادرستی آنها را نشان می‌دهیم.

۱/۳/۵ نقد استدلال‌های عقلی اقامه شده به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه

در نقد استدلال‌های عقلی که به سود تلقی خدا همچون کنش‌گری خودکامه اقامه شد می‌توان چنین گفت:

(۱) **نقد استدلال از راه مالکیت.** «مالکیت» چیزی است و «حق مالکیت» چیزی دیگر. بنابراین، مطلق بودن مالکیت مستلزم مطلق بودن حق مالکیت نیست. درست است که مالکیت خدا مطلق است، بدین معنا که او مالک همه چیز، از جمله جسم و جان و مال انسانهاست، اما «حق» مالکیت او مطلق نیست، بدین معنا که خدا اخلاقاً حق ندارد به بهانه اینکه مالک است بدون مراعات ضوابط اخلاقی در ملک خود تصرف کند. زیرا حق مالکیت یکی از حقوق طبیعی و اخلاقی است؛ و این حق طبیعی و اخلاقی مبتنی بر «قدرت تصرف» نیست، بلکه در چارچوب و در کنار سایر حقوق و وظایف طبیعی و اخلاقی معتبر و معنادار می‌شود. حدود و ثغور حق مالکیت را قلمرو مالکیت تعیین نمی‌کند، بلکه اخلاق تعیین می‌کند. از نظر اخلاقی مالک از آن نظر که مالک است فقط حق ندارد، بلکه تکلیف هم دارد. تکالیف مالک از آن نظر که مالک است در حقیقت حدود و ثغور حق مالکیت او را ترسیم و تعیین می‌کند.

بنابراین، مطلق بودن مالکیت خدا مستلزم مطلق بودن حق مالکیت او نیست و او را از شمول هنجارهای اخلاقی محدودکننده حق مالکیت مستثنا نمی‌کند؛ یعنی تصرفات خدا در ملک خود، همچون تصرف هر مالک دیگری در ملک خود، در معرض ارزش‌دآوری اخلاقی قرار دارد. البته چون خدا سرشتی اخلاقی دارد، هرگز هنجارهای اخلاقی را نقض نخواهد کرد؛ و اگر بخواهد از حق مالکیت و سایر حقوق خود استفاده کند، از این حقوق در چارچوب اخلاق استفاده خواهد کرد. به بیان دیگر، عدالت خدا،

که یکی از اوصاف اخلاقی اوست، بر مالکیت او، که یکی از اوصاف متافیزیکی / نااخلاقی اوست، تقدم دارد و چگونگی تصرف او در ملک خود را ترسیم و محدود می‌کند.^{۴۴}

(۲) نقد استدلال مبتنی بر حق صدور فرمان. نه حق صدور فرمان (حَقُّ الطَّاعَةِ) در گرو این است که صادر کننده فرمان (أَمْرٌ) مالک کسی باشد که به او فرمان می‌دهد (مأمور)، و نه وظیفه اطاعت از فرمان دیگری در گرو این است که شخص فرمان‌برنده (مأمور) ملک / مملوک / برده دیگری باشد. درست است که خدا نه ملک کسی است و نه تحت فرمان کسی است، اما چرا تحت فرمان خودش نباشد؟ به بیان دیگر، درست است که کسی حق ندارد به خدا فرمان دهد، اما چرا خود خدا همچون کنش‌گری آزاد، عاقل و خودآیین حق نداشته باشد به خودش فرمان دهد؟^{۴۵}

(۳) نقد استدلال مبتنی بر ولایت تشریحی. ولایت تشریحی خدا فقط حقوقی و سیاسی نیست، بلکه اخلاقی نیز هست. اما از نظر اخلاقی ولایت تشریحی خدا مطلق نیست، بلکه مقید به قیودی اخلاقی است، زیرا حق ولایت تشریحی خدا نیز یکی از حقوق طبیعی و اخلاقی است که در کنار سایر حقوق و تکالیف طبیعی و اخلاقی معتبر و معنادار می‌شود. اما چنان‌که خواهد آمد این قیود از بیرون، یعنی از سوی شخص دیگری، بر خدا تحمیل نمی‌شود، بلکه خود خداست که در کمال آزادی تصمیم می‌گیرد در مقام استفاده از حق ولایت خود این قیود اخلاقی را نقض نکند، زیرا نقض کردن آنها در شأن او نیست. از نظر تکوینی خدا قدرت نقض قیود اخلاقی را دارد، اما چون چنین کاری در «شأن» او نیست و با سرشت او، یعنی کرامت و شخصیت اخلاقی او، ناسازگار است، به انتخاب و اختیار خود از انجام چنین کاری خودداری می‌کند.

(۴) نقد استدلال از راه نیاز هنجار به هنجار ساز. اولاً، هنجارها به دو نوع

۴۴. روشن است که استدلال مبتنی بر مالکیت و برخی از استدلال‌های بعدی مبتنی بر مفروضات و مقدماتی اخلاقی درباره حقوق اخلاقی (طبیعی) مانند حق مالکیت یا حق اطاعت است. اگر چنین باشد، اعتبار این استدلالها در گرو پذیرش حسن و قبح عقلی و استقلال اخلاق از اراده و فرمان خدا و تقدم آن بر اراده و فرمان اوست. بنابراین، کسانی که بر این باورند که خدا فوق اخلاق است، صرفاً در مقام جدل می‌توانند به این استدلالها تمسک کنند. زیرا اگر خدا فوق اخلاق باشد، حقوق اخلاقی نیز مانند تکالیف اخلاقی از اراده یا فرمان او سرچشمه خواهند گرفت و سخن گفتن از حق اخلاقی (طبیعی) خدا در این چارچوب پاک بی‌معنا خواهد شد.

۴۵. خداوند در قرآن در مقام توصیف خود می‌فرماید: «... كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ...» (انعام، ۱۲)؛ یعنی «... [خدا] رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است» یا «... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ...» (انعام، ۵۴)؛ یعنی «... [پروردگارتان رحمت] را بر خلق] را بر خویش واجب گردانیده است...». بر همین سیاق می‌توان گفت که پروردگارتان عدالت، وفای به عهد و پیمان، راست‌گویی، بخشش و سایر واجبات اخلاقی را بر خویش واجب گردانیده است.

«طبیعی» و «وضع‌ی» تقسیم می‌شوند، و فقط هنجارهای وضعی هستند که به هنجارساز نیاز دارند. بر این اساس می‌توان گفت که هنجارهای اخلاقی طبیعی‌اند نه وضعی، و چون طبیعی‌اند نیازمند هنجارساز نیستند. ثانیاً، حتی اگر فرض کنیم که این هنجارها وضعی‌اند، می‌توان گفت که درست است که هنجارهای وضعی مستلزم وجود هنجارساز و قوانین موضوعه / وضع‌شده مستلزم وجود قانون‌گذارند، اما در مورد خدا این هنجارساز و قانون‌گذار می‌تواند خود خدا باشد؛ بدین معنا که خود خدا تصمیم می‌گیرد بر اساس ضابطه‌های خاصی رفتار کند، و هیچگاه آن ضابطه‌ها را نقض نکند.^{۴۶} چنان‌که کانت^{۴۷} به خوبی توضیح داده است، ضرورت ندارد که هنجارساز و قانون‌گذار (آمر) غیر از مخاطبِ هنجار و مخاطبِ قانون (مأمور) باشد؛ بلکه هر کنش‌گر عاقل و آزادی‌وقتی تصمیم می‌گیرد کاری انجام دهد، اگر بخواهد عاقلانه رفتار کند، ناگزیر است بر اساس قاعده‌ای تصمیم بگیرد و عمل کند که حاضر به تعمیم و تبدیل آن به قانونی عام برای همه کنش‌گران عاقل و آزاد باشد؛ و خدا به عنوان کنش‌گری عاقل و آزاد از این قاعده برتر عقلانی مستثنا نیست.^{۴۸}

(۵) نقد استدلال از راه وجود اوصاف اخلاقی. «واقعیت» و «عینیت» در گروه «وجود» امر واقعی و عینی نیست. به بیان دیگر، «عالم واقع گسترده‌تر از عالم وجود است»^{۴۹} و «عینیت چیزی است و اعیان چیزی دیگر؛ و شمار حقایق فزونتر از شمار جوهرهاست»^{۵۰}. هر چیزی که وجود دارد، واقعیت نیز دارد، اما هر چیزی که واقعیت

۴۶. در موارد دیگر نیز قانون‌گذاران از قوانینی که خود وضع می‌کنند معاف نیستند. مثلاً نمایندگان مجلس قانون‌گذاری حق ندارند قوانین مالیات یا قوانین رانندگی را نقض کنند.

47. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

۴۸. از نظر کانت، مخاطب اخلاقی «موجود عاقل است از آن نظر که عاقل است»، نه فقط «انسان از آن نظر که انسان است». البته چنان‌که بعداً در بخش (۹) خواهیم دید، از نظر کانت، بر خلاف برخی از انسان‌ها که به قانون اخلاق نیاز دارند، خدا به قانون اخلاق نیاز ندارد، زیرا خدا عقل محض است و اراده او چنان پاک است که امکان ندارد تحت تأثیر گرایش‌ها و تمایلات ضد اخلاقی قرار بگیرد، زیرا خدا اساساً فاقد گرایش‌ها و تمایلات ضد اخلاقی است؛ بر خلاف انسان‌ها که چون چنین گرایش‌ها و تمایلاتی دارند، ملاحظاتی اخلاقی به صورت امر مطلق بر آنها پدیدار می‌شود. برای دانستن بیشتر درباره این دیدگاه کانت بنگرید به

Robert Johnson, and Adam Cureton, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-moral/>. (2022), §2.

۴۹. سید محمد باقر الصدر، *بحوث فی علم الاصول: مباحث الحجج و الاصول العملیة*، جلد ۸، المقرن: حسن عبدالساتر، (بیروت: الدار الاسلامیة للطباعة و النشر، ۱۹۹۶)، ۸۵.

50. Michael Levin, "Understanding the Euthyphro problem", *International Journal for Philosophy of Religion* (1989): 83-97.

دارد، لزوماً وجود ندارد. برای مثال، تمام امور ممکن پیش از اینکه موجود شوند حقیقتاً به وصف امکان متصف می‌شوند. پس وصف امکان واقعیت دارد، اما وجود ندارد؛ و اتصاف ممکنات به این وصف در گرو وجود آنها و وجود وصف امکان نیست. ممکن چه موجود باشد و چه معدوم در هر دو صورت ممکن است، و اتصاف آن به وصف امکان در گرو وجود آن و وجود وصف امکان نیست. همچنین حقایق ریاضی، و قضایای سالبه صادق از واقعیتی و رای خود خبر می‌دهند که در عین اینکه واقعیت دارد، وجود ندارد. مثلاً این قضیه که «دو بعلاوه‌ی دو برابر با چهار است» یا این قضیه که «شریک الباری معدوم است»، هر دو صادق‌اند، یعنی از واقعیتی و رای خود خبر می‌دهند، اما آن واقعیت بخشی از عالم واقع است، نه بخشی از عالم وجود. این نوع واقعیت‌ها از مقسم وجود و عدم وجود خارج‌اند، هرچند از مقسم واقعیت و عدم واقعیت خارج نیستند؛ زیرا وصف موجود فقط بر ساکنان عالم وجود قابل اطلاق است، برخلاف وصف واقعی که هم بر واقعیت‌های موجود قابل اطلاق است و هم بر واقعیت‌های غیر موجود.^{۵۱}

اینک در پرتو تفکیک «واقعیت» از «وجود» می‌توان درباره‌ی چگونگی اوصاف اخلاقی تحقیق کرد. اما پیش از ادامه‌ی بحث لازم است به تفکیک دیگری نیز توجه کنیم که در تبیین متافیزیکی اوصاف اخلاقی نقش مهمی بازی می‌کند. مفاهیم اخلاقی به دو دسته «نحیف» - مانند خوبی، بدی، درستی و نادرستی - و «ستبر» - مانند عدالت، شفقت، سخاوت، مهربانی، بخشندگی - تقسیم می‌شوند.^{۵۲} در حالی که مفاهیم ستبر اخلاقی بر اوصافی دلالت می‌کنند که هم واقعیت دارند و هم وجود، مفاهیم نحیف اخلاقی بر اوصافی دلالت می‌کنند که «واقعیت» دارند، اما «وجود» ندارند، نه به عنوان اوصافی طبیعی و نه به عنوان اوصافی فراطبیعی.

بر این اساس می‌توان گفت اوصافی، مانند خوبی (حُسن) و بدی (قبح) و درستی و نادرستی، که مفاهیم نحیف اخلاقی بر آنها دلالت می‌کنند، واقعیت دارند، اما وجود

۵۱. به تعبیر دقیق‌تر، «عدم» مفهومی اضافی است و دو معنا دارد: یکی «عدم وجود» و دیگری «عدم واقعیت». بنابراین، وقتی می‌گوییم: «هر موجودی واقعیت دارد، اما هر واقعیتی ضرورتاً موجود نیست» اصل منطقی و بدیهی امتناع اجتماع یا ارتفاع تقیضین را نقض نکرده‌ایم. زیرا بر اساس این اصل، عدم وجود تقیض وجود است، نه تقیض واقعیت. تقیض واقعیت عدم واقعیت است، نه عدم وجود. بنابراین، «الف وجود ندارد» تقیض «الف وجود دارد» است، نه تقیض «الف واقعیت دارد». تقیض «الف واقعیت دارد» عبارت است از «الف واقعیت ندارد».

52. Simon Kirchin, "Thick and Thin Concepts", *International Encyclopedia of Ethics* (2019): 1-10. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444367072.wbiee262.pub2>.

ندارند؛ و چون وجود ندارند، نیازی به خالق ندارند.^{۵۳} خدا خالق موجودات ممکن است، نه خالق واقعیت‌های غیر موجود. خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی وصفی است که پیش از اینکه کسی راست یا دروغ بگوید به نحوی حقیقی بر راست‌گویی و دروغ‌گویی حمل می‌شود؛ و این نشان می‌دهد که صدق قضیه «راست‌گویی خوب است» و «دروغ‌گویی بد است» در گرو این نیست که کسی سخنی بگوید که راست یا دروغ باشد، یعنی صدق این دو قضیه در گرو تحقق فعل راست‌گویی و دروغ‌گویی در عالم وجود نیست.^{۵۴} از این نظر حقایق اخلاقی مانند حقایق ریاضی‌اند.

اما درباره اوصافی که مفاهیم ستبر اخلاقی بر آنها دلالت می‌کنند، یعنی فضائل اخلاقی، چه می‌توان گفت؟ فضیلت‌های اخلاقی وجود دارند؛ و لذا پیدایش و استمرار فضیلت‌های اخلاقی در انسان‌های فضیلت‌مند نیازمند خالق است. این فضیلت‌ها مخلوق خدا، یا به تعبیر دقیق‌تر، تجلی فضیلت‌های خدا، هستند. مثلاً، مهر مادر به فرزند تجلی مهر خداست، و بخشندگی انسان‌های بخشنده تجلی بخشندگی خداست؛ اما فضیلت بودن یک فضیلت غیر از وجود عینی آن فضیلت در جهان خارج است. اینکه «عدالت فضیلتی اخلاقی است»، یک چیز است و اینکه «سقراط عادل است»، چیزی به کلی دیگر است. فضیلت بودن عدالت و خوب بودن آن در گرو وجود عینی سقراط و وجود عینی عدالت در جهان خارج نیست، برخلاف عادل بودن سقراط که در گرو وجود عینی سقراط و وجود عینی فضیلت عدالت در جهان خارج و در گرو پیدایش و نهادینه شدن این فضیلت در سقراط است.

۵۳. چنین تبیینی از واقع‌گرایی اخلاقی، و متافیزیک ارزش‌های اخلاقی، نتایج مهمی دربر دارد. یکی از این نتایج این است که بر اساس چنین تبیینی نزاع دامنه‌دار واقع‌گرایان اخلاقی بر سر اینکه واقعیت‌های اخلاقی طبیعی‌اند یا ماوراء طبیعی و نیز نزاع دامنه‌دار آنان با منکران واقع‌گرایی اخلاقی به نحوی شایسته منحل می‌شود. آن دسته از اوصاف اخلاقی که مفاهیم نحیف اخلاقی بر آنها دلالت می‌کنند، واقعیت دارند، اما وجود ندارند تا بتوان به نحو معقول و معناداری پرسید که اگر این اوصاف وجود دارند، طبیعی‌اند یا ماوراء طبیعی، و اگر طبیعی‌اند، چرا عجیب و غریب‌اند، و چرا با سایر اوصاف طبیعی فرق دارند.

John. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1990), Chapter 1.

اما وجود نداشتن این اوصاف مستلزم این نیست که واقعیت هم نداشته باشند. واقع‌گرایی اخلاقی قول به «وجود» اوصاف اخلاقی نیست، بلکه قول به «واقعیت» داشتن این اوصاف است. موجودات به دو دسته طبیعی و ماوراء طبیعی تقسیم می‌شوند، اما واقعیت‌هایی که واقعیت دارند اما وجود ندارند نه طبیعی‌اند و نه ماوراء طبیعی.

۵۴. موضوع احکام اخلاقی مفاهیم موجود در ذهن انسان نیست، بلکه مصداق این مفاهیم در جهان خارج است پیش و پس از تحقق مصداق در جهان خارج. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «دروغ‌گویی بد است»، موضوع این حکم فعل دروغ‌گویی در جهان خارج است پیش و پس از تحقق آن در این جهان، نه مفهوم دروغ‌گویی. بنابراین، معمول این حکم یعنی بدی نیز وصفی است که در جهان خارج بر آن موضوع حمل می‌شود؛ و چون به حسب فرض این حکم پیش از دروغ گفتن توسط کنش‌گرا صادق است، لاجرم باید نتیجه بگیریم که عالم واقع گسترده‌تر از عالم وجود است.

بنابراین، می‌توان گفت: «عدالت فضیلتی اخلاقی است» و «عدالت خوب است» بدون اینکه وجود عدالت، وجود فضیلت، و وجود خوبی، و به خاطر تبیین وجود آنها، وجود خدا یا اراده و فرمان او را مفروض گرفت، هرچند نمی‌توان گفت: «سقراط عادل است» مگر اینکه در رتبه سابق وجود سقراط، وجود عدالت و وجود خدا به عنوان خالق سقراط و خالق عدالت در سقراط را مفروض بگیریم.

بنابراین، هم فضیلت بودن عدالت و هم خوب بودن آن واقعیت دارند اما وجود ندارند تا به خالق نیازمند باشند. اینکه «عدالت فضیلت است» و نیز اینکه «عدالت خوب است»، تابع میل و اراده یا فرمان خدا نیست؛ یعنی لازم نیست وجود خدا را مفروض بگیریم، تا چه رسد به اینکه میل و اراده یا فرمان او را مفروض بگیریم، تا بتوانیم محمول فضیلت و نیز محمول خوبی را بر موضوعی همچون عدالت حمل کنیم؛ عدالت در اثر میل و اراده یا فرمان خدا به وصف فضیلت بودن و نیز وصف خوب بودن متصف نمی‌شود. به تعبیر رایج در فلسفه اسلامی، فضیلت و خوبی نسبت به عدالت «محمول من صمیمه» اند نه «محمول بالضمیمه»؛ و به تعبیر رایج در فلسفه تحلیلی، «عدالت فضیلت است» و «عدالت خوب است» قضایایی تحلیلی اند نه ترکیبی. از این زاویه، قضیه «عدالت فضیلت است» و نیز قضیه «عدالت خوب است» مانند قضیه «عدد چهار زوج است» می‌باشند.

درست است که هر فضیلتی که در هر مخلوقی وجود دارد، نوعی کمال وجودی است و مانند سایر کمالات وجودی تجلی فضایل خدا در آن مخلوق است، اما فضیلت بودن آن فضیلت‌ها و نیز خوب بودن آنها در گرو وجود یا میل و اراده یا فرمان کسی نیست؛ و لذا قول به استقلال ارزش‌های اخلاقی از خدا و شمول ارزش‌های اخلاقی نسبت به خدا و نیز قول به فضیلت بودن عدالت و خوب بودن آن برای خدا مستلزم شرک نیست. فضایل اخلاقی خدا را کسی در او نیافریده است؛ خدا این فضیلت‌ها را از پیش خود دارد، یعنی این فضائل تجلیات ذات اوست، اما فضیلت بودن آن فضیلت‌ها و نیز خوب بودن آنها در گرو وجود و میل و اراده یا فرمان کسی، از جمله خدا، نیست.

(۶) استدلال مبتنی بر محدودیت عقل عملی انسان. هنجارهای اخلاقی حکم / فرمان عقل عملی است، اما عقل عملی مختص انسان نیست، بلکه در هر موجود عاقلی و در هر کنش‌گر آزاد (فاعل مختاری)، از جمله در خداوند، وجود دارد. به تعبیر عرفانی، عقل عملی در انسان، که نوعی کمال است، تجلی عقل عملی خداست، که

منبع همه کمالات است. بنابراین، وقتی، برای مثال، می‌گوییم: «وفای به وعده بر خدا واجب است»، این عقل انسان نیست که برای خدا تعیین تکلیف می‌کند، بلکه عقل خود خداست که برای او تعیین تکلیف می‌کند. نقش عقل انسان در این میان کشف فرمان عقل عملی خدا خطاب به خداست، نه صدور فرمانی از موضعی بالاتر از خدا خطاب به خدا.

فرایندی که در این مورد طی می‌شود از این قرار است: در گام نخست عقل نظری انسان حکم / فرمان عقل عملی «محض» را کشف می‌کند.^{۵۵} این فرمان چنین است: «بر هر کنش‌گر عاقل و آزادی که وعده داده است واجب است که به وعده خود وفا کند».^{۵۶} این فرمان عقل عملی عام است؛ یعنی فقط انسانها مخاطب آن نیستند، بلکه هر کنش‌گر عاقل و آزادی مخاطب این فرمان است. سپس در گام دوم عقل نظری انسان از طریق تطبیق این فرمان بر خدا به عنوان کنش‌گری عاقل و آزاد نتیجه می‌گیرد که عقل عملی خود خدا وفای به وعده را بر او واجب می‌کند، یعنی عقل عملی خود خدا برای او تعیین تکلیف می‌کند. بدین ترتیب ما به کمک عقل نظری خود کشف می‌کنیم که عقل عملی خدا خطاب به خدا چنین فرمانی دارد.

بنابراین، درست است که خدا موظف به اطاعت از حکم / فرمان عقل انسان نیست، اما اطاعت خدا از حکم عقل خودش هیچ منعی ندارد و با خداوندی خدا سازگار است. اینکه میل و اراده خدا تابع عقل و حکمت عملی خود او، یا تابع اوصاف و فضایل اخلاقی خود او، باشد؛ و اینکه عقل عملی خود او میل و اراده او را محدود کند و از او بخواهد به گونه خاصی رفتار کند یا به گونه خاصی رفتار نکند غیر از این است که عقل انسان آزادی و میل و اراده خدا را محدود و برای او تعیین تکلیف کند.^{۵۷}

۵۵. عقل عملی محض مصادیق متعددی دارد. مصداق کامل آن عقل عملی خداست. عقل عملی انسانها مصداق ناقصی از عقل عملی محض است. در حقیقت عقل عملی در انسان تجلی عقل عملی خداست، و این تجلی مراتب و درجات گوناگونی دارد؛ و لذا انسانها از درجات متفاوتی از عقل عملی برخوردارند.

۵۶. به قول مولا علی: «المَسْئُولُ حُرٌّ حَتَّى يَعِدَّ» (ابوالحسن شریف الرضی، نهج البلاغه، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر، ۱۳۸۵)، ۳۳۶/۶۱۲. یعنی کسی که از او درخواست کمک می‌شود، تا وقتی که وعده نداده است آزاد است.

۵۷. کنش‌گر آزاد در مقام تصمیم‌گیری و عمل سه گزینه بیشتر ندارد: (۱) پیروی از حکم عقل عملی (خودآینی)؛ (۲) پیروی از تمایلات و اراده گزافی خود (دیگرآینی)؛ و (۳) پیروی از تمایل یا اراده دیگری (دیگرآینی). احتمال سوم درباره خداوند منتفی است، زیرا این احتمال با خداوندی خدا ناسازگار، یا به تعبیر دینی، مستلزم شرک است. بنابراین، اختلاف خداپاوران (اشاعره و معتزله) با یکدیگر در اینجا بر سر احتمال اول و دوم است. اینک اگر مقصود از «حکم عقل» حکم / فرمان عقل عملی انسان باشد، نمی‌توان ادعا کرد که خدا موظف است از حکم عقل عملی انسان اطاعت کند. اما اگر مقصود حکم عقل عملی محض یا حکم عقل عملی خود خدا باشد، اطاعت خدا از حکم عقل مستلزم هیچ پیامد الاهیاتی که ناپذیرفتنی باشد نخواهد بود. بلکه بر عکس، اگر این احتمال را نپذیریم، ناگزیریم احتمال دوم را بپذیریم که با

(۷) نقد استدلال از راه نیاز فرمان اخلاقی به ولایت تشریحی. عقل هر کنش‌گر عاقل و آزادی بر خود او ولایت تشریحی دارد و لذا عقل هر انسان عاقل و آزادی حق دارد به او فرمان دهد و انجام یا ترک کاری را بر او واجب کند، هم‌چنانکه عقل خدا به عنوان کنش‌گری عاقل و آزاد بر خود او ولایت تشریحی دارد. خدا، مانند هر موجود عاقل و آزاد دیگری، «خودآیین»^{۵۸} است؛ و می‌تواند انجام یا ترک کاری را بر خود واجب کند.^{۵۹} البته خدا، علاوه بر ولایتی که بر خود دارد، بر انسان‌ها نیز ولایت دارد، اما این ولایت مطلق نیست، بلکه چون پشتوانه آن اخلاق است، مقید به موازین اخلاقی است؛ یعنی چارچوبی اخلاقی دارد.

در نقد استدلال‌های نقلی به سود تلقی خودکامانه از سرشت خدای کنش‌گر نیز می‌توان چنین گفت:

(۱) این استدلال‌های نقلی ناقض‌ها و ابطال‌گرهایی در داخل متون مقدس دارد، یعنی با بخش‌هایی دیگر از همین متون در تعارض است.^{۶۰} به گمان نگارنده هیچ راه‌حل نقلی (متخذ از متن مقدس) برای این تعارض وجود ندارد. اما از آنجا که این تعارض از جنس تعارض‌های معرفت‌شناسانه و هرمنیوتیکی است، برای حل آن ناگزیریم به اصولی پناه ببریم که معرفت‌شناسی و هرمنیوتیک برای حل تعارض‌دلائل در اختیار ما می‌نهند. در حقیقت این اصول معیارهایی برای تشخیص «آیات محکم» از «آیات متشابه» در اختیار ما می‌نهند. در پرتو این اصول می‌توان نشان داد که آیاتی که ظاهرشان بر خودکامه

حکمت و عدالت و اخلاقی بودن خداوند ناسازگار است.

به بیان دیگر، معتزله «عقل‌گرا» و اشاعره «اراده‌گرا» هستند؛ اشاعره می‌گویند: «اراده خدا بر عقل او مقدم است» (= اصالت اراده)؛ در حالی که معتزله می‌گویند: «عقل خدا بر اراده او مقدم است» (= اصالت عقل یا خودآیینی). اما چرا نتوان گفت که همانگونه که تقدم عقل بر اراده و تبعیت اراده از عقل در انسان‌ها (= خودآیینی) نوعی کمال است، در خدا نیز چنین است؟ از نظر کانت کنش‌گری که از تمایلات یا اراده گزافی خود پیروی می‌کند، خودآیین نیست. دیگرآیینی از نظر کانت صرفاً شامل پیروی از حکم/فرمان دیگری نیست، بلکه شامل پیروی از تمایلات (اراده گزافی خود) نیز می‌شود. به بیان دیگر، خودآیینی از نظر کانت عبارت است از پیروی از حکم/فرمان عقل عملی، نه پیروی از تمایلات و گرایش‌های نفسانی. در این مورد بنگرید به

Andrews Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, (Oxford: Clarendon Press, 2006); Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Kant, *Groundwork*.

58. Autonomous

۵۹. (قرآن ۱۲/۶ و ۵۴/۶).

۶۰. (برای مثال بنگرید به قرآن: ۱۶۵/۴؛ ۹۰/۱۶؛ و ۲۸/۷. برای دیدن فهرستی از آیات ناقض و ابطال‌گر ایده خدای خودکامه بنگرید به نصیرالدین الطوسی، و جمال‌الدین الحلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۸)، (۲۸۹-۲۹۱).

بودن خدا دلالت دارد متشابه، و آیات مخالف این آیات محکم، اند. (۲) اعتبار تفسیر متون دینی در گرو این است که تفسیر روش‌مند باشد. در این صورت، پیش‌فرض‌های روش‌شناسانه باید از بیرون متون دینی به این متون افزوده شود تا بتوان به نحوی معتبر آنها را تفسیر کرد. از سوی دیگر، نظریه‌ای که یک مفسر پیش از رجوع به متن دینی در باب رابطه دین و اخلاق یا رابطه خدا و اخلاق مفروض می‌گیرد در فهم و تفسیر او از متن مؤثر است. بر این اساس، فرااخلاق - شاخه‌ای از فلسفه اخلاق که مبانی اخلاق را بررسی می‌کند - بر الاهیات یا شناخت اوصاف و افعال خدا تقدم دارد، زیرا رابطه دین و اخلاق یکی از پرسش‌های فرااخلاقی درباره مبانی اخلاق است.^{۶۱} نظریه درست و قابل دفاع در باب رابطه دین و اخلاق، نظریه استقلال اخلاق از دین و تقدم آن بر دین است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلقی «خدا همچون کنش‌گری خودکامه» را شرح و بسط دادیم و استدلال‌های مطرح شده یا قابل طرح به سود این تلقی را نقد کردیم. خدای خودکامه کنش‌گری است که، نه فقط در مقام تصمیم‌گیری و رفتار از هیچ معیار و ضابطه‌ای پیروی نمی‌کند، که اراده‌گرافی او منبع هر معیار و ضابطه‌ای است. در مقالاتی دیگر دو تلقی رقیب دیگر از سرشت خداوند را بررسی خواهیم کرد. این دو تلقی عبارتند از: «خدا همچون کنش‌گری مصلحت‌اندیش» و «خدا همچون کنش‌گری اخلاقی».

۶۱. برای دیدن تفسیری متفاوت از آیات مربوط به داستان ابراهیم و اسماعیل یا اسحاق در قرآن بنگرید به ابوالحسن عبدالجبار، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۶، ب ۲. (قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة. بی تاریخ)، ۲۲۸؛ محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*. (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۴۶)، ۸۴-۸۷؛ Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds: a Return to Reason, Freedom, and Tolerance*, (New York: St. Martin's Essentials, 2021), 47-49.

همچنین برای دیدن گزارشی از تفسیرهای سنتی، مدرن، پست مدرن و معاصر از داستان ابراهیم بنگرید به Bradley Beach, and Matthew T. Powell eds., *Interpreting Abraham: Journeys to Moriah*, (Augsburg: Fortress Publishers, 2014).

نویسنده فصل سوم همین کتاب تفسیرهای متنوع از این داستان در سنت اسلامی را گزارش می‌کند. Isra Yazicioglu, "Engaging with Abraham and His Knife: Interpretation of Abraham's Sacrifice in the Muslim Tradition", *Interpreting Abraham: Journeys to Moriah* (2014): 57-83.

سیاهه منابع

الف - منابع فارسی و عربی:

- ابن ترکه، صائن الدین. تمهید القواعد. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
- ابن عربی، محی الدین. فصوص الحکم. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۴۶.
- الاشعری، ابوالحسن. المجمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. ابوظبی: مجلس حکماء المسلمین، ۲۰۲۲.
- الباقلائی، ابوبکر. الانصاف فیما ینبغی اعتقاده ولا یجوز الجهل به. القاهرة: المكتبة الازهریة للتراث، ۲۰۰۰.
- الطوسی، نصیر الدین، و جمال الدین الحلّی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۸.
- الصدر، سید محمد باقر. بحوث فی علم الاصول: مباحث الحجج و الاصول العمالیة. جلد ۸. المقرن: حسن عبدالساتر. بیروت: الدار الاسلامیة للطباعة و النشر، ۱۹۹۶.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۳.
- جامی، عبد الرحمن. الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، ۱۳۵۸.
- شریف الرضی، ابوالحسن. نهج البلاغة. قم: مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر، ۱۳۸۵.
- شهابی، محمود. رهبر خرد. تهران: کتابخانه خیام، ۱۳۳۹.
- فنائی، ابوالقاسم. اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه. تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۹. چاپ نخست ۱۳۸۹.
- فنائی، ابوالقاسم. دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار. تهران: انتشارات صراط، ۱۳۹۵. چاپ نخست: ۱۳۸۴.
- عبدالجبار، ابوالحسن. المعنی فی ابواب التوحید و العدل. جلد ۶. باب ۲. قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة، [بی تا].
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

ب - منابع لاتین:

- Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Akyol, Mustafa. *Reopening Muslim Minds: A Return to Reason, Freedom, and Tolerance*. New York: St. Martin's Essentials, 2021.
- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Austin, Michael W. "Divine Command Theory", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (2006). <https://iep.utm.edu/divine-command-theory/>
- Beach, Bradley, and Matthew T. Powell, eds. *Interpreting Abraham: Journeys to Moriah*. Augsburg: Fortress Publishers, 2014.
- Buckareff, Andrei, and Yujin Nagasawa, eds. *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. New York: State University of New York Press, 2015.
- Chittick, William C. *The Sufi Doctrine of Rumi*. Bloomington: World Wisdom, Inc., 2005.
- Dombrowski, Daniel A. *A History of the Concept of God: A Process Approach*. New York: Suny Press, 2016.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- El-Bizri, Nader. "God: Essence and Attributes", in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Timothy Winter, 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Ezenweke, Elizabeth Onyedinma. *Whose God is God? Exploring the Concept of God within Religions*. London: Adonis & Abbey Publishers Limited, 2013.
- Goetz, Stewart. "The meaning of life", in *The Routledge Companion to Theism*, 698-709. London: Routledge, 2012.
- Hare, John, "Religion and Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/religion-morality/>.
- Harris, Michael J. *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London: Routledge, 2003.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Janik, Allan, and Stephen Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- Johnson, Robert and Adam Cureton, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-moral/>. 2022.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kars, Aydogan. *Unsayings God: Negative Theology in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- Kirchin, Simon. "Thick and Thin Concepts", *International Encyclopedia of Ethics* (2019): 1-10.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444367072.wbiee262.pub2>.
- Korsgaard, Christine Marion. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Lala, Ismail. *Knowing God: Ibn 'Arabī and 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī's Metaphysics of the Divine*. Liden: Brill, 2019.
- Levin, Michael. "Understanding the Euthyphro problem", *International Journal for Philosophy of Religion* 25, no. 2 (1989): 83-97.
- MacIntyre, Alasdair. "Which God Ought We to Obey and Why?", *Faith and Philosophy* 3, no. 4 (1986): 359-371.
- Mackie, John. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1990.
- Morvarid, Hashem. "The Mu'tazila's Arguments against Divine Command Theory", *Religious Studies* 58, no. 3 (2021): 610-627.
- Murphy, Mark. "Theological Voluntarism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/>. 2019.
- Naik, Zakir. *Concept of God in Major Religions*. Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 2016.
- Plato. "Euthyphro", in *Five Dialogues*. Trans. George Maximilian Anthony Grube, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002: 11-20.
- Quinn, Philip L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research* 50, Supplement (1990): 345-365.
- Rahman, Fazlur. "The Qur'ānic Concept of God, the Universe and Man", *Islamic Studies* 6, no. 1 (1967): 1-19.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. 1999.
- Reath, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Sagi, Avi. "The Suspension of the Ethical and the Religious Meaning of Ethics in Kierkegaard's Thought", *International Journal for Philosophy of Religion* 32, no. 2 (1992): 83-103.
- Yazicioglu, Isra. "Engaging with Abraham and His Knife: Interpretation of Abraham's Sacrifice in the Muslim Tradition", *Interpreting Abraham: Journeys to Moriah* (2014): 57-83.