

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و نواهی الهی تابع قواعد و قوانین اخلاقی/عقلی بشری نیستند؟

میرسعید موسوی کریمی⁻

DOI: 10.22096/ek.2025.2070028.1598

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۷]

چکیده

در مقاله پیش رو در برابر دیدگاه «خدا همچون کنشگری اخلاقی»، از دیدگاه «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی» دفاع می‌شود. «فرااخلاقی/فراعقلانی» به این معنا نیست که خرد بشری، «اساساً» توان درک افعال الهی، گزاره‌های وحیانی و نصوص دینی را ندارد یا اینکه قواعد اخلاقی/عقلی بشری با آنها معارض است. بلکه به این معناست که نمی‌توان مدعی شد در چهارچوب‌های خرد بشری، آنها «کاملاً و عیناً» درک شده‌اند یا اینکه حق داریم با معیارهای خرد و اخلاق بشری آنها را بسنجیم و در مقام معارضه رد کنیم. ساختار مقاله چنین است: پس از بررسی چند نکته مقدماتی، استدلالی به نفع دیدگاه خداوند همچون کنشگری اخلاقی صورت‌بندی و نقد می‌شود؛ سپس با توضیح دیدگاه خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی، چهار استدلال با عناوین «رابطه ربات هوشمند آگاه با انسان به مثابه سازنده آن»، «برهان فرااستقراء بدبینانه»، «فرگشت داروینی و فرامین الهی» و «مزایای توضیحی بیشتر در قیاس با نظریه‌های رقیب» برای پشتیبانی از آن، صورت‌بندی و ارائه می‌شود. در پایان نیز چند اعتراض به رویکرد مورد نظر طرح و به آنها پاسخ داده می‌شود.

واژگان کلیدی: افعال الهی؛ احکام الهی؛ کنشگر اخلاقی؛ فرااخلاقی؛ فراعقلی.



۱. مقدمه

آیا خداوند، کنشگری اخلاقی است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان افعال، اوامر و نواهی الهی را مشمول قواعد اخلاقی (بشری) دانست؟ سه پاسخ رایج ارائه شده به این پرسش عبارت‌اند از: «خدا همچون کنشگری اخلاقی»، «خدا همچون کنشگری مصلحت‌اندیش» و «خدا همچون کنشگری خودکامه».^۱ در این مقاله تلاش می‌شود از دیدگاهی دیگر یعنی «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی» دفاع شود. بر مبنای این دیدگاه، قواعد عقلی و هنجارهای اخلاقی، احکام عقل نظری و عملی بشری هستند که انسان آنها را کشف یا وضع می‌کند، اما نمی‌توان آنها را به افعال، اوامر و نواهی الهی تعمیم داد و برای خدا تعیین تکلیف کرد.

درواقع، ادعای مقاله این است که از منظر معرفت‌شناسی، عقل نظری و عملی انسان صلاحیت صدور بسیاری از احکام هستی‌شناسانه در حیطه الهی را ندارد. بنابراین از منظر معرفت‌شناسی، خرد انسانی چنین حکم می‌کند که هستی‌شناسی افعال و احکام صادره از خداوند، فراتر از بنیادها و چهارچوب‌های اخلاقی/عقلی بشری است. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی افعال الهی و اوامر و نواهی خداوند درباره روابط انسان‌ها با او یا با یکدیگر، از منظر معرفت‌شناسی، در مرتبه «فراعقل/فرااخلاق انسانی» قرار دارد.^۲ همانگونه که نمی‌توان حکم کرد که خداوند، هستی‌شناسانه، مقهور و تابع قوانین طبیعی مخلوق خود است، نمی‌توان حکم کرد که مقهور و تابع قوانین عقلی و اخلاقی حاکم بر مخلوق خود (انسان‌ها) است. شایان ذکر است که منظور از فرااخلاقی/فراعقلی بودن افعال، اوامر و نواهی الهی و گزاره‌های وحیانی به این معنا نیست که خرد بشری، «اساساً» توان درک آنها را ندارد یا با آنها معارض است، بلکه به این معناست که نمی‌توان مدعی شد در چهارچوب‌های خرد و اخلاق بشری آنها «کاملاً و عیناً» درک شده‌اند یا اینکه حق داریم با ابزارهای خرد و اخلاق بشری

۱. ابوالقاسم فنایی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱)»، هستی و شناخت ۱۷، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۴۱-۷۰؛ و ابوالقاسم فنایی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۲)»، هستی و شناخت ۱۸، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۳۰-۷.

۲. شایان ذکر است همانگونه که در تقسیم‌بندی مشهور زبان/فرازبان تارسکی، فرازبان نیز از منظر هستی‌شناسانه، در نهایت، نوعی زبان است، دیدگاه معرفت‌شناسانه مورد نظر این مقاله را نیز از منظر هستی‌شناسانه، می‌توان در نهایت نوعی دیدگاه عقلی-اخلاقی دانست. اما همانگونه که چهارچوب فرازبان در سطح وجودی دیگری از سطح وجودی چهارچوب زبان می‌ایستد، سطح وجودی چهارچوب فراعقلی/فرااخلاقی نیز متفاوت از سطح وجودی عقل/اخلاق رایج است. بنابراین، قرار دادن دیدگاه مورد نظر، ذیل دیدگاه‌های عقلی/غیرعقلی یا اخلاقی/غیراخلاقی، نوعی مصادره به مطلوب و از اساس گمراه‌کننده است.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۹

آنها را بسنجیم و در مقام معارضه، رد کنیم.^۳

در مقاله پیش رو، پس از بررسی چند نکته مقدماتی، استدلالی به نفع دیدگاه خداوند همچون کنشگری اخلاقی صورت‌بندی و نقد می‌شود. درباره دو دیدگاه دیگر، یعنی خدا همچون کنشگری مصلحت‌اندیش و خدا همچون کنشگری خودکامه، بحثی به میان نیامده است؛ زیرا افزون بر اهمیت کمتر این دو دیدگاه و آشکارگی نادرستی آنها، آنچه در مقاله علیه دیدگاه نخست آمده به طریق اولی درباره این دو دیدگاه نیز صادق است. در ادامه، با توضیح دیدگاه خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی-فرا عقلی، چهار استدلال با عناوین «رابطه ربات هوشمند آگاه با انسان به مثابه سازنده آن»، «برهان فرااستقراء بدینانه»، «فرگشت داروینی و فرامین الهی» و «مزایای توضیحی بیشتر در قیاس با نظریه‌های رقیب»، برای پشتیبانی از دیدگاه مورد نظر صورت‌بندی و ارائه می‌شود. به دلیل اهمیت عملی بیشتر، در مباحث، استدلال‌ها و شواهد پیش رو، جنبه فرااخلاقی بودن افعال، اوامر و نواهی الهی در قیاس با جنبه فراعقلانی بودن آنها به شکل پررنگ‌تری تدوین، صورت‌بندی و ارائه شده‌اند. در پایان نیز به اختصار، چند اشکال مقدر و اعتراض طرح‌شده علیه دیدگاه مورد نظر، بیان و به آنها پاسخ داده می‌شود.

۲. خداوند همچون کنشگری اخلاقی؟

پیش از بررسی و نقد دیدگاه موسوم به «خداوند همچون کنشگری اخلاقی»، شایسته است پیش‌فرض‌های مشترک بین این رویکرد و رویکردهای رقیب را مرور کنیم. مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها، که در این مقاله درستی آنها را مسلم می‌گیریم، اینهاست:

خدایی با ویژگی‌های تفرد (individuality)، شخص‌وارگی (personality) و غیر انسان‌وار، یعنی با ویژگی‌های گفته‌شده در ادیان ابراهیمی، وجود دارد.^۴

۳. ممکن است ادعا شود که چون بخش عظیمی از قواعد عقلی یا اخلاقی هنوز کشف نشده‌اند، فرا عقل-فرااخلاق، معنای محصلی ندارد. پاسخ این است که در این حالت، فرا عقل/فرااخلاق یعنی فراتر از احکام و قواعد عقلی/اخلاقی که بالفعل یا بالقوه در توان کشف/وضع توسط آدمی است.

۴. شایان ذکر است که مصطفی ملکیان (https://www.youtube.com/watch?v=gYz1IVSY4Gg) در این مقوله، تقسیم‌ها و تعاریف نادرست ارائه داده است. بر پایه تقسیم وی، خداوند یا متشخص است یا غیرمتشخص؛ خداوند متشخص یا انسان‌وار است یا نایمان‌وار. به زعم وی، تشخص داشتن یعنی غیر داشتن؛ به عبارت دیگر، موجود متشخص، موجودی است که غیر از او نیز موجودات متفاوت دیگری وجود دارند؛ پس خداوند متشخص، موجودی است که یکی از موجودات جهان هستی است و غیر از او نیز موجودات متفاوت دیگری وجود دارند. به باور وی، خدای ادیان ابراهیمی، خدایی انسان‌وار است که راضی می‌شود، خشم می‌گیرد، اذیت می‌شود و ... وی ادعا می‌کند که اگر خدایی

خداوند ویژگی‌هایی چون علم، اختیار، اراده، خلق، ارسال رسل، ارسال وحی و ... دارد. از منظر هستی‌شناسانه، مصدر برخی گزاره‌ها به شکل امر یا وضع قاعده، خداوند یا فرستادگان و اولیای خاص او هستند.

از منظر معرفت‌شناسانه، می‌توانیم به منبع صدور و دلالت احتمالی برخی از این گزاره‌ها «یقین عرفی»^۵ پیدا کنیم (احکام قطعی الصدور و قطعی الدلالة).

خداوند، خالق است و رابطه او با بشر، رابطه خالق و مخلوق است.

در مباحث پیش رو تفاوتی نمی‌کند که فرض کنیم، قوانین و قواعد عقلی-اخلاقی را آدمیان وضع کرده‌اند یا از نگاه هستی‌شناسانه، عینیت دارند و توسط آدمیان کشف می‌شوند (اعم از اینکه خالق آنها خداوند باشد یا خیر).

با توجه به پیش‌فرض‌های فوق، در برابر این پرسش که آیا خداوند کنشگری اخلاقی است، مهم‌ترین پاسخ‌هایی را که افعال، اوامر و نواهی الهی را مشمول قواعد اخلاقی (بشری) می‌دانند، می‌توان در دو گروه نظریه «اخلاق ناشی از فرمان الهی»^۶ و «اخلاق مستقل از

وجود داشته باشد، باید خدای وحدت وجودی باشد، زیرا نمی‌توان برای موجود نامتناهی، «غیر» فرض کرد. تقسیم‌بندی و تعاریف او نادرست‌اند. وی بین دو مقوله تفرد (individuality) و تشخیص/تمایزپذیری (distinguishability) و بین شخص‌وارگی (Personhood) و انسان‌وارگی (anthropomorphism) خلط کرده است. درست است که توضیح تشخیص/تمایزپذیری، نیازمند فرضی غیر است، اما برای «تفرد» به چنین فرضی نیاز نداریم؛ زیرا می‌توان جهانی را فرض کرد که در آن فقط یک موجود وجود دارد. در این جهان نمی‌توان معیاری برای تشخیص/تمایزپذیری فرض کرد؛ در عین حال، می‌توان این موجود را متفرد دانست (کان الله و لم یکن معه شیء). معیارهای معرفی‌شده برای تفرد اینهاست: ویژگی‌ها (properties)، جوهر/ذات (substance)، خودهمانی (self-identity)، اثبت/وجود (haecceity/primitive thisness) و ...

Steven French and Tomasz Bigaj, "Identity and Individuality in Quantum Theory," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (spring 2024 Edition) URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/qt-idind/>>.

شخص‌وارگی را نیز داشتن ویژگی‌هایی چون خرد، خودآگاهی، علم، اختیار، اراده و مانند آن دانسته‌اند. بر این پایه، موجوداتی چون فرشتگان، شخص‌وار هستند، اما انسان‌وار نیستند. در هر حال، با معیارهای فوق می‌توان خداوند را موجودی متفرد و شخص‌وار دانست. بنابراین، تقسیم‌بندی درست چنین است: خداوند یا تفرد دارد یا ندارد. خداوند متفرد یا شخص‌وار است یا غیرشخص‌وار. خداوند متفرد شخص‌وار یا انسان‌وار یا نایمان‌وار است. حتی اگر تفرد و تشخیص خداوند انکار شود، می‌توان او را همچنان شخص‌وار دانست، زیرا شخص‌وارگی ملازم با داشتن تفرد یا تشخیص نیست.

۵. منظور از «یقین عرفی»، یقین معرفت‌شناسانه (مبتنی بر توجیهات معقول) است، نه یقین ریاضی/منطقی یا روان‌شناسانه، که البته همواره امکان اشتباه در آن نیز هست.

۶. Divine Command Theory در میان متفکران مسلمان، اشاعره ابوالحسن اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع* (بیروت: المطبعة الکاتولیکية، ۱۹۵۲)، و در میان متفکران غربی سنت آگوستین

Augustine of Hippo, *The City of God against the Pagans*, Ed. R. W. Dyson (Cambridge University Press, 1998), xvi, 32،

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۱۱

فرمان الهی» قرار داد. بر مبنای دیدگاه نخست، خداوند، کنشگری اخلاقی است، زیرا در مقام هستی‌شناسی، منشأ ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح افعال بشری، اوامر و نواهی خداوند است و در مقام معرفت‌شناسی، راه شناخت آنها، شناخت اوامر و نواهی الهی است. بر مبنای پاسخ دوم، خداوند، کنشگری اخلاقی است، زیرا حسن و قبح، صفات ذاتی افعال اند و عقل مستقل آدمی توان درک خوبی و بدی برخی افعال را دارد، اما ویژگی‌های اخلاقی به یکسان ولو به تشکیک بر افعال، اوامر و نواهی خداوند و انسان اعمال می‌شود.^۷ می‌توان گفت که بسیاری از متفکران شیعه نیز هرچند به شکلی مضمّر و غیرصریح، هواداران دیدگاه هستند. در این میان، دکتر ابوالقاسم فنایی به صراحت به دفاع از این دیدگاه برخاسته و آثاری در دفاع از آن نوشته است.

به باور وی، در برابر خدا همچون کنشگری مصلحت‌اندیش و خدا همچون کنشگری خودکامه، دیدگاه خدا همچون کنشگری اخلاقی، موجه‌تر است.^۸ بر این مبنای، خداوند سرشتی اخلاقی دارد؛ یعنی خداوند، همچون انسان، موضوع ملاحظات اخلاقی و مخاطب و مشمول الزامات اخلاقی است و ذات و صفات خدا و میل و اراده و فعل او نیز همچون انسان‌ها در معرض ارزیابی و ارزش‌دآوری اخلاقی قرار دارد؛ به علاوه، اخلاق الهی و اخلاق انسانی از حیث محتوای هنجاری یکسان‌اند. فنایی برای توجیه رویکرد خود چنین می‌نویسد:

ویلیام اکامی

William of Ockham, *Ockham on the Virtues*, ed. and trans. Rega Wood (West Lafayette: Purdue University Press, 1997), QV7.4

دونس اسکوتس

John Duns Scotus, *Selected Writings on Ethics*, "Do all the precepts of the Decalogue belong to the natural law?" (Oxford University Press, 2017), Ordination III, D. 37 ISBN 978-0-19-967341-4

و فیلسوف معاصر رابرت آدامز

Robert M Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 1987)

از مهم‌ترین هواداران این دیدگاه هستند.

۷. در میان متفکران مسلمان، معتزله قاضی عبدالجبار معتزلی، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل* (القاهرة: مطبعة دارالکتب المصرية، ۱۹۶۲) و در میان متفکران غربی لایبنیتز

G. W Leibniz, *Political Writings*, second edition, trans. and ed. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 71.

، کانت

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press, 1998).

و بسیاری دیگر از هواداران این دیدگاه‌اند.

۸. فنایی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱)»، ۴۱-۷۰؛ و فنایی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۲)»، ۷-۳۰.

«عقل عملی مختص انسان نیست، بلکه در هر موجود عاقلی و در هر کنش‌گر آزاد (فاعل مختار)ی از جمله در خداوند، وجود دارد ... عقل عملی در انسان ... تجلی عقل عملی خداست ... بنابراین ... 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. این فرمان چنین است: «بر هر کنش‌گر عاقل و آزادی که وعده داده است واجب است که به وعده خود وفا کند». 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 مثابه 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».^۹ این استدلال را می‌توان به شکل زیر بازنویسی و تکمیل کرد:

مقدمه ۱: طبیعت عقل عملی انسان و طبیعت عقل عملی خداوند با یکدیگر تفاوت ماهوی ندارند و صرفاً مراتب متفاوتی از یک واقعیت‌اند. (پیش فرض)

مقدمه ۲: عقل عملی انسان، تجلی عقل عملی خداوند است؛ به عبارت دیگر، منشأ وجودی عقل عملی انسان، عقل عملی خداوند است. (پیش فرض)

مقدمه ۳: بنابراین، منشأ وجودی احکام اخلاقی صادره از عقل عملی انسان، احکام اخلاقی صادره از عقل عملی خداوند است. (از مقدمه ۲)

مقدمه ۴: بنابراین، احکام اخلاقی، قراردادی آدمیان نیستند، بلکه عینی و واقعی‌اند. (از مقدمه ۳)

مقدمه ۵: بنابراین، احکام اخلاقی، توسط انسان‌ها وضع نمی‌شود، بلکه کشف می‌شود. (از مقدمه ۴)

مقدمه ۶: احکام عقل عملی (احکام اخلاقی) انسان با احکام عقل عملی (احکام

۹. فناپی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱)»، ۵-۶۴.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۱۳

اخلاقی) خداوند، مشترک است. (از مقدمات ۱ و ۲)

مقدمه ۷: یکی از احکام عقل عملی مشترک این است که بر هر کنشگر عاقل و آزادی واجب است که به احکام اخلاقی عمل کند (پیش فرض)

مقدمه ۸: بنابراین، عقل عملی خداوند حکم می کند که به احکام اخلاقی، عمل کند. (از مقدمات ۲ و ۳)

نتیجه ۱: عقل عملی خداوند حکم می کند که به احکام اخلاقی (کشف شده توسط) انسان ها عمل کند.

نتیجه ۲: فقط باور (و عمل) به گزاره هایی معقول است که با عقل بشری و احکام اخلاقی (کشف شده توسط) انسان ها (مثل قواعد حقوق بشر) سازگار باشند.

اما استدلال فوق اشکالاتی دارد. نخست اینکه مقدمات ۲ و ۷، مناقشه برانگیزند. اولاً، معلوم نیست که مقدمه ۲ را چگونه می توان توضیح داد؛ گذشته از ابهام در مفهوم «عقل عملی خداوند»، آیا مقصود این است که خداوند چون خالق همه موجودات است، پس خالق عقل عملی انسان نیز است؟ برای مقایسه، یعنی آنگونه که خداوند قوه ای چون عقل نظری را برای شناخت پدیده ها در آدمی به ودیعه نهاده، در مورد عقل عملی نیز چنین کرده است؟ شاهد این ادعا چیست؟ افزون بر این، در مورد عقل نظری، بسیاری از متفکران بر این باورند که ماهیت و عملکرد آن در خداوند، اساساً با ماهیت و عملکرد آن در انسان متفاوت است. پس چرا نتوان چنین تفاوتی را در مورد عقل عملی پذیرفت؟ ثالثاً، اگر به جای مقدمه ۷، چنین ادعا شود که «یکی از احکام عقل عملی مشترک این است که بر هر کنشگر عاقل و آزادی، واجب است که به احکام اخلاقی عمل نکند»، چگونه و با چه مبنایی می توان آن را رد کرد؟ دکتر فناپی به هیچ کدام این پرسش ها پاسخ نمی دهد.

اما مهم ترین اشکال استدلال فوق متوجه مقدمه ۱ آن است. این مقدمه، مصادره به مطلوب است. اینکه طبیعت عقل عملی انسان و طبیعت عقل عملی خداوند با یکدیگر تفاوت ماهوی ندارند و صرفاً مراتب متفاوتی از واقعیت اند، ادعایی است که باید ثابت گردد، نه اینکه پیش فرض گرفته شود؛ زیرا این همان ادعایی است که هواداران دیگر رویکردها به ویژه هواداران رویکرد مورد نظر یعنی فراعقلی/فرااخلاقی بودن اوامر و نواهی الهی، منکر آند و دیدگاه دیگری را ترجیح می دهند.

۳. خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی

پیش از پرداختن به نظریه مورد نظر و ارائه چند استدلال در دفاع از آن، بایسته است نخست چند نکته برای تعیین حد و حدود ادعای مورد نظر بیان شود. نکته اول اینکه منظور از «اوامر و نواهی» در موضوع مورد بحث، اولاً نواهی و اوامر منصوص (اوامر و احکام قطعی الصدور و قطعی الدلالة)^{۱۰} و ثانیاً شرعی است؛ بنابراین اجتهادات فقها و اوامر و نواهی غیرشرعی مثل اوامر ارشادی تخصصاً از موضوع بحث خارج‌اند.^{۱۱} نکته دوم اینکه در دیدگاه مورد نظر، زبان نصوص دینی، زبانی تشکیکی است.^{۱۲} در چنین زبانی، موسوم به «نظریه زبان تمثیلی» (The Analogical Theory of Language)، واژگان به صورت کاملاً مشترک معنوی و کاملاً مشترک لفظی درباره خداوند و دیگر موجودات به کار نمی‌روند، بلکه به نحو تمثیلی (Analogic) به خداوند و سایر موجودات نسبت داده می‌شوند. به عبارت دیگر، نظریه تمثیل، نوعی اشتراک در عین اختلاف و اختلاف در عین اشتراک است؛ برای مثال معنای «خوب بودن» برای سقراط و خداوند، نه دقیقاً یکسان و نه کاملاً متفاوت است. وقتی گفته می‌شود «سقراط، خوب است»، خوب بودن سقراط متناسب با ذات محدود وی است؛ اما وقتی خوب بودن را به خداوند نسبت می‌دهیم، درواقع وصف خوب بودن را در مرتبه‌ای دیگر و بسیار بالاتر، یعنی در مرتبه وحدت و یگانگی ذات نامحدود خداوند به کار می‌بریم. در چنین چهارچوبی باید توجه کرد که چون بخش متفاوت مفاد گزاره‌های وحیانی با مفاد گزاره‌های بشری می‌تواند بسیار عظیم و بسیار فراتر از دسترس معرفت‌شناختی ما باشد، باید همواره فرض را بر این بگذاریم که گزاره‌های وحیانی، اولاً، می‌توانند مفاهیمی فراعقلی/فرااخلاقی داشته باشند؛ ثانیاً، در صورت تعارض ظاهری آنها با باورهای عقلی/اخلاقی بشری، باور به صدق آنها بر صدق سایر باورها ترجیح دارد، زیرا بر پایه فرض، منبع صدور آنها خطاناپذیر است.

۱۰. اینکه چنین احکامی وجود دارند یا خیر، بحثی صغروی و خارج از موضوع این مقاله است.

۱۱. در همین آغاز باید تأکید کرد که وجود اوامر ارشادی در قرآن، ناقض دیدگاه این مقاله نیست. فرض کنیم که اوامر ارشادی یعنی ارشاد به حکم عقل بشری؛ یعنی عقل بشری می‌تواند واضع یا کاشف قواعد اخلاقی مورد نظر خداوند باشد؛ اما باید دانست که خداوند، خالق و آفریننده انسان، عقل، فهم و معرفت او است و کاملاً به حدود و توانمندی‌های خرد آدمی آگاه است؛ از این رو می‌داند که رسیدن به کدام آموزه‌ها در محدوده خرد آدمی است و کدام یک نیست. بنابراین چنین نیست که در گزاره‌های ارشادی خداوند یا آموزه‌های دینی تابع عقل و عرف بشر باشند، بلکه احکام فرا-اخلاقی و فرا-عقلی خداوند با احکام عقلی/اخلاقی بشر هم‌سو و هم‌جهت شده‌اند. به علاوه، اوامر ارشادی اگر به معنای ارشاد به حکم عقل همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد یعنی گزاره‌های حاکی از اوامر ارشادی گزاره‌هایی فرا-زمانی، فرا-تاریخی و همه‌جایی هستند و این، هم‌سو با ادعای این مقاله در مورد ماهیت گزاره‌های دینی است.

۱۲. میرسعید موسوی کریمی، *درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین* (قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۲).

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۱۵

با توجه به نکات فوق، دیدگاه خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی،^{۱۳} به این معناست که اولاً، برخلاف دیدگاه اشاعره، از منظر هستی‌شناسی، چنین نیست که میل و اراده خداوند، منبع نهایی هرگونه ارزش و هنجار بشری از جمله ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی بشری باشد؛ ثانیاً، از منظر معرفت‌شناسی، آدمی می‌تواند صرف‌نظر از اراده و فرمان خداوند، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی بشری را بشناسد؛ ثالثاً در روابط بین آدمیان، عمل به این ارزش‌های اخلاقی باید جاری و ساری باشد؛ رابعاً در روابط بین خداوند و انسان، چنین نیست که (در چهارچوب مفاهیم بشری) خداوند به انسان‌ها دروغ بگوید، فریب دهد، خلف وعده و پیمان‌شکنی کند و ...؛ اما چنین مفاهیمی اصولاً با معنای انسانی آن بر افعال و اعمال الهی قابل حمل نیستند؛ یعنی هنجارهای اخلاقی، احکام عقل عملی بشری هستند که انسان آنها را کشف یا وضع می‌کند و نمی‌توان آنها را به افعال، اوامر و نواهی الهی تعمیم داد و برای خدا تعیین تکلیف کرد. درواقع، عقل عملی انسان، صلاحیت چنین کاری را ندارد. بنابراین، احکام صادره از خداوند فراتر از مبنا و چهارچوب مقولات اخلاقی / عقلی بشری است. در ادامه تلاش می‌شود ۴ استدلال به سود این دیدگاه ارائه شود.

۱.۳. استدلال نخست: آزمایشی فکری - رابطه ربات هوشمند آگاه با انسان به مثابه سازنده آن

هرچند هوش مصنوعی در ۱۵-۱۰ ساله گذشته پیشرفت فراوانی کرده است، اما سابقه آن بسیار طولانی و کهن است. شاید هیچ سندی به اندازه طرح روی جلد کتاب *Artificial Intelligence: A Modern Approach*، مشهور به انجیل هوش مصنوعی، گواه درستی این ادعا نباشد. تصویر روی جلد این کتاب، که به علت سرعت تحولات در هوش مصنوعی در مدت کوتاهی نسخه چهارم آن نیز به چاپ رسیده است، دربردارنده تصاویر افرادی است که به نوعی در پیدایش یا گسترش هوش مصنوعی نقشی مهم داشته‌اند. بر این مبنا به نظر می‌رسد نمایش تصاویر افرادی چون آلن تورینگ،^{۱۴} گری گاسپارف^{۱۵} و حتی تامس بیگز^{۱۶}، در جایگاه

۱۳. ظاهراً کیرکگارد نخستین فیلسوفی است که در کتاب *تربس و لرز خود* چنین دیدگاهی را پذیرفته است. وی می‌نویسد در داستان قربانی کردن اسحاق توسط ابراهیم، تعلیق غایت‌گرایانه اخلاق رخ داد. درواقع، در این داستان، وی به تمامه از اخلاق گذر می‌کند و به مرتبه‌ای فراتر از آن پای می‌نهد.

Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling-Repetition: Kierkegaard's Writings*, Vol. 6, Problem 1 (Princeton University Press, 1983), 56-59.

۱۴. آلن تورینگ (Alan Mathison Turing, 1912-1954) زیست-ریاضیدان، دانشمند رایانه، منطق‌دان، و رمزنگار انگلیسی بود. او را پدر علوم کامپیوتر و هوش مصنوعی می‌دانند و به افتخار او، مهم‌ترین جایزه علمی رایانه، «جایزه تورینگ» نام گرفته است.

یکی از توسعه‌دهندگان مهم حساب احتمالات که امروزه از مبانی کامپیوترها و هوش مصنوعی است، بر روی جلد کتاب چندان پیر بیراه نباشد؛ اما عجیب‌تر از همه تصویر ارسطوست که در پایین جلد، نقش بسته است. علت این است که در نوشته‌های بسیاری از فلاسفه پیشین، می‌توان مطالبی را یافت که در آنها درباره تفکر و محاسبه توسط موجوداتی غیر از انسان نظریه‌پردازی شده است.^{۱۷}

در پاسخ به این پرسش که هوش مصنوعی چیست، نرم‌افزار چت‌جی‌بی‌تی (ChatGPT) چنین می‌نویسد: «هوش مصنوعی یا Artificial Intelligence (AI) شاخه‌ای از علوم کامپیوتر است که به ساخت سیستم‌ها و ماشین‌ها می‌پردازد که قادر به انجام کارهایی هستند که به‌طور معمول به هوش انسانی نیاز دارند. این فناوری شامل الگوریتم‌ها، مدل‌ها و روش‌های محاسباتی است که تلاش می‌کنند توانایی‌هایی مانند یادگیری، استدلال، حل مسئله، درک زبان و حتی خلاقیت را به دستگاه‌ها منتقل کنند».

در بین انواع هوش مصنوعی، امروزه هوش مصنوعی محدود یا ضعیف (Narrow AI) در دسترس ماست. این نوع از هوش مصنوعی تنها در حوزه‌ای مشخص و خاص عمل می‌کند؛ مثلاً سیستم‌های تشخیص چهره، دستیارهای مجازی (سیری و الکسا) یا ربات‌های چت. ادعا شده است که در آینده می‌توان هوش مصنوعی فراگیر (عمومی) یا قوی (General AI) ساخت که مانند انسان در همه زمینه‌ها عمل کند و به نوعی «هوشی شبیه انسان» خواهد داشت.^{۱۸}

۱۵. گری کاسپاروف که سال‌ها قهرمان بلامنازع شطرنج جهان بود، پس از آنکه در مسابقه‌ای کامپیوتر شطرنج‌باز شرکت آی‌بی‌ام را برد، در سال ۱۹۹۷ در برابر دیگر رایانه شرکت آی‌بی‌ام با نام «دپ بلو» شکست خورد. در نهایت، کامپیوتر آی‌بی‌ام دو بازی را برد، یکی را باخت و سه بازی دیگر را با کاسپاروف مساوی کرد.

۱۶. تامس بیز (Thomas Bayes, 1701 – 1761) ریاضیدان انگلیسی بود که قضیه بیز در حساب احتمالات به نام اوست.

۱۷. برای نمونه می‌توان به لایبنیتز (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716) و دستگاه آسیاب بادی او اشاره کرد. وی که از جمله بزرگ‌ترین فلاسفه و ریاضی‌دانان تاریخ و یکی از دو مبدع اصلی حساب انتگرال و دیفرانسیل است، می‌نویسد که آدمی باید بپذیرد که نمی‌توان ادراک را براساس اصول مکانیکی توضیح داد.

N Rescher, G. W. Leibniz's Monadology (Psychology Press, 1992), 83.

وی آسیاب بادی را مثال می‌زند که همچون دستگاهی مکانیکی با اجزا و قواعدی است که می‌توان فرض کرد که فکر می‌کند و احساس و ادراک دارد؛ اما اگر وارد آن شویم، فقط بخش‌هایی را خواهیم دید که یکدیگر را هل می‌دهند و حرکت می‌کنند و هیچ‌گاه پدیده‌ای چون ادراک را در آن نخواهیم یافت.

۱۸. به‌علاوه ادعا شده است که روند فناوری به گونه‌ای است که در آینده به نقطه‌ای موسوم به تکینگی (The Singularity) خواهیم رسید که در آن فراهوش مصنوعی (Superintelligent AI) می‌تواند در همه جنبه‌ها از هوش انسانی فراتر رود.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۱۷

چنین سیستم‌هایی هنوز در مراحل تحقیقاتی است و به‌طور کامل توسعه نیافته است. علاوه، و مهمتر از همه اینکه درک ما از چیستی آگاهی انسانی نیز ناقص و ناتمام است. با این حال پرسش اساسی این است که آیا روزی هوش مصنوعی می‌تواند احساساتی مثل خشم، نفرت، درد، لذت یا ترس را تجربه کند یا مهم‌تر از آن به آگاهی و خودآگاهی دست یابد؟ اجازه دهید فرض کنیم که علیرغم همه این مشکلات، آدمی بتواند هوشی مصنوعی که همانند آدمی آگاه و مختار است، بسازد؛ حتی در صورت فقدان هوش و آگاهی و اختیار انسانی برای ربات‌ها، می‌توان کنش‌ها و رفتارهایی شبیه انسان را برای آنها فرض کرد. افزون بر این، فرض می‌کنیم که امکان وضع قواعد و قوانین (اخلاقی، اوامر، نواهی و ...) توسط انسان‌ها در مورد روابط بین انسان‌ها و این ربات‌های هوشمند و آگاه و هم‌منظور روابط ربات‌ها با یکدیگر وجود داشته باشد. نام این قوانین را «قوانین مرتبه ۱» می‌گذاریم.^{۱۹} پیش فرض سوم این است که امکان وضع قواعد و قوانین (اخلاقی، اوامر، نواهی و ...) توسط ربات‌ها در مورد روابط بین انسان‌ها و ربات‌ها و روابط ربات‌ها با یکدیگر وجود داشته باشد. این قوانین را «قوانین مرتبه ۲» می‌نامیم.

در این آزمایش فکری، نخستین پرسش این است: آیا انسان‌ها بنا بر قوانین خود، اخلاقاً می‌توانند ربات‌های هوشمند، آگاه و مختار را ملزم به پیروی از قواعد و قوانین مرتبه ۱ کنند؟ به نظر می‌رسد که پاسخ، بدون تردید چندانی، آری باشد. پرسش بعدی این است که آیا قوانین مرتبه ۲ نیز بر روابط بین انسان‌ها و ربات‌ها حاکم است؟ به عبارت دیگر، آیا انسان‌ها تابع و مقهور قوانین مرتبه ۲ هستند، یا آیا قوانین مرتبه ۲ با قوانین مرتبه ۱، هم‌رتبه و هم‌ارزش است؟ به نظر می‌رسد که در این حالت، پاسخ، خیر است. قوانین مرتبه ۲ «قوانین/اخلاق رباتیکی» هستند، اما قوانین مرتبه ۱، یعنی قواعد، اوامر، نواهی آدمیان درباره روابط ربات‌ها با یکدیگر یا با انسان‌ها، همواره «فراقوانین/فرااخلاق رباتیکی» خواهد بود.

اما پرسش اصلی این است: آیا ربات‌ها مجازند بنا بر قوانین مرتبه ۲ خود در مورد قوانین

۱۹. شایان ذکر است که نخستین بار قوانین سه‌گانه رباتیک توسط آیزاک آسیموف به شرح زیر وضع شد:

۱. ربات نمی‌تواند به انسان آسیب بزند یا به دلیل وارد عمل نشدن، اجازه دهد تا انسانی آسیب ببیند.

۲. ربات باید به دستورهای دریافتی از انسان عمل کند، مگر در مواردی که این دستورها در تناقض با قانون شماره یک باشد.

۳. ربات باید از وجود خویش مراقبت کند مادامی که این محافظت در تضاد با قوانین شماره یک یا دو قرار نگیرد.

Isaac Asimov, "Runaround", in *I, Robot* (The Isaac Asimov Collection ed.) (New York City: Doubleday, 1950), 40.

مرتبه ۱ یا اوامر، نواهی و افعال آدمیان، داوری ارزشی کنند؟ البته اگر بتوان ربات‌هایی هوشمند و مختار ساخت که قوانین اخلاقی نیز ابداع کنند، آنها می‌توانند چنین کنند یا قوانین اخلاقی خود را به رفتارهای انسان‌ها نیز تعمیم دهند، اما نکته این است که انسان‌ها زیر بار چنین قوانینی نخواهد رفت، مگر آنکه مطابق خواسته‌های آنها باشد. به عبارت دیگر، ربات‌ها «مجاز» نخواهند بود قوانین اخلاقی خود را به ما سرایت دهند یا با آنها درباره افعال ما داوری کنند، زیرا قوانین مرتبه ۱، «فراقوانین/فرااخلاق رباطیکی» است. در نتیجه، همه اقدامات زیر می‌تواند بنا بر قوانین مرتبه ۱ مجاز باشد (و ربات‌ها مجاز نیستند بنا بر قوانین مرتبه ۲ خود درباره آنها ارزش‌داوری کنند): استفاده از کلید قاتل (kill switch) برای «کشتن» ربات‌ها در صورت نافرمانی یا تعرض به انسان؛ کشتن ربات‌هایی که پیش‌بینی ناپذیرند یا احتمالاً در آینده خطرناک خواهند بود؛ کشتن ربات‌هایی که قاتل ربات‌های دیگرند؛ فرمان دادن به ربات‌ها برای کشتن فرزندان خود، مثلاً برای آزمودن فرمان‌برداری آنها؛ کشتن همه ربات‌ها در صورت احتمال زیان آنها برای انسان‌ها، محیط زیست و ...

بر این مبنا در برابر این پرسش که آیا می‌توان ربات‌هایی ساخت و آنها را شکنجه داد و آیا این کار غیراخلاقی نیست، پاسخ این است که نه تنها از نظر آدمیان چنین کارهایی غیراخلاقی نیست، بلکه با اطمینان زیاد می‌توان گفت که در آینده ربات‌هایی مخصوص شکنجه یا کشته شدن توسط انسان‌ها ساخته می‌شوند؛ به‌ویژه اینکه زیست‌شناسان معتقدند بنا به علل ژنتیکی (همراه با عوامل محیطی) برخی انسان‌ها میل زیادی به خشونت، قتل، هم‌جنس‌گرایی و ... دارند. بنابراین، بسیار محتمل است که در آینده قربانیانی از بین رباط‌ها انتخاب و پرورش داده شوند تا آدمیان آسیب نبینند.

اما مبنای «مشروعیت» و «جواز» این اقدامات یعنی قوانین مرتبه ۱ چیست؟ در پاسخ باید گفت مبنا فقط این است که ربات‌ها هرچند هوشمند، آگاه و مختار، مصنوع و مخلوق آدمیان هستند؛ به عبارت دیگر، تنها مبنا و علت مشروعیت قوانین مرتبه ۱ و «فراقوانین/فرااخلاق رباطیکی» بودن آنها رابطه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه «سازنده ← ساخته‌شده» بین انسان و ربات است.

آنچه در مورد رابطه بین انسان و ربات گفته شد به مراتب در مورد رابطه بین انسان و خالق

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۱۹

او صادق‌تر و جاری‌تر است؛^{۲۰} دست‌کم به اندازه تفاوت بین «آفرینندگی به‌مثابه خلق از عدم» در رابطه بین خداوند و انسان و «آفرینندگی به‌مثابه نوعی تغییر و ترکیب» در رابطه بین ربانیت‌ها و انسان. بر این مبنا اوامر و نواهی خداوند درباره روابط انسان‌ها با یکدیگر یا با او، همواره «فراقوانین/فرااخلاق انسانی» و «مشروعیت» و «جواز» آنها ناشی از چهارچوبی مستقل و فراتر از چهارچوب قواعد و قوانین عقلی/اخلاقی بشری است.

نخستین اعتراض به آزمایش فکری فوق،^{۲۱} ظاهر پارادوکسیکال آن است. فرض کنید قوانین (اوامر و نواهی) صادره از خداوند را «قوانین مرتبه صفرم» بنامیم. بنابر نظریه پیشنهادی، این قوانین نسبت به قوانین مرتبه ۱ فراقانونی/فرااخلاقی هستند؛ یعنی نمی‌توان در چهارچوب قوانین مرتبه ۱ نسبت به قوانین مرتبه صفرم، حکم صادر کرد. اما خود این پیشنهاد در حال صدور چنین حکمی است و بنابراین، خودشکن است. پاسخ این است که ادعا این نیست که نمی‌توان در چهارچوب قوانین مرتبه پایین‌تر نسبت به قوانین مرتبه بالاتر، هیچ حکمی صادر کرد، بلکه ادعا این است که نمی‌توان قوانین مرتبه بالاتر را تابع و مقهور قوانین مرتبه پایین‌تر دانست. این مورد شبیه به وضعیتی است که «عقل حکم می‌کند که برخی احکام، فراعقلی هستند» بدون اینکه دچار پارادوکس شود.

بنا بر اعتراض دوم، درست است که خداوند، مصدر برخی اوامر و نواهی است، اما این احکام چون حاکم بر روابط بین انسان‌ها هستند، باید تابع قواعد و نظامات عقلانی، اخلاقی و حقوق بشری انسان‌ها باشند. اما این اعتراض، مصادره به مطلوب و عقیم است. این اعتراض نیز وارد نیست که لازمه رویکرد مورد نظر، انقطاع احکام و فرامین الهی از واقعیت‌های زندگی بشری، هم از منظر هستی‌شناسانه و هم از منظر اخلاقی است، زیرا آنچه باعث انقطاع احکام و فرامین الهی از واقعیت‌های زندگی بشری در دوره‌های گوناگون می‌شود، اتفاقاً فرض زمان‌مندی و تاریخ‌مندی آنها است؛ حال آنکه فرض فرااخلاقی/فراعقلی و در نتیجه، فراتاریخی بودن احکام و فرامین الهی از بین برنده چنین انقطاعی است.

۲۰. جالب این است که در آیه ۱۱۸ سوره «مائدة» برای موجه ساختن عذاب آدمیان، حضرت عیسی (ع) تنها به بیان این واقعیت بسنده می‌کند که آدمیان، بندگان آفریده خداوندند: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ». در بخش پایانی مقاله به این موارد بازمی‌گردیم.

۲۱. در اینجا از بررسی تفصیلی این اعتراض می‌گذریم که بنا بر نظریه وحدت وجود، اصولاً خالقیت و آفرینندگی خداوند منتفی است و بنابراین، آزمایش فکری بر فرضی نادرست بنا شده است. زیرا، صرف‌نظر از اشکالات نظریه وحدت وجود، در هر حال، انسان در جایگاه مخلوق، ظل، رشحه یا ... باید تابع خالق، ذی ظل، بحر و ... باشد، نه بالعکس.

دیگر اعتراض محتمل این است که استدلال ارائه شده مبتنی است بر قیاسی مع الفارق بین رابطه خدا/انسان و انسان/ربا: خدا کجا و انسان کجا؟! به عبارت دیگر، رابطه انسان با خدا شبیه رابطه ربا با انسان نیست و با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. پاسخ کوتاه ولی قانع‌کننده به اشکال این است که درست است که چنین تفاوت‌هایی وجود دارد، اما در استدلال صورت‌بندی شده، تشابه از جهت خالقیت/سازندگی فرض شده، و مقایسه صرفاً از جهت «ویژگی خالقیت» صورت گرفته است؛ خلق انسان توسط خداوند و خلق ربا توسط انسان، به علاوه این ادعا که این دو خلق هم با هم متفاوت‌اند، زیرا یکی از گونه خلق از عدم است و دیگری از سنخ خلق به مثابه ترکیب، قوت استدلال را بیشتر می‌کند، زیرا هرچه ویژگی خالقیت قوی‌تر باشد، توان اقتناعی استدلال نیز قدرتمندتر خواهد شد. به عبارت دیگر، بنابر قیاس اولویت، استدلال کاملاً درست است.

گذشته از اینها، می‌توان اعتراض فوق را به تعمیم‌دهندگان اخلاق انسانی به خداوند نیز وارد کرد که ادعایشان مبتنی است بر قیاسی مع الفارق بین رابطه اخلاقی بین خدا/انسان از یک طرف و رابطه اخلاقی بین انسان/انسان از طرف دیگر و تعمیم قواعد رابطه دوم به قواعد رابطه اول. ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود که: «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».^{۲۲} اما نکته مهم و اساسی این است که «عقل خود خدا»، «طبیعت کامل و فضیلت‌مند خود خدا» همگی اموری فراعقلی و فرابشری هستند و نمی‌توان با قواعد عقلی/اخلاقی بشری درباره عملکرد آنها حکم صادر کرد، مگر آنکه باز هم با تعمیمی نادرست و غیرموجه، روابط اخلاقی انسان/انسان را بر روابط اخلاقی خدا/انسان حاکم کنیم.

اعتراض دیگر این است که اگر چنین ربات‌هایی ایجاد شوند، از همان حقوق، قوانین و قواعد اخلاقی انسانی برخوردار خواهند بود.^{۲۳} پاسخ نخست اینکه این اعتراض به نظر بسیار

۲۲. فنایی، «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۲)»، ۲۷.

۲۳. در تحریر الوسیله چنین آمده است: «اگر بشر موفق شود که به بعضی از ستارگان و کرات سفر نماید در آن موقع مسائل شرعی زیادی پیدا می‌شود که در آینده فقها - اعلی الله کلماتهم - مشکلات آنها را کشف می‌کنند و مانعی ندارد که به بعضی از آنها اشاره اجمالی شود ... اگر انسانی در آنجا یافت شود با او مانند انسان در زمین معامله می‌شود. و اگر

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۲۱

عجیب می‌رسد؛ اگر چنین باشد باید انتظار داشت که تکالیف انسانی نیز بر ربات‌ها بار شود و مشمول حشر، ثواب و عقاب اخروی شوند. به علاوه، حتی اگر چنین باشد، باور غالب باز هم چنین خواهد بود که در مقام تعارض، قوانین و قواعد حاکم بر روابط انسان/انسان و انسان/ربات بر قوانین و قواعد حاکم بر روابط ربات/ربات تقدم دارند.

۲.۳. استدلال دوم- برهان فرااستقراء بدبینانه (PMI)

از موضوعات پرمناقشه در فلسفه علم، بحث درباره واقع‌گرایی علمی^{۲۴} است. بنا به واقع‌گرایی علمی هستی‌شناسانه (Ontological)، بیشتر هویات (Entities) مشاهده‌پذیر (Observables) و مشاهده‌ناپذیری (هویات تئوریک) (Unobservables (or Theoretical Entities) که نظریه‌های علمی پیش می‌نهند، مستقل از باور و اذهان آدمیان در عالم واقع وجود دارند.^{۲۵} در سطح معناشناسانه (Semantic)، واقع‌گرایان علمی بر این باورند که نظریه‌های علمی را باید بر معنای ظاهری (Face-Value) آنها حمل کرد؛^{۲۶} به عبارت دیگر، باید چنین فرض کرد که نظریه‌های علمی بر مبنای معنای ظاهری خود، هم در حیطه مشاهده‌پذیرها و هم در حیطه مشاهده‌ناپذیرها قابلیت صدق یا کذب دارند. بر مبنای واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه (Epistemic)، نظریه‌های علمی ابطال‌نشده و تأییدشده توسط آزمایش‌های تجربی، توصیف تقریباً صادقی درباره هویات مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر عالم هستند.^{۲۷}

«برهان معجزه نیست (The No Miracle Argument)» یکی از براهین کانونی واقع‌گرایان در دفاع از دیدگاه خود است. بر پایه این برهان، چنانچه نظریه‌های علمی،

موجودات، در آنجا به شکل‌های دیگر باشند لیکن عاقل و مدرک باشند پس به همین صورت با آنها معامله انسان می‌شود، حتی ازدواج با آنها جایز است و تمام تکالیف شرعی و احکام الهی بر آنان جاری می‌باشد» روح‌الله خمینی، *تحریرالوسیله*، جلد ۲ «خاتمه - احکام شرعی در کرات دیگر» (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲)، ۶۷۷-۶۷۵.

۲۴. درباره واقع‌گرایی علمی (Scientific Realism) و انواع آن این منبع را نگاه کنید:

میرسعید موسوی کریمی، «واقع‌گرایی علمی و تعیین ناقص نظریه‌ها»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی هستی و شناخت* ۷، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۹-۸.

25. Stathis Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth* (London: Routledge, 1999).

26. H Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978).

27. Richard Boyd, "On the Current Status of Scientific Realism," *Erkenntnis* 19 (1983): 45-90, reprinted in: *The Philosophy of Science*, ed. R. P. Gasper Boyd and J. D. Trout (Cambridge, MA: The MIT Press, 1999): 195-222.

(تقریباً) صادق^{۲۸} نبودند، موفقیت علوم در پیش‌بینی و توضیح، به‌ویژه در پیش‌بینی پدیده‌های بدیع (Novel Phenomena)، مانند نوعی معجزه بود.

در مقابل، ضدواقع‌گرایان با تکیه بر برهان «فرااستقراء بدبینانه» (The Pessimistic Meta-Induction Argument (PMI))^{۲۹} کوشیده‌اند نشان دهند رابطه‌ای میان موفقیت یک نظریه در توضیح و پیش‌بینی از طرفی، و صدق آن نظریه از طرف دیگر، وجود ندارد؛ یعنی می‌شود نظریه‌هایی در توضیح و پیش‌بینی موفق باشند، اما ترم‌های اصلی آنها تهی باشند و به هیچ هویتی در عالم ارجاع ندهند. این برهان را لویس^{۳۰} چنین صورت‌بندی کرده است:

مقدمه اول: فرض کنید بسیاری از نظریه‌های علمی امروزی (تقریباً) صادق‌اند.

مقدمه دوم: در این صورت، بسیاری از نظریه‌های علمی گذشته کاذب‌اند، زیرا از جهات مختلف و مهم با نظریه‌های امروزی متفاوت‌اند.

نتیجه: بنابراین، بر مبنای استقرای وضعیت نظریه‌های گذشته، می‌توان گفت بسیاری از نظریه‌های علمی امروزی احتمالاً کاذب‌اند.

برای توجیه مقدمه دوم، پاتنم^{۳۱} تأکید می‌کند که بر مبنای نظریه‌های علمی امروزی، ترم‌های مرکزی بسیاری از نظریه‌های علمی گذشته به چیزی ارجاع نمی‌دهند و از این‌رو، این نظریه‌ها کاذب‌اند. بنابراین، با استقراء می‌توان نتیجه گرفت که نظریه‌های امروزی نیز کاذب‌اند. انصاف باید داد که با استناد به دو برهان فوق در کنار سایر براهین، نزاع بین واقع‌گرایان و ضد واقع‌گرایان هنوز فیصله نیافته و حکایت همچنان باقی است. از این‌رو و با توجه به اینکه برهان «فرااستقراء بدبینانه» قابلیت آن را دارد که در گزاره‌های علوم تجربی که

۲۸. واژه «صدق» تا زمانی که برخلاف آن تصریح شود به معنای مطابقت با واقع (correspondence to reality) است، اما در تعریف اصطلاح «تقریباً صادق» (approximately true) که از اصطلاحات رایج در فلسفه علم است، مناقشات فراوانی وجود دارد. برای مطالعه بیشتر این منابع را ببینید:

Thomas Weston, "Approximate truth," *Journal of Philosophical Logic*, vol 16 (1987): 22-203; and Thomas Weston, "Approximate Truth and Scientific Realism," *Philosophy of Science*, vol 59 (Number 1992): 53-74.

۲۹. میرسعید موسوی کریمی، «برهان فرااستقراء بدبینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای غیرارجاعی»، نشریه علمی-پژوهشی هستی و شناخت، ۹، شماره ۱، پیاپی ۱۷ (بهار و تابستان ۱۴۰۱)، در دست انتشار؛ و میرسعید موسوی کریمی، «برهان فرااستقراء بدبینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای ارجاعی»، نشریه علمی-پژوهشی متافیزیک، ۱۴، شماره ۲، پیاپی ۳۴ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۵۷-۸۴.

30. Peter J. Lewis, "Why the Pessimistic Induction is a Fallacy," *Synthese* 129 (2001): 372.

31. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, 25.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۲۳

به اصطلاح از گونه علوم دقیقه هستند به کار رود، می‌توان انتظار داشت که تعمیم آن به گزاره‌های اخلاقی جایز و معقول باشد. بر این مبنا، می‌توان برهانی را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: فرض کنید که بسیاری از گزاره‌های اخلاقی امروزی (تقریباً) صادق‌اند / قابل قبول‌اند.

مقدمه دوم: در این صورت، بسیاری از گزاره‌های اخلاقی گذشته، علیرغم موفقیت در عمل، کاذب‌اند / غیر قابل قبول‌اند؛ زیرا از جهات مختلف و مهم با گزاره‌های اخلاقی امروزی متفاوت‌اند.

نتیجه: بنابراین بر مبنای استقرای وضعیت گزاره‌های اخلاقی گذشته، می‌توان گفت بسیاری از گزاره‌های اخلاقی امروزی، علیرغم موفقیت در عمل، احتمالاً کاذب‌اند / غیر قابل قبول‌اند.

برای توجیه استدلال فوق، فرض کنید یکی از هواداران گزاره‌های اخلاقی امروزی با سفر در زمان به هزار سال پیش برود و درباره قواعد حقوق بشر امروزی، مثل برابری حقوق زنان با مردان یا جواز ازدواج قانونی هم‌جنس‌گرایان و نظایر آن با آنها سخن بگوید؛ در این صورت، پاسخ مردم آن زمان چه خواهد بود؟ تردیدی نمی‌توان داشت که تمسخر این مسافر فرضی کمترین واکنش مردم آن زمان خواهد بود. بر همین قیاس و به احتمال زیاد، آیندگان در مورد ضوابط و قواعد حقوقی امروزمین ما قضاوت خواهند کرد. در چنین جهانی با قواعد اخلاقی متغیر و حتی متضاد، چگونه می‌توان احکام و فرامین الهی را در قالب قواعد اخلاقی امروزی ریخت؟ نتیجه اینکه نه بر مبنای قواعد اخلاقی امروزی، نه گذشته و نه آینده، نمی‌توان در مورد احکام و فرامین الهی قضاوت کرد؛ به عبارت دیگر، اوامر و نواهی الهی اموری فرااخلاقی هستند.

۳.۳. استدلال سوم - فرگشت داروینی و فرامین الهی

هرچند فرگشت (Evolution) در زیست‌شناسی معانی گوناگونی یافته است، اما می‌توان گفت در معنای امروزمین آن، فرگشت به‌طور کلی عبارت است از تغییرات در نسبت گونه‌های زیستی

یک جمعیت در طول زمان.^{۳۲} بنیانگذار این نظریه، چارلز داروین در کتاب خود، منشأ انواع (*On the Origin of Species*) که در سال ۱۸۵۹ منتشر شد، نظریه فرگشت را دربردارنده سه اصل دانست: اصل اول اینکه گونه‌های زیستی ثابت نیستند، بلکه با گذشت زمان و در حالی که با شرایط محیط سازگار می‌شوند، ویژگی‌های آنها تغییر می‌کند. دوم اینکه گونه‌های موجود، به شکل مخلوقاتی جداگانه آفریده نشده‌اند، بلکه از یک یا چند نیای مشترک آغاز شده‌اند. اصل سوم نیز بیانگر این ادعاست که انتخاب طبیعی، سازوکار اصلی چنین تغییراتی بوده است. مقصود از انتخاب طبیعی عبارت است از حفظ ارگانیسم‌هایی در یک جمعیت که بالاترین توانایی برای بقا و تولید مثل را دارند و حذف آنانی که چنین توانایی را ندارند.^{۳۳}

امروزه دامنه نظریه فرگشت بسیار گسترش یافته و حوزه‌هایی چون فرهنگ، علوم شناختی، روان‌شناسی، نظریه بازی‌ها، معرفت‌شناسی و ... را در بر گرفته است. بنابر یکی از این حوزه‌ها یعنی معرفت‌شناسی تحولی،^{۳۴} شناخت و معرفت، محصول فرایند تحول زیستی است. درباره این ادعا همانند تمام ادعاها و رویکردهای فلسفی، بحث‌ها و مناقشات فراوانی صورت گرفته و ادبیات گسترده‌ای تولید شده است.^{۳۵} در هر حال، رویکرد فرگشتی به انواع موضوعات و مقولات علمی و فلسفی، امروزه قدرت فراوانی یافته است. بر این مبنا می‌توانیم استدلالی را به نفع دیدگاه مورد نظر به شکل زیر صورت‌بندی کنیم:

مقدمه اول: از منظر هستی‌شناسانه، چهارچوب‌های معرفتی (اعم از عقلانی و اخلاقی) انسان‌ها در فرایند فرگشت داروینی، شکل گرفته و تحول یافته است.

32. Roberta L. Millstein, "Evolution," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2024 Edition), eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolution/>.

33. Samir Okasha, *A Very Short Introduction: Philosophy of Biology* (Oxford: OUP, 2019), 9.

۳۴. *Evolutionary Epistemology*. این اصطلاح نخستین بار توسط داند کمپل (Campbell, 1974) معرفی شد. Donald T. Campbell, "Evolutionary Epistemology," In *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul A. Schlipp, Vol. I (Illinois: La Salle, 1974), 413-459.

۳۵. برای آشنایی با برخی از این بحث‌ها نگاه کنید به:

Nathalie Gontier, "Evolutionary Epistemology," *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2025). URL = <https://iep.utm.edu/evo-epis/>; and Michael Bradie and William Harms, "Evolutionary Epistemology," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Spring 2023 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/epistemology-evolutionary/>.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۲۵

مقدمه دوم: از منظر هستی‌شناسانه، خداوند و فرامین او ورای این چهارچوب‌هاست.

مقدمه سوم: بنابراین از منظر هستی‌شناسانه، فرامین خداوند، فراعقلانی/فرااخلاقی هستند. (از مقدمات اول و دوم)

مقدمه چهارم: از منظر معرفت‌شناسانه، آدمیان دسترسی معرفتی به سطح هستی‌شناسانه فراعقلانی/فرااخلاقی ندارند. (از مقدمه اول)

مقدمه پنجم: از منظر معرفت‌شناسانه، آدمیان مجاز به قراردادن و ارزیابی امور فراعقلانی/فرااخلاقی در چهارچوب‌های عقلانی/اخلاقی خود نیستند.

نتیجه: از منظر معرفت‌شناسانه، فرامین خداوند، فراعقلانی/فرااخلاقی هستند.

استدلال را می‌توان به شکل زیر نیز صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: از منظر هستی‌شناسانه، چهارچوب‌های عقلانی و اخلاقی انسان‌ها در فرایند فرگشت داروینی با هدف بقا و افزایش سازواری (fitness) شکل گرفته و انتخاب شده‌اند.

مقدمه دوم: از منظر هستی‌شناسانه، خداوند و فرامین او با هدف هدایت و سعادت اخروی صادر شده‌اند.

مقدمه سوم: از منظر هستی‌شناسانه، این دو چهارچوب اساساً با یکدیگر متفاوت هستند.

مقدمه چهارم: از منظر معرفت‌شناسانه، قراردادن و ارزیابی دو چهارچوب متفاوت هستی‌شناسانه در چهارچوب یکسان معرفتی نادرست است.

نتیجه: بنابراین، فرامین خداوند، فراعقلانی/فرااخلاقی هستند.

ممکن است به این استدلال اعتراض شود که با تعمیم معرفت‌شناسی فرگشتی به همه باورها باید پذیرفت که باور به وجود خداوند و فرامین او، باور ما به فراعقلانی/فرااخلاقی بودن فرامین وی و ... نیز همگی محصول فرگشت داروینی است. بنابراین، استدلال فوق معتبر نیست و خودشکن است.

اما پیش‌فرض این اعتراض، رویکرد طبیعت‌گرایی هستی‌شناسانه (Ontological Naturalism) آن است. در این رویکرد، چون فرایند فرگشت، فرایندی کور و بی‌هدف است، هیچ تضمینی وجود ندارد که محصول آن منجر به باورهای صادق شود، بلکه تنها می‌توان ادعا

کرد که باورهای ناشی از آن برای سازواری با محیط و بقای جاندار مفیدند.^{۳۶} در چهارچوب مقاله حاضر، طرفین نزاع فلسفی هر دو بر این باورند که جهان، خدایی عالم و حکیم دارد و بنابراین، فرگشت، چنانچه اتفاق افتاده باشد بر مبنای طرحی پیشینی و دقیق رخ داده است. از این رو، می‌توان پذیرفت که باورهای محصول چنین فرگشت طراحی شده‌ای، باورهایی صادق و مطابق با واقع‌اند. بر این مبنا اعتراض فوق علیه درستی استدلال پذیرفته نیست.

به علاوه، حتی اگر فرض کنیم تضمینی برای درستی باورهای ناشی از فرایند فرگشت داروینی وجود ندارد، باز هم می‌توان اعتراض فوق را رد کرد؛ زیرا در این حالت نیز تمام گزاره‌های استدلال فوق در چهارچوبی واحد صورت‌بندی شده‌اند و با معیاری واحد، ارزیابی می‌شوند. همین معیار واحد، مثل این معیار که کارکرد باورها عبارت است از سازواری بیشتر با محیط، می‌تواند حکم کند که از منظر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، چهارچوب‌های مورد نظر خداوند و فرامین او با چهارچوب‌های عقلانی و اخلاقی انسان‌ها متفاوت‌اند. بنابراین، استدلال فوق، معتبر است و خودشکن نیست.

۴.۳. استدلال چهارم- مزایای توضیحی بیشتر در قیاس با نظریه‌های رقیب

در کنار دو روش برای دفاع از یک دیدگاه، یعنی استدلال قیاسی و استدلال استقرائی، امروزه استفاده از روش استنتاج بهترین توضیح (IBE)،^{۳۷} جایگاهی بسیار وسیع در شاخه‌های

۳۶. بر این مبنا، الوین پلنتینگا استدلال کرده است که ترکیب دیدگاه فرگشتی با رویکرد طبیعت‌گرایانه، خودشکن و پارادوکسیکال است.

Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press Inc, 1993); and Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press Inc, 2000).

برای مطالعه:

James K. Beilby, *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument* ed. *Against Naturalism* (Cornell University Press, 2002); and Alvin Plantinga & Michael Tooley, *Knowledge of God* (Blackwell Publishing, 2008).

۳۷. نخستین واضع روش استنتاج، بهترین توضیح (IBE)، چارلز پیرس (Charles S. Peirce, 1893-1914) است. البته وی به جای IBE از اصطلاح Abduction (در مقابل Deduction و Induction) استفاده کرد؛ بین این دو نیز تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که این مقاله، گنجایش پرداختن به آنها را ندارد. اما گیلبرت هارمن نقشی اساسی در تغییر نام این نوع استنتاج و گسترش استفاده از آن بازی کرد. برای بحث تفصیلی درباره این روش (Inference to the Best Explanation):

محمد مهدی اعتمادالاسلامی بختیاری، «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین» (پایان‌نامه دکتری، دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، ۱۳۹۵)؛ میرسعید موسوی کریمی و سید محمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، *نهن* ۱۶، شماره ۶۳ (پاییز ۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۶۴؛ میرسعید موسوی کریمی و سید محمد مهدی اعتمادالاسلامی، «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، *هستی و شناخت* ۲، شماره ۲ (۱۳۹۴): ۱۱۱-۱۳۱؛ میرسعید موسوی کریمی و سید محمد مهدی اعتمادالاسلامی، «واکاوی ملاک‌های

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۲۷

مختلف معرفتی، اعم از علمی، فلسفی و معرفتی یافته است. صورت‌بندی این روش در حالت کلی چنین است:^{۳۸} $F(1)$ مجموعه‌ای از امور واقع (Facts) است؛ (۲) فرضیه H ، F را توضیح می‌دهد؛ (۳) هیچ فرضیه رقیب دیگری نمی‌تواند F را به خوبی H توضیح دهد؛ (۴) بنابراین، H فرضیه بهتری در قیاس با رقباست. باید توجه کرد که در این نوع استنتاج، بهترین بودن نظریه منتخب، منطقاً ملازم با صدق قطعی آن نیست؛ زیرا ممکن است که همه نظریه‌های رقیب، کاذب باشند و با این حال، نظریه پذیرفته‌شده در بین آنها بهترین باشد.^{۳۹} از این رو، نقش این استنتاج، موجه و عقلانی ساختن پذیرش نظریه‌ای در قیاس با پذیرش نظریه‌های رقیب است. به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که در قیاس با باور به صدق نظریه‌های رقیب، باور به صدق نظریه انتخاب‌شده، معقول‌تر و موجه‌تر است.

بر این مبنا می‌توان گفت که دیدگاه فراعقلی/فرااخلاقی بودن فرامین الهی به مراتب بهتر از دیدگاه‌های رقیب می‌تواند پاسخ مناسبی به معضلات کهن کلامی چون مسئله وجود شر (اعم از اخلاقی یا طبیعی)، فرمان قربانی کردن اسماعیل^{۴۰} یا کشتن کودکی به خاطر گناهان احتمالی آتی^{۴۱} و نظایر آن بدهد و آنها را حل یا منحل کند. بحث درباره این مسائل و

احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، دو فصلنامه منطقی پژوهی ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۴۸-۲۵؛ موسوی کریمی، میرسعید و سید محمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ناتوانی احتمالی گرای در پاسخ به «ایراد اولتر»، روش‌شناسی علوم انسانی ۲۵، شماره ۹۸ (بهار ۱۳۹۸): ۱۳-۱۵؛

Igor Douven, "Abduction," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Summer 2021 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>; and Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation," *Philosophical Review*, Vol. 74 (1965): 88-95.

38. Eds. John R. Josephson, and Susan G Josephson, *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology* (Cambridge: CUP, 2003), 5; and J.N. Schupbach, "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?," *Erkenntnis* 79 (2014): 58.

39. B.C. Van Fraassen, *Laws and Symmetry* (New York: OUP, 1989), 142-143.

۴۰. یک نمونه از تأویلات غریب آنهایی که کوشیده‌اند چنین مواردی را در چهارچوب‌های عقلی/اخلاقی بشری توضیح دهند، نگاه مشهورترین عارف مسلمان، ابن عربی است که حضرت ابراهیم را متهم می‌کند به اینکه بر اثر ناتوانی از درک درست فرمان الهی، متوجه نشد که منظور از حضرت اسماعیل در رؤیایی که دیده بود، همان گوسفند بود! عین عبارت وی در «فص اسحاقیه» چنین است: «اعلم أیدنا الله و إیاک أن إبراهیم الخلیل علیه السلام قال لابنه: «إِنِّی أَرَى فِی الْمَنَامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ» و الْمَنَام حُضْرَةُ الْخِیَالِ فَلَمْ یَعْبَرْهَا. و کان کِبْشَ ظَهَرَ فِی صُورِهِ ابْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی الْمَنَامِ فَصَدَّقَ إِبْرَاهِیمَ الرَّؤْیَا... و هو لا یَشْعُرُ؛ محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، التعليقات علیه: ابوالعلاء عقیفی (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰)، ۸۵.

۴۱. اشاره است به آیات ۷۴ الی ۸۰ سوره کهف: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِیَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا... وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا؛ اعتراض حضرت موسی (ع) در چهارچوب مبانی اخلاقی بشری، قابل درک و پاسخ حضرت خضر در چهارچوب فرامین فرااخلاقی خداوند، قابل توضیح است.

موضوعات از حجم و حوصله این مقاله بیرون است. از این رو در این بخش، تنها به بررسی برخی دلایل و شواهدی می‌پردازیم که نشان می‌دهند دیدگاه مختار توضیح بهتری از آموزه‌های دینی می‌دهد و به‌ویژه با نگاه درون دینی به صفات و ویژگی‌های (عقلانی/اخلاقی) گفته شده در مورد خداوند سازگارتر است. در این باره، به سراغ آیات قرآن می‌رویم و به سنجش نقادانه شواهد موافق و مخالف دیدگاه مختار می‌پردازیم.

در آغاز باید به این نکته توجه داشت که تقریباً همه آیات قرآن را که حاکی از انتساب ویژگی‌های اخلاقی به خداوند است می‌توان هم بر مبنای اشعری، هم اعتزالی و هم فرااخلاقی تفسیر کرد. این رویکردهای کلامی-فلسفی در واقع به عنوان چهارچوب تفسیری آیات قرآن، مقدم و حاکم بر تفسیر هستند. برای نمونه، واژه «قسط» در «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»^{۴۲} و همینطور، واژه «فَحْشَاء» در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»^{۴۳} می‌تواند هم به معنای قسط و فحشاء اخلاقی اشعری، هم قسط اخلاقی اعتزالی و هم قسط فرااخلاقی باشد. بنابراین، هوادار رویکرد اخلاق‌گرایانه باید هشیار باشد که برای توجیه درستی ادعای خود نمی‌تواند پیشاپیش، ظاهر چنین آیاتی را دال بر رد دیدگاه مقابل بداند؛ زیرا در چنین مواردی، منطقاً، دلیل، اخص از مدعاست. بنابراین روش درست، عبارت است از تقابل دو تفسیر اخلاق‌گرایانه و فرااخلاق‌گرایانه آیات تا معلوم شود که کدام یک توضیح بهتری ارائه می‌دهند.

الف) سنجش شواهد موافق

به نظر آشکار می‌رسد که رویکرد فراعقل/اخلاق‌گرایانه پیوند محکمی با پرهیز از انسان‌وار انگاشتن خداوند دارد. نگاه انسان‌وار به خداوند پیشنهادی بس دراز دارد. گرنفون^{۴۴} این دیدگاه را چنین توصیف کرده است که اگر گاوها و اسبها یا شیرها توان کشیدن تصاویر را داشتند، خداوند را شبیه خودشان می‌کشیدند. در روایتی از امام باقر(ع)^{۴۵} نیز آمده است که هر آنچه در اوهام خود به دقیق‌ترین شکل تصور می‌کنید آفریده شما و شبیه خود شماست^{۴۶} و مورچه‌ای کوچک چنین توهمی دارد که خداوند دو شاخک دارد. آیه ۱۱ سوره «شوری»،

۴۲. اعراف، آیه ۲۹.

۴۳. اعراف، آیه ۲۸.

44. Xenophanes (570-478 BC); Xenophanes of Colophon, *Fragments, A Text and Translation with a Commentary*, ed. J.H. Lesher (Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1992), Frag 15.

۴۵. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، جلد ۶۶، تحقیق: محمدباقر بهبودی (قم: دارالکتب اسلامیة، ۱۴۰۳ ه.ق)، ۲۹۳.

۴۶. به گفته عطار: «هرچه در فهم تو آید آن بود مفهوم تو کی بود مفهوم تو او کو از آن عالی‌تر است».

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۲۹

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، درواقع رد و انکار آشکار چنین نگاهی است. معنای آیه که «هیچ چیز همانند او نیست» تأکید می‌کند که خداوند نه از جهت ذات و نه از جهت صفات هیچ شباهتی به مخلوقات خود ندارد و هیچ چیز نمی‌تواند با او مقایسه شود. بنابراین، صفات فعلی خداوند هم کاملاً متفاوت از صفات فعلی آدمیان است. لازمه این عدم شباهت، همان نظریه مختار، یعنی تفاوت اساسی و بنیادین در چیستی و ماهیت چهارچوب‌های عقلانی/اخلاقی خداوند و آدمیان است.^{۴۷} به علاوه، باید توجه داشت که مفاد آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» حاکم بر مفاد تمامی آیات دیگر در مورد صفات و ویژگی‌های خداوند است.

بر مبنای همین آیه است که در آیه ۲۳ سوره «انبیاء» آمده است که «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». در توضیح چرایی پاسخگو نبودن خداوند، مرحوم طباطبایی^{۴۸} به بیان دیدگاه‌های گوناگون و اشکالات آنها می‌پردازد. از نظر اشاعره، غرض و مصلحت داشتن ملازم با معلول بودن و لذا مربوط به بشر است؛ اما فعل خداوند معلل به علتی و هیچ غرضی نیست؛ پس سؤال از او اساساً جایی ندارد. معتزله نیز معتقد بودند سؤال همیشه از وجه مصلحت و حکمت است و چون فعل خداوند هرگز خالی از مصلحت نیست، جایی برای سؤال نیز وجود ندارد. به باور فلاسفه، فعل الله هرچند غرض فعل دارد، اما غرض فاعل ندارد؛ بنابراین، جایی برای پرسش باقی نمی‌ماند. جمعی از مفسرین نیز گفته‌اند خداوند، حکیم علی الاطلاق است و عملی جز به خاطر مصلحت و حق انجام نمی‌دهد؛ بنابراین معنا ندارد کسی از او بازخواست کند که چرا چنین کردی یا اینکه غیر خدا هر چه هست ذلیل‌تر و حقیرتر از آن است که جرئت کند از او بپرسد که چرا فلان کار را کردی.

در برابر این دیدگاه‌ها نخستین اعتراض مرحوم طباطبایی این است که آیه، مطلق است و هیچ دلالتی ندارد بر اینکه مراد آیه، حمل بر عمل بر مبنای مصلحت باشد. وی اضافه می‌کند که در این حالت، میان خدا و خلقتش فرقی نیست، چون هر کسی که عملش طبق مصلحت باشد، بازخواست نمی‌شود. اشکال سوم مرحوم طباطبایی این است که این توضیحات، ربط آیه به ماقبل خودش، یعنی «فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» را روشن نمی‌سازد. به علاوه از آیه چنین استفاده می‌شود که بازخواست نشدن خداوند نه به خاطر قهر و سخطش، بلکه به دلیل نبودن نقطه ضعف در عمل اوست.

۴۷. همانگونه که در آغاز مقاله آمد و در اینجا دوباره یادآوری می‌کنم، این تفاوت ماهوی عظیم، منافاتی با تشکیکی بودن آن ندارد.

۴۸. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد‌های ۱۳-۱۴ (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ه.ق)، ۲۶۹-۲۷۲.

رویکرد دیگر که مناسب‌تر است، این است که خداوند مالک همهٔ عالم و تمام عالم، مملوک او است؛ پس او هر کاری کند در مایملک خودش انجام داده و تصرفی در حق غیر نکرده است؛ پس غیر او را نمی‌رسد که او را بازخواست کند. در این رویکرد با توجه به اینکه منظور از «عرش» در آیهٔ قبل، ملک و سلطنت است، اتصال آیه به ماقبلش نیز روشن‌تر است. با این حال، مرحوم طباطبایی^{۴۹} با برگرفتن نگاهی دیگر، افعال خداوند را نفس حکمت و عین آن، و مصلحت را تابع آن می‌داند. به عبارت دیگر، فعل خدا همان نظام خارجی است که هر حکمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد؛ یعنی حکمت خداوند، برخلاف فعل بشر، متأخر از فعل اوست نه مقدم بر آن. بنابراین، درست‌تر این است که آیه را اساساً مقید به هیچ قیدی چون حکمت و مالکیت نکنیم. بر این مبنا معنای آیه این است که افعال خداوند فراتر از هر پرسشی است و این بیان دیگری از نظریهٔ دفاع شده در این مقاله است.

مرحوم مطهری در دروس *الهیات شفا*^{۵۰} چند اشکال به این دیدگاه می‌گیرد. نخست اینکه لازمهٔ چنین دیدگاهی این است که در فعل خداوند نه حکمت معنی دارد و نه غیر حکمت؛ اما پاسخ سراسر اشکال این است که آری، افعال خداوند فراتر از هر حکمت (یا غیر حکمتی) است که در محدودهٔ عقل بشر می‌گنجد. دومین اشکال وی این است که چون حکمت، متأخر از فعل خداوند است، پس در فعل او عبث هم معنی و فرض ندارد. حال آنکه در قرآن آمده است که: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».^{۵۱} اما پاسخ این است که با توجه به آیهٔ بعدی آن، یعنی «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ»^{۵۲} می‌توان گفت معنای آیه این است که شما گمان می‌کنید که فعل خداوند عبث است؛ زیرا رجعتی در کار نیست، حال آنکه کیفیت افعال خداوند، فراتر از تصور شما دربارهٔ آن است. بالآخره، بنا به اشکال سوم مرحوم مطهری، فعل خداوند چون «علی أفضل ما یمكن» است، حکمت است، نه اینکه چون فعل اوست، پس حکمت است. اما این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا حتی اگر چنین باشد، همهٔ سخن این است که در مورد خداوند، «علی أفضل ما یمكن» فراتر از هر چهار چوب عقلی/اخلاقی بشری است.

در کنار این قواعد کلی، آیات فراوانی در قرآن آمده است که همگی حاکی‌اند از تفاوت در آنچه خداوند می‌داند با علوم بندهگان و در نتیجه تأکید بر تفاوت در چهار چوب‌های

۴۹. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد‌های ۱۳-۱۴: ۲۷۲-۲۷۵.

۵۰. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، جلد ۸ (فلسفه ابن‌سینا، درس‌های *الهیات شفا*) (تهران: صدرا، ۱۳۸۹)، ۴۴۴-۴۴۹.

۵۱. مؤمنون، آیه ۱۶.

۵۲. مؤمنون، آیه ۱۷.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۳۱

عقلانی/اخلاقی خداوند و بندگانش؛ برای نمونه «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ^{۵۳} إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»؛^{۵۴} «قُلْ أَتُخَذُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛^{۵۵} «قَالَتْ أُحْرَاهُمْ لَوْلَا رَبَّنَا هُؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ^{۵۶} قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ»؛^{۵۷} «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛^{۵۸} «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ^{۵۹}... وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ».^{۶۰} مفاد مشترک تمامی این آیات هشدار به آدمیان است که در چهارچوب‌های عقلانی/اخلاقی خودشان در مورد اعمال و احکام الهی داوری نکنند. شاید آشکارترین پیام حاکی از نه‌تنها تفاوت، بلکه تقابل چهارچوب‌های عقلانی/اخلاقی خداوند و آدمیان، در این آیه آمده است: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».^{۶۱} بر همین مناسبت که برای موجه ساختن عذاب آدمیان، حضرت عیسی (ع) نه به دلایل اخلاقی مورد پذیرش انسان‌ها بلکه تنها به این واقعیت بسنده می‌کند که آدمیان، بندگان آفریده خداوندند: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ».^{۶۲}

آیه دیگری که در آن تفاوت چهارچوب‌های عقلانی/اخلاقی خداوند و آدمیان آمده، آیه ۳۲ سوره «مائده» است: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا».^{۶۳} این تفاوت را می‌توان با اشاره به «مشکل واگن (The Trolley Problem)»^{۶۴} توضیح داد. فرض کنید در حال رانندگی با خودرویی هستید که ترمز آن بریده است. چنانچه به حرکت ادامه دهید، پنج کارگر را که در جاده در حال کارند خواهید کشت؛ اما می‌توانید فرمان را چرخانده و به راه دیگری بروید که در این صورت یک نفر کشته می‌شود. چه می‌کنید؟

۵۳. مائده، آیه ۱۱۶.

۵۴. بقره، آیه ۸۰.

۵۵. اعراف، آیه ۳۸.

۵۶. بقره، آیه ۳۰.

۵۷. اعراف، آیه ۶۰.

۵۸. اعراف، آیه ۶۲.

۵۹. بقره، آیه ۲۱۶.

۶۰. مائده، آیه ۱۱۸.

۶۱. برای مطالعه:

Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem", in *Deontology*, e. Stephen Darwall Malden (MA: Blackwell Publishing, 2003), 139-162.

پاسخی که هوادار بیشتری دارد این است که با چرخاندن فرمان ماشین به جاده‌ای می‌رویم که در آن یک نفر کشته می‌شود، زیرا کشته شدن یک نفر ترجیح دارد بر کشته شدن ۵ نفر.^{۶۲} این پاسخ مبتنی بر رویکرد نتیجه‌گرایی (Consequentialism) و از مهم‌ترین شاخه‌های آن یعنی فایده‌گرایی (سودگرایی) (Utilitarianism) در اخلاق است. بر پایه این رویکرد، جواز اخلاقی فعل، وابسته به نتایج آن است.^{۶۳} بر پایه تعریفی عام از دیدگاه فایده‌گرایی^{۶۴} که از مهم‌ترین هواداران آن می‌توان از جرمی بنتهم با دیدگاه سودگرایانه‌اش و جان استوارت میل نام برد، کنشی اخلاقی است اگر و تنها اگر که بیشترین خیر را ایجاد کند؛^{۶۵} یعنی اگر نتایج مفید / لذت‌بخش آن بیشتر از نتایج مضر / دردآور آن باشد. بر این مبنا جان ۵ نفر ارزشمندتر از جان یک نفر است.

می‌توان گفت با عمل فوق، حتی هواداران «اخلاق وظیفه‌گرایی»^{۶۶} (Deontological Deontology/Ethics) نیز موافق اند. درست است که براساس این دیدگاه، کنش اخلاقی باید مبتنی بر وظایف و حقوق خاصی باشد؛ یعنی باید وابسته به این باشد که آیا کنشی تحت قواعد و قوانین خاصی درست است یا خیر. بنابراین، اخلاقی بودن یک کنش وابسته به نتایج آن نیست، بلکه برخی کنش‌ها درست‌اند، هرچند نتایج مفید و خوب را به حداکثر برسانند و برخی دیگر نادرست‌اند، هرچند به نتایج خوب و مفیدی بینجامند. با این حال، در تعارض بین وظیفه نجات جان پنج نفر در برابر جان یک نفر، بیشتر آدمیان حکم خواهند داد که جان ۵ نفر ارزشمندتر از جان یک نفر است. همه اینها در حالی است که بنا بر مفاد آیه‌ای که پیش‌تر آمد، از «دیدگاه خدایی» ارزش جان یک نفر معادل ارزش جان همه انسان‌هاست.

۶۲. در نظرسنجی سال ۲۰۱۷ از ۷۰ هزار نفر در ۴۲ کشور، توسط Iyad Rahwan و تیم او از دانشگاه MIT، ۸۲ درصد آلمانی‌ها و ۵۸ درصد چینی‌ها موافق این عمل بودند.

63. Walter Sinnott-Armstrong, "Consequentialism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Fall 2021 Edition), Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism>.

۶۴. این دیدگاه و همین‌طور نتیجه‌گرایی به انواع گوناگونی تقسیم شده است که در عین اشتراک در مبانی، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند؛ در این باره منابع زیر را مطالعه کنید:

Julia Driver, "The History of Utilitarianism", In *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (winter 2014 Edition), Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>; Sinnott-Armstrong, "Consequentialism".

65. Driver, "The History of Utilitarianism".

66. Larry Alexander and Michael Moore, "Deontological Ethics", In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (winter 2021 Edition), Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>

ب) سنجش شواهد مخالف

پرسشی که هوادار اخلاق‌گرایی در برابر دیدگاه فرااخلاق‌گرایی می‌نهد، این است: وجود ده‌ها آیه مبنی بر صفات اخلاقی خداوند را چگونه می‌توان توضیح داد؟ برای پاسخ، اجازه دهید از نمونه‌ای تقریباً روشن شروع کنیم: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا^{۶۷} قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». در این آیه امر به فحشا از طرف خداوند به صراحت رد شده است. از طرف دیگر، فحشا از دیدگاه آدمیان نیز امری غیراخلاقی است؛ بنابراین زشتی اخلاقی فحشا قدر مشترک اخلاقی بین خداوند و انسان است.

اما نکته مهم این است که از دیدگاه مرتکبین که مخاطبان این آیه هستند، کارهایشان به دو دلیل مصداق فحشا نبود: عمل پدرانشان و فرمان الهی به انجام آن اعمال. به عبارت دیگر در چهارچوب اخلاقی آدمیان، آنچه انجام می‌دادند از نظر خودشان غیراخلاقی و زشت نبود. اما عبارت پایانی آیه «اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ» نشان می‌دهد که از منظر خدایی و در چهارچوب الهی، یعنی چهارچوب فرااخلاقی آدمیان، آنچه انجام می‌دادند اموری زشت و غیراخلاقی است که خداوند هرگز به آنها فرمان نداده است.^{۶۷} این آیه تأکیدی است بر تفاوت دو منظر و چهارچوب، نه یکسانی آنها.

شاهد مخالف دیگر، آیات ۴۵ و ۴۶ سوره «هود» است: «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (۴۵) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تُسْأَلَنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (۴۶)». مبنای استناد مخالفان این است که آیه، حاکی از ویژگی اخلاقی یکسان بین خداوند و آدمیان است؛ یعنی پرهیز از خلف وعده. اما چنین استنادی درست نیست؛ زیرا هرچند نوح در چهارچوب اخلاق آدمیان، چنین باوری دارد، اما اولاً، پاسخ خداوند به حضرت نوح ربطی به ویژگی اخلاقی «خلف وعده» ندارد، بلکه صرفاً درباره ویژگی «اهل بودن» است؛ ثانیاً، از نظر خداوند و برخلاف دیدگاه آدمیان، «اهل بودن» نوعی ویژگی ناشی از صلب یا ژن نیست، بلکه معیارهای دیگری دارد؛^{۶۸} ثالثاً و از همه مهمتر اینکه آیه دلالت بر این دارد که حتی در

۶۷. اجازه دهید برای جلوگیری از سوء فهم، اینجا نکته‌ای را که در آغاز مقاله آوردیم یادآور شوم: تفسیر ارائه‌شده به این معنا نیست که (در چهارچوب مفاهیم بشری) خداوند مرتکب فحشا می‌شود؛ بلکه صرفاً به این معناست که چنین مقولاتی با معنای انسانی آن، اصولاً بر افعال و اعمال الهی قابل حمل نیستند و احکام صادره از خداوند فراتر از مبنا و چهارچوب مقولات اخلاقی / عقلی بشری است.

۶۸. بر همین مبناست که «اهل» در آیه تطهیر، «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، احزاب، آیه ۳۳، شامل امیرالمؤمنین (ع) می‌شود، اما نه همه فرزندان و دختران پیامبر (ص).

مورد پیش‌پافتاده‌ترین و ساده‌ترین امور (در اینجا «اهل بودن»)، انسان، ناتوان از شناخت کامل دیدگاه الهی است؛ بنابراین، اتفاقاً آیه، مؤید دیدگاه مختار است، نه دیدگاه مقابل.

دیگر شاهد مخالف، آیه ۱۶۵ سوره «نساء» است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا». بنا بر مفاد آیه، مردم در برابر خدا بهانه و حجتی ندارند، زیرا خداوند پیامبرانی را فرستاده است. حجت و بهانه بندگان در برابر خداوند اساساً در چهارچوب عقلانی/اخلاقی آدمیان امکان تحقق دارد. به عبارت دیگر، حجت و بهانه بندگان زمانی معنایی معقول می‌یابد که آنها بتوانند فرامین الهی را در همان چهارچوب عقلانی/اخلاقی خودشان ارزیابی کنند. بنابراین، قواعد و فرامین الهی، اموری عقلانی/اخلاقی به معنای بشری آن هستند، نه اموری فراعقلانی/فرااخلاقی. اما این استدلال، ناتمام و به نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا در چهارچوب فکری مورد نظر این مقاله، آیه را می‌توان چنین تفسیر کرد: حکمت فراعقلی/فرااخلاقی خداوند بر این قرار گرفته است که با ارسال پیامبران، برای انسان‌ها در چهارچوب فکری/اخلاقی خودشان دیگر عذر و بهانه‌ای برای سرپیچی از قواعد و فرامین فراعقلی/فرااخلاقی الهی باقی نمانده است.

اما شاید آشکارترین آیه در مخالفت با دیدگاه مختار، آیه ۲۸۶ سوره «بقره» باشد: «لَا يَكْفِيُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». بنا بر مفاد این آیه، خداوند آن مقداری از ایمان و عمل را تکلیف کرده که درخور میزان فهم و توانایی بدنی بندگان باشد. به عبارت دیگر، وظایف و تکالیف الهی هیچ‌گاه بالاتر از میزان قدرت و توانایی عقلی و جسمی آدمیان نیست. بر این مبنا، پیروی از فرمان خداوند تحقق نمی‌پذیرد مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان. لازمه این دیدگاه این است که احکام و فرامین الهی در چهارچوب احکام و قواعد خرد بشری قرار دارند و دوش به دوش یکدیگر پیش می‌روند. به علاوه، مفاد این آیه حاکم بر تمامی دیگر آیات و احکام است؛ بنابراین تمام احکام و فرامین الهی در چهارچوب یکسانی از خرد و اخلاق الهی/بشری قرار دارند و صورت‌بندی شده‌اند.

اما این شاهد، چندان به کار دیدگاه مخالف نمی‌آید. حتی اگر معنای ظاهری آیه را که به نظر می‌رسد فقط در مورد توان جسمی انسان‌هاست تعمیم دهیم و آن را دربردارنده توان عقلی بشری نیز بدانیم، باز همچنین ملازمه‌ای را در پی ندارد که احکام و فرامین الهی درواقع در چهارچوب احکام و قواعد خرد بشری فهمیده شده یا می‌شوند، زیرا این ادعا که «فهم معنای گزاره الف در حد توان بشری است» ملازمه‌ای با این ادعا ندارد که «گزاره الف درواقع توسط بشر فهمیده شده یا می‌شود». امروزه هزاران گزاره در حیطه‌های مختلف معرفت بشری وجود

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۳۵

دارند که در فهم گذشتگان نیامده بودند. همینطور، هزاران گزاره دیگر نیز وجود دارند که بشر امروزی هنوز به فهم آنها نائل نشده است. بنابراین، همواره این امکان وجود دارد که احکام و فرامین الهی، هرچند در حد توان فهم و خرد بشری باشند درواقع به درستی فهمیده نشوند. حال آنکه، آیه مورد اشاره زمانی به کار هوادار دیدگاه مخالف می‌آید که نشان دهد معنای آیه این است که مفاد احکام و فرامین الهی با معنای فهمیده شده در چهارچوب عقلانی/اخلاقی مردم در هر زمان و مکان خاص، این همان است؛ اما این ادعا به روشنی فراتر از معنای آیه است.

به علاوه، همانطور که در ابتدای این نوشتار نیز تأکید شد، فرااخلاقی-فراعقلانی بودن فرامین الهی به این معنا نیست که عقل آنها را اساساً درک نمی‌کند یا با آنها معارض است. بنابراین، چنانچه منبعی مورد اعتماد و خطاناپذیر به تبیین این فرامین بپردازد، آدمیان مشکلی در فهم و پذیرش تقریبی آن نخواهند داشت. اما در غیاب چنین منبعی، فرااخلاقی/فراعقلانی بودن گزاره‌های حاکی از اوامر و نواهی الهی به این معناست که عقل و خرد آدمی حق ندارد ادعای فهم کامل و درست آنها را داشته باشد یا اینکه آنها را با ابزارهای عقلی و اخلاقی خود، سنجیده و در مقام تعارض، رد کند. گذشته از اینها، آیه مورد نظر درواقع در مقام بیان امری تکوینی در مورد عملکرد خداوند است، نه امری تشریعی/اخلاقی؛ یعنی، آیه به دنبال آن است که نشان دهد صرفاً رابطه وجودشناختی نفس انسان و اوامر الهی چگونه است. اما اگر آیه در مقام بیان قاعده‌ای تشریعی/اخلاقی در مورد عملکرد خداوند بود، فرمان به جهاد و شهادت و کشتن و کشته شدن و قربانی کردن فرزندان، موارد ناقض این آیه می‌شدند.

پاسخ به چند اشکال

به دیدگاه مورد نظر چند اشکال کلی دیگر وارد شده است که در این بخش، مهم‌ترین آنها^{۶۹} را بیان می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

اشکال نخست این است که آیا دیدگاه ارائه شده، عمل به احکام و قوانین عقل‌ستیز آمده در قرآن و روایات را مجاز نمی‌سازد. در پاسخ باید گفت که اساساً فرض دیدگاه مختار این است که این احکام و قوانین فراعقلی هستند و نمی‌توان با مبانی خرد و اخلاق انسانی درباره آنها حکم کرد و آنها را عقل/اخلاق‌ستیز دانست. بر همین مبنا فرامین الهی ناقض قواعد

۶۹. بیشتر این اشکالات در جلسات سه‌گانه سمینار و مناظره با دکتر فنایی در دانشگاه مفید توسط شرکت‌کنندگان ارائه شد.

اخلاقی بشری نیست، بلکه فرااخلاقی است؛ همانگونه که معجزه، می‌تواند ناقض قوانین فیزیکی نباشد، بلکه نوعی فرایند فراقانونی باشد. البته این پاسخ به این معنا نیست که نمی‌شود یا نباید به این فرامین اعتراض کرد. آشکار است که می‌شود، یا می‌شود دلیل و علت فرامین الهی را جویا شد. شواهد قرآنی این ادعا اعتراض موسی به خضر، یا فرشتگان به خداوند در خلقت آدم و پاسخ‌های خضر و خداوند است؛ اما نکته این است که خضر به موسی هشدار می‌دهد که: «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا»^{۷۰} و خداوند هم فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^{۷۱} این پاسخ‌ها نشان می‌دهند آنچه رخ داده یا گفته شده فراتر از فهم و عقل بشری و حتی فرشتگان است.

اشکال بعدی این است که فهم ما از آموزه‌های دین نشان می‌دهد که اولاً، مخاطب امر به تعقل و تدبر در قرآن و مخاطب اوامر و نواهی الهی، ابتدا پیامبر (ص) و سپس مردم بودند. دوم اینکه شناخت اوامر و نواهی الهی ملازم با یکسانی مفاهیم آنها با مفاهیم مورد نظر بشری است. به علاوه، لازم است بسیاری از قوانین اخلاقی بشری بر متون مقدس ضمیمه شود تا اساساً فهم متون مقدس ممکن شود. نتیجه اینکه بین زبان / گزاره‌های دینی و زبان / گزاره‌های بشری اشتراک مفهومی و مصداقی و همینطور قواعد مشترک زبانی، منطقی، اخلاقی و ... وجود دارد و نمی‌توان گزاره‌های دینی را فراعقلی / فرااخلاقی بودن دانست.

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا اولاً، همانگونه که در ابتدای مقاله آمد، تشکیکی بودن زبان نصوص دینی، امکان فهم آن را برای بشر فراهم می‌سازد. در عین حال، همان مخاطبین اولیه وحی نیز می‌دانستند که تفاوت معرفت‌شناسی عظیمی بین سخنان خداوند و آدمیان وجود دارد. شاهد این ادعا اینکه در بسیاری از روایات آمده که معاصرین پیامبر (ص) به او می‌گفتند آیا حرفی که می‌زنی بازگویی سخن خداوند است یا سخن خود توست؟ ثانیاً، اشتراک جزئی مفهومی و مصداقی در واژه‌ها هیچ تلازم منطقی با این ادعا ندارد که خداوند در همان چهارچوب عقلی / اخلاقی امر و نهی و عمل می‌کند که ما می‌کنیم و می‌فهمیم؛ زیرا رتبه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه او بسیار فراتر از مرتبه درک و فهم ما است. برای نمونه فرض کنید که بر مبنای معیارهای انسانی مثلاً خداوند، خلف وعده کند (مثل به بهشت بردن جنایتکاران)؛ در این صورت، اخلاق‌گرایان از اشاعره، معتزله یا عدلیه، چه پاسخی خواهند داد؟ آیا غیر از این پاسخ خواهند داد که لابد در اینجا حکمتی الهی که فراعقل و فرااخلاق

۷۰. کهف، آیات ۶۷-۶۸.

۷۱. بقره، آیه ۳۰.

بشری است، وجود داشته است؟

درواقع، نکته مهم این است که عقل بشری می‌فهمد که بعضی یا بسیاری از امور را نمی‌فهمد. این طنین کانتی در بسیاری از معارف بشری وجود دارد. توضیح اینکه خود انسان‌ها معارفی چون ریاضیات، کوانتوم مکانیک، نظریه‌های بنیادین فیزیکی و ... را با استفاده از زبان، منطق و فهم خودشان صورت‌بندی کرده‌اند و در عمل نیز از آنها استفاده می‌کنند، ابزار می‌سازند و ...؛ اما جالب است که در همین علوم موارد فراوانی وجود دارند که معنای دقیق و روشن آنها را درک نمی‌کنیم.

برای نمونه اجازه دهید سراغ دو نمونه از دو شاخه از دقیق‌ترین و بنیادی‌ترین معارف بشری، یعنی ریاضیات و فیزیک برویم. مفهوم نامتناهی را در نظر بگیرید. بنا به تعریف کانتور، تعداد اعضای یک مجموعه، نامتناهی است چنانچه آن مجموعه، مساوی با یک زیرمجموعه مناسب خود باشد. زیرمجموعه A یک زیرمجموعه مناسب از مجموعه B است چنانچه هر عضو A عضو B باشد، اما نه بالعکس. بر این مبنا، مجموعه اعداد زوج، یک زیرمجموعه مناسب از اعداد طبیعی است. نتیجه اینکه، بنا به تعریف کانتور از نامتناهی، مجموعه اعداد طبیعی مجموعه‌ای است نامتناهی چون مساوی با مجموعه اعداد زوج است؛ اما آیا این تعریف و پیش‌فرض آن، مخالف با این اصل بدیهی نیست که کل (مجموعه اعداد طبیعی) از جزء خود (مجموعه اعداد زوج) بزرگ‌تر است؟ درواقع، چون ما همواره با امور متناهی سر و کار داریم درک روشنی از بسیاری از تعاریف و محاسبات مربوط به نامتناهی‌ها مثل تفاضل، تقسیم یا حاصل ضرب دو نامتناهی یا نامتناهی به توان نامتناهی و ... نداریم. بر همین مبنا چون شهود عادی ما در فضای سه بعدی ساخته شده است نمی‌توانیم فهم و تصویر درستی از فضای مثلاً ۱۰ بعدی یا ۱۰۰ بعدی داشته باشیم، حال آنکه در ریاضیات از این اصطلاحات استفاده فراوانی می‌شود.

در فیزیک، بنا بر اصل موضعیت (Principle of locality)، هر شیئی تنها تحت تأثیر اشیایی قرار می‌گیرد که به‌طور بلافاصله در محدوده اطراف آن قرار دارند. نظریه نسبیت خاص سرعت چنین اثرگذاری‌هایی را به سرعت نور محدود می‌کند. درهم‌تیدگی کوانتومی (Quantum Entanglement) یا درهم‌تافتگی کوانتومی نیز یک خاصیت کوانتومی است که دو ذره مختلف را به هم مرتبط می‌کند به‌طوری که اگر یکی را اندازه‌گیری کنید به‌طور خودکار و فوراً از وضعیت دیگری هم مطلع می‌شوید؛ مهم نیست این دو ذره چقدر از هم فاصله داشته باشند. بنابراین، اگر یکی از دو ذره‌ای را که در هم‌تیدگی کوانتومی با ذره دیگر داشته است به

مکان بسیار دوری منتقل کنیم و بعد یکی از ویژگی‌های آن را تغییر دهیم، ویژگی ذره دیگر نیز آن‌ا تغییر می‌کند. واضح است که این پدیده با مبنای نظریه نسبیت خاص ناسازگار است، زیرا بنابراین نظریه، سرعت نور حداکثر سرعت مجاز برای انتقال هر چیزی است. پدیده تأثیر آنی به شیئی در مکانی به غایت دور، چنان با شهود ظاهری ما ناسازگار است که اینشتین نام آن را اثر «شیخ‌گونه از راه دور» (Spooky Action at a Distance) نام نهاد. بیهوده نیست که فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل، ریچارد فینمن (Richard Feynman) در گفته مشهوری با صراحت بیان کرده است که اگر شما فکر می‌کنید که کوانتوم مکانیک را فهمیده‌اید آن را نفهمیده‌اید و اینکه با اطمینان می‌توان گفت که هیچ‌کس کوانتوم مکانیک را نمی‌فهمد.^{۷۲} به باور وی، علت این است که از دیدگاه عرف عام، توضیح مکانیک کوانتوم از طبیعت، مهممل و بی‌معنا است. به عبارت دیگر، چنین ادعاهایی در مورد سطوحی از واقعیت است که اصولاً بسیار فراتر از سطح دسترسی عادی ما است.

بنابراین با وجودی که هم در ریاضیات و هم در فیزیک از قواعد زبانی، منطقی و ... بشری برای صورت‌بندی گزاره‌ها استفاده می‌کنیم و درواقع آنها برساخته زبانی ما برای توضیح یا کشف واقعیت هستند، فرآورده‌های آنها می‌تواند فراعقلی باشد. بر همین قیاس، اشتراک زبانی و منطقی گزاره‌های نصوص دینی با گزاره‌های بشری منافاتی با فراعقلی/فرااخلاقی بودن اوامر و نواهی الهی ندارد. اما این به این معنا نیست که دیدگاه فراعقلی/فرااخلاقی بودن احکام الهی، رویکردی غیر عقلانی است؛ زیرا مبتنی بر برهان عقلی ناشی از شناخت محدودیت‌های خرد آدمی است. پس، پذیرش این احکام حتی اگر تعبدی^{۷۳} هم باشد در

72 Richard Feynman: *The Character of Physical Law* (Cambridge: MIT Press, 1967), 129.

۷۳. به باور ملکیان، تعبد در مقابل عقلانیت است، زیرا «فرم و صورت و شکل سخن یک انسان متعبد به زبان حال و قال این است که الف ب است چون فلان شخص گفته است که الف ب است»؛ مصطفی ملکیان، «آشتی‌پذیری یا ناپذیری عقلانیت و معنویت»، سخنرانی در مؤسسه سروش مولانا در ۳۰ بهمن‌ماه ۱۳۹۵، منتشرشده در وبسایت صدانت، نشانی: <https://3danet.ir/sahebi-malekian>

به عبارت دیگر، تعبد به این معنی است که بپذیریم صدق گزاره «الف، ب است» وابسته به گفته شخص ج است یا وابسته به مثلاً نشان دادن معجزه توسط شخص ج؛ اما هیچ‌کدام اینها نمی‌توانند علت صدق گزاره مورد نظر باشند (زیرا بنا به دیدگاه‌های مختلف، علت صدق هر گزاره، مطابقت آن با واقع یا سازگاری آن با سایر گزاره‌ها یا مفید بودن آن و نظایر آن است). بر این مبنا، تعبد، رویکردی نادرست و غیرعقلانی است. اما این بیان و نتیجه‌ای که ملکیان می‌گیرد به‌وضوح نادرست است. وی در اینجا بین صدق‌ساز (Truthmaker) و توجیه‌گر (Justifier) خلط کرده است. بنا به دیدگاه رایج، صدق‌ساز عبارت است از واقعیت و مطابقت آن با گزاره مورد نظر، اما معجزه یا بیان اشخاص، توجیه‌گر است، یعنی اینها باور به صدق گزاره را «موجه می‌سازند». مثال: اینکه سازمان ناسا یا سازمان هواشناسی یا اینشتین یا کانت یا پیامبر(ص) گفته‌اند «الف، ب است» سازنده صدق این گزاره نیست، بلکه به این معناست که باور به صدق آن موجه است. این همان رویکرد اعتمادگرایی (Reliabilism) در معرفت‌شناسی است. جالب است که بدانیم تفاوت انسان هوشمند با دیگر حیوانات و علت اصلی بقای آن چیزی نبوده است جز کسب، توسعه و انباشت علم و تجربه از طریق انتقال شنیداری.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۳۹

نهایت مبنایی عقلانی دارد. به عبارت دیگر، ایمان و تعبد به گزاره‌های فراعقلی/فرااخلاقی وحیانی، مبنایی عقلانی دارد، نه اینکه مقابل عقلانیت باشد.

۴. نتیجه

در مقاله با صورت‌بندی چهار استدلال، نشان داده شد که خداوند نه کنشگری اخلاقی، نه خودکامه و نه مصلحت‌اندیش است، بلکه کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی است. بر این نکته نیز تأکید شد که فرااخلاقی/فراعقلانی به این معنا نیست که عقل آدمی قادر به هیچ درکی از اوامر و نواهی الهی نیست یا احکام عقلی با آنها معارض‌اند، بلکه صرفاً به این معناست که عقل و خرد آدمی توان آن را ندارد یا مجاز نیست که در چهارچوب‌های عقلانی و اخلاقی خود، گزاره‌های وحیانی و نصوص دینی را کاملاً درک کند، بسنجد و در مقام تعارض، حکم به نادرستی آنها بدهد. در ادامه، مهم‌ترین اشکالات مقدر و نقدهای طرح‌شده به این دیدگاه بیان و پاسخ داده شد. برون‌شدن‌هایی مقاله را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: همانگونه که گنجاندن و ارزیابی نصوص دینی در چهارچوب‌های علمی-تجربی بشری نادرست است، گنجاندن و ارزیابی آنها در چهارچوب‌های عقلی-اخلاقی انسان‌وار نیز نتایج نادرستی به بار می‌آورد.

شایان ذکر است که در استدلال چهارم با عنوان «مزایای توضیحی بیشتر در قیاس با نظریه‌های رقیب»، تلاش کردیم نشان دهیم که دیدگاه مورد نظر با آموزه‌های درون-دینی سازگاری بسیار بیشتری دارد و می‌تواند مشکلات کهن الهیاتی و کلامی را به مراتب بهتر از دیدگاه‌های رقیب حل یا منحل کند؛ اما مزایای دیدگاه مورد نظر منحصر در موارد پیش‌گفته نیست و می‌توان موارد زیر را نیز به آنها افزود: حفظ خلوص و یکپارچگی نظری دین در مقابل حذف یا تغییر بسیاری از آموزه‌های دینی؛ پشت‌گرمی به سنت طولانی دینی در مقابل

انسان‌های نئاندرتال علی‌رغم برتری فیزیکی جسمی و بزرگ‌تر بودن مغز (۱/۴ تا ۱/۶ کیلوگرم) در رقابت با انسان هوشمند امروزی (۱/۲ تا ۱/۴ کیلوگرم) و همین‌طور شکارچی بسیار توانمندتر از انسان امروزی در حدود ۳۰ الی ۴۰ هزار سال پیش از بین رفته‌اند. مهم‌ترین علت این بوده است که انسان‌های هوشمند توانایی گفتاری و شنیداری برتر و پیچیده‌تری جهت ایجاد باورهای معقول، انباشت تجربه و در نتیجه تشکیل جمع‌های چند هزار نفری در قیاس با جمع‌های چند ده نفری نئاندرتال‌ها داشته است؛ یعنی رویکرد اعتمادگرایی مهم‌ترین علت برتری انسان هوشمند بر سایر جانداران و عامل اصلی بقای او بوده است. برای بحث بیشتر درباره عقلانیت و تعبد، مقاله زیر را مطالعه کنید:

میرسعید موسوی کریمی، «نقدی بر دیدگاه مصطفی ملکیان در مورد تعبد در دین» (۱۴۰۰)، منتشرشده در وب‌سایت صدانت، به نشانی:

<https://3danet.ir/religious-belief-modern-rationality/>

مقاومت در مقابل سنت؛ عدم جواز جانشینی خداوند در دو مقام نظر و عمل (و انطباق بیشتر با باورهای مدرن در مورد جایگاه عقل و انسان در برابر باورهای پیشامدرن)؛ رد دوگانه حق/تکلیف و مسئولیت/اخلاق در این رویکرد و

به علاوه، می‌توان نشان داد که در چهارچوب دیدگاه مورد نظر نه تنها نمی‌توان از متن مقدس، توجیهی دینی برای کارهای خلاف عقل و اخلاق استخراج کرد (رویکرد داعش‌وار)، بلکه چنین مسیری با توسل به دیدگاه آنانی باز می‌شود که با رویکرد به ظاهر عقل/اخلاق‌گرایانه، جایگاه احکام الهی را تا رتبه قواعد و قوانین انسانی پایین می‌آورند. نویسنده امید می‌برد در مقاله بعدی به تفصیل به این مطالب و مباحث بپردازد.



خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۴۱

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی و عربی:

ابن عربی، محی‌الدین. *فصوص‌الحکم*. التعليقات عليه: ابوالعلاء عفيفي. تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

اشعری، ابوالحسن. *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع*. بیروت: المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۵۲. اعتمادالاسلامی بختیاری، محمد مهدی. «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین» پایان‌نامه دکتری، دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، ۱۳۹۵.

خمینی، روح‌الله. *تحریر الوسیله*. (ترجمه)، جلد ۲ «خاتمه - احکام شرعی در کرات دیگر». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲، منتشره در وبسایت پرتال امام خمینی. فنایی، ابوالقاسم. «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱)»، هستی و شناخت ۱۷، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۴۱-۷۰.

فنایی، ابوالقاسم. «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۲)»، هستی و شناخت ۱۸، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۷-۳۰.

طباطبایی، محمدحسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*. جلد های ۱۳-۱۴. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ه.ق.

مجلسی، محمدباقر. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. جلد ۶۶، تحقیق: محمدباقر بهبودی. قم: دارالکتب اسلامی، ۱۴۰۳ ه.ق.

ملکیان، مصطفی. «آشتی‌پذیری یا ناپذیری عقلانیت و معنویت»، سخنرانی در موسسه سروش مولانا در ۳۰ بهمن‌ماه ۱۳۹۵. منتشرشده در وبسایت صدانت. نشانی:

<https://3danet.ir/sahebi-malekian>

ملکیان، مصطفی. «تصورات مختلف از خدا»، در کانال یوتیوب. نشانی: <https://www.youtube.com/watch?v=gYz1IVSY4Gg>

مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. جلد ۸ (فلسفه ابن‌سینا، درس‌های الهیات شفا). تهران: صدرا، ۱۳۸۹.

معتزلی، قاضی عبدالجبار. *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*. القاهرة: مطبعة دارالکتب المصرية، ۱۹۶۲.

موسوی کریمی، میرسعید. «واقع‌گرایی علمی و تعین ناقص نظریه‌ها»، هستی و شناخت ۷، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۷-۴۶.

موسوی کریمی، میرسعید. «نقدی بر دیدگاه مصطفی ملکیان در مورد تعبد در دین»، منتشرشده در وبسایت صدانت (۱۴۰۰). نشانی:

<https://3danet.ir/religious-belief-modern-rationality/>

موسوی کریمی، میرسعید. «واقع‌گرایی علمی، واقع‌گرایی ساختاری و برهان فرا-استقراء بدینانه»، *فلسفه علم* ۱۲، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۱۵۳-۱۷۹.

موسوی کریمی، میرسعید. «برهان فرااستقراء بدینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای غیر ارجاعی»، *هستی و شناخت* ۱۷، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۷-۳۹.

موسوی کریمی، میرسعید. «برهان فرااستقراء بدینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای ارجاعی»، *نشریه علمی-پژوهشی متافیزیک* ۱۴، شماره دوم، پیاپی ۳۴ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۵۷-۸۴.

موسوی کریمی، میرسعید. *درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین*. قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۲.

موسوی کریمی، میرسعید، و سید محمدمهدی اعتمادالاسلامی. «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، *ذهن* ۱۶، شماره ۶۳ (پاییز ۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۶۴.

موسوی کریمی، میرسعید، و سید محمدمهدی اعتمادالاسلامی. «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، *هستی و شناخت* ۲، شماره ۲ (۱۳۹۴): ۱۱۱-۱۳۱.

موسوی کریمی، میرسعید، و سید محمدمهدی اعتمادالاسلامی. «واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، *دوفصلنامه منطق‌پژوهی* ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۲۵-۴۸.

موسوی کریمی، میرسعید، و سید محمدمهدی اعتمادالاسلامی. «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به «ایراد وُلتر»، *روش‌شناسی علوم/انسانی* ۲۵، شماره ۹۸ (بهار ۱۳۹۸): ۳۹-۱۵۰.

ب- منابع لاتین:

- Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. Edited by Josephson, John R, and Susan G Josephson. Cambridge: CUP, 2003.
- Adams, Robert M. *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Adams, Robert M. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Alexander, Larry and Michael Moore. "Deontological Ethics." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta. Winter 2021 Edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>
- Asimov, Isaac. "Runaround." in *I, Robot (The Isaac Asimov Collection edition)*. New York City: Doubleday, 1950.
- Augustine of Hippo. *The City of God against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge University Press, 1998.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و ... / موسوی کریمی ۴۳

- Boyd, Richard. "On the Current Status of Scientific Realism." *Erkenntnis* 19 (1983): 45-90, reprinted in *The Philosophy of Science*, Edited by R. Boyd, P. Gasper, and J. D. Trout, 195-222. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999.
- Bradie, Michael and William Harms. "Evolutionary Epistemology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Spring 2023 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/epistemology-evolutionary/>>.
- Campbell, Donald T. "Evolutionary Epistemology." In *The Philosophy of Karl Popper*, Vol. I, Edited by Paul A. Schlipp, 413-459. Illinois: La Salle, 1974.
- Douven, Igor. "Abduction." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta. Summer 2021 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>>.
- Driver, Julia. "The History of Utilitarianism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta. Winter 2014 Edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>
- Duns Scotus, John. *Selected Writings on Ethics*. "Do all the precepts of the Decalogue belong to the natural law?." Oxford University Press. 2017. Ordination III, D. 37. ISBN 978-0-19-967341-4.
- Feynman, Richard. *The Character of Physical Law*. Cambridge: MIT Press, 1967.
- French, Steven and Tomasz Bigaj. "Identity and Individuality in Quantum Theory" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Spring 2024 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/qt-idind/>>.
- Gontier, Nathalie. (2025) "Evolutionary Epistemology." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://iep.utm.edu/evo-epis/>
- Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation." *Philosophical Review* 74 (1965): 88-95.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, 1998.
- Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling-Repetition: Kierkegaard's Writings*. Vol. 6. Princeton University Press, 1983.
- Leibniz, G. W. *Political Writings*. Second edition. Translated and Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, Peter J. "Why the Pessimistic Induction is a Fallacy." *Synthese* 129 (2001): 371-380.
- Millstein, Roberta L. (2024) "Evolution", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

Edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Spring 2024 Edition. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolution/>.

Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism. Edited by James K. Beilby. Cornell University Press, 2002.

Okasha, Samir. *A Very Short Introduction: Philosophy of Biology*. Oxford: OUP, 2019.

Plantinga, Alvin & Michael Tooley. *Knowledge of God*. Blackwell Publishing, 2008.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press Inc, 1993.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press Inc, 2000.

Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London: Routledge, 1999.

Putnam, H. *Meaning and the Moral Sciences*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Rescher, N. *G. W. Leibniz's Monadology*. Psychology Press, 1992.

Schupbach, J.N. "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?." *Erkenntnis* 79 (2014): 55-64.

Sinnott-Armstrong, Walter. "Consequentialism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta. Fall 2021 Edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism>.

Thomson, Judith Jarvis. "The Trolley Problem." in *Deontology*, edited by Stephen Darwall Malden, 139-162. MA: Blackwell Publishing, 2003.

Van Fraassen, B.C. *Laws and Symmetry*. New York: OUP, 1989.

Weston, Thomas. "Approximate Truth and Scientific Realism." *Philosophy of Science* 59, (Number 1992): 53-74.

Weston, Thomas. "Approximate truth." *Journal of Philosophical Logic* 16 (1987): 203-22.

William of Ockham. *Ockham on the Virtues*, Edited and Translated by Rega Wood. West Lafayette: Purdue University Press, 1997.

Xenophanes of Colophon. *Fragments, A Text and Translation with a Commentary*, Edited by J.H. Lesher. Toronto: University of Toronto Press Incorporated 1992.