



A Comparative Study of Religion and Ethics in the View of Mu'tazilite and the Christian Theology of Philip Quinn

Maryam Poorrezagholi¹ | Asghar Salimi Naveh²

1. Assistant Professor of theology, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran. E-mail: poorrezagholi@gmail.com

2. Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Vali-e-Asr, Rafsanjan, Iran. E-mail: a.salimi@vru.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

2 February 2023

Received in revised form:

11 June 2023

Accepted:

19 August 2023

Published online:

3 February 2025

Keywords:

divine command theory,
good and evil,
Mu'tazilites, Philip Quinn,
religion and ethics

Abstract: The present article compares the views of the main Mu'tazilite thinkers on the relationship between religion and morality with the more modern views of Philip Quinn, a contemporary Christian philosopher. The necessity of this study is due to the wide and always controversial issue of the relationship between religious and moral rules and the relationship between religion and ethics in the fields of ontology, epistemology, and normative theory. In the subject under discussion, we find Mu'tazilite views containing considerations restricted to human-rational relations. Because of this enduring commitment to moral fundamentalism, they have established an independent trend in the Islamic world and the world of religious thinking. In contrast to this approach which is based on moral independence, the quasi-poetic view of Philip Quinn in the contemporary Christian world can be proposed. By proposing the total dependence of morality on religion, Quinn hypothesizes the Christian and God-centered belief as the bedrock of the development of moral life. However, this belief is not only practically immature, but also unacceptable in light of the common moral and epistemological intuitions.

Cite this article: Poorrezagholi, M. Salimi Naveh, A (2025). A Comparative Study of Religion and Ethics in the View of Mu'tazilite and the Christian Theology of Philip Quinn, *Philosophical Meditations*, 14(33), 357-383. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.561458.2281>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.561458.2281>

Homepage: phm.znu.ac.ir



into the moral account of Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (359 – 415 AH), whose works serve as an encyclopedia of Mu'tazilite ideas. We then delineate the common positions of Mu'tazilite thinkers by considering the views of two Mu'tazilite-leaning Quranic exegetes and hadith scholars: Jār Allāh al-Zamakhsharī (467 – 538 AH) and Ibn Abī l-Ḥadīd (586 – 656 AH).

Quinn's view of religious goodness and badness (which in the Christian literature is known as the divine command theory, with its rival theory – that is, essential or rational goodness and badness – being referred to as the natural law theory) is so significant that it should be critically revisited. We compare his theory with the Mu'tazilite theory, as the representative of moral rationalism in the Islamic intellectual theory.

Methodology: Epistemologically speaking, the question is how religious and moral propositions can be distinguished or be assumed to have independent roles. The most fundamental question here is the ontological

Introduction: Religion and morality are often thought to be closely intertwined across various religions and denominations. In fact, many Muslim theologians have gone so far as to frame their ethical perspectives in terms of moral goodness and badness with regard to religious duties and the potential afterlife consequences of one's actions. According to Mu'tazilite thought, the relationship between religion and morality is determined while preserving their respective rational components. This is particularly notable in Mu'tazilite thought that takes into consideration not only the religious components of morality, particularly in terms of the end of moral life, but also the rational origins of morality. The Mu'tazilite view is characterized by the unique combination of these two components, which will be further elaborated in the following discussion. To expound this claim, an analysis of the positions of four major Mu'tazilite scholars will be offered. We begin with a discussion of al-Jāḥiẓ (160 – 255 AH) as the first prominent Mu'tazilite thinker, and then delve

This is because if goodness and badness are associated with the will, then an action that is done inadvertently will cease to count as good or bad, since it supposedly derives its value from the agent's will, but this is not the case in our social relationships. However, rational agents endorse the badness of a bad action regardless of whether it is done intentionally or unintentionally (Hamadānī al-Mu'tazilī 1960, 6:82).

Quinn's ethical view is formulated in terms of the dependence of morality on religion. For a more refined formulation of the religion-morality debate, Quinn distinguishes between moral values and requirements (Ghorbani 1391 Sh, 71-94). On this distinction, values are more inclusive than moral actions and duties such that they encompass intentions, persons, and the like. The distinction between values and requirements is notable particularly when different actions are in conflict. In these cases, it is imperative to choose the more important alternative or "suppressing the worse with the bad" (daf' al-afsad bi-l-fāsid).

relation between religion and morality: Can morality be characterized as independent of religion? Or does it depend on divine will or command? The well-known debate in the history of Islamic beliefs, known as the essential/religious goodness and badness, goes back to this issue. To investigate this, we drew upon the library and documented method.

Findings: Al-Jāhīz adopts a naturalistic view of morality, considering the religious end of moral life. In fact, he believes that morality has its beginning in the material nature of human beings and their intellectual faculty. However, he accounts for this course of life enhancement and morality in religious terms, discussing the factors contributing to the development of the human soul in terms of the process of religious training. The relationship between actions and their results is, in al-Jāhīz's words, as follows: "the reward is to the extent of hard work" (Jāhīz 1411 AH, 1:295).

Qāḍī 'Abd al-Jabbār believes that moral goodness and badness are essential, rejecting their association with will and coercion.

between religion and morality from the perspective of Professor Motahari.” *Philosophical Reflections Quarterly*, 4, no. 13: 93-100. [In Persian]

Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf, al-. 1422 AH. *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i‘tiqād*. Qom: Al-Nashr al-Islami Foundation. [In Arabic]

Zamakhsharī, Jār Allāh, al-. 1407 AH. *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawamiḍ al-tanzīl*. Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]

Quinn, Philip L. et al. 1393 Sh. *On religion*. Translated by Malek Hosseini and others. Tehran: Hermes. [In Persian]

Ghorbani, Amir. 1391 Sh. "Ethics based on religion: a review and study of Philip Quinn's ethical theory." *Ethical investigations*, 2, no. 3: 71-94. [In Persian]

Hamdānī al-Mu‘tazilī, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, al-. n.d. *Consolidation of the Evidences of Prophethood*. Edited by Abdul Karim Othman. Beirut: Dar al-Arabiyya. [In Arabic]

Quinn, Philip. 1393 Sh. "Divine Command Theories of Ethics." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, vol. 3. New York: Macmillan

Discussion and Conclusion:

Quinn argues for a full-fledged dependence of morality on religion by suggesting that moral values are dependent on God’s good essence, and requirements originate from the commands issued from this essence (Quinn 2006c, 70-78). In his elaboration of this position, Quinn believes that good is indeed a divine attribute, which is a priori endorsed. In fact, God’s essence demands goodness and its associated requirements (ibid). According to Quinn, divine sovereignty and dominion of the universe is an adequate argument in favor of divine command theory (Quinn 2006a, 68).

References

Ibn Abi al-Ḥadīd. n.d. *Commentary on Nahj al-balaghah*. Qom: al-Marashi al-Najafi School. [In Arabic]

Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān, ‘Amr ibn al-Baḥr, al-. 1421 AH. *Al-Bakhla*. Edited by Taha al-Hajri. Cairo: Dar al-Ma‘arif. [In Arabic]

Hesamifar, Abdorrazzaq. 1393 Sh. "The criterion of moral action and the relationship

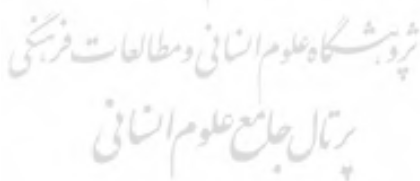
Reference.

Quinn, Philip. 2000. "Divine Command Theory." In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, edited by Hugh LaFollette. New York: Blackwell Publishers Ltd.

Quinn, Philip. 2003. *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press.

Quinn, Philip. 2006b. *Essays in the Philosophy of Religion*. Edited by Christian Miller. Oxford: Clarendon Press.

Quinn, Philip. 2006c. "Theological Voluntarism." In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp. Oxford: Oxford University Press.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بازخوانی رابطه دین و اخلاق در الهیات معتزلی با ملاحظه الهیات مسیحی فیلیپ

کوبین

مریم پوررضاقلی ^۱ | اصغر سلیمی نوه ^۲

۱. استادیار رشته ادیان و مذاهب کلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج) اصفهان، ایران، رایانامه:

poorrezaghali@gmail.com

۲. استادیار رشته فلسفه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج) اصفهان، ایران، رایانامه: m-a.salimi@vru.ac.ir

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳

بازنگری: ۱۴۰۲/۳/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۸

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

واژگان کلیدی:

حُسن و قبح، دین و اخلاق، فیلیپ کوبین، معتزله، نظریه امر الهی.

چکیده: مقاله پیش رو با تحلیل آرای متفکران اصلی جریان معتزلی با موضوع رابطه دین و اخلاق، آرای مورد نظر را با رأی فیلیپ کوبین - فیلسوف مسیحی معاصر - مقایسه می‌کند. ضرورت تحقیق به دامنه گسترده و همواره مناقشه‌برانگیز در بحث از رابطه احکام دینی و اخلاقی و بررسی مناسبات دین و اخلاق در حوزه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و هنجارشناختی بازمی‌گردد. در موضوع مورد بحث، آرای معتزلی را حاوی ملاحظات مقید به مناسبات انسانی - عقلانی می‌یابیم که به سبب همین تعهد پایدار به مبنای اخلاقی، جریانی مستقل را در جهان اسلام و در عالم اندیشه دینی رقم زده‌اند. در مقابل این رویکرد مبتنی بر استقلال اخلاق، دیدگاه شبه‌اشعری فیلیپ کوبین در عالم مسیحی معاصر قابل طرح است. کوبین با طرح وابستگی تام اخلاق به دین، باور مسیحی و خدامحور را به -عنوان بستر تکوین حیات اخلاقی مفروض می‌انگارد؛ اما این باور از حیث عملی نارس بوده و از حیث مبنا، در تطبیق با شهودات اخلاقی - معرفتی رایج قابل پذیرش نیست.

استناد: پوررضاقلی، مریم. سلیمی نوه، اصغر. (۱۴۰۳). بازخوانی رابطه دین و اخلاق در الهیات معتزلی با ملاحظه الهیات مسیحی

فیلیپ کوبین. تأملات فلسفی ۱۴ (۳۳)، ۳۵۷-۳۸۳، ۲۰۲۳. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.561458.2281>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.561458.2281>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

مسیری که در اندیشه اسلامی و در قرون آغازین آن شکل گرفت، در الهیات اهل سنت منجر به تأسیس دو مکتب اشعری و معتزلی شد. این دو مکتب در مسائلی با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند که شاید مهم‌ترین مسأله آن در حوزه عدل الهی است. به این معنا که آیا خداوند ملزم به رعایت عدل است یا معاف از آن؟ در همین نقطه است که موضوعاتی همچون عقلانی‌بودن یا شرعی-شدن حُسن و قبح مطرح می‌شود و مداخله خداوند در تدبیر عالم و تعیین سرنوشت بندگان به عنوان بحثی ملحق به عدل الهی و متصل به تعیین معیار حُسن و قبح عقلی و شرعی در تفسیر افعال خداوند قوام می‌یابد. از منظر اندیشه شیعی و الهیات امامیه، هریک از دو مکتب با افراط در خوانش اراده انسان پیش رفته‌اند؛ به تعبیری: «معتزله توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند و اشاعره به گمان خود عدل را فدای توحید افعالی نمودند» (مطهری، ۱۳۹۹: ۲۷)؛ این در حالی است که متکلمان شیعی نوعی تعادل میان اراده الهی و عقلانیت این اراده را مفروض دانسته و در تقریر خود از حسن و قبح افعال الهی، نه به تعطیلی عدل الهی رسیده‌اند و نه

اراده خداوند را مغفول نهاده‌اند. برای نمونه، علامه حلی با اشاره به کلام خداوند که «لا یكلف الله نفساً الا ما آتاه» (طلاق، ۷) که دلالت بر عقلانی‌بودن نظام تکلیف و ثواب و عقاب آن دارد (حلی، ۱۴۱۴: ۳۸۵) توضیح داده که اگر خداوند را واجد صفات اخلاقی ندانیم، آیا بنده شوق دیدار کسی را دارد که ظالم و خالق شرّ و مکلف به خارج از مقدار طاقت و قاهر به خلق است و سخنان خود را که در قرآن بیان داشته، تکذیب می‌کند (همان: ۳۷۸). در عین حال، خداوند به عنوان قادر مطلق و برکنار از هرگونه نقص و شرّ عالم به ذات خود به عنوان علت العلل است، همچنان که عالم به همه معالیل خود است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۹۸). در واقع در جایی که علیت تام باشد و سبب به صورت کامل وارد شود، اثر معلول هم قطعی خواهد بود (حلی، ۱۴۳۰، ج ۳: ۴۰۶). این همان نظام عقلانی عالم است که رابطه انسان با خداوند در پرتو ادراک آن تحلیل و غایت عمل اخلاقی بر همین نظم و نسق تقریر می‌شود (همان، ج ۲: ۶۰۲). در واقع از منظر شیعی، رابطه‌ای متعادل میان منطق‌پذیری و عقلانیت فعل الهی از یک سو، با قطعیت اراده و تأثیر پایدار خداوند در نظام خلقت تقریر شده است؛ البته در بحث

ذاتی بودن و عقلانی بودن حُسن و قبح، همسویی قابل ملاحظه‌ای میان آرای معتزلی و شیعی برقرار است. در تقابل با این دو رأی، اندیشه اشعری جای گرفته که به شرعی شدن حُسن و قبح یا همان تبعیت خیر و شر اخلاقی از اراده و فرمان الهی باور دارد (حسامی‌فر، ۱۳۹۳: ۷۷).

در مجموع و صرف نظر از مناقشات تفصیلی، پیش فرض مشترک اندیشه‌های کلامی ادیان و مذاهب مختلف، مرتبط دانستن دین و اخلاق است؛ همین تلفیق در چشم انداز مباحث این دو حوزه باعث شده تا متکلمان، مباحث اخلاق شناختی خود را تحت عنوان حُسن و قبح، در پیوند با تکالیف دینی و با ملاحظه آثار اخروی اعمال اخلاقی مطرح کنند؛ اما در موضع معرفت‌شناسانه، این بحث مطرح می‌شود که چگونه می‌توان گزاره‌های دینی و اخلاقی را از یکدیگر بازشناخت؟ یا سهمی مستقل را برای هریک از آنها مفروض داشت؟ البته پرسش مبنایی قابل طرح به رابطه وجودشناسانه دین و اخلاق بازمی‌گردد. به این تفصیل که آیا اخلاق را می‌توان به وصف استقلال آن از

دین شناخت؟ یا موجودیت آن وابسته به اراده و فرمان الهی است؟ مناقشه مشهور در تاریخ عقاید اسلامی که به دوگانه حُسن و قبح ذاتی / شرعی^۱ اشتها یافته، ریشه در طرح و بررسی همین بحث داشته است.

هرچند مطابق با ادبیاتی رایج در اندیشه دینی، ترجیح جانب حُسن و قبح ذاتی - عقلی مسلّم بوده و در نتیجه: الف) اخلاقیات در موضعی مستقل از دین و به عنوان امری مقبول و مشترک در سرشت انسانی معرفی می‌شوند؛ ب) هرچند موضع رقیب، با اتصاف به نسب اشعری آن نامقبول خوانده می‌شود، اما مطابق با تمایلاتی که امروزه از گوشه و کنار محافل آکادمیک غرب مدرن نمایان می‌شود، موضع رقیب یعنی گرایش به حُسن و قبح شرعی نیز همچنان مهم و حتی پرتعداد است. یکی از دفاعیه‌های معاصر نسبت به همین موضع اخلاق شناختی دین محور در آرای فیلیپ کوین^۲ (۱۹۴۰-۲۰۰۴) مشاهده می‌شود. او به عنوان متکلم زنده مسیحی در ضمن گرایش به فلسفه تحلیلی به تقریر رابطه وجودی دین و اخلاق، به تقویت موضع دینی با ارجاع به آموزه امر الهی پرداخته است.

۱. حُسن و قبح عقلی به وجه معرفت شناختی اخلاقیات نظر دارد و حُسن و قبح ذاتی به حیث وجودشناختی آن می‌پردازد.

2. Philip Quinn

نشده است. در بحث نظریه اخلاقی فیلیپ کوین یک پیشینه فارسی نسبتاً قدیمی قابل ذکر است که می‌توان به مقاله «اخلاق مبتنی بر دین: گزارش و بررسی نظریه اخلاقی فیلیپ کوین» (قربانی، ۱۳۹۱) اشاره کرد.

۱. مبدأ و غایت اخلاق در عقلانیت معتزلی

بر مبنایی که اندیشه معتزلی بر آن قوام یافته است، رابطه دین و اخلاق با حفظ جنبه‌های عقلانی هریک از آنان تعین می‌یابد. این مسأله به‌مخصوص از این حیث برجسته می‌شود که اندیشه معتزلی در عین توجه به ابعاد دینی اخلاق، به‌ویژه در بحث از غایت حیات اخلاقی، به منشأ عقلانی اخلاق هم توجه دارد. تجمع این دو جنبه در نگاه معتزلی که در ادامه و به تفصیل نگاه متفکران این مکتب فکری نمایان می‌شود، وجه ممتاز این نگرش ترکیبی را تصدیق می‌کند. برای تشریح مدعای فوق، تحلیلی از موضع چهار متفکر مهم معتزلی بیان خواهد شد. بحث ما از جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ ق) به‌عنوان نخستین اندیشمند مهم این مکتب آغاز می‌شود و ضمن توجه به اندیشه اخلاقی قاضی عبدالجبار (۳۵۹-۴۱۵ ق) که آثار او در حکم دایرةالمعارف مکتب معتزلی است، ادامه می‌یابد. در ادامه با نظر به آرای دو مفسر

اهمیت مواضع کوین در طرح مجدد موضع حُسن و قبح شرعی (که در ادبیات مسیحی به نظریه امر الهی شهرت دارد و موضع مقابل خود، یعنی حُسن و قبح ذاتی-عقلی را نظریه قانون طبیعی می‌یابد) به اندازه‌ای است که بازخوانی انتقادی آرای او را ضروری می‌سازد. این ارزیابی انتقادی اگر با نظر به نظریه معتزلی (که به‌عنوان نماینده عقل‌گرایی اخلاقی در تاریخ اندیشه اسلامی شناخته می‌شود) طرح گردد، امکان سنجش نظریه کوین را در گفت‌وگویش با نظریه رقیب فراهم خواهد ساخت. این مقایسه به-ویژه از این جهت ضروری می‌نماید که گویی تقریرات کوین در بحث از رابطه دین و اخلاق (یا نقش خدا در اخلاق) پاسخی معاصرانه و برخورددار از تجارب تاریخی نسبت به نگاه معتزلی، البته از موضعی شبه‌اشعری یا نواشعری است. با نظر به این پیشینه تاریخی، لازم به ذکر است که مقاله حاضر از حیث مقایسه و تحلیل انتقادی دو موضع فوق، فاقد پیشینه خاص است. در واقع به‌رغم کثرتی که در پژوهش‌های مستند به متون معتزلی مشهود است، مقایسه‌ای میان این رویکرد کلامی با متفکران معاصر مسیحی - و مشخصاً فیلیپ کوین- تاکنون انجام

قرآن و حدیث که تعلق فکری آشکاری به جریان فکری معتزله داشته‌اند -جارالله زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ ق) و ابن ابی‌الحدید (۶۵۶-۵۸۶ ق)- موضع مشترک متفکران این مکتب بیان خواهد شد.

۱-۱. **جاحظ؛ از طبیعت اخلاقی انسان تا ترسیم الگوی نبوی سعادت**

جاحظ موضعی طبیعت‌گرایانه را در مسأله اخلاق مطرح کرده است و البته در ادامه همین سیر طبیعی، به غایت دینی حیات اخلاقی التفات داشته است. در حقیقت، او نقطه آغاز اخلاق را در طبیعت مادی و سرشت درونی انسان و به مدد قوه عقل می‌یابد؛ اما این مسیر بهسازی حیات و تخلّق به اخلاق را در قالب مصطلحات دینی شرح داده و با ترسیم فرایند تربیت دینی، عوامل پرورش روح انسانی را مطرح کرده است. رابطه میان عمل و نتیجه آن به نحوی است که به بیان جاحظ: «و علی قدر المشقة تكون المثوبة» (جاحظ، ۱۴۱۱، ج ۱: ۲۹۵) در نگاه جاحظ، انسان در طلب مطلوبات خود حرکت کرده و گاه به طمع مطالبات افزون‌تر می‌افتد. (همان: ۲۹۳)؛ از آنجاکه این جهان محل آسایش دائمی نیست (همان: ۱۵۶)، انسان‌ها با ارتباط و تعامل سعی در تحمل

مشقت‌های دنیا دارند (همان: ۱۴۴). لزوم تعامل میان آدمیان و تقدم حلم بر تنبیه از همین نقطه است. یکی از راه‌های اخلاقی در تحمل دنیای دون و حرکت به ساحت برتر حیات، زهد به عنوان رویکردی در تقویت روح است (جاحظ، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۲۶). از این رو جاحظ توصیه می‌کند که: «نفس را به ریاضت وادار، تا امور محموده را برگزیند و به پای آن خاکسار شود» (جاحظ، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۳۳).

اودر کتاب *الحيوان* کوشیده است تا آثار وضعی و طبیعی قوانین شرعی را اثبات کند (جاحظ، ۱۹۶۵، ج ۱: ۲۶۷). به باور او حتی مصائب دنیوی هم مبتنی بر تدبیر خداوند است (جاحظ، ۱۹۸۷: ۶۴). این همان سیره عقلاست که نظام پاداش و کیفر انسانی هم برقرار آن بنا یافته است (همان: ۵۹-۶۰)؛ اما نظام عالم با تدبیر الهی در جهت صلاح همگان در حرکت است (همان: ۴۵-۴۶). جاحظ به سه نفس شهوانی و غضبی و ناطقه اشاره دارد که از این میان، قسم سوم مختص انسان است و دو مورد دیگر مشترک میان حیوانات. با این همه در تمام این انواع نفوس، امکان اصلاح و تکامل فراهم است (جاحظ، ۱۴۱۰: ۲۰-۱۵)؛ اما کسی که بتواند نفس و

(همان: ۱۲).

تعلیم اخلاق، خاصیت مهمی دارد که همان ملتفت کردن آدمیان به حقیقتِ رتبه وجودی خود و رشد افرادی است که از سرِ جهل صفات غریزی خود را اصالتاً خوب می‌خوانند. رشد اخلاقی باعث رشد انسان در مسیر سعادت واقعی اوست. در واقع خلعت جمال و کمال اخلاقی، شایسته کسانی است که در جهت اصلاح نفس و ارتقا و تعالی آن کوشش می‌ورزند (جاحظ، ۱۹۱۴: ۱۷۲).

انسان‌ها با همت خویش می‌توانند به تحصیل فضیلت اخلاقی بپردازند؛ چراکه آنان نه به حسب قوم و نژاد و ...، بلکه به حسب قوای انسانی خود طی طریق می‌کنند (جاحظ، ۱۹۹۱: ۲۰۵)؛ البته جاحظ مثل این سیره عقلانی را در منش پیامبر اکرم (ص) نشان داده است (همان: ۲۰۶).

بنابراین در اندیشه جاحظ، ریشه حیات اخلاقی در طبیعت آدمی و وابسته به اراده انسان در فعلیت بخشیدن به این قوای درونی او شناخته شده است؛ البته عقل و شرع، انسان را به اخذ والاترین غایت که همان سعادت در جهان آخرت است، دلالت می‌کنند. همچنان که سیمای نبی اسلام (ص) هم در حکم الگوی عبور از این مسیر و ایصال به آن

بدن را معتدل سازد، در ساحت اخلاق انسانی مطلوب خواهد زیست (جاحظ، ۱۴۲۱: ۲۴۰).

با آن که امکان انتخاب میان خیر و شر و زمینه این دو در نهاد انسان مستقر است، اما انسان شریف به انتخاب گزینه اصلح متمایل می‌شود. عموم آدمیان نه بسیار خوبند و نه بسیار بد؛ بلکه در میانه این دو به حسب شرایط مختلف زندگی و تأثیرات تربیتی به سوی خیر یا شر متمایل می‌شوند. در نهایت، اخلاق قابل تغییر مداوم است. حد اعلای اخلاق که همان اخلاق محمود است، مختص افراد نادر می‌باشد. همچنان که گروهی اندک هم از هیچ معبری به اخلاق پای نمی‌نهند و خوی آنان به توحش متمایل است. به بیان جاحظ، آنجا که عقل در حاشیه باشد، انسان با بهائم تفاوتی ندارد (همان: ۱۳-۱۵). در این نقطه است که جاحظ ابلاغ شرایع را منجر به ابلاغ سیاست لازم و مجازات افراد بدکردار دانسته است. به بیان تکمیلی او، نمی‌توان انکار کرد که خوی نیک در همه آدمیان وجود دارد و تفاوت در کیفیات اخلاقیات آدمیان هم نمایان است. تا آنجا که بعضی به حسب سرشت خود به خوی نیک متمایل هستند و عده‌ای دیگر جز با ریاضت و طی طرق دشوار، به خلق نیک متمایل نمی‌شوند

سعادت واپسین است. آنچه جاحظ در موضوع اخلاق بیان می‌کند و نقاط ابتدا و انتهای حیات اخلاقی را به ترتیب از طبیعت انسانی تا ساحت الوهی تشریح می‌نماید، در ادامه اندیشه کلامی معتزلی و با تلاش قاضی عبدالجبار به بار نشسته است.

۲-۱. قاضی عبدالجبار؛ گسترش اختیار انسانی در پیوند با آثار وضعی اعمال اخلاقی

قاضی عبدالجبار به ذاتی بودن حُسن و قبح اعتقاد داشته و در این بحث، تعلق حُسن و قبح به اراده و اکراه را منتفی خوانده است؛ چرا که اگر مثلاً بتوان حُسن و قبح را متصف به اراده دانست، به محض نسیان و خطا در یک عمل، حُسن یا قبح ملازم با آن عمل نیز منتفی شده و در واقع، عمل صرفاً ارزش خود را از اراده فاعل دریافت می‌کند؛ حال آن که در روابط اجتماعی ما چنین وضعی حاکم نیست. این در حالی است که عقلاً زشتی عمل قبیح را در هر دو حالت تصدیق می‌کنند: خواه فاعل با قصد، مرتکب آن شده باشد یا بدون قصد (الهمدانی المعتزلی، ۱۹۶۰، ج ۶: ۸۲).

با این همه باید توجه داشت که قاضی عبدالجبار به فراخور مواضع معتزلی خود منکر قضای الهی و قائل به گستره چشمگیر

اختیار انسانی است. وی در تفسیر آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدَ إِلَّا إِلَٰهًا» معتقد است خداوند حکم احسان به والدین را اعلام کرده است. بنابراین در اینجا قضا به معنای اعلام است (همان، ج ۸: ۳۱۴). او عبارت «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ و مواردی از این دست را حمل بر تکثیر و مبالغه کرده است (همان: ۳۱۰-۳۱۱). در عین حال و به بیان قاضی، ارتکاب ظلم، عقلاً و شرعاً از خداوند منتفی است (همان: ۲۳۵). او با تکیه بر عقلانیت در عمل، تأکید دارد عملی که از روی جهل باشد، عملی است که مستحق ذم است (همان: ۱۷۲). از همین روست که کلام خداوند سرشار از حکمت و مفید فایده است (همان: ۱۷۳). وی عقلاً خداوند را مبراً از اختلالات بشری و مصون از عمل به خلاف مقتضیات عقل یافته است (همان، ج ۵: ۱۲۰-۱۲۱). علم خداوند به قبح بودن ظلم و استغنائی او از ارتکاب ظلم، مانع ظالم بودن خداوند متعال است (همان، ج ۶: ۱۲۸-۱۲۷). در مقام تشریح این رأی باید گفت: عقل دلالت دارد که خداوند محتاج غیر نیست (المعتزلی الهمدانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۲۹) که در نتیجه، خداوند برای ایفای مقصودش محتاج عدول از مواضع ذاتی

۱. انعام، ۶؛ حدید، ۵۷.

اخلاق نخواهد شد. این تعابیر صریح حکایت از آن دارد که در اندیشه قاضی عبدالجبار، حُسن و قبح با التفات به حکم عقل شناخته می‌شوند و به حکم همین عقل است که درمی‌یابیم خداوند عاری از نقص و در نتیجه مبرا از قبح است.

عطف به ذاتی بودن حُسن و قبح، مرتبه عصمت هم به معنی آگاهی خاص و ملازم با تشخیص بایدها و نبایدهای عقل نظری و عملی قابل درک است. در بحث عصمت، عبدالجبار معتقد است پیامبر (ص) در امر اختصاصی نبوت که با شئون خاص ملازم دارد نیز موید به تأیید الهی است (همان، ج ۱: ۷۰-۸۰؛ ج ۲: ۴۱۱). در عین-

حال، معرفت خداوند واجب است و معرفت تقلیدی کافی نیست (المعتزلی الهمدانی، ۱۴۱۶: ۶۶-۶۱). این معرفت، اولین واجب

عقلانی است؛ همین واجب، ما را به باقی معارف رسانده و همچنین از ضرر احتمالی که در اعمال سوء مندرج و نتیجه قهری این اعمال است، پیشگیری می‌کند. عقل به این ملازمه می‌رسد که واجب شرعی متصف به حُسن عقلی است (همان: ۷۵). نعمت یعنی «هر منفعت حسنه‌ای که با قصد احسان به غیر، از سوی فاعل انجام شود». از همین رو، میان

نعمت الهی و حُسن عمل رابطه مستقیم برقرار است و اساساً شکر نعمت به سبب وجه حُسن بودن آن است (همان: ۷۷-۷۸).

خداوند به هردو معنای سلبی و ایجابی، به انسان نعمت داده است: اولی یعنی ممانعت نکردن از جریان نعمت و دومی یعنی اعطای نعمت (همان: ۸۱). قاضی عبدالجبار به دو گروه از افعال اشاره دارد که اولی خارج از مقدورات ماست و دومی در حوزه مقدورات ما جای دارد. در معرفی قسم اول به سیزده نوع اشاره کرده است که: «جواهر، رنگ‌ها، طعم‌ها، رایحه‌ها، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، حیات، قدرت، شهوت، نفرت و فنا» را شامل می‌شود؛ اما در حوزه مقدورات - یعنی افعالی که جنس آنها تحت مقدور ماست - او به افعال جوارح و افعال قلوب اشاره کرده است که هر کدام پنج نوع هستند. پنج دسته افعال جوارح عبارتند از: «اکوان، اعتقادات، تألیفات، اصوات و آلام». پنج دسته افعال قلوب هم عبارتند از: «اعتقادات، ارادات، کراهات، ظنون و انظار» (همان: ۹۰). در تقسیم‌بندی قاضی عبدالجبار، واجبات شرعی به دو نوع قولی و فعلی تقسیم شده‌اند. مورد اول مثل شهادتین است و مورد دوم مثل نماز. در واجبات فعلی، تحقق نیت و

قصد قربت شرط است و تکمیل آن، به نحو احسن، با معرفت به وحدانیت خداوند، همراه با اقرار به عدل او مقارن خواهد بود. حجیت دین و صدق کلام وحی (قرآن) با فرض امتناع کذب بر خداوند است و این هم با فرض توحید و عدل الهی قابل اثبات خواهد بود (همان: ۸۸). به بیان قاضی، صدق پیامبر و توفیق حق سبب شد که اسلام خیلی زود در جهان گسترده شد (المعتزلی الهمدانی، بی تا: ۲۳۵). در تقریر عبدالجبار چنین آمده که به دلالت عقل تنها عمل حسن مستحق پاداش است. هر عمل قبیح به سبب قبح ذاتی آن با دریافت ثواب به عنوان عوض متناقض است (همان: ۷۸).

با آنچه از موضع قاضی بیان شد، او نیز در جهت تکمیل بیان جاحظ گام برداشته و ضمن تأیید عقلی و شرعی مواضع سلف خود در جریان معتزلی، نسبتی عقلانی را میان دین و اخلاق برقرار کرده است. از پی اثبات منزلت اخلاقی خداوند و عدم ارتکاب قبیح از جانب اوست که انسان به دین خدا اعتماد می کند و انبیاء الهی را به عنوان الگوهای اخلاقی معتبر و یکتا می شناسد، نه برعکس. در فرض فقدان این اعتماد عقلانی، تکیه بر قوانین دینی و اخلاقی انگاشتن آنها

بلاموضوع خواهد شد. به بیان قاضی، در مقام عمل و در صفحات تاریخ هم شاهدیم که تقید پیامبر اسلام (ص) به اخلاق موجب گسترش دین اسلام شده است. بنابراین اخلاق، منزلتی مستقل دارد؛ تا جایی که حتی اعتبار دین از حیث اخلاقی بودن تعالیم آن و با دقت در رفتار اخلاقی اولیاء آن به اثبات می رسد. ضمن اینکه خداوند هم با اوصافی که در دایره اخلاق تصدیق شده اند، شناخته می شود و اصل اعتماد به دین مرهون همین اعتماد به خدای اخلاقاً احسن بنا نهاده می شود.

۳-۱. زمخشری؛ تفسیر عبودیت و سعادت

آنچه در ادامه سنت معتزلی و در رویکرد تفسیر جارا لله زمخشری به بار نشسته است، گویای رابطه ای تدریجی و تکاملی در اندیشه اخلاقی جریان معتزلی است. او در تفسیر کشف، در مقام تحلیل مفهوم عبودیت، می گوید: جن و انس را برای عبادت خلق کردیم و از آنان جز همین را نخواستیم. این اراده به نحوی است که آنان در عبادت مختار و نه مضطر باشند؛ چرا که آنان واجد توانایی هستند و بعضی از آنان با اراده خود ترک عبادت را اختیار می کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۰۶).

او از موضع قرآن توصیه می‌کند که: اعمال را با رجای به فلاح انجام دهید؛ چرا که در برابر خداوند نباید به اعمال خود تکیه کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۷۲). در اندیشه او، رضوان الهی برای انسان برتر از پاداش است و در مقابل، ولایت شیطان که معارض رضوان الهی است، والاترین عذاب خواهد بود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۰). زمخشری می‌گوید: «والاترین غایتی که با فوز محقق می‌شود، نجات از سخط الهی و عذاب سرمدی، همراه با نیل به رضوان او و درک نعیم جاودانی است» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۴۹). دین اسلام طریق صحیح برای نیل به فوز کامل و سبب درک سعادت کامل است که در مقابل آن کفر و شقاوت جای دارد (همان، ج ۳: ۵۰).

هرچند موضع زمخشری به نسبت شأن او به عنوان مفسر به کلام نقلی شباهت دارد و از کنکاش فلسفی-کلامی در مواضع مورد بحث دوری گزیده است، اما وجه اشتراک میان رأی تفسیری او با دو متفکر قبلی، از این جهت است که در سراسر اندیشه مورد بحث، بر ساحت اختیار و اراده انسان تأکید شده است؛ همچنین در تقریر آثار وضعی اعمال، اعتماد به خداوندی که خلف وعده نخواهد

کرد، نمایان است. در واقع و به سیاق مباحث قبل، باید تأکید کرد که در الهیات معتزلی، دین با محک اخلاق و با پشتوانه صدق خبری و مخبری آن قابل اتکا است. تقریر مواضع ابن ابی‌الحدید در شرح مشهوری که بر نهج-البلاغه نگاشته است، این وحدت موضع معتزلی را نمایان‌تر خواهد کرد.

۴-۱. ابن ابی‌الحدید؛ خلق دینی و آثار آن در مطابقت با متون مأثور

ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه در تلاش برای تبیین کلام امام علی (ع) برآمده و آن را از مناظری مختلف، در عین تقید پایدار بر مرام معتزلی شارح، تشریح کرده است. او در تفسیر کلام امام علی (ع) که فرمود: «فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمُ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ» آورده است: «معنای سخن این است که اخلاق انسان تنها با تجربه و فهم اختلاف احوال دانسته می‌شود» (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۹: ۳۸). توجه به وجه تجربی اخلاق از نگاه این متفکر معتزلی به‌ویژه در بازگشت به موضعی که از جاحظ سراغ گرفتیم و بر وجه طبیعی حیات اخلاقی تکیه داشت- تداوم اندیشه‌ای یکدست را در تاریخ کلام معتزلی اثبات می‌کند؛ البته در اینجا باید به وجه ایهام‌آور واژه طبیعت توجه داشت. ابن ابی‌الحدید علم

اخلاق را وابسته به بخش ارادی حیات انسان دانسته است. در نتیجه، آنچه به خلق و خلق طبیعی و وابسته به اخلاط جسمی و شرایط طبیعی بدن انسان است و عمدتاً انتخاب عقلانی انسان نقشی در بودن یا نبودن آنها ندارد، جزء اخلاقیات انسان و داخل در مباحث علم اخلاق نخواهد بود (همان، ج ۶: ۲۱۰). در واقع، تعبیر طبیعت به معنای طبیعی - بودن اخلاق و دور بودن آن از ساحت اراده و انتخاب عقلانی انسان نیست؛ بلکه مراد از طبیعت در تعبیر مشترک جاحظ و در امتداد آن طی مکتب معتزلی، همان سازگاری حیات اخلاقی با طبیعت آدمی و تأثیرات پایدار آن در سعادت آدمی است. این مسیر سعادت، تا منزل امن الهی ادامه می‌یابد و آنچنان که پیش‌تر اشاره شد، هرچند اخلاق از حیث مبنا و در حیث وجودی خود و همچنین در مقام شناسایی نیک و بد، از دین مستقل است، اما غایت حیات اخلاقی با مسیری که دین پیش روی انسان قرار داده، ملازم است. از دیدگاه ابن ابی‌الحدید، غایت انسان اتصال به خداوند است و این را باید به زبان دعا و تضرع از خداوند طلب نماییم که ما را در مسیر همین غایت هدایت نماید (همان، ج ۱۱: ۲۷۴). در واقع خداوند با مراعات منزلت

ذاتی حُسن و قبح، انسان را به مسیر درست هدایت می‌کند، نه اینکه صرف خواست خداوند تعیین‌کننده درست و غلط یا همان حُسن و قبح باشد. بنابراین، سعادت و شقاوت واپسین انسان که به حکم عقل و شرع، غایت نهایی حیات آدمی است، در گرو نحوه تعامل انسان با خودش در این دار غرور دنیاست (همان، ج ۹: ۳۳۲). بنابراین سرنوشت انسان در پیوند با سعادت یا شقاوت او به نحو وضعی و مبتنی بر حُسن و قبحی که در حقیقت و نفس الامر افعال مندرج است، تعیین می‌شود. در این مسیر سرنوشت‌ساز، کسانی هم هستند که با روی‌گردانی از جهاد، نعمت عظمی را اگره منازل انگاشته‌اند. آنان رویی به جانب سعادت عاجل و آجل نخواهند داشت (همان، ج ۲: ۸۱). وجه ارادی اخلاق و تفاوت انسان‌ها از حیث تصدیق یا تکذیب این موضع حق، به‌همین خصلت اختیاری اخلاق برمی‌گردد. در واقع اخلاقی که انسان بر مدار حقیقت حُسن و قبح بدان متخلق می‌شود، در نتیجه قهری و وضعی خود منتهی به مقاصد معین است؛ نه متکی به اراده محض خداوند. با این وصف، رویکرد نقل‌گرایانه ابن ابی‌الحدید نیز بر نتیجه وضعی اعمال که در طراز اخلاقی خود بر حُسن و

تقریر مواضع کوبین، ملاحظات انتقادی را همراه با مقایسه دو رویکرد اخلاقی بیان خواهد شد.

۲- فیلیپ کوبین؛ تأثیر ذات و امر الهی در تأسیس اخلاق

اندیشه اخلاق‌شناختی کوبین با تأکید حداکثری بر وابستگی اخلاق به دین سامان یافته است. در جهت تقریر منقح‌تر از بحث دین و اخلاق، تفکیک ارزش‌ها و الزامات اخلاقی از نکات مورد تأکید کوبین است (قربانی، ۱۳۹۱: ۷۱-۹۴). در این تفکیک، ارزش‌ها شمولی بیش از اعمال و وظایف اخلاقی دارند؛ به نحوی که مواردی همچون نیت‌ها و اشخاص و ... را در بر می‌گیرند. تفکیک ارزش از الزام، به‌ویژه در موقع تراحم اعمال به چشم می‌آید؛ طوری که انتخاب گزینه اهم، یا به اصطلاح، دفع افسد به فاسد ضروری است. در این موقعیت، هرچند آن عمل در شمار ارزش‌ها نیست، اما استثنائاً انجام آن وظیفه و الزام است (Quinn, 71: (c) 2006). این تفکیک، هرچند برای فهم جنبه‌های مختلف اخلاق ضروری است، اما در مورد ذات الهی و فرامین او با وضعیتی متفاوت مواجهیم. در این وضعیت تازه، نوعی از وابستگی یا به بیان دقیق‌تر، رابطه‌ای از نوع

قیح ذاتی و عقلی متکی هستند، تکیه دارد. این تفکر بر وجه نهایی حیات اخلاقی انسان نیز متمرکز شده و حسن و قبح را در بطن همین رابطه مطرح می‌نماید. در اندیشه ابن ابی‌الحدید، آنچه به واقع مستحق اسم سعادت باشد، همان سعادت آخرت است که به چهار نوع تقسیم می‌شود: بقای عاری از فنا، علم عاری از جهل، قدرت عاری از عجز، غنای عاری از فقر (همان، ج ۲۰: ۳۰۶). به این ترتیب در مسیری که از زیستن در جهان طبیعت و از تشخیص نیک و بد کردارها آغاز شده و در ادامه با تکیه بر اخلاقی‌بودن خداوند، دین او تصدیق می‌شود، غایت حیات اخلاقی انسان در سعادت واپسین که تعالیم دینی بدان بشارت داده‌اند، تحقق می‌یابد. این وجه مشترک در اندیشه کلامی معتزلی است که رابطه دین و اخلاق را در استقلال آغازین و اتحاد واپسین آنها تقریر می‌کند.

بررسی دیدگاه فیلیپ کوبین در موضوع رابطه دین و اخلاق، حکایت از موضعی مخالف با بیان معتزلی دارد؛ البته بیان فیلسوف مسیحی در عین تعلق به جهان معاصر و به‌رغم اطلاع فیلسوف از سوابق تاریخی موضوع، از جهاتی قابل مناقشه است. در ادامه ضمن

علی و معلولی میان ذات و فرامین الهی با ارزش‌های اخلاقی برقرار است. خداوند باعث و عامل ارزش یافتن ارزش‌هاست که فرامین او هم نقشی مشابه را در شکوه اخلاقی الزامات بر عهده دارد. او امر اخلاقی از اراده پیشین الهی صادر می‌شوند و البته به ذات اخلاقی او مرتبط هستند (Quinn, 2000: 57). از نگاه کوین، گزاره الف اخلاقاً واجب است؛ اگر و فقط اگر خدا بدان امر کرده باشد. همچنین است در مورد تشخیص عمل خطا که در صورت نهی الهی به آن تعلق می‌گیرد (Quinn, 2006 (c): 73). به بیان صریح‌تر، الزامی بودن اخلاق، ضرورت خود را از امر الهی دریافت کرده است، نه برعکس (Quinn, 2006 (b): 63). در نتیجه، کوین برای وابسته‌دانستن تام اخلاق به دین، تأکید می‌کند که ارزش‌های اخلاقی به ذات خوب خداوند وابسته است و الزامات هم در اوامری ریشه دارد که از این ذات متعالی صادر شده باشد (Quinn, 2006 (c): 70-78). در جهت تشریح این موضع، کوین معتقد است وصف خیر، به عنوان یکی از صفات خداوند و به نحو پیشین تصدیق شده است. در حقیقت، ذات او مقتضی این خوبی و الزامات متعاقب آن است (Ibid). به باور کوین،

حاکمیت الهی و سیطره او بر عالم هستی دلیل کافی به نفع نظریه امر الهی است (Quinn, 2006 (a): 68).

کوین برای اثبات مدعای خود به کتاب مقدس هم استناد کرده است. از نگاه او کلام وحیانی خداوند نیز بر پیوستگی و در واقع به وابستگی اخلاق به دین، شهادت می‌دهد. شواهدی از کتاب مقدس که کوین به آن استناد می‌کند، سه مورد است: الف) وابسته - دیدن عبادات به اراده خدا؛ در واقع توفیق بندگی نشانه‌ای است از اخلاقی بودن خدا و عاملیت خدا در تکوین اخلاق؛ ب) عشق میان خدا و بنده که بر ذات اخلاقی خداوند گواهی می‌دهد و بنده را در اتصال به خدا واجد وصف اخلاقی می‌خواند؛ ج) حکایات به ظاهر غیر اخلاقی و لازم‌التأویل، مانند دعوت ابراهیم (ع) به ذبح فرزند (Quinn, 2006 (c): 65-70). با توجه به این شواهد متنی و درون‌دینی، حتی در جایی که خداوند به نقض پیمان حکم نماید، تبعیت از امر او اخلاقاً واجب است (Quinn, 2003: 30).

نظریه تأثرپذیری خدا به عنوان یک نظریه ارتودکسی جدید در الهیات قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت. فیلیپ کوین از مدافعان تأثرپذیری است و همین عقیده که

خداوند در حیات مؤمنانه متحقق هست، شهادتی بر اصل تأثرپذیری است و در زمره خداباوران کلاسیک که معتقد به جبرگرایی کلامی^۱ هستند، قرار می‌گیرد؛ حال آن‌که جبرگرایی کلامی با اراده آزاد انسان و مسئولیت اخلاقی در تعارض است (میرشمسی، ۱۴۰۱: ۳۳۷). در واقع کوبین از همان منظر اشعری به مسئله نگرسته و خداوند را ذاتاً خوب، که نتیجه این ذات، صدور فرامین همیشه خوب باشد، معرفی می‌کند؛ بی‌آن‌که به مسئله دین و اخلاق از دریچه نگرش مبتنی بر ذاتی بودن حسن و قبح و عقلانی بودن این دو نظر کند و خداوند ذاتاً خوب را عقلاً موظف به خلق و خلق و تدبیر و فرامین احسن معرفی نماید؛ اما همزمان کوبین به این نکته اشاره می‌کند که این گرایش به سبب این که آشکارا مخالف عقل تلقی نمی‌شود و بطلان آن نیز قابل اثبات نیست، از حداقل عقلانیت بهره‌مند است. ضمن این که در مقام عمل نیز می‌توان بدان اعتماد کرد و زندگی را بر مبنای آن جریان داد. با این همه کوبین به این نکته هم اشاره دارد که این گرایش می‌تواند خارج از اندیشه

مسیحی نیز به رسمیت شناخته شود و بنابراین در ذات خود کثرت‌گرایانه است (کوبین و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۶۳).

در واقع کوبین از سویی بر درک حداکثری مسیحیان از متن دینی و اتکای تام آنان به امر الهی سخن می‌گوید؛ اما از جانب دیگر و با پذیرش جنبه‌های درونی و شخصی موضعش، راه را برای کثرت‌گرایی دینی باز کرده است. این که مواضع او تا چه اندازه واجد انسجام و استحکام است، موضوع بحث بعدی این پژوهش است.

۳. نقد و بررسی

از منظر پژوهش پیش رو، مواضع اخلاق‌شناختی کوبین در عین برخورداری از چشم‌انداز معاصر در طرح مسئله و به‌رغم اطلاع کوبین از ادبیات تاریخی بحث، همچنان وابسته به مفروضات کلامی خاص، ناسازگار با شهودات اخلاقی، فاقد انسجام و در نتیجه نامقبول به نظر می‌رسد. از این رو، در شرح ایرادات اصلی موضع این مسئله می‌توان گفت:

الف) از جهت وابستگی به مفروضات

¹ Theological determinism

دیدگاهی کلامی مبنی بر اینکه خداوند همه آنچه را که در جهان اتفاق می‌افتد، تبیین می‌کند.

کلامی خاص، این مسأله واضح است که او از منظر الهیات مسیحی سخن گفته است. در این منظر، آنچه به عنوان اخلاق به حیات انسان وارد شود، تجلی ذات الهی ناب و منبعث از کلام وحیانی او در قامت کتاب مقدس است. پس دو گزاره مفروض «دین فاقد اخلاق» و «اخلاق فاقد دین» به لحاظ منطقی، متناقض و در عمل ناممکن است. این در حالی است که قائل شدن به این همانی دین و اخلاق در گستره‌ای که کوین مطرح کرده است، به ادله‌ای بیش از باور مسیحی خاص کوین محتاج است که در کلام این متفکر شواهدی افزون بر باور مسیحی به چشم نمی‌آید. در واقع کوین بیش از آن که به زبان تحلیل فلسفی سخن گفته باشد، باور کلامی مفروض خود را به عنوان گزاره اصلی در تقریر نظریه دینی-اخلاقی‌اش برگزیده است. باوری که ورود به عرصه اثبات آن با توجه به کثرات لوازم عملی این گزاره و باور دشوار، نامیسر است.

ب) از جهت ناسازگاری موضع کوین با شهودات اخلاقی باید گفت: این همان دانستن حیات دینی و اخلاقی با آنچه در مراودات عمومی و نیز از تأمل در گزاره‌های دینی و اخلاقی به آن توجه داریم، سازگار نیست. در

واقع و عطف به موضع الف، در تعاملات انسانی خود شاهد هر دو گزینه ممنوع کوین (یعنی دین فاقد اخلاق و اخلاق فاقد دین) هستیم. در حقیقت، شهودات اخلاقی ما بر تفاوت واضح میان گرایش دینی و اخلاقی انسان‌ها شهادت می‌دهد که فراگیری این شهود بر استقلال دین و اخلاق از یکدیگر - در عین فراهم بودن مسیر تعامل - گواهی می‌دهد.

ج) از جهت فقدان انسجام و عطف به چالش پیشین، به نظر می‌رسد که وابسته-دانستن نیکی و خیر به ذات الهی و مرتبط دانستن آن به دین، با تلقی انحصارگرایانه دینی سازگار نیست. شخصی دانستن موضع دینی نیز راهی برای جبران این ناسازگاری درونی نخواهد بود. به بیان دیگر، موضع کوین درباره منشأ بودن ذات الهی برای اخلاق، با اصرار او به تجلی تام خیرات این ذات در آیین مسیحیت سازگار نیست؛ چراکه اندیشه‌هایی همچون تجسد، تثلیث و سایر موارد مناقشه‌برانگیز دیگر در الهیات مسیحی، این گزاره را تصدیق می‌کند که: با افتراض ذات الهی به عنوان خیر مطلق، انحصاری دانستن تجلیات این ذات به آیین مسیحیت موجود با آنچه از کمالات این ذات

معرفی می‌شود، سازگار نیست؛ البته در فرض گرایش کوبین به کثرت‌گرایی دینی و قبول تجلی فراگیر الهی در سایر ادیان، مدعای او مقبول‌تر از انحصارگرایی فعلی‌اش خواهد بود؛ اما به نظر می‌رسد که او این اندازه از کثرت‌گرایی را به آثار خود راه نداده است؛ بلکه فقط و در محدوده‌ای که شباهت به همدلی دارد تا همراهی، باور پیروان سایر ملل و مذاهب را از حیث وجود خارجی این باورها پذیرفته است، نه از حیث اعتبار معرفت‌شناختی.

به نظر می‌رسد نمی‌توان مواضع کوبین را مقبول یافت. این در حالی است که اندیشه معتزلی با ارجاع به وجه استقلالی اخلاق در مراتب اولیه آن، خداوند را نیز با اوصاف اخلاقاً مقبول شناخته است. در امتداد این رابطه عقلانی انسان و خدا، مفهوم عبودیت در جهت اتکا به خالق شریعت گسترش می‌یابد و حیات اخلاقی با حیات دینی آمیخته می‌شود. در تمام این مراتب، حفظ شأن مستقل هریک از دین و اخلاق پابرجا مانده است؛ اما راه برای گسترش مرزهای حیات اخلاقی، با ایصال به مصداق دینی سعادت مفتوح می‌ماند. در واقع استقلال آغازین دین و اخلاق، با اتحاد واپسین آنها در مصداق

سعادت به سرانجامی مطلوب برای اندیشه و عمل انسانی منتهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

جهد متکلمان در تقریر اخلاق به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های حیات دینی جهت می‌یابد و این همان صبغه مشترک تقریرهای غایت‌گرایانه اخروی در مواضع آنان، علی‌رغم اختلاف مذهبی رایج میانشان بوده است. با این حال، اندیشه معتزلی جاحظ، وجه دنیوی اخلاق را به نحو بارزتری منعکس می‌کند، همچنان‌که در اندیشه قاضی عبدالجبار هم می‌توان روی دیگری از غایت اخلاق (ثمره اخروی اعمال) را در عین توجه به گام‌های انسانی در آغاز حیات اخلاقی بازشناخت. در شرحی که زمخشری بر قرآن و ابن ابی‌الحدید بر نهج‌البلاغه نگاشته‌اند، با تقریر خاص از اخلاق غایت‌گرایانه مأثور مواجه می‌شویم که در آن عبودیت و خلق دینی به نحو تجربی-انسانی و البته در جهت سعادت واپسین تقریر شده‌اند. به هر حال، اگر اندیشه معتزلی به نتایج قهری و آثار وضعی اعمال دینی-اخلاقی و نسبت معین و تضامنی آنها با سعادت اخروی باور دارد، در اندیشه شبه‌اشعری کوبین این ضرورت به خواست خداوند موکول شده و حیات اخلاقی انسان

یکسره در سپهر دین تکوین و تفسیر می‌شود. در واقع، اندیشه معتزلی در عین توجه به غایت دینی اعمال اخلاقی، به منشأ طبیعی و انسانی عمل اخلاقی هم توجه داشته است؛ در حالی که کوئین با طرح وابستگی تام اخلاق به خدای مسیحی و تبلور تام حیات اخلاقی در فرامین الهی، عملاً عدد قابل توجهی از تجربه گران اخلاق را بیرون از دایره اخلاق دانسته است. این در حالی است که اگر

اخلاق، به سرشت، تجربه و شهود آدمیان ارجاع داده شود و اخلاقی بودن دین نیز با همین شرایط احراز شود، ضمن پاسداشت منزلت اخلاقی دین، امکان تجمیع حیات دینی و اخلاقی در عین ملاحظه غایت متحد آنها فراهم خواهد بود. از این رو می‌توان برتری موضع معتزله را نسبت به طرح مسیحی محور در الهیات کوئین تصدیق کرد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از پایان نامه / رساله نمی باشد.

منابع

_____، (۱۹۶۵)، کتاب

الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مصر مكتبة الجاحظ.

حسامی فر عبدالرزاق (۱۳۹۳)، معیار فعل

اخلاقی و رابطه دین و اخلاق از منظر

استاد مطهری، فصلنامه تأملات

فلسفی، دوره ۴، شماره ۱۳، صص ۱۰۰-۹۳.

https://phm.znu.ac.ir/article_19570.html

حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۳۰)، نه‌ای المرام

فی علم الکلام، ج ۱-۳، قم، مؤسسه

الإمام الصادق.

_____، (۱۴۲۲)، کشف المراد فی

شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر

الاسلامی.

_____، (۱۴۱۴)، نهج الحق

و کشف الصدق، قم، دار الهجرة.

زمخشری، جارالله، (۱۴۰۷)، الکشاف فی

حقائق غوامض التنزیل، بیروت،

دارالکتاب العربی.

کویین، فیلیپ ال و دیگران، (۱۳۹۳)، درباره

دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران،

تهران، هرمس.

قربانی، امیر، (۱۳۹۱)، «اخلاق مبتنی بر دین:

گزارش و بررسی نظریه اخلاقی فیلیپ

ابن أبی الحديد عبد الحميد هبة الله. (بی تا).

شرح نهج البلاغه. قم: مكتبة المرعشي

النجفی.

جاحظ، ابو عثمان، عمرو بن بحر. (۱۴۲۱).

الخلاء، تصحيح طه الحاجر. قاهره:

دار المعارف.

_____، (۱۴۱۸). البيان و

التبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون.

قاهره: مكتبة الخانجي.

_____، (۱۹۱۴). التاج في

اخلاق الملوك، تحقيق احمد زكي باشا.

قاهره: المطبعة الأميرية.

_____، (۱۴۱۰). تهذيب

الأخلاق. طنطا: دار الصحابة للتراث.

_____، (۱۹۸۷)، الدلائل

و الاعتبار على الخلق و التدبير، بيروت،

مكتبة الكليات الأزهرية.

_____، (۱۴۱۱)، رسائل

الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد

هارون، بيروت، دار الجيل.

_____، (۱۹۹۱)،

العثمانية، بيروت، دار الجيل.

- _____ (2000), "Divine Command Theory", in: *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Blackwell Publishers Ltd.
- _____ (2003), *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (2006b), *Essays in The Philosophy of Religion*, ed. by Christian Miller, Clarendon Press.
- _____ (2006c). "Theological Voluntarism", in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. David Copp (ed.), Oxford University Press.
- Sadr Majles, Majid (2024) "An Analysis of Avicenna's Report of Plato's Ideas in Al-Shifa (the book of Healing)" *Journal of Philosophical Investigations*, Volume 18, Issue 49 , Winter 2024 Aristotle, *The complete works of Aristotle*, princeton, princeton University press, 1991, vol 2. https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_18246.html?lang=en
- کوین، «پژوهش های اخلاقی، سال دوم، ش ۳.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۹)، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- میرشمسی زینب سادات (۱۴۰۱)، *بررسی سازگاری درونی صفات خدا در الهیات مسیحی بر مبنای پذیرش تاثیرپذیری یا تاثیرناپذیری خدا*، تاملات فلسفی، دوره ۱۲، ش ۲۹، پاییز و زمستان، ص ۳۵۹-۳۳۵.
- الهمدانی المعتزلی، قاضی عبدالجبار، (بی تا)، *تثبیت دلائل النبوة، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالعربیة.*
- _____، (۱۴۱۶)، *شرح الأصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.*
- _____، (۱۹۶۰)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمد قاسم، مصر، الدار المصریة.*
- Quinn, Philip, (2006a), "Divine Command Theories of Ethics", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert, editor in chief, 2nd ed., V. 3.