

راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۳ تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۶/۳۱

سیده منا موسوی*
محسن جوادی**

چکیده

نظریه امر الهی که اخلاق را وابسته به دین می‌داند، همواره مدافعانی داشته است ولی صورت واحدی ندارد و تقریرهای گوناگون یافته است. این مقاله به تقریر رابرت آدامز از نظریه امر الهی می‌پردازد که اولاً، دامنه وابستگی اخلاق به دین را به مفاهیم الزامی اخلاق، مانند باید و نباید و درست و نادرست محدود می‌کند؛ ثانیاً، این وابستگی را به ماهیت آنها مربوط می‌داند، نه در معنای آنها، و سرانجام اینکه: در مورد مفاهیم ارزشی به معنای خاص (مانند خوب و بد) به استقلال اخلاق معتقد است و اتفاقاً همین عدم وابستگی خوب و بدها به دین را شاهد نادرستی اشکال دلخواهی بودن اخلاق در نظریه امر الهی خود می‌داند.

واژگان کلیدی: خوب و بد، درست، الزام، نظریه امر الهی، آدامز.

*. دانشجوی دکتری تربیت مدرس دانشگاه قم.

** . دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

مقدمه

در فلسفه غرب، دیدگاهی که اخلاق را وابسته به خدا می‌داند، معمولاً با عنوان «نظریه امر الهی» (Divine Command Theory) شناخته شده است. عنوان «نظریه امر الهی» می‌تواند برای بسیاری از نظریات اخلاقی به کار رود که وجه مشترک آنها بنیاد اخلاق به‌شمار آوردن اراده یا اوامر الهی است.

در تاریخ فلسفه، بسیاری از فلاسفه، از تقریرهای مختلف نظریه امر الهی حمایت کرده‌اند. ریشه‌های این نظریه اغلب با فیلسوفان مدرسی همچون دنس اسکوتس و ویلیام اکامی آغاز می‌شود؛ البته فیلسوفان مسیحی‌ای مانند آگوستین و آنسلم را هم می‌توان از طرفداران این نظریه قلمداد کرد.

بعد از اکام، مارتین لوتر و جان کالوین از جمله شخصیت‌های اصلاح‌طلب، با تأیید نظریه امر الهی، سنت دفاع از این نظریه در تفکر مسیحی را ادامه می‌دهند. حامیان نظریه امر الهی در میان فلاسفه متأخر نیز عبارتند از: دکارت، لاک، ویلیام پیللی و جان آوستین (Harris, 2003: 27-36). رابرت مری‌هیو آدامز، فیلیپ کویین، استیفن کلارک و رابرت بورچ نیز از جمله حامیان این نظریه در دوران معاصر به‌شمار می‌آیند.

آدامز یکی از طرفداران نظریه امر الهی در عصر حاضر است که برای حفظ امتیازهای نظریه‌های امر الهی و یافتن پاسخ‌های مناسب به انتقادات وارد بر آنها، کوشیده است در نظریه امر الهی اصلاحاتی انجام دهد. در این مقاله، راه‌حل‌های آدامز برای رفع انتقادات وارد بر نظریات «امر الهی» را معرفی می‌کنیم.

نظریه امر الهی، در صورت اعتبار، با دیدگاه رایج دینی درباره خدا به عنوان موجودی مطلقاً برتر، بسیار سازگار بوده، انتظار متدینان از اخلاق را به‌خوبی برآورده می‌کند؛ علاوه بر این، طرفداران نظریه امر الهی معتقدند این نظریه می‌تواند برخی مشکلات دامنگیر فیلسوفان اخلاق را نیز از میان بردارد.

یکی از دغدغه‌های مهم در فلسفه اخلاق، همواره این بوده است که مبنایی عینی برای اخلاق بیابند. از جمله امتیازهایی که برای نظریه امر الهی برشمرده‌اند، این است

که می‌تواند این‌گونه مبنای عینی را برای اخلاق فراهم کند؛ چراکه در این نظریه ادعا می‌شود منشأ اخلاق، اراده و امر و نهی همان موجود شخصی است که منشأ عالم عینی هم است؛ گرچه متفکرانی این امتیاز را برای نظریات امر الهی رد می‌کنند و معتقدند این دیدگاه به فرض درستی آن، برای اخلاق مبنای عینی فراهم نمی‌کند. پاول هلم در این زمینه می‌گوید:

یک دلیل قوی برای پشتیبان‌گرفتن دین برای اخلاق، ترس از ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی در اخلاق و این باور بوده است که تنها با ابتدای اخلاق بر اراده خدا می‌توان عینیت و تغییرناپذیری لازم را تضمین کرد؛ برای مثال بارها گفته شده است اگر اخلاق از اراده خدا ناشی نشود، آن‌گاه «همه چیز روا خواهد بود» (Helm, 2003:1081).

با وجود امتیازهایی که برای نظریه امر الهی برشمرده شد، این نظریه از نقد مصون نمانده، همواره در معرض انتقاداتی جدی واقع شده است. این انتقادات موجب شده است طرفداران این نظریه به جرح و تعدیل این نظریه بپردازند و تفسیرهایی متفاوت از آن عرضه کنند. جان‌اتان برگ چهار تفسیر از نظریه امر الهی را از یکدیگر باز می‌شناسد (برگ، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴).

چنان‌که در این مقاله مشاهده خواهیم کرد، نظریه‌پردازی آدامز درباره نظریه امر الهی را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد. او در نخستین مرحله، تقریری معناشناختی از نظریه امر الهی عرضه می‌کند و برداشت او از نظریه امر الهی سنتی نیز برداشتی معناشناختی است؛ با این حال، برای پاسخ به انتقادهای واردشده بر تقریر سنتی، دست به انجام برخی اصلاحات می‌زند؛ اما در مرحله بعد، به دلیل انتقادهایی که بر نظریه‌اش، به‌ویژه از ناحیه جفری استوت، وارد می‌شود، از تقریر معناشناختی دست کشیده، به تقریری وجودشناختی روی می‌آورد. در این نوشتار، ابتدا تمایز این دو تقریر را روشن می‌کنیم، سپس به یک ویژگی مهم نظریه امر الهی آدامز که اختصاص آن به قلمرو الزام و ابتدای آن بر برخی پیش‌فرض‌های اخلاقی است، اشاره می‌کنیم و پس از آن، استدلال آدامز را برای تقریر نهایی‌اش از نظریه امر الهی روشن خواهیم کرد. در پایان نیز به ارائه برخی نکات انتقادی خواهیم پرداخت.

۲. دو تقریر آدامز از نظریه امر الهی

یک اشکال مهم به نظریه امر الهی این بوده است که خیر اخلاقی برای بسیاری از کسانی که خدا را هم قبول ندارند، معنا دارد؛ بسیاری از ملحدان با وجودی که به خدا اعتقاد ندارند، به اخلاق پایبندند و مفهوم روشنی از خیر - که کاملاً مستقل از خداست - در ذهن دارند. آدامز در نخستین نظریه پردازی خود در این زمینه، برای جلوگیری از مشکل وجود ملحدان اخلاقی، قلمرو نظریه پردازی خود را به دو دین یهودیت و مسیحیت محدود کرده، می گوید: آنچه مؤمن و غیرمؤمن از کلمات اخلاقی قصد می کنند، تا حدودی متفاوت است و البته از برخی جهات نیز برداشتشان از مفاهیم اخلاقی یکسان است.

اما آدامز در گام بعدی، از محدودسازی نظریه اش به قلمرو آیین یهود و مسیحیت دست برمی دارد و مشکل فوق را از طریق تفکیک میان مباحث معناشناختی و مباحث متافیزیکی حل می کند. او در این مرحله، نظریه امر الهی را نه به عنوان نظریه ای در باب معنای مفاهیم اخلاقی، بلکه به عنوان نظریه ای در باب ماهیت حقایق اخلاقی مطرح می سازد. این دو مرحله از نظریه پردازی آدامز را به تفکیک بیان می کنیم.

۱ - ۲. تقریر معناشناختی از نظریه امر الهی و اختصاص آن به قلمرو یهودی - مسیحی

گام نخست آدامز در دفاع از نظریه امر الهی، نگارش مقاله «یک نظریه امر الهی تعدیل شده در باب خطای اخلاقی» در سال ۱۹۷۳ بود. در این مرحله، او نظریه امر الهی را به عنوان نظریه ای درباره معنای «خطا [ی اخلاقی]» ارائه کرد.^{*} برداشت آدامز از نظریه امر الهی سنتی این بود که آن نظریه نیز در باب معناست. طرح نظریه امر الهی سنتی در باب معنا با مشکلاتی روبرو بود و در واکنش به

*. دلیل آدامز بر اینکه نظریه اش را تنها درباره خطا ارائه کرد، سهولت و راحتی کار بود و با این حال، تصریح کرد این نظریه را می توان در باب الزام یا مجاز اخلاقی نیز به کار برد (see: Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," p. 97).

برخی از این مشکلات بود که آدامز مقاله مذکور را نگاشت و طی آن به اصلاح یا تعدیل این نظریه همت گمارد. مشکلی که توجه آدامز را به خود جلب کرده بود، این بود که کلمه «خطا» در بسیاری از سیاق‌های اخلاقی، به معنایی که در نظریه امر الهی مطرح می‌شود، به کار نمی‌رود؛ برای مثال ملحدان به هیچ وجه نمی‌توانند از «خطا» معنای «مخالفت با امر الهی» اراده کنند؛ آنان اساساً به خدا اعتقاد ندارند. آدامز در جایی دیگر، اشکال نظریه امر الهی را - در صورتی که به عنوان نظریه‌ای در باب معنا ارائه شود - چنین بیان می‌کند:

مطابق این برداشت از فرااخلاق که آن را تحلیلی از معانی واژگان قلمداد می‌کند، تفسیر غالب از نظریه امر الهی این است که این نظریه، مدعی است «درستی» معنای امر شده (یا مجاز شده) به وسیله خدا و «خطا»، معنای نهی شده به وسیله خدا می‌دهد. این [مسئله] به این اشکال منجر می‌شود که افرادی که به وجود خدای امرکننده و نهی‌کننده ایمان ندارند نیز واژه‌های «درست» و «خطا» را استعمال می‌کنند و [حتی از سوی خداپسندان] گفته می‌شود که آنها معتقدند: برخی اعمال، درست و برخی دیگر، خطاست. قطعاً این ملحدان «درست» و «خطا» را به همان معنایی که نظریه امر الهی قائل است، نمی‌دانند (Adams, 1979:146).

آدامز معتقد بود: این اشکال برای طرد نظریه امر الهی، در صورتی که آن نظریه را به مثابه تحلیلی عام از معنای «خطا» در همه متون اخلاقی بدانیم، کفایت می‌کند؛ از این رو، وی در صدد اصلاح تقریر سنتی از نظریه امر الهی برآمده، آن را به عنوان نظریه‌ای درباره معنای «خطا» نزد بعضی افراد و نه همه مردم مطرح کرد و مراد او از «بعضی افراد»، افراد یهودی - مسیحی بود (Adams, 1973: 98).

۲-۲. تقریر متافیزیکی از نظریه امر الهی و تعمیم آن به قلمرو الحاد

پنج سال پس از انتشار مقاله اول آدامز درباره نظریه امر الهی، جفری استوت در مقاله «فرااخلاق و مرگ معنا»^{*} به نقد تقریر آدامز از نظریه امر الهی می‌پردازد. آدامز گرچه

* Jeffrey Stout, "Metaethics and the Death of Meaning: Adams' Tantalizing Closing," *The Journal of Religious Ethics*, 1987, 61-18.

بسیاری از مدعیات استوت در آن مقاله را نمی‌پذیرد، اما اذعان می‌دارد: نقدهای جفری استوت او را واداشته است با نگارش مقاله‌ای جدید، به اصلاح مجدد نظریه امر الهی پرداخته، این دیدگاه را نه به عنوان نظریه‌ای درباره‌ی معنای «خطا»، «الزام» و «مجاز»، بلکه به عنوان نظریه‌ای متافیزیکی درباره حقیقت و ماهیت آنها پی ریزد. او در مقاله جدیدش درباره‌ی نظریه قبلی خود می‌گوید:

نظریه امر الهی تعدیل‌شده من به مثابه تحلیل بخشی از معنای کلمه «خطا[ی اخلاقی]» ارائه شده بود. با توجه به اینکه بسیار نامعقول بود که این نظریه به عنوان تحلیلی از معنای «خطا» در کاربرد بسیاری از گویندگان [برای مثال، ملحدان] تلقی شود، این نظریه را تنها تحلیلی از معنای «خطا» در مباحث برخی معتقدان یهودی و مسیحی پیشنهاد کردم. چنان‌که خواهیم دید، در نظریه‌ای که اکنون آن را ترجیح می‌دهم، تعریف خطا به مخالفت با امر الهی، نه به عنوان تحلیل معنایی ارائه می‌شود و نه به گروهی از مؤمنان اختصاص می‌یابد (Adams, 1979b: p. 128).

آدامز در مرحله جدید تفکرش، میان حقایق معناشناختی تحلیلی یا پیشین و حقایق ضروری غیرتحلیلی یا پسین، تمایز می‌نهد و نظریه امر الهی را درباره حقایق ضروری غیرتحلیلی مطرح می‌کند؛ بنابراین آنچه وی در مقاله نخست از آنها با نام حقایق معناشناختی یاد کرده بود، در مقاله بعدی‌اش با نام حقایق ضروری غیر معناشناختی، از آنها دفاع می‌کند. (همان: ۱۲۹). او تصریح می‌کند: در نظریه‌پردازی قبلی‌اش، مدعیات فرااخلاقی خود را به عنوان تحلیل‌های معناشناختی مطرح کرده بود، اما اکنون معتقد است این مدعیات گرچه حقایق ضروری تلقی می‌شوند، اما نباید آنها را حقایق تحلیلی و معناشناختی قلمداد کرد (همان: ۱۲۳).

نظریات جدید معناشناختی آدامز که بر تفکیک میان معناشناسی و متافیزیک تأکید می‌کند، برگرفته از دیدگاه‌های زبانی برخی فیلسوفان زبان در دوران معاصر، به‌ویژه هیلاری پوتنم است. خود آدامز گذشته از اینکه هیلاری پوتنم (Hilari Putnam) را مؤثرترین شخصی می‌داند که در او علاقه‌ای عمیق به فلسفه تحلیلی ایجاد کرده است (Adams, 2009: 18)، تأثیر دیدگاه‌های زبانی پوتنم در تفکراتش را تصدیق می‌کند و اظهار می‌دارد. تبیین او از معنای اصطلاحات اساسی اخلاق، مشابه برخی نظریات اخیر درباره اصطلاحات انواع طبیعی است. او نمونه برجسته این نظریات را از آن پوتنم

می‌داند (Adams, 2003: p. 439)؛ با این حال نباید از نظر دور داشت که محرک اولیهٔ آدامز برای اصلاح مجدد نظریهٔ امر الهی از طریق تفکیک میان تبیین معناشناختی و تبیین متافیزیکی، انتقادات جفری استوت به اوست.

بدین ترتیب، آدامز با تمایز نهادن میان معنای «خطا» و ماهیت خطا، مدعی می‌شود این‌گونه نیست که هرکس معنا و موارد استعمال کلمهٔ «خطا» را بداند، لازم باشد از ماهیت و حقیقت خطا نیز آگاهی داشته باشد. این کلمه می‌تواند برای افرادی که دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ ماهیت خطا دارند یا اصلاً دیدگاهی دربارهٔ ماهیت خطا ندارند، معنای یکسانی داشته باشد. به گفتهٔ آدامز آنچه هر استعمال‌کنندهٔ کلمهٔ «خطا» باید دربارهٔ خطا بداند، این است که خطا ویژگی‌ای برای اعمال است و مردم عموماً مخالف اعمالی هستند که آنها را خطا تلقی می‌کنند. مردم، خطاب‌بودن یک فعل را دلیلی برای مخالفت با آن فعل می‌دانند؛ علاوه بر این به نظر آدامز، هر استعمال‌کنندهٔ کلمهٔ «خطا» باید باورهایی دربارهٔ اینکه چه اعمالی خطا هستند، داشته باشد و توافق گسترده‌ای، گرچه نه کامل، در مورد این باورها وجود دارد؛ برای مثال خطاب‌بودن آزار و اذیت کودکان برای تفریح، یکی از باورهای مشترکی است که تقریباً همهٔ استعمال‌کنندگان «خطا» دارا هستند؛ با این حال به عقیدهٔ آدامز فهم معنا و موارد استعمال کلمهٔ «خطا» برای تعیین چیستی و ماهیت خطا کافی نیست. مخالفت با امر خدای مهربان، بیان‌کنندهٔ چیستی و حقیقت خطاست و این، چیزی است که ممکن است بسیاری از کسانی که معنا و موارد استعمال کلمهٔ «خطا» را می‌دانند، از آن بی‌خبر باشند (Adams, 1979:136).

به طور کلی آدامز معتقد است: حقایقی که دربارهٔ ماهیت بسیاری از صفات بیان می‌شوند، حقایق ضروری تجربی‌اند و دیدگاه‌های او دربارهٔ ماهیت مفاهیم اخلاقی نیز از این دست هستند. او به پیروی از پوتنم، معتقد است: این نظریه که «ماهیت آب، H_2O است»، در صورتی که صادق باشد، بیانگر یک حقیقت ضروری غیرتحلیلی است. ویژگی آب‌بودن بالضروره همان ویژگی H_2O بودن است و با این حال، کلمهٔ «آب» معنای H_2O نمی‌دهد. به همین سبک، ویژگی خطاب‌بودن یک عمل، بالضروره همان ویژگی مخالف بودن آن عمل با اوامر الهی است؛ گرچه کلمهٔ «خطا» به معنای مخالفت با اوامر الهی نیست (همان، ۱۳۳ - ۱۳۶).

البته باید توجه داشت آدامز نظریه امر الهی خود را در صورتی بیانگر حقیقتی ضروری درباره الزام و خطا می‌داند که صادق باشد؛ برای مثال اگر این قضیه صادق باشد که «خطابودن اعمال، عبارت است از مخالف بودن آن اعمال با اوامر خدای مهربان»، آن‌گاه صدق آن ضروری خواهد بود؛ چراکه این نظریه عینیت خطا با مخالفت با امر الهی را بیان می‌کند و آدامز عینیت یا عدم عینیت را یک حقیقت ضروری غیرتحلیلی می‌داند. ضرورت صدق متافیزیکی نظریه امر الهی به این معناست که این نظریه اگر در جهان ممکن فعلی صادق باشد، باید در هر جهان ممکن دیگری صادق باشد و نمی‌تواند در هیچ جهان ممکنی کاذب باشد (همان، ۱۴۱).

۳. محدودسازی نظریه امر الهی به قلمرو الزام‌های اخلاقی برای حل مشکل خودسرانگی اخلاقی

یک اشکال مهم به دین‌مداری که به حوزه اخلاق مربوط می‌شود، از ناحیه برهان ذوحدینی به وجود آمده است که افلاطون آن را در کتاب *اوئیپرون* مطرح کرده و به معضل ذوحدین اوئیپرون (Eutyphro dilemma) معروف شده است. افلاطون در *محاورة اوئیپرون* گفت‌وگوی مشهور میان سقراط و اوئیپرون را نقل می‌کند. سقراط می‌پرسد: «آیا عمل پرهیزگاران یا مقدس چون مقدس است مورد محبت خدایان است، یا چون مورد محبت خدایان است مقدس است.» (Plato, 2008: p. 14).

به بیان دیگر، آیا اعمال خوب اخلاقی، چون خوبند خواست خدا به آنها تعلق می‌گیرد یا چون خواست خدا به آنها تعلق می‌گیرد، خوبند؟

هر طرف سؤال را برای پاسخ برگزینیم، لازمه‌ای نامطلوب، به ویژه برای نظریه پردازان امر الهی، در پی خواهد داشت. اگر بگوییم درست‌بودن یک عمل به لحاظ اخلاقی، به این دلیل است که خدا به آن امر کرده است، آنگاه مشکل خودسرانگی (Arbitrariness) و تحکم‌آمیزی در اخلاق به وجود می‌آید؛ چراکه همه اخلاق وابسته به اراده و امر خدا می‌شود. اگر خیر در نهایت به چیزی جز خواست و میل خداوند نینجامد، در این صورت از آنجا که هر چیزی می‌تواند متعلق خواست او باشد، بنابراین

هر چیزی می‌تواند - علی‌الاصول - خیر باشد. براساس این نظریه، حتی چیزهایی مانند بی‌رحمی و سنگ‌دلی، برحسب ذات خود و به شرط آنکه خداوند بخواهد، می‌توانند خیر باشند.

اگر طرف دیگر را برگزینیم و بگوییم. اوامر خدا بر اساس درست و نادرست‌های اخلاقی است که مستقل از نوع نگرش خدا هستند، آنگاه حاکمیت مطلق خدا را نقض کرده‌ایم و او را تابع قوانین اخلاقی خارج از خودش دانسته‌ایم؛ درحالی‌که خدا باوران مایلند خدا را در رأس همهٔ امور قرار دهند و برای او برتری مطلق قائل باشند.

آدامز در جایی مهم‌ترین و جدی‌ترین اشکال به نظریهٔ امر الهی سستی را این می‌داند که اگر خدا به ظلم از آن جهت که ظلم است امر کند، آنگاه، بر اساس این نظریه، انسان باید تنها به این دلیل که خدا به ظلم امر کرده مرتکب ظلم شود و ترک ظلم از سوی انسان، خطای اخلاقی محسوب می‌شود (Adams, 1973:98-99). وی با پذیرش این اشکال، به یک نظریهٔ امر الهی کمتر افراطی، یا تعدیل‌شده، روی می‌آورد که ویژگی خطای اخلاقی را به عنوان ویژگی مخالفت با اوامر خدای مهربان تعریف می‌کند (Adams, 1979c:147). آدامز با محدود کردن نظریهٔ امر الهی به حوزهٔ الزام‌های اخلاقی

و پیش‌فرض گرفتن برخی مفاهیم ارزشی دربارهٔ خدا می‌کوشد از ورود این اشکال جلوگیری کند. به باور آدامز در برابر اشکال مذکور سه نوع موضع‌گیری قابل‌تصور است: یکی اینکه امر خدا به ظلم را منطقاً محال بدانیم؛ اما به عقیدهٔ آدامز، یک نظریه‌پرداز امر الهی نمی‌تواند چنین موضعی را اتخاذ کند؛ زیرا او درست و خطای اخلاقی را مستقل از خواست و ارادهٔ الهی نمی‌داند و از این رو، دلیلی برای استحالهٔ منطقی امر خدا به ظلم در دست ندارد (Adams, 1973:99).

دوم اینکه در صورت امر خدا به ظلم، انجام ظلم یک تکلیف اخلاقی گردد و عدم انجام آن خطا باشد. ویلیام اکامی ظاهراً از چنین برداشتی از نظریهٔ امر الهی دفاع کرده است. آدامز اینگونه اعتقاد را هولناک و مایهٔ انزجار می‌داند و حتی با بیان اینکه ویلیام اکامی نیز ایمانش اقتضا می‌کرده که صرفاً امکان منطقی مسئله را تأیید کند و هیچ امکان واقعی برای آن در نظر نداشته باشد، در صدد توجیه آن برآمده است (همان، ۹۹ - ۱۰۰). موضع‌گیری سوم این است که امکان منطقی امر خدا به ظلم را می‌پذیریم و با

این حال، ادعا می‌کنیم که اگر خدا به ستم امر کند، انجام آن یک الزام اخلاقی نخواهد بود و ترک آن نیز به لحاظ اخلاقی خطا نیست. در اینجا ممکن است به نظر رسد که این سخن به معنای دست برداشتن از نظریه امر الهی است؛ اما به اعتقاد آدامز نظریه امر الهی همچنان با برخی اصلاحات می‌تواند پابرجا بماند. این مسئله یکی از نقاط اساسی تفاوت میان نظریه امر الهی سنتی و نظریه امر الهی آدامز را روشن می‌کند؛ نظریه امر الهی آدامز مبتنی بر یک سلسله پیش‌فرض‌هایی است که در نظریه امر الهی سنتی وجود ندارد. مهم‌ترین پیش‌فرض آدامز در طرح نظریه امر الهی خوبی و مهربانی خداست. این مسئله را در قسمت بعد، هنگام بیان استدلال آدامز بر تقریر برگزیده‌اش، بیشتر روشن خواهیم کرد.

بدین ترتیب، آدامز برای دفع اشکال خودسرانگی اخلاقی، نظریه امر الهی خود را تنها در قلمرو الزام‌های اخلاقی مطرح کرده و آن را بر برخی پیش‌فرض‌های معنایی و ماهوی درباره خوبی مبتنی کرده است. اما توجه به این نکته لازم است که در معضل اوئیفرون مسئله استقلال اخلاقی به عنوان یک اشکال برای ابتدای اخلاق بر دین تلقی می‌شود؛ چراکه با فرض استقلال اخلاقی، خدا تابع معیارهای اخلاقی بیرون از خود می‌شود و این به معنای نقض حاکمیت مطلق خدا تلقی شده است. برخلاف آنچه در معضل اوئیفرون ادعا می‌شود، بسیاری از فیلسوفان اخلاق و دین، استقلال اخلاقی را مسئله‌ای بسیار جدی‌تر دانسته‌اند و حتی برخی اندیشمندان از آن، برهانی علیه وجود خدا ساخته‌اند. در این برهان ادعا می‌شود که هیچ موجودی سزاوار پرستش نیست؛ چراکه با پرستش، استقلال اخلاقی فرد کنار گذاشته می‌شود و این، پذیرفتنی نیست و از آنجا که اگر خدایی وجود داشته باشد باید سزاوار پرستش باشد، نتیجه گرفته می‌شود که چنین خدایی وجود ندارد (Rachels, 1971:325-37).

با این حال، باید گفت مسئله استقلال اخلاقی برای بسیاری از فیلسوفان دین‌مدار نیز اهمیت داشته است و آنها تلاش کرده‌اند سازگاری نظریات خود را با این مسئله نشان دهند. آدامز نیز از جمله فیلسوفانی است که به جهت ارزش قائل شدن برای استقلال اخلاقی، در صدد برآمده است تا نظریه امر الهی خود را با آن سازگار نشان دهد. تلاش آدامز این است که همزمان به سه هدف نائل آید: نخست، با حفظ خدامحوری در

نظریه‌اش، اخلاق را به‌گونه‌ای به خدا وابسته کند؛ دوم، اشکال خودسرانگی اخلاقی را رفع کند؛ سوم، نظریه‌اش را به‌گونه‌ای تقریر کند که نافی استقلال اخلاقی افراد نباشد. آدامز در جایی، ناسازگاری نظریه‌ی امر الهی با استقلال اخلاقی افراد را رایج‌ترین اشکال به نظریات امر الهی می‌داند (Adams, 1979a: p. 123). اساساً قائلان به استقلال اخلاقی، اطاعت از هر آمری، اعم از خدا یا غیر خدا را نافی استقلال اخلاقی دانسته و معتقدند انجام یک فعل به قصد اطاعت از امر آمر، اخلاقی بودن آن فعل را مخدوش می‌کند. به گفته‌ی آدامز یکی از دلایل مهم لزوم استقلال اخلاقی فرد آن است که به برتری انگیزه‌ی عامل اخلاقی مستقل استناد می‌کند.

حتی در عمل خوب هم اگر انسان آن را به دلیل عشق به تحقق خوبی و نه صرفاً به جهت اطاعت، انجام دهد بهتر است. پرهیز از دروغ به جهت عشق به صداقت، انجام رفتار عادلانه به دلیل عشق به عدالت و احسان کردن به جهت نگرانی از وضعیت نیازمندان بهتر است تا این که این اعمال را صرفاً به سبب این که امر شده‌اند، انجام دهیم. بنابراین، چه بسا طرح اوامر الهی در اخلاق موجب پایین آوردن ارزش انگیزه‌های ما در انجام اعمال خوب شود (همان، ۱۲۶).

این استقلال اخلاقی، با همه‌ی ارزشی که دارد می‌تواند برای دین‌مداران نگران‌کننده باشد؛ چراکه نقش خدای متعالی را در اعتباربخشی به اصول اخلاقی نادیده می‌گیرد. آدامز در صدد است نظریه‌اش را به‌گونه‌ای طرح کند که هم امتیاز استقلال اخلاقی را از دست ندهد و هم وابستگی اخلاق به خدا را حفظ کند. از این رو، با توسل به تمایزی که پل تیلیخ میان استقلال اخلاقی، دگرپیروی (Heteronomy) و خداپیروی (Theonomous) می‌گذارد*، راه میانه‌ای در پیش می‌گیرد. آدامز به تبع تیلیخ، شخص خداپیرو را کسی می‌داند که در عین حال که اصول اخلاقی‌اش را از جانب خدا می‌داند و پیروی‌اش از آن اصول تا حدی به جهت عشق و وفاداری‌اش به خداست، برای آن

*. تیلیخ در این زمینه می‌گوید: «استقلال اخلاقی اظهار می‌دارد که انسان ... قانون خودش هست. دگرپیروی اظهار می‌دارد که انسان ... باید تابع یک قانون خارجی و برتر از او باشد. خداپیروی اظهار می‌دارد که آن قانون برتر در همان حال، عمیق‌ترین قانون خود انسان است که ریشه در مبنایی الوهی که مبنای خود انسان است، دارد.» Paul Tillich, *The Protestant Era*, abridged edition, trans. J. L. Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 56f.

اصول، ارزش فی نفسه نیز قائل است؛ به گونه‌ای که اگر قرار بود او از خود اصولی اخلاقی صادر کند، آن اصول اخلاقی را صادر می‌کرد. شخص خداپیرو هم فضایل انگیزشی اطاعت را دارد و هم فضایل انگیزشی استقلال اخلاقی را. آدامز معتقد است نظریه خداپیروی با صورت‌هایی از نظریه فرااخلاقی امر الهی سازگار است؛ زیرا شخص خداپیرو می‌تواند اصول اخلاقی را فی نفسه دوست داشته باشد و با این حال معتقد باشد که آن اصول اخلاقی اعتبار خود را تا حدی یا به طور کامل از تأییدات الهی گرفته‌اند. (همان، ۱۲۶ - ۱۲۷)

۴. استدلال آدامز برای تقریر نظریه برگزیده

در این بخش، استدلال آدامز را برای دفاع از تقریر نهایی‌اش که تقریری متافیزیکی است، بیان می‌کنیم. به طور خلاصه، آدامز ابتدا الزام را مسئله‌ای ذاتاً اجتماعی به شمار می‌آورد و سپس نظریه امر الهی را به عنوان بهترین تبیین اجتماعی از الزام مطرح می‌کند. او هرچند میان حیث معناساختی و حیث متافیزیکی مباحث تمایز قائل می‌شود، اما از آن جا که به وجود رابطه میان این دو حیث قائل است، می‌کوشد با ذکر برخی شواهد معناساختی، مؤیداتی را برای تبیین اجتماعی‌اش از الزام فراهم کند. از همین رو، وی با نشان دادن مشکلاتی در جامعه بشری، بهترین نظریه اجتماعی درباره الزام‌های اخلاقی را نظریه امر الهی می‌داند که بر اساس آن، الزام کننده، موجودی الهی و عاری از نقص است که الزام‌هایش می‌تواند مطابق انتظاراتها و نگرش‌های اخلاقی ما باشد.*

به عقیده آدامز، ماهیت الزام اخلاقی از طریق معانی کلماتی، مانند: «درست»، «خطا»، «الزام» و «باید» که برای اظهار آن به کار می‌روند، ارائه نمی‌شود. آنچه ما از معانی این کلمات می‌فهمیم، نقش پیچیده‌ای است که الزام اخلاقی ایفا می‌کند. دیدگاه قابل توجه

* آدامز این دیدگاه خود را در کتاب *Finite and Infinite Goods* در فصل‌های ۱۰ (-231 pp. "Obligation," 248) و ۱۱ (249-276 pp. "Divine Commands") به تفصیل مطرح کرده است. فصل ۱۱ کتاب با این مشخصات به فارسی برگردانده شده است: رابرت مری هیو آدامز، «نظریه امر الهی»، ترجمه سید محمود موسوی، نقد و نظر، ش ۴۵-۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۷۷-۱۱۵.

آدامز در معناشناسی الزام، این است که برای دریافت نقش الزام، لازم است رابطه آن را با ارزش‌ها نیز در نظر بگیریم و از این‌رو، تبیین الزام یا درست، متوقف بر داشتن تبیینی از خوبی به‌عنوان پیش‌فرض برای آن است.

آدامز مهم‌ترین تفاوت میان درست، یا الزام، و خوب را این می‌داند که درست و خطا همواره در بافت اجتماعی قابل فهم‌اند، اما در مورد «خوب» چنین چیزی لازم نیست و فهم برخی از انواع خوب به بافت اجتماعی بستگی ندارد. برای مثال، زیبایی یک منظره یا بدی یک درد می‌تواند کاملاً مجزا از شرایط و تنظیمات اجتماعی فهمیده شود. جرئت و شهامت نیز تقریباً همین حکم را دارد. اگر انسانی که تنهاست و با هیچ‌کس دیگری ارتباط ندارد با حیوانی وحشی روبرو شود و از خود شهامت نشان دهد، این شهامت می‌تواند، فارغ از روابط اجتماعی، امری ارزشمند و خوب تلقی شود. اما در مورد الزام، آدامز معتقد است فقط در قالب روابط شخصی یا نظام اجتماعی روابط، قابل فهم است. به همین ترتیب، اگر عملی خطا باشد باید غیر از کسی که عمل خطا را انجام داده است فرد یا افراد دیگری وجود داشته باشند که امکان واکنش انتقادآمیز از سوی آنها وجود داشته باشد. معنای الزام به چنین واکنش‌هایی در برابر خطا وابسته است. در نتیجه، از دیدگاه آدامز، الزام همواره در شرایط اجتماعی شکل می‌گیرد و اصولاً نظام اجتماعی در نظریه‌پردازی‌های اخلاقی آدامز نقش مهمی دارد. او علاوه بر اینکه نقش نظام اجتماعی را در تشکیل الزام‌های اخلاقی، تعیین‌کننده می‌داند، معتقد است اموری که به لحاظ اخلاقی از اعتبار والایی برخوردارند، به واسطه اوامر الهی، و بنابراین، به واسطه الزام‌هایی که در یک نظام اجتماعی که در آن خدا نقش هدایت‌کننده دارد، شکل می‌گیرند. (Adams, 1999:233).

آدامز، به اقتضای روشی که برگزیده است، با طرح برخی مباحث معناشناختی درباره الزام، می‌کوشد شواهدی را به سود نظریه اجتماعی و به طور خاص، نظریه امر الهی، درباره ماهیت الزام فراهم کند. نخستین نکته‌ای که وی در معناشناسی الزام یادآور می‌شود این است که این معناشناسی با معناشناسی «باید» تفاوت می‌کند و نباید برای این کار تمام تلاش خود را برای کشف معنای «باید» متمرکز کنیم. این، چیزی است که بسیاری از فیلسوفان انجام داده‌اند و از نظر آدامز خطاست. از دیدگاه او «باید» بسیاری

اوقات بر الزام دلالت نمی‌کند. برای مثال، اگر کسی بخواهد بداند بهترین کار اخلاقی که او می‌تواند در وضعیتی خاص انجام دهد، چیست و به او گفته شود شما باید چنین و چنان کنید، «باید» در این سیاق را می‌توان به گونه‌ای برداشت کرد که هیچ الزامی از آن استشمام نشود و فقط بر بهترین کار از منظر اخلاقی دلالت کند. آدامز با ذکر مثال‌هایی چند، نتیجه می‌گیرد که «باید» در بسیاری از موارد تنها حاکی از یک اظهار نظر اخلاقی از سوی شخص است و دلالتی بر هیچ تکلیف یا الزام اخلاقی ندارد.

به گفته آدامز، یکی از چیزهای نهفته در معنای الزام، این است که هر جا الزام و تکلیفی اخلاقی در کار باشد، انسان آن را جدی می‌گیرد و نگران اجابت آن است و اگر در جایی انسان بی‌توجهی نشان دهد، دلالت بر این دارد که واقعاً مسئله مورد نظر را الزام اخلاقی به شمار نیاورده است. یکی از نمودهای جدی گرفتن الزام اخلاقی، واکنش ما در برابر نقض آن، یعنی واکنش ما در برابر اعمال خطا، است. اگر عملی به لحاظ اخلاقی خطا باشد، شایسته است که انجام‌دهنده آن عمل، در صورتی که عذر موجهی نداشته باشد، مورد سرزنش واقع شود. به بیان دیگر، بجاست نقض‌کننده الزام اخلاقی هم از سوی خودش مجازات شود و هم از سوی دیگران؛ مجازات از سوی خودش به این است که احساس گناه کند و از سوی دیگران به این است که از کارش اظهار تنفر و بیزارگی کنند. در عین حال، سرزنش و مجازات از دیدگاه آدامز صرفاً حالت عاطفی ندارد و می‌تواند به صورت انجام رفتارهایی در مقابل فرد خاطی باشد؛ به این صورت که دیگران او را تنبیه کنند و خودش نیز عذر بخواهد.

معنای دیگری که از دیدگاه آدامز از الزام اخلاقی برمی‌آید این است که بهتر است واکنش‌های مناسب در برابر افراد خاطی و نقض‌کننده الزام به جامعه آموزش داده شود. به بیان دیگر، نه تنها مناسب است افراد، چنین واکنش‌هایی داشته باشند، بلکه بهتر است این واکنش‌ها به دیگران تعلیم داده شود. حتی به گفته آدامز، نوعاً مناسب است که در صورت لزوم، فشارهایی اجتماعی برای تعلیم این‌گونه واکنش‌ها اعمال گردد.

نکته دیگر آدامز در این باره آن است که الزام بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با گناه و جرم فهم‌پذیر نیست. اگر انسان به صورت ارادی یک الزام اخلاقی را ترک کند، مجرم است. وجود الزام در یک نظام اخلاقی موجب می‌شود تا بتوانیم اعمال را به سه گروه

دسته‌بندی کنیم که برحسب جرم و گناه از یکدیگر قابل تمییزند: عمل خطای اخلاقی، که انجام آن جرم محسوب می‌شود؛ عمل مجاز اخلاقی، که انجام یا عدم انجام آن جرم تلقی نمی‌شود؛ و عمل واجب اخلاقی، که عدم انجام آن جرم خواهد بود.*

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم معاشناختی الزام از دیدگاه آدامز، این است که الزام همواره دلیلی برای عمل فراهم می‌کند. هرگاه به چیزی الزام شود، دلیل خوبی برای انجام دادن آن در دست داریم و هرگاه چیزی خطا دانسته شود، دلیل خوبی برای ترک کردن آن خواهیم داشت. البته معنای این سخن آن نیست که مفاهیم اخلاقی دیگر این ویژگی را ندارند، بلکه تأکید آدامز این است که این ویژگی نسبت به مسئله الزام یک ویژگی اساسی و ذاتی محسوب می‌شود. حال باید دید تبیین آدامز از اینکه الزام دلایل عمل را فراهم می‌کند، چیست.

یک تبیین این است که الزام همواره نسبت به اموری مطرح می‌شود که نتایج مطلوبی را دربردارد و از این‌رو، وقتی به چیزی الزام می‌شود بدان معناست که انجام آن چیز نتایج خوبی را به دنبال دارد و همین، باعث می‌شود در انسان انگیزه انجام آن عمل به وجود آید. اما از آنجا که آدامز از نتیجه‌گرایی در اخلاق دفاع نمی‌کند، این تبیین را مناسب اندیشه خود نمی‌داند. به عقیده وی می‌توان مواردی را فرض کرد که برای مثال، ما ملزم به راست‌گویی یا عمل به وعده باشیم، بدون آنکه انتظار نتیجه مطلوبی از آن داشته باشیم یا از نتایج آن اطلاعی داشته باشیم (همان، ۲۴۱ و ۲۴۲).

چنان که قبلاً ملاحظه شد، آدامز از نظریه‌ای اجتماعی درباره الزام دفاع می‌کند و از این‌رو، تلاش می‌کند تا تبیینش در همین جا نیز متناسب با آن باشد. کسانی که از نظریه اجتماعی در باب الزام پیروی می‌کنند، در مسئله مورد بحث می‌توانند تبیین‌های مختلفی داشته باشند. یک تبیین این است که اگر آن چیزی که از سوی اجتماع از ما خواسته شده است، انجام ندهیم ممکن است مؤاخذه یا تنبیه شویم و یا با ما مقابله به مثل شود. بنابراین، ترس از تنبیه یا مقابله به مثل انگیزه و دلیل کافی برای انجام عمل فراهم

* آدامز می‌کوشد با بررسی ماهیت جرم، بفهمد که چگونه الزام اخلاقی وابسته به یک سیستم اجتماعی گسترده روابط است. ر. ک.: Adams, *Finite and Infinite Goods*, pp. 238-241.

می‌کند (همان، ۲۴۲).

آدامز گرچه این تبیین را می‌پذیرد، اما به دنبال انگیزه‌هایی دیگر غیر از ترس از مؤاخذه و تنبیه می‌گردد. تبیین مورد نظر آدامز این است که همین‌که ما برای تعهدات اجتماعی (social bonds) خودمان ارزش قائل باشیم، در شرایطی خاص، دلیل مناسبی برای عمل به خواسته‌های اجتماع فراهم می‌آورد. این دلیل برخاسته از این نیست که ما میل داریم رابطه‌ای با شخص درخواست‌کننده برقرار کنیم و چون برای چنین رابطه‌ای ارزش قائلیم از این رو، انگیزه انجام عمل خواسته‌شده فراهم می‌آید. به بیان دیگر، آن رابطه، هدف نیست، بلکه قبل از انجام عمل نیز چنین رابطه ارزشمندی وجود دارد. بنابراین، انجام عمل و پیروی ما از خواسته فرد الزام‌کننده تنها به جهت اظهار ارزش و احترامی است که برای این رابطه قائلیم.

نکته قابل ذکر در این جا آن است که به اعتقاد آدامز مفهومی پیش‌اخلاقی (pre-moral) از الزام هم وجود دارد که بر اساس آن، واقعیت‌های اجتماعی، بدون آنکه ارزیابی اخلاقی شوند، می‌توانند الزام‌هایی را ایجاد کنند. دلیل وجود این مفهوم پیش‌اخلاقی از الزام این است که ما می‌توانیم مفاهیم الزام، امر، اطاعت و عدم اطاعت را در مورد جوامعی به کار ببریم که به لحاظ اخلاقی ارزیابی منفی از آنها وجود دارد. برای مثال، در یک جامعه غیراخلاقی رئیس یا حاکمی وجود دارد که فرمان می‌دهد و کسانی هم هستند که خود را ملزم به انجام فرمان او می‌دانند. ما می‌توانیم مفاهیم فرمان‌دادن، الزام و اطاعت را به راحتی درباره این جامعه به کار ببریم، بدون آنکه به ارزش اخلاقی آنها توجه داشته باشیم. البته پیش‌اخلاقی بودن مفهوم الزام بدان معنا نیست که کاملاً غیرهنجاری (nonnormative) است. می‌توان تصور کرد که افراد یک جامعه مفهومی کاملاً پیش‌اخلاقی یا غیراخلاقی از الزام داشته باشند و با این حال، الزام‌های برخاسته از جامعه را دلیل اساسی برای اطاعت از آنها بدانند (همان، ۲۴۳).

با توجه به نکته بالا، آدامز دلایل/خلاقاً خوب را دلایلی نمی‌داند که از صرف تعهد اجتماعی‌ای که فرد برای آن ارزش قائل است، برآمده باشند، بلکه دلایلی می‌داند که از تعهدات اجتماعی‌ای برآمده باشند که بحق (rightly) به آنها ارزش داده شده باشد؛ یعنی آن تعهدات اجتماعی که خوب تلقی شده‌اند، واقعاً خوب باشند. به بیان دیگر، این

مسئله که ما تا چه اندازه برای پیروی از خواسته‌های دیگران دلیل داریم، بستگی به این دارد که چقدر رابطه با آنها ارزشمند است. یک خواسته اجتماعی که می‌خواهد مبنای الزام اخلاقی قرار گیرد، باید از درون روابطی برخیزد که واقعاً خوب یا ارزشمند باشند. همچنین خصوصیات شخصی کسی که الزامی را مطرح می‌کند در قوت دلیل ما برای عمل و در اخلاقی کردن آن الزام مهم است. ما برای عمل به خواسته‌های کسانی که از احترام بیشتری برخوردارند، اهمیت بیشتری قائلیم. علاوه بر اینها، نوع خواسته و الزامی هم که مطرح می‌شود در قوت دلایل ما برای عمل اهمیت دارد. این مسئله مهم است که آیا آن عملی که انجام آن از ما خواسته شده است، خوب است و آیا مجازات و تنبیهی که برای تخلف از آن در نظر گرفته شده است، درخور و شایسته چنین موقعیتی است یا نه. ممکن است در اینجا اشکال پیش آید که وقتی ما الزام اخلاقی را وابسته به برخی ارزش‌ها بکنیم، لازمه‌اش آن است که نظریه ما درباره ماهیت الزام دچار دور باطل گردد. اما آدامز این اشکال را نمی‌پذیرد و معتقد است نظریه‌ای که درباره ماهیت الزام ارائه می‌شود، درباره ماهیت ارزش نیست. الزام و ارزش، نقش‌های متفاوتی در نظام اخلاقی دارند و نظریه‌هایی که درباره ماهیت هر کدام عرضه می‌شوند با یکدیگر تفاوت دارند. بلی، ممکن است کسی ماهیت خوب را برحسب الزام تبیین کند و البته در این صورت، اگر خوبی روابط یا خواسته‌های اجتماع را در تبیین ماهیت الزام به کار گیرد به دور کشیده می‌شود. اما آدامز عکس این رویه را پی می‌گیرد و نظریه‌ای از خوبی و ارزش ارائه می‌کند که در آن، هیچ مطلبی درباره الزام، پیش‌فرض گرفته نمی‌شود. از این رو، هنگامی که در تبیین ماهیت الزام از خوبی اعمال، روابط، خصوصیات فردی و مطالبه‌ها بهره می‌گیرد به دور نمی‌انجامد (همان، ۲۴۵).

اشکال احتمالی دیگر آن است که اگر ارزشمندی اعمال و خواسته‌های اجتماعی نزد ما حاضر باشد، دیگر تحقق الزام اخلاقی وابسته به این نیست که جامعه به صورت بالفعل این خواسته‌ها را اظهار کند و ما را ملزم به برآورده کردن آنها نماید؛ ما دلیل کافی برای انجام آنها داریم. اما آدامز این اشکال را وارد نمی‌داند. به باور او اظهار خواسته‌ها در پیداشدن الزام نقش دارد و صرف ارزشمندبودن خواسته‌های بالقوه نمی‌توانند الزام‌آور باشند. برای ما مهم است که بدانیم دیگران واقعاً از ما چه خواسته‌اند، نه اینکه

چه می‌توانستند بخواهند.

البته در نظریات اخلاقی مرسوم است که دلایل و الزام‌های اخلاقی را مسئله‌ای مربوط به جامعه‌ای ایده‌آل تلقی کرده، مقوم الزام اخلاقی را احکامی می‌دانند که در یک جامعه آرمانی در شرایطی واقع نشده (counterfactual conditions) صادر می‌شد. اما آدامز معتقد است شرایط واقع نشده، نیروی انگیزشی کافی ندارند، بلکه آنچه انگیزه قوی و واقعی برای انسان ایجاد می‌کند، درخواست‌های بالفعلی است که ما برای آنها ارزش قائلیم. این‌گونه نیست که هرگاه دلیل خوبی برای عمل به چیزی داشته باشیم در ما احساس مجبوربودن به انجام آن عمل پدید آید. احساس مجبوربودن زمانی پیدا می‌شود که کسی چیزی را واقعاً از ما بخواهد (همان، ۲۴۵-۲۴۶).

تا اینجا روشن شد که آدامز از نظریه‌ای اجتماعی درباره ماهیت الزام دفاع می‌کند و شواهد معناشناختی را به سود آن می‌بیند. به عقیده آدامز، نظریه امر الهی در باب الزام اخلاقی برای خداپاوران بهترین نظریه است؛ چراکه بیشتر امتیازات نظریه اجتماعی در باب ماهیت الزام اخلاقی را دربردارد و از نقص‌های برجسته آن دور است. ادعای آدامز این است که بهترین تبیین برای نقش‌های معناشناختی که از الزام اخلاقی برمی‌آید، این است که این‌گونه نقش‌ها از امر الهی برخاسته می‌شوند و به بیان دیگر، امر الهی بهترین گزینه برای خاستگاه چنین نقش‌هایی است. دلایل آدامز به شرح زیر است:

۱. یکی از یافته‌های معناشناختی درباره الزام اخلاقی، نیروی دلیل‌بخشی آن است و الزام اخلاقی به‌گونه‌ای است که دلیل کافی برای عمل فراهم می‌کند. به گفته آدامز، نظریه‌پردازان امر الهی غالباً شوق به پاداش و ترس از جزا را انگیزه یا دلیلی برای اطاعت از اوامر الهی بیان می‌کنند. آدامز گرچه به کلی این مسئله را انکار نمی‌کند، اما معتقد است که ترس از عقاب نمی‌تواند بهترین انگیزه دینی یا اخلاقی برای عمل شمرده شود و ما از الزام‌های اخلاقی نقش‌های انگیزشی و عاطفی کامل‌تری انتظار داریم. از این رو، تأکید بر ترس از عقاب به عنوان انگیزه اطاعت از اوامر الهی ممکن است در ما چنین شکی ایجاد کند که شاید نظریه امر الهی نتواند به اندازه کافی پاسخ‌گوی انتظارات معناشناختی ما از الزام اخلاقی باشد. آدامز، انگیزه‌های بهتری را برای اطاعت از امر الهی برمی‌شمارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف) تأکید خاص آدامز بر دلایلی است که از نوعی تعهد اجتماعی و رابطه با خدا برمی‌خیزند. ما برای رابطه با خدا ارزش فراوانی قائلیم. اطاعت ما از اوامر الهی می‌تواند به این دلیل باشد که خدا آفریدگار ماست، ما را دوست دارد و به ما هرگونه نعمتی را ارزانی می‌کند و ما برای اظهار احترام به چنین رابطه‌ای خدا را اطاعت می‌کنیم.

ب) افزون بر این، هنگامی که صفات شخصی فرد امرکننده ارزشمند و قابل تحسین باشد، خود همین، دلیلی برای اطاعت از اوامر او فراهم می‌کند. خدا حد اعلای علم و حکمت را دارد، و بنابر نظریه ارزش آدامز، خدا همان خوب متعالی است و هرگونه کمال اخلاقی و غیر اخلاقی را دارد.

ج) خوبی خود امر نیز اهمیت بسزایی در پیروی از آن دارد. وقتی خدا برترین خوب ممکن باشد، اوامر او از برنامه و هدفی خوب ناشی می‌شوند و از این‌رو، رفتاری که خدا به آن امر می‌کند هرگز بد نیست، بلکه یا ذاتاً خوب است یا به تحقق زندگی بسیار خوبی کمک می‌کند. از دیدگاه آدامز، این مسئله برای مقبولیت یک نظریه امر الهی بسیار اهمیت دارد که در آن نظریه امر خدا به اعمال بد، مثلاً ظلم، جایگاهی نداشته باشد.

۱۳۱

تفسیر

راهنمای رابرت مری هیو آدامز در دفاع از ... / سیده‌فنا موسوی و محسن جوادی

مشاهده گردید که در اینجا اطاعت از اوامر الهی به سه‌گونه «خوبی» پیوند داده شد: خوبی رابطه ما با خدا، خوبی صفات خدا و خوبی اوامر او. تنها اوامر خدایی که به برترین معنا خوب است می‌تواند تشکیل‌دهنده الزام اخلاقی باشد. از اینجا روشن می‌شود که در نظریه الزام اخلاقی آدامز لازم است نظریه‌ای درباره خوبی پیش‌فرض گرفته شود، اما نظریه‌ای که درباره خوبی داده می‌شود، دیگر نباید نظریه الزام اخلاقی را پیش‌فرض خود بگیرد. (همان، ۲۵۲ - ۲۵۵).

غیر از جنبه دلیل‌بخشی الزام اخلاقی، جنبه‌های معناشناختی دیگری هم وجود دارند که به عقیده آدامز اوامر الهی می‌توانند با آنها سازگاری یابند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۲. یکی از انتظارات معناشناختی ما از الزام‌های اخلاقی، عینیت مطالبات اخلاقی است و اوامر الهی می‌توانند به بهترین نحو این انتظار را برآورده کنند. اینکه چیزی از سوی خدا به آن امر شود یا از آن نهی شود، ویژگی‌ای است که اعمال می‌توانند به‌طور

مستقل و فارغ از خواسته‌های ما و نوع فکر و اندیشه ما درباره آنها، دارای آن ویژگی باشند. حتی اگر ما چنین عینیتی را برای مطالبات اجتماعی، در صورتی که واقعیت آنها مستقل از ترجیحات و عقاید فردی باشد، قائل باشیم، همچنان عینیت اوامر الهی بی‌قید و شرط‌تر است.

۳. ما بحق انتظار داریم که نظریه ما درباره ماهیت درست و خطا تا حد زیادی سازگار با باورهای پیشین ما درباره درست و خطا باشد. اما رابطه اوامر الهی با باورهای پیشین ما درباره درست و خطا همانند رابطه مطالبات جامعه بشری با آن باورها نیست و از این رو، آن ضمانت توافق که میان مطالبات بشری و باورهای پیشین وجود دارد، میان اوامر الهی و آن باورها وجود ندارد. با این همه، آدامز معتقد است که می‌توان به گونه‌ای دیگر به توافق میان اوامر الهی و باورهای پیشین اطمینان یافت. باورهای اخلاقی موجود ما محدودیتی برای باورهای ما درباره آنچه خدا امر کرده است، ایجاد می‌کنند. ما الاهیاتی را که اوامری را به خدا نسبت می‌دهد که با منظر اخلاقی ما بسیار فاصله دارد، به راحتی نمی‌پذیریم.

۴. یکی از انتظارات معناشناختی ما این است که الزام‌های اخلاقی باید به گونه‌ای باشند که ما بتوانیم اعمال درست و خطا را تشخیص دهیم. نظریه امر الهی چنین انتظاری را به راحتی برآورده می‌کند؛ چراکه بخشی از معنای امر الهی، همانند هر امر دیگری، این است که این امر به مأمور ابلاغ شده است. خدایی که اوامر را ابلاغ می‌کند، باید به گونه‌ای عمل کند که کسانی که به آنها امر می‌شود بتوانند درستی آنچه را به آن امر شده است و خطابودن آنچه را از آن نهی شده است، بفهمند. خدا می‌تواند این کار را به طرق مختلف انجام دهد؛ برای مثال، از طریق آفرینش برخی دستگاه‌های شناختی، از طریق وحی به پیامبران یا از طریق دیگر.

۵. یکی دیگر از ملاحظات معناشناختی درباره الزام اخلاقی، که به آن اشاره شد، رابطه الزام اخلاقی با گناه بود. گناه، موجب سست شدن یا قطع روابط ارزشمند می‌گردد. در سنت‌های دینی، ارتباطی نیرومند میان گناه و سستی یا قطع رابطه با خدا برقرار شده است. نظریه امر الهی فهم ما را از این مسئله تسهیل می‌کند و گناه اخلاقی را به منزله اهانتی به یک شخص برمی‌شمارد. همچنین در نظریه امر الهی، گناه، چیزی

شناخته می‌شود که با غفران الهی، قابل برطرف شدن است. از منظر دینی مهم‌ترین جنبه گناه، ضربه‌ای است که به رابطه ما با خدا وارد می‌کند که البته این ضربه مستقیماً با آمرزش الهی و آشتی او با ما قابل جبران است (همان، ۲۵۶ و ۲۵۷).

۵. تأملات

۱. درباره تبیین اجتماعی آدامز از الزام و پل زدن او از این طریق به نظریه امر الهی، آنچه در نگاه ابتدایی به نظر می‌آید این است که اگر بنا باشد بر اساس شواهد معناشناختی به فهمی درست از ماهیت الزام‌های اخلاقی برسیم، شواهد معناشناختی ما از وجود برخی مصادیق الزام در بستر فردی و غیراجتماعی پشتیبانی می‌کنند. ما درباره برخی امور، الزام‌ها و تکالیفی را احساس می‌کنیم که حتی با فرض یگانه‌بودن ما در جهان، این الزام‌ها و تکالیف وجود دارند. اگر جهان ممکن‌ی را فرض کنیم که در آن تنها یک موجود مختار وجود داشته باشد و فرد دیگری هم نباشد که از او خواسته‌ای داشته باشد، باز برای این موجود مختار، الزام‌ها و تکالیفی قابل تصور است و اینگونه نیست که به جهت آنکه کسی غیر از او وجود ندارد، هیچ باید و نبایندی در مورد او صدق نکند. یکی از الزام‌های قابل تصور برای چنین فردی این است که به خودش ستم نکند و سبب آزار خود نشود. ما حتی در جهان فعلی که افرادی غیر از ما وجود دارند، چنین الزام‌هایی را در مورد خود احساس می‌کنیم و این الزام‌ها را نه از ناحیه فردی دیگر، بلکه نشئت گرفته از درون خودمان می‌دانیم. به بیان دیگر، شواهد معناشناختی حاکی از آن‌اند که این الزام‌ها از درون ما برمی‌خیزند و برای وجود چنین الزام‌هایی نیازی به وجود فردی بیرون از ما احساس نمی‌شود. در نتیجه، تبیین اجتماعی آدامز از الزام که مبنای استدلال او به سود نظریه امر الهی است، قابل تأمل به نظر می‌رسد.

۲. یکی از اشکالاتی که پاتریک ناول اسمیت به نظریات امر الهی وارد می‌کند، این است که این نظریات ناچارند برای فرار از اشکال تحکم‌آمیز بودن اوامر الهی، مفاهیم بنیادین اخلاقی را غیر دینی بدانند. یکی از این مفاهیم بنیادین، مفهوم خوب است. به گفته ناول اسمیت، «اگر بگوییم خدا ضرورتاً خوب است (یک خالق شرور اساساً خدا

نیست، بلکه یک شیطان است)، در این صورت می‌توانیم نتیجه بگیریم که ما باید از اوامر او اطاعت کنیم؛ زیرا این تناقض‌آمیز خواهد بود که فرض کنیم یک موجود متعالی خوب، اوامر بد صادر کند» (Nowel-Smith, 150-158). اما ناول اسمیت این مسئله را موجب نقض ادعای ابتدای اخلاق بر دین می‌داند و معتقد است که این سخن به معنای ابتدای دین بر اخلاق است.

آدامز نیز - چنان‌که مشاهده کردیم - برای فرار از اشکال خودسرانگی اخلاقی، نظریه امر الهی را به قلمرو الزام اختصاص داد. با این حال، باید توجه کرد که هرچند آدامز در تبیین ماهیت خوب از امر الهی کمک نمی‌گیرد، اما نظریه‌اش در این زمینه همچنان دیدگاهی دینی است.* وی می‌کوشد با استفاده از دیدگاهی خداپاوارانه به ارائه چارچوبی اخلاقی اقدام کند و از این‌رو، می‌تواند همچنان ادعای ابتدای اخلاق بر دین را مطرح کند. با این حال، موفقیت کامل آدامز در این مسئله به این بستگی دارد که تبیین دینی او از خوب اخلاقی نیز دچار اشکال خودسرانگی اخلاقی یا اشکالی شبیه آن نباشد.

۳. چنانکه در پایان بخش سوم مقاله ملاحظه شد، آدامز برای حفظ مزیت استقلال اخلاقی، قائل به ارزش فی‌نفسه اصول اخلاقی نیز می‌شود. اکنون این پرسش جدی قابل طرح است که آیا واقعاً می‌توان نظریه آدامز را نمونه‌ای از نظریه‌های امر الهی دانست؟ به بیان دیگر، چه تفاوت قابل توجهی میان آدامز و مخالفان نظریه امر الهی وجود دارد؟

تفاوتی که در اینجا به نظر می‌رسد آن است که آدامز، علاوه بر اعتقاد به اعتبار فی‌نفسه اصول اخلاقی، اوامر الهی را نیز موجب اعتبار آن اصول می‌داند و هدف وی از اعتباربخشی به اصول اخلاقی از جانب اوامر الهی این است که برای اطاعت از خدا نیز ارزش قائل شود. اما به نظر می‌رسد این راه‌حل آدامز نمی‌تواند پاسخی اساسی به مسئله رابطه میان اخلاق و دین بدهد. باید توجه داشته باشیم که بحث در اینجا معرفت‌شناختی نیست و نظریه امر الهی آدامز صرفاً در صدد تبیین وابستگی

* تبیین دینی آدامز از ماهیت خوب را نگارنده در مقاله‌ای دیگر با عنوان «تبیین دینی - افلاطونی رابرت مری هیو آدامز از ماهیت خوبی» تشریح کرده که امید است به زودی منتشر گردد.

معرفت‌شناختی اصول اخلاقی به خدا نیست. وی نقش دین و خدا را صرفاً در کشف اصول اخلاقی نمی‌داند، بلکه بالاتر از آن از وابستگی ماهوی و متافیزیکی الزام‌های اخلاقی به اوامر الهی دفاع می‌کند. از این رو، این پرسش بنیادی قابل طرح است که چگونه می‌توان هم از استقلال اصول اخلاقی دفاع کرد و هم از وابستگی ماهوی آنها به خدا. به نظر می‌رسد مسئله از دو حال بیرون نیست و راه سومی که آدامز قصد دفاع از آن دارد، قابل تصور نیست: الزام‌های اخلاقی یا به لحاظ ماهوی وابسته به اوامر الهی هستند یا نیستند.

در اینجا باید میان دو مسئله تفکیک کرد: یکی اینکه اخلاقی بودن اصول اخلاقی از کجا سرچشمه می‌گیرد و دیگر اینکه اخلاقی بودن اعمال اخلاقی به چیست. در هر کدام از این دو مسئله می‌توان به‌طور جداگانه بحث استقلال اخلاقی را مطرح کرد و اینگونه نیست که استقلال اخلاقی در هر کدام مستلزم استقلال اخلاقی در دیگری باشد. استقلال اخلاقی در مسئله اول بدین معناست که اعتبار اصول اخلاقی وابسته به اراده یا اوامر و نواهی خدا یا کسی دیگر نیست و آنها اعتبار فی‌نفسه دارند. اما استقلال اخلاقی در مسئله دوم این است که اعمال انسان در صورتی ارزش اخلاقی می‌یابند که صرفاً به انگیزه تعهد به اصول اخلاقی انجام شوند. در این مسئله انگیزه انسان در اخلاقی کردن اعمال نقش دارد و هنگامی که آدامز از فضایل انگیزشی اطاعت از خدا سخن می‌گوید، گویا به این مسئله نظر دارد.

باید گفت اگر هدف آدامز کسب فضایل انگیزشی اطاعت از خدا در انجام اعمال اخلاقی باشد، به نظر می‌رسد می‌توان این فضایل را با حفظ استقلال ماهوی اصول اخلاقی از خدا نیز به دست آورد. لازمه خدایپروی این نیست که ماهیت اصول اخلاقی را وابسته به اوامر و نواهی خدا بدانیم، بلکه این است که در انجام اعمال اخلاقی، انگیزه اطاعت از خدا را هم لحاظ کنیم. نظریه خدایپروی از یک انگیزه ترکیبی دفاع می‌کند و در آن ادعا می‌شود در صورتی که اعمال، هم به جهت تعهد به اصول اخلاقی و هم به انگیزه اطاعت از خدا انجام شوند، ارزش اخلاقی بیشتری پیدا می‌کنند تا اینکه صرفاً به انگیزه تعهد به اصول اخلاقی یا صرفاً به انگیزه اطاعت از خدا انجام شوند. در نتیجه اگر آدامز بخواهد به مسئله استقلال اخلاقی پایبند بماند، ناچار است از نظریه امر

الهی که حاکی از وابستگی ماهوی اصول اخلاقی به اوامر خداست، صرف نظر کند. مسئله درخور توجه دیگر این است که اگر اصل اطاعت از خدا را هم اصلی اخلاقی بدانیم، این پرسش متوجه آدامز می‌شود که اعتبار خود این اصل از کجا ناشی می‌شود. اگر برای اطاعت از خدا، به عنوان موجودی که آفریننده ما و بخشنده هر نعمتی به ماست، ارزش قائل باشیم، قاعدتاً این ارزش، اخلاقی خواهد بود. حال حتی اگر آدامز اعتبار اصول اخلاقی را وابسته به اوامر و نواهی خدا بداند، طبعاً آماده نیست که اعتبار این اصل اخلاقی را نیز ناشی از امر الهی بداند؛ چراکه در این صورت، دچار گونه‌ای دور خواهد شد. البته از آنجا که آدامز میان اصول هنجاری در اخلاق که ناظر به الزام‌ها و خطاهای اخلاقی‌اند و اصول ارزشی در اخلاق که ناظر به خوب و بدهای اخلاقی‌اند، تفاوت می‌نهد و نظریه امر الهی را تنها در قلمرو اصول هنجاری مطرح می‌کند، می‌تواند اصل اطاعت را اصلی ارزشی بداند، نه اصلی هنجاری و از این طریق از اشکال دور تا حدودی رهایی یابد؛ زیرا در این صورت، اصل اطاعت با آنکه یک اصل اخلاقی است، اعتبار خود را از امر الهی نمی‌گیرد. اما موفقیت این راه‌حل در گرو آن است که تبیین دینی آدامز از ارزش‌ها و خوب و بدهای اخلاقی، دچار اشکال نباشد. در مجموع به نظر می‌رسد آدامز نمی‌تواند میان استقلال اخلاقی و نظریه امر الهی جمع کند و در صورتی که الزام‌های اخلاقی را به لحاظ ماهوی وابسته به اوامر و نواهی خدا بداند، ادعای استقلال اخلاقی در قلمرو امور الزامی قابل دفاع نیست. تقریر نهایی آدامز از نظریه امر الهی که مبتنی بر تبیین اجتماعی او از الزام‌های اخلاقی است، به روشنی گواه بر عدم استقلال اخلاقی افراد در الزام‌های اخلاقی است. بر اساس چنین تقریری، الزام‌های اخلاقی تنها در رابطه‌ای اجتماعی (رابطه میان انسان و خدا) شکل می‌گیرند و از این رو، جایی برای استقلال اخلاقی فرد باقی نمی‌ماند.

منابع

1. Adams, Robert Merrihew, 1973. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" In Gene Outka and John P. Reeder, Jr. (eds.), *Religion and Morality: A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor). Reprinted in Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*.
2. _____, 1979 a, "Autonomy and Theological Ethics." *Religious Studies*. 15: 191–194. Reprinted in Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*.
3. _____, 1979 b, "Divine Command Metaethics Modified Again." *Journal of Religious Ethics*. 7:66–79. Reprinted in Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*.
4. _____, 1979c, "Moral Arguments for Theistic Belief." In *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, pp. 116-40. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. Reprinted in Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*.
5. _____, 1999. *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
6. _____, 2002. "Précis of *Finite and Infinite Goods*." In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 64, No. 2.
7. _____, 2009. "A Philosophical Autobiography." In Samuel Newlands and Larry M. Jorgensen, eds., *Metaphysics and the Good; Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*.

8. Harris, Michael J, 2003. *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London and New York: Routledge.
9. Helm, Paul. "Religion." *Encyclopedia of Ethics*. Ed. L. Becker. v. 2.
10. Plato, *Euthyphro*. 380 BC (Republished 2008). Translated by Benjamin Jowett. Forgotten Books.
11. Nowel-Smith, Patrick H. "Religion and Morality." *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paua Edwards.
12. Rachels, James, 1971. "God and Human Attitudes." *Religious Studies*. vol. 7.
13. Stout, Jeffrey L, 1987. "Metaethics and the Death of Meaning: Adams' Tantalizing Closing." *The Journal of Religious Ethics* 6.
14. Tillich, Paul, 1960. *The Protestant Era* (abridged edition). Trans. J. L. Adams Chicago: University of Chicago Press.

۱۵. آدامز، رابرت مری هیو، ۱۳۸۶، «نظریه امر الهی»، ترجمه سید محمود موسوی، نقد و نظر، ش ۴۵-۴۶، بهار و تابستان.
۱۶. برگ، جاناتان، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، «پی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه محسن جواد، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، زمستان و بهار.

۱۳۸

پیش

سال چهاردهم / پاییز ۱۳۸۸