



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol.2, No.5, Spring 2021, pp. 64-83.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

The Semantic Precedence of Religion over Morality in Robert Adams' Divine Command Theory

Alireza Zamiri,¹ Ahmad Fazeli²

Abstract

The divine command theory is one of the most well-known deontological ethics theories that has always numerous interpretations. The interpretations of the Judeo-Christian and Islamic traditions of the command of God are according to the attributes that each religion has proved in its sacred texts and theological discussions. They consider the relationship between the moral and the divine as logical and necessary or as metaphysical and moral necessity. Explaining the relationship between the religious and moral command and the precedence of religion over morality requires various arrangements to finally justify a particular type of precedence historically, metaphysically, epistemologically, and conceptually or semantically. The divine command theory of Robert Adams is one of the modified examples of the theory of divine command in the contemporary period, which tries to reconstruct the weaknesses and shortcomings of the basic theories of divine command and justify the semantic precedence of religion over morality by relying on a metaphysical principle rooted in the particular conception of man's relationship with God. This approach has been formed according to the moral obligation and such concepts and has tried to defend the divine command theory by correcting semantic positions. From this point of view, in the obligation arising from wrong, an action is wrong only if it opposes the divine command or the divine will. The legitimacy of these commands also stems from the command of the God of love, which is a special relationship between the religious person and God.

Keywords: Corrective Theory of Divine Command, Adams, Error, Meaning, Obligation.

Received: 04 August 2021 | **Accepted:** 14 Sep 2021 | **Published:** 30 Sep 2021

1. Ph.D student in Ethics, University of Qom. Email: alireza.zamiri@yahoo.com.

2. Assistant Professor, University of Qom, ahmad.fazeli@gmail.com.



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره پنجم، بهار ۱۴۰۰، صفحات ۶۴-۸۳.

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۹-۲۷۱۷

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

تقدم معناشناختی دین بر اخلاق در نظریه امر الهی رابرت آدامز

علیرضا ضمیری^۱، سید احمد فاضلی^۲

چکیده

نظریه امر الهی یکی از انواع نظریه‌های وظیفه‌گرایانه است که تقریرهای متعددی دارد. سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی با توجه به صفاتی که در متون مقدس و مباحث کلامی خود برای خدا اثبات کرده‌اند، تفاسیر مختلفی از امر خدا و رابطه امر اخلاقی و امر الهی، به صورت منطقی و ضروری یا به ضرورت متافیزیکی و اخلاقی، ارائه کرده‌اند. تبیین ارتباط میان امر دینی و اخلاقی و تقدم دین بر اخلاق تنسيق‌های مختلفی می‌طلبد، تا در نهایت، نوع خاصی از تقدم، به صورت تاریخی، مابعدالطبیعی، معرفت‌شناسی و مفهومی یا معناشناسانه، توجیه شود. نظریه امر الهی رابرت آدامز یکی از نمونه‌های اصلاح‌شده نظریه امر الهی در دوره معاصر است که با تکیه بر یک اصل متافیزیکی که ریشه در تلقی خاص ارتباط انسان با خداوند دارد، تلاش دارد تا ضعف‌ها و کاستی‌های نظریه‌های ابتدایی امر الهی را به نحوی بازسازی کند و تقدم معناشناختی زبان دین بر اخلاق را توجیه نماید. این رویکرد با توجه به الزام اخلاقی و مفاهیمی از این دست شکل گرفته است و تلاش نموده تا با اصلاح مواضع معناشناختی از نظریه امر الهی دفاع کند. از این منظر، از نظر اخلاقی، عملی نادرست است که تنها و تنها در مقابل امر یا اراده الهی قرار گیرد. مشروعیت این دستورات نیز ناشی از فرمان خدای عشق است که رابطه خاصی میان او و فرد متدین وجود دارد.

واژگان کلیدی: نظریه اصلاحی امر الهی، آدامز، خطا، معنا، الزام.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۷/۰۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، alireza.zamiri@yahoo.com

۲. استادیار فلسفه دانشگاه قم، ahmad.fazeli@gmail.com

مقدمه

یک سؤال مهم در فلسفه اخلاق این است که مفاهیمی چون: خوبی^۱ و بدی^۲ اخلاقی، یا به تعبیری الزامات اخلاقی، از کجا ناشی شده‌اند؟ آیا آنها معانی مستقل و فی‌نفسه دارند و یا این که تحت عنوانی خاص معنادار می‌شوند؟ آیا قوانین و قراردادهای اجتماعی آنها را به وجود آورده‌اند و یا آنها از عقل خودبنیاد یا از اوامر الهی ناشی می‌شوند؟ هدف این نوشتار آن است که به این پرسش‌ها با توجه به مبانی معناشناسانه رابرت آدامز^۳ و تفسیر خاص او از خطای اخلاقی پاسخ دهد. همچنین این مبانی معناشناسانه را بر یک پیش‌فرض اساسی متافیزیکی -افلاطونی- الهیاتی استوار سازد تا از خلال نظریه مربوط به زبان اخلاق و نظریه‌های مربوط به درستی و نادرستی اخلاقی، به نوعی نظریه آدامز را سامان بخشد.^۴

نظریه امر الهی یکی از اشکال نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی^۵ است. دیدگاهی که در کنار نظریه‌های قرارداد اجتماعی، نظریه اخلاقی کانت و شهودگرایی، به عنوان یکی از نظریه‌های هنجاری در اخلاق قرار دارد. مطابق با نظریه امر الهی، اخلاق به نحوی وابسته به دین است و وظایف اخلاقی مشتمل بر اطاعت از دستورات الهی نیز هست. به علاوه، اخلاق نهایتاً مبتنی بر دستورات و اوصاف خداوند است و عمل اخلاقی درست، مطابقت با دستورات و الزامات الهی است (Austin, 2006). تقریرهای مختلفی چه در سنت اسلامی و چه در سنت‌های غربی تحت عنوان تقدم عقل بر دین وجود دارد که هر یک با رویکردی متفاوت به وابستگی اخلاق بر دین می‌اندیشند. به گونه‌ای که در میان مسلمانان این تقدم نزد اشاعره از سنخ تقدم اراده الهی و معرفت قدسی بر معرفت بشری و در فلسفه غرب، تحت سیطره مباحث زبانی و فلسفه تحلیلی، رویکردهای مختلفی به این گونه تقدم شده است؛ مفاهیم زبانی شبیه به مفاهیم حقوقی و تحت تأثیر الهیات مسیحی قرار گرفته‌اند؛ تا جایی که الیزابت آنسکوم مفاهیم باید و نباید، و به طور کلی مفاهیم الزام، را بی‌شبهت به مفاهیم قانونی نمی‌داند (Anscombe, 1958, pp.1-19)؛ امری که شاید بی‌وجه نباشد. الزامی که به صورت یک تئوری خطا^۶ در تاریخ جوامع بشری خود را نمایان ساخته و مفاهیم آریته‌ای، از جمله فضایل و رذایل، را تحت انواع کلی باید و نباید و الزامات اخلاقی قرار داده است و به دنبال آن تبعیت نیز همراه الزام به تبعیت از قانون خداوند وجود دارد. بنابراین تفکری که مبتنی بر خداوند و اوامر اوست باید کنار گذاشته شوند؛ این دیدگاه جدی‌ترین رقیب نظریه امر الهی قلمداد می‌شود چرا که در عصر حاضر اعتقاد به خداوند در برخی از جوامع مورد انکار قرار گرفته است؛ لذا ملزومات آن از جمله مفاهیم مربوط به الزامات دینی نیز باید کنار گذاشته شوند. اگر چه می‌توان دو گانه لازم و ملزوم قانون و خدا را به این بیان که

1. Goodness
2. Badness
3. Robert Adams

۴. اگر چه آدامز تلاش ندارد تا نظریه‌ای تام در باب مسائل فرااخلاقی و هنجاری ارائه دهد، بلکه پژوهش اخلاقی خود را صرفاً در حیطه‌ای جزئی از معناشناسی واژگان اخلاقی دنبال می‌کند.

5. deontological ethics
6. error Theory

قانون منحصر در قانون الهی نیست و شامل قوانین بشری نیز می‌شود رد کرد. به علاوه بسیاری از فضایل نیز مشمول قوانین ریز و درشتی می‌شوند که فاعل اخلاقی به نوعی تحت سیطره قانون برای رفتار خود ترسیم می‌کند. باری مساله تقدم یا وابستگی اخلاق بر دین به نخستین مکالمات فلسفی و جدال سقراط با اوئیفرون باز می‌گردد جایی که سقراط در مورد دین‌داری از اوئیفرون سوال می‌کند. آیا عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است، موافق دین شمرده می‌شود؟ اوئیفرون می‌گوید: آیا اعمال چون ذاتا خوب و بد هستند مورد امر و نهی خدا قرار گرفته‌اند یا چون از ابتدا مورد امر و نهی خدا قرار گرفته‌اند سپس وصف خوبی و بدی پیدا کرده‌اند؟ در صورتی که آنچه که خدایان دوست دارند، محبوب خداست؛ پس دین‌داری غیر از محبوب خدا بودن است (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۲۴۴). اگر هر آنچه خداوند به آن فرمان می‌دهد، ایجاد کننده خوبی یا خیر در آن فعل باشد، در آن صورت، برای خداوند مجاز خواهد بود که فرمان به دزدی، جنایت و فساد دهد؛ در حالی که این، به‌طور واضح، با شهودهای ما در تعارض است. همچنین مطابق استدلال آکوئیناس، اگر خداوند می‌توانست به الزامات غیر اخلاقی فرمان دهد باید مطابق فطریات انسان‌ها می‌بود در حالی که بشر از دروغ و زنا بیزار است و آن را مطابق فطرت خود نمی‌یابد (Austin, 2006). تلاش‌های بسیاری برای حل این معضل در فلسفه اخلاق معاصر صورت گرفته است. یکی از این تلاش‌ها، تفسیر آدامز از خوبی و بدی و انتساب آن به خدای مهربان^۱ یا محبوب است؛ به نحوی که مسائل و معضلات نظریه کلاسیک امر الهی را مرتفع سازد. پیشتر لازم است انواع تقدم و وابستگی اخلاق بر دین را بررسی شود.

۱. انواع تقدم و وابستگی اخلاق به دین

اخلاق به چهار صورت ممکن است وابسته به دین باشد. نخست وابستگی که مطابق با آن احکام اخلاقی همواره از نتایج و الزامات دین اخذ می‌شوند؛ مبتنی بر نوعی علیت است چرا که به لحاظ تاریخی مقدم بر اخلاقند.

۱-۱. تقدم علی دین بر اخلاق

بسیاری از مفاهیم دینی با مفاهیم اخلاقی هم‌پوشانی دارند و حتی به عنوان فضائل دینی شمرده می‌شوند. پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی ریشه‌های عمیقاً مذهبی دارند. همچنین بخشی از فضائل اخلاقی مانند: نیکوکاری، نوع دوستی، بخشندگی، مساوات و گذشت، از آموزه‌های اخلاقی ادیان به شمار می‌روند؛ بگذریم از این که پاره‌ای از فضائل اخلاقی مانند: امید، کمک به هم‌نوع، اصولاً به عنوان فضائل الهیاتی شناخته می‌شوند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۷۵).

از نظر کوبین، اخلاق به لحاظ تاریخی وابسته به دین خواهد بود، اگر عقاید و اعمال اخلاقی از طریق فرآیندهای علی، از عقاید و اعمال دینی متقدم اخذ شده باشند (کوبین، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷-۳۳۶)؛ به این معنا که عقاید و اعمال دینی، به طور

کلی، منشأ و علت باورها و عقاید اخلاقی هستند. با توجه به این ادعا، نخستین الزاماتی که به وجود آمده در اثر غلبه نظامات دینی بر سایر نظام‌های عرفی بوده است. بنابراین، پیش فرض تقدم علی، سبقت تاریخی پدیده دین بر سایر پدیده‌های بشری است. گذشته از اینکه پذیرش این ادعا، به لحاظ تاریخی، منوط به تأیید نظر انسان‌شناسان است، به لحاظ منطقی نیز با چالش مواجه است. جوامع امروزی، زبان اخلاق را از زبان دین منفک می‌دانند؛ چرا که تصور جامعه بدون دین یا اخلاق ممکن است؛ بنابراین، وابستگی هر یک به دیگری منطقی به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، می‌توان گفت که تقدم علی به لحاظ استدلالی تنها بخشی از تاریخ را پوشش می‌دهد.

اگر چه مفاهیم الزام در اندیشه مدرن در اثر عدول از اندیشه خدامحوری معنای خود را از دست داده‌اند و باید از مفاهیم الزام به طور کلی دست کشید، ولی الزام، شان حقوقی پیدا کرده است و در منازعات حقوقی کاربرد دارد. از نظر آنسکوم، در دوره‌ای تاریخی از اندیشه مسیحیت، مفهوم الزام متضمن زبان اخلاقی بود؛ چرا که خدا در اندیشه‌ها حضور داشت. با رخت برستن مفهوم خدا در جهان معاصر، اخلاق پشتوانه خود را از دست داده است. بنابراین، الزام تنها منصرف به الزام‌های حقوقی است و نه اخلاقی (Anscombe, 1981, p. 30). برخلاف نظر آنسکوم، سیستم اخلاقی نمی‌تواند به نظام حقوقی نیز ارجاع پیدا کند. هر جا سخن از وظیفه و الزام است نوعی اقتدار وجود دارد مانند پادشاه، پارلمان یا خدا؛ اما وقتی به بایدهای اخلاقی رجوع می‌کنیم می‌بینیم الزام اخلاقی به هیچ سیستم قانونی یا الهی ارجاع نمی‌کند؛ چون قانون و خدا را با دید اخلاقی بررسی می‌کنیم و ذیل اخلاق قرار می‌دهیم. از این منظر به بیان فیلیپا فوت^۱ مفهوم الزام پا در هوا^۲ و به بیان چالرز تیلور^۳ مفهوم تهی^۴ است (Foot, 1978, p.169; Taylor, 1988, p. 63). حال سؤال این است که وقتی این مفهوم تهی است، چرا این مفاهیم، به‌طور مکرر، توسط افراد در طول تاریخ استفاده شده‌اند؟ مطابق استدلال تیلور مفهوم الزام در دوره مسیحیت به وجود آمده است و باید از کاربرد مفاهیم مسیحی مانند الزام احتراز کنیم؛ چرا که پیش از مسیحیت مفهوم الزام وجود نداشته است؛ بلکه مفاهیمی نظیر شرم و نظائر آن وجود داشته‌اند. پیش از مسیحیت، رفتار مطابق با زندگی خوب^۵ زندگی شجاعانه یا سخاوتمندانه بود.

دیدگاه سومی نیز وجود دارد که بر وجود مفهوم الزام پیش از ادیان تکیه می‌کند، اما این مفاهیم را برخاسته از اعتقادات دینی و اسطوره‌ای یا سایر اعتقادات و باورهای انسان‌های نخستین نمی‌داند. بنابراین با توجه به این دیدگاه می‌توان ادعا کرد نخستین الزام‌ها از سنخ اجتماعی و مبتنی بر قراردادهای اجتماعی و برای حفظ امنیت انسان‌های نخستین بوده است؛ اگر چه لزوماً نمی‌توان اثبات کرد که معناشناسی الزام شامل الزام‌های اخلاقی نیز بوده است. انسان‌های نخستین

1. Philippa foot
2. free floating
3. Charles Taylor
4. empty concept
5. Well-being

قواعد الزام آور دارند که هیچ ویژگی راز آلودی برای آن‌ها قائل نیستند. آن قواعد نه به نام خدا پیشنهاد شده‌اند و نه بر مبنای هیچ ضمانت اجرای فوق طبیعی اجبار شده‌اند، بلکه یک نیروی الزام آور اجتماعی محض برای آن‌ها به وجود آورده‌اند (Malinowski, 2013, p. 51).

۲-۱. تقدم شناسانه دین بر اخلاق

دومین نوع تقدم یا وابستگی، معرفت شناسانه است. بر اساس این نوع رابطه، گزاره‌های معرفت بخش اخلاقی، از جمله گزاره‌های خبری، مانند: «دروغ گویی نادرست است» یا «وفای به عهد خوب است»، به طور مستقل، الزامات اخلاقی را در پی ندارد؛ بلکه متون و حیانی در ادیان ضامن اعتبار معرفت شناختی آن‌ها هستند. بنابراین بسیاری از دین داران معتقدند عقاید اخلاقی شان به اعتبار ریشه داشتن در منابع دینی، نوعی جایگاه معرفتی ایجابی، مانند: موجه بودن یا مجاز بودن پیدا می کنند و بدین وسیله معرفت اخلاقی به شمار می آیند (کویین، ۱۳۹۳، ص ۳۴۰)؛ اعتباری که پیش از آن برایشان حاصل آمده است و محتوا و صورت نقل دینی را دارای حجیت می دانند و البته اهمیتی ندارد که این حجیت از روی استدلال یا از روی تقلید یا تعصب و یا سایر ویژگی های شناختی غیر موجه به وجود آمده باشد؛ فارغ از این که این واقعیت معرفتی برآمده از انشاء شارع یا اخبار از واقعیت باشد.

مهم ترین چالشی که پیش روی این دیدگاه و در مقابل ادعای معرفت بخشی از راه ادیان وجود دارد، این است که احکام دینی در برخی از ادیان، به خصوص ادیان ابراهیمی، گاه متضاد هستند؛ به طور مثال شرب خمر در دین اسلام مستلزم ارتکاب گناه است؛ اما در مسیحیت جواز شرب خمر صادر شده است؛ یا حرمت ازدواج با خویشاوندان از مسلمات مسیحیت است در حالی که در دین اسلام چنین حرمتی در رابطه با خویشاوندان غیر محرم وجود ندارد. با این حال، مدافعان این نظریه ممکن است چنین احکامی را با توجه به نسبیته گرای فرهنگی توجیه کنند که در این صورت اساس ادعای آن‌ها مبنی بر عینیت احکام اخلاقی مبتنی بر دین و وحی از میان می رود.

۳-۱. تقدم مابعدالطبیعی دین بر اخلاق

تقدم مابعدالطبیعی نوع دیگری از وابستگی اخلاق به دین است که مطابق با آن احکام اخلاقی، توجیه معرفت شناختی خود را مرهون باورهای معرفت شناسانه دینی است و از آن جایی که باورهای دینی ذاتاً دارای اعتبار دینی است، سایر ارزش‌ها از جمله ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر معارف دینی است.

معیار بودن یک ارزش به کدام جنبه از آن است، آیا مطابقت با احکام کلی یا به نوعی مطابقت با گزاره‌های معرفتی آن است؟ این دیدگاه در اثر غلبه نوعی تفکر کلامی معتقد است چنین واقعیتی در گزاره‌های اخلاقی به لحاظ ارزشی وجود ندارد و صرف تطابق گزاره‌های اخلاقی با قوانین کلی دینی یا الهیاتی منشأ صدق و اعتبار گزاره‌های اخلاقی نیست؛ بلکه چیزی که در نهایت می توان گفت این است که یک عمل محبت آمیز، عمل خوبی است، نه به دلیل انطباق آن با

یک اصل کلی اخلاقی؛ بلکه به دلیل انطباق یا نزدیکی آن به خداوند است که هم منبع غایی و هم معیار برتری است که سایر موجودات را باید بر حسب آن ارزیابی کرد (Alston, 1990, p. 320). مجموع ویژگی‌ها و صفات خداوند و تلاش در جهت شباهت با چنین ویژگی‌هایی، ظرفیت ساز تطابق و تبعیت اخلاق با دین است. هر یک از صفات خداوند می‌تواند جنسی از انواع متعدد صفات الهی را فراهم آورد و اوصاف وسیعی از مفاهیم درست و نادرست اخلاقی را شکل دهد. خداوند در متون مقدس خود را راستگو، عادل، عالم و قادر معرفی کرده است و این صفات می‌تواند به عنوان ارزش‌های پایه اخلاقی نقش اوصاف اخلاقی در هدایت رفتار انسان ایفا کند؛ به جای آن که صرفاً تبیین کننده حکمی کلی باشد که مطابقت و عدم مطابقت با آن ترسیم کننده اوصاف اخلاقی درست و نادرست باشد.

۴-۱. تقدم مفهومی دین بر اخلاق

رابرت آدامز از نوعی از نظریه امر الهی دفاع می‌کند که می‌توان آن را رویکرد مفهومی بر وابستگی مفهومی امر الهی قلمداد کرد. آدامز با تحلیل مفاهیم خوبی و الزام، تحلیلی مفهومی از نوعی نظریه امر الهی ارائه می‌دهد که مبتنی بر شبکه‌ای از نظریه‌های زبانی است. آدامز با نوعی تحلیل زبانی خاص و با تعبیری افلاطونی-الهیاتی-زبانی، معنایی واقع‌گرایانه از الزام‌های اخلاقی ارائه می‌دهد و تحت این مفهوم نظریه اصلاح شده‌ای از امر الهی را در کنار نظریه‌های فیلسوفانی چون استفان کلارک، رابرت بوخ، فیلیپ کوپین و ادوارد وایرنگا قرار می‌دهد. وی برای تبیین تحلیل زبانی مفاهیم الزام از مفهوم خطای اخلاقی آغاز می‌کند. از نظر آدامز خطای اخلاقی تعارض با اوامر خداست (Adams, 1973, p. 83). این تحلیل از مفاهیم اخلاقی واکنشی بر نظریه‌های رایج زبانی درباره الهیات مسیحی و نقش و کاربرد زبان نسبت به وجود خداوند و پیوند یا تفکیک ماتریس زبان دین، حقوق و اخلاق در اندیشه معاصر است. نظریه‌هایی که با انکار زبان اخلاقی دین به نقش حقوقی و الزام‌های ممکن حقوقی زبان دینی صحنه می‌گذارند و با بازگشت به زبان اخلاقی پیشایونانی، بر مفاهیم غیرالزامی، اوصاف اخلاقی تاکید می‌کنند. همچنین می‌توان اعتقاد داشت که خداوند کل عالم را خلق کرده است؛ اما قوانین اخلاقی را خلق نکرده است (Ewing, 1961, p. 42).

وی دامنه این نظریه را به درستی^۱ و نادرستی^۲ اخلاقی محدود می‌کند و استقلال زبان‌شناسانه سایر اوصاف و مفاهیم اخلاقی، مانند: خوبی، بدی، عدل و ظلم را از دین می‌پذیرد. همچنین، نادرستی اخلاقی را نه به «آنچه خدا نهی کرده است»، بلکه به «آنچه خداوند دوست‌دار آدمیان از آن نهی کرده است» تعریف می‌کند. به عقیده وی، این معنای از درستی و نادرستی صرفاً بخشی از معنایی را تشکیل می‌دهد که مؤمنان از این واژه‌ها اراده می‌کنند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

1. right
2. wrong

۲. تبیین خیر اخلاقی

همانگونه که در بخش پیش به آن اشاره کردیم، مفهوم و ماهیت خیر اخلاقی و همچنین آن چه در مقابل مفهوم خیر قرار می‌گیرد یعنی خطا یا بدی اخلاقی در حوزه‌ای از مباحث اخلاقی تحت عنوان فرااخلاق قرار می‌گیرد که بخشی از آن در کنار معرفت‌شناسی اخلاقی و همچنین متافیزیک یا وجودشناسی اخلاقی، متکفل معناشناسی واژگان، جملات و گزاره‌های اخلاقی است. تلاش‌های آدامز در کتاب *خیرهای متناهی و نامتناهی* در درجه نخست عهده‌دار تبیین معناشناختی واژگان اخلاقی است و در وهله دوم، از نظریه‌ای دفاع می‌کند که شکل اصلاح شده‌ای از نظریه امرالهی است. مسائلی چون خیر به مثابه خدا، تعالی خیر، ارتباط فضیلت و سعادت، معناشناسی بد و خطا، عشق و مهربانی ارزش‌های نمادین و ارتباط ایمان و اخلاق از مهم‌ترین بحث‌هایی است که مورد توجه آدامز قرار گرفته است؛ اما تمرکز اصلی آدامز بر مفهوم الزام و به تبع آن مفهوم خیر و خطا قرار دارد، به طوری که معناشناسی آن به معرفت‌شناسی نظریه امرالهی ختم می‌شود. دو نوع عمده از بحث مرکزیت و تعالی واژه خوب وجود دارد که هر دو نوع آن در میان فیلسوفان مورد غفلت قرار گرفته است که مایه و پس زمینه طرح نظریه امرالهی است. از این رو پرسش کلاسیک فیلسوفان اخلاق مبنی بر نظریه‌های خوبی و خیر ذاتی را به چالش می‌کشد. برای این منظور بر تعالی مفهوم خیر و همچنین رجحان و برتری این مفهوم ذیل چارچوب دینی-افلاطونی تکیه می‌کند به گونه‌ای که غفلت از دیدگاه افلاطونی را غیرموجه می‌شمارد (Adams, 1999, p. 4).

۲-۱. چارچوب افلاطونی

مفهوم الهیاتی خیر جزئی در تشابه و قیاس با مفهوم خیر کلی (مثالی)، و نحوه بروز پدیده‌های جزئی، با مفهوم مثالی آن در قالب زیبایی، تشبیهی است که پیش فرض صدق گزاره‌های الهیاتی مبتنی بر خیر را تشکیل می‌دهد. خیر در مفهوم جزئی خود، در قالب گزاره‌ها و جملاتی نظیر: «عدالت خوب است» و «راستگویی خوب است»، فاقد اصالت اخلاقی و به طور مشخص مربوط به عالم جزئیاتی است که توأمان درباره معرفت نیست؛ چراکه از واقعیت و هست‌ها خبر نمی‌دهد. عالم هست‌ها و واقعیات مربوط به عالم مثل و در نسبت با آن معرفت بخش است. جایی که زیبایی فی‌نفسه و کلی در قیاس با زیبایی جزئی در نظر افلاطون معنا پیدا می‌کند و با آن مشارکت دارد. ساختار خیر نیز با توجه به مفهوم زیبایی، صدق معنایی و معرفتی خود را اخذ می‌کند. خیرهای جزئی در قیاس با خیر کلی که از نظر آدامز خداوند است، معنادار می‌شود و صدق معرفتی آن نیز مشتق از خداوند است. در واقع، دو نوع خیر وجود دارد: خیر حقیقی و خیر مجازی یا محسوس که دومی ظرفیت نیکی خود را از خیر حقیقی که خداوند باشد کسب می‌کند (Adams, 1999, p. 3-7).

از این رو، قرابت نزدیکی میان افلاطونیان و خداپاوران وجود دارد؛ اشتیاق برای خیر استعلایی نقطه مرکزی هر دو دیدگاه است. بنابراین نظریه اخلاقی خیر خداپاورانه مبتنی بر نظریه افلاطونی به لحاظ تاریخی نباید باعث شگفتی شود. در

عین حال، شرح افلاطونی از نظریه‌های معنا برای واژگان اخلاقی را کافی نمی‌یابد. از این رو، بر تمایزات معناشناختی بیش از تمایزات متافیزیکی تأکید می‌کند.

۲-۲. تحلیل معنای خیر

یکی از مسائل فرااخلاقی تحلیل مفهوم خیر اخلاقی است. مسئله این است که آیا معنای خیر با مصداق نیکی کردن یکسان است؟ آیا خیر اخلاقی از سایر خیرها مجزاست؟ آیا وقتی خیر را به کار می‌بریم از آن معنای مطلق اراده می‌کنیم؟ و بسیاری از این دست پرسش‌ها که بنا بر گرایش‌های خاص در فلسفه تحلیل زبانی، پاسخ به آن متفاوت است؛ مانند تفکیکی که میان معنا^۱ و ماهیت^۲ و معنا و مصداق^۳ در فلسفه تحلیلی رایج است. در یک نگاه گذرا به تاریخ این مسئله، با مور^۴ فیلسوف تحلیلی شروع می‌کنیم. وی ماهیت خیر را متمایز از ماهیت طبیعی می‌دانست و خوبی را بدون توجه به مفهوم طبیعی آن تعریف می‌کرد. مور مخالف تمام اشکال طبیعت‌گرایی^۵ بود. در عین حال، او یک واقع‌گرای اخلاقی بود؛ یعنی معتقد بود که خاصه‌های اخلاقی وجود دارند و این اوصاف نا طبیعی هستند. مور با استدلال پرسش‌گشوده^۶ تعریف ناپذیری و قابل تحویل بودن واژه خوب را، چه تعریف به امر طبیعی باشد و چه به امر غیر طبیعی، رد کرد (Stewart, 2009, pp.198-200).

از نظر مور واژه خوب تعریف کردنی و قابل تحویل به چیز دیگری نیست. تعریف یعنی شناخت به ذاتیات شیء؛ اما اگر شیء در مرتبه وجودی بالایی باشد، قابل تعریف نیست. تعریف مختص امور و وجود طبیعی است. پس امور صناعی تعریف‌شدنی و واقعی ندارند. در مقابل ذات‌گرایان، مانند ارسطو، نام‌گرایان هستند که معتقدند اساساً ذاتی وجود ندارد و اشیا فقط دارای نام هستند. بنابراین زبان اخلاقی واقعی و در عین حال، از سنخ امور نا طبیعی است که به واسطه شهود شناخته می‌شود (Moore, 1903, p. 8).

پس از آن، فرگه در مقاله معروف خود^۷ با رد نظر فیلسوفانی که معتقدند در اسامی خاص، دلالت از معنا متمایز است و اسامی خاص دلالت دارد، اما معنا ندارد، قائل شد که اسم معنا را اظهار می‌کند و معنا، حکایت را تعیین می‌کند و نهایتاً، با واسطه معنا، مصداق یا محکی تعیین می‌گردد (Frege, 1948, pp. 209-230). بنابراین معنا نقشی تعیین‌کننده در محکی دارد و اندیشه به کمک زبان با واقعیت مرتبط می‌شود. برخلاف دیدگاه فرگه، هیلاری پاتنم^۸ با تأیید نظریه فرگه و

1. Meaning
2. Nature
3. refrence
4. Moore
5. Naturalism
6. Open question argument
7. Sense Of Meaning
8. Hilary Putnam

نقد وی به ذهنی‌گرایی معنا و دفاع از عینیت حقیقت و معنا، همچنان معتقد است فرگه نتوانسته است به طور کامل عینیت معنا را فراچنگ آورد. همچنین با پذیرش ایده کریپکی^۱ مبنی بر ضروری بودن برخی حقایق به نحو پسینی و متأخر، نه به نحو پیشینی، در مورد نام‌های صحیح^۲ و تمایز میان آن و ویژگی‌های توصیفی، و با ذکر مثال‌هایی از جمله انواع طبیعی، نظیر آب و فرمول آن در جهان‌های ممکن، نشان می‌دهد این وضعیت‌های ذهنی ما نیست که مدلول عبارت‌های زبانی را معین می‌کند؛ چرا که اگر این‌گونه بود دو متکلم در مثال آب در وضعیت‌های یکسان به مدلول‌های متفاوتی اشاره نمی‌کردند (Putnam, 1997, pp. 222-224). آب دارای یک ویژگی ماهیتی است که نام و معنای آن را H₂O می‌گذاریم و اگر در جهان ممکن دیگری آب با حفظ تمام ماهیت خود چیزی غیر از معنای H₂O بود؛ در عین حال با ماهیتی مواجه هستیم که یکسان است؛ اگر چه معنای آن متفاوت است. بنابراین می‌توان توصیفی داشت که متمایز از معنا است.

آدامز مفهوم خیر را نیز مشابه تمایز میان ماهیت شیء و معنای آن به کار می‌برد و با تکیه بر مفهوم شهودی خیر و غیرطبیعی بودن آن همانند مور، معنای خیر را تعیین می‌کند؛ اگر چه در سیر تعیین چنین معنایی شهودات ما همواره به دنبال عناصر مقاربتی هستند که مشیر به معنای خیر باشد و تا حد ممکن مرز میان ماهیت و معنا به حداقل برسد و این به معنای نزدیک کردن شهودات زبانی ما به معنای پدیده‌هاست؛ به عبارتی، ویژگی‌های معنای خوبی، جزو عناصر سازنده ماهیت خوب محسوب می‌شود. بنابراین آدامز تلاش می‌کند تا ماهیت را از معنا جدا کند و متناظر با آن در حوزه تحلیل زبانی، تعبیر معناشناسی و متافیزیک اخلاقی را به کار می‌برد؛ البته نه به این معنا که جزو انواع طبیعی باشد؛ بلکه به این معنا که واژه خیر ممکن است با ماهیت خیر در انواع طبیعی مرتبط باشد (Adams, 1999, p. 16). از این منظر ماهیت خوبی بنا بر آنچه آدامز در مخالفت با افلاطون بیان می‌کند، نه به مفهوم سودمندی و ابزار خیر بودن است و نه به معنای کسب سعادت افراد؛ بلکه آن چیزی است که دارای ارزش یا ارزشمند^۳ است. ارزشمندی در نسبت با سودآوری و نفع شخصی و جمعی و ابزار سعادت شخصی نیست؛ بلکه با دو عنصر اساسی عشق و قابلیت برای تحسین همراه است؛ در حالیکه ارزشمندی، از نظر افلاطون، دقیقاً به معنای اخلاقی نیست (Ibid, p. 14). از نظر افلاطون آنچه متعلق خیر قرار می‌گیرد، صرفاً عشق است که از آن به اروس^۴ تعبیر می‌کند؛ اما آدامز میل و قابلیت تحسین را هم به عشق اضافه می‌کند. هر یک از این ویژگی‌ها، خصوصیات معنای خوبی را تشکیل می‌دهد که بر سازنده عناصر ماهیت خوبی هستند.

افزون بر این مراد از ترتب صفت خوبی بر خداوند به معنایی نیست که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود. انسان‌های فضیلتمند متصف به صفات خوبی و فضیلت می‌شوند؛ اما این جهت از روی نیاز است در حالی که این انتساب برای

1. Kripke
2. proper name
3. Excellence
4. Eros

خداوند، منطقاً ناممکن است. خداوند اعمال را از روی درستی فی نفسه اعمال انجام نمی‌دهد؛ چرا که خود تابع قانونی نیست که خود به وجود آورده است؛ در عین حال، می‌تواند عملی را با انگیزه خاصی مانند خوشحالی برای بندگان انجام دهد (Adams, 1973, p. 115)؛ به عبارتی، دلیل یک عمل با انگیزه برای آن متفاوت است.

در فلسفه تحلیلی به جای پرسش از ماهیت اشیا از معنای اشیا سخن گفته می‌شود و از حالت مادی به حالت صوری انتقال می‌شود؛ در اخلاق نیز به دنبال معنای خوبی یا ارزش هستیم که تحلیل زبانی معنای اخلاقی است. خوبی به مفهومی که آدامز مطابق فهم عادی افراد از آن سخن می‌گوید، همان شباهت به خداوند نیست؛ بلکه نوعی از شباهت مراد است که در زبان صوری و غیرعادی فهم می‌شود. دقیقاً همانند آن‌چه در تمایز ماهیت و معنای انواع طبیعی و مثال آب گذشت؛ خصوصیات H_2O از سایر ویژگی‌هایی که ماهیت ساز آن هستند، در معنا متفاوت است؛ در حالی که مطابق فهم عادی ماهیت و معنا هر دو در یک مصداق سهیم‌اند؛ اما در نگاه تحلیل زبانی خصوصیات ماهیت‌ساز غیر از معنای ماهیت مورد نظر است.

برای متعلق طلبی که دارای ویژگی میل، تحسین و عشق است که در برابر آن از ارزشمندی استفاده شد، آدامز برای فهم ماهیت خیر دلیلی نمی‌بیند تا وجود آن را از پیش فرض بگیرد اگر چه بر دیدگاه واقع‌گرایی اخلاقی تأکید می‌کند و متعلق خیر را از سنخ شناخت می‌داند. از سویی دیگر، فهم بهتر خیر اغلب بخش عمده‌ای از متعلق طلب است و نباید فهمی از ماهیت خیر بدون درک کاربرد واژه خیر را، آنگونه که شایسته است، فرض کنیم؛ به عبارتی دیگر، از یک سو نباید برای واژه خوبی واقعیت اولیه فرض گرفت؛ و از سویی دیگر، برای شناخت خوبی باید فهمی از واژه خوب داشت؛ پس چگونه واژه خوب با خوبی ارتباط برقرار می‌کند؟ برای این منظور و برای حل این معضل ماهیت از معنا اخذ نمی‌شود؛ بلکه نقشی است که ماهیت ایفا می‌کند. اگر یک گزینه مناسب نقش ماهیت اشیا را ایفا کند؛ در مورد انواع طبیعی، ماهیت به وسیله ویژگی‌های مشترک قابل مشاهده مشخص می‌شود؛ اما نقشی که برای خوب مشخص می‌شود نسبتاً متفاوت است و ماهیت خیر به وسیله عنصر اساسی که پیشتر به آن اشاره شد، یعنی مفهوم ارزشمندی، تعیین می‌شود (Adams, 1999, pp. 16-17) و از آنجایی که ویژگی معناسناختی و متافیزیکی خوبی کاملاً عینی و واقع‌گرایانه است، علاوه بر عنصر معناسناختی که ارزشمندی است، عنصر متافیزیکی نیز در واقع‌گرایی خداپاورانه دخیل است که عبارت است از شباهت به خدا؛ در عین حال، این وصف یکی از عناصر اصلی ماهیت‌ساز ارزشمندی است که ماهیت را به معنا نزدیک می‌کند و به لحاظ متافیزیکی نیز مصداق هر آن چیزی است که ارزشمند است؛ یعنی متعلق طلب و در عین حال قابل ستایش است. امر خوب یا خوبی به عنوان نمونه‌ها و صورت‌های جزئی با مفهوم تقلید یا شباهت، بار ارزشی خود را از کلی که واقعی و نامتغیر است اخذ می‌کند.

۲-۳. شباهت^۱ با خدا

عناصر، مؤلفه‌ها و صفات بسیاری برای کشف شبکه ماهیتی خوبی یا خیر وجود دارد. از جمله وجود خود خداوند پیش فرض نظریه امر الهی است؛ اما از عناصر سازنده این شبکه معنایی، یا به عبارتی، عنصر اساسی آن محسوب نمی‌شود. آنچه آدامز بر آن تاکید می‌کند نوعی دیدگاه کلامی-عرفانی مبتنی بر اتحاد^۲ با خداوند است. شباهت با خداوند محتمل‌ترین گزینه متافیزیکی متکی بر قیاس با نظریه مثل افلاطونی است (Ibid, p. 28). جایی که شباهت یا تقلید اشیای جزئی به کلی معیار شناخت واقعیت است. برای پیوند خوبی به واقعیات نیز باید ویژگی یا خصوصیتی از واقعیت وجود داشته باشد تا شکاف میان خوبی و واقعیت پر شود. این ویژگی‌ها در مورد خداوند متعلق به ساحت صفات خداوند است به گونه‌ای که خوبی باید شبیه به صفات خداوند باشد.

تکثر فراوانی در مورد صفات خداوند از جمله علم و قدرت نامتناهی وجود دارد که برخی شامل صفات ذاتی و برخی نیز شامل صفات فعلی اعم از اضافی و غیره هستند. آیا همه صفات و خصوصیتی که شبیه به خداوند هستند، ارزشمندند یا تنها صفات خاصی شامل این چنین ارزشمندی می‌شوند؟ این پرسش به دو پرسش قابل تقلیل است. نخست آن که شباهت به خدا لزوماً ارزشمند است و دوم آن که در صورت لزوم، کافی نیز هست؟ پاسخ آدامز به هر دو پرسش مثبت است. وی با ذکر مثال صفت آشپز بودن، آن را در قیاس با انتساب صفت آشپزی به خداوند مورد بررسی قرار می‌هد. این قیاس در صورتی درست است که شباهت خداوند مستلزم این نباشد که آشپزی ویژگی‌ای است که خداوند و مخلوق هر دو در آن شریک‌اند که اگر این گونه باشد این شباهت بیشتر به مانند کاریکاتور می‌ماند تا واقعیت. برای اجتناب از چنین تصویری از ارتباط شباهت به خداوند و وجه شبه عنصر دیگری به میدان می‌آید که آدامز آن را متعلق عشق خدا می‌نامد. شباهتی دقیق و مناسب است که خداوند به آن عشق بورزد.

۲-۴. خطای اخلاقی

اگر شباهت اخلاقی با خداوند را به عنوان وجه ایجابی اوصاف و خاصه‌های اخلاقی در نظر آوریم آن‌گاه عنوان خطای اخلاقی عبارت است از عدم شباهت با خداوند که ظهور وجه سلبی مفاهیم اخلاقی نظیر نادرست، بد، گناه و غیره است. مطابق این نظریه خطای اخلاقی مغایرت با دستورات الهی را دربردارد و یا این که به لحاظ معناشناختی واژه خطا یا نادرستی به معنای مغایرت با دستورات خداوند است. بنابراین از نظر آدامز، گزاره «برای A خطاست که عمل X را انجام دهد» با گزاره «عمل A مغایر با دستورات خداوند است که X را انجام دهد»، برابر است (Adams, 1973, p. 83). با توجه به آن چه تاکنون بررسی کردیم معناشناسی واژگان اخلاقی تابع دیدگاه متافیزیکی شباهت با خدا در اعمال سلبی و

1. Resemblance
2. Alliance

از سویی دیگر به لحاظ کاربردی همان گونه که خواهیم دید در تمایز معنا و ماهیت در کاربرد مشترک میان مومنان و غیر مومنان فهم می شود و اوصاف اخلاقی ظرفیت ارزشی خود را از توجیه متافیزیکی دریافت می کنند. خطا در این جا همان نقشی را ایفا می کند که نادرست در غیر نظریه های امر الهی بازی می کند؛ اما آدامز هشدار می دهد از انطباق کامل آن با هر خاصه اخلاقی غیر الهی اجتناب شود. در سایر نظریه های هنجاری اوصاف و خاصه هایی نظیر: باید و نباید، درست و نادرست، خوب و بد و غیره، مفاهیمی هستند که از نوعی منطقی زبانی پیروی می کنند که کاملاً مستقل از امر خداوند است. در حالی که منطقی زبانی در نظریه امر الهی آدامز حتی به لحاظ دلالت معناشناسانه نیز از فرمان خداوند تبعیت می کند؛ امری که موجب بی معنایی و کاربرد نادرست واژه خطا در میان ملحدان می شود؛ چرا که صدق معناشناختی واژگان اخلاقی از جمله خطا وابسته به امر خداوند است، چیزی که ملحدان منکر آن هستند؛ اما چنین طاعتی از دستور خداوند، مطلق و در هر موقعیتی نیست؛ صرفاً دستوری از جانب خدا قابل اطاعت است که به خصلتی خاص از ویژگی خداوند معطوف باشد و با آن خصلت خاص تعارضی نداشته باشد. تصور کنید این خصلت خاص، خصلت مهرورزی به بندگان و مخلوقات او باشد؛ در این صورت آیا برای خداوند منطقاً ممکن است که به افراد دستور دهد تا رنج فراوان بر یکدیگر وارد کنند؟ بنابراین اگر خداوند واقعاً دستور دهد نسبت به دیگران ظلم کنیم، او ویژگی مهرورزی به بندگان را دارا نیست و در این جا نافرمانی از دستورات خداوند نادرست نخواهد بود (Adams, 1987, p. 101). اگر ظلم یا هر عمل نادرست دیگر به عبارتی قبح ذاتی داشته باشند، مفهوم خطای اخلاقی و در نتیجه ابتدای الزام اخلاقی بر اوامر خداوند از میان می رود؛ چرا که فرض این است که خداوند تابع دستورات اخلاقی نیست؛ خطا بودن یک عمل تنها در صورتی است که مخالف دستور خدای مهرورز باشد؛ در عین حال یک موحد (یهودی و مسیحی) عینیت گرا و ناطیعت گرای اخلاقی است. او می تواند ادعا کند خطا یا الزام اخلاقی نوع خاصی از واقعیت است. این واقعیت شامل اراده و دستور الهی است که نقطه مرکزی نظریه امر الهی درباره خطای است.

مطابق دیدگاه آدامز، ملحدان نیز چنین اوصاف اخلاقی را درک می کنند؛ اما از درک معنای درست آن عاجزند. در عین حال، گفتن اخلاقی مشترکی وجود دارد که فهم حداقلی از واژه خطا نزد ملحدان نیز محقق می شود. ملحدان و ملحدان بسیاری از واژگان اخلاقی را به طور یکسان به کار می برند و در این که واژگان اخلاقی دارای وضع دستوری و منطقی واحدی هستند و هم این که جهت گیری های عاطفی و ارادی در مورد کاربرد واژه اخلاقی خطا وجود دارد، اشتراک دارند. به علاوه آن ها تا حد زیادی بر تعیین اعمالی که خطا هستند، توافق دارند و عملکردهای اجتماعی یکسانی را در کاربرد واژه خطا مراد می کنند (Ibid., p. 119).

همان گونه که پیش از این در کاربرد واژه آب و H_2O ملاحظه کردیم، اوصاف اخلاقی نیز علی رغم دلالت بر مدلول خاص و مشترک در هر یک از عوام ممکن، به دلیل برخورداری از متعلق یا مصداقی واحد و در عین حال،

تفاوت در معنا همچنان کارکرد خود را حفظ می‌کنند؛ اگر چه اصل این کارکرد نزد ملحدان وجود دارد، اما از درک معنای صحیح آن ناتوانند. پس خطای اخلاقی از نظر دینداران در هر عالم ممکن است به معنای مخالفت با اوامر الهی است؛ همان گونه که مصداق H_2O در هر عالم ممکن است و اگر نام خاص آن در یک عالم دچار دگرگونی شود مدلول آن همچنان پابرجاست، به طور مشابه، به معنای خطا نزد ملحدان به دلیل انکار وجود خدا نامفهوم است. بنابراین مخالفت با فرمان الهی معنابخش و اژه خطا است و بر آن تقدم دارد به گونه‌ای که خطابودن باید بر حسب تعارض آن با امر الهی توضیح داده شود نه برعکس (Ibid., p. 83).

۳. نظریه امر الهی

با توجه به آنچه درباره نخستین الزام‌های بیان شد که نخستین الزام‌ها مطابق نظر انسان‌شناسان، الزامات اجتماعی بوده است، بالتبع نظریه امر الهی می‌تواند به عنوان یک الزام اجتماعی تصور شود. مفهوم الزام اخلاقی حاوی نوعی عمل اجتماعی شامل تعهد، امر کنندگی و اطاعت است و با مفاهیم اقتدار ارتباط تنگاتنگی دارد؛ هر جا سخن از مفاهیم و الزام به میان می‌آید، لاجرم نوعی اقتدار نیز وجود دارد. در عمل اجتماعی لزوماً جایی برای مفاهیم الزام وجود دارد. از نظر آدامز نظریه امر الهی بهترین نامزد برای نقش واقعیات اجتماعی است که وظایف اخلاقی را تشکیل خواهد داد. بنابراین پشتوانه نظریه امر الهی مبتنی بر نظریه اجتماعی ماهیت وظایف اخلاقی است (Adams, 1999, p. 250). اگر چه واقعیات اجتماعی تشکیل دهنده الزام‌های اخلاقی است در عین حال برای یک نظریه امر الهی کافی نیست، به این منظور برای ارائه یک نظریه در مورد الزام‌های اخلاقی علاوه بر واقعیات اجتماعی به خداوند متعال نیازمندیم. وقتی می‌گوییم عملی اخلاق وظیفه است، یعنی خداوند به آن امر کرده است و زمانی که عملی را اخلاقاً نادرست و خطا می‌دانیم در مقابل فرمان الهی با ویژگی‌های خاص آن قرار دارد؛ چرا که آدامز پیش از این در پیش فرض متافیزیکی قائل شد که شباهت با خداوند از اصلی‌ترین نامزدهای است که می‌تواند نقش معنابخشی را تعیین بخشد و در کنار نقش معناشناسی خیر به عنوان عنصر متافیزیکی، ماهیت خیر حقیقی را مشخص کند. به علاوه، نظریه امر الهی تنها یک نظریه در باب ماهیت الزام است و نه نظریه‌ای درباره ویژگی‌های اخلاقی؛ به عبارتی دیگر، نظریه امر الهی درباره ماهیت امر خیر یا خوب نیست، بلکه پیش فرض‌هایی درباره خوبی است که ماهیت الزام از آن ناشی می‌شود. این پیش فرض‌ها پرکننده شکاف میان الزام و عمل مطابق با دستورات خداوند است. چه ارتباطی میان الزام و دستورات خداوند وجود دارد؟ به عبارتی، دین‌باوران با چه انگیزه‌ای عمل مطابق با دستورات خداوند را انجام می‌دهند؟ بسیاری از مدافعان نظریه امر الهی بر ویژگی امید بر پاداش و ترس از مجازات برای مطابقت میان الزام‌های اخلاقی و دستورات خداوند تأکید می‌کنند. آدامز با رد صریح این ویژگی بر پیوند اجتماعی یا ارتباط با خدا تأکید می‌کند. همان گونه که پیوند اجتماعی انسان وابسته به ارزش ارتباط است، پرستش خدا باوران نیز وابسته به ارزش خداوند است از این رو دارای ارزش بالایی است. اگر خداوند خالق و عاشق ماست و اگر همه

چیزهای خوب را به انسان می‌دهد تا از آن بهره‌بردار، جمگلی این‌ها دلیلی برای ارتباط با خداست. از این رو سپاسگزاری و ستایش خداوند صرفاً نوعی انگیزش برای مطابقت الزام با دستورات خداوند است. اگر چه هنگامی که از ویژگی خوبی خدا به‌طور هنجاری سخن می‌گوییم، نوعی جهت‌گیری عاطفی متناسب با خدا را بیان می‌کنیم که اگر بخواهیم این جهت‌گیری عاطفی را تعیین کنیم از شکرگزاری یاد می‌کنیم (Adams, 1973, p. 114).

سپاسگزاری از خداوند به خاطر ارزشمند بودن او و همچنین، ارزشمند بودن به پشتوانه خداوند، یک قضیه توتولوژیک خواهد بود که مستلزم این گزاره است که خدا خدا است (Adams, 1999, pp. 252-253). به علاوه، بر نوعی نظریه مبتنی بر عدالت خداوند نیز به عنوان توجیه‌کننده فرمان خداوند و مطابقت الزام با آن استدلال شده است و آدامز پس از ردّ چنین دیدگاه‌هایی و برای اجتناب از چنین محظوراتی از نظریه ذات‌گرایانه خیر دفاع می‌کند که دارای خیر ذاتی است و در عین حال متعلق فرمان خداوند است.

در عین حال نظریه‌هایی در مورد خیر وجود دارد که خداوند را بدون فرض الزام اخلاقی و بدون واسطه سازنده معیار ارزشمندی می‌دانند؛ در حالی که آدامز از نظریه‌ای دفاع می‌کند که فرمان خداوند می‌تواند به منزله ایجاد الزام اخلاقی تلقی شود. بنابراین برای درک ماهیت الزام‌های اخلاقی و بنابر پیش‌فرض واقع‌گرایانه آدامز، متعلق دستور خداوند باید شأنت دستور را داشته باشد؛ به عبارتی دیگر، هر دستوری این ویژگی را ندارد که متعلق دستور خداوند باشد. از آن‌جا که فرمان خداوند معیار امر اخلاقی است، مستلزم نوعی ارتباط خداوند با مخلوقات خود است که متضمن افعال گفتاری است؛ آنچه که موحدین از آن به کلام خداوند تعبیر می‌کنند، تا بندگان در اثر دریافت این پیام از خالق به دستوران آن عمل نمایند. به تعبیری، الزامات اجتماعی، نظیر ممنوعیت قتل، نوعی از دستور خداوند تلقی شده است؛ چرا که در این رویکرد علی‌رغم پذیرش و پشتیبانی سیستم‌های الزام اخلاقی به وسیله جوامع مذهبی، خداوند علاوه بر ابلاغ پیام خود به وسیله وحی، همچنین مؤید الزامات اجتماعی پذیرفته شده و اجرا شده در جامعه است (Ibid, p. 264).

۴. تقدم معناشناختی دین بر اخلاق

پس از بررسی عناصر و مؤلفه‌های معناشناختی اصطلاحات اخلاقی نزد آدامز و تعبیر معنایی و متافیزیکی خاص آن در فهم مؤمنان و ملحدان از اوامر الهی و کاربست متفاوت و مشترک آن‌ها در اخذ به مدلول خطای اخلاقی، اکنون پرسش این‌جاست که به کدام دلیل یا دلایل موجه این نوع تقدم بر سایر تعبیرات از برتری دین بر اخلاق اولویت دارد؟ سایر روایات از اخلاق امر الهی عمدتاً مبتنی بر این ادعا است که خیریت تام خداوند مانع از دستور به اعمال نادرست اخلاقی است. در حالی که همواره امکان دستور به اوامر نااخلاقی با این تفسیر وجود دارد؛ چرا که انگیزه‌های امور نیک و بد

نیز به نحوی از انحا وابسته به اراده خداوند است. اما روایت معتدل از نظریه امر الهی مبتنی بر این نکته است که درستی^۱ و نادرستی^۲ یک فعل وابسته به خداوند است در حالی که نیک^۳ و بد^۴ آن وابسته به خداوند نیست (Sagi & et-al, 1995, p.47). از این جهت مزیتی که در خدای عاشق وجود دارد، بدون این که ملازم با وادار ساختن او بر افعال اخلاقی باشد، از حاق ماهیت او سرچشمه می‌گیرد و از آن جایی که این خداوند است که خطای اخلاقی را تعیین می‌کند، مؤلفه خدای عاشق ما را به جنایت و شکنجه افراد سوق نمی‌دهد و کاملاً با اوامر اخلاقی سازگار است.

بنابراین آدامز نشان می‌دهد که احکام برآمده از خطای اخلاقی، میان مؤمنان و غیرمؤمنان، به‌طور مشترک و به نحو عینی، ثابت هستند. افعالی مانند قساوت بی‌رحمانه به عنوان خطایی عینی لحاظ می‌شود؛ یعنی خطا فارغ از این که فاعل شناسنده در باره آن می‌اندیشد. همچنین با عقاید پایه‌ای ما در باب خطای اخلاقی نظیر قساوت بی‌رحمانه، قتل افراد بی‌گناه و غیره سازگار است و بر اساس شناخت ماهیت خطای اخلاقی، چنین نظریه معناشناختی منجر به کسب معرفت اخلاقی نیز می‌گردد. به لحاظ انگیزشی نیز فهم ماهیت خطای اخلاقی باید انگیزه اضافی برای تضاد با افعال متعلق خطای اخلاقی فراهم آورد، همچنین نظریه خطای اخلاقی باید احساس تخطی همراه با نوعی تقصیر در پی داشته باشد (Ibid, p. 50).

۵. نقد و بررسی

چندین اشکال هم از جنبه نقطه عزیمت و در ادامه به لحاظ کلامی بر نظریه آدامز مطرح شده است. اگر بپذیریم دستورات الهی منطقاً بر گزاره‌های اخلاقی مقدم‌اند و تا پیش از فرمان خداوند دستوری معطوف به فاعل اخلاقی نیست، آنگاه وجوب و لزوم اطاعت از خداوند را با چه دلیلی اثبات کنیم؟ بنابراین پیش از این که گزاره پیروی از دستور خداوند واجب است را به کار ببریم ابتدا باید به کمک گزاره عقلی، لزوم تبعیت از خداوند را اثبات کنیم.

آدامز پاسخ می‌دهد که اشکالی ندارد لزوم طاعت از فرمان الهی به وسیله عقل اثبات شود و پس از آن دستورات اخلاقی خداوند بر گزاره‌های اخلاقی مقدم شود؛ به تعبیری، ادعایش این است که دستوراتی که ماهیت اخلاقی دارند، از جمله خطای اخلاقی، مقدم بر گزاره‌های متناظر اخلاقی هستند؛ نه دستوراتی که ماهیت عقلانی دارند (Adams, 1973, p. 114). به نظر نمی‌رسد این پاسخ کافی باشد؛ چرا که دلیل اینکه خداوند به بندگان خود ظلم نمی‌کند و فرمان ظالمانه نمی‌دهد، تعبیه صفت مهرورزی از سوی آدامز در جهت توجیه دستورات خداوند است و برای توجیه مهرورزی خداوند درست است که سؤال کنیم: آیا خداوند مهرورز است؟ و این پرسشی اخلاقی است و نه عقلانی که ریشه در

-
1. right
 2. wrong
 3. good
 4. bad

ادعای کلی نظریه پردازان امر الهی مبنی بر خیر محض بودن خداوند دارد.

بنابراین همان‌گونه که نیلسن به خوبی اشاره می‌کند، پیش از امکان هر نوع داوری درباره هر موجود، نیرو، منشأ هستی، واقعیت متعالی، شخص یا هر چیزی که بتواند شایسته پرستش باشد، یا بتوان به درستی آن را خوب نامید، به لحاظ منطقی باید پیش از آن خوب را درک کرد (Nielsen, 1964, p. 47).

افزون بر این بنا بر اصطلاح مور، اگر هر خیری مساوی با آن چیزی باشد که خداوند به آن امر کرده و شرّ چیزی باشد که خداوند فرمان داده از آن اجتناب شود، در ادامه، این پرسش به جاست که آیا آنچه خداوند دستور به انجام آن به لحاظ خیر بودن و دست کشیدن از عمل به دلیل شرّ بودن می‌دهد، نیز واقعاً خیر یا شرّ است؟ وانگهی هنگامی که گزاره‌های تحلیل از جمله خدا خیر است را به کار می‌بریم منطقیّاً باید بپذیریم که این دو واژه به جای یکدیگر به کار روند؛ در حالی که شهودهای ما هر خیری را مساوی با خدا تلقی نمی‌کند.

همچنین، ابتدای الزام‌های اخلاقی بر اوامر خداوند مستلزم این است که بتوانیم هر یک از این دو الزام را بر یکدیگر تطبیق کنیم و به جای یکدیگر به کار ببریم. در نتیجه، هنگامی که چنین پیوندی میان الزام اخلاقی از سویی و اوامر خداوند مهرورز از سویی دیگر وجود دارد؛ چرا نتوان صرفاً با تکیه بر الزام‌های اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی را توجیه کرد؟ از سویی، ارزش اخلاقی مهرورزی از سوی خداوند معیار درستی اخلاقی قرار گرفته است و این با فرض نخست نظریه اصلاحی امر الهی که این معیار را اوامر و نواهی خداوند تلقی می‌کند، آشکارا در تضاد است؛ همچنین با عینیت امر الهی نیز ناسازگار است (Sagi et-al, 1995, p. 198). همچنین، چرا باید خود را گرفتار تبیین پیچیده اوامر الهی و نحوه کاربرد متفاوت آن نزد مومنان و ملحدان نماییم که قرار است شأن معرفتی و وجودشناسانه‌ای یکسانی داشته باشند.

اشکال دیگری که به‌طور کلی تمام نظریه‌های امر الهی با آن مواجهند، ناشی از گزاره‌ای است از سارتر (که به غلط به داستایوفسکی نسبت داده شده است) که بدون خدا هر کاری مجاز است و ماهیت الزام یا خطای اخلاقی محتاج امر خداوند است. در حالی که لازمه چنین سخنی این است که در هیچ یک از جهان‌های ممکن که خدای مهرورزی وجود ندارد، اساساً الزام اخلاقی وجود ندارد. بنابراین شکنجه، قتل بی‌گناهان و غیره در آن جهان‌ها مجاز است و بالتبع ضرورتی در ماهیت الزام‌های اخلاقی نیست. فارغ از این دو پاسخ که وجود خداوند ضروری است؛ مضافاً این که جهان‌های ممکن یک تصور خیالی است، آدامز با تفکیک میان ویژگی جهان واقع و جهان ممکن، بر ویژگی مشترک هر دو جهان تأکید می‌کند. با این تفاوت که در جهان ممکن به جای اصطلاح درست و نادرست ممکن است از واژگانی چون مهربانی و قساوت استفاده کنند (Adams, 1979, p. 120).

در واقع، ممکن است معنای عمل مهربانی یا قساوت با ماهیت آن متفاوت باشد. با طرح این پاسخ، آدامز با چالش دیگری مواجه می‌شود؛ از جمله اینکه مدلول نواهی مبتنی بر خطای اخلاقی، ماهیت آن‌ها و یا معنای آن‌هاست. اگر مدلول

خطای اخلاقی ماهیت آن باشد، در این صورت، قساوت در جهان ممکن اساساً متعلق خطای اخلاقی و در نتیجه، متعلق هیچ الزامی نیست؛ چرا که ماهیت آن در دو جهان به طور کلی متفاوت است. از سویی دیگر، اگر متعلق آن معنای ویژگی های اخلاقی باشد، خطا و الزام اخلاقی از سوی خداوند لغو می گردد؛ چرا که الزام اخلاقی ماهیتاً ضروری است و در جهان های ممکن بدون خطا نیز چنین الزامی وجود دارد؛ مگر این که بپذیریم مدلول واژگان اخلاقی در هر یک از جهان های ممکن به طور متفاوت به کار می رود.

تصور کنید قطعه هایی از طلا که در این جهان وجود دارد، ممکن است در جهان های دیگر وجود نداشته باشد. در حقیقت، می توان دو جهان ممکن را در نظر گرفت که در هر دوی آن ها طلا وجود دارد، ولی مجموعه اشیا یی که طلا هستند در دو جهان کاملاً متمایز باشند. این نشان می دهد که دلالت طلا بر مصادیقش ثابت نیست؛ مگر این که به یک ذات مشترکی بین دال های اسامی عام فرض گرفت (Donellan 1973.p. 711)؛ اما با توجه روش معناشناسانه اخلاقی آدامز مبتنی بر تفکیک معنا و ماهیت کریپکی، این اسامی مدلول ثابتی در همه جهان های ممکن دارد؛ در نتیجه، اخذ ماهیت مشترک میان ویژگی های اخلاقی نوعی مشترک در جهان های ممکن، خلاف فرض است. به علاوه، اصرار آدامز بر شباهت ماهیت یا معنای اخلاقی در دو جهان، ضرورت خطا و الزام اخلاقی را اثبات می کند و در نتیجه، اساس نظریه امر الهی فرو می باشد؛ فرض این نظریه شرط بودن امر و اراده خداوند در الزام های اخلاقی است.

نتیجه گیری

آدامز با تکیه بر شبکه ای از عناصر معناشناختی و متافیزیکی سعی در تبیین مفهومی اوامر و نواهی وابسته به خداوند دارد. مرکز تحلیل معنایی وی نیز خطای اخلاقی و چگونگی اتصاف مشترک آن به مومنان و ملحدان است؛ به طوری که حتی ملحدان نیز فهمی از خطای اخلاقی متناسب با آنچه مقتضای امر الهی است داشته باشند. از سویی دیگر با اضافه کردن مفهوم مهرورزی به خداوند تلاش کرد اثبات کند اکنون که معرفت اخلاقی از ارزش های مستقل اخلاقی تبعیت نمی کند؛ بلکه بالاتر، چنین ارزش هایی ممکن نیست، انتساب فرمان های ظالمانه به خداوند غیر ممکن است.

راه دشوار آدامز در تحلیل مفاهیم خطا و خیر، همچنین پیش فرض های متعدد معناشناسانه وی را از گزند انتقادات رها نمی سازد؛ چه این که اثبات نظریه ای مبنی بر ضرورت در اوامر الهی و از سویی ادعای تسری آن به همه انسان ها از جمله ملحدان، از نقاط چالش برانگیز نظریه اصلاحی وی است.

علی رغم قدرت نظریه آدامز در اصلاح نظریه امر الهی و کار بست نظریه معنایی پاتنم و همچنین شرح دقیقی از واژگان و الزام های اخلاقی از جمله مفهوم خیر و خطا و اخذ رهیافت های متافیزیکی از جمله مثل افلاطونی و تطبیق امور جزئی به شباهت با خدا، با این حال شرح نظریه وی در مقابل انتقادات توان پاسخ گویی ندارد و با توجیحات غیر مدلل سعی دارد به هر وجه ممکن، از ضرورت درک ویژگی های اخلاقی دفاع کند که در این راه ناموفق است.

بنابراین به نظر می‌رسد تحت هر شرایطی مفهومی از خیر بر اوامر الهی تقدم منطقی دارد و پیش از چنین تقدمی، اوامر الهی، نه به لحاظ معناشناسی و نه به لحاظ وجود شناسی، هیچ تقدمی بر الزام‌های اخلاقی ندارد و ماهیت اوامر اخلاقی کماکان، استقلال خود را حفظ می‌کند.

منابع

- افلاطون. (۱۳۶۶). *مجموعه آثار افلاطون جلد اول*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- کوئین، فیلیپ ال. (۱۳۹۳). *در دانشنامه فلسفه اخلاق*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا، چاپ اول.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: انتشارات موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
- Adams, Robert. (1973). "A Modified Divine Command Theory of Ethical," in: *Philosophy of Religion*. California: University of California, pp. 47-318.
- Adams, Robert. (1999). *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert. (1973). *The virtue Of Faith*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert. (1979). "Moral Arguments for Theistic Belife," in: *Religious Belief*, Notredom: Notredam University Press.
- Anscombe, G, E, M. (1981). *Ethics, Religion and Politic*. England: University of Minnesota Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958). "Morern moral Philosophy," in: *Philosophy The journal of The Royal institute of philosophy*, Cambridge University Press.
- Austin, Michail M. (2006). "Divine command theory," in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Alston, William P. (1990). "Some Suggestsions for Divine Command Theorists," in: *Christian Theism*, London, University Of Notre Dame Press, pp. 303-326.
- Donellan, Keith. (1973). *Substance and Individual*. Journal of Philosophy, LXX.
- Eving, Alfred. (1961). "The Autonomy of Ethics," in: *Ian Ramse, prospect For Metaphysic*, New York, Greenwood Press, pp. 33-49.
- Frege, Gottlobe. (1948). "Sense of Reference," in: *The Philosophical*, Auke University Press.
- Foot, Philipa, (1978), "Virtues and Vices and Other Essays," in: *Moral Philosophy*, Oxford University Press, 57 (3): 209-230.
- Nielsen, Kai. (1964). "God and good, Does morality need religion?" in *Theology Todey* 21, 21 (1): 47-58.
- Malinowski, Bronislaw. (2013). *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge Press.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. England: Cambridge University press.
- Putnam, Hilary. (1997). "Meaning and Reference," in: Stephen Schwartz, *Naming Necessity and Natural kinds*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 119-132.

Stewart, Noel. (2009). *Ethics an Introduction to Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press.

Sagi, Avi and Statman. Daniel (1995). *Religion and Morality*. Amsterdam.

Taylor, Charles. (1988). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.