

عرفی شدن نظریات اخلاقی نقد و بررسی نظریه اخلاق عرفی عادل ضاهر

امیر قربانی*

چکیده

دامنه عرفی شدن، نظریه‌های علمی را نیز دربر گرفته و از این میان نظریات اخلاقی عرفی سر برآورده‌اند. اخلاق عرفی با محوریت عقل آدمی و تأکید بر استقلال آن، صرفاً عقل و نه دین را مرجع نهایی معیارهای اخلاقی و هنجارهای حاکم بر صفات و رفتار آدمی می‌داند. عادل ضاهر، اندیشمند معاصر عرب تبار، با رد اخلاق دینی، بنیاد معرفتی اخلاق را عقل مستقل آدمی می‌داند. از منظر او، اخلاق منطقیاً مستقل از دین و دستیابی به معرفت اخلاقی بدون شناخت دینی نیز میسر است. او می‌کوشد تا ادعای مقدم بودن معرفت دینی بر معرفت اخلاقی و وابستگی دومی به اولی را انکار کند. در این پژوهش با برشمردن نظریاتی که دین را وابسته به اخلاق و در نتیجه اخلاق را عرفی می‌انگارند، به تحلیل و نقد دیدگاه اخلاق عرفی عادل ضاهر خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

اخلاق، دین، عرفی شدن، اخلاق عرفی، تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین، عادل ضاهر.

طرح مسئله

به اعتقاد برخی اخلاق، علمی عرفی^۱ است. مسئله اصلی به چگونگی شکل‌گیری علم اخلاق عرفی بازمی‌گردد؛ اینکه چه مؤلفه‌هایی زمینه شکل‌گیری نظریه‌های عرفی‌گرایانه اخلاقی را تشکیل می‌دهند و وجوه تمایز اخلاق دینی و عرفی کدام‌اند؟ پاسخ این سؤال به شفاف شدن رابطه دین و اخلاق بستگی دارد.

amirqorbani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۱

I. Secular.

*. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱۵

با پذیرش رابطه نظری دین و اخلاق،^۱ دو نظرگاه کلی در این باب مطرح می‌گردد: عده‌ای اخلاق را وابسته به دین و اساساً اخلاق را دینی، و دسته‌ای دیگر سرشت اخلاق را غیردینی، عقلی و اساساً عرفی می‌دانند. اگر در صورت‌بندی رابطه دین و اخلاق، به یک یا چند نوع وابستگی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، روان‌شناختی، عقلی و وجودی اخلاق به دین معتقد باشیم، اخلاق را دینی دانسته‌ایم. در مقابل، استقلال اخلاق در یک یا چند حوزه فوق یا تقدم آن بر دین و یا وابستگی دین به اخلاق، آن را به دانشی عرفی، غیردینی و فرادینی مبدل خواهد کرد. در واقع اخلاق سکولار با محور قرار دادن عقل و تأکید بر استقلال آن، نه تنها اخلاق را مستقل از دین و مقدم بر آن، بلکه دین را متکی بدان می‌داند. در این فضا، دین برای ارائه معیارهای اخلاقی و هنجارهای حاکم بر صفات و رفتار آدمی، مرجع نهایی نیست.

در نظریات عرفی شدن، سه سطح فرد، جامعه و دین قابل تشخیص است. (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹ - ۱۳۷۸: ۱۸۹) البته ممکن است این سطوح همسو باشند و عرفی شدن هر سطح به سطوح دیگر نیز تسری یابد، اما تمییز آنها اولاً تحلیلی ما را عمیق‌تر و دقیق‌تر خواهد کرد و ثانیاً مشخص خواهد نمود کدام یک از سطوح، بیشتر در معرض عرفی شدن هستند. سرانجام نیز در صورت تقابل با عوامل عرفی شدن، کمک خواهد کرد تا راهکارهای مناسبی برای از میان برداشتن آن اتخاذ کنیم. علم اخلاق عرفی از آن جنبه که در ذهن فرد به تحقق می‌رسد و برخاسته از نگرش‌های خاص مقبول اوست، قابل مطالعه در سطح عرفی شدن فردی است، اما آن‌گاه که به مثابه جریان معرفتی - گفتمانی تلقی شود، همچون عامل اجتماعی اثرگذاری بر فرایند عرفی شدن جامعه قابل بررسی است و اگر به منزله گفتمان معرفتی بر قرائت‌ها و برداشت‌های دینی اثر بگذارد، در رده عرفی شدن دین قرار می‌گیرد.

اکنون در پی نفی یا اثبات توازی، تعامل و تعارض دین و اخلاق و خدمات هر یک به دیگری نیستیم. در این مجال به کار ایجابی نظریه‌پردازان اخلاق عرفی می‌پردازیم. دسته مشخصی از نظریات حوزه دین و اخلاق، به بریده شدن بند ناف اخلاق از دین می‌انجامد. بدین ترتیب، بحث را در سه گام پی می‌گیریم:

۱. مدعای اصلی نظریات ناظر به اخلاق عرفی؛

۲. برشمردن نظریاتی که به عرفی شدن اخلاق می‌انجامد؛

۳. گزارش و بررسی نظریه اخلاق عرفی گرایانه عادل ضاهر.

هسته مشترک نظریات اخلاق عرفی

نقطه مشترک دیدگاه‌های عرفی در اخلاق بازسازی نظریاتی است که اخلاق در آنها وابسته به دین

۱. اخلاق در معنای عام عبارت است از: نحوه زیست آدمی و چگونگی رفتار او در قلمروهای متنوع. (بورچرت، ۲۰۰۵: ۳۸۳)

نیست. تلاش در این عرصه به منظور بنانهادن اخلاق بر بنیادهایی غیردینی یا فرادینی، و اثبات این است که نشاندن اخلاق بر پایه‌هایی غیر از دین نه‌تنها ممکن، بلکه لازم و ضروری است.

بدین ترتیب، نظریات اخلاق عرفی مبتنی بر چند انگاره اصلی است:

۱. استقلال اخلاق از دین و تقدم بر آن؛

۲. ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی مبتنی بر دین نیست؛

۳. وابستگی دین به اخلاق.

الف) نظریات

نفی وابستگی اخلاق به دین همراه با اثبات وابستگی دین به اخلاق، مستلزم عرفی شدن نظریات اخلاقی است. اکنون به صورت‌بندی نظریات از نحوه وابستگی دین به اخلاق می‌پردازیم و از میان آنها تنها نظریه وابستگی معرفت‌شناختی دین به اخلاق را ضمن بیان دیدگاه عادل ضاهر بررسی می‌کنیم.^۱

۱. وابستگی زبانی دین به اخلاق

در وابستگی زبانی، مفاهیم دینی با مفاهیم اخلاقی قابل‌تعریف‌اند. همواره مفاهیمی اخلاقی در توضیح مفهومی مفاهیم دینی بیان می‌شود. این تقدم مفهومی مستلزم تقدم معرفتی نیز خواهد بود؛ یعنی وجاهت و صدق آموزه‌های دینی بسته به پذیرش باورهای اخلاقی است. مثلاً در مفهوم خدا بسیاری از اوصاف اخلاقی نظیر عدالت، حکمت و مهربانی مأخوذ است؛ به‌گونه‌ای که این مفهوم بدون آنها بی‌محتوا خواهد بود. (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۳۵ - ۱۳۲)

۲. ابتدای وجودی دین به اخلاق

از نظر برخی، بسته به تعریف دین، اتکای متافیزیکی یا وجودی دین به اخلاق قابل‌تصویر و توجیه است. از این منظر، دین به‌معنای عام آن^۲ معلول، و اخلاق علت‌غایی آن است. به بیانی روشن‌تر، اخلاق فلسفه وجودی دین است و اخلاقی بودن و زیستن شرایط لازم تقرب به خدا و کسب تجربه دینی است و اساساً شرط ورود به عالم معنویت به‌شمار می‌رود. بر این اساس، هدایت الهی، ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی ناشی از اوصاف و فضایل اخلاق الهی است. اصولاً مهم‌ترین هدف پیامبران اخلاقی کردن حیات آدمیان است. وابستگی دین به‌معنای خاص آن (شریعت) به دو گونه ترسیم می‌شود:

یک. ارزش‌های اخلاقی در سلسله علل احکام شرعی لحاظ می‌شود.

۱. درباره تبیین و نقد این نظریات بنگرید به: فناپی، ۱۳۸۴.

۲. مجموعه قوانین فقهی، حقوقی، اعتقادی و اخلاقی به همراه تجارب دینی مؤمنان.

دو. گرچه احکام شرعی لزوماً از ارزش‌های اخلاقی سرچشمه نمی‌گیرند، هنجارهای اخلاقی به‌مثابه چارچوب شریعت‌اند.

در تقریر نخست، رابطه‌ای منطقی میان اخلاق و شریعت وجود دارد، اما در تقریر دیگر، ارزش‌های اخلاقی نقشی ابطال‌گر دارند و گزاره‌های منافی با ارزش‌های اخلاقی را نقض می‌کنند. (همان: ۱۳۶)

۳. وابستگی عقلانی دین به اخلاق

تعهد دینی نیازمند پشتوانه اخلاقی است. بدون اخلاق، تعهد دینی تکیه‌گاه عقلانی ندارد. از این منظر، هیچ توجیه مصلحت‌اندیشانه و خودگرایانه‌ای پشتیبان تعهد دینی قرار نمی‌گیرد. در برابر این روایت حداکثری، برخی با تأکید بر تفاوت عقلانیت اخلاقی و مصلحت‌اندیش معتقدند که مصلحت‌اندیشی و خودگروری نیز می‌تواند تعهد دینی را به باور آورد. (همان: ۱۴۶ - ۱۴۵)

۴. وابستگی روانی دین به اخلاق

طبق این نظریه، انگیزه روی‌آوری به دین و گزیدن الگوی دینی زندگی صرفاً از انگیزه‌ای اخلاقی ناشی می‌شود، یا باید ناشی گردد. (زاگزبسکی، ۲۰۰۷: ۳۵۸ - ۳۵۷) در واقع طبق این دیدگاه: یک آدمی باید با انگیزه‌ای اخلاقی - عقلانی به دین رو کند؛ دو. تنها انگیزه معقول و موجه او، انگیزه اخلاقی است.

در تقریر معتدل‌تر، انگیزه دینداری افراد منحصر در انگیزه اخلاقی نیست، بلکه انگیزه‌های مصلحت‌اندیشانه و نفع‌مدارانه در شمار آنها و عقلاً موجه است. (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۶۰ - ۱۵۹)

۵. وابستگی معرفتی و منطقی دین به اخلاق

برپایه این نظریه:

یک. دین و اخلاق مستقل از یکدیگر نیستند.

دو. اخلاق به‌لحاظ معرفتی وابسته به دین نیست.

سه. دین به اخلاق وابستگی معرفتی دارد.

طبق این دیدگاه، ابتدا معرفتی دین به اخلاق به دو شکل صورت‌بندی می‌شود:

یک. شناخت دین به‌معنای عام و توجیه باورهای دینی، وابسته به شناخت و پذیرش پاره‌ای از اصول یا باورهای اخلاقی است؛

دو. شناخت دین به‌معنای خاص (شریعت) و توجیه گزاره‌های دینی، در گرو سازگاری با ارزش‌ها و

هنجارهای اخلاقی است. (همو، ۱۳۸۹: ۹۱)

میان نظریه حاضر و نظریه وجودشناختی وجود ارتباط تنگاتنگی برقرار است. اگر اخلاق علت غایی دین به معنای عام باشد، پاره‌ای از شناخت دینی از جانب اخلاق تأمین خواهد شد و دین از منظر معرفتی به نحو حداقلی وابسته به اخلاق خواهد بود. بدین ترتیب، تقدم منطقی و معرفتی اصول و باورهای اخلاقی بر باورهای دینی قابل لحاظ است و مثال‌هایی نیز برای آن برشمردنی است: یک. اثبات اوصاف اخلاقی خدا همچون مهربانی، خیرخواهی و عدالت منوط به پذیرش این اوصاف به عنوان فضایل اخلاقی است.

دو. ضرورت ارسال رسل و انزال کتب، وجوب شناخت دین و پذیرش آن، تکالیفی اخلاقی - عقلی است که با معیارها و ضوابط اخلاقی قابل توجیه است.

سه. توجیه اعتقاد به نبوت و زندگی پس از مرگ و یا اعتبار متون مقدس متوقف بر پذیرش پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی است. (همو، ۱۳۸۴: ۱۵۱ - ۱۴۹)

از سوی دیگر، پذیرش پیش فرض وجودشناختی درباره دین به معنای خاص آن (شریعت)، پیامد معرفت‌شناختی مهمی دارد؛ یعنی برداشت‌هایی که در قلمرو شریعت صورت می‌گیرد، تا جایی موجه است که با ارزش‌های اخلاقی سازگار و یا مخالف آنها نباشند. از این رو استنباط‌ها و فتاوای فقهی اخلاقاً ابطال‌پذیرند (همان: ۹۵ - ۹۴) و وظیفه معرفت‌شناختی عالمان دین پیش از صدور حکمی شرعی، آزمودن آنها با محک ارزش‌های اخلاقی است. بدین ترتیب، ادعای اصلی در بند دوم این است که شریعت چارچوبی اخلاقی دارد. طبق این دیدگاه، اوامر و نواهی شارع در طول ارزش‌های اخلاقی و سازگار با آنهاست. از این رو، او در مقام تشریح احکام، برخلاف آن ارزش‌ها حکم نکرده، آنها را نقض نمی‌کند.

جمع‌بندی: هریک از نظریات فوق به گونه‌ای بر سرشت فرادینی اخلاق و نیز اخلاقی بودن دین تأکید داشتند. گرچه برخی از تقریرها به وابستگی مطلق دین به اخلاق تن نمی‌دادند، در همه آنها بر تقدم اخلاق بر دین، استقلال آن از دین و سرانجام وابستگی دین به اخلاق، پافشاری می‌شد.

نظریه اخلاق عرفی عادل ضاهر

الف) عرفی‌گرایی: 'معناشناسی'

اندیشمندان جهان عرب در مواجهه با پدیده عرفی‌گرایی، غالباً ویژگی‌های آن در روند تاریخی را هسته معنایی تلقی کرده‌اند. در نگاه آنان، شاخص اصلی عرفی‌گرایی از میان برداشتن سیطره همه‌جانبه نهاد دینی کلیساست و از آنجاکه اسلام فاقد چنین نهادی است، جریان عرفی‌گرایی در جهان اسلام به کلی منتفی

1. Secularism.

است. محمد عماره با فرض پیوندی وثیق میان مفاهیم «دولت دینی» و «جامعه مقدس»، بر این باور است که جامعه مقدس به جوامعی گفته می‌شود که نهادی دینی در رأس آن قرار دارد و متولیان آن واسطه میان آدمی و پروردگار هستند. از آنجاکه در اسلام جامعه مقدسی وجود ندارد، مفهوم دولت دینی در اسلام معنا نخواهد داشت. (محمدعمار، ۱۹۸۶: ۱۵) علمانیت^۱ از این منظر در افکار اروپاییان ریشه دارد و برای حل مشکلات آنان طراحی شده است. (شمس‌الدین، ۱۹۸۳: ۱۶۴ - ۱۶۲)^۲ با این همه، برخی متفکران از علمانیتی فلسفی سخن به میان آورده و مدعی‌اند که عرفی‌گروی نه تنها یک نیاز تاریخی و اجتماعی، بلکه بایسته‌ای عقلی و پدیده‌ای فرازمانی و فرامکانی است و از همین رو در هر جامعه بشری امکان وقوع دارد.

عادل ضاهر از معتقدین به عرفی‌گروی فلسفی است. از منظر او، عرفی‌گروی ناظر به نقش آدمی در جهان هستی و مددگیری او از عقل خودبنیاد برای کشف «اهداف شایسته تحقق در این جهان و اسباب رسیدن به آن اهداف» است. در این نگاه عقل انسان مستقل از دین و آموزه‌های آن است و دین تابعی از عقل به‌شمار می‌رود. در واقع اندیشمند عرفی فارغ از عوامل تاریخی، اجتماعی، روان‌شناختی، سیاسی و حتی دینی، رویکردی معرفت‌شناختی به عرفی‌گروی دارد. بر این اساس، علمانیت موضعی مشخص در برابر سرشت دین، ارزش‌ها، خدا و انسان است و در جوامع اسلامی نیز امکان بحث از علمانیت وجود دارد. ویژگی اساسی عرفی‌گرایی رد مرجعیت نهایی آموزه‌های دینی در همه امور معنوی و مادی است. حاکمیت همه شمول دینی، دین و الزامات آن را بنیان همه امور دنیوی و اخروی از جمله الزامات سیاسی می‌داند. به چالش کشیدن جنبه شمولیت حاکمیت دینی بدین معناست که حوزه سیاست و الزامات سیاسی در مجموع تحت نظامات و الگوهای دینی در نمی‌آید و مستقل از قلمرو آن است. بدین ترتیب، طبیعی است که از ضاهر باید مبنای دیگری را برای نهاد سیاست طلبید. به نظر ضاهر، اخلاق مبنای الزامات سیاسی است و جز آن هیچ مبنای دیگری مورد قبول نیست. این موضع، مبتنی بر نظریه بنیادین وی در باب «رابطه دین و اخلاق» و پیش از آن «رابطه عقل و نقل» است. به اعتقاد او مرجع آدمی در ارزش‌گذاری‌های مربوط به امور مادی و معنوی، عقل مستقل از دین است. طبق این دیدگاه، مقدم داشتن نقل بر عقل، در میانه راه نقشی فرعی به عقل خواهد داد و در نتیجه به تعطیل آن می‌انجامد.

مسئله گوهری عرفی‌گرا این است که آیا شناخت دینی تنها مبنای معرفتی آدمی برای تنظیم حیات انسانی در سطوح سیاسی، اداری، اقتصادی و قانونی است، یا اینکه شناخت‌های دیگری نیز در این میان موجه است؟ به بیان دیگر، آیا معرفت دینی منطقیاً مقدم بر شناخت ارزش‌هاست، یا اینکه آدمی مستقل از

۱. علمانیت معادل عربی واژه سکولاریسم و عرفی‌گروی است.

۲. بنگرید به: شمس‌الدین، ۱۹۸۳: ۱۷۰ - ۱۶۵؛ محمدعمار، ۱۹۸۶: ۱۸ - ۱۵.

دین و با تکیه بر عقل خویش می‌تواند ارزش‌ها را کشف کند؟ آیا انسان موجودی عاجز و ناقص است و بدون مستمسک الهی راهی برای شناخت ارزش‌ها ندارد، یا اینکه آدمی به‌تنهایی قادر به شناخت ارزش‌هاست؟ (ضاهر، ۱۹۹۸: ۷۳ - ۷۲)

ب) منزلت عقل در دیدگاه عرفی‌گرا

در نظام فکری ضاهر عقل جایگاه ویژه‌ای دارد و همین امر او را به ارائه نظریه‌ای عرفی در باب شناخت اخلاقی سوق داده است. نظریه عادل ضاهر در نسبت میان عقل و نقل، یعنی تقدم اولی بر دومی، اخلاق او را عرفی و شناخت دین را وابسته به شناخت اخلاق گرداند. از منظر وی، جوهره تمایز فرد عرفی از غیرعرفی در این است که اولی اعتبارات عقلانی (نه دینی) را مبنای احکام و قوانین می‌داند. در واقع عرفی‌گرا اعتبارات عقلانی را در تمام شئون دنیوی خویش بر اعتبارات دینی مقدم می‌دارد. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۶۱) بر این اساس پیوند وثیقی میان عرفی‌گری و استقلال عقل وجود دارد.^۱ ارجمندی و استقلال عقل بر پایه مبادی خاصی شکل گرفته که در واقع ضامن حفظ این استقلال و نیز مرز تمایز میان نظام عرفی و غیرعرفی است. ضاهر در این میان چهار اصل بنیادین را نام می‌برد:

۱. «شناخت» در هیچ یک از سطوح و شئون زندگی انسانی در انحصار گروه یا فرد خاصی نیست. از این رو، کسی حق ندارد با این توجیه که معرفت مورد انتظار خدا فقط در دسترس اوست، دستیابی به شناخت را در انحصار خود بداند.

۲. در سطح معرفتی، تقدم و برگزیدن یک نظریه بر نظریه دیگر صرفاً با معیارهای عقلی صورت می‌گیرد.

۳. ارزش‌ها و هنجارها در قالب قانون و ابلاغیه در نمی‌آید؛ چراکه با اختیاری بودن طبیعت آنها ناسازگار بوده و در واقع بدین معناست که گروه خاصی هنجارهای خود را بر گروه دیگری الزامی ساخته است.

۴. حریم خصوصی افراد باید حفظ شود. دولت‌ها نباید با قوانین خود در امور خصوصی آنها دخالت کنند. از این رو، ورود دولت‌ها باید در مجال‌هایی صورت گیرد که در بلندمدت به نفع عامه مردم و در راستای تحقق عدالت اجتماعی باشد.

از دید ضاهر، دو اصل اولی ضامن استقلال عقل انسانی، و دو دیگر ضامن استقلال انسان به مثابه فاعل اخلاقی اند. به پشتوانه اصول مزبور، نظامی عرفی و مستقل از دین و مقدم بر آن شکل می‌گیرد

۱. ضاهر توجه می‌دهد که عرفی‌گری شرط کافی برای استقلال عقلانی و اخلاقی آدمی نیست؛ چراکه نظام عرفی تمامیت‌خواه نیز امکان ظهور دارد و البته این نظام، تهدیدکننده استقلال آدمی و تعقل‌ورزی آزاد او خواهد بود. از این رو، تنها یک قسم از نظام عرفی به تحکیم استقلال آدمی در همه سطوح خواهد انجامید و آن نظامی است که در چارچوب دموکراسی، تدبیر امور را به دست گیرد. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۳۷۵)

که محور آن، عقل آدمی و استقلال اوست. در نظام مزبور، هنجارهای اخلاقی و شناخت آنها، از رهگذر عقل آدمی با تکیه بر استقلال او میسر می‌گردد. بر این اساس تنها مبنای اخلاق، عقل محض است و هرگونه وابستگی اخلاق به چیز دیگر (حتی اراده خدا) با استقلال آدمی منافات دارد. وجاهت اخلاقی یک عمل در خودآیینی^۱ آن است. نظریه‌هایی چون نظریه امر الهی، با این اصل بنیادی در تعارض است. در واقع آدمی در صورتی فاعل اخلاقی مستقل است که خودآیین باشد و از هیچ مرجعی جز عقل خویش اطاعت نکند. در این دیدگاه، انسان بافضیلت کسی است که مطابق با قواعد اخلاقی عمل می‌کند و عقل او آن عمل را تأیید می‌کند.

ج) سرشت معرفت دینی

عادل ظاهر مدعی است که شناخت دینی منطقیاً مقدم بر شناخت اخلاقی (ارزشی / معیاری) نیست. این نگاه خاص ناشی از دیدگاه معرفت‌شناختی وی در باب ارتباط دین و اخلاق است. اما پیش از بررسی این رابطه، مناسب است قدری به سرشت شناخت دینی و اخلاقی از منظر وی پردازیم.

ظاهر بحث از معرفت دینی را در دو محور دنبال می‌کند:

۱. کشف قضایایی که حاوی موضوعات ممکن برای شناخت دینی است؛

۲. درک ضروری یا امکانی بودن قضایای فوق.

۳. از نظر وی در ادیان ابراهیمی، خدا موضوع بنیادین و نهایی در معرفت دینی به شمار می‌رود. خدا خالق است ازلی، قیوم، قادر، عالم، مختار و سرچشمه الزامات اخلاقی و تمام اوصاف کمالی. آگاهی از صدق اعتقاد به وجود خدا و نیز وقوف به اینکه معرفت دینی منطقیاً از این اعتقاد تفکیک‌پذیر نیست، نخستین گام برای دستیابی به معرفت دینی در سنت ابراهیمی است. گام دیگر فهم این حقیقت است که خدا با این عالم در ارتباط است و در امور آن دخالت می‌کند. (ظاهر، ۱۹۹۸: ۹۰ - ۷۷) در سنت ابراهیمی خدا شرط ضروری هر چیز ممکن است و نه تنها آدمی، که همه چیز مخلوق اوست. در این تصویر، آدمی اخلاقاً مدیون خداست و همه چیز خود را وامدار او می‌داند. آنچه موجب روی‌آوری به خدا و تبعیت از او می‌شود، به حکم الزام اخلاقی است. معرفت دینی در این منظومه، شناختی ضروری است و در قضیه یا قضایای ضروری دیگر ریشه ندارد. سه قضیه ضروری در هندسه معرفت دینی عبارت است از:

۱. خدا وجود دارد؛ ۲. خدا سرچشمه وجود است؛ ۳. خدا قادر و عالم مطلق است. قضایای مزبور به

لحاظ وجودی ضروری‌اند و معرفت دینی موضوعات خود را از آنها دریافت می‌کند. (همان: ۱۰۱ - ۱۰۰)

1. Autonomy.

د) سرشت معرفت اخلاقی

معرفت اخلاقی از منظر طبیعت‌گرایی اخلاقی، شناختی علمی محسوب می‌شود. معرفت علمی عبارت است از: شناخت واقعیات تجربی و روابط بین آنها، تفسیر آنها و پیش‌بینی وقایع آینده. بنابر طبیعت‌گرایی اخلاقی، صدق و کذب مدعیات اخلاقی، بر مبنای تطابق آنها با واقعیات‌های طبیعی (واقعیتهایی که مورد مطالعه علوم طبیعی و اجتماعی است) تعیین می‌گردد. در دیدگاه مزبور مفاهیم و واژه‌های اخلاقی مانند خوب و بد با استفاده از الفاظ و مفاهیمی طبیعی و تجربی تعریف می‌شود و احکام اخلاقی بیان‌های تغییر شکل یافته از واقعیتهای تجربی تلقی می‌گردد. این دو گزاره را در نظر بگیرید: «هیترلر خودکشی کرد؛ هیترلر مرد شروری است.» گزاره اول ناظر به واقع، و صدق و کذب‌پذیر است. طبیعت‌گرایان معتقدند که گزاره دوم نیز مانند گزاره اول اثبات‌پذیر است. اگر شاهدی بر ظالم بودن او بیاوریم، گزاره دوم نیز اثبات می‌شود. (پالمر، ۱۳۸۵: ۳۲۱) طبق نظریه طبیعت‌گرایانه دقیقاً همان‌گونه که می‌توان جملات عادی و علمی ناظر به واقع را با تحقیق تجربی توجیه کرد، احکام اخلاقی را نیز می‌توان به همان‌گونه موجه ساخت. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۰۸)

با وجود اشکالاتی که بر این دیدگاه اخلاقی وارد است،^۱ نمی‌توان آن را به‌عنوان دیدگاه موجه اخلاقی پذیرفت. به واقع معرفت اخلاقی ماهیتی متفاوت با شناخت علمی دارد: اولی شناخت نسبت به اموری است که «شایسته» است یا «شایسته» نیست محقق شود، و دومی ناظر به امور «موجود» و اموری است که در «آینده» تحقق خواهند یافت. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۶ - ۱۲۵ و ۱۴۹ - ۱۴۸)

ه) بنیاد اخلاق

مسئله این است که آیا معرفت دینی می‌تواند مبنای معرفت اخلاقی باشد؟ آیا آدمی صرف‌نظر از شرایط زمانی و مکانی و با توجه به رشد قوای عقلانی‌اش در طول اعصار، در وضعیتی قرار دارد که بتواند امور دنیوی خویش را مستقل از معارف دینی تنظیم و تدبیر کند؟

از منظر ضاهر، برای پاسخ به این پرسش باید دو مسئله مشخص گردد:

۱. امکان «استخراج» شناخت عملی از معرفت دینی، و ضروری بودن شناخت دینی برای معرفت عملی؛
۲. امکان «دستیابی» به شناخت عملی بدون استفاده از هرگونه مبانی و مسلمات دینی.

بحث درباره مسئله نخست قدری پیچیده است. بسته به اینکه به مسلمات و مبانی دینی چه رویکردی داشته باشیم، پاسخ مسئله مثبت یا منفی خواهد شد. گاه مسلمات دینی ما ناظر به ذات الوهی است. در این

۱. بنگرید به: رابرت ال، هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ص ۳۸۲.

حال پاسخ منفی خواهد بود؛ چراکه قضایای ناظر به این حوزه منطقیاً ضروری است؛ حال آنکه قضایای تشکیل‌دهنده «شناخت عملی» چنین نیست. این تمایز ماهوی اشتقاق امر ممکن از امر ضروری را دچار معضل منطقی می‌کند. به لحاظ منطقی، ضرورت همچون صدق وصفی قابل سرایت است. اگر مقدمات یک قیاس، صادق یا ضروری باشد، منطقیاً نتیجه آنها نیز چنان خواهد بود. قضیه ضروری بدین معناست:

۱. منطقیاً صدق آن ضروری است؛

۲. منطقیاً محال است که صادق نباشد.

بر این اساس، قضیه «امکانی» که واجد هیچ یک از دو مشخصه مزبور نیست و احتمال صدق و کذب آن مساوی است، از قضیه ضروری قابل استنتاج نخواهد بود. (همان: ۱۶۶ - ۱۶۱) البته گاه نیز مسلمات دینی ما به افعال و اهداف الهی نظر دارد و قضایای ناظر به آنها ضروری نیست، از این رو، مانعی برای استنباط شناخت عملی از آنها وجود ندارد.

از نظر ظاهر بحث بر سر این است که آیا معرفت دینی به عنوان مبنای نهایی شناخت عملی و اخلاقی، قابل عنوان است یا خیر؟ پاسخ منفی به این پرسش با این امر منافاتی ندارد که گاه منابع دینی، ما را به شناختی عملی یا اخلاقی رهنمون شود. بحث اصلی این است که آیا بود و نبود معرفت عملی، به شناخت دینی وابسته است، یا در صورت فقدان اخیری، همچنان معرفت عملی خواهیم داشت. او در ادامه مباحث برای حل معضل منطقی «اشتقاق ممکن از ضروری»، بدیل‌هایی را ذکر می‌کند. در مجموع، دو دیدگاه وجود دارد: یک دسته ضرورت قضایای ناظر به معرفت دینی را منکرند و دسته دیگر در کنار قضایای دینی، قضایای ناظر به شناخت عملی را نیز ضروری قلمداد می‌کنند. دسته نخست گرچه استنتاج معرفت عملی از قضایای ناظر به ذات الهی را منطقیاً ناموجه می‌دانند، مدعی‌اند که قضایای ناظر به افعال و مقاصد الهی ضروری نیستند و امکان استنتاج معرفت عملی از آنها وجود دارد. (همان: ۱۶۹ - ۱۶۸) از این منظر، معارف حاصل از وحی نیز می‌تواند منبع اشتقاق معارف عملی باشد. بدین ترتیب، اگر اولاً خداوند دستور انجام یا عدم انجام فعلی را صادر کرده باشد و از سویی منطقیاً نیز امکان خلاف آن دستور وجود داشته باشد، در نتیجه مشکل اشتقاق امر ممکن از ضروری رفع می‌شود.

اما ظاهر معتقد است که هر دو قسم معرفت عملی بدون وجود معرفت دینی ممکن است. ماهیت معرفت علمی اساساً متفاوت با سرشت معارف دینی است؛ در حالی که معرفت علمی به واقعیات تجربی و روابط بین آنها می‌پردازد معرفت دینی در وهله نخست، ناظر به ذات و افعال الهی است و در این میان، وجود برخی از شواهد که مؤید گزاره‌های علمی در متون دینی است، منطقیاً به معنای هم‌افق بودن این دو شناخت نیست. به هر تقدیر، حتی اگر استنتاج معرفت علمی از قضایای دینی میسر باشد، بدین معنا

نیست که معرفت دینی مبنای نهایی معرفت علمی است. اما بحث همچنان بر سر برگرفتن معرفت اخلاقی از قضایای دینی پابرجاست. بنابر دیدگاهی که استنتاج قضایای عملی از معارف دینی را ممکن می‌داند، بدون شناخت تکالیف الهی امکان شناخت اخلاقی وجود ندارد. از این منظر، تنها در صورتی می‌توان استنتاج مذکور را انجام داد که همهٔ مقدمات قیاس یا دست‌کم برخی از آنها حاوی گزاره‌هایی ناظر به افعال یا مقاصد الهی باشد.

از نظر ظاهر، حتی با پذیرش این دیدگاه نمی‌توان معتقد به اخلاق دینی شد. البته وجود برخی اخلاقیات در نصوص دینی حداکثر بدین معناست که از آن متون چنین «فهم» می‌شود، یا آنها به‌گونه‌ای «تأویل» برده می‌شوند که حاوی قواعد یا مبانی اخلاقی‌اند، نه اینکه نصوص دینی، بنیاد آن محسوب شود. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۱۷۶ - ۱۷۵) ضاهر با تمایز نهادن میان الزام ابتدایی و الزام فعلی، شناخت اخلاقی را مربوط به قسم دوم می‌داند. وی در همراهی با معتقدین به اخلاق دینی می‌گوید: نصوص دینی حاوی الزامات «در بدو امر»^۱ است. و این ادعا البته به لحاظ عملی و منطقی مشکلی ندارد. از عبارات ضاهر می‌توان چنین دریافت که ارجاع گزاره‌های اخلاقی به آموزه‌های وحیانی چه‌بسا مؤیدی برای اخلاق عرفی باشد؛ چراکه با توصیهٔ خدا به قضیهٔ «عدالت بورزید»، معلوم می‌شود که اموری مقدم بر ابلاغات الهی وجود دارد که خدا آنها را به ما سفارش می‌کند. او احراز عصمت انبیا را نیز بر مبنای اصول مقدم اخلاقی قابل توجیه دانسته و می‌گوید: بدون فرض معیارهای اخلاقی مقدم بر دین حتی نمی‌توان دریافت که چه کسی متصف به نبوت است و گرفتار دُور خواهیم شد.

عده‌ای برخلاف دیدگاه نخست، قضایای اخلاقی را دارای سرشتی ضروری شمرده، مشکل استنباط قضایای ممکن از ضروری را منتفی می‌دانند. ضاهر این دیدگاه را نیز آسیب‌پذیر می‌داند. به نظر وی، گزاره‌های دینی نمی‌توانند ملاک صدق گزاره‌ها تلقی شوند؛ چراکه در این صورت می‌توان پرسید: ملاک صدق گزاره‌های دینی از کجا گرفته شده است: خود گزاره‌های دینی یا غیر از آنها در صورت نخست، گرفتار دُور می‌شویم، اما با التزام به دومی، باید به دنبال مبنای دیگری برای صدق معرفت‌شناختی گزاره‌ها (از جمله گزاره‌های اخلاقی) بود. (همان: ۱۸۷ - ۱۸۶)

دسته‌ای دیگر مدعی‌اند شناخت صفات الهی، ما را به معرفت اخلاقی رهنمون می‌شود؛ یعنی با تحلیل و شناخت ماهیت الهی به فرآورده‌های اخلاقی معینی می‌رسیم. البته با افزودن دو مقدمه می‌توان چنین مدعی شد که با شناسایی سرشت الهی، درمی‌یابیم که باید چه اموری را انجام داد و از کدامین آنها اجتناب کرد. این دو مقدمه عبارت است از:

1. Prima facie obligation.

۱. صفات ذاتی خداوند سازگار با انجام برخی افعال و مانع انجام پاره‌ای از امور است.
 ۲. صفات دسته نخست را باید محقق نمود و از تحقق صفات دسته دوم خودداری کرد.
 به نظر ظاهر، در اینجا نیز با مشکلاتی روبه‌رویم. خداوند متعال خیر مطلق است و او ماهیتی اخلاقی دارد و این بدین معناست:

۱. حقایق اخلاقی پیشینی وجود دارد.

۲. براساس آنها خدا و هر موجود دیگری را اخلاقی قلمداد می‌کنیم.

برخی دیگر با طرح نظریه «ناظر آرمانی» خواسته‌اند مشکل را حل کنند. معنای زبان اخلاقی در این نظریه، براساس تحسین و تقبیح فرضی ناظری آرمانی قابل تحلیل است. از این منظر، صفات و احکام اخلاقی مبتنی بر واقعیات و صفات غیراخلاقی است؛ یعنی اوصاف اخلاقی مستقیماً عارض موضوع خود نمی‌شوند، بلکه این به واسطه اوصاف ارزشی و غیرارزشی دیگری است. (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۹۷) بدین ترتیب، شناخت ماهیت ناظر آرمانی که مطابق با خدا در ادبیات دینی است، حتی با معیارهای اخلاقی حاصل نمی‌شود، بلکه خود احکام اخلاقی نیز برگرفته از واقعیات غیراخلاقی است. از نظر ظاهر، برای اشتقاق شناخت اخلاقی از شناخت ماهیت الهی باید مقدماتی را مفروض بگیریم که در این صورت همین مقدمات برای نیل به معرفت اخلاقی کافی و دیگر لزومی به شناخت ماهیت خدا نیست تا در پی آن به شناخت اخلاقی موفق شویم. به واقع در این صورت، فرد آرمانی دارای مشخصاتی است که همان مشخصات اوصاف غیرارزشی آن‌اند و ما از مجموعه آن ویژگی‌ها به شناخت اخلاقی دست می‌یابیم.

و) نسبت معرفت اخلاقی و معرفت دینی

عده‌ای معتقدند معرفت اخلاقی معرفت مستقلی است و مبادی اخلاق، عقلی و مستقل از اوامر و نواهی الهی هستند. این دیدگاه در عالم اسلام موضع کلامی معتزله است؛ یعنی اعتقاد به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح. در مسیحیت نیز اندیشمندانی همچون توماس آکویناس مبادی اساسی اخلاق را بدیهی، و این حوزه را بی‌نیاز از استدلال می‌دانند. (کوین، ۲۰۰۶: ۶۲) در دیدگاه دوم، شناخت کلی‌ترین ارزش‌ها (نظیر حسن عدل و قبح ظلم عقلی) عقلی - نقلی است، اما شناخت ارزش‌های فرعی یا دست‌کم بخش زیادی از آنها نقلی است. این نظریه را می‌توان به غالب علمای شیعه نسبت داد. از این منظر، ارزش‌های اخلاقی ثبوتاً مستقل‌اند و اثباتاً شناخت آنها عقلی - نقلی است. (حکیم، ۱۳۸۸: ۳۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۳۹)^۱

در تلقی سوم، معرفت اخلاقی در دامان معرفت دینی متولد می‌شود. این ادعا در عالم اسلام شبیه

۱. بنگرید به: علیرضا فیض، مبادی فقه و اصول: مشتمل بر بخشی از مسائل آن دو علم، ص ۵۰.

دیدگاه کلامی اشاعره است (باقلائی، ۱۹۶۳: ۴۹؛ جویی، ۱۴۱۲: ۸۳ - ۸۲) که در عالم مسیحیت به نظریهٔ امر الهی^۱ معروف است. فیلسوفان معاصر هم چون روبرت آدامز، ادوارد وایرنگا، فیلیپ کوبین و سووین برن از این نظریه دفاع کرده‌اند. (ایوانس، ۲۰۰۷: ۳۵ - ۳۰) اما ظاهر تلقی سوم از رابطه دین و اخلاق را به چالش می‌کشد. او می‌پرسد: چه تفاوتی میان دانش ریاضی و اخلاق وجود دارد که دومی را به لحاظ معرفتی وابسته به معرفت دینی، و اولی را بی‌نیاز از آن می‌دانید؟ چطور عقل آدمی برخلاف ارزش‌های اخلاقی به حقایق ریاضی راه دارد؟ نخست این پاسخ به ذهن می‌رسد که معرفت اخلاقی نیازمند معیاری بنیادین است و معرفت اخلاقی بدون شناخت اوامر و نواهی الهی ممکن نیست. سابقهٔ این پاسخ نه‌تنها در میان متفکران مسیحی، که در محاورات افلاطون نیز قابل ردگیری است. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۵۱ - ۲۵۰) مسئلهٔ اساسی این است که خیریت یا عدم‌خیریت کدام‌یک از اشیا یا افعال به‌لحاظ منطقی، از ارادهٔ خدا ناشی شده و ما مأمور به انجام یا ترک آن می‌شویم. در پاسخ می‌توان مدعی شد که دایرهٔ امر و نهی الهی همهٔ امور را دربرگرفته و معیار نهایی الزامات اخلاقی است. (ضاهر، ۱۹۹۰: ۱۹۳ - ۱۹۲)

ز) اخلاق دینی

از منظر اخلاق‌گرایان دینی، اگر معرفت عبارت است از باور صادق موجه،^۲ معرفت اخلاقی صحیح آن‌گاه حاصل می‌شود که اگر و تنها اگر:

۱. خدایی وجود داشته باشد؛
۲. این خدا آمر و ناهی باشد؛
۳. فرمان‌های او در قالب دینی به آدمی عرضه شود؛
۴. نوعی ایمان به وجود خدا در آن وجود داشته باشد؛
۵. عمل انجام‌شده موافق با امر و نهی الهی باشد؛
۶. علم به موافقت عمل با امر و نهی خدا، وجود داشته باشد.

بنابراین آن‌گاه که آدمی اخلاقاً مأمور به انجام یا عدم‌انجام عملی می‌شود، منطقاً بدین معناست که خدا ما را ملزم به انجام یا ترک آن کرده و امر و نهی او شرط کافی و ضروری برای الزامات اخلاقی است. (ضاهر، ۱۹۹۸: ۱۹۹ - ۱۹۸)

از نظر ضاهر، این مدعا و نتیجه، قابل‌پذیرش نیست. ذات برخی افعال مانند قتل کودک به‌گونه‌ای است که مأمور به واقع نمی‌شود. از این‌رو، هیچ امری حتی خدا نمی‌تواند طبیعت آن را تغییر دهد. با این تحلیل نمی‌توان

1. Divine Command Theory.

۲. بنگرید به: ادموند گتیه، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، *ارغنون*، ش ۸ - ۷، ص ۳۲۵ - ۳۲۱.

محمولات اخلاقی را با اوامر و نواهی الهی گره زد و آنها را معیار نهایی معرفت اخلاقی قلمداد کرد. بدین ترتیب:

۱. اسباب و حقایق مستقل از امر و نهی خدا وجود دارد.
 ۲. آن اسباب مبنای هر حکم اخلاقی حتی احکام الهی است.
 ۳. معیار اخلاق و شناخت اخلاقی منطقی از کشف اوامر و نواهی الهی مستقل است.
- پاسخ اخلاق‌گرایان دینی می‌تواند این باشد که خداوند ضرورتاً خیر مطلق است و البته چنین وجودی همواره به انجام اموری امر می‌کند که باید انجامش داد و از اموری نهی می‌کند که باید از آن اجتناب کرد. (همان: ۲۰۰)

ظاهر مدعای اخلاق‌گرایان دینی را ضمن چند مسئله بررسی می‌کند. وی برای تبیین ماهیت منطقی قضیه «الله خیر مطلق است»، به تحلیل واژه الله می‌پردازد. به نظر او، موضوع در قضیه مزبور اسم علم برای خداست و با فرض وجود او همراه است. اگر بناست که فرمان‌های الهی مبنای معرفتی الزامات اخلاقی باشد، باید واژه الله به وجودی عینی و نه مفهوم خدا مشیر باشد. با این تحلیل، قضیه فوق ضروری، و خدا واجد همه کمالات به نحو ضروری است. کمالات خداوند نیز نه فقط مؤلفه منطقی مفهوم اوست، بلکه از ذات او سرچشمه می‌گیرد. حتی با چنین تصویری از خدا، اخلاق‌گرایی عرفی همچون ظاهر بر موضع خویش پافشاری می‌کند. او سه گام را برای دستیابی به الزام اخلاقی لازم می‌داند:

۱. معرفت به امر و نهی الهی برای کشف روایی یا ناروایی یک عمل، شرطی لازم است؛
 ۲. امر و نهی خدا از اراده مطلق او سرچشمه گرفته باشد؛
 ۳. اراده الهی منطبق بر دیدگاه اخلاقی باشد.
- بدین ترتیب، مادامی که مبنای نهایی الزام اخلاقی، سازگاری با اصول و حقایق اخلاقی باشد، نبود امر و نهی خدا به معنای نبود الزام اخلاقی نیست. با این بیان می‌توان استدلال ظاهر را به نفع نظریه اخلاق عرفی صورت‌بندی کرد:

۱. اگر خدا به انجام *الف* امر کند و او خیر مطلق باشد، در صورتی *الف* از سوی خدا مأمور به خواهد بود که تنها و تنها اگر اصول اخلاق مقتضی انجام *الف* باشند.
۲. خدا خیر مطلق است.
۳. افعالی که اصول اخلاقی انجام آن را ایجاب می‌کنند، افعالی هستند اخلاقاً الزامی.
۴. بنابراین *الف* مأمور به اخلاقی یا یک الزام اخلاقی است.

گزاره ۱ و ۲ مقدمه‌ای دینی است و گزاره ۳ ماهیتی منطقی مستقل از معرفت دینی دارد. بدون گزاره ۳ امکان دسترسی به معرفت اخلاقی وجود ندارد. در واقع همراهی این گزاره با دو گزاره دیگر شناختی اخلاقی به بار می‌آورد. در این صورت، اوامر الهی تنها بخشی از مجموعه‌ای هستند که معرفت

اخلاقی را میسر می‌سازند. (همو، ۱۹۹۰: ۲۱۱ - ۲۰۰)

ممکن است تصور شود که مدعای فوق حاوی دو اصل کلی است:

۱. معیارهایی مستقل از اراده الهی وجود دارد؛

۲. خدا در برابر آنها سر تسلیم فرود می‌آورد.

برخی از دیدگاه‌های اخلاقی غایت اخلاق را «منفعت‌طلبی» و برخی دیگر «عدالت‌گروی» می‌دانند. با این تفسیر معیار نهایی اخلاق تأمین منافع حیات بشری و یا تحقق عدالت در اجتماعات بشری خواهد بود. لازمه این دیدگاه، متأثر شدن اراده نافذ الهی از عوامل بیرونی است که در این صورت، آزادی عمل و اختیار خدا خدشه‌دار می‌شود؛ درحالی که طبق نگره دینی، آدمی مدیون خداوند است و نه تنها اراده او تحت تأثیر چیزی قرار نمی‌گیرد، بلکه اراده او معیار بنیادین فعل و اراده آدمی است. با این تصویر، نمی‌توان بدون شناخت اوامر و نواهی الهی، معرفتی اخلاقی به دست آورد.

ظاهر تفسیر فوق را چندان دقیق نمی‌داند. از نظر او چنین نیست که خدا ملتزم به هیچ قانونی نباشد. به رسمیت شناختن معیارها و عوامل خارجی به معنای خضوع در برابر آنها نیست. مگر خدا چارچوب‌ها و حقایق ریاضی و منطقی را به رسمیت نمی‌شناسد؟ مسلماً پاسخ منفی است. در بحث حاضر نیز التزام خدا به اصول و اعتبارات اخلاقی به معنای نقصان در قدرت و خیریت نیست. در واقع التزام به ضرورت‌های منطقی خللی در قدرت و اراده خدا وارد نمی‌کند. ممکن است گفته شود حقایق اخلاقی برخلاف معیارهای منطقی، ضروری نبوده و امکانی‌اند، از این رو همچنان می‌توان مدعی شد که خدا در برابر معیارهای امکانی خارج از ذات تسلیم شده است. ظاهر حد افعال خدا را ضرورت‌های منطقی می‌داند، اما او اعتبارات اخلاقی صحیح عقلا را که ناشی از احکام عقل در اوضاع انسانی است، مورد تأیید قرار می‌دهد. افعال خدا هیچ‌گاه مخالف با اعتبارات اخلاقی صحیح نیست؛ چراکه افعالش بر مدار مقتضیات عقل می‌چرخد و خود او وضع امور را چنین مرتب کرده است که کاری انجام نشود، مگر از مجرای اعتبارات عقلانی صحیح. از این رو، التزام و توجه خدا به اعتبارات اخلاقی عقلا به معنای نفوذپذیری اراده او نخواهد بود. (همان: ۲۰۷ - ۲۰۶)

ح) آسیب‌شناسی اخلاق دینی

در پی این تحلیل، ظاهر التزام به اخلاق دینی را مستلزم آسیب‌های دیگری می‌داند:

۱. با ادعای تقدم معرفت‌شناختی دین بر اخلاق، اسناد خیریت مطلق به خدا بی‌معنا می‌شود؛ چراکه از سویی اوامر و نواهی خدا معیار خیر اخلاقی است و از سوی دیگر خداوند متصف به خیر اخلاقی است. بنابراین خدا اوامر و نواهی خود را امتثال می‌کند.
۲. اخلاق کاملاً خارج از قاعده و بی‌برنامه خواهد بود. اگر تنها مؤلفه اخلاق ساز، امر و نهی الهی باشد،

باید به همه فرمان‌های الهی گردن نهیم، حتی قتل کودک بی‌گناه. در مقام دفاع نیز نمی‌توان گفت که خدا چنین دستوری نمی‌دهد؛ زیرا این دفاع بدین معناست که معیارهای مستقلی از فرمان‌های الهی وجود دارد و الزام الهی در این میان به‌منزله سبب اخیر در پدیدآیی احکام اخلاقی است.

۳. اگر اخلاق را به‌لحاظ معرفتی مبتنی بر دین بدانیم، در این صورت با چه معیاری می‌توان میان خدای ادیان راستین و شیطان فریبگر دکارت تفاوت نهاد؟ با اعتقاد به اخلاق دینی، نه می‌توان گفت که فریبکاری اخلاقاً نارواست و نه اساساً می‌توان خدا بودن موجودی را ثابت کرد. بدون وجود معیارهای ارزشی مستقل از دین، منطقاً ممکن است که شیطان فریبکار دکارت را نیز خدا بنامیم. (همو، ۱۹۹۸: ۲۱۱ - ۲۰۹؛ ۱۹۹۰: ۲۱۱ - ۲۱۰)

۴. نظریه ناظر آرمانی نیز نمی‌تواند به کمک این دیدگاه بیاید. بنابر نظریه ناظر آرمانی^۱، حکم و باور موجه اخلاقی عبارت است از حکم و باور ناظر آرمانی که از منظر اخلاقی به موضوع می‌نگرد. آدمی نیز برای شناختن حکم اخلاقی یا برای دریافت اینکه چه حکمی اخلاقاً موجه است، ناگزیر باید به ناظری آرمانی مراجعه کند که از منظری اخلاقی به موضوع می‌نگرد. ناظر آرمانی، عالم مطلق به همه واقعیات غیراخلاقی، و دراک مطلق^۲ و بی‌طرف است. تکیه‌گاه آدمی در حین انشای احکام اخلاقی وجود یک چنین منظری است. از این منظر، اگر ناظری آرمانی وجود داشته باشد، احکام او بدین صورت تحلیل می‌شود:

۱. الف اخلاقاً درست است = ناظر آرمانی آن را تحسین می‌کند؛

۲. ب اخلاقاً نادرست است = ناظر آرمانی آن را تقبیح می‌کند؛

۳. ج اخلاقاً نه درست و نه نادرست است = ناظر آرمانی آن را نه تحسین می‌کند و نه تقبیح.

(تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۳۵۱ - ۳۵۰)

طبق این تصویر، مراجعه ما به فرمان‌های الهی نه به‌عنوان خیر مطلق بودن خدا، بلکه به‌عنوان موجودی است که واجد ویژگی‌های ناظر آرمانی است. در این صورت، نیازی به وجود معیارهای اخلاقی مستقل از اراده خدا و مقدم بر آن نیست و اشکال پیش نیز مرتفع می‌گردد.

به نظر ظاهر، این دفاع نیز ناکافی است. از این‌رو، وی علیه این مدعا به صورت‌بندی برهان خلف می‌پردازد. فرض کنید که:

۱. الف اخلاقاً ملزم به انجام ب است، تنها و تنها اگر ناظر آرمانی که تمام شرایط را واجد باشد، موافق

با انجام ب باشد.

۲. ناظر آرمانی «نا» موافق با انجام عملی همچون ب است.

1. Ideal Observe Theory.
2. Omni Percipience.

۳. نتیجه آنکه *الف* اخلاقاً ملزم به انجام ب است.

همچنین فرض کنید:

۴. «نا ۲» که تمام شرایط ناظر آرمانی را داراست، موافق به انجام ب نیست.

۵. نتیجه آنکه *الف* اخلاقاً ملزم به انجام ب نیست.

چنانچه ملاحظه می‌شود، در اینجا میان گزاره‌های ۳ و ۵ تناقض وجود دارد. تناقض مزبور ناشی از گزاره‌های ۲ و ۴ نیست، بلکه به مقدمه نخست بازمی‌گردد. توضیح آنکه، منطقاً محال نیست که دو ناظر را در نظر بگیریم که در آنها تمام شرایط یک ناظر آرمانی وجود داشته باشد. در این صورت ممکن است که هر یک از دو ناظر مزبور حکم اخلاقی متفاوتی داشته باشند. همین فرض و وجود اختلاف، حاکی از بطلان دیدگاه فوق بوده و آن را از اساس بی‌پایه می‌گرداند. (ضاهر، ۱۹۹۰: ۲۱۴ - ۲۱۱)

به هر تقدیر، از منظر ضاهر تنها فایده دیدگاه ناظر آرمانی، خلاصی از دور و مشکل مصادره به مطلوب است. از این رو این دیدگاه، به تحکیم نظریه‌ای که اخلاق را به لحاظ معرفتی وابسته به معارف دینی می‌داند (نظریه امر الهی)، هیچ کمکی نمی‌کند. بدین ترتیب فرد دیندار باید بپذیرد:

۱. اعتقاد به خیریت ذاتی و مطلق خدا، بنیان اعتقاد دینی را تشکیل می‌دهد.

۲. خدا تنها موجود شایسته پرستش است و این امر ناشی از صفت قدرت و علم و ازلیت او نیست،

بلکه خیریت ذاتی او، وی را شایسته این امر گردانده است.

۳. آدمی باید از ماهیت خیر و مؤلفه‌های آن درکی داشته باشد تا مصداق خیر ذاتی را تشخیص دهد.

۴. این درک حاکی از شناختی اخلاقی است که مستند به دین و خدا نیست. (همان: ۲۲۳ - ۲۲۲)

ممکن است برخی تصور کنند که به این مقدار و سطح از مباحث معرفت‌شناسانه برای تحلیل رابطه دین و اخلاق نیازی نیست؛ همین که در نسبت میان خالق و مخلوق تأمل کنیم، ضرورت اطاعت و امتثال فرامین الهی را در خواهیم یافت. بر این اساس، آدمی مخلوق است و خدا خالق و مالک اصلی همه هستی. مالکیت مطلق خدا آدمی را وامدار او و نیز ملزم به امتثال فرمان‌هایش می‌کند، اما به اعتقاد ضاهر رابطه مستقیمی میان درک خالق و مالک بودن خدا و رسیدن به نتیجه اخلاقی برقرار نیست؛ یعنی میان اینکه خالق ما به انجام کاری امر کند و اینکه ما ملزم به انجام آن باشیم، رابطه‌ای ضروری، منطقی و مفهومی وجود ندارد. البته از منظر او با افزودن دو مقدمه این انتقال میسر است:

۱. اگر خدا خالق ما باشد و به انجام *الف* امر کرده باشد، شایسته است که آن را امتثال کنیم.

۲. خدا خالق ماست و به انجام *الف* امر کرده است. پس سزاوار است که آن را انجام دهیم.

۱. بنگرید به: ضاهر، ۱۹۹۸: ۲۷۷ - ۲۶۲.

به نظر ظاهر انتقال از گزاره نخست به گزاره بعدی به صورت ضروری نیست و چند مقدمه میانی لازم است. از نظر او مشروعیت گزاره ۱ برگرفته از این گزاره است: «شایسته است آدمی خالق خویش را اطاعت کند.» به همین ترتیب مشروعیت گزاره اخیر ناشی از دو مقدمه است که در مجموع استدلال ما را موجه می‌گرداند:

۳. شایسته است که احسان‌کننده را از خود راضی گردانیم.

۴. شایسته است در آنچه مملوک ما نیست، چنان تصرف کنیم که با میل مالکش سازگار باشد. ظاهر دو گزاره ۳ و ۴ را الهیاتی نمی‌داند؛ یعنی صحت آنها منوط است به: ۱. شناخت اینکه خدا خالق و مالک آدمی و هستی است؛ ۲. شناخت اوامر و نواهی خدا نیست. در این صورت، دو گزاره مزبور سرشتی عقلانی و اخلاقی دارند و مقدم بر امر و نهی الهی‌اند. (ظاهر، ۱۹۹۸: ۲۷۹)

نقد و بررسی

اعتقاد به تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین، با «برجسته ساختن نقش عقل در صورت‌بندی نسبت میان دین و اخلاق» همگام است و البته چنین توجهی به عقل از نقاط مثبت دیدگاه مزبور محسوب می‌شود. در عموم نظریاتی که طرف‌دار وابستگی معرفتی دین به اخلاق‌اند و نظریه عادل ظاهر به‌طور خاص، دو مدعای اصلی وجود دارد که به نظر موجه می‌رسد: نخست اینکه عقل آدمی در کشف هنجارهای اخلاقی و حکم بدانها نقشی اساسی دارد و دیگر اینکه اعتبار و حجیت حکم عقل مشروط به قطع و یقین نیست. بدین ترتیب، همان‌گونه که دلایل نقلی ظنی در کشف احکام، مورد اعتنا و معتبر است، باید به دلایل ظنی عقلی نیز اهمیت داد. در واقع طبق این منظر، مسئولیت معرفت‌شناسانه آدمی در مقام شناخت حقوق و وظایف اخلاقی و دینی، اقتضا می‌کند که همراه با نقل به عقل نیز به اندازه مناسب ارج بگذاریم و در صورت ناسازگاری این دو، به حکمی که از پشتوانه معرفت‌شناسانه قوی‌تری برخوردار است، گردن نهیم. (فناپی، ۱۳۸۹: ۱۰۷ - ۱۰۶) با در نظر داشت این نقاط قوت به بررسی برخی کاستی‌های آن و بیان نظر مختار خواهیم پرداخت.

هواداران نظریه مزبور اصرار می‌ورزند که احکام بنیادین دین و اوصاف خداوند پیش از هر وصف و حکمی، صیغه اخلاقی دارد و اساساً اخلاقی است. همچنین به اعتقاد آنان درون‌مایه مفاهیم دینی، مفاهیمی اخلاقی است و این مفاهیم در تعریف آن مفاهیم همواره لحاظ می‌شود. اما باید توجه داشت که بخشی از ادله مربوط به اثبات وجود خدا، با براهین عقلی و فلسفی محض صورت می‌گیرد، بی‌آنکه با اخلاق و مفاهیم اخلاقی هیچ ارتباطی وجود داشته باشد. بی‌تردید در مفاهیمی همچون واجب‌الوجود، ضرورت و امکان، امتناع، و علت و معلول هیچ‌گونه مفهوم اخلاقی وجود ندارد. از گزاره «خدا وجود دارد»،

گرچه می‌توان بهره‌ای اخلاقی برد، اساساً صبغه اخلاقی ندارد. بسیاری از اوصاف خدا نظیر حکمت، قدرت و علم نیز بدون استفاده از مفاهیم اخلاقی و به واسطه ادله عقلی و فلسفی اثبات پذیرند؛ ضمن اینکه تصور فوق از وابستگی دین به اخلاق بیش از آنکه در قالب وابستگی معرفت‌شناختی قابل تشریح باشد، با ابتدای زبان‌شناختی دین بر اخلاق سازگارتر است که این صورت از وابستگی نیز خالی از ابهام و اشکال نیست.^۱ افزون بر این، عادل ضاهر تلاش کرده است با آسیب‌شناسی نظریه امر الهی مدعی خود را به اثبات برساند؛ حال آنکه منطقاً از ابطال یک نظریه نمی‌توان درستی نظریه دیگری را اثبات کرد، چراکه اعتبار و وجهت یک دیدگاه بسته به دلایل آن است. به علاوه نظریه امر الهی یکی از تقریرهای وابستگی اخلاق به دین است و با ابطال آن، صورت‌های دیگری از وابستگی مزبور متصور و محتمل است.

همچنین بازگشت مفاهیم حسن و قبح، خیر و شر، و خوب و بد، به مفاهیم نقص و کمال وجودشناختی است و این مفاهیم در حقیقت همان مفهوم وجود و عدم‌اند که عقل آنها را به بداهت درک می‌کند. آدمی آن‌گاه می‌تواند به درک مفهوم خوب نایل شود که از پیش، مفهوم وجود را درک کرده و زمانی می‌تواند مفهوم بد را بیابد که پیش‌تر مفهوم عدم را دریافته باشد. به بیان دیگر، مفاهیم نظری همچون خوب و خیر نشان‌دهنده وجود و کمال در چیزی یا کسی هستند و به همین ترتیب مفاهیمی مانند بد، شر و زشت حاکی از نوعی نقص در وجود چیزی یا کسی می‌باشند. بنابراین موجودی عاری از هرگونه نقص، خیر محض و خوب مطلق خواهد بود.

باید توجه داشت که صرف وجود پاره‌ای از اصول و ارزش‌های اخلاقی - عقلانی مقدم بر دین، منطقاً موجب ابتدای دین بر اخلاق نمی‌شود. جمع پرشماری از اندیشمندان شیعی، وجود پاره‌ای از اصول عقلانی و اخلاقی مقدم بر دین را لازم می‌شمارند، ولی درعین حال به نتیجه وابستگی دین به اخلاق منتهی نشده‌اند؛ چراکه از نظر ایشان نمی‌توان از شرع انتظار داشت که اصلی‌ترین ارزش‌ها را به آدمی بشناساند، زیرا اثبات حجیت شرع در گرو پذیرش همین ارزش‌های پیشینی و بنیادین است. در واقع ابتدای فهم این ارزش‌ها بر دین، ما را دچار دور خواهد ساخت. با توجه به این نکته به نظر می‌رسد تلقی دوم از رابطه معرفتی دین و اخلاق قابل دفاع‌تر باشد. بنابر این دیدگاه، شناخت ارزش‌ها عقلی - شرعی و یا عقلی - نقلی است. از این منظر، ارزش‌های اخلاقی ذاتاً مستقل از امر و نهی و اراده خداوند است، اما برای شناخت حداقل پاره‌ای از آنها نیازمند گزاره‌های دینی هستیم. (حکیم، ۱۳۸۸: ۳۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۳۹) در این هندسه فکری عقل نیازمند نقش تکمیل‌گر نقل است. هر انسان عاقلی با استفاده از عقل می‌تواند اصول و قوانین حاکم بر عمل درست را بشناسد و به قبح افعالی چون دروغ‌گویی، قتل، دزدی و اضرار به دیگران، و به حسن افعالی

۱. بنگرید به: فنایی، ۱۳۸۴: ۱۳۵ - ۱۳۲ و ۱۶۲.

چون عدالت و صداقت حکم کند. با این همه، عقل آدمی به تفصیل احکام اخلاقی راه ندارد و در این مواقع به مکملی به نام شریعت یا نقل نیازمند است. (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۶۴؛ نوبخت، ۱۴۱۳: ۴۵) بر این اساس، اخلاق از وحی الهی مدد می‌گیرد. از این رو، نه در حق عقل و توانایی‌های آن جفا شده و نه از حقایقی که ره‌آورد نقل است، غفلت شده است.

حکیم لاهیجی در بیان این نکته می‌گوید:

۱. انسان برای کمال وجودی آفریده شده و مناط تمامیت انسان و کمال نفس ناطقه او تحصیل ملکه عدالت است.

۲. ملکه عدالت، رعایت اعتدال در جمیع افعال است؛ به گونه‌ای که به افراط یا تفریط منتهی نشود.

۳. تحصیل ملکه عدالت متوقف بر شناخت میزان تأثیر هر عملی بر نفس است و این شناخت نیز مقدور بشر نیست و تنها خدای انسان‌آفرین می‌داند که کمال نفس انسان در چیست و اعمال او چگونه در نفسش اثر می‌گذارد.

از این رو، خداوند قوانین کلی و شریعی را وضع می‌کند تا به انسان نحوه گام نهادن در این مسیر را بیاموزد. ابلاغ این قوانین و شرایع نیز با بعثت انبیا تحقق پیدا می‌کند تا انسان در پرتو آن تعالیم، ملکه عدالت و تهذیب نفس را به دست آورد. بنابراین حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق، متوقف بر وجود انبیا و دلالت و هدایت آنهاست. (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۶۸۷)

به‌طور کلی نیاز معرفتی اخلاق به دین در سه حوزه قابل پیگیری است:

۱. نیاز اخلاق به دین در چیستی و تعریف مفاهیم اخلاقی؛^۱

۲. نیاز معرفتی در تعیین ملاک اخلاقی بودن افعال؛

۳. نیاز به وحی در کشف رابطه افعال اخلاقی و غایت آنها.

به علاوه، معارف و آموزه‌های دینی در کنار عمق‌بخشی به معرفت اخلاقی اندیشمندان، در گسترش آن در میان مردم عادی نیز بسیار اثرگذار است. عموم مردم که توان کمتری برای تأمل در مسائل اخلاقی دارند، با شناسایی آنها از طریق وحی اطمینان خاطر بیشتری یافته، آن احکام را مبنای رفتار فردی و اجتماعی خود قرار می‌دهند. این کار مهم و ارزشمند از عهده متفکرانی ساخته نیست که افکار خویش را با بیانات و اصطلاحات علمی بیان می‌کنند. سعی اندیشمندان در تبیین مبانی اخلاق و شناسایی احکام آن درخور توجه و ستایش است، اما به جرئت می‌توان مدعی شد اگر تاریخ بشر عاری از دین و فرستادگان الهی بود، اخلاق مهجور می‌ماند و توده مردم بدان اقبالی نداشتند.

۱. بنگرید به: مصباح یزدی، *فلسفه اخلاق*، تهران، ص ۷۰.

نتیجه

ظاهر کوشیده است تا ادعای تقدم معرفت اخلاقی بر معرفت دینی را اثبات کند. مسئله اصلی او «توجیه» بود. از نظر او معرفت اخلاقی منوط به دانستن امر و نهی الهی نبوده و چنین نیست که صرفاً امر و نهی خدا توجیه‌کننده باور اخلاقی باشد. به نظر وی، گرچه خدا خیر مطلق است، این نمی‌تواند ثابت کند خدا و امر او تنها شرط صواب است. از دیدگاه ظاهر امر و نهی خدا در این میان نقش استقلالی ندارد و علم ما به خیر مطلق بودن خدا بدین معناست که او اقتضائات اخلاقی را ملحوظ می‌دارد و در چارچوب اخلاق عمل می‌کند، و این یعنی تقدم اخلاق نه دین.

او با فرض درستی نظریه ناظر آرمانی، آن را حداکثر حاکی از این می‌دانست که امر و نهی خدا می‌تواند یکی از معیارهای صواب باشد، نه معیار منحصر و شرط ضروری. سرانجام ظاهر با رد این ادعا که اگر دین نباشد، مبنای اخلاق از بین می‌رود، اصرار می‌ورزد که معرفت دینی اساساً موقوف بر اخلاق است و نمی‌توان مدعی شد اخلاق با فقدان دین از بین می‌رود.

به هر تقدیر، با دنبال کردن مباحث ظاهر در باب عرفی‌گرایی و صورت‌بندی رابطه دین و اخلاق چنین به دست می‌آید:

۱. عرفی‌گرایی پدیده‌ای تاریخی نیست، بلکه پدیده‌ای فلسفی است.

۲. عقل بر نقل و به تبع آن اخلاق بر دین مقدم است.

۳. اخلاق منطقیاً مستقل از دین است.

۴. اخلاق به لحاظ معرفتی از دین استقلال دارد.

۵. استقلال اخلاق، در استقلال عقل آدمی ریشه دارد.

با توجه به نقاط ضعف و قوت دیدگاه یادشده، گرچه تقدم نوعی از اصول اخلاقی / اخلاق بر دین قابل‌پذیرش است، در این میان صرفاً با نوعی اخلاق ابتدایی روبه‌رویم که ناشی از عقل و فطرت آدمی است و محدود به این جهان است. این نوع اخلاق در عین بی‌بهرگی از قداست و تعالی، قدرت انگیزشی چندانی در آدمی ندارد. اما آن‌گاه که اخلاق دست در دست دین نهاده، نوعی از اخلاق با عنوان اخلاق عالی و باطراوت سر برمی‌آورد و آدمی را با منشور جامعی از اخلاق روبه‌رو می‌سازد. در واقع نقش دین در این میان، تأیید و تعالی اصول و گزاره‌های اخلاقی است. دین در قبال گزاره‌های اخلاقی ناشی از عقل دو نقش دارد: تأسیسی و امضایی. بدین بیان، دین گزاره‌های اخلاقی ناشی از عقل و فطرت را امضا می‌کند و از سویی به معرفی گزاره‌های اخلاقی بدیع نیز می‌پردازد. در واقع تأیید گزاره‌های اخلاقی از سوی دین دو ثمره دارد: یقین به درستی آن گزاره‌ها و دیگری عمل به مفاد آنها

از سر اطمینان و رغبت بیشتر. در حقیقت برای اینکه اخلاق باطراوت و شوق‌انگیز باشد، نه مجموعه‌ای از دستورهای سخت و خشک، نیازمند مددگیری از منشأ فوق‌طبیعی و الهی است و در این هنگام است که جنبه‌های کارکردی اخلاق، قوت می‌یابد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی‌اکبر ضیایی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۳. الباقلانی، محمد بن طیب، ۱۹۶۳، *الانصاف*، ج ۳، تحقیق محمد الکوثری، الخانجی.
۴. پاکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۴۰۲، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، حکمت.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه*، قم، نشر اسراء، ج ۳.
۶. الجوبینی، ابوالمعالی عبدالملک، ۱۴۱۲ ق، *البرهان فی أصول الفقه*، ج ۱، تحقیق عبدالعظیم محمود الدیب، بیروت، دار الوفاء.
۷. الحکیم، محمدتقی، ۱۳۸۸، *الاصول العامه للفقه المقارن*، تهران، مجمع‌العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، مرکز تحقیقات و الدراسات العلمیه.
۸. شجاعی زند، علی‌رضا، ۱۳۷۹ - ۱۳۷۸، «عرفی شدن دین، فرد، جامعه»، *نقد و نظر*، زمستان و بهار، شماره ۲۲ - ۲۱.
۹. شمس‌الدین، محمد مهدی، ۱۹۸۳ م، *العلمانیة*، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و الابحاث.
۱۰. ضاهر، عادل، ۱۹۹۰، *نقد الفلسفة الغربیة: الاخلاق و العقل*، بیروت، دار الشروق للنشر والتوزیع.
۱۱. _____، ۱۹۹۸، *الاسس الفلسفیة للعلمانیة*، بیروت، دار الساقی.
۱۲. عماره، محمد، ۱۹۸۶، *العلمانیة و نهضتنا الحدیثة*، القاهرة، دار الشروق.
۱۳. فرو، چارلز تالیا، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، صراط.
۱۵. _____، ۱۳۸۹، *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی درباب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*، تهران، نگاه معاصر.

۱۶. قاضی عبدالجبار، بی تا، *المعنى فى أبواب العدل و التوحيد*، ج ۴، تحقیق جماعه من العلماء، قاهره، وزاره الثقافه والإرشاد القومى بمصر.

۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۸، *گوهر مراد*، تصحیح و مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

18. Borchert, Donald M, 2005, *Encyclopedia Of Philosophy (10 Volume Set)*, editor in chief, 2nd ed, Vol 2.
19. Evans, Jeremy Alan, 2007, *An Essay on Divine Command Ethics*, Texas A&M University.
20. Ewing, A.C, 1957, *"The autonomy of ethics"*, Prospects for Metaphysics, I.I. Ramsay, London: George Allen and Unwin.
21. Linda Zagzebski, 2007, *Morality and Religion: Does Morality Depend upon Religion?*, The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, William J, Wainwright.
Quinn, Philip L, 2006, *Essays in The Philosophy of Religion*, edited by Christian Miller, Clarendon Press.

