

## ابتنای معناشناسانه اخلاق به دین

جواد دانش\*

### چکیده

نسبت میان دین و اخلاق، به عنوان دو حوزه ارجمند و سترگ زیست انسانی، در طول تاریخ و دست کم از زمان افلاطون به این سو مورد اقبال متفکران بوده است، چه این که هر دو متکفل صلاح و فلاح انسان این جهانی بوده، بسته به میزان بی نیازی یا نیازمندی به دیگری، نظم و نسق متفاوتی پی می افکنند. مطابق یکی از این تقریرات، اخلاق و کنش اخلاقی جز با اتکا به آموزه های و حیانی سامان نمی یابد به گونه ای که در این وابستگی حداکثری به لحاظ معناشناختی، همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی تنها با ارجاع و تحویل به مفاهیم دینی تعریف پذیر است. اما چنان که ملاحظه می کنیم انحای این گونه وابستگی حتی در قرائت های تعدیل یافته آن - که اوصاف اخلاقی را با ضم قیودی وابسته به فعل ارادی خدایی مهرورز، خیر خواه یا... می انگارد - هیچ یک تاب و توان چیره شدن بر نقدها و اشکالات پیش رو را نداشته اند.

**کلیدواژه ها:** دین، اخلاق، مفاهیم اخلاقی، مفاهیم دینی، تقریرهای تعدیل یافته.

---

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

## درآمد

نظریات شناخت‌ناگرای<sup>۱</sup> فرااخلاق به دو شکل «عاطفه‌گرایی» و «توصیه‌گرایی» در قرن حاضر مطرح شدند و اساساً گزاره‌های اخلاقی را حکایت‌گر هیچ حقیقت خارجی نمی‌دانستند و طبعاً حیثیت شناختی و معرفتی مفاهیم اخلاقی را نفی می‌کردند. در برابر این نظریه‌ها، با طیف گسترده‌ای از تئوری‌های شناخت‌گرا<sup>۲</sup> روبه‌رو هستیم که تعابیر و گزاره‌های اخلاقی را به عواطف، احساسات و گرایش‌ها محدود نمی‌کنند و شأنی شناختی و خبری برای آنها قائلند.

خود فیلسوفان شناخت‌گرا نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند. گروهی از آنها معتقدند مفاهیم اخلاقی قابلیت تعریف به دیگر مفاهیم را دارند؛ در حالی که گروه دیگر، یعنی شهودگرایان، چنین قابلیتی را در مفاهیم اخلاقی انکار می‌کنند. اما تعریف‌گرایان اخلاقی هم یکی از این دو تلقی را برگزیده‌اند: برخی از آنان به «طبیعت‌گرایی اخلاقی»<sup>۳</sup> معتقد بودند که براساس آن، در تعریف یک مفهوم اخلاقی از دیگر مفاهیم اخلاقی بهره نمی‌گیریم بلکه این مفهوم را با ارجاع به یک مفهوم غیر اخلاقی، تعریف می‌نماییم. محققاً در این مرحله انواع مفاهیم کلامی، تکاملی، جامعه‌شناسانه، زیست‌شناسانه و روانشناسانه قابل اخذ خواهد بود. مثلاً هنگامی که گزاره «الف خوب است» تحویل یابد به جمله «الف به نحوی است که مورد پسند هر فاعل متعارفی است»، یا گزاره «ب نادرست است» مترادف باشد با «ب مانع پیشرفت اجتماع می‌شود»، در این حالت‌ها از مفاهیمی روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه برای تعریف مفاهیم اخلاقی کمک گرفته‌ایم.

بدین ترتیب، تعریف اشاعره از خوب، به آنچه خدا بدان امر کرده است (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۲۹۳) و نیز تعریف محقق اصفهانی از حُسن به استحقاق ستایش نزد عقلا (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۵) و یا تعریف استاد مطهری به خروج از خود محوری و انانیت (مطهری،

1 . non-cognitivist theories.

2 . cognitivist theories.

3 . . ethical naturalism.

۱۳۷۳، ص ۷۳) و همچنین تعاریفی چون تعریف پری از صواب یعنی آنچه به شادی هماهنگ منجر می‌گردد (Perry, 1945, p. 107-159) همگی از تعاریف طبیعت‌گرایانه‌اند که به ترتیب از مفاهیم کلامی، جامعه‌شناختی، تکاملی و روان‌شناختی، در تعریف یک مفهوم اخلاقی سود جستند.

اما تعریف‌گرایانی که معتقد به «طبیعت‌ناگروی اخلاقی»<sup>۱</sup> هستند، یک مفهوم اخلاقی را به مدد دیگر مفاهیم اخلاقی تعریف می‌کنند و اساساً هیچ ربط و نسبتی میان واقعیت‌های طبیعی و اوصاف ارزشی نمی‌یابند. مثلاً در این تلقی «الف، خوب است» به این معناست که «باید الف را انجام داد».

در برابر این دو گروه، شهودگرایانی چون مور و راس قرار دارند که یک یا برخی از مفاهیم اخلاقی را بسیط و تعریف‌ناپذیر می‌دانند. چنان‌که توضیح داده خواهد شد، مور بر اساس «برهان پرسش‌گشوده»<sup>۲</sup> خود مدعی است که بیان هر گونه تعریفی از وصف «خوبی»، ما را «مغالطه طبیعت‌گرایانه»<sup>۳</sup> گرفتار می‌کند و بی‌نتیجه خواهد ماند؛ چرا که به ازای هر ویژگی «x» که برای تعریف وصف اخلاقی «y» در نظر گرفته شود، هنوز به طور معناداری می‌توان پرسید که «آیا آنچه ویژگی x را دارد، y است؟» در حالی که با توجه به همان‌گویانه بودن تعاریف، چنین پرسشی باید نابجا و مهمل باشد.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که بسیاری از فیلسوفان اخلاق، نظریه واحدی برای تمام مفاهیم اخلاقی بر نمی‌گزینند، مثلاً مور تنها در باب مفاهیم اخلاقی «خوب» و «بد» و پریچارد در باب «وظیفه» و «الزامات اخلاقی» به شهودگرایی اعتقاد داشتند. به همین ترتیب سیجویک در حالی که درباره مفهوم «خوب»، طبیعت‌گرا است اما در برابر مفهوم «صواب»، موضعی طبیعت‌ناگرایانه برمی‌گزیند.

1 . nonethical naturalism.

2 . open question argument.

3 . . naturalistic fallacy.

### تقریر اولیه از وابستگی مفهومی

افراطی‌ترین قرائت از ابتدای اخلاق به دین، وابستگی در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی است که البته در طول تاریخ فیلسوفان معدودی بدان ملتزم بوده‌اند. براساس این تقریر، هنگامی که انسانها اوصاف اخلاقی خوب، بد، درست، نادرست و... را به کار می‌برند، در حقیقت اظهاراتی در باب افعال خداوند بیان می‌کنند؛ بنابراین برای هر فعل ارادی اختیاری انسان (X)، خواهیم داشت:

«X از نظر اخلاقی درست است» بدین معنا که «X از جانب خداوند امر شده است».

آدامز در مقاله مهم «نظریه اصلاح‌شده امر الهی در باب نادرستی اخلاقی»، به این تقریر اولیه اشاره می‌کند:

واژه «نادرست» در سیاق‌های اخلاقی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است

(Adams, 1981, p. 83).

چنان‌که می‌بینیم در این تعریف، «درست» برابر «مأمور به الهی» و به همین ترتیب «نادرست» مترادف با «منهی عنه خداوند» است. اما مفاهیم دیگر را نیز می‌توان جایگزین این تعریف نمود؛ مفاهیمی چون اراده/کراهت، فعل/ترک، ستایش/نکوهش، خوشنودی/خشم، و ثواب/عقاب. بدین ترتیب گزاره اخلاقی «ظلم بد است» به یکی از این گزاره‌ها تحویل می‌یابد:

- خداوند، ظلم را نهی کرده است.

- خداوند، ظلم را اراده نکرده است.

- خداوند، ظلمی انجام نمی‌دهد.

- خداوند، ظلم را نکوهش کرده است.

- ظلم، موجب خشم الهی است.

- ظلم، عقاب الهی را در پی دارد و...

تمامی این تعاریف به یک‌سری پیش‌فرض‌های دینی همچون وجود خداوند، صدور امر و نهی از او، رسانیدن این اوامر و نواهی به انسانها، ثواب و عقاب الهی و... متوقف است

و تا هنگامی که شخص چنین مفروضات و معتقداتی نداشته باشد، نمی تواند تعریفی از واقعیت های اخلاقی عرضه کند.

پیداست که این مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند، چه این که لزوماً هر آنچه که مأمور به الهی است مراد او نیز نمی باشد. مثلاً خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را امر کرد که فرزندش را ذبح نماید، ولی با این حال، چنین فعلی را اراده نکرده بود؛ به دیگر سخن، در برخی از اوامر آنچه حقیقتاً مورد نظر است، اختبار و امتحان است، و نه اراده تحقق آن فعل. به همین ترتیب، فعل و ترک الهی با ثواب و عقاب او مترادف نیست؛ بسا افعالی چون تکبر که خدا، خود مرتکب می شود ولی با این حال انجام آن از انسانها را بوسیله عقاب می کند! بدین ترتیب تقریر نخست، از سه حیث قابل ملاحظه، تنسیق های متفاوتی یافته است.

**اول.** آن که کدام فعل اختیاری خداوند در تعریف مفاهیم اخلاقی اخذ شده است؛ امر و نهی الهی، اراده و کراهت او یا... مثلاً مثال آدامز تأکید می کند که «امر خداوند» چنین نقشی دارد (Adams, 1999, p. 285)، در حالی که به اعتقاد مورفی مفاهیم اخلاقی را تنها می توان به «خواست و اراده الهی» ارجاع داد (Murphy, 1998, p. 27). نسبت دادن افعال گفتاری چون امر و نهی به خداوند و در نتیجه تحویل او به موجودی انسان وار و صدور گاه و بی گاه او امری که به نظر می رسد بر خلاف خواست حقیقی خداوند است و چنان که پیش تر بیان شد، مقاصد دیگری چون آزمایش و اختبار را دنبال می کرده است، از جمله دلایلی هستند که توسل به اراده الهی را موجه می سازند. اما آدامز نیز دلایل چندگانه ای را در ترجیح امر الهی بر خواست و نیات او بیان می دارد. یکی از دلایل آدامز به نقض ناپذیری الزامات اخلاقی در صورت اخذ مفاهیمی چون خواست و اراده خداوند معطوف می باشد. بنا بر تصویری که از قدرت مطلق و مشیت عام الهی وجود دارد، هیچ امری در این جهان، خارج از قلمرو قدرت و اراده الهی صورت نمی گیرد. بدین ترتیب، یکی از مشکلات نظریه اراده الهی در تبیین تکالیف اخلاقی، آن است که حتی افعال ناصواب و ناشایستی که خداوند آن ها را نهی کرده، در تقابل با اراده الهی نخواهند بود (Adams, 1999, p. 259)؛ به دیگر سخن، هر آنچه محقق می شود، ذیل قدرت و اراده مطلق خداوند می باشد.

در یکی از پاسخ‌ها به این دلیل، تلاش شده تا میان اراده پیشین<sup>۱</sup> و اراده پسین<sup>۲</sup> خداوند تمایز نهاده شود؛ به گونه‌ای که اراده سابق خداوند، حقیقتاً بر حالات و وضعیت‌های مرجح اخلاقی انطباق دارد، در حالی که اراده پسین او اراده‌ای است عام که بر تمام حالات و وضعیت‌ها را دربرمی‌گیرد فارغ از آن‌که چنین وضعیتی از نظر اخلاقی درست باشد یا خیر. در این بحث نیز اراده پیشین خداوند آن است که تمامی انسانها هیچ فعل ناصواب و مذموم اخلاقی انجام ندهند، اما اراده لاحق او، همان چیزی است که در اوضاع و شرایط مختلف صورت می‌گیرد و برخی مرتکب اعمال مذموم و ناشایست می‌شوند.

اما ظاهراً چنین تمایزی استحکام لازم را ندارد؛ چراکه اراده پیشین خداوند هنوز هم نمی‌تواند مبنای الزام اخلاقی در نظر گرفته شود، زیرا ما در برخی موارد، ناگزیریم که در تعارض میان وظایف و الزامات اخلاقی پیش روی خود، عملی را برگزینیم که بد است، اما بدی کمتری از بدیل خود دارد. بی‌شک یک خدای خیرخواه در اراده پیشین خود، انجام یک عمل بد را روا نمی‌دارد.

اما پاسخی که مورفی در مقاله خود بیان می‌کند (Murphy, 1998, p. 12)، آدامز را متقاعد می‌کند که از این استدلال خود، عقب بنشیند. محور اساسی این پاسخ، آن است که مفهوم اراده پیشین، متضمن نوعی انتزاع می‌باشد. به عبارتی اراده پیشین خداوند، زیرمجموعه‌ای را از کل شرایط بالفعل یک رویداد، تجرید کرده، آن را ترجیح می‌دهد. این انتزاع و تجرید، ذومراتب و مشکک است و اراده پیشین خداوند که الزام را معین می‌کند، در میان آن مجموعه‌ای است که در این شرایط مفروض، کمترین میزان تجرید را تحمّل کرده است؛ و در نتیجه، ربط و نسبت بیش تری با شرایط و وضعیت‌های بالفعل دارد.

بنابراین، این دلیل آدامز در ترجیح اوامر الهی بر خواست و نیات درونی او چندان پاسخ‌گو نیست؛ اما آدامز دلایل دیگری نیز پیشنهاد می‌کند:

- 
- 1 . antecedent will.
  - 2 . consequent will.

۱- اگر در مواردی میان امر الهی با اراده الهی تفاوت وجود داشته باشد، از منظر ادیان، اطاعت از خداوند، مستلزم حرمت نهادن به او و این حرمت نهادن نیز مترادف با تبعیت از اوامر و دستورات وی است، نه خواسته‌های ابراز نشده او. چه این که اگر پیشخدمت یک رستوران به جای غذایی که من سفارش داده‌ام، غذایی را بیاورد که به گمان او دلخواه من است، در حق من خیرخواهی کرده است، ولی احترام مرا پاس ننهاده است.

البته اساس اندیشه آدمزحاکمی از آن است که هنگام این ناسازواری‌ها در این که هر یک از اراده یا امر الهی بتوانند مبنایی برای الزام فراهم آورند، باید تردید کرد.

۲- توسل به امر الهی در توصیف مفاهیم اخلاقی، این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوانیم تمایزی میان الزامات واجب و مستحب، صورت دهیم. این فرض، محتمل است که خداوند هر آنچه را که می‌پسندد و اراده می‌کند، بدان امر نکرده باشد؛ و بدین ترتیب، این سنخ از افعال، مستحب خواهند بود. پس خواست خدا را باید از وظایف و الزاماتی که برای افراد مقرر می‌دارد، جدا کرد و چنین نیست که اگر خداوند چیزی را اراده کرد، آن عمل خود به خود الزامی شود؛ زیرا در این صورت، تمایز میان خواست و الزام از میان خواهد رفت و این مجال از خدا سلب می‌گردد که دو گونه اراده داشته باشد؛ یکی، اراده‌ای که به امر و وضع الزام می‌انجامد، و دیگر، اراده‌ای که به آن شدت و حدت نیست و در آن حالت انجام یک عمل برای خدا صرفاً مطلوب است.

۳- تاکید بر اراده الهی از بسیاری از مشکلات موجود در نظریه امر الهی می‌رهد؛ اما در مقابل، تصویری ناخوشایند از روابط خدا و انسان ترسیم می‌کند؛ چراکه مطابق آن، خواست قلبی خداوند بی‌آنکه آشکار گردد و در قالب اوامر و احکام جلوه‌گر شود، الزاماتی را در برابر انسان می‌نهد. باید پذیرفت که بازی‌هایی که در آن انسان به این دلیل مقصر شناخته می‌شود که نتوانسته خواسته‌های درونی حریف را حدس بزند، بازی پسندیده و جالبی نیست؛ حتی اگر طرف آن، خدا باشد (Adams, 1999, p. 260-261).

**دوم.** عامل دیگری که نخستین تقریر از وابستگی اخلاق به دین را تنوع بخشیده، دامنه این افعال اختیاری خداوند است. اگر بار دیگر بحث خود را بر همان مفاهیم امر و اراده

الهی محدود نماییم، آیا تنها اوامر و خواست‌هایی که از طریق کتاب مقدس به ما رسانیده شده، در فهم اوصاف اخلاقی به کار گرفته می‌شوند یا علاوه بر آنچه در متون مقدس وحی شده، روش‌های دیگری نیز برای دستیابی به خواست یا امر الهی داریم.

فیلسوفانی چون جان آوستین (Austine, 1998, p.104) و هوگو مینل (Meynell, 1972, p. 228-231) بر این باورند که در کنار اوامر و خواست‌های مصرّح و بالفعل خداوند، دستورات و اراده‌های دیگری نیز مورد نظر خداوند بوده که او صراحتاً در کتاب مقدس بیان نکرده است؛ بدین ترتیب، انحای دیگری از اوامر یا خواست‌های الهی درباره‌ی کنش اخلاقی انسان نیز مطرح خواهند بود که:

۱- یا ما به طرق دیگری چون تدبیر و نظم خداوند در کارهایش و آنچه مثلاً «نور طبیعت» می‌نامیم یا الهامی که در باب حضرت ابراهیم علیه السلام صورت گرفت، به آن معرفت می‌یابیم.

۲- و یا خواسته‌هایی درباره‌ی رفتار اخلاقی انسانند که خداوند هیچ‌گاه برای ما آشکار نخواهد کرد؛ خواه با وحی و خواه به هر صورت دیگری.

اما اگر بپذیریم که افراد، نیات و اوامر الهی را خود از طرح و تدبیر خداوند در جهان اطراف به دست آورند، آشکارا به بی‌ضابطه شدن مفاهیم اخلاقی، تن خواهیم داد.

**سوم.** اما تمایز آخر، آن است که کدام اوصاف اخلاقی را بر اساس امر / اراده‌ی خداوند قابل توضیح بدانیم. برخی از فیلسوفان بر این اعتقادند که تنها برخی از مفاهیم اخلاقی از راه امر / اراده‌ی الهی توصیف‌پذیر خواهند بود که متفکرانی چون *آدامز* (Adams, 1999, p. 252)، *تیلور* (Taylor, 1985, p. 4-83) *کوئین متاخر* (Quinn, 1999, p. 118) و *فارست* (Forrest, 1989, p. 5) از این دسته‌اند. این فیلسوفان، عمدتاً مفاهیم الزامی را دارای چنین خصوصیتی می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق مانند *کوئین متقدم* (Quinn, 1979, p. 128)، تمام مفاهیم اخلاقی را با رجوع به فعل الهی، قابل تعریف می‌دانند.

فیلسوفان، متکلمان و اصولیان مسلمان نیز گذشته از اختلاف رأیی که در باب ماهیت واقعیت‌های اخلاقی دارند، در باب تعریف این مفاهیم نیز گرفتار اختلاف نظر هستند؛ به



گونه‌ای که شواهدی از پذیرش وابستگی اخلاق به دین در مقام تعریف را در میان اشاعره - بر خلاف دیگر نحله‌ها - شاهدیم.

اما برای آن که محل نزاع اشاعره با معتزله روشن تر شود، لازم است توضیح مختصری درباره «حُسن» و «قبح» - که مفاهیم مصطلح در اصول و کلام اسلامی بوده‌اند - داده شود. در کتب کلامی و اصولی، معانی مختلفی برای حسن و قبح ذکر شده که مهم‌ترین این معانی یا به عبارت دقیق‌تر لوازم یا اماره‌های حسن و قبح، عبارتند از:

الف) ملائمت و منافرت با طبع؛

ب) تناسب و عدم تناسب با هدف؛

ج) کمال و نقص؛

د) استحقاق ستایش و نکوهش.<sup>۱</sup>

چنان‌که می‌بینیم، این مفاهیم خالی از ابهام نیستند و خط فاصل دقیقی نمی‌توان میان آن‌ها ترسیم کرد. مثلاً «تناسب و عدم تناسب یک فعل با هدف فاعل» با برخی از معانی دیگر مانند «کمال و یا استحقاق ستایش و نکوهش»، لازم و ملزوم یکدیگرند. فعل یا سجه‌ای که با غرض نهایی و واقعی آدمی، ملائم باشد، کمال وی نیز خواهد بود؛ و اگر با آن مخالفت داشته باشد، نقص اوست؛ چنان‌که لازمه طبیعی چنین فعل یا سجه‌ای مدح و ذم عقلا نیز هست، به همین دلیل به نظر برخی (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰) صفت کمال و نقص و نیز موافقت و مخالفت غرض، اگر از صفات افعال اختیاری باشند، به مذمومیت و ممدوحیت باز می‌گردند. به علاوه، اگر مقصود از «تناسب و عدم تناسب با هدف»، موافقت و مخالفت با اغراض روزمره و امیال تدبیرناشده آدمیان باشد، در آن صورت باید گفت که چنین وصفی تنها حبّ و بغض و تحسین و تقبیح طبیعی و غریزی برخی افراد را برمی‌انگیزد، نه تحسین و تقبیح عقلی را (المظفر، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۶۳)، که مطابق نظر قائلان حسن و قبح، از عقلا صادر می‌شود.

۱. ظاهراً نخستین بار ابوالحسن اشعری برخی از این معانی (معنای دوم، سوم و چهارم) را در بحث حاضر وارد ساخته است. (ر.ک: سند، ۱۴۱۸، ص ۱۶۴).

به هر ترتیب، از میان معانی یا لوازمی که برای حسن و قبح ذکر شد، آنچه محل نزاع اشاعره و دیگران بوده، معنای چهارم یعنی «استحقاق ستایش و نکوهش از نظر عقلا» است. به عبارتی، اشاعره نیز می پذیرند عقل حُسن اشیا به معنای تناسب با هدف و غرض، کمال یا تلائم با طبع را درک می کند؛ اما درک حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، فقط از طریق شرع صورت می گیرد. بدین ترتیب هر آنچه شارع بدان امر کند، حسن و مستحق ستایش و هر آنچه مورد نهی قرار دهد، قبیح و در خور نکوهش است.

تفتازانی نیز پس از آن که معانی دیگر حسن و قبح را مورد نزاع نمی داند، تأکید می کند که آنچه محل اختلاف است، معنای «استحقاق مدح و ذم» نزد خداوند (و نه عقول و مجاری عادات) است. متفکران شیعه نیز حسن و قبحی را که در این بحث به آن تکیه می شود، اصولاً به همین معنا تلقی کرده اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۲؛ طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۵۲).

فیلسوفان مسلمان، اماره یا لازمه‌ای چون استحقاق ستایش و نکوهش نزد عقلا را پذیرفته‌اند، اما از آن جهت که بسیاری از آن‌ها مفاهیمی چون حَسَن، قبیح، باید، نباید و... را معقول ثانی فلسفی بر شمرده‌اند،<sup>۱</sup> این اوصاف را اساساً بسیط و تعریف‌ناپذیر می دانند، چرا که تعریف حقیقی، مختص ماهیات است و به کمک آن‌ها صورت می گیرد. پس مثلاً ویژگی خوبی، وصفی یگانه و غیر قابل تحویل به اوصاف دیگر است که اشیا خوب، ممکن است از آن برخوردار باشند. بدین ترتیب، نه تنها تعریف و تحلیل «خوبی»، ناممکن است، بلکه همچنین تحویل و ترجمه آن به اوصاف دیگر نیز امکان‌ناپذیر خواهد بود؛ زیرا هر یک از معقولات ثانی، با نظر کردن به موضوع و از منظر و لحاظ ویژه‌ای انتزاع می شوند و تعداد آن‌ها به دلیل تعدد منظر و لحاظ است، نه منظور و ملحوظ. به علاوه براساس این تلقی و از آن رو که مفاهیمی چون حسن و قبح بسیط می باشند، درک آن‌ها نیز تنها به مدد شهود عقلانی ممکن خواهد بود.

۱. از جمله مخالفان «معقول ثانی فلسفی» انگاشتن حسن و قبح اخلاقی، می توان به مرحوم محمدباقر صدر اشاره کرد که حسن و قبح را به «ضرورت خلقیه» و نسبت خاص میان سلطنت انسان و افعال اختیاری او تعریف می نماید. (ر.ک: صدر ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۳۴).

اما متکلمان اشعری در باب پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی همچون حسن و قبیح، تعریف‌هایی کرده‌اند که در آنها به نحوی یکی از افعال الهی اخذ شده است. مأمور به یا منهی عنه خدا بودن (تفتازانی، همان ص ۲۹۳)، مورد ستایش یا نکوهش خداوند واقع شدن فاعل فعل (همان؛ و نیز جوینی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۸)، مدح فعل در دنیا همراه با ثواب اخروی یا ذم فعل به همراه عقاب اخروی (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۳؛ و نیز تفتازانی، همان ۲۸۳) از جمله مهم‌ترین تعاریفی است که در آثار مختلف اشاعره، بر آنها تأکید شده است. بنابراین هنگامی که جوینی به صراحت بیان می‌دارد که «معنای حسن و قبیح چیزی جز ورود امر و نهی خداوند نسبت به یک فعل نیست» (جوینی، ۱۳۶۹، ۲۶۱)، در حقیقت تعریف اوصاف اخلاقی‌ای چون حسن و قبیح را متوقف به امر یا نهی الهی قلمداد کرده است؛ به گونه‌ای که در صورت عدم دسترسی به چنین اوامر و نواهی‌ای، این اوصاف برای ما بی‌معنا خواهند بود.

### تقریر تعدیل‌شده وابستگی مفهومی

از آن‌جا که صورت اولیه این شکل از وابستگی - که واژه «نادرست» را در تمامی سیاق‌های اخلاقی مرادف با «مخالف با امر الهی» می‌انگاشت - با محظورات و اشکالاتی روبه‌رو بود، آدامز بر آن شد که در گام‌های بعد، به ترمیم این تقریر و پاسخ‌گویی به این اشکالات، همت گمارد. یکی از این اعتراضات - که آدامز نیز به آن توجه داشت (Adams, 1981, p. 84) - آن بود که حتی اگر در برخی سیاق‌ها، آنچه مردم از گزاره «X نادرست است» مراد می‌کنند با جمله‌ای چون «خدا امر کرده است به عدم انجام X» مترادف است؛ اما مطمئناً این وضعیت در تمام حالات و شرایط وجود نداشته است. مثلاً، ملحدان و لادری‌هایی که از احکام اخلاقی سخن می‌گویند، به هیچ وجه عباراتی درباره خدا را در نظر ندارند و این کاربست مفاهیم اخلاقی با آنان، بی‌شک درستی تقریر نخست را مخدوش می‌نماید. اگر ادعا شود که این تعریف (۱) نه در مقام توصیف بلکه در صدد آن است که یک تعریف پیشنهادی در باب واژگان اخلاقی عرضه کند تا بیان

دارد که چگونه واژه «نادرست» باید در یک سیاق اخلاقی به کار رود؛ باید توجه داشت که ظاهراً فیلسوفان معتقد به این شق، چون آدامز به هیچ وجه چنین مرادی نداشته‌اند، اما با این حال، ثبات این مدعا فارغ از آنچه در عالم واقع می‌گذرد نیز کار آسانی نخواهد بود. اعتراض دیگری که مطرح بود، متکی به «استدلال پرسش گشوده» مور بود. مطابق این استدلال مور، معنای واژه «خوب» نمی‌تواند با هیچ ویژگی طبیعی باز شناخته شود. اگر معنای «خوب» با ویژگی «x» شناخته شود، در آن صورت پرسشی مانند «آیا چیزی با ویژگی x، به راستی خوب است؟» بی‌معنا بود؛ دقیقاً به همان وجه که پرسش «آیا یک مجرد، کسی است که ازدواج نکرده است؟» حقیقتاً معنایی ندارد؛ زیرا واژه مجرد به معنای «ازدواج نکرده» است. بنابراین اگر به طور معناداری بتوان پرسید که «آیا چیزی با ویژگی x، به راستی خوب است؟»، در این صورت به این نتیجه می‌رسیم که معنای «خوب» نمی‌تواند با ویژگی x تعریف شود. حال به طور مشابه در گزاره (۱) که براساس آن، واژه «نادرست» در سیاق اخلاقی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است، می‌تواند مورد پرسش واقع شود و چنان‌که شاهدیم پرسش «آیا عملی که خداوند به ما امر کرده که انجام ندهیم، به راستی نادرست است؟» همواره پرسشی معنادار است.

بحث و تأمل بیش‌تر بر استدلال مور و یا نسخه‌های پیراسته‌تر آن و نیز کارایی آنها را در بخش بعد پی می‌گیریم؛ اما چنین اعتراضاتی، آدامز را بر آن داشت که نظریه پیشین خود را اندکی اصلاح نماید:

«این تئوری به طور معقولی ارائه نخواهد شد مگر به عنوان نظریه‌ای درباره آنچه که واژه «نادرست» به عنوان مستعمل برخی از مردم (و نه همه آنها) در سیاق‌های اخلاقی معنا می‌دهد. اجازه دهید که بگوییم این نظریه، تحلیلی به دست می‌دهد از معنای «نادرست» در مباحث اخلاق دینی یهودی - مسیحی» (همان).

بنابراین دیدگاه تعدیل شده آدامز بدین گونه خواهد بود:

(۲) واژه «نادرست» در مباحث اخلاقی یهودی - مسیحی به معنای «مخالف با اوامر

الهی» است.

آشکار است که این تفسیر، هنوز باید توضیح دهد که چگونه خدا باوران و ملحدان می‌توانند در یک گفت‌وگوی اخلاقی وارد شوند در حالی که آن‌ها به زبان‌های کاملاً متفاوتی سخن می‌گویند. خدا باور واژه «نادرست» را به معنای «مخالف با دستور الهی» به کار می‌برد؛ حال آنکه یک ملحد ابدأ اشاره‌ای به خداوند ندارد. آدامز در گام بعدی در مقاله‌اش می‌کوشد (همان، ۷-۱۰۳) تا نشان دهد که به رغم این تفاوت عمیق، هنوز محمل و مبنای مشترکی میان این دو زبان وجود دارد که بتواند گفتگوی میان آنها را امکان‌پذیر نماید.

اما حقیقتاً این زمینه مشترکی که هنوز میان این دو زبان، به غایت دور از هم وجود دارد، چیست؟ و آیا هنگامی که خود یهودیان و مسیحیان واژه «نادرست» را در مباحث اخلاقی به کار می‌برند، واقعاً همواره معنای «مخالف با اوامر الهی» را قصد می‌کنند؟ اما آدامز اشکال مهم دیگری نیز در برابر این نظریه می‌بیند. فرض کنید که عملی چون قساوت بی‌وجه، مأمور به الهی باشد. حال آیا عمل نکردن به این امر الهی نادرست خواهد بود؟ آیا اگر «مأمور به خداوند بودن» با «درست بودن»، مترادف باشد چنین عملی درست نخواهد بود؟

در برابر این پرسش، سه پاسخ محتمل است:

۱- شاید برخی ادعا کنند که منطقاً برای خداوند غیرممکن است که به چنین فعلی امر نماید؛ و از این رو، ما هیچ‌گاه با چنین محظوری مواجه نخواهیم بود و تلاش برای رهایی از یک وضعیت منطقاً غیرممکن، مهمل و بی‌معنا است. اما آدامز با این نظر مخالف است و این عدم باور را با این پرسش نشان می‌دهد که: «این فیلسوفان به چه دلیل معتقدند به لحاظ منطقی برای خداوند ناممکن است که به قساوت بی‌وجه امر کند؟»

۲- با این فرض که منطقاً خداوند می‌تواند به امری چون قساوت بی‌وجه امر کند، یکی از گزینه‌های محتمل، آن است که بنا بر تئوری امر الهی، عدم مبادرت به قساوت بی‌دلیل، نادرست است. به نظر می‌رسد که تعداد بسیار کمی از مدافعان اخلاق مبتنی بر امر الهی،

همچون/کام به چنین امر هولناک و حتی نفرت‌انگیزی ملتزم باشند که هر فعل ناروایی را به یک فضیلت اخلاقی مبدل می‌نماید. آدمز با یادآوری نکته‌ای این شق را نیز رد می‌کند. یکی از فقرات ایمان/کام آن است و براساس آن، خداوند به گونه‌ای لایتغیر مخالف چنین اوامر و اعمالی است و احتمال طرح شده تنها يك احتمال منطقی صرف است که افعالی چون سرقت و زناى محصنه بتوانند به مدد امر الهی، از امور تحسین‌برانگیز شوند.

۳- بار دیگر و با این فرض که به لحاظ منطقی برای خداوند کاملاً ممکن است که به اموری چون سرقت یا قساوت بی وجه امر کند، با این دیدگاه مواجهیم که اگر خدا به چنین اعمالی امر نماید عدم انجام آنها به زعم غالب یهودیان و مسیحیان، نادرست نیست. آدمز با پذیرش چنین دیدگاهی، هم ناسازگاری درونی امر خداوند به قساوت بی وجه را نفی می‌کند و هم نادرستی سرپیچی از چنین اوامری را، و بنابراین در شرایط منطقیاً ممکن، نافرمانی از خداوند، نادرست نخواهد بود. اما آیا دیدگاه حاضر با نظریه پیشین آدمز که «نادرست» به معنای «مخالف با امر الهی» بود، تناقض ندارد؟!

آدامز- که نخستین گام را در تحدید مدعای بی محابای اول پیموده است- بار دیگر نیز می‌کوشد تا این گزاره را محدودتر کند:

«دست‌کم بخشی از آنچه خدا باوران به طور معمول از بیان «X، نادرست است» قصد می‌کنند آن است که «X مخالف با اراده یا اوامر خداوند است.» (همان، ص ۹۳).

این تقریر آدامز از وابستگی مفهومی را بدین شکل می‌توان تنسیق کرد:

(۳) بخشی از واژه «نادرست» در مباحث اخلاقی یهودی-مسیحی، به معنای «مخالف با اوامر الهی» است.

اما ظاهراً همین اندازه نیز در تعریف مفاهیم اخلاقی، کارآمدی چندانی ندارد. مثلاً شاید یک یهودی یا مسیحی بر این باور باشد که بسیاری از مضامین اخلاقی، با اوامر الهی استیفا نشده‌اند؛ چراکه در موارد بسیاری، با افعالی مواجه می‌شویم که از نظر اخلاقی نادرست هستند و حال آنکه خداوند هیچ امر یا نهی‌ای درباره آنها صادر نکرده است. چه بسا موضوعاتی که اساساً و رای نصوص شریعتند و به نظر می‌رسد که نتوان از متن شریعت

درباره، آنها امر یا نهی در خوری استخراج کرد. شاید یک مسلمان، زنای با محارم یا غیبت مسلمان دیگر، یا یک یهودی، تحریم‌هایی که در برابر خوردن گوشت خوک و خمیر ترشیده یا کار در روز سبت<sup>۱</sup> دارند را مخالف اوامر الهی تلقی کند اما آنها را از نظر اخلاقی، نادرست نداند.

با در نظر داشتن چنین اشکالاتی است که آدامز می‌کوشد تا بار دیگر این تئوری را محدودتر سازد:

(۴) بخشی از واژه «نادرست» در مباحث اخلاقی برای بسیاری از خداپاوران یهودی - مسیحی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است (همان، ص ۱۰۸).

اما هنوز دست کم یک مشکل اساسی حل نشده باقی مانده است. اگر تعریف مفاهیم اخلاقی، در گرو امر / اراده خدا باشد، این احتمال وجود دارد که این امر و نهی خدا، افعالی را خوب، درست یا... سازد که مطابق شهود یا معرفت پیشین ما بد/ نادرست یا... بودند. به دیگر سخن، در این رهیافت اگر امر الهی به انجام فعلی مانند دروغ‌گویی تعلق گیرد، دروغ‌گویی نیز مفهومی درست خواهد بود و این نتیجه، ناپذیرفتن است. به هر حال آدامز کوشید تا با توجه به مشکلات برخاسته از مقاله پیشین خود از رویکرد تحلیلی سابق، دست شسته؛ با برگزیدن یک نظریه تحویلی، امر الهی را ویژگی ضروری<sup>۲</sup> اخلاق معرفی کند؛ البته امر یک خدای مهرورز<sup>۳</sup>.

این روایت جدید از وابستگی مفهومی، با اتکا به نظریات پاتنم<sup>۴</sup> و کریپکی<sup>۵</sup> نسبت به انواع طبیعی، شکل گرفت. براساس باور سنتی، صدق ضروری همواره به یک صدق منطقی معطوف است که به نحو پیشین و با تحلیل مفهومی، آشکار می‌شود. مثلاً گزاره

1 . Sabbath.

2 . essential.

3 . loving god.

4 . Putnam H.

5 . Kripke S.

«انسان مجرد، انسان ازدواج نکرده است» یک صدق ضروری را می‌رساند؛ زیرا یک تحلیل پیشینی از مفهوم «مجرد»، نشان می‌دهد که مجردها، ازدواج نکرده‌اند. کریپکی نشان داد که برخی صدق‌های ضروری، نه پیشینی‌اند و نه منطقاً صادق؛ بلکه آن‌ها تنها به نحو پسینی و از طریق مشاهده تجربی، شناخته شده‌اند. مثلاً در گزاره‌ای مانند «ستاره شام گاهی، همان، ستاره صبح گاهی است»، ستاره شام گاهی، نام یک جسم فلکی است که در ابتدای شب ظاهر می‌شود و ستاره صبح گاهی نیز نام جسم فلکی دیگری است که به هنگام صبح دیده می‌شود. شواهد به دست آمده از رصد تجربی، نشان داده که هر دو این‌ها جسم واحدی‌اند که همان «سیاره ونوس» است.

بنابراین ما به نحو پسینی، صدق ضروری این گزاره را که «ستاره شام گاهی با ستاره صبح گاهی این همان است» را کشف کردیم. حال ممکن است که در برخی جهان‌های ممکن، ستاره شام گاهی بزرگ‌تر یا درخشان‌تر یا... باشد اما در هیچ جهان محتملی، این گونه نیست که ستاره شام گاهی با ستاره صبح گاهی این همان نباشد.

این حقیقت درباره هویت شخصی نیز به کار می‌آید. من در تمام جهان‌های ممکن، با خودم این همان هستم و نه با هیچ فرد دیگری؛ و شاید در برخی از این جهان‌های ممکن، من علاقه‌ای به فلسفه نداشته باشم، اما در هیچ جهان ممکن من با توماس آکویناس این همان نخواهم بود.

چنان‌که شاهدیم، پیش فرض محوری این دیدگاه، تمایز میان اعلام خاص و ویژگی‌های توصیفی است. نامی چون حضرت عیسی علیه السلام، عنوان یا لیستی از مجموعه‌ای از خصوصیات برای توصیف یک شیء مفروض نیست. عیسی علیه السلام با «مردی که بر خلاف گمان مسیحیان عروج کرد». این همان نیست؛ زیرا در برخی جهان‌های ممکن، عیسی علیه السلام عروج نمی‌کند، اما در هیچ جهان ممکن، ابراهیم علیه السلام یا هیچ کس دیگری با نام عیسی علیه السلام این همان نخواهد بود، مگر خود حضرت عیسی علیه السلام. کریپکی از عبارت «در تمام جهان‌های ممکن» برای نشان دادن دل‌های ثابت استفاده می‌کند:



«اجازه دهید چیزی را یک دال ثابت بنامیم، اگر در هر جهان ممکن، آن دال همان شیء را معین نماید؛ و آن را دال متغیر یا اتفاقی بدانیم، اگر آن دال چنین خصوصیتی نداشته باشد. البته نیازی به آن نداریم که این شیء در همه جهان‌های ممکن وجود داشته باشد.» (Kripke, 1980, p. 48).

بنابراین اسامی خاص، دال‌های ثابتی‌اند و در همه جهان‌های ممکن، بر شیء یکسانی چون جهان واقع ارجاع می‌دهند؛ اگر چه ممکن است که این شیء در جهان‌های متفاوت، اوصاف مختلفی داشته باشد. اما چگونه افراد متفاوت می‌توانند با وجود باورهای کاملاً مختلف درباره اوصاف یک شیء به‌طور یکسانی به آن اشاره کنند؟ پاسخ آن است که اوصاف اشیاء تنها در مرحله نامگذاری<sup>۱</sup> است که مورد توجه کاربران زبان قرار می‌گیرد؛ اما این اوصاف در معنای واژه مورد نظر تأثیری ندارند و به همین جهت است که کاربران بعدی می‌توانند بی‌آن‌که اشاره‌ای به این ویژگی‌ها داشته باشند و یا حتی از آن‌ها آگاه باشند، تنها از طریق دیگر افراد از این اسم‌ها آگاهی یافته، آنها را برای ارجاع به همان اشیاء به‌کار برند. بنابراین انتقال این اسامی خاص در یک زنجیره تاریخی - علی<sup>۲</sup> صورت می‌گیرد.

پاتنم پیشنهاد می‌کند که دیدگاه کریپکی را تنها برای اسامی خاص به‌کار نبریم؛ بلکه همچنین آن‌را در مورد انواع طبیعی مانند «آب» نیز مورد توجه قرار دهیم. همان‌طور که ستاره شام‌گاهی در مرحله‌ای از تاریخ برای اشاره به شیئی به‌کار رفته که ما چیزهای بسیار متفاوتی درباره آن می‌دانیم؛ به همین ترتیب، واژه «آب» برای اشاره به شیئی وضع شده که درباره آن چیزهای بسیاری می‌دانیم. برخی از ویژگی‌هایی که ما درباره آب می‌دانیم متغیر و عارضی‌اند و فقط در جهان کنونی به‌کار می‌آیند، در حالی که برخی دیگر از آنها ذاتی و ثابتند و ضرورتاً در هر جهان ممکن که آب در آن یافت شود، ظاهر می‌شوند.

1. rigid designator.

2. causal historical chain.

بنا بر نظر پاتنم، به نحو تجربی می‌دانیم که آب این همان است با ترکیب شیمیایی  $H_2O$ ؛ چراکه در هر جهان ممکن که آب در آن وجود داشته باشد، این آب ضرورتاً  $H_2O$  خواهد بود. آشکار است که این ضرورت، نه تحلیلی است و نه پیشینی؛ بلکه یک ضرورت متافیزیکی یا به عبارت دیگر، پسینی است. حال با توجه به آن که این همانی مزبور، میان  $H_2O$  و آب در همه جهان‌های ممکن و همه زمان‌ها معتبر است، در جهانی بدون  $H_2O$ ، هیچ آبی هم وجود نخواهد داشت؛ اگرچه برخی ویژگی‌های دیگر ممکن است در مایعی یافت شود که بسیار شبیه آب باشد و مثلاً بیرنگ، بی مزه، تشنگی بر و... باشد. همچنین پیدا است که همه مردم از واژه «آب» برای اشاره به همان شیئی استفاده می‌کنند که ما از طریق این واژه به آن اشاره می‌کنیم؛ اگرچه بسیاری از آنها نسبت به ساختار شیمیایی آب و چینش اتم‌های اکسیژن و هیدروژن در آن، هیچ آگاهی‌ای ندارند؛ اما این نا آگاهی انسانها این همانی ضروری میان آب و  $H_2O$  را از میان نخواهد برد. بنابراین «انواع طبیعی دال‌های ثابتی دارند که همه انسانها حتی اگر دیدگاه‌های مختلفی نسبت به یک شیء داشته باشند، به کمک آن دال‌ها می‌توانند به شیء یکسانی اشاره کنند. البته در کنار این دال‌ها و ویژگی‌های ثابت، ویژگی‌های متغیر و عرضی بسیاری نیز وجود دارد. اما آدامز چه استفاده‌ای از نظریات کریپکی و پاتنم می‌نماید؟

آدامز تئوری کریپکی و پاتنم را از اسامی خاص و انواع طبیعی، به اوصاف اخلاقی تسری می‌دهد و این پرسش را پیش می‌نهد که اگر درباره آب، ویژگی ضروری و به بیان دیگر دال ثابت، ساختار شیمیایی  $H_2O$  بود، ویژگی ضروری «نادرستی اخلاقی» چیست؟ پاسخی که وی پیشنهاد می‌کند، این است که:

(۵) نادرستی اخلاقی عبارت است از (یعنی این همان است با) ویژگی مخالف بودن با

اوامر یک خدای مهرورز (Adams, 1979, p.115).

به نظر آدامز این همانی ذکر شده نه فقط برای خدا باوران بلکه برای ملحدانی که منکر وجود خدا و اوامر او هستند و حتی برای آن‌هایی که هرگز چیزی از خداوند یا وحی او نشنیده‌اند، صادق خواهد بود.

اما آیا این تقریر می‌تواند در فهم معنای مفاهیم اخلاقی، رضایت‌بخش باشد؟ به نظر می‌رسد که حقیقتاً «آب» و «نادرستی اخلاقی» در این زمینه اختلافی نداشته باشند؛ همان‌طور که آب با  $H_2O$ ، این همان است، حتی هنگامی که انسانها چیزی درباره ساختار شیمیایی آن نمی‌دانند؛ به همین ترتیب، «نادرستی اخلاقی» با «مخالف امر الهی بودن»، این همان است حتی زمانی که انسان‌ها هیچ‌گونه دسترسی‌ای به اوامر الهی ندارند یا صراحتاً آن را انکار می‌کنند.

بنابر این تلقی، بدون خدا، هر فعلی روا خواهد بود؛ و همان‌گونه که در جهان‌های بدون  $H_2O$ ، هیچ آبی وجود ندارد، به همین ترتیب در جهان‌های بدون خدا یا بدون وحی الهی، هیچ فعل اخلاقاً نادرستی وجود نخواهد داشت. شاید در برخی جهان‌های ممکن، انسان‌ها مایعی با ساختار شیمیایی XYZ را «آب» بنامند و ویژگی‌های این مایع نیز کاملاً مشابه آب باشد، اما با این همه، آن مایع آب نخواهد بود؛ چراکه آب،  $H_2O$  است، نه XYZ. به همین شکل، ممکن است جهان‌های بدون خدایی وجود داشته باشد که در آن‌ها انسان‌ها به هر حال درباره افعالی که از نظر اخلاقی «نادرست»، «الزامی» و... هستند، سخن بگویند، اما مسلماً این افعال فاقد آن ویژگی‌ای خواهند بود که این واژگان حقیقتاً به آن‌ها اشاره دارند (همان، ص ۱۲۰).

آدامز در پاسخ به این مسأله که «چرا ویژگی ضروری نادرستی اخلاقی، مخالفت با امر الهی است؟» به ادعاهایی متوسل می‌شود که معمولاً برای توجیه نظریه امر الهی بیان شده است. او استدلال می‌کند که چون نظریه امر الهی بهترین نظریه متافیزیکی برای تبیین وجوه بنیادین اخلاق، همچون عینیت احکام اخلاقی است، بنابراین ناسازگاری با امر الهی، ویژگی ضروری «نادرستی اخلاقی» خواهد بود.

## ارزیابی

۱. همان گونه که ویتگنشتاین متأخر تأکید می‌کند، زبان، حیثیتی شخصی و خصوصی ندارد و اساساً معناداری الفاظ در گرو همین استعمال عمومی آن است (Wittgenstein, 1953, p.151). حال اگر این مدعا که تعریف مفاهیم اخلاقی، مرادف یکی از افعال ارادی خداوند است، صرفاً یک گزارش اجتماعی - زبان‌شناختی<sup>۱</sup> درباره استعمال یک مفهوم باشد، با رجوع به عرف اهل زبان و معنایی که آنان از این الفاظ مراد می‌کنند، می‌توانیم صحت و سقم آن را ارزیابی کنیم. اما به نظر می‌رسد که اصولاً کاربران زبان و حتی متدین‌ترین افراد، چنین معانی‌ای را اراده نمی‌کنند. ادوارد ویرنگا در نقد خود بر تقریرهای حداکثری و تعدیل‌شده وابستگی مفهومی، می‌نویسد:

به عقیده من قانع‌کننده‌ترین ملاحظه در برابر چنین تئوری‌هایی، آن است که بسیاری از انسان‌ها - و از جمله بسیاری از خداباوران - در این باره تأمل کرده‌اند که آیا گزاره‌های اخلاقی و دین مترادفند، اما به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌اند و بسیاری از انسان‌ها هم - که شامل خداباوران نیز می‌گردد - حتی درباره این که آیا ویژگی‌های اخلاقی با ویژگی‌های دینی، این همان هستند، به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌اند (Wittgenstein, 1983, p.387).

اما مدافع وابستگی مفهومی می‌تواند از دیدگاه خود دفاع کند و بگوید که تعریف او به هیچ وجه، یک تعریف گزارش‌گرانه<sup>۲</sup> نیست که صحت و سقم آن با رجوع به کاربران آن زبان، آشکار گردد؛ بلکه وی در صدد بیان یک تعریف توصیه‌ای و به عبارتی، «اصلاح‌گرانه»<sup>۳</sup> است که کاربرد صحیح این الفاظ را معین می‌کند و به کاربران توصیه می‌کند که این واژگان را در چه معنایی به کار برند. اما در پاسخ باید دقت داشت که درستی و نادرستی این تعاریف بسته به کاربرد عمومی لفظ نیست، اما چنین تعاریفی نیازمند

1. Socio-linguistic report.

2. reportive.

3. reformative.

استدلال خواهند بود و تا هنگامی که دلیل قابل پذیرش اقامه نشده باشد، نمی توان پذیرفت که تعریف صحیح «درست» همان «امر شده از جانب خداوند» است.

۲. یکی دیگر از اشکالات وارد بر این نوع از وابستگی، نقدی است که اوینگ (یکی از

شارحان برجسته کانت) بیان کرده است. وی می نویسد:

اگر خود «درست» و «خوب» بر حسب اوامر الهی تعریف شوند، خدا نمی تواند بدین علت که فعلی درست یا خوب است، بدان امر کند؛ چراکه این مسأله تنها به این معناست که او به آن چیز امر کرده است به این علت که به آن امر کرده است؛ و بنابراین هیچ دلیلی برای اوامر او - که صرفاً خودسرانه اند<sup>۱</sup> - وجود ندارد. نتیجه این که به نحو موجهی، معقول است که خداوند اراده کند تمام وظیفه ما دربردارنده فریب، شکنجه و قتل عام انسانها - هر اندازه که می توانیم - باشد، و این که در آن صورت، عمل به این شیوه، وظیفه ما خواهد بود (Ewing,

1965, p.99-100).

به بیان اوینگ اگر از شخصی که به وابستگی مفهومی معتقد است و می پندارد که «فعل A درست است» با «فعل A مأمور به الهی است» مترادف است، پیرسیم که «چرا خداوند به فعل A امر کرده است؟» وی نمی تواند پاسخ دهد که «چون فعل A، درست است متعلق امر الهی قرار گرفته است». زیرا او گزاره «فعل A درست است» را با «فعل A مأمور به الهی است» مترادف در نظر گرفته بود؛ و از این رو، پاسخ او در حقیقت از این قرار خواهد بود که: «چون فعل A، مأمور به الهی است، مأمور به الهی است» و آشکار است که چنین پاسخی، همان گویانه، دوری و باطل است.

بنابراین امر و نهی خداوند، هیچ مبنا و دلیلی ندارد و هر آنچه او امر می کند، تنها به این دلیل است که او امر کرده است! پس اگر خداوند اراده کند که به افعالی همچون دروغ گویی و قتل نفس امر نماید، به محض امر خداوند، این افعال نیز «درست» می شوند. به دیگر سخن، دیگر معیار فارق برای تمایز میان افعال متعلق امر یا اراده خداوند نخواهیم داشت و

1 . arbitrary.

به بیان برنارد ویلیامز، به نظر می‌رسد که توسل به خداوند، یا ابداً چیزی نمی‌آفریند یا انواع نادرستی از چیزها را نیز می‌افزاید (Williams, 1972, p.89).

اما چنین تصویری از افعال و اوصاف اخلاقی، اصولاً برای هیچ انسانی حتی مؤمنان پذیرفتنی نیست. آنها نمی‌توانند به این نتیجه تن در دهند که فعلی همچون قتل یک کودک بی‌گناه، به صرف امر الهی، فعلی پسندیده و درست شود.

۳. اما نقد سوم - که آن نیز از اوینگ است - بر یک پرسش و بررسی پاسخ‌های محتمل آن مبتنی است (Ewing, 1965, p.100).

اوینگ نشان می‌دهد که مدافع وابستگی معناشناسانه در برابر این پرسش که «چرا ما ملزم هستیم به اطاعت از دستورات الهی؟» پاسخ‌هایی می‌تواند بیان کند که هیچ یک از آنها صحیح نیست.

اولین پاسخ محتمل، آن است که «چون باید اوامر الهی را اطاعت کنیم».

اما این پاسخ، فقط «ما باید A را انجام دهیم» را به این معنا قلمداد کرده که «خدا انجام A را به ما امر می‌کند». مفاد این عبارت بیش از این نیست که خداوند به ما امر کرده که اوامر او را اطاعت کنیم؛ بی آن‌که دلیلی برای این دعوی ارائه شده باشد. پرسش ما در چرایی اطاعت از دستورات الهی بود، اما پاسخ نیز در بر دارنده همان لزوم اطاعت از اوامر الهی است!

پاسخ دوم - برای آنکه خدا محبوب ماست.

اما این پاسخ به بیان اوینگ شامل دو پیش فرض است که هیچ یک از آنها نه بدیهی است و نه اثبات شده است:

۱- خدا محبوب ماست.

۲- هرگاه کسی محبوب ما باشد، ما باید از او اطاعت کنیم.

علاوه بر آنکه این پیش فرض‌ها اثبات نشده‌اند، خود فرض دوم یک گزاره اخلاقی است که شامل مفهوم «باید» است و بنابراین بار دیگر احاله می‌یابد به امر الهی و ما را در یک دور باطل، متوقف می‌سازد.

پاسخ سوم: «چون خدا خوب است.»

از نظر اوینگ، این پاسخ هم قابل پذیرش نیست؛ چراکه این جواب تنها بدین معناست که خدا کارهای خوب را انجام می‌دهد و با توجه به آن که کار خوب، کاری است که خود خداوند به آن امر می‌کند، در نهایت به این معنا خواهد بود که خداوند اوامر خود را عمل می‌کند. اما چنین نتیجه‌ای، گرهی از مشکل ما نمی‌گشاید؛ چراکه مشکل ما این پرسش بود که «چرا ما باید از اوامر خدا اطاعت کنیم؟» و نه آن که «آیا خود او به دستوراتش عمل می‌کند یا خیر؟». به سخن دیگر، این پرسش هنوز بی‌پاسخ است که آیا از هر کس که به اوامر خود عمل می‌کند، باید اطاعت کرد؟ علاوه بر این، این که خداوند به اطاعت از الزامات اخلاقی‌ای ملزم شود که خود او آن‌ها را تعیین بخشیده است و به دیگر سخن، اوامر خود را جامه عمل بپوشاند، نامقبول است:

«به نظر نمی‌رسد که مدافع نظریه امر الهی بتواند به صورتی منسجم از خدای متخلق به فضایل اخلاقی، سخن بگوید. زیرا این فرض که خداوند یا در واقع هر موجود دیگری، انجام برخی چیزها را به خودش امر کند و سپس اوامری را که او، خود متوجه خویش نموده، اطاعت نماید بسیار عجیب و چه بسا نامفهوم است. اگر یک فرد معین، ناخدای یک کشتی است، در این صورت خدمه کشتی تحت امر او هستند و او ممکن است به آن‌ها امر کند و آن‌ها باید از او اطاعت کنند. اما او (ناخدا) به خودش امر نمی‌کند» (Quinn, 1978, p.130-131).

پاسخ چهارم: «برای آن که اگر ما از خدا اطاعت نکنیم، او ما را مجازات خواهد کرد.»

این پاسخ از نظر اوینگ دو اشکال عمده دارد. اول: چنین نگرشی سرمنشأ اطاعت از خداوند را منفعت طلبی شخصی<sup>۱</sup> برمی‌شمرد که محققاً نمی‌تواند مبنای مناسبی برای اخلاق باشد. تا هنگامی که انسان در اندیشه سود و زیان خود است و چون تاجران یا بردگان، با خداوند معامله می‌کند، او هنوز وارد مرحله اخلاقی نشده و در قلمرو مصلحت‌اندیشی و منفعت طلبی گرفتار شده است. هنگامی یک شخص می‌تواند از مرحله

1 . self-interest.

مصلحت‌اندیشی به مرحله اخلاق گام نهد که مطلقاً قصد نکرده باشد از طریق اجرای قواعد و احکام اخلاقی، به غرض و غایتی - اگرچه اخروی - برسد؛ اما مادام که قواعد اخلاقی برای ما نردبانی برای دستیابی به مطلوب‌های دیگر چون لذت، شهرت، سود دنیوی، ایمنی از عذاب الهی، قرب خداوند و... است، هنوز سوداگر یا برده‌ایم. با قربانی نمودن خود و به بیان کانت «خودفرااموشی»<sup>۱</sup> و انجام وظیفه تنها از آن روی که وظیفه است، ما وارد قلمرو اخلاق خواهیم شد.

دوم: اگر تنها وجه اطاعت از اوامر الهی، ترس از کیفر اوست، در این صورت خدا از جهت حق اطاعت، هیچ تفاوتی با هیتلر نخواهد داشت؛ مگر آن‌که او قدرت بیش‌تری نسبت به هیتلر دارد؛ برای آن‌که می‌تواند در صورت عدم اطاعت ما شرایط را برای ما نامساعد سازد. اما این یک دلیل اخلاقی نیست. یک الزام اخلاقی نمی‌تواند به صرف قدرت و تهدید به مجازات، ایجاد شود. ولی اگر بخواهیم ویژگی‌ای چون «خوب» بودن خدا را به این پاسخ بیفزاییم تا بتواند در مجموع، توجیهی برای اطاعت ما فراهم آورد، بار دیگر در نقدهای پاسخ محتمل پیشین، گرفتار خواهیم شد.

چنان‌که پیداست، نقد سوم بر حصر استقرایی یک‌سری پاسخ‌های ممکن مبتنی است و محققاً با رد این شقوق، هنوز هم نمی‌توان به نادرستی مدعا رأی داد؛ زیرا این امر، کاملاً محتمل است که پاسخ یا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای در آینده فراهم شود.

اوینگ در پایان این استدلال‌ها، نکته جالبی را نیز گوشزد می‌کند. اگر ما به نحو پیشینی، برخی مفاهیم اخلاقی را مفروض بگیریم، چه بسا وجود خداوند ما را تحت الزامات خاصی قرار دهد که اگر خدایی وجود نداشت، این الزامات نیز وجود نمی‌داشتند؛ اما این واقعیت به معنای آن نیست که در تعریف آن الزام، امر و نهی یا اراده و کراهت خدا مستقر باشد. مثلاً شاید ما بدون در نظر داشتن والدین خود و امر و نهی یا پسند و ناپسند آن‌ها، مفاهیمی چون خوب و بد یا باید و نباید را تعریف کنیم و گزاره‌هایی چون «باید به والدین خود مهر ورزید» تشکیل دهیم. بی‌شک تا هنگامی که پدر و مادر زنده هستند، ما تحت



چنین الزامی هستیم و با مردن آنها نیز این الزام برای ما از بین می‌رود؛ اما این مسأله بدین معنا نیست که امر یا اراده والدین، در این «باید» اخلاقی، اخذ شده بود و حال با مردن آنها این «باید» نیز از بین رفته است.

۴. اشکال دیگر این وابستگی، ناتوانی آن در توضیح عدم تقارنی است که الزاماً در این جا شاهدیم. *آدمز* تأکید می‌کند که این تئوری مدعی چیزی بیش از هم‌ارزی منطقی است؛ یعنی «بر خلاف امر الهی بودن  $x$ » از نظر مفهومی بر نادرست بودن آن مقدم است به گونه‌ای نادرست بودن، باید بر حسب مخالفت با امر الهی - و نه بر عکس - توضیح داده شود (Adams, 1979, p. 83).

اما پرسش سرنوشت‌ساز این است که معنای این «تقدم مفهومی» چیست؟ *آدمز* بدون آن که توضیحی درباره این تقدم بدهد، به این عبارت کلی بسنده می‌کند که «اگر  $p$  به لحاظ مفهومی، مقدم بر  $q$  است، آن‌گاه  $q$  بر حسب  $p$ ، تعریف می‌شود؛ و نه بر عکس». اما چه تلازمی میان مقدم و تالی این شرطیه، وجود دارد؟ چه چیزی در  $p$  آن را به لحاظ مفهومی، مقدم می‌سازد؟

در بحث فعلی نیز باید توضیح داده شود که چرا مخالفت یک عمل با امر الهی، مفهوماً مقدم است بر نادرست بودن آن از نظر اخلاقی؛ به گونه‌ای که ناسازگاری با امر الهی معرّف آن نادرستی می‌گردد.

۵. اشکال دیگر به تنسيق‌های اولیه این نوع وابستگی، وجود مفاهیم و باورهای اخلاقی مشترک میان انسان‌هایی است که باورهای یکسانی درباره خداوند و اوامر او ندارند و حتی گاه منکر وجود چنین اوامری هستند. براساس این اشکال که به بیان جان هر آن را «نقد معطوف به پلورالیسم» (Hare, 2007, p. 270-271) می‌نامیم، انسان‌ها به رغم معتقدات دینی متفاوت، مفاهیم اخلاقی را مانند یکدیگر و در سیاقی مشابه ملحدان و لادریوها به کار می‌برند. حال آن‌که اگر مفاهیم اخلاقی به امر یا اراده الهی بودند، گذشته از آن‌که تفاوت‌های ادیان و کتب مقدس، مفاهیمی متفاوت سامان می‌دادند، محققاً ملحدان از فهم این اوصاف ناتوان می‌بودند و حال آن‌که مباحثات اخلاقی میان آنها منکر چنین شرایطی است. اگر

شخص p در حال صحبت بر سر درست بودن یا نبودن فعلی چون سقط جنین با فرد p است، در حالی که p در معنای «درست» تحسین الهی را ملحوظ داشته، و p، ملتذ شدن فاعل اخلاقی را در تعریف این مفهوم اخذ نموده است، آیا اصلاً چنین گفت و گویی معقول و ثمربخش خواهد بود؟ وقتی p مدعای گزاره‌ای خود را در قالب «سقط جنین، نادرست است» (مرادف با خدا سقط جنین را تقبیح کرده است) بیان می‌کند، این گزاره چه نسبتی خواهد داشت با دعوی p که «سقط جنین، درست است» (به این معنا که سقط جنین موجب تداوم لذت فاعل می‌گردد)؟ چه بسا طرفداران وابستگی مفهومی در برابر این اشکال، مقاومت کنند و وجود واقعی ملحدان ولادری‌ها را انکار کنند. ممکن است آنها به خود جرأت داده، مدعی شوند که این ملحدان ولادری‌های ملتزم به اخلاق، در واقع یا ملحد ولادری نیستند و یا به خیر اخلاقی باور ندارند؛ همان‌طور که می‌توان ادعا کرد آن‌هایی که به نظم این عالم یا به وجدان خود باور دارند، در واقع به خداوند اعتقاد دارند؛ هر چند که خود از تصدیق آن، گریزان هستند. اما همان‌گونه که *جاناتان برگ* با توسل به جمله‌ای از *فرانکنا* یادآور می‌گردد (Berg, 1993, p. 525) هر اندازه هم که بتوان چنین احتجاجاتی را قوت بخشید، باز هم آن‌ها نتایجی پوچ و مربوط به الفاظ خواهند بود؛ چراکه هر قدر هم که قادر باشیم درباره‌ی باورمندی این مردم به خداوند سخن بگوییم، اما باز هم آشکار است که به یک معنای متعارف و معمولی می‌توان چنین اظهار داشت که این مردمان به خداوند اعتقاد ندارند؛ چه این که فحوای اظهارات صادقانه خود آنها نیز همین حقیقت را نشان می‌دهد. اتفاقاً در این بحث همین معنای دوم و متعارف، مورد نظر است.

۶. چنان که دیدیم، نقدهای اخیر، همگی متوجه تقریر نخست وابستگی مفهومی اند، و اساساً با عنایت به چنین اشکالاتی بود که یک نسخه اصلاح شده از این شق «ابتناء» بیان شد. اما آیا نظریه تعدیل یافته *آدمز* می‌تواند الگوی موفقی از این وابستگی - اگر بتوان هنوز هم آن را در این حوزه تلقی کرد - ترسیم نماید. یکی از مهم‌ترین مشکلات دیدگاه *آدمز*، تردید در این فرض اوست که اساساً بتوان ویژگی‌های ضروری‌ای را که پاتنم درباره انواع طبیعی به کار می‌بست، بر «نادرستی

اخلاقی» نیز اطلاق کرد. بنابراین در وهله نخست باید مشخص شود که آیا اصلاً مخالفت با امر الهی، چنین قابلیتی دارد یا خیر؟

یک ویژگی اساسی «اعلام خاص» کریپکی و «انواع طبیعی» پاتنم آن بود که یک بار اشاره صورت گرفته و اصطلاح یا نامی جعل شده است که این نام، آن اشاره را حتی در جهان‌هایی که برخی از ویژگی‌های آن متفاوت با جهان ماست، محفوظ می‌دارد. مثلاً جهان‌های بسیاری با طیف گسترده‌ای از تغییرات می‌توان در نظر گرفت که در آن‌ها *ایمانوئل کانت* به جای آن که در کوبنبرگ بسر برد، در تهران زندگی کند، و به جای آن که در حوزه فلسفه تلاش کند، بررسی‌های باستان‌شناسانه انجام دهد و... اما هیچ جهان ممکن‌نیخواهیم یافت که در آن *ایمانوئل کانت*، *ایمانوئل کانت* نباشد. اما درباره مفهوم «نادرستی اخلاقی»، چنین چیزی متصور نیست. دامنه تفاوت‌های محتمل میان جهان‌های ممکن درباره تفسیر و کاربست این مفهوم، بسیار محدود است. مثلاً، هیچ جهان ممکن‌نی‌وجود ندارد که در آن، شکنجه انسان‌ها به منظور سرگرمی؛ از نظر اخلاقی نادرست نباشد. به‌طور کلی اگر ویژگی «نادرستی اخلاقی» وصف فعلی در جهان ما باشد، این وصف در همه جهان‌های ممکن، همراه آن فعل خواهد بود؛ نه صرفاً در جهان ما. اگر شکنجه مردم برای سرگرمی، اخلاقاً نادرست است، هر جهان ممکن که در آن شکنجه موجب درد و رنج انسان‌ها می‌شود، باز هم این عمل نادرست خواهد بود و درباره اکثر افعال متصف به این مفهوم اخلاقی، چنین وضعیتی خواهیم داشت. بنابراین تمایز میان دال ثابت یک مفهوم و ویژگی‌های اتفاقی و عارض آن در این جا در هم می‌شکند؛ چراکه غالب - اگر نگوئیم همه - ویژگی‌های مفهوم «نادرستی اخلاقی» ذاتی و ضروری، تغییر می‌یابند.

آدامز در مقاله‌ای در سال ۱۹۷۹ توضیح می‌دهد (Adams 1981) که او هرگز بر این ادعا نبود که نادرستی اخلاقی، یک «نوع طبیعی» است؛ چراکه به رغم شباهت‌هایی که میان آن‌ها وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز میان آنها دیده می‌شود؛ مثلاً طبیعت «نادرستی اخلاقی» بر

خلاف طبیعت «آب» نمی تواند به نحو تجربی کشف شود، اما با این همه، دامنه این تفاوت‌ها چنان نیست که ما از تئوری خود ناامید شویم.

ولی باید پذیرفت که باز هم نمی توان تناسب میان آب و  $H_2O$  را به نادرستی اخلاقی و مأموریه خدا بودن، تسری داد. چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، این همانی میان آب و  $H_2O$ ، یک این همانی پسینی است؛ اما این همانی ادعایی میان نادرستی و متعلق امر الهی بودن، بی‌شک یک این همانی پیشینی است.

۷. اشکال دیگری که متوجه تقریر تعدیل‌شده وجود دارد؛ آن است که این دیدگاه، الزاماً مستلزم وجود یک خدای متحقق که اعمال خاصی را ممنوع یا مجاز برشمرده باشد، نیست؛ بلکه با یک خدای فرضی امر و ناهی نیز اهداف و مطلوب‌های مورد نظر آدمز تأمین خواهد شد. اگر ما تئوری دیگری بنا نهیم که تنها در یک جهت با تئوری آدمز تفاوت داشته باشد - یعنی مفهوم محوری آن، اوامر یک خدای متحقق نباشد بلکه اوامر یک فرد فرضی در نظر گرفته شود - به نظر می‌رسد که با مشکل خاصی مواجه نمی‌شویم! بنا بر این تئوری، بدیل این گزاره که «فعل A از نظر اخلاقی نادرست است» به معنای آن است که «اگر یک خدای مهرورز وجود داشت، فعل A را قدغن می‌کرد». در این دیدگاه، دیگر خداوند یک هویت محقق نیست، بلکه نشانه‌ای از اخلاق عادی از نقص و کاستی و معرفت مطلقاً تجربی است؛ خدایی که برخی فیلسوفان آن را «ناظر آرمانی»<sup>۱</sup> نامیده‌اند. چنین خدایی نیز همان مختصات مد نظر آدمز از اخلاق همچون «بی‌طرفی اخلاقی» را تأمین خواهد کرد؛ چراکه ناظر آرمانی تنها ملاحظات صرفاً اخلاقی را در نظر می‌گیرد.

بدین ترتیب، خدا تنها نشانه‌ای از کمال اخلاقی است و احکام اخلاقی متکی به برخی انواع ملاحظات عقلانی‌اند که وجود یا وحی یک خدای محقق را نیز پیش‌فرض ندارد و در نتیجه حتی در جهان‌های بدون خدا نیز «نادرست‌های اخلاقی» هیچ یک از کارکردها و دلالت‌هایشان را از دست نمی‌دهند؛ چراکه مردم در این

1. the ideal observer.

جهان‌های ممکن، هنوز قادر خواهند بود که درباره آنچه که خدا در صورت وجود، امر می‌نمود، تأمل نمایند (Sagi and Statman, 1995, p. 38).

آدامز به این اعتراض واقف است اما هنوز هم نظریه خود را از تئوری مبتنی بر یک خدای فرضی، برتر می‌داند. او اعتراف می‌کند که:

«بی‌تردید برخی نتایج درباره آنچه خدا امر نکرده است به نحو منطقی یا تحلیلی، از مفهوم یک خدای مهرورز نیز برمی‌آید. مثلاً او به ما امر نکرده که برای خود او نیز مرتکب ظلمی نشویم» (Adams, 1979, p.122)

به عبارت دیگر، برخی نادرست‌های اخلاقی می‌توانند از مفهوم یک خدای فرضی نیز اشتقاق یابند، اما آدامز احتجاج می‌کند که این مفهوم، از پاسخ‌گویی به بسیاری از پرسش‌های دیگر در قلمرو اخلاق، عاجز خواهد بود. مفهوم یک خدای فرضی مهرورز با قتل یک انسان بی‌گناه به منظور افزایش شادی یا رضایت خاطر دیگران، ناسازگار خواهد بود، اما اگر فردی در حال سپری نمودن یک زندگی تلخ و فلاکت‌بار باشد و با این همه تمایل داشته باشد که این زندگی را ادامه دهد بدون شک مفهوم خدای مهرورز، مستلزم «اتنازی»<sup>۱</sup> و مرگ بدون درد اوست تا بدین ترتیب، شادی و رفاه هر چه بیش‌تر دیگران را فراهم آورد. اما حال که در این محذور برخاسته از فرض خدای مهرورز گرفتار شده‌ایم، هیچ راهنمایی درباره این که چگونه باید عمل کنیم، نخواهیم داشت. از یک سو قتل انسان بی‌گناه صرفاً برای افزایش شادی دیگران، مذموم و ممنوع است؛ و از سوی دیگر، در این شرایط فلاکت‌بار، با الزامی برای کشتن فرد و رفاه دیگران مواجهیم و هر دو این‌ها برخاسته از مفهوم یک خدای فرضی است!

اما آدامز تأکید دارد که مفهوم یک خدای متحقق، ما را از این تردیدها و سردرگمی‌ها رهایی می‌بخشد؛ زیرا آنچه نادرست است و خداوند درباره آن بازخواست خواهد کرد، دقیقاً همان چیزی است که وی به درستی نهی کرده است.

اما دقیقاً به چه شکلی یک خدای متحقق، درگیر و دار معماها و مخاطرات اخلاقی که خدای فرضی درمی ماند، به یاری ما می شتابد و مثلاً آشکار می سازد که قتل آن انسان نگون بخت، نادرست است؟ ظاهراً تنها پاسخ قابل پذیرش، آن باشد که خداوند از طریق وحی خود ما را برای شناختن عمل درست هدایت می کند. اما این فرض که خداوند هر زمان که انسان‌ها با محظوری غیر قابل حل مواجه می شوند، خود را آشکار می سازد، خواه این تجلی مستقیم باشد و خواه به واسطه فرستادگانی خاص، عجیب و غیر عقلایی به نظر می رسد (Alston, 2002 p.25).

آدمز به این اشکال نیز توجه می کند و می گوید مفهوم وحی مورد نظر او در این تئوری، ضرورتاً یک مفهوم تاریخی نیست، و مفاهیم دیگری چون «اراده الهی» که از دیدگاه کویکرها<sup>۱</sup> از طریق «روشنایی باطنی» آشکار می گردد نیز می توانند انسان را از ابهام و تردید برهانند (Adams, 1979, p.116).

اما اگر اراده الهی برای انسان‌ها از طریق فهم و ادراک آنان و نه از طریق وحی مستقیم و عمومی خداوند منکشف می گردد، آیا باز هم این وحی مفیدتر از خدا در نظریه مبتنی بر خدای فرضی است؟ به خاطر آوریم که اعتراض آدمز به این تئوری بر ضعف ادراک انسانی و ناتوانی اش در حل محظورات اخلاقی مبتنی بود؛ و در نتیجه، اکنون هم که این فهم مخدوش و ناقص انسانی به عنوان یک خصیصه ضروری این تئوری در آمده، تئوری مزبور نیز ناقص خواهد بود. اگر فهم انسانی نمی تواند انسان‌ها را از محظورات اخلاقی انسان برهانند، این تئوری نیز با معرفی امر الهی به عنوان ویژگی ضروری اخلاق، چنین توانایی ای نخواهد داشت. بنابراین بار دیگر به همان تئوری خدای فرضی بازمی گردیم و بر مبنای اصل «تیغ او کام<sup>۲</sup>» فرض وجود یک خدای متحقق را رها می کنیم.

چنان که دیدیم وابستگی معناشناختی اخلاق به دین که افراطی ترین قرائت از اخلاق دینی است، در هیچ یک از دو تقریر خود نمی تواند در برابر انتقادات مطرح دوام آورد و در نهایت، به غایتی کاملاً مخالف غرض آغازین خود یعنی دفاع از بسط ید الهی و حاکمیت و سیطره بی بدیل او انجامیده، به نفی اوصاف اخلاقی خدا و حتی وجود او، منتهی می گردد.

1 . Quaker.

2 . Ockam's razor.

## منابع

١. اصفهانى، محمد حسين (١٤١٥ق)، *نهايە الدرايە فى شرح الكفاية*، قم، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث.
٢. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤٠٩ق)، *شرح المقاصد*، تصحيح عبدالرحمن عميره، قم، منشورات الرضى.
٣. جرجانى، على بن محمد (١٣٢٥ق)، *شرح المواقف*، تصحيح سيد محمد بدرالدين الحلبي، بي جا، مطبعة السعادة.
٤. جوينى، عبدالملك (١٣٦٩ق)، *الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد*، تصحيح محمد يوسف موسى و على عبدالمنعم عبدالحميد، قاهره، مكتبة الخانجى.
٥. سند، محمد (١٤١٨ق)، *العقل العملى*، بيروت، مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر.
٦. صدر، سيد محمد باقر (١٤٠٨ هـ.ق)، *مباحث الاصول*، بي جا، بي نا.
٧. طوسى، نصيرالدين (١٣٥٩)، *تلخيص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانى، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل شعبه تهران.
٨. لاهيجى، عبدالرزاق (١٣٦٤)، *سرمایه ايمان*، تصحيح صادق لاريجاني، تهران، الزهراء.
٩. مطهرى، مرتضى (١٣٧٣)، *تعليم و تربيت در اسلام*، تهران: صدرا، چاپ بيست و سوم.
١٠. المظفر، محمدحسن (١٣٩٩)، *دلائل الصدق، القاهره، دارالعلم للطباعة*.
11. Adams Robert Merrihew, **Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics**, Oxford, Oxford university Press, 1999.
12. Adams Robert Merrihew, **Moral Arguments for Theistic Belief**, in C.F. Delaney (ed.), **Rationality and Religious Belief**, NotreDame: University of Notre Dame Press: 1979.

13. Adams, Robert M., **A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness**, in Paul Helm, *Divine Command and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1981a.
14. Adams, **Divine Command Metaethics as Necessary a Posteriori**, in **Paul Helm**, *Divine Commands and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1981b.
15. Alston, William, **Some Suggestions for Divine Command Theorists**, in **Alston**, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2002 .
16. Austine, John, **The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence**, Indianapolis, Hackett, 1998.
17. Berg, Jonathan, **How Could Ethics Depen on Religion?**, in **Singer Peter (ed.)**, *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1993.
18. Ewing, A.C., **Ethics**, New York, The Free Press, 1965.
19. Forrest, Peter, **An Argument for the Divine Command Theory of Right Action**, *Sophia* 28 (1989). (
20. Hare, John E., **God and Morality: A Philosophical History**, U.S.A., Blackweel Publishing, 2007.
21. Kripke, S., **Naming and Necessity**, Cambridge Mas: Harvard University press, 1980.
22. Meynell, Hugo, **The Euthyphro Dilemma**, *Proceedings of the Aristotelean Society*, Supplementary vol. XLVI (1972). (
23. Murphy, Mark, **Divine Command, Divine Will and Moral Obligation**, in *Faith and Philosophy*, 15 (1998). (
24. Perry, J, **Ralmes of Value**, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1945.



25. Quim, Philip, **An Argument for Divine Command Ethics**, in **Beaty M. (ed.), Christian Theism and the Problems of Philosophy**, Notre Dame: University of Notre Dame Press: 1990 .
26. Quinn , Philip , **Divine Commands and Moral Requirements**, Oxford: Oxford University Press, 1978.
27. Sagi Avi and Statman Daniel, **Religion and Morality**, Amsterdam, Rodopi, 1995.
28. Taylor, Richard, **Ethics, Faith and Reason**, Englewood Cliffs, Ng: **Prentice Hall**, 1985.
29. Wierenga, Edward, **A Defensible Divine Command Theory**, *Nous*, vol. 17, No. 3. (1983.)
30. Williams, Bernard, **God, Morality, and Prudence**, in **Morality: an Inroduction to Ethics**, New York, Harper and Row, 1972.
31. Wittgenstein, Ludwig, **Philosophical Investigations**, **G.E.M., Anscomb and Rush Rhees (eds.)**, G.E. M. (trans.), Oxford, Blackwell, 1953.