

Analyzing Theories of Value in Accordance with God's Moral Actions

Somayeh Sadat Mousavi*

Sayyed Ali Akbar Hosseini Ghalebahman**

Abstract

Introduction

The necessity of observing moral values by human beings is approved by every common sense and human nature; But does such a necessity also apply to the observance of moral values for God? If we accept that it is necessary for God to observe moral values, on what basis can we know whether God has acted morally or not? The truth is that knowing God as the moral agent and determining the theory of value God's actions has received less attention and no precise answer has been given.

Value theories are responsible for determining the good and bad criteria for moral actions, and so far various value theories have been proposed to measure human moral actions. The most well-known theories of moral value include teleological theories, virtue-based theories, and conscientious theories. The fundamental problem in most of these theories is that they consider only man as a moral agent, and the criterion they offer is only for measuring the good and bad of human actions. Hence, in the face of the question of "whether God's actions are moral or not" they do not have a clear answer for the audience. Therefore, it is

* Ph.D. Candidate of Ethics, university of Islamic sciences, Qom, Iran, (Corresponding Author),
smhosna110@gmail.com

** The Associate Professor, Department of Religions, the imam Khomeini education & research
institute, Qom, Iran. Akbar.hosseini37@yahoo.com

Date received: 2022/03/19, Date of acceptance: 2022/06/21



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

necessary to first examine whether we can basically consider God as a moral agent or whether the observance of moral values is only for man? Second, if God's actions can also be morally valued, by what criteria can we understand their morality? Are the criteria presented in the moral schools adaptable to God's actions, or should another theory of value be sought for God? In this research, we want to provide appropriate answers to such questions as possible.

Methods

In this research, the analytical method has been used to examine the extent to which the theories of virtue oriented, Deontological, and Teleological are applied to the actions of God.

Results and Discussion

The first theory of value to be examined is the theory of virtue oriented. Of course, those virtue ethics's views that have considered the criterion of valuing characters and recognizing virtues from vices as their end are considered as Teleological views, and any result obtained in examining the Teleological view also includes Teleological virtue ethics. Other virtue ethic's views are called Agent-based virtue ethics, which say that the criterion for good and bad deeds is only their motive; Not their goals and results. According to this view, the existence of good motives for God causes good deeds to be issued from Him, without pursuing a purpose from these deeds. This criterion is not acceptable for conforming to God's actions; Because God is wise and the requirement of wisdom is that all God's actions have a wise purpose.

The second theory of value is the Deontological theory. The general criterion in this theory is that an action is moral and right when it is done only because of duty. Since this cannot be assumed to be a duty to God, this view also cannot be chosen as a theory of value for measuring God's actions; Because duty means where there is a right and the right cannot be achieved without ownership. God is the owner of everything; Therefore, no one has the right to oblige him to do something.

The third theory under consideration is teleologicalism. The general criterion in teleology is this: if something leads us to the desired result, it is good, and if it leads us away from that result, it is bad.

We have said that God is wise and the requirement of wisdom is that all God's actions have a purpose; Therefore, the main criterion of teleology is compatible with God's moral actions. But purposes such as profit, pleasure, power, and happiness, which have been proposed in kinds of teleological theories such as consequentialism

and perfectionism, are all appropriate to man and cannot be considered as purposes for God. Nevertheless, the concept of "perfection" is one of the concepts that has the capacity to be presented to God; Because God is absolute perfection, and God's wisdom requires that the actions that come from Him be commensurate with His inherent perfection. Thus, a new interpretation of perfectionism can be offered that includes the actions of God.

To do this, the circle of the moral agent must be considered beyond man so that God is also known as the moral agent. Then, the realization of "mere perfection", without restricting it to man, was considered as the purpose of moral actions. In this case, each of the moral actors will aim at the realization of perfection, and this perfection, according to the nature of each moral actor, can have different instances. For example, man's goal can be his own perfection and God's goal can be the perfection of creatures; Because the goal is the realization of perfection, and if a moral act leads to the realization of perfection for a person other than the doer, the moral goal is still achieved.

Conclusion

According to what has been said, our proposed theory, as a theory of value that can be applied to both human and God's actions, is a perfectionist teleological theory - which also includes a Teleological virtue ethics - with the interpretation that we consider the purpose of moral actions to be the mere realization of perfection. According to this theory, a good deed is an action that is compatible with perfection, and a bad deed is an action that is incompatible with perfection. This perfection is either the perfection of the moral agent himself or the perfection of a being other than the moral agent. Therefore, the perfection of creatures by God, which is itself pure perfection, is a moral act.

Keywords: "perfectionist teleological theory", "Value Theory", "mere of perfection", "God's moral actions", "Moral agent", "moral value"

تحلیل نظریه‌های ارزش در تطبیق با افعال اخلاقی خداوند

سمیه السادات موسوی*

سیدعلی اکبر حسینی قلعه بهمن**

چکیده

نظریه‌های ارزش در پی تعیین معیار خوب و بد برای افعال اخلاقی هستند. به‌رغم تنوعی که در این نظریه‌ها وجود دارد هیچ‌یک تاکنون قابلیت انطباق بر افعال اخلاقی خداوند را نداشته‌اند. از آنجاکه معیارهای ارائه‌شده، همچون انگیزه فضیلت‌مندانه، وظیفه، لذت، سعادت و قرب الهی مختص انسان بوده و در مورد سنجش خوب و بد افعال الهی ناکارآمد هستند باید به دنبال نظریه ارزشی بود که بر همه فاعل‌های اخلاقی، اعم از انسان و خداوند قابل انطباق باشد. در این نوشتار سعی بر آن است تا پس از بررسی مهم‌ترین نظریه‌های ارزش به روش تحلیلی، نظریه ارزشی معرفی شود که بتواند افعال الهی را نیز دربرگیرد. نتایج نشان می‌دهد نظریه‌های فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا و وظیفه‌گرایی برای سنجش افعال الهی کارایی ندارند. فقط نظریه غایت‌گرای کمال‌گرا - که شامل فضیلت‌محوری غایت‌انگار نیز می‌شود - آن هم با تفسیری خاص، ظرفیت ارائه معیار برای افعال اخلاقی خداوند را دارد. به نظر می‌رسد اگر غایت افعال اخلاقی، «صیرف کمال» در نظر گرفته شود در این صورت، زمانی که بر اثر فعل اختیاری فاعل، کمالی تحقق یافت، غایت اخلاقی حاصل شده است؛ حتی اگر آن کمال برای افرادی غیر از خود فاعل باشد. بنابراین، به کمال‌رساندن مخلوقات از جانب خداوند که خود، کمال محض است عملی اخلاقی به‌شمار می‌رود.

* دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)،
smhosna110@gmail.com

** دانشیار گروه ادیان، مؤسسه امام خمینی (ره)،
Akbar.hosseini37@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: نظریه غایت‌گرایی کمال‌گرا، نظریه ارزش، صرف کمال، افعال اخلاقی خداوند، فاعل اخلاقی، ارزش اخلاقی.

۱. مقدمه

لزوم رعایت ارزش‌های اخلاقی توسط افراد بشر مورد تأیید هر عقل سلیم و فطرت انسانی است. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل است که فرمود: «حتی اگر به بهشت امید (و باور) نمی‌داشتیم و از دوزخ نمی‌هراسیدیم و پاداش و کیفری در میان نمی‌بود باز شایسته بود که در طلب مکارم اخلاق برآییم؛ زیرا که راه موفقیت و پیروزی، در تحصیل مکارم اخلاق است». (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۹۳/۱۱) اما آیا چنین ضرورتی در مورد رعایت ارزش‌های اخلاقی برای خداوند نیز صادق است؟ بر فرض پذیرش لزوم رعایت ارزش‌های اخلاقی از جانب خداوند، این ارزش‌ها با چه ملاک و معیاری سنجیده می‌شوند؟ به عبارت دیگر، بر اساس چه ملاکی می‌توانیم دریابیم که خداوند اخلاقی عمل کرده است یا نه؟ حقیقت آن است که فاعل اخلاقی دانستن خداوند و تعیین نظریه ارزش برای افعال الهی از آن دسته مباحث اخلاقی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و پاسخ دقیقی به آن داده نشده است. در مورد چستی «نظریه ارزش» (Value Theory) باید گفت نظریه‌های ارزش به دنبال تعیین معیار خوب و بد برای افعال اخلاقی هستند. توماس هورکا (Thomas Hurka) بیان می‌دارد که نظریه ارزش، خیر بودن اموری مثل لذت، دانش و فضیلت، و شر بودن اموری مثل درد و رنج و رذیلت را نشان می‌دهد. وی تأکید می‌کند نظریه ارزش از آن جهت مهم است که برای برخی ادعاهای مهم درباره درستی، معیار می‌دهد. (Hurka, 2006: 357) به تعبیر روشن‌تر، نظریات ارزش، برای تعیین رفتارهای اخلاقاً درست و اخلاقاً نادرست مورد استفاده قرار می‌گیرند. از شناخته شده‌ترین نظریات ارزش اخلاقی، می‌توان به نظریات غایت‌گرایانه، نظریات فضیلت‌محور، و نظریات وظیفه‌گرایانه اشاره کرد. (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴: ۱۱۹ - ۱۲۱) مشکل اساسی در اغلب این نظریه‌ها آن است که فقط انسان را به عنوان فاعل اخلاقی مدنظر گرفته و معیاری که ارائه می‌دهند تنها برای سنجش خوب و بد افعال انسان است. از این رو، در مواجهه با این سوال که «آیا افعال الهی، اخلاقی هستند یا نه» پاسخ روشنی برای مخاطب ندارند. بنابراین، لازم است اولاً بررسی شود که آیا اساساً می‌توان خداوند را فاعل اخلاقی دانست یا این که رعایت ارزش‌های اخلاقی صرفاً مربوط

به حوزه صفات و رفتارهای انسانی است؟ ثانیاً، اگر افعال الهی نیز قابل ارزش‌گذاری اخلاقی هستند با چه ملاک و معیاری می‌توان اخلاقی بودن آن‌ها را فهمید؟ آیا ملاک‌های ارائه شده در مکاتب اخلاقی قابلیت تطبیق با افعال الهی را دارند یا باید به دنبال نظریه ارزش دیگری برای خداوند بود؟ برای مثال وقتی گفته می‌شود «باید راست گفت» آیا این حکم اخلاقی برای خداوند نیز الزامی است؟ اگر خداوند راست نگوید آیا مورد بازخواست یا توبیخ قرار می‌گیرد؟ آیا خداوند راست می‌گوید چون وظیفه هر فاعل اخلاقی راست گفتن است یا به دلیل آن است که دروغ گفتن، خروج از اعتدال محسوب می‌شود و یا این که خداوند راست می‌گوید چون هدفی از انجام آن دارد؟ در این پژوهش برآنیم تا حد امکان پاسخ مناسبی برای این قبیل سوالات ارائه دهیم.

پیش از شروع بحث می‌بایست جایگاه این پژوهش در جغرافیای مباحث اخلاقی مشخص شود. مباحث اخلاقی به هفت حوزه کلان تقسیم می‌شوند که عبارتند از: کلیات اخلاق (اخلاق‌شناسی)، اخلاق هنجاری، فرااخلاق، اخلاق توصیفی، روانشناسی اخلاق، تربیت اخلاقی و جامعه‌شناسی اخلاق. (ر.ک: حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۹: ۹۷ - ۱۲۶) بحث ما در بخش اخلاق هنجاری است؛ زیرا در اخلاق هنجاری عناصر نظام اخلاقی مورد بحث قرار می‌گیرد و اولین و مهم‌ترین عنصر یک نظام اخلاقی، مباحث مربوط به نظریه ارزش است. نظریه ارزش همانند ترازویی عمل می‌کند که اصول و قواعد اخلاقی را در وهله نخست ارائه می‌دهد و در ادامه نیز صحت و سقم رفتارها، اوصاف و وضعیت‌های اختیاری را مشخص می‌کند. (همان: ص ۱۰۷) ما می‌خواهیم در این نوشتار سه گروه از نظریات ارزش، یعنی نظریات غایت‌گرایانه، نظریات وظیفه‌گرایانه و نظریات فضیلت‌محور را در مورد افعال الهی بررسی کرده و از میان آن‌ها نظریه مناسب برای افعال الهی را معرفی کنیم.

۲. پیشینه

اصطلاح «نظریه ارزش» از جمله اصطلاحات اخلاقی است که بر خلاف دنیای غرب، هنوز در فضای علمی ایران جایگاه خود را به درستی باز نکرده است. این اصطلاح هم‌اکنون بیشتر در زمینه مطالعات اقتصادی به کار می‌رود؛ برای مثال، حسینی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه ارزش»، به بررسی نظریاتی که معیار تعیین ارزش یک کالا را مشخص می‌کنند پرداخته است. از آنجا که پژوهش حاضر صرفاً به دنبال بررسی نظریه ارزش در میان

مکاتب اخلاقی است؛ بنابراین، نمی‌توان در منابع فارسی، پیشینه پژوهشی چندانی با عنوان خاص «نظریه ارزش» در حوزه اخلاق به دست آورد. هرچند انبوه مقالاتی که در رابطه با نظریات غایت‌گرایی، فضیلت‌محوری و وظیفه‌گرایی نگاشته شده عملاً در دایره تحقیقات مربوط به نظریه ارزش گنجانده می‌شوند.

اما در میان منابع انگلیسی، آثار بیشتری با عنوان «نظریه ارزش» می‌توان یافت؛ از جمله نیکولاس ریچر (Nicholas Rescher) در کتابی با عنوان *مقدمه‌ای بر نظریه ارزش* (۱۹۶۹) به دنبال ارائه یک مقدمه فلسفی برای نظریه ارزش بوده و در این راستا به بررسی دقیق فلسفی درباره عملکرد مفهوم ارزش در موقعیت‌های زندگی روزمره پرداخته است. توماس هورکا (۲۰۰۶) نیز در مقاله خود با عنوان «نظریه ارزش»، به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره موضوع ارزش ذاتی می‌پردازد و به اموری همچون، لذت، علم و فضیلت اشاره می‌کند. همچنین هیراس و آلسن (Hirose & Olson, 2015) یک کتاب راهنما با همین عنوان تهیه کرده‌اند که هدف آن، ارائه نمای کلی جامع و پیشرفته از بحث نظریه ارزش است. این کتاب به سه بخش اصلی تقسیم شده است؛ فصل‌های قسمت اول (مبانی) به موضوعات اساسی و مرتبط با ماهیت ارزش و تمایز بین انواع ارزش‌ها می‌پردازد. فصل‌های قسمت دوم (ساختار) به ویژگی‌های تفصیلی ارزش مربوط می‌شود که به‌ویژه بر امکان اندازه‌گیری و مقایسه ارزش تأثیر می‌گذارد. فصل‌های قسمت سوم (توسعه)، در نهایت، موضوعات خاصی را در نظر می‌گیرند که در آنها سؤالات ارزشی، مقدم هستند.

با وجود آثار دیگری از این دست که در منابع انگلیسی یافت می‌شود باید در نظر داشت که اغلب پژوهش‌های صورت گرفته در انواع نظریات ارزش، چه در داخل و چه در خارج، با محوریت افعال اخلاقی انسان است و پس از بررسی‌ها، به جز کتاب نظریه انگیزه الهی (Divine motivation theory) اثر زگزیسکی (Linda Zagzebski, 2004) و مقاله سربخشی (۱۳۹۹) با عنوان «وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی»، پژوهشی که به معرفی نظریه ارزش در رابطه با افعال خداوند پرداخته باشد یافت نشد. اما رد پای بحث را می‌توان در برخی مباحث کلامی و اخلاقی جستجو کرد. برای مثال، غایت‌مندی پروردگار و معنای حسن و قبح در افعال الهی از جمله مباحثی است که در منابع کلام اسلامی به طور جدی مورد بحث قرار گرفته است. بررسی تفصیلی انواع نظریه‌های ارزش نیز در منابع فلسفه اخلاقی قابل دسترسی است.

۳. امکان تعیین نظریه ارزش برای افعال الهی

پیش از هر چیز باید این مسئله روشن شود که آیا اساساً امکان تعیین نظریه ارزش برای افعال خداوند وجود دارد؟ پاسخ به این سوال وابسته به آن است که بینیم آیا می‌توان خداوند را یک فاعل اخلاقی در نظر گرفت یا این که اخلاق فقط مربوط به انسان‌هاست.

بحث‌هایی در مورد گستره عامل اخلاقی صورت گرفته و دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی معتقدند می‌توان در مورد افعال الهی قضاوت اخلاقی داشت و برخی دیگر برآنند که اخلاق، اختصاص به انسان‌ها دارد و افعال الهی در دایره آن نمی‌گنجد. بر اساس دیدگاهی که اخلاق را مختص به انسان‌ها می‌داند امکان تعیین نظریه ارزش برای خداوند وجود نخواهد داشت. بنابراین، با بررسی ادله این دیدگاه، به پاسخ خود در مورد امکان یا عدم امکان ارائه نظریه ارزش در مورد افعال الهی دست خواهیم یافت.

بارزترین دیدگاهی که بر اساس آن، امکان تعیین نظریه ارزش برای خداوند منتفی می‌شود «نظریه امر الهی» است. مدافعان این نظریه که طیف گسترده‌ای از فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان مختلف مسلمان و غیرمسلمان را در بر می‌گیرد، همگی بر این مسأله اتفاق نظر دارند که افعال آدمی، صرف‌نظر از امر و نهی الهی، به خودی خود، هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی ندارند. بر اساس نظریه امر الهی، هم فهم معنای خوب و بد و باید و نباید و امثال آن وابسته به امر و نهی الهی است، و هم خوبی یا بدی و بایستگی یا نبایستگی افعال اختیاری انسان نیازمند ورود حکم الهی است. به تعبیر دیگر، این نظریه مدعی است که معیار صواب و خطا و حسن و قبح کارهای انسان، اراده و قانون الهی است. یعنی یک عمل یا یک نوع عمل تنها در صورتی صواب یا خطا است و فقط به این دلیل صواب یا خطا دانسته می‌شود که خداوند به آن امر کرده و یا از آن نهی نموده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۸۷) با این نگاه، اخلاق شامل افعال الهی نخواهد شد؛ زیرا حسن و قبح افعال را خدا ایجاد می‌کند و معیار سنجش خوب و بد، یعنی مطابقت با دستورات الهی، در مورد افعال خداوند بی‌معنا خواهد بود.

پیش از ارزیابی این دیدگاه دو نکته لازم به ذکر است؛ اولاً، از آنجا که نظریه امر الهی، هم در میان متکلمان مسلمان، یعنی اشاعره، و هم در میان فلاسفه غرب پیروانی دارد به جهت رعایت اختصار و انسجام مباحث، فقط به بررسی حسن و قبح از دیدگاه اشاعره می‌پردازیم و وارد دلایل و نظرات پیروان غربی نظریه امر الهی نمی‌شویم.

ثانیاً، بحث از حسن و قبح در دو مقام مطرح می‌شود؛ مقام ثبوت و تحقق، و مقام اثبات و شناخت. در مقام ثبوت، بحث بر سر این است که آیا حسن و قبح، ذاتی شیء است یا الهی است؛ یعنی آیا حسن و قبح اعمال در ذات آنها نهفته است و اوامر و نواهی الهی صرفاً جنبه کاشفیت از واقع دارند یا این که امر و نهی الهی ایجاد کننده نیکی و بدی افعال است؛ و اعمال به خودی خود بیان‌گر خوبی و بدی نیستند؟ در مقام اثبات نیز بحث پیرامون این است که آیا شناخت حسن و قبح از راه عقل است یا شرع، یا هر دو؟ در مقام ثبوت، معتزله و اکثر شیعه قائل به حسن و قبح ذاتی هستند؛ یعنی معتقدند خوبی و بدی افعال مبتنی بر اموری واقعی است و امر و نهی الهی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی صادر می‌شود؛ ولی اشاعره به الهی بودن آنها معتقدند و می‌گویند هیچ مصلحت و مفسده واقعی در پس پرده احکام وجود ندارد و خوب و بد افعال، صرفاً با تشریح الهی ایجاد می‌شود و افعال، به خودی خود نه خوب هستند و نه بد. در مقام اثبات و شناخت حسن و قبح نیز، معتزله و شیعه شناخت آنها را عقلی و شرعی می‌دانند، ولی اشاعره شناخت حسن و قبح را فقط شرعی می‌دانند و عقل را از دستیابی به حسن و قبح اشیاء ناتوان می‌شمرند. (ر.ک: التفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۲ و ۲۸۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۱ و ۱۸۲؛ عالمی، ۱۳۸۹: ۷۹ - ۸۱) آنچه در بررسی امکان تعیین نظریه ارزش برای افعال خداوند محل بحث است حسن و قبح در مقام ثبوت است. یعنی اگر این سخن درست باشد که حسن و قبح امور، ذاتی نیست و آنها را خداوند ایجاد می‌کند دیگر نمی‌توان برای افعال الهی نظریه ارزش معرفی کرد. بر اساس این دیدگاه، افعال الهی در دایره قضاوت‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا افعال الهی تولیدکننده حسن و قبح هستند و دیگر، مطابقت داشتن با حسن و قبح در مورد آنها صدق نمی‌کند.

دلایل متعددی در رد نظریه اشاعره مطرح شده است که در اینجا تنها به سه مورد از رایج‌ترین آنها اشاره می‌شود:

دلیل اول) ابوالحسن اشعری، مؤسس فرقه اشاعره و مبتکر نظریه امر الهی در عالم اسلام، فرض گرفته است که تنها منشأ قبح افعال، تخلف از امر و نهی مافوق است و با توجه به اینکه فوق خداوند کسی نیست که امر و نهی کند، در نتیجه هیچ کاری را نمی‌توان فرض کرد که بر خداوند متعال قبیح باشد. (ر.ک: اشعری، بی‌تا: ۱۱۵ - ۱۱۷) پاسخ این است که دلیل قبیح بودن یک عمل صرفاً سرپیچی از دستور مافوق نیست؛ بلکه گاهی

مقصود از کار قبیح کاری است که شایسته و سزاوار فاعل نیست، بدین معنا که فاعل موردنظر، کمالاتی دارد یا کمالاتی برای او مطلوب است که اگر آن کار از او سر بزند، با آن کمالات ناسازگار است. پس مطابق این معنا، فرض کار قبیح درباره خدا یعنی فرض این که خدای متعال کاری انجام دهد که با کمالاتی که دارد ناسازگار باشد. بنابراین، منشأ قبیح افعال، تخلف و سرپیچی از امر و نهی و دستورات مافوق خود نیست؛ لذا، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ کاری بر خدا قبیح نیست؛ بلکه با توجه به علم و حکمت الهی می‌توان گفت خدای متعال، خود تشخیص می‌دهد که چه کاری با کمال او سازگار نیست و آن را نمی‌خواهد و انجام نمی‌دهد. (مصباح، ۱۳۸۴: ۹۵ و ۹۶)

دلیل دوم) فخرالدین رازی، که چند کتاب در تقویت دیدگاه‌های کلامی اشاعره نوشته است، در کتاب المحصل ادعا کرده اگر حسن و قبح افعال، ذاتی آنها باشد لازمه‌اش این است که گاهی یک فعل واحد همزمان هم خوب باشد و هم بد و این محال است. مثل خوب بودن دروغی که برای نجات جان یک پیامبر گفته می‌شود. پس حسن و قبح افعال، ذاتی آنها نیستند. (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۸۰) پاسخ آن است که در چنین مواردی ما با دو فعل قبیح مواجه هستیم: یکی دروغ گفتن و دیگری نجات ندادن جان پیامبر. وظیفه شخص هنگام تعارض بین دو امر قبیح آن است که باید کاری را که قبحش کم‌تر است انجام دهد. در اینجا نیز، قبح نجات ندادن جان پیامبر بیشتر از دروغ‌گویی است؛ لذا با وجود این که شخص همچنان دروغ‌گویی را قبیح می‌داند؛ اما برای پرهیز از کار قبیح‌تر آن را مرتکب می‌شود. به این ترتیب، قبح دروغ‌گویی هم‌چنان باقی است و کسی منکر آن نمی‌شود هرچند از روی اضطرار باید دروغ گفت تا جان پیامبری را نجات داد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱)

دلیل سوم) دلیل دیگری که فخر رازی بیان کرده آن است که اگر حسن و قبح افعال در ذات آنها نهفته باشد، در آن صورت می‌بایست تکلیف به ما لایطاق قبیح باشد؛ در حالی که این‌طور نیست؛ زیرا مواردی در قرآن داریم که خداوند تکلیف به ما لایطاق کرده است. از قبیل تکلیف کافران به ایمان، در حالی که خداوند از ازل می‌داند که آنان هرگز ایمان نخواهند آورد و یا تکلیف ابولهب به ایمان، در حالی که در قرآن کریم خبر از عدم ایمان ابولهب داده شده است. (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۹) در پاسخ به این استدلال نیز گفته می‌شود که آنچه در استدلال مذکور به عنوان تکلیف به ما لایطاق ذکر شده، در واقع تکلیف به ما

لایطاق نیست، بلکه تکلیف است به چیزی که محال نیست و ممکن و در حیطه قدرت و اختیار مکلف است؛ زیرا، کافر می‌تواند با اختیار خود ایمان بیاورد، اما کفر را انتخاب می‌کند و ابولهب نیز می‌توانست با اختیار خود ایمان بیاورد و به اختیار خود ایمان نیاورد. خداوند، همه مردم و از جمله ابولهب و سایر کسانی را که به اختیار خود کافر شدند به ایمان تکلیف کرده است، هرچند می‌دانسته است که آنها با اختیار خود ایمان نمی‌آورند؛ و روشن است که کاری که با اختیار انجام داده شود یا ترک شود محال و خارج از طاقت فاعل نیست. (مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۰)

در رد دلایل اشاعره و اثبات ذاتی بودن حسن و قبح افعال، پاسخ‌های متعدد دیگری وجود دارد که در کتب کلامی شیعه قابل دستیابی است. با ملاحظه همین پاسخ‌ها نیز کاملاً روشن است که حسن و قبح افعال، ذاتی آنهاست و اخلاق، مختص افعال انسانی نیست؛ از این رو، امکان سنجش اخلاقی افعال الهی نیز وجود دارد و می‌توان به دنبال نظریه ارزش برای تشخیص حسن و قبح افعال الهی بود.

۴. بررسی تطابق نظریه‌های ارزش بر افعال الهی

معروف‌ترین نظریه‌های ارزش که در میان فلاسفه اخلاق در حوزه اخلاق هنجاری مورد توجه قرار گرفته‌اند عبارتند از: فضیلت‌محوری، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی. گرچه هر کدام از این نظریه‌ها دارای زیرمجموعه‌های مختلفی هستند؛ اما در بحث حاضر، این سه نظریه به صورت کلی و بر اساس معیارهای مشترک میان همه زیرمجموعه‌ها محور بحث می‌باشند.

۱.۴ فضیلت‌محوری و افعال اخلاقی خداوند

فضیلت‌محوری (Virtue ethics) یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌های اخلاقی است که خاستگاه آن به یونان باستان و نظریات سقراط و افلاطون و ارسطو باز می‌گردد. امروزه اخلاق فضیلت‌مدار دیدگاهی در مقابل دیدگاه‌های اخلاقی دیگر، همچون غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی به‌شمار می‌رود؛ در حالی که در یونان باستان چنین تقسیم‌بندی‌هایی وجود نداشت و اخلاق، یکسره اخلاق فضیلت‌مدار بود. (مک‌ایتایر، ترجمه شهریاری، ۱۳۷۷: ۲۸۷) پس از یک دوره فترت طولانی در عصر رنسانس، اخلاق فضیلت بار دیگر در نیمه

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۵۹

دوم قرن بیستم با تلاش افرادی همچون، الیزابت آنسکم و السدیر مک‌ایتتایر دوباره به عرصه اخلاق بازگشت. (پینکافس، ترجمه حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۲: ۵۳)

تفسیرهای گوناگونی از اخلاق فضیلت ارائه شده و زیرمجموعه‌های مختلفی برای آن مطرح است؛ برای مثال در یک تقسیم‌بندی، اخلاق فضیلت محور به دو شاخه اصلی فضیلت‌محوری غایت‌انگار، که شامل فضیلت‌محوری در ادیان و فضیلت‌محوری رواقی و تا حدی یونانی می‌شود، و فضیلت‌محوری غیرغایت‌انگار که شامل دیدگاه ارسطو (به یک روایت) و دیدگاه پینکافس درباره فضیلت‌محوری می‌شود تقسیم شده است. (همان: ۱۶) و در تقسیم دیگر، سه شاخه سعادت‌گرایی (اخلاق ارسطویی)، اخلاق فاعل‌مبنا و اخلاق مراقبت، زیرمجموعه‌های اصلی اخلاق فضیلت بیان شده است. (دبیری، ۱۳۸۹: ۱۰) با وجود قرائت‌های متعدد از این دیدگاه، شاخصه‌ای کلی برای آن می‌توان یافت که این دیدگاه را از سایر دیدگاه‌ها متمایز می‌کند و از طرفی، همه انواع فضیلت‌گرایی را نیز در بر می‌گیرد.

اخلاق فضیلت، بر خلاف سایر دیدگاه‌های اخلاقی که از رفتارهای درست و نادرست سخن می‌گویند، از انگیزه‌ها و ملکات و ویژگی‌های منشی سخن می‌گوید. اخلاق فضیلت معتقد است اخلاق با ویژگی‌های منشی سر و کار دارد نه با قواعد و اصول و همه افعال فضیلت‌مند، امتیاز خود را فقط از انگیزه‌های فضیلت‌مند فاعل می‌گیرند. (see: Frankena, 1963: 49-50) به این ترتیب، خوب بودن یا بد بودن انگیزه‌ها تعیین‌کننده خوبی و بدی اعمال است.

پیش از تطبیق این معیار با افعال الهی خاطر نشان می‌شود آن دسته از دیدگاه‌های فضیلت‌محوری که در ارزش‌گذاری ملکات و شناخت فضایل از رذایل، ملاک را غایت حاصل از آن گرفته‌اند - همچون سعادت‌گرایی ارسطو (۲) - در این تحقیق جزو نظریه‌های غایت‌گرا محسوب شده و نتایجی که در بررسی دیدگاه غایت‌گرایی حاصل شود بر آنها نیز صدق می‌کند. سایر دیدگاه‌های فضیلت‌محور نیز از آنجا که فاعل اخلاقی را مستقل از مبنای غایت‌گرایانه ارزیابی می‌کنند فاعل‌مبنا محسوب می‌شوند. (دبیری، ۱۳۸۹: ۱۱) به این ترتیب در این قسمت به بررسی تطبیق معیار دیدگاه فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا با افعال الهی خواهیم پرداخت.

بر اساس فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا، معیار خوبی و بدی اعمال، فقط و فقط انگیزه آنهاست نه اهداف و نتایج‌شان، زیرا اعمال زیادی وجود دارند که فقط از روی انگیزه انجام می‌شوند، بدون این که فاعل آنها هدفی از انجام آنها داشته باشد. (Zagzebski, 2004: 72) برای تبیین این دیدگاه، مثال‌هایی ذکر شده است؛ از جمله پینکافس به نقش موتورخانه یک کشتی اشاره می‌کند که ارزیابی عملکرد آن، ربطی به اطلاع از مسیری که باید طی شود ندارد؛ یعنی ما بدون هیچ‌گونه اطلاع از مسیر کشتی می‌توانیم درباره بهترین کارکرد کشتی سخن بگوییم. (پینکافس، ۱۳۸۲: ۹۰) به همین شکل، برای بررسی خوب و بد اعمال، ارزیابی انگیزه‌ها کفایت می‌کند و توجه به اهداف آنها ضرورتی ندارد.

اما در رابطه با تطبیق این معیار با افعال اخلاقی خداوند می‌توان به دیدگاه زگزیبسکی رجوع کرد که به عنوان یک فیلسوف فضیلت‌محور فاعل‌مبنا، کتابی در این خصوص با عنوان *نظریه انگیزه الهی* نگاشته است. وی معتقد است خداوند نیز همانند همه فاعل‌های اخلاقی دارای انگیزه‌هایی است که با بررسی آنها می‌توان خوب و بد افعال الهی را تعیین کرد؛ منتها از آنجا که خداوند در نهایت کمال است انگیزه‌های او نیز در اوج کمال قرار دارد؛ بنابراین خداوند دارای صفات و فضایل کامل اخلاقی است. (Zagzebski, 2004: 240) تا اینجا به نظر می‌رسد معیار ارائه شده در این دیدگاه برای تطبیق با افعال الهی بی‌اشکال بوده و می‌تواند معیار قابل‌قبولی برای سنجش افعال اخلاقی خداوند محسوب شود؛ اما در این دیدگاه نکته‌ای وجود دارد که تأمل برانگیز است. از آنجا که دیدگاه فاعل‌مبنا صرفاً بر انگیزه فضیلت‌مند تأکید دارد، برای هدف افعال اخلاقی جایگاه مناسبی قائل نیست و حتی در برخی موارد هدف را از افعال اخلاقی نفی می‌کند. برای مثال زگزیبسکی بیان می‌دارد: «انگیزه‌های خدا باعث اعمال خدا نیز می‌شوند، اما مانند برخی از اعمال ما، نیازی به هدف ندارند». (Zagzebski, 2004: 217) وی حاصل نظریه انگیزه الهی خود را در یک جمله چنین بیان می‌کند: «خداوند به این دلیل آفرینش را انجام داد چون برای انجام آن انگیزه داشت، نه هدف». او بر این باور است که هر هدفی برای افعال الهی تصور شود از شأن آفرینش می‌کاهد. (Ibid: 218) به این ترتیب، وجود انگیزه‌های خوب برای خداوند سبب صدور افعال خوب از او می‌شود، بدون این که از این افعال هدفی را دنبال کند.

این در حالی است که بر اساس ادله کلامی شیعه، تمام افعال الهی لزوماً باید دارای غایت و غرض باشد تا عنوان فعل لغو و عبث پیدا نکند؛ زیرا خداوند حکیم است و لازمه

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۶۱

حکمت آن است که هر فعل الهی دارای هدفی حکیمانه باشد. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴: ۸۴؛ حلی، ۱۳۸۲: ۶۴/۱) البته در رابطه با این که مراد از هدف داشتن افعال الهی چیست در ادامه مقاله بحث خواهد شد.

به این ترتیب، معیار فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا، با توجه به تأکیدی که بر نفی هدف از افعال اخلاقی داشته تا ملاک ارزشمندی افعال را به انگیزه فضیلت‌مند منحصر کند، قابلیت انطباق بر افعال اخلاقی خداوند را ندارد.

۲.۴ وظیفه‌گرایی و افعال اخلاقی خداوند

وظیفه‌گرایی (Deontology) یکی دیگر از دیدگاه‌های مطرح در حوزه اخلاق هنجاری است که زیرمجموعه‌های مختلفی برای آن ذکر شده است. برای مثال، هاندریچ (۱۹۵۵) وظیفه‌گرایی را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند: الف) نظریه امر الهی، ب) نظریه عقل‌گرایی که خود شامل وظیفه‌گرایی کانتی و قراردادگرایی است و ج) نظریه شهودگرایی که به دو قسم شهود اصول اخلاقی (دیدگاه راس) و شهود حقایق خاص تقسیم می‌شود. (Honderich, 1955: 941) ویلیام فرانکنا (۱۹۶۳) نیز دسته‌بندی دیگری از انواع نظریات وظیفه‌گروانه ارائه کرده است. وی این نظریات را به دو دسته اصلی عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌کند. وظیفه‌گرایان عمل‌نگر اعتقاد به اصول و قوانین کلی برای احکام اخلاقی ندارند و می‌گویند حکم اخلاقی در هر مورد خاص، باید با بررسی همان مورد بر اساس «تصمیم» (اگزستانسیالیست‌ها) یا «شهود» به دست آید. در مقابل، وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر معتقدند که یک قاعده کلی برای معیار صواب و خطا وجود دارد که این معیار از نظر برخی «امر الهی» و از نظر برخی دیگر، «امر مطلق» است. (see: Frankena, 1963: 15-16; 21-28) توجه به تنوع زیرمجموعه‌های مطرح شده برای دیدگاه وظیفه‌گرایی، در این مجال، مناسب‌ترین راه برای بررسی این نظریه در خصوص افعال الهی آن است که صرف‌نظر از تفاوت‌های انواع نظریات وظیفه‌گروانه با یکدیگر، به سراغ معیار کلی در وظیفه‌گرایی برویم؛ معیاری که آن را از سایر دیدگاه‌ها متمایز کرده و در مورد همه زیرمجموعه‌های آن نیز صادق باشد.

وظیفه‌گرایان به طور کلی معتقدند وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به وجود می‌آورد، می‌تواند یک عمل یا قاعده را وظیفه و الزامی کند. به عبارتی، بعضی اعمال

و افعال را می‌توان یافت که ذاتاً و با قطع نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، انجام آن‌ها اخلاقاً درست، الزامی و وظیفه است. (Frankena, 1963: 14) بنابراین، صرفاً فعلی که فقط به خاطر وظیفه بودن انجام گیرد اخلاقی و صواب است؛ یعنی معیار صواب بودن عمل، «وظیفه یا الزام» بودن آن است. (پینکافس، ترجمه حسنی و علی پور، ۱۳۸۲: ۱۹) هرچند وظیفه‌گرایان در منشأ و مرجع تعیین وظیفه با یکدیگر اختلاف دارند و اموری همچون، امر الهی، امر مطلق، شهود، تصمیم و انتخاب، قرارداد و توافق اجتماعی یا حقوق فردی و اجتماعی را به عنوان منشأ تعیین وظیفه بیان کرده‌اند؛ (اترک، ۱۳۸۹: ۳۴) اما در این امر که صرفاً عمل به وظیفه معیار صواب و خطای اخلاقی است با یکدیگر توافق دارند.

برای تطبیق این معیار کلی با افعال الهی باید دو مسئله بررسی شود: اولاً آیا می‌توان برای خداوند که قادر مطلق است وظیفه و الزام قائل شد؟ ثانیاً، آیا اعمال خداوند می‌تواند بدون در نظر گرفتن نتیجه و صرفاً به دلیل وظیفه بودن صورت گیرد؟

در پاسخ به مسئله اول باید گفت خداوند قادر مطلق است؛ به این معنا که اگر بخواهد فعلی را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و از این جهت هیچ الزام و وظیفه‌ای از جانب عاملی خارج از ذات او که قدرتش را محدود کند قابل تصور نیست. (رک: صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۰۷/۶ - ۳۰۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف: ۷۷) اما خداوند، علاوه بر قدرت، دارای صفت حکمت نیز هست و مقتضای کمال و حکمتش آن است که همواره کار درست، یعنی کاری که مناسب با شأنش باشد، انجام دهد و همواره کار قبیح، یعنی کاری که مخالف با شأنش باشد، را ترک کند. بنابراین، الزام به معنای انجام کار درست به مقتضای حکمت، برای خداوند قابل تصور است؛ زیرا این الزام برخاسته از حکمت الهی بوده و خارج از ذات حق تعالی و محدود کننده قدرت او نیست. (رک: حلی، ۱۳۸۲: ۶۳ و ۶۴؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۶۶/۱) پس، تنها با این تفسیر خاص از لزوم صدور فعل حسن از خداوند، می‌توان برای خداوند قائل به الزام شد. با وجود این، به هیچ‌وجه نمی‌توان برای خداوند عنوان وظیفه را به کار برد؛ زیرا وظیفه و تکلیف در جایی معنا دارد که حقی در میان باشد و حق، بدون مالکیت محقق نمی‌شود. خداوند مالک همه چیز است؛ بنابراین کسی در برابر او دارای حق نیست، تا وی را موظف به انجام کاری کند. طبق معیار وظیفه‌گرایی، عقل هم وقتی می‌خواهد به تعیین وظیفه برای خداوند متعال پردازد، می‌بایست بر اساس حقوق این کار را انجام دهد. وقتی حقی در میان نباشد، عقل هم مبنایی

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۶۳

برای تعیین وظیفه نخواهد داشت. آیات صریح قرآن کریم نیز اطلاق وظیفه بر خداوند و مورد سوال واقع شدن او را نفی کرده است: «لَأُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء/۲۳). (سربخشی، ۱۳۹۹: ۹۰)

اما در رابطه با این مسئله که آیا اعمال خداوند می‌تواند بدون در نظر گرفتن نتیجه و صرفاً به دلیل وظیفه بودن صورت گیرد همان اشکالی مطرح می‌شود که در مورد فضیلت محوری فاعل مبنا بیان شد. نمی‌توان هدف را در افعال الهی نادیده گرفت؛ زیرا تمام افعال خداوند به عنوان یک فاعل حکیم باید دارای غایت و غرضی حکیمانه باشد تا عنوان فعل لغو و عبث پیدا نکند. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴: ۸۴؛ حلی، ۱۳۸۲: ۶۴/۱)

پس، در تطبیق معیار کلی وظیفه‌گرایی با افعال اخلاقی خداوند به دست آمد که این نظریه را نمی‌توان به عنوان نظریه ارزش برای سنجش افعال الهی برگزید؛ زیرا خداوند قادر و مالک مطلق است و نمی‌توان وظیفه‌ای برای او فرض کرد. از طرفی، صرف توجه به وظیفه و نادیده گرفتن نتایج از جانب خداوند قابل پذیرش نبوده و در تعارض با حکمت الهی است.

۳.۴ غایت‌گرایی و افعال اخلاقی خداوند

سومین نظریه ارزش که برای تطبیق با افعال الهی باید مورد بررسی قرار گیرد دیدگاه غایت‌گرایی (Teleological view) است. غایت‌گرایان برای تشخیص صواب از خطا و درست از نادرست، نتیجه حاصل از کار اختیاری را مورد لحاظ قرار می‌دهند؛ به این صورت که اگر کاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا دست کم در خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب باشد خوب است؛ اما اگر ما را از آن نتیجه دور کند، بد دانسته می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵) فضیلت‌محوران غایت‌انگار نیز در زمره غایت‌گرایان قرار می‌گیرند؛ زیرا ملاک ارزش‌گذاری ملکات و شناخت فضایل از رذایل را غایت آنها می‌دانند. (میرصانع و صادقی، ۱۳۹۶: ۹۱) به این صورت که منش و انگیزه‌ای که ما را به غایت مطلوب برساند خوب و فضیلت است و منش و انگیزه‌ای که ما را به غایت مطلوب نرساند بد و رذیلت است. البته غایت‌گرایان درباره این که غایت مطلوب از فعل اخلاقی چیست و این که متعلق غایت چه کسی است دیدگاه‌های مختلفی دارند.

پیش‌تر بیان شد که از نظر متکلمان شیعی افعال الهی ضرورتاً دارای غایت هستند؛ زیرا خداوند، حکیم است و حکمتش اقتضا می‌کند در پس هر فعلی، غرض و غایتی داشته باشد و از کار عبث و لغو پرهیز کند. (۱) (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴: ۸۴؛ حلی، ۱۳۸۲: ۶۴/۱) به این ترتیب، می‌توان گفت بر خلاف دو دیدگاه فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا و وظیفه‌گرایی، معیار اصلی غایت‌گرایی، قابل‌تطبيق با افعال اخلاقی خداوند است. اما کار به همین جا ختم نمی‌شود. حال باید دید آیا غایت‌هایی که تا کنون در حوزه غایت‌گرایی مطرح شده‌اند می‌توانند به عنوان غایت برای افعال الهی لحاظ شوند؟ به عبارتی، آیا از میان دیدگاه‌های غایت‌گرایی کنونی، می‌توان نظریه ارزش‌مناسی برای افعال الهی یافت؟

فهرست‌های مختلفی از دیدگاه‌های غایت‌گرایانه ارائه شده است؛ از جمله هاندریچ (۱۹۵۵) سه دیدگاه اصلی برای غایت‌گرایی معرفی کرده است: الف) نتیجه‌گرایی که شامل خودگرایی، جهان‌گرایی (سودگرایی) و نوع‌دوستی می‌شود، ب) نظریه‌های عدالت، اعم از عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی و ج) کمال‌گرایی. (Honderich, 1955: 941) همچنین مصباح یزدی (۱۳۸۴) مکاتب غایت‌گرا را بر اساس متعلق غایت، به دو دسته خودگرایی و دیگرگرایی تقسیم می‌کند و بر اساس نوع غایت، از انواع مختلفی همچون، سودگرایی، قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی نام می‌برد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۶) علاوه بر این‌ها، فضیلت‌محوران غایت‌انگار نیز به دو دسته کلی سعادت‌گرایان و کسانی که تحقق فضیلت در نفس را غایت می‌دانند قابل‌تقسیم هستند. (میرصانع و صادقی، ۱۳۹۶: ۹۱) به‌رغم تنوعی که در نظریات غایت‌گرایانه به چشم می‌خورد؛ اما یک نقطه مشترک در همگی وجود دارد که مانع از تطبیق آنها با افعال الهی می‌شود. آن نقطه مشترک، این است که در همه این نظریات، صرفاً انسان به عنوان فاعل اخلاقی در نظر گرفته شده و همه غایت‌ها منحصراً در ارتباط با او تعریف شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این غایات را برای فاعل اخلاقی دیگری همچون خداوند لحاظ کرد. برای روشن‌تر شدن بحث، به بررسی اجمالی دیدگاه‌های غایت‌گرایانه بر اساس دسته‌بندی هاندریچ می‌پردازیم. وی به سه دیدگاه کمال‌گرایی، نتیجه‌گرایی و نظریه‌های عدالت اشاره کرده است. غایت‌گرایی کمال‌گرا در پی به کمال رساندن تمام یا جزئی از نفس انسان است و اموری، همچون قدرت، سعادت و قرب الهی را به عنوان غایت معرفی می‌کند؛ (ملا محسنی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۹) اما غایت‌گرایی نتیجه‌گرا در پی دستیابی به نتایجی خارج از نفس انسان است که محدود به زندگی مادی او بوده و اموری، همچون سود و لذت دنیایی را به عنوان غایت

معرفی می‌کند. (see: Frankena, 1963: 13-14) در مورد نظریه‌های عدالت که هاندریچ در تقسیم‌بندی خود آن را دیدگاهی در عرض نتیجه‌گرایی و کمال‌گرایی قرار داده است باید گفت به نظر می‌رسد بحث عدالت چیزی خارج از کمال‌گرایی نیست؛ چنان‌که گرگیاس و نیچه قدرت را حاصل عدالت طبیعی در جهان می‌دانند. (Holmes, 1993: 176) همچنین در فضیلت‌محوری غایت‌انگار، دو مقوله سعادت و فضیلت، بر نوعی کمال دلالت می‌کنند. (ر.ک: صبری و علوی، ۱۳۹۵: ۱۱۱) از این رو در ادامه به بررسی کمال‌گرایی و نتیجه‌گرایی می‌پردازیم.

در ارزیابی دو دیدگاه کمال‌گرایی و نتیجه‌گرایی به عنوان نظریه ارزش برای افعال الهی، به طور کلی می‌توان گفت نتیجه‌گرایی بی‌شک در مورد خداوند صدق نمی‌کند؛ چون نمی‌توان غایات مادی و دنیایی را معیار برای ارزیابی افعال الهی در نظر گرفت. کمال‌گرایی نیز هرچند مصادیقی همچون، سعادت و قرب الهی دارد که فراتر از غایات مادی هستند؛ اما چون با محوریت نفس انسان تعیین شده‌اند در مورد خداوند که بی‌نیاز از این امور است کارایی ندارند. با وجود این، مفهوم «کمال» از جمله مفاهیمی است که ظرفیت مطرح شدن برای خداوند را دارد؛ زیرا خداوند کمال مطلق است و حکمت الهی اقتضا می‌کند افعالی که از او صادر می‌شود متناسب با کمال ذاتیش باشد. (مصباح، ۱۳۸۹: ۳۸۶؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۶۶/۱) از این رو، باید بررسی کرد آیا می‌توان کمال را به عنوان غایت افعال اخلاقی به نحوی معرفی کرد که معیاری برای سنجش افعال تمام فاعل‌های اخلاقی، اعم از انسان و خداوند باشد.

۵. دیدگاه مختار در نظریه ارزش برای افعال الهی

تا اینجا مشخص شد که از میان نظریه‌های ارزش، دو نظریه فضیلت‌محوری فاعل‌مبنا و وظیفه‌گرایی اساساً امکان این که بتوانند نظریه ارزش برای افعال الهی باشند را ندارند. در این میان، تنها نظریه غایت‌گرایی آن هم از نوع کمال‌گرا - که شامل دیدگاه فضیلت‌محوری غایت‌انگار نیز می‌شود - امکان و ظرفیت مطرح شدن به عنوان نظریه ارزش برای افعال الهی را دارد.

اما آن چه دیدگاه‌های کمال‌گرای کنونی را در مواجهه با افعال اخلاقی خداوند دچار مشکل می‌کند آن است که از ابتدا تنها انسان را فاعل اخلاقی مدنظر قرار می‌دهند و در پی

تعریف غایتی منحصر به انسان هستند. این دیدگاه‌ها «خیر انسان را بر اساس پرورش ذات انسان توضیح می‌دهند». (ملا محسنی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۹) از این رو، وقتی این نظریه‌های ارزش را با افعال الهی می‌سنجیم ناکارآمد بوده و نمی‌توانند معیاری برای سنجش خوب و بد ارائه دهند که هم افعال انسان و هم افعال الهی را شامل شود. در حالی که اگر فاعل اخلاقی را محدود به انسان ندانیم، دایره کمال به طور طبیعی از ذات انسانی فراتر خواهد رفت؛ چرا که «غایت هر فاعل اخلاقی باید متناسب با ذات او باشد». (مصباح، ۱۳۸۹: ۴۳۴) بنابراین، وقتی «صرف کمال» را غایت فعل اخلاقی قرار دهیم، حتی اگر کمال یک فاعل اخلاقی این باشد که موجودات دیگر را به کمالشان برساند باز هم متناسب با ذات خود عمل کرده و از این جهت غایتش که تحقق کمال است حاصل می‌شود.

با توجه به آنچه بیان شد غایت پیشنهادی که قابل صدق برای خدا و انسان باشد تحقق صرف «کمال» است بدون هیچ قیدی که آن را مختص به انسان کند. این غایت می‌تواند متناسب با ذات هر فاعل اخلاقی، مصداق متفاوتی داشته باشد. با این بیان، ابتدا کمال به عنوان غایت اخلاق معرفی می‌شود. سپس، در تعیین کمال هر فاعل اخلاقی، نظرات مختلف قابل طرح است. پس، دیدگاه‌هایی که سود، لذت، سعادت یا قرب الهی را غایت اخلاق معرفی کرده‌اند همچنان در محدوده تعیین غایت و مصداق کمال برای انسان می‌توانند مطرح باشند. از طرفی، دیدگاه‌هایی که در رابطه با تعیین مصداق غایت برای افعال الهی نیز طرح شده‌اند می‌توانند در جای خود مورد بحث واقع شوند. این در حالی است که هر دو دسته، زیرمجموعه دیدگاهی قرار دارند که غایت اخلاق را تحقق صرف «کمال» می‌داند.

با روشن شدن این مسئله، حال باید تبیین شود که چگونه تحقق کمال می‌تواند غایت افعال اخلاقی خداوند قرار گیرد؛ در حالی که خداوند کمال مطلق و بی‌نیاز از دستیابی به هر کمالی خارج از ذات خود است.

۱.۵ تبیین غایت افعال اخلاقی خداوند

بیان شد که غایت افعال اخلاقی را می‌توان صرف کمال دانست. وقتی هدف را صرفاً کمال قرار دهیم، در این صورت اگر فاعل اخلاقی، عملی انجام دهد که کمالی برای خودش ایجاد نکند؛ ولی باعث به کمال رسیدن دیگران شود باز هم عمل اخلاقی انجام داده است.

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۶۷

با این تبیین، می‌توان افعال الهی را ارزش‌گذاری کرد؛ به این صورت که اگر افعال الهی باعث به کمال رسیدن مخلوقات شود فعل خداوند یک فعل حسن است؛ چون منجر به تحقق کمال شده است؛ هرچند این کمال برای مخلوقات باشد نه برای خودش. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ۹۱)

آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین این ادعا می‌فرماید:

ذات الهی، غنای محض است و کسی نمی‌تواند سودی به او برساند. با همین معنای تلطیف شده، می‌توان گفت که خدا کار را برای نفع خلائق انجام می‌دهد، نه برای خود. هدف، رساندن سود به خود نیست؛ بلکه رساندن سود به مخلوقات و بندگان است. اما سود رساندن به مخلوقات، هدف نهایی نیست؛ بلکه هدفی متوسط و چیزی است خارج از ذات. هدف نهایی، خود ذات است که جای پرسش ندارد؛ اما در سود رساندن به مخلوقات، باز جای این پرسش هست که چرا به مخلوقات سود می‌رساند؟ پس هدف نهایی این نیست. هدف غایی، چرای غایی ندارد. پاسخ نهایی این است که چون ذات خدا اقتضا می‌کند. دیگر پس از آن، «چرا» ندارد. سودرسانی به مخلوقات، لازمه خدایی خداست. وجود خدا، وجودی است که اقتضایش سود رساندن به دیگران است. این، مبدئی در ذات الهی دارد. خدا این‌گونه است. خدا رحمان است؛ صفتی که مخصوص ذات اوست. رحمانیت مطلق و فیاضیت، مختص خداست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۲۴)

بیان این مطلب در قالب استدلال منطقی چنین می‌شود:

مقدمه اول: غایت افعال اخلاقی، تحقق کمال است؛

مقدمه دوم: هر عملی که موجب تحقق کمال شود اخلاقی است؛ اعم از اینکه کمال خود فرد باشد یا کمال دیگران؛

مقدمه سوم: افعال خداوند، موجب تحقق کمال بندگان می‌شود؛

نتیجه: افعال خداوند که موجب تحقق کمال بندگان می‌شود اخلاقی است.

۲.۵ اشکال به نظریه پیشنهادی و پاسخ به آن

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح شود و آن این است که اگر به کمال رساندن مخلوقات را هدف افعال الهی در نظر بگیریم در این صورت غیر خدا در فاعلیت خداوند مؤثر خواهند

بود و این با علیت تام خداوند ناسازگار است. علامه طباطبایی (ره) در تبیین این اشکال می‌فرماید:

اگر هدف خداوند در افعال، رساندن خیر به دیگران و سود بردن مخلوقات باشد — آن‌گونه که شما می‌گویید — گرچه مستلزم نیاز خداوند به غیر نمی‌شود، ولی مشکلش این است که در این صورت غیر خدا به گونه‌ای در فاعلیت خداوند تأثیرگذار خواهند بود؛ زیرا طبق نظر شما علت غایی (هدف فاعل)، علت علیت فاعل است؛ بنابراین سود رساندن به دیگران، به نوعی در فاعلیت خداوند نقش دارد، در حالی‌که علیت خداوند تام است و توقف بر غیر خداوند ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۳۶/۱)

برای پاسخ به این اشکال ابتدا باید مراد از کمال که به عنوان هدف نهایی افعال اخلاقی مطرح شده است به طور دقیق مشخص شود. با توجه به تشکیکی بودن مراتب کمال، به طور حتم، هدف نهایی افعال اخلاقی باید بالاترین مرتبه کمال باشد. در تمام عوالم هستی، کمالی بالاتر از ذات حق تعالی وجود ندارد و سایر کمالات، پرتوی از آن محسوب می‌شوند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود هدف نهایی همه افعال اخلاقی، کمال است؛ به این معناست که ذات خداوند به عنوان تنها مصداق کمال اتم، هم غایت برای افعال اخلاقی خداوند است و هم غایت برای افعال اخلاقی انسان‌ها. ملاصدرا در تبیین این مسئله می‌گوید:

فاعل مختار اگر ممکن‌الوجود و دارای ذات ناقص باشد هدفش از فعل، چیزی زائد بر ذاتش است و آن، کمال ذاتش می‌باشد و می‌خواهد ذاتش با انجام آن فعل کامل شود. اگر فاعل مختار، واجب‌الوجود باشد از آنجا که ذاتش کامل و کمالش تام است؛ بلکه در نهایت کمال است در فعلش غایتی وجود ندارد و غایت همه نفوس، ذات اوست نه چیزی ورای ذاتش. معنای این حرف آن نیست که واجب‌الوجود در افعالش غایت و غرض ندارد؛ بلکه غایت و غرضش ذات مقدسش است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۶۷/۶)

بنا بر سخن ملاصدرا، ذات خداوند هم غایت برای افعال انسان‌هاست؛ چون ذاتشان ناقص است و در پی رسیدن به کمال مطلق هستند؛ و هم غایت برای افعال الهی است؛ چون غایتی خارج از ذات خداوند وجود ندارد. البته غایت بودن ذات خداوند از طریق آیاتی همچون «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید/۳)، «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)، «وَإِلَى

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۶۹

اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره/۲۱۰) و «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم/۴۲) نیز قابل اثبات است و نظرات برخی دانشمندان مسلمان در تبیین چگونگی دلالت این آیات گردآوری شده است. (ر.ک: فارسی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۰۵)

از طرفی باید توجه داشت آنچه در این نظریه ارزش به عنوان هدف نهایی افعال اخلاقی معرفی شد تحقق «صیرف کمال» است نه «به کمال رساندن مخلوقات». پس، در صورتی اشکال علامه طباطبایی (ره) وارد است که هدف نهایی افعال الهی را فقط به کمال رساندن مخلوقات در نظر بگیریم؛ اما وقتی هدف نهایی، صرف کمال باشد به کمال رساندن مخلوقات در راستای آن قرار می‌گیرد.

با توجه به آنچه مطرح شد اگر هدف نهایی افعال اخلاقی را صرف کمال در نظر بگیریم و مصداق کامل آن را ذات خداوند بدانیم باید برای حسن و قبح تعریفی متناسب با این هدف ارائه دهیم.

۳.۵ معنای حسن و قبح بر اساس نظریه ارزش پیشنهادی

در صورتی که هدف افعال اخلاقی را صرف کمال بدانیم می‌توانیم معنای حسن و قبح را «سازگاری و ناسازگاری با کمال» بیان کنیم. قبح عمل به این معنا یعنی ناسازگاری کار با کمال فاعل، و منشأ قبح فعل نیز همین ناسازگار بودن آن با کمال فاعل است؛ خواه کمال موجود در فاعل و خواه کمال مطلوب، ولی مفقود در فاعل. بر این اساس، می‌توان کاری را درباره انسان، قبیح دانست که با کمال حقیقی او - که از نظر ما، قرب الهی است - تناسبی ندارد. البته درباره خدای متعال - که کمال مطلق است - کمال مفقود معنا ندارد و طبعاً مطابق این معنا، فرض کار قبیح درباره خدا یعنی فرض اینکه خدای متعال کاری انجام دهد که با کمال مطلق - که مصداق آتم آن ذات الهی است - ناسازگار باشد و نوعی کاستی و نقصان در آن دیده شود. فعل حسن نیز با همین معیار روشن می‌شود. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۹۵؛ ۱۳۸۹، ۳۷۶؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۶)

۶. نتیجه‌گیری

در میان مباحث فلسفه اخلاق، بررسی افعال خداوند به عنوان یک فاعل اخلاقی و تعیین نظریه ارزش برای سنجش افعال الهی چندان مورد توجه قرار نگرفته و پاسخ روشنی

نمی‌توان در خصوص آن به دست آورد. یکی از گام‌های اولیه در این مسیر، رصد دیدگاه‌های اخلاقی موجود و بررسی میزان تطبیق آنها با افعال الهی است. در بررسی صورت گرفته از سه نظریه ارزش، یعنی فضیلت‌محوری، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی، به دست آمد که نظریه فضیلت‌محوری فاعل مبنای، به دلیل نفی غایت از افعال الهی و انحصار فضیلت در انگیزه، و نظریه وظیفه‌گرایی به دلیل متنفی بودن فرض وظیفه و تکلیف برای خداوند، امکان صدق بر افعال اخلاقی خداوند را ندارند. در این میان، تنها غایت‌گرایی آن هم از نوع کمال‌گرا که شامل فضیلت‌محوری غایت‌انگار نیز می‌شود این امکان و ظرفیت را دارد که نظریه ارزش برای سنجش افعال اخلاقی باری تعالی باشد؛ زیرا بر اساس آن می‌توان برای افعال الهی غایتی فرامادی در نظر گرفت.

اما با بررسی نظریه‌های غایت‌گرای کمال‌گرا، مشاهده شد که به دلیل منحصر دانستن فاعل اخلاقی در انسان، غایاتی که معرفی کرده‌اند قابلیت صدق بر افعال الهی را ندارد. از این رو، نیاز است تفسیر جدیدی از کمال‌گرایی ارائه شود. برای این کار، باید دایره فاعل اخلاقی را فراتر از انسان لحاظ کرد تا خداوند نیز به عنوان فاعل اخلاقی شناخته شود. سپس، تحقق «صرف کمال»، بدون قیدی که آن را به انسان محدود کند به عنوان غایت افعال اخلاقی در نظر گرفته شود. در این صورت، هر یک از فاعل‌های اخلاقی هدفش تحقق کمال خواهد بود و این کمال، متناسب با ذات هر فاعل اخلاقی می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد. برای مثال، غایت انسان می‌تواند به کمال رسیدن خودش باشد و غایت خداوند به کمال رساندن مخلوقات باشد؛ زیرا هدف، تحقق کمال بوده و اگر فعل اخلاقی منجر به تحقق کمال برای فردی غیر از فاعل اخلاقی شود باز هم هدف محقق شده است.

بنابراین، نظریه پیشنهادی به عنوان نظریه ارزش و معیار خوب و بد برای افعال الهی، نظریه غایت‌گرای کمال‌گراست با این تفسیر که هدف افعال اخلاقی را تحقق صرف کمال در نظر بگیریم. طبق این نظریه، فعل حسن، فعلی است که سازگار با کمال باشد و فعل قبیح، فعلی است که ناسازگار با کمال باشد. این کمال اعم است از کمال خود فاعل اخلاقی یا کمال موجودی غیر از فاعل اخلاقی.

شایان ذکر است آنچه در این نوشتار عرضه شد فتح بابی جهت ارائه نظریه ارزش با قابلیت تطبیق بر افعال اخلاقی خداوند است. بی‌شک، دستیابی به یک نظریه مطلوب نیازمند

تحلیل نظریه‌های ارزش در ... (سمیه السادات موسوی و سیدعلی‌اکبر حسینی قلعه بهمن) ۲۷۱

بررسی‌های بیشتری است و باید نکات مهمی، همچون تطبیق بحث انگیزه در افعال اخلاقی انسان و خداوند در این نظریه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در رابطه با هدف داشتن افعال الهی شبهاتی از جانب برخی اشاعره مطرح شده و متکلمان شیعی به آن پاسخ داده‌اند که ضرورتی برای طرح آنها در این مقاله نیست. علاقه‌مندان می‌توانند به کتب کلامی شیعه همچون، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، اثر جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۵ و کلام اسلامی، اثر امیر شیرزاد، ص ۱۷۲ رجوع کنند.
۲. کاپلسون در کتاب تاریخ فلسفه هنگام بررسی دیدگاه اخلاقی ارسطو تصریح می‌کند: «علم اخلاق ارسطو آشکارا غایت‌انگارانه است». (کاپلسون، ۱۳۸۰: ۳۷۹/۱)

کتاب‌نامه

- اترک، حسین (۱۳۸۹). «وظیفه‌گرایی اخلاقی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، سال ۵، ش ۱ و ۲، ص ۲۷ - ۳۵.
- الاشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، مصر: المكتبة الازهریة للتراث.
- ایچی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- پینکافس، ادmond (۱۳۸۲)، *از مسأله‌محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسینی و مهدی علی‌پور، قم: معارف.
- التفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیدعلی‌اکبر (۱۳۹۴). «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت‌ادیان*، سال هفتم، ش ۱، پیاپی ۲۵، ص ۱۱۳ - ۱۳۰.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیدعلی‌اکبر (۱۳۹۹). «گستره‌شناسی تحلیلی پژوهش‌های اخلاقی»، *فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق*، سال دهم، ش ۴۰، پیاپی ۶۲، ص ۹۷ - ۱۲۶.
- حسینی، سیدعقیل (۱۳۹۹). «نظریه ارزش»، *دانشنامه اقتصاد*، دوره ۳، ش ۱، ص ۵-۱.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه‌السلام.
- دبیری، احمد (۱۳۸۹). «فضیلت‌گرایی در اخلاق»، *معرفت اخلاقی*، سال ۲، ش ۱، ص ۵ - ۲۲.

- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المحصل*، عمان: دار الرازی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق). *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۹). «وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی»، *پژوهش‌های نوین دینی*، سال اول، ش ۱، ص ۷۷ - ۹۶.
- شیرزاد، امیر (۱۳۹۰). *کلام/اسلامی*، تهران: سمت.
- صبری، علی و سیدمحمدکاظم علوی (۱۳۹۵). «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، *الهیات تطبیقی*، سال هفتم، ش ۱۶، ص ۱۰۱ - ۱۱۴.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۴). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). *قواعد العقائد*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
- عالمی، سیدمحمد (۱۳۸۹). *رابطه دین و اخلاق*، قم: بوستان کتاب.
- فارسی‌نژاد، علیرضا (۱۳۹۵). «هدف‌داری آفرینش از منظر قرآن کریم و حکمت متعالیه»، *دو فصلنامه عقل و دین*، سال ۸، ش ۱۵، ص ۹۱ - ۱۱۹.
- کاپلسون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). *آموزش عقاید*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). *تقد و بررسی مکاتب خلاق*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *خداشناسی*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مک‌ایتنایر، السدیر (۱۳۷۷). «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، *تقد و نظر*، دوره ۴، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۸۶ - ۲۹۹.
- ملا محسنی، فاطمه، محمد سعیدی‌مهر و رضا اکبریان (۱۳۹۲). «کمال‌گرایی اخلاقی در بونه تقد»، *اندیشه دینی*، دوره ۱۳، ش ۳، پیاپی ۴۸، ص ۴۷ - ۶۴.
- میرصانع، سیدمحمدباقر و هادی صادقی (۱۳۹۶). «فضیلت‌گرایی پیشین و معاصر؛ یونان باستان و بینکافس»، *اخلاق پژوهی*، سال اول، ش ۱، ص ۸۷ - ۱۱۲.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.

- Al-Ash'ari, Abul-Hasan. No date. *Al-loma' Fe Radde Ahle Zayghe Val Beda'*, Egypt: Al-Azhar Heritage Library.
- Alemi, Seyed Mohammad. 2010. *Rabeteye Din Va Akhlagh*, Qom: Book Garden.
- Atrak, Hussein. 2010. "Ethical Deontological", *Akhlagh Dar Oloom Va Fanavary*5, No.1&2: 27-35.
- Copleston, Frederick. 2002. *Tarikhe Falsafe*, Translated by Seyed Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Soroush.
- Dabiri, Ahmad. 2010. "Fazilatgerayi Dar Akhlagh", *Ma'refate Akhlaghi*2, No.1: 5-22.
- Ejji, Mirsayyed Sharif. 1908. *Sharhol Mavaghef*, Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
- Farsi Nejad, Alireza. 2016. "Hadafdarye âfarinesh Az Manzare Qurâne Karim Va Hekmate Motaâliye", *Dofaslnameye Aghl Va Din*8, No.15: 91-119.
- Frankena, William. 1963. *Ethics*, USA: Prentice-Hall INC.
- Heli, Hassan Ibn Yusuf. 2003. *Kashfolmorad Fi Sharhe Tajridel E'teghad*, Qom: Imam Al-Sadiq Foundation.
- Hirose, Iwao & Jonas Olson. 2015. *The Oxford Handbook of Value Theory*, New York: Oxford University Press.
- Holmes, Robert. 1993. *Basic moral philosophy*, California: Wadsworth.
- Honderich, Ted. 1995. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hosseini Ghaleh Bahman, Sayyed Ali Akbar. 2015. "Tahlily Bar Sâkhtâre Nezâme Akhlâghy Dar Adyân", *Ma'refate Adyân*7, No.25: 113-130.
- Hosseini Ghaleh Bahman, Seyyed Ali Akbar. 2021. "Gostare Shenâciye Tahlilye Pajooleshhâye Akhlaghy", *Faslname Elmy-Tarviji Dar Hawzeye Akhlagh*10, No.62: 97-126.
- Hosseini, Seyyed Aqeel. 2021. "Nazariye Arzesh", *Dâneshnâme Eghtesad*3, NO.1: 1-5.
- Hurka, Thomas. 2006. "value theory", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp, New York: Oxford University Press, p357 – 379.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. "Akhlâghe Fazilatmadâr", translated by Hamid Shahriari, *Critique and Opinion*4, No.13-14: 286-299.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 2010. *Khodâshenâci*, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. 2005a. *Amozeshe A'ghâyed*, Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. 2005b. *Naghd Va Barreciye Makâtebe Akhlaghy*, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Mirsâne', Seyyed Mohammad Bâqer and Hâdi Sâdeghi. 2017. "Fazilatgerâye Pishin Va Moâser, Yoonâne Bâstân Va Pincoffs". *Akhlâghpajoohy*1, No.1: 87-112.
- Mullâh Mohseni, Fâtemeh & Mohammad Sae'dimehr & Rezâ Akbariân. 2013. "Kamâlgerâyi Akhlâghy Dar Boote Naghd", *Andisheye Diny*13, No.48: 47-64.

- Nouri, Hussein Ibn Muhammad Taqi. 1988. *Mustadrak al-Wasa'il*, Qom: Alolbayt Institute.
- Pincoffs, Edmund. 2003, *Az Masalemevary Tâ Fazilatgerâyi*, translated by Seyed Hamid Reza Hassani and Mehdi Alipour, Qom: Maaref.
- Razi, Fakhruddin. 1991. *Almohassal*, Oman: Dar Al-Razi.
- Rescher, Nicholas. 1969. *Introduction to value theory*, New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Sabri, Ali & Seyed Mohammad Kazem Alavi. 2016. "Râbete Saâdat Va Fazilat Az Didgâhe Arasto Va Fârâby", *Elâhiyyâte Tatbighy*7, No.16: 101–114.
- Sadra Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim. 1981. *Alhekmatol Motaâliyah Fel Asfârel Aghliyatel Arba'h*, Beirut: Dâr Al-Ahya Al-Torath.
- Sarbakhshi, Mohammad. 2015. "Vazifegerâyi Yâ ghâyatgerâyi Va Vajhe Morâ'te Arzeshhâye Akhlâghy Tavassote Khodâvand", *Pajooeshhâye Novine diny*1, No.1:77-96.
- Shirzad, Amir. 2011. *Kalâme Eslâmy*, Tehran: Samt.
- Sobhani, Jafar. 1995. *Alelâhiyât Alâ Hadyel Ketâb Va Sonnate Val Aghl*, Qom: Imam Al-Sadiq Foundation.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein. 2005. *Nehâyatol Hekmat*, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Taftazani, Sa'd al-Din. 1989. *Sharhol Maghâsed*, Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
- Tusi, Nasir al-Din. 1985. *Talkhisol Mohassal*, Beirut: Dar Al-Azwa.
- Tusi, Nasir al-Din. 1995. *Ghavâedol Aghâed*, Qom: Seminary Management Center.
- Zagzebski, Linda. 2004. *Divine motivation theory*, New York: Cambridge University Press.