

## نظریه اصلاح شده امر الهی: دیدگاه آدامز در باب رابطه امر الهی و الزام اخلاقی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۱

مهدی غفوریان<sup>۱</sup>

مسعود صادقی<sup>۲</sup>

مالک حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

رابرت مری هیو آدامز کوشش می‌کند با ارائه تقریری جدید از نظریه امر الهی از آن دفاع کند. وی بیان می‌کند که نه خوبی اخلاقی بلکه فقط الزام اخلاقی را می‌توان از طریق امر الهی توضیح داد. وی ابتدا با روش معناشناختی تحلیلی از معنای الزام اخلاقی به دست می‌دهد، سپس می‌کوشد با تعیین بهترین نامزدی که می‌تواند نقش معناشناختی الزام را ایفا کند ماهیت الزام اخلاقی را دریابد. از نظر آدامز مهم‌ترین نقشی که از تحلیل معنایی الزام اخلاقی به دست می‌آید ویژگی میان‌فردی آن است. اوامر خداوند به سبب ویژگی‌هایی نظیر گناهکاری فرد در صورت نقض آنها و نیز عینیت آن اوامر بهترین نامزدی است که می‌تواند این نقش را به خوبی ایفا کند. وی با الهام از نظریه کریپکی-پاتنم بیان می‌کند رابطه میان امر خداوند و درستی/نادرستی عمل شبیه رابطه آب و  $H_2O$  است. بنابراین نادرستی اخلاقی با مخالفت با اوامر خداوند خیرخواه و مهربان اینهمان است و به همین دلیل دارای ضرورت متافیزیکی است. برای دفاع از رأی آدامز شایسته است «دیگری» بر گفتگوی فرد با خویشتن نیز دلالت کند و مراد از دیگری فقط فرد دیگر نباشد: دیگری خود فرد را نیز در بر می‌گیرد.

### کلیدواژه‌ها

نظریه امر الهی، الزام اخلاقی، آدامز، نظریه ارجاع کریپکی-پاتنم

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

(mehdi3ph@yahoo.com)

۲. استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (sadeghi72@yahoo.com)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

(malek.hosseini@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

رابطه دین و اخلاق یکی از پرسابقه‌ترین مسائل در تاریخ فلسفه است و تا به امروز در حوزه‌های مختلف فلسفی چون فلسفه فقه، فلسفه دین و فلسفه اخلاق و نیز در قلمروهایی همچون کلام و اصول مطرح بوده است. نظریه‌ای که کوشش نموده در رابطه دین و اخلاق خداوند را دخیل بداند و به نحوی بر وابستگی اخلاق به دین صحه بگذارد موسوم است به نظریه اراده‌گرایی الهیاتی<sup>۱</sup>. مطابق با این نظریه، اراده خداوند قانون اخلاقی است و منشأ اصول و ارزش‌های اخلاقی اراده خداوند است، یعنی اخلاق به طور مستقیم یا غیرمستقیم با اراده خداوند در ارتباط است (Mellema 2005, 950). ذیل این دیدگاه، نظریه‌ای که اراده خداوند را در ذیل امر او و منطوقی در آن می‌داند و بر اساس آن به مسئله رابطه دین و اخلاق پاسخ می‌دهد نظریه امر الهی است. یکی از مدافعان نظریه امر الهی که با ارائه تقریری نو به دفاع از آن پرداخته و از اشکالات رایج به این نظریه دوری نموده است رابرت مری هیو آدامز می‌باشد. در میان تقریرهای مختلفی که از نظریه امر الهی شده است آدامز از تقریر وجودشناختی دفاع می‌کند (برای مشاهده انواع تقریرها از نظریه امر الهی و جایگاه آدامز، نک. موسوی ۱۳۹۱، ۷-۲۳). در این مقاله کوشش می‌شود دیدگاه رابرت مری هیو آدامز راجع به نظریه امر الهی به نحو روشن و دقیق توصیف و تحلیل شود و بر اساس آرای او در این زمینه به برخی از مهم‌ترین اشکالاتی که به تقریر وی وارد شده است پاسخ دهیم. بدین منظور، پس از بیان نکاتی مقدماتی و ارائه روش‌شناسی او در تفهیم و تثبیت دیدگاه خویش، ابتدا به معناشناسی الزام اخلاقی و سپس به متافیزیک الزام اخلاقی جهت کشف ماهیت آن خواهیم پرداخت. در انتها به مهم‌ترین انتقاداتی که متوجه دیدگاه آدامز است اشاره می‌کنیم و با رویکردی همدلانه به آنها پاسخ خواهیم داد.<sup>۲</sup>

## ۲. نظریه امر الهی رابرت آدامز

اکنون پس از معرفی کلی نظریه امر الهی، به تقریری اشاره می‌کنیم که رابرت آدامز از این نظریه ارائه می‌دهد و خود آن را «نظریه امر الهی اصلاح‌شده»<sup>۳</sup> می‌نامد و کوشش می‌کند با ارائه تقریر خود از نظریه امر الهی از اشکالات رایجی که بر این نظریه مطرح کرده‌اند دوری بجوید. شایسته است برای فهم بهتر دیدگاه وی به دو نکته توجه کنیم. نکته اول این که مطابق

دیدگاه فرااخلاقی نظریه امر الهی یا اخلاق مبتنی بر امر الهی<sup>۴</sup>، خداوند اساس و بنیاد همه یا دست‌کم بخش عمده‌ای از اخلاق است (Miller 2013). بر اساس غالب تقریرهایی که از نظریه امر الهی شده است، همه مفاهیم اخلاقی وابسته به امر الهی‌اند، یعنی برای فهم و تبیین کل قلمرو اخلاق که شامل بخش ارزش‌شناختی<sup>۵</sup> (شامل مفاهیم خوبی و بدی) و بخش وظیفه‌شناختی<sup>۶</sup> (شامل مفاهیم الزام، درست و نادرست) است، باید به مجموعه اوامر و فرامین خداوند توسل جست و اصول و ارزش‌های اخلاقی را از آنها استخراج کرد. اما به عقیده آدامز، همه مفاهیم اخلاقی وابسته به امر الهی نیستند و نمی‌توان همه آنها را با توسل به امر الهی توضیح داد. نزد او، نظریه‌های امر الهی از جمله نظریه امر الهی اصلاح‌شده، که نظریه مختار اوست، لزوماً محکوم به پذیرش این نظر نیستند که همه مفاهیم اخلاقی را باید در چارچوب اوامر خداوند فهمید (Adams 1987, 108-9). وی با تمایز میان خوبی<sup>۷</sup> و الزام<sup>۸</sup> (و مفاهیم هم‌خانواده آن) بیان می‌کند، گرچه از میان مفاهیم اخلاقی خوبی ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با خداوند دارد<sup>۹</sup>، مستقل از امر و فرمان خداوند است و هیچ‌گونه وابستگی و اتکابی به امر و فرمان او ندارد.<sup>۱۰</sup> تنها الزام اخلاقی<sup>۱۱</sup> و مفاهیم هم‌خانواده آن است که گونه‌ای وابستگی به امر الهی دارند. به گفته او، خانواده الزام اخلاقی، که وابسته به امر الهی‌اند و پس از این با عنوان مفاهیم الزام<sup>۱۲</sup> از آنها نام خواهیم برد، عبارت‌اند از «نادرست<sup>۱۳</sup>، درست<sup>۱۴</sup>، باید<sup>۱۵</sup> [به معنای اخلاقی]، مجاز<sup>۱۶</sup>، و طیفی از اصطلاحات هنجاری دیگر» (Adams 1999, 232).

الزام، که صفتی برای عمل آدمی است، جزء مفاهیم وظیفه‌شناختی<sup>۱۷</sup> است و در تحلیل نهایی مشتمل بر مفاهیم ممنوع بودن<sup>۱۸</sup>، مجاز بودن<sup>۱۹</sup> و الزامی بودن<sup>۲۰</sup> است. این سه مفهوم به گونه‌ای هستند که می‌توان آنها را در نسبت با یکدیگر تعریف کرد. عمل ممنوع عملی است که ما ملزم به ترک آن هستیم، فعل مجاز فعلی است که ممنوع نیست، و فعل الزامی فعلی است که ترک آن ممنوع است. البته باید توجه داشت که همه الزام‌ها لزوماً الزام اخلاقی نیستند. برای نمونه، می‌توان به الزام‌های حقوقی نظیر قوانین الزام‌آور برای شهروندی در یک کشور که با چنین قوانینی در کشورهای دیگر متفاوت است یا الزام‌های خانوادگی همچون قواعد الزام‌آور خاصی که برای ازدواج با یک خانواده با رسوم خاص خود وجود دارد اشاره کرد (Evans 2013, 3).

بدین ترتیب، راجع به میزان وابستگی وجودی واقعیت‌های اخلاقی به امر خداوند می‌توان به دو دیدگاه اشاره کرد. نخست، دیدگاه نامحدود است که مطابق آن همه واقعیت‌های اخلاقی وابسته به امر الهی‌اند. به عبارت دقیق‌تر، دیدگاه نامحدود هم به نظریه امر الهی درباره درستی (یعنی وابستگی درستی و نادرستی عمل به امر الهی) و هم به نظریه امر الهی درباره ارزش (یعنی وابستگی خوبی و بدی اشخاص و چیزها به امر الهی) قائل است. امروزه این دیدگاه به دلیل انتقادات جدی‌ای که بر آن وارد شده است، خاصه به سبب منجر شدن به دلخواهی بودن ارزش‌های اخلاقی، طرفداری ندارد. دوم دیدگاه محدود است که مطابق آن برخی از واقعیت‌های اخلاقی وابسته به امر الهی‌اند و بر خلاف دیدگاه نامحدود به وابستگی هر دو نظریه امر الهی درباره درستی و امر الهی درباره ارزش به طور همزمان قائل نیست. آدامز با حمایت از این دیدگاه بر این باور است که الزام و خانواده آن نظیر درست، نادرست، مجاز و گناه مبتنی بر امر الهی‌اند و مفاهیم خوبی و فضیلت، گرچه به گونه‌ای الهیاتی یعنی از طریق مشابهت با خداوند فهمیده می‌شوند، اما وابسته به امر الهی نیستند (مروارید و همتی مقدم ۱۳۸۹، ۹۷، ۹۸؛ همچنین، Adams 1999, 250؛ Timmons 2013, 24).

نکته دوم این است که به عقیده آدامز، اوامر الهی فقط ناظر بر ماهیت الزام‌های اخلاقی همچون خطا، گناه، وظیفه، درستی و نادرستی اخلاقی هستند، و نسبتی با معنای آنها ندارند. البته باید توجه داشت آدامز پیش از ابراز این رأی، در مقاله «یک نظریه امر الهی اصلاح‌شده در باب نادرستی [خطای] اخلاقی»<sup>۲۱</sup>، به تقریری دیگر از نظریه امر الهی باور داشت که در آن تقریر نظریه امر الهی معطوف به معنای مفاهیم الزام اخلاقی بود. وی در تقریر ابتدایی خود از این نظریه معتقد بود مفاهیم الزام اخلاقی معنایی خداپاورانه دارند، یعنی معنای نادرستی اخلاقی مخالفت با امر خداوند است. بر اساس این تلقی، معنای «الف نادرست است» با معنای «خدا امر کرده است الف را انجام ندهیم» یکسان است. به عبارت دیگر، آدامز قائل به این‌همانی و هم‌ارزی این دو گزاره بود: (۱) انجام عمل ب برای فرد الف نادرست است؛ (۲) انجام عمل ب برای فرد الف مخالفت با اوامر خداوند است. گزاره دوم به لحاظ مفهومی مقدم بر گزاره الف و توضیح‌دهنده آن است (Bagget and Walls 2011, 113). اما پس از اشکالاتی که جفری استوت<sup>۲۲</sup> در مقاله خود با عنوان «فرااخلاق و مرگ معنا»<sup>۲۳</sup> به دیدگاه آدامز وارد کرد، آدامز پذیرفت کسانی نیز که به خداوند باور ندارند با برخورداری از

زیستی اخلاقی از این مفاهیم استفاده می‌کنند، ولی معنایی الهیاتی و خدا‌باورانه از آنها مراد نمی‌کنند. آدامز این اشکال را کافی می‌داند تا از نظریه خویش دست بکشد. او می‌گوید: «اگر این نظریه تحلیلی از [معنای] نادرست باشد که منظور هر فردی در بسترهای اخلاقی است، به نظرم این اشکال برای رد این نظریه کفایت می‌کند» (Adams 1987, 98). آدامز بر آن است که نظریه پیشین او در باب امر الهی

به عنوان تحلیل بخشی از معنای «نادرست [خطای] (اخلاقی)» مطرح شده بود. نظر به این که بسیار نامعقول است که این نظریه به عنوان تحلیلی معنایی باشد که در آن یک عبارت به وسیله بسیاری از گویندگان (برای مثال، ملحدان) استفاده شود، این نظریه را فقط به عنوان تحلیلی از معنای «نادرست [خطا]» در گفتمان برخی از معتقدان یهودی و مسیحی پیشنهاد کردم. چنان که خواهیم دید در این نظریه‌ای که اکنون ترجیح می‌دهم این همانی نادرستی با مخالفت با اوامر خداوند نه به مثابه تحلیلی معنایی در نظر گرفته شده است، نه به گروهی از معتقدان نسبت داده شده است. (Adams 1987, 128)

## ۱-۲. معنای الزام اخلاقی

همان طور که از عبارت پایانی پیداست، آدامز در سیر دیدگاه خویش از منظری صرفاً زبان‌شناختی به منظری عمیق‌تر و اساسی‌تر درباره ماهیت آنچه زبان اخلاقی ما بر آن دلالت می‌کند حرکت کرده است. وی با درس‌آموزی از جفری استوت و ملهم از دیدگاه زبان‌شناختی کریپکی-پاتنم و کاربست آن در حوزه اخلاق، میان جنبه معنایی و جنبه متافیزیکی مفاهیم اخلاقی تفاوت می‌گذارد و بر آن است که میان مفاهیم اخلاقی و اوامر خداوند نه وابستگی معناشناختی بلکه وابستگی متافیزیکی وجود دارد. این دیدگاه با تفکیک معنا از ماهیت بیان می‌کند که می‌توان بدون شناخت ذات و ماهیت یک مفهوم فهمی معقول و مناسب از معنای آن داشت. با استفاده از مثال پاتنم، می‌توانیم معنای آب را به عنوان مایعی بی‌بو، بی‌رنگ، دارای خاصیت ترکندگی که در رودخانه‌ها جاری است بفهمیم، بدون آن که ماهیت آن را که عبارت از  $H_2O$  است بدانیم (bagget and Walls 2011, 117).

روش آدامز برای تفهیم و تثبیت نظر خویش در باب الزام اخلاقی این است که ابتدا به طریق معناشناختی تحلیلی از معنای الزام اخلاقی به دست می‌دهد و از این طریق به کشف نقش معناشناختی این مفهوم دست می‌یازد، سپس می‌کوشد با تعیین بهترین نامزدی که

می‌تواند آن نقش را ایفا کند به فهم ماهیت الزام اخلاقی نزدیک شود. همان طور که اشاره شد، آدامز نظریه امر الهی خود را فقط معطوف و محدود به الزام و مفاهیم مربوط به آن می‌کند. آدامز برای توضیح دقیق‌تر دیدگاه خود و بیان نقش‌های مدلول واژه «الزام»، ویژگی‌های مهم الزام اخلاقی را چنین برمی‌شمارد: (۱) فرد باید الزام‌های اخلاقی را جدی بگیرد و به آنها اهمیت دهد؛ (۲) فرد در صورت ارتکاب عملی خلاف الزام‌های اخلاقی گناهکار است و از طرف دیگران مورد سرزنش قرار می‌گیرد؛ (۳) فرد برای تبعیت از الزام‌های اخلاقی انگیزه دارد؛ و همچنین (۴) برای پیروی از آنها دلیل و توجیه دارد؛<sup>۲۴</sup> (۵) بخشی از نقش الزام اخلاقی مبنی بر انجام دادن الزام و وظیفه اخلاقی و انجام ندادن آنچه به لحاظ اخلاقی نادرست و خطاست باید به طور عمومی و در سطح جامعه القا شده باشد (Adams 1999, 235-6)، که این نکته به خصلت اجتماعی اخلاق که آدامز بر آن تأکید دارد اشاره می‌کند؛ (۶) الزام‌های اخلاقی دارای عینیت هستند، یعنی مستقل از باورهای ما هستند (Adams 1999, 247).

آدامز، با اتخاذ نظریه اجتماعی در باب ماهیت الزام،<sup>۲۵</sup> خصوصیت اجتماعی بودن الزام را اصلی‌ترین ویژگی‌ای می‌داند که از تحلیل معناشناختی الزام به دست می‌آید. وی برای اثبات این خصوصیت به رابطه مفهومی خانواده الزام و گناه و بعد رابطه گناه<sup>۲۶</sup> و مطالبه یا درخواستی<sup>۲۷</sup> که در زمینه اجتماعی شکل می‌گیرد اشاره می‌کند. به گفته او، گناه دلالت بر دو چیز دارد. یکی این که گناه دال بر آسیب به دیگری است و دوم گناه بر فاصله گرفتن از دیگران دلالت دارد. بر همین اساس است که در صورت ارتکاب گناه به دنبال بخشیده شدن هستیم. گناه مستلزم نقض تکلیفی است که در قبال دیگری صورت گرفته است، یعنی کاری که ملزم به انجام آن بودیم و انجام ندادیم یا کاری را که ملزم به انجام ندادن آن بودیم و انجام دادیم که سبب آسیب به دیگری شد که در این صورت مستلزم تنبیه شدن یا عذرخواهی کردن و بخشیده شدن هستیم. این نکته به مهم‌ترین خصیصه الزام اشاره دارد: اجتماعی بودن الزام. همچنین بهترین تبیین برای این که چرا الزام‌های اخلاقی دلایل و انگیزه‌هایی را فراهم می‌آورند تا اعمالی را که ملزم به انجام آنها هستیم انجام دهیم این است که آنها را دارای خصلت اجتماعی بدانیم. مطابق با نظریه‌ای که الزام‌های اخلاقی را اجتماعی می‌داند، آنچه ما را ملزم به انجام عملی می‌کند آن است که آن عمل از طرف شخص یا گروهی از اشخاص الزام یافته است و

آنچه دلیل یا انگیزه عمل به الزام‌های اخلاقی را نیز فراهم می‌کند ترس از تنبیه و مجازات است. الزام‌ها همواره از طریق روابط میان‌فردی و در بستری از مطالبات و خواسته‌های اجتماعی شکل می‌گیرند، به طوری که وقتی شخصی عملی نادرست را انجام می‌دهد و الزام و بایدی را زیر پا می‌گذارد، طرف مقابل یا «دیگری» ای وجود دارد که عمل او را محکوم می‌کند و در برابر آن واکنش نشان می‌دهند (Adams 1999, 239, 242). البته به نظر می‌رسد می‌توان گستره «دیگری» را تا حدی گسترده کرد، که برای مثال وجدان اخلاقی فرد را نیز در بر بگیرد. برای نمونه، الزامی که ما برای آسیب نرساندن به بدن خویش داریم حتی در صورت تنهایی ما در جهان قابل درک است.<sup>۲۸</sup> آدامز در اینجا بر خلاف نظر پیشین خود، معنای الزام و مفاهیم خویشاوند آن را میان خداپاوران و خداناباوران یکسان می‌داند، به گونه‌ای که هر دو گروه بر سر معنای آن که دارای مؤلفه‌ای اجتماعی است توافق دارند. به سخن دیگر، معنای الزام اخلاقی خداناباورانه (یعنی قابل فهم برای تمام آدمیان چه خداپاور چه خداناباور) و ماهیت آن خداپاورانه است (زیرا، همان طور که در ادامه خواهد آمد، نادرستی با مخالف بودن با امر خدای مهرورز این همان است).

ضمناً از نظر آدامز آنچه خانواده الزام نظیر درستی و نادرستی را از خوبی و بدی متمایز می‌کند وجود عنصری اجتماعی در خانواده الزام است. آدامز می‌گوید:

به نظر من، مهم‌ترین تمایز میان درست یا الزام و خوب این است که درست و نادرست، به عنوان خانواده الزام، باید به معنای وسیعی در رابطه با زمینه‌های اجتماعی فهمیده شوند، اما این درباره همه انواع خوب که با آن مواجهیم صادق نیست. زیبایی یک منظره یا بدی یک درد می‌تواند جدای از هر زمینه اجتماعی به فهم درآید... به عقیده من اما اگر از طرف دیگر الزامی داشته باشم، این الزام فقط می‌تواند در یک رابطه شخصی یا در نظامی اجتماعی از روابط باشد. (Adams 1999, 233)

در اینجا خوب است به تحلیل پدیدارشناختی‌ای اشاره کنیم که آنسکوم<sup>۲۹</sup> درباره الزام اخلاقی بیان می‌کند تا تصور روشن‌تری از الزام اخلاقی هنگام سخن گفتن از آن داشته باشیم و با سهولت بیشتری به نتیجه‌ای برسیم که آدامز در سیر استدلالی خود می‌خواهد به آن برسد. مطابق با این تحلیل، چهار ویژگی الزام اخلاقی را می‌توان چنین بر شمرد. (۱) الزام اخلاقی نوعی حکم راجع به عمل است، مانند حکمی که در دادگاه جنایی در مورد گناهکاری یا

بی‌گناهی کسی صادر می‌شود. الزام‌های اخلاقی دوتایی‌اند، یعنی یا ما ملزم به انجام عمل  $x$  هستیم یا ملزم به انجام عمل  $x$  نیستیم. (۲) الزام‌های اخلاقی به دلیل دوتایی بودن قطعیت دارند، یعنی وقتی به الزام اخلاقی انجام عملی یا ممنوعیت انجام آن پی بردیم دیگر تفکر و تأمل درباره آن غیرضروری است. این را مقایسه کنید با وقتی که ما درباره خوبی یا بدی یک عمل از طریق برشمردن پیامدهای آن فکر می‌کنیم که با تفکر هر چه بیشتر می‌توانیم نقطه‌های کور بیشتری را شناسایی کنیم و نقاط مثبت یا منفی را سبک سنگین کنیم. اما برای مثال در مواردی که برای انجام عملی الزام اخلاقی داریم، نمی‌توانیم چنین کاری کنیم، بلکه باید آن را انجام دهیم.<sup>۳۰</sup> (۳) الزام اخلاقی دربرگیرنده پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری است، یعنی اگر کسی عملی را که نسبت به آن دارای الزام اخلاقی است زیر پا بگذارد مستحق نکوهش و تنبیه خواهد شد. (۴) این ویژگی که آن را از اوصاف بقیه انواع الزام متمایز می‌کند این است که الزام اخلاقی در مورد انسان بماند انسان است نه انسان از آنجا که وضع و حال خاصی دارد، مثلاً شهروند ایران است. پس الزام‌های دیگر نظیر الزام‌های حقوقی یا خانوادگی مطابق با معیارهای الزام‌های اخلاقی سنجیده می‌شوند. بنابراین انسان بودن الزام‌های اخلاقی را به بار می‌آورد. این نکته نزد ارسطو تقریباً مغفول بوده، چراکه او بیشتر در باب الزام‌های شهروندی یا دوستی بحث می‌کرده است (، *Evans 2013*, quoted in *Anscombe 1981*, 26-42, 11-16). ملاحظه می‌شود که آنسکوم نیز همگام با آدامز با بیان ویژگی‌های ۳ و ۴ به خصوصیت اجتماعی بودن و نیز عینیت و کلیت الزام اخلاقی توجه می‌کند.

اما ما برخوردار از مفهومی پیشااخلاقی از الزام<sup>۳۱</sup> نیز هستیم و آن را واقعیت‌های اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم به ما القا کرده است. این الزام‌ها بدون آن که مورد ارزیابی اخلاقی قرار بگیرند ساخته و پرداخته شده‌اند، همچون افرادی که خود را ملزم می‌دانند که از رئیس خود اطاعت کنند. این الزام برای اطاعت از رئیس الزامی اجتماعی و پیشااخلاقی است. پس از آنجا که هر الزامی الزام اخلاقی نیست، برای آن که آن الزام‌های اجتماعی که صرفاً تعهدی اجتماعی و برخاسته از القائات و قراردادهای جامعه هستند به الزام‌های اخلاقی ارتقا یابند، باید دارای ویژگی‌هایی به قرار زیر باشند. (۱) الزام اجتماعی واقعاً به لحاظ اخلاقی خوب و ارزشمند باشد و صرفاً حاصل قراردادهای اجتماعی نباشد. (۲) خصوصیات فردی کسانی که واضع الزامات اجتماعی هستند در تبدیل آنها به الزام‌های اخلاقی دخیل است،



برای مثال دلایل بیشتری از تبعیت از مطالبات و الزام‌های کسانی که قابل احترام و خردمند یا مقدس‌اند وجود دارد. (۳) علاوه بر خوب بودن خود الزام اجتماعی، پیامدهای آن الزام نظیر متناسب بودن مجازات نقض آن و نقش آنها در بهتر نه بدتر کردن روابط اجتماعی، در تأمین دلایل و انگیزه‌هایی برای پیروی از آنها مؤثرند (Adams 1999, 243-5). بنابراین، هنگامی که من نسبت به انجام عمل x الزام اخلاقی دارم فقط به این معنا نیست که دلیل خوبی دارم برای انجام عمل x بلکه به این معناست که من باید عمل x را انجام دهم و کسی هست که از من می‌خواهد آن را انجام دهم و اگر ندهم مرا سرزنش و تنبیه می‌کند (Evans 2013, 27). بدین لحاظ، در الزام همواره دیگری‌ای مفروض است که در صورت نقض عمل الزامی نکوهش کند. با این حال، تأکید و توجه صرف بر خصلت اجتماعی الزام‌های اخلاقی که برساخته‌ای بشری است نمی‌تواند مبنایی برای عینیت الزام‌های اخلاقی فراهم آورد. به سخن دیگر، اگر الزام‌های اخلاقی صرفاً مبتنی و متکی بر تعهدات اجتماعی باشند، آنگاه سستی و شکنندگی الزام‌ها با تعارض آنها در جوامع مختلف یا تغییر شرایط و مطالبات اجتماعی دیگری نمایان می‌شوند. بنابراین اتکای صرف بر وجه جامعه‌شناختی الزام‌های اخلاقی نمی‌تواند عینیت آنها را که به معنای استقلال الزام‌های اخلاقی از باورها و نگرش آدمی است تبیین نماید (Adams 1999, 247-8).

## ۲-۲. ماهیت الزام اخلاقی

در این نقطه از بحث مناسب است دیدگاه آدامز را با بیان دقیق‌تر و تفصیلی‌تر به تصویر آوریم و به بیان ویژگی‌های اصلی الزام اخلاقی و نقش معناشناختی آن به منظور بیان خصوصیت بهترین نامزدی پردازیم که می‌تواند ایفاکننده آن نقش باشد و مبنا و شالوده الزام اخلاقی را فراهم آورد. تذکار این نکته لازم است که همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد، آدامز ویژگی محوری الزام اخلاقی را اجتماعی بودن آن می‌داند، اما در اینجا پا را فراتر نهاده و برای توضیح بیشتر به ویژگی‌های دیگر الزام اخلاقی نیز اشاره کرده است تا از این طریق به معرفی بهترین نامزدی که می‌تواند نقش این ویژگی‌ها را بازی کند پردازد. (۱) انتظار ما از الزام‌های اخلاقی این است که عینی باشند، یعنی مستقل از باورها، امیال و خواسته‌های آدمی باشند. از نشانه‌های عینیت الزام‌های اخلاقی این است که ممکن است خود را در موقعیتی بدانیم که الزامی اخلاقی برای انجام کاری داریم اما در تشخیص کار درست و الزامی ناکام بمانیم و

اشتباه کنیم یا گاهی ملزم به انجام کاری هستیم اما از الزام اخلاقی ای که متوجهمان است غافل ایم. بنابراین گاهی در الزام‌های اخلاقی خود عقاید درست یا نادرست داریم. پس گزینه مناسب برای پی‌ریزی شالوده الزام اخلاقی باید بتواند عینیت آن را فراهم کند. اوامر الهی می‌توانند تأمین‌کننده این عینیت باشند، زیرا اوامر خداوند فراتر از خواسته‌ها، ترجیحات و نوع تفکر ما درباره الزام‌های اخلاقی اند. (۲) الزام‌های اخلاقی دلایلی قطعی و الزامی برای انجام اعمالی خاص که وظایف اخلاقی ما هستند در اختیار ما می‌گذارند. برای مثال، اگر از کسی پولی قرض گرفته‌ام و پولم در موعد پس دادن پول آماده باشد، من ملزم به بازگرداندن پول هستم و نمی‌توانم با بهانه‌هایی نظیر این که فعلاً به پول احتیاج دارم از استرداد پول سر باز بزنم. بنابراین گزینه مناسب برای پی‌ریزی شالوده الزام اخلاقی باید تأمین‌کننده دلایل قطعی و الزامی برای الزام‌های اخلاقی باشد. (۳) الزام‌های اخلاقی باید بتوانند ما را در تشخیص درست و نادرست اخلاقی یاری رسانند، و ما بتوانیم از طریق آنها اعمال درست و نادرست را بشناسیم. خداوند با رساندن اوامر خود از راه‌های گوناگون همچون وحی به پیامبران، طرح‌ریزی قوای ادراکی و شناختی ما به گونه‌ای خاص و غیره می‌تواند به ما در تشخیص درست و نادرست کمک کند. (۴) ساختار روان‌شناختی آدمی چنان است که برای انجام وظایف اخلاقی خود نه تنها به دلایلی قطعی نیاز دارد بلکه به انگیزه‌ای برای آنچه به لحاظ اخلاقی ملزم به انجام آن است نیازمند می‌باشد. بنابراین یکی از ویژگی‌های الزام اخلاقی که می‌تواند ضمانت اجرایی آن باشد وجود انگیزه و محرک برای انجام آن است. بنابراین گزینه‌ای که می‌خواهد شالوده الزام اخلاقی باشد باید توان انگیزش و تحریک آدمی به انجام الزام‌های اخلاقی را دارا باشد. اوامر الهی این ویژگی را برآورده می‌کنند، زیرا مطابق با باورهای دینی، خداوند که دارای همه صفات کمالی در حد اعلاست، آفریدگار ماست و به ما عشق می‌ورزد، او برترین خیر متعالی است و اوامر او که برخاسته از خیر ذاتی اوست دربرگیرنده بهترین طرح و نقشه‌ای است که می‌تواند به سود ما باشد و ما را به سعادت حقیقی نائل کند. (۵) ما در قبال الزام‌های اخلاقی مسئول ایم، بدین معنا که نقض آنها مستلزم سرزنش یا تنبیه است. این ویژگی به ماهیت اجتماعی بودن الزام اخلاقی اشاره دارد. گزینه مناسب برای پی‌ریزی شالوده الزام اخلاقی باید بتواند نقش رابطه‌ای آن را به خوبی بازی کند. این ویژگی در سنت دینی تعبیر به گناه می‌شود. بنابراین اوامر الهی می‌توانند این نقش را به خوبی ایفا کنند. گناه در

ارتباط با خداوند، انسان‌های دیگر و البته خود آدمی صورت می‌گیرد که به سستی رابطه با خداوند با ویژگی‌هایی که در دین برای او تصویر کرده‌اند می‌انجامد. (۶) هر نظریه اخلاقی درباره ماهیت درست و نادرست اخلاقی باید با باورهای پیشین ما درباره مفاهیم اخلاقی نوعی هماهنگی داشته باشد. در نظریه امر الهی این هماهنگی از این طریق حاصل می‌شود که باورهای پیشین اخلاقی و ارزش‌شناختی ما اجازه قبول هر گونه الهیات و خداشناسی را به ما نمی‌دهد، به گونه‌ای که اوامر خداوند مستعد صدور هر گونه حکم اخلاقی باشد (Adams 1999, 235-6, 247, 252-8; Evans 2013, 29-30).

به باور آدامز، نظریه امر الهی اصلاح‌شده بهترین نامزد برای ایفای نقش‌هایی است که از تحلیل معناشناختی الزام اخلاقی به دست آمده است. مطابق با این نظریه «الف به لحاظ اخلاقی نادرست است، اگر و تنها اگر الف مخالف با اوامر خداوند باشد» (Adams 1987, 128). بدین ترتیب، آدامز با الهام از نظریه معناشناختی کریپکی-پاتنم بیان می‌کند ماهیت نادرستی یعنی آن ویژگی‌ای که یک عمل نادرست را نادرست می‌سازد مخالفت با اوامر خداوند مهربان و خیرخواه است و بهترین نظریه در باب ماهیت نادرستی نظریه‌ای است که ماهیت نادرستی را با توجه به معیاری عینی تعیین کند، یا به سخن دقیق‌تر، نظریه‌ای که نادرستی را با نظر به داشتن یا نداشتن ویژگی‌ای عینی در اعمال این‌همان بداند (Adams 1987, 137-8). نادرستی اخلاقی با مخالفت با اوامر خداوند خیرخواه این‌همان است و به همین دلیل دارای ضرورت متافیزیکی است، به طوری که در هر جهان ممکن این‌گونه است. همان‌گونه که اشاره شد آدامز در تثبیت نظریه خویش از نظریه معناشناختی کریپکی-پاتنم الهام گرفته است که به توضیح آن می‌پردازیم.

### ۳. تقریر آدامز از امر الهی بر اساس نظریه کریپکی-پاتنم

مطابق سنت فکری‌ای که از لاینیتس آغاز شده است، فقط قضایای تحلیلی و پیشینی برخوردار از ضرورت‌اند و به همین دلیل در هر جهان ممکن صادق‌اند، یعنی قضایایی که با تحلیل مفهومی و بدون رجوع به تجربه صدقشان محرز گردد. اما کریپکی بیان کرد که ضرورت یک گزاره لزوماً وابسته به پیشینی بودن آن نیست، بلکه می‌توان به گزاره‌هایی اشاره کرد که گرچه صادق و ضروری‌اند، اما پسینی و متأخر از تجربه هستند. برای مثال، در گذشته

گمان می‌رفت که ستاره شامگاهی که در ابتدای شب ظاهر می‌شود جسم فلکی متفاوتی از ستاره صبحگاهی است که در ابتدای صبح نمایان می‌شود. اما امروزه به مدد مشاهده تجربی معلوم شده است که این به ظاهر دو جسم فلکی یک چیزند و با یکدیگر این همان هستند و در واقع هر دو همان سیاره ونوس‌اند. بنابراین گزاره «ستاره شامگاهی همان ستاره صبحگاهی است» برخوردار از صدق ضروری و در عین حال پسینی است. ستاره صبحگاهی ممکن است در جهان ممکن دیگری دارای ویژگی‌های ظاهری متفاوتی باشد، مثلاً بزرگ‌تر از این باشد، اما در هر صورت ستاره صبحگاهی در هر جهان ممکن با ستاره شامگاهی این همان است. بنابراین به نظر کریپکی، اسامی خاص از اوصاف و ویژگی‌هایشان متمایزند، یعنی یک اسم خاص همچون سعدی می‌تواند ویژگی‌های متفاوتی نزد افراد مختلف یا در جهان‌های ممکن دیگر داشته باشد، مثلاً نویسنده بوستان و گلستان سعدی نباشد، اما مدلول آن در هر جهان ممکن ثابت و یکسان است و آن اسم خاص با مدلول خود این همان است، یعنی سعدی، سعدی است، نه کسی دیگر. بدین ترتیب، کریپکی بیان می‌کند که رابطه اسامی خاص با مدلولشان ضروری و در عین حال پسینی است. وی برای اشاره به اسامی خاص که در هر جهان ممکن به چیز یکسانی یعنی خودشان ارجاع می‌شوند از اصطلاح دال‌های ثابت<sup>۳۲</sup> استفاده می‌کند.

هیلاری پاتنم با گسترش نظریه کریپکی درباره اسامی خاص بیان می‌کند که انواع طبیعی نیز مانند آب، طلا، انسان همچون اسامی خاص دال ثابت هستند. برای مثال، نوعی طبیعی همانند آب دارای اوصافی پدیداری، عرضی و متغیر است، مثلاً مایعی است بی‌بو، بی‌مزه، بی‌رنگ، تشنگی‌بر. اما مطابق با یافته‌ای که علم تجربی بدان رسیده است، ماهیت آب همان  $H_2O$  بودن است، یعنی آب در هر جهان ممکن به طور ضروری  $H_2O$  است، گرچه ممکن است آنچه آن را بر اساس ویژگی‌های ظاهری‌اش آب می‌نامیم ویژگی‌هایی بسیار شبیه آب داشته باشد، اما در هر صورت اگر آن مایع با این ویژگی‌های ظاهری  $H_2O$  نباشد آب نیست. بنابراین میان آب و  $H_2O$  این همانی است، یعنی ویژگی آب بودن همان ویژگی  $H_2O$  بودن است، حتی اگر هیچ کس از این این‌همانی آگاهی نداشته باشد، کما این که آدمیان در گذشته چنین شناختی از ماهیت آب نداشتند، اما هنگام استفاده از واژه آب به همان چیزی اشاره می‌کردند که ما اشاره می‌کنیم، یعنی معنای آب همان معنای  $H_2O$  نیست. ملاحظه می‌شود

میان ویژگی آب بودن و ویژگی  $H_2O$  بودن رابطه اینهمانی و در نتیجه ضرورت متافیزیکی برقرار است و در عین حال این رابطه به طور پسینی و تجربی کشف شده است. پاتنم برای توضیح نظریه خود به آزمایشی ذهنی متوسل می‌شود: سیاره دیگری مشابه زمین وجود دارد که دوقلوی زمین است و همه واقعاتها و رویدادهایی که در زمین ما هست در همان لحظه و به طور مشابه در آنجا نیز وجود دارد و روی می‌دهد. اما تنها چیزی که تفاوت می‌کند این است که در زمین ما ماهیت شیمیایی آب  $H_2O$  و در دوقلوی زمین XYZ است. البته به گونه‌ای که خصوصیات ظاهری آب در هر دو سیاره مشابه یکدیگر است، یعنی آب مایعی بی‌بو، بی‌مزه، شفاف، مرطوب، رافع تشنگی، پرکننده رودخانه‌ها و... می‌باشد. حال پس از یک فاجعه طبیعی، شخص الف در زمین ما قصد رساندن آب به قربانیان می‌کند و در همان حال شخص الف (همتای او) در دوقلوی زمین نیز قصد همین کار را می‌کند. با توجه به تفاوت فرمول شیمیایی آب در دو سیاره، شخص الف در زمین ما قصد رساندن  $H_2O$  و شخص الف در دوقلوی زمین قصد رساندن XYZ به قربانیان را می‌کند. بدین ترتیب، آنها با واژه آب، علی‌رغم خصوصیات ظاهری مشابه، به دو چیز متفاوت اشاره می‌کنند. بر این اساس، پاتنم نتیجه می‌گیرد که معنای واژه‌های دال بر انواع طبیعی در ذهن گوینده ساخته و پرداخته نمی‌شود و معنای آنها با توجه به ماهیت علمی‌ای که مربوط به محیط خارجی است شکل می‌گیرد. پس به عقیده پاتنم، انواع طبیعی دال‌های ثابتی هستند که در همه جهان‌های ممکن به یک چیز دلالت می‌کنند (Sagi 1995, 31-3; Bunnin; Adams 1987, 134-6; and Yu 2004, 612؛ دانش ۱۳۹۲، ۵-۹۳؛ مروارید و همتی مقدم ۱۳۸۹، ۵۲-۴۲).

آدامز از این دیدگاه کریپکی-پاتنم درباره اسامی خاص و انواع طبیعی برای مفاهیم اخلاقی بهره می‌گیرد و بیان می‌کند که نادرستی اخلاقی دال ثابتی است که در هر جهان ممکن با مخالف بودن با امر الهی یعنی امر خداوند مهرورز این همان است. بدین ترتیب، او اشکال سنتی خودسرانگی اخلاق در نظریه‌های امر الهی را چنین پاسخ می‌دهد که منطقیاً ممکن است خدا به ظلم امر کند، اما از آنجا که وصف او مهرورزی است هیچ‌گاه چنین نمی‌کند (دانش ۱۳۹۲، ۹۲؛ Adams 1987, 133-6). به عبارت دیگر، از نظر آدامز رابطه میان امر خداوند و درستی/نادرستی عمل شبیه رابطه آب و  $H_2O$  است.

آدامز چهار حقیقت ضروری در نظریه امر الهی اصلاح‌شده خود را چنین بیان می‌کند:

(۱) اگر الف نادرست است، آنگاه الف مخالف با اوامر خداوند است. (۲) اگر الف الزامی است، آنگاه اوامر خداوند الف را الزامی کرده‌اند. (۳) اگر الف اخلاقاً مجاز باشد، آنگاه اوامر خداوند الف را مجاز کرده‌اند. (۴) اگر خدای خیرخواه وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ چیزی اخلاقاً نادرست یا الزامی یا مجاز نیست (Adams 1987, 129). به باور آدامز، لازم نیست کاربر با صلاحیتِ واژه «نادرست» ماهیت نادرستی اخلاقی را بداند، کما این که ممکن است افراد دیدگاه‌های مختلفی راجع به آن داشته باشند. اما سه شرط لازم است تا فرد کاربر با صلاحیتِ واژه «نادرست» باشد. یکی آن که فرد بداند که نادرست صفت اعمال است؛ دوم آن که همگان نادرستی را دلیلی برای مخالفت با اعمال بدانند؛ سوم آن که تا حدی بر سر مصادیق اعمال نادرست توافق نظر داشته باشند. برای مثال، شکنجه یک کودک به قصد تفریح مصداقی از عملی نادرست است که مورد توافق همگانی است (Adams 1987, 136-7).

حال که اوامر خداوند همان الزام‌های اخلاقی‌ای هستند که دارای خصلتی اجتماعی‌اند و خداوند خواسته است که اوامر خود را به آگاهی ما برساند و در صورت پیروی پاداش و در صورت سرپیچی مجازات نماید، پس باید اوامر خود را به شیوه‌های مختلفی که برای ما قابل فهم باشد در میان گذاشته باشد. به عقیده آدامز، خداوند این کار را به طرق گوناگون از جمله از طریق وحی، عقل، وجدان اخلاقی، تمایلات اجتماعی و مانند اینها انجام داده است (Adams 1999, 263-4, 269). البته این که خداوند چگونه اوامر خود را با ما در میان می‌گذارد به بحث آدامز که مربوط به حوزه فرااخلاق و تعیین ماهیت الزام اخلاقی است مربوط نمی‌شود، اما در هر صورت، هر نظریه‌ای درباره چگونگی ابلاغ اوامر و فرامین الهی با نظریه آدامز سازگار است.

#### ۴. نقد و بررسی دیدگاه آدامز

##### ۴-۱. امر الهی و اراده الهی

بهتر است برای فهم بهتر نظریه امر الهی آدامز به تقریر مهم دیگری که از مجموعه نظریات مربوط به وابستگی اخلاق به دین است اشاره کنیم و اشکالی را بیان نماییم که آدامز در فصل یازدهم کتاب خود (Adams 1999) که به توضیح نظریه امر الهی او اختصاص دارد، بر آن وارد می‌داند. آدامز به دیدگاه اراده الهی مورفی<sup>۳۳</sup> که به جای امر الهی بر اراده الهی تأکید دارد

اشاره می‌کند. نظریه امر الهی به دلیل این که وظایف و الزام‌های اخلاقی را در چارچوب اوامر الهی قرار می‌دهد، به نظر می‌رسد با مسئله سخن گفتن و امر کردن خداوند مواجه شود؛ این که چگونه خداوند بنا بر ذات و صفات خود می‌تواند سخن بگوید و به چیزی فرمان دهد. به همین دلیل، قائلان به نظریه اراده الهی دست کم برای رهایی از این مسئله به نظریه مختار خویش روی آورده‌اند. آدامز در بیان مهم‌ترین اشکال نظریه مورفی بیان می‌کند این طور نیست که اراده خداوند یعنی هر آنچه خدا بخواهد الزام و تکلیف باشد. اراده و خواست الهی می‌تواند دو معنا داشته باشد: یکی خدا چیزی را می‌خواهد اما به آن امر نمی‌کند، و دومی خدا به چیزی امر کرده است. اولی خواست ترجیحی را بیان می‌کند، یعنی بهتر است کاری انجام گیرد و دومی خواست الزامی را یعنی باید کاری انجام گیرد. به گفته آدامز کاملاً محتمل است که خداوند انجام کاری از طرف ما را ترجیح بدهد و بهتر بداند که آن را انجام دهیم، اما ما را ملزم و مجبور به آن نکند، به طوری که آن عمل نه الزامی بلکه به اصطلاح استجابی باشد. درحالی که عمل الزامی چیزی بیش از گفتن این است که آن عمل بهتر است انجام بگیرد. وقتی می‌گوییم شخصی به انجام عملی ملزم است نگفته‌ایم که او بهتر است آن را انجام دهد، بلکه گفته‌ایم آن شخص مجبور به انجام دادن آن است، و در صورت سرپیچی از آن سزاوار تنبیه و مجازات است. اما اگر مورفی، در مقام مدافع نظریه امر الهی، اراده خداوند را الزامی بداند، با این اشکال مواجه می‌شود که چرا خداوند به آنچه الزامی است امر نکرده است. با توجه به نسبت وثیق میان الزام و اجبار اجتماعی، آیا پذیرفتنی است که خداوند چیزی را الزامی بداند اما به آن امر نکند؟ همان طور که پیش از این اشاره کردیم، مورفی برای فرار از مسائل مربوط به امر کردن خداوند به صرف اراده الهی تکیه می‌کند، اما به گفته آدامز، چگونه اراده خداوند می‌تواند موجودیت و تحقق یابد، بدون این که به آنها امر کند. خداوند با امر به الزام‌های اخلاقی که مطالبات و خواسته‌های او از ما آدمیان است می‌تواند آن الزام‌ها را به ما ابلاغ و ما را از آنها باخبر کند (Adams 1999, 260-1).

#### ۴-۲. امر الهی و خودسرانگی اخلاق

یکی از عمده‌ترین اشکالاتی که همواره بر نظریه امر الهی وارد شده این است که این نظریه به خودسرانگی اخلاق می‌انجامد. آدامز می‌کوشد این اشکال را که از پذیرش نظریه‌های امر الهی نتیجه می‌شود با محدود کردن نظریه امر الهی به محدوده الزام اخلاقی و نیز اتخاذ

پیشفرضی ارزش‌شناختی حل کند. آدامز می‌گوید مهم‌ترین اشکالی که به نظریه امر الهی وارد شده همین است که اگر اخلاق به امر الهی وابسته است، پس اگر خدا به ظلم امر کند آیا ظلم درست و اخلاقی است؟ آدامز می‌گوید در اینجا سه پاسخ ممکن به این پرسش قابل ارائه است (۱) خداوند منطقاً محال است که به ظلم از آن رو که ظلم است امر کند. برای مثال، کسی همچون آکویناس می‌گوید اولاً درست و نادرست مستقل و خارج از اراده خدا است و ثانیاً خدا بر حسب ضرورت ذات خویش محال است به ظلم امر کند. اما به گفته آدامز، آن قائلان به نظریه امر الهی که نمی‌توانند بپذیرند درست و نادرست خارج از اراده الهی موجودیت دارد نمی‌توانند قبول کنند امر خدا به ظلم به خاطر خود ظلم منطقاً محال است. (۲) امر خدا به ظلم به خاطر خود ظلم منطقاً محال نیست و اگر خداوند امر به ظلم کند ظلم درست و انجام ندادن آن نادرست می‌گردد. برای مثال، ویلیام اکامی چنین برداشتی دارد. آدامز این امکان را انزجارآمیز می‌داند. (۳) خداوند منطقاً می‌تواند به ظلم امر کند، اما به سبب ذات خود که خیرخواهی و مهربانی است و به مخلوقاتش عشق می‌ورزد هیچ‌گاه امر به ظلم نمی‌کند و اگر به ظلم امر کند عدم تبعیت از امر او نادرست نیست، چراکه وقتی می‌گوییم الف نادرست است، یعنی الف مخالف با امر خداوند مهربان است و امر به ظلم او یعنی او مهربان نیست، در نتیجه فعل نادرست باقی نمی‌ماند (Adams 1987, 99-101). در اینجا است که آدامز تقریر نهایی نظریه امر الهی اصلاح‌شده خویش را چنین بیان می‌کند: «نادرستی اخلاقی عبارت است از (این همان است با) ویژگی مخالف بودن با اوامر خداوند مهربان» (Adams 1987, 139).

#### ۳-۴. امر الهی و خودفرمان‌روایی

اما رایج‌ترین اشکالی که بر نظریه‌های امر الهی وارد آمده این است که التزام به نظریه امر الهی نافی خودفرمان‌روایی یا خودمختاری اخلاقی<sup>۳۴</sup> است. خودفرمان‌روایی یا استقلال اخلاقی دارای معانی گوناگونی است. ظاهراً نظریه امر الهی با خودفرمان‌روایی یا استقلال اخلاقی انسان در تعارض و با دیگرفرمان‌روایی<sup>۳۵</sup> سازگار است. اما آدامز این معنا از استقلال اخلاقی را که تنها خود آدمی منبع قانون اخلاقی است و خودفرمان‌روا است در تعارض با نظریه امر الهی می‌داند و در مقابل معانی دیگری از خودفرمان‌روایی را به میان می‌آورد که نه تنها سازگار با نظریه امر الهی هستند بلکه در زیست اخلاقی و مؤمنانه دارای ارزش‌اند. آن معانی از



خودفرمان‌روایی که سازگار با نظریه امر الهی هستند به قرار زیرند. (۱) خودفرمان‌روایی به معنای مسئولیت‌پذیری<sup>۳۶</sup>: قائلان به نظریه امر الهی در قبال عمل به اوامر الهی و مهم‌تر از آن کوشش برای تفسیر صحیح اوامر الهی و تشخیص درست آنها در موقعیت‌های مختلف مسئول‌اند. (۲) خودفرمان‌روایی به معنای صلاحیت اخلاقی<sup>۳۷</sup>: مطابق با صلاحیت اخلاقی که نزدیک به معنای مسئولیت‌پذیری اما از آن فراتر است، قائلان به نظریه امر الهی باید برای فهم و تشخیص اوامر الهی در موقعیت‌های مختلف از عقلانیت، خلاقیت، ادراکات و احساسات خود استفاده کنند و آگاهانه یافته‌های خود را به کار ببرند. به این معنا، کسانی که اوامر خداوند را راهبر زندگی اخلاقی خویش قرار می‌دهند به طور مسئولانه با آگاهی و عقل‌ورزی در قبال اوامر الهی برخوردار از صلاحیت اخلاقی می‌شوند. (۳) خودفرمان‌روایی به معنای موضع انتقادی و خودانتقادی<sup>۳۸</sup>: مومنان و قائلان به نظریه امر الهی به سبب عشق و سرسپردگی به خداوند که خیر متعالی است نسبت به فهم درست اوامر الهی و تشخیص آنها در موقعیت‌های مختلف حساس و دقیق‌اند و به همین دلیل با آگاهی از تمایز میان باورهای آنها درباره خداوند و اوامر او با ماهیت واقعی آنها تلاشی مجدانه می‌کنند تا با نقادی باورهایشان در این باره به فهم و تشخیص درست آنها نزدیک شوند. به عبارت دیگر، عشق و سرسپردگی به خداوند در نقادی جدی باورها راجع به اوامر او به منظور کشف تصمیم و رفتار صحیح مطابق با اوامر الهی جلوه‌گر می‌شود. (۴) خودفرمان‌روایی در ارتباط با اهمیت مسائل اخلاقی: در انگیزش اخلاقی آنچه موجب خودفرمان‌روایی می‌شود توجه به همه خوبی‌ها در کنار انجام وظیفه است. انجام عمل اخلاقی در صورتی که صرفاً برای اطاعت از اوامر خداوند یا صرفاً برای انجام تکلیف و وظیفه اخلاقی باشد ارزش کمتری دارد تا این که به هر دو انگیزه باشد. نظریه امر الهی با توسل به انگیزه ترکیبی دارای ارزش بیشتری است، زیرا آدمی در زندگی اخلاقی خود از قانون درونی خویش که خداوند به عنوان خالق کل هستی مبدأ آن است پیروی می‌کند و به تعبیر پل تیلیش<sup>۳۹</sup>، خدافرمان‌روایی<sup>۴۰</sup> را در زندگی خود که تعارضی با خودفرمان‌روایی ندارد به عمل درمی‌آورد. به گفته پل تیلیش، خودفرمان‌روایی می‌گوید انسان قانون خویش است، دیگرفرمان‌روایی می‌گوید انسان تابع قانونی دیگر یا برتر است، اما خدافرمان‌روایی می‌گوید قانون اخلاقی می‌تواند همزمان قانون درونی خود انسان و قانون خداوندی باشد که مبدأ آن قانون است (Adams 1999, 270-5). به نظر می‌رسد اگر

مراد از استقلال اخلاقی توجه صرف به عقل و احساس آدمی باشد، به طوری که هر گونه رجوعی به امری خارج از قلمرو عقل و احساس باطل و ناقض استقلال اخلاقی شمرده شود، پیروی فرد از نظریه امر الهی با استقلال اخلاقی ناسازگار باشد و با نظریه امر الهی اصلاح شده آدمز نیز که به تبیینی اجتماعی از الزام دست می‌یازد و الزام اخلاقی را در بستر رابطه انسان و خدا در نظر می‌گیرد مخالف باشد. اما در نسبت امر الهی و استقلال اخلاقی باید به تصویری که از خداوند داریم توجه کنیم، زیرا اگر خداوند را موجودی بدانیم که خالق مدبر انسان است و با عمیق‌ترین لایه‌های وجودی او در تماس است، آنگاه خداوند از «من» انسان «من‌تر» است و آدمی در تبعیت از اوامر او مادامی که با آگاهی، دغدغه‌مندی و عقلانیت همراه باشد بر ضد استقلال اخلاقی خویش گامی برنداشته است.

### ۵. نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه شد، رابرت آدمز کوشش می‌کند با فراهم آوردن پاسخی قابل دفاع به بخشی از مسئله نسبت دین و اخلاق، تقریری از نظریه امر الهی ارائه دهد که از اشکالات رایج پیشین که به تقریرهای دیگر این نظریه وارد آمده بود احتراز کند، و در عین حال، مزایای این نظریه را خاصه عینیت الزام‌های اخلاقی و نیز حضور خداوند در عرصه اخلاق را دارا باشد. او با تفاوت نهادن میان خوب و الزام اخلاقی و با بهره‌گیری از نظریه زبان‌شناختی کرییکی-پاتنم، میان معنا و ماهیت الزام اخلاقی تفاوت می‌نهد. در این نقطه از بحث، نقش‌های معناشناختی الزام اخلاقی را که از طریق تحلیل معنایی آن حاصل می‌شود چنین برمی‌شمارد: اهمیت و جدیت الزام، گناهکاری در صورت نقض آنها، انگیزه برای تبعیت از الزام‌های اخلاقی، مستدل و موجه بودن آنها، عمومی و همگانی بودن الزام‌ها، و عینیت آنها. پس از این، آدمز در تلاش برای کشف ماهیت الزام‌های اخلاقی، بهترین گزینه‌ای را که می‌تواند ایفاگر آن نقش‌های معناشناختی باشد امر الهی اعلام می‌کند. الزام‌های اخلاقی با اوامر خداوند این‌همان هستند. بدین ترتیب، نادرستی اخلاقی نه از ناحیه معنا بلکه از ناحیه ماهیت با مخالفت با امر خداوند این‌همان است.

یکی از گام‌های استدلالی آدمز برای تثبیت نظریه امری الهی تحلیل معناشناختی الزام و اجتماعی دانستن آن است. نزد آدمز، الزام همواره مستلزم دیگری است و تنها در صورت

حضور دیگری است که الزامی بودن اعمال معنا و تحقق می‌یابد. اما پرسشی که در مقابل این رأی آدامز وجود دارد این است که آیا منظور او از دیگری ضرورتاً کسی غیر خود شخص است یا خویشتن فرد نیز در زمره دیگری است؟ آدامز پاسخی صریح به این پرسش نمی‌دهد. اگر مراد وی از دیگری فرد دیگر باشد، گاهی با الزام‌هایی مواجه خواهیم شد که فرد دیگری حضور ندارد که آن را الزامی ساخته باشد، مانند الزام‌هایی که در اخلاق باور وجود دارند و الزام‌هایی را در فرآیند کسب باورها بر آدمی تحمیل می‌کنند. اما اگر مراد آدامز از دیگری نه لزوماً فرد دیگر بلکه معنای موسعی از دیگری است که شامل خویشتن فرد نیز می‌شود، مانند هنگامی که فرد خود را ملزم به مخالفت با امیال خود می‌کند، این با رأی دیگر آدامز هنگامی که به تحلیل خوبی می‌پردازد و آن را بر خلاف الزام مستلزم دیگری نمی‌داند ناسازگار است، زیرا از این نتیجه می‌گیرد که خوبی نیازمند دیگری‌ای نیست که باید و الزامی را بر فرد تحمیل کند. یکی از آراء اصلی فرااخلاقی او تمایز الزام و خوبی از یکدیگر و قول به نقش دیگری در معنای الزام است. اما به نظر می‌رسد این ناسازگاری چنان نیست که بنیان اصلی آراء فرااخلاقی آدامز را ویران کند. برای دفاع از رأی آدامز باید منظور از دیگری را در الزام معنای موسع آن در نظر گرفت. در این صورت است که همچنان قوت استدلال‌های آدامز در دفاع از نظریه خویش حفظ می‌شود و نظریه امر الهی اصلاح‌شده نظریه‌ای معقول و پذیرفتنی می‌نماید.

#### یادداشت‌ها

1. theological voluntarism
۲. پیش از این دو مقاله در بررسی و نقد نظریه آدامز در باب امر الهی منتشر شده است (موسوی و جوادی ۱۳۸۸؛ شفق ۱۳۹۱). همچنین دو کتاب نیز به دیدگاه آدامز درباره نظریه امر الهی پرداخته‌اند (مروارید و همتی مقدم ۱۳۸۹؛ موسوی ۱۳۹۳).
3. modified divine command theory
4. divine command ethics
5. axiological
6. deontological
7. goodness
8. obligation
۹. شرح این ارتباط که مبتنی بر مشابهت خوب‌ها با خداوند است و نقش محوری در دیدگاه اخلاقی آدامز دارد در مقاله دیگری انتشار خواهد یافت.
۱۰. دلیل آدامز راجع به تفاوت خوبی با الزام این است که اولاً الزام در بستر و زمینه‌ای اجتماعی فهمیده

می‌شود، درحالی که خوبی مستلزم این زمینه نیست، در نتیجه، خوبی مبتنی بر امر الهی نیست؛ ثانیاً معنای الزام بر اجبار دلالت دارد، درحالی که معنای خوبی چنین باید و اجباری را نمایان نمی‌سازد (نک). همچنین از نظر او، ماهیت خوبی پیشفرض نظریه امر الهی است، چراکه برای سخن گفتن از الزام اخلاقی باید قبلاً در باب ماهیت خوبی که از نظر او با خداوند مرتبط است اتخاذ موضع کرده باشیم (نک. Adams 1999, 250).

11. moral obligation

12. obligation concepts

13. wrong

14. right

15. ought

16. permissible

17. deontic

18. being forbidden

19. being permitted

20. being obligatory

21. Adams 1987, chapter 7: "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness"

22. Jeffrey Stout

23. "Metaethics and the Death of Meaning: Adams' Tantalizing Closing"

۲۴. به گفته آدامز، گرچه ۳ و ۴ با یکدیگر مرتبط‌اند اما دو چیزند. اولی آن چیزی است که فرانسیس هاجسون «دلایل هیجان‌انگیز» و دومی را «دلایل توجیهی» می‌نامد (نک. Wainwright 2005, cf. 84).

25. social theory of the nature of obligation

26. guilt

27. demands

۲۸. نویسنده کتاب زیر تبیین اجتماعی از الزام اخلاقی آدامز را نقد می‌کند و به نظر نگارنده این سطور توسع معنای «دیگری» می‌تواند پاسخی به این اشکال باشد (نک. موسوی ۱۳۹۱، ۷-۱۳۵؛ موسوی و جوادی ۱۳۸۸).

29. Anscombe

۳۰. البته بجاست که در مورد چیستی یا مصادیق الزام اخلاقی تأمل نماییم، اما این فرق می‌کند با زمانی که کاری را مصداق الزام اخلاقی می‌دانیم. در اینجا ما ملزم به انجام آن هستیم و تأمل بیشتر بی‌مورد است.

31. premoral conception of obligation

32. rigid designator

33. Mark C. Murphy

34. autonomy

35. heteronomy

36. responsibility
37. moral competence
38. critical stance or self critical
39. Paul Tillich
40. theonomy

### کتاب‌نامه

- دانش، جواد. ۱۳۹۲. دین و اخلاق (بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شفق، نجیب‌الله. ۱۳۹۱. «نظریه امر الهی اصلاح‌شده با تقریر رابرت آدامز». معرفت اخلاقی ۱۲.
- مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم. ۱۳۸۹. خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی (بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- موسوی، سیده منا و محسن جوادی. ۱۳۸۸. «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی». قیسات ۵۳.
- موسوی، منا. ۱۳۹۱. نظریه امر الهی آدامز. تهران: علمی و فرهنگی.
- Adams, Robert merrihew. 1987. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Adams, Robert merrihew. 1999. *Finite and infinite Goods: a framework for ethics*. Oxford University Press.
- Adams, Robert merrihew. 2002. "Précis of *Finite and Infinite Goods*." *Philosophy and Phenomenological Research* 64: 2.
- Bagget, David and L. Jerry Walls. 2011. *Good God (The Theistic Foundations of Morality)*. Oxford University Press.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu. 2004. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell.
- Evans, C. Stephen. 2013. *God and Moral Obligation*. Oxford University Press.
- Mellema, Gregory. 2005. "Ethical Voluntarism." in Ted Honderich's (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* 2<sup>nd</sup> edition. Oxford University Press.
- Miller. 2013. "Euthyphro Dilemma." in Hugh LaFollete's (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Vol. 1. Wiley-Blackwell.
- Sagi, avi and Daniel Statman. 1995. *Religion and Morality*. Rodapi.
- Stout, Jeffrey. 1978. "Metaethics and the Death of Meaning: Adams' Tantalizing Closing." *The Journal of Religious Ethic* 6: 1.
- Timmons, Mark. 2013. *Moral Theory: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> edition. Rowman & Littlefield publishers.
- Wainwright, William J. 2005. *Religion and Morality*. Ashgate Publishing Company.
- Wainwright, William J. 2011. "Morality and Religion." in Christian Miller's (ed.) *The Continuum Companion to Ethics*. Continuum.

