

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸  
صفحات ۱۵۷-۱۸۳ (مقاله پژوهشی)

## بررسی نظریه امر الهی از دیدگاه ویلیام جی. وینرایت

مژگان پوریسی<sup>۱\*</sup>، حمیدرضا اسکندری دامنه<sup>۲</sup>

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. دکتری، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۱۸)

### چکیده

از دیرباز دین و اخلاق دو عنصر مهم و اساسی در زندگی آدمی تلقی شده‌اند و نسبت بین این دو نیز، همیشه مسئله بحث‌برانگیزی بوده و هست. از این‌رو مسئله اصلی و عمده این مقاله نیز بر محور این مسئله اساسی استوار است و برآنیم که دیدگاه وینرایت در زمینه این پرسش را بررسی کنیم. در همین زمینه نظر وی را درباره نظریه اخلاقی کانت، به‌ویژه نظر کانت در خصوص خودآیینی بیان و بررسی خواهد شد و سپس ارزیابی وینرایت در باب دلایل له و علیه نظریه امر الهی را شرح خواهیم داد. سپس روشن می‌شود که از دیدگاه وینرایت نقدهای وارد بر نظریه امر الهی را می‌توان پاسخ داد و دلایل بسیاری در دفاع از نظریه امر الهی وجود دارد. در نهایت وینرایت از طریق مقایسه نظریه امر الهی با سایر نظریه‌های موجود در باب تبیین رابطه دین اخلاق و مسائل اخلاقی، به این نتیجه می‌رسد که نظریه امر الهی با وجود کاستی‌هایش، در حال حاضر بهترین نظریه برای تبیین مسائل اخلاقی است. به‌طور کلی چنین به‌نظر می‌رسد که نظریه امر الهی نسبت سایر نظریات اخلاقی، از عینیت بیشتری برخوردار است.

### واژگان کلیدی

اخلاق، دین، کانت، نظریه امر الهی، وینرایت.

## مقدمه

مسئله رابطه دین و اخلاق از جمله مسائل بسیار مهم و می‌توان گفت یکی از چالش‌های مهم تاریخ فلسفه است. از این‌رو نظریه‌های مختلفی برای حل این مسئله مطرح شده‌اند. این نظریات به‌گونه‌ای هستند که گاهی کاملاً با هم در تعارضند.

اغلب سرآغاز بحث جدی درباره مسئله دین و اخلاق را دوران میانی اندیشه یونانی، یعنی دوره سقراطی دانسته‌اند. این مسئله که موضوع گفت‌وگوی سقراط و اتیفرون در رساله اتیفرون افلاطون بوده، به این صورت در این رساله بیان شده است: آیا خدایان پارسایی را، بدان دلیل که پارسایی است دوست دارند یا چون خدایان آن را دوست دارند، پارسایی است؟ (Plato, 1997: 9). اما اگرچه در دوره فلسفه یونان اکثر فیلسوفان قائل به استقلال اخلاق از دین بودند و در دوره بعد نیز هرچند آرای سقراط و ارسطو بر کلام مسیحیت نفوذ یافت (Wainwright, 2005: 74) اندیشه غالب در عهدین و در قرون وسطی این بود که «در کتاب مقدس مجموعه مفاهیمی وجود دارد که آنها را در فلسفه یونان نمی‌توان یافت. خداوند با انسان‌ها می‌بندد که اگر آنها از خدا و فرامینی که به آنها می‌دهد پیروی کنند، رستگار خواهند شد» (Hare, 2010: 6).

این روند تفکر را می‌توان تا دوره روشنگری پی گرفت. اما با کم‌رنگ شدن نقش دین در دوره روشنگری، با ظهور دو مکتب فکری تأثیرگذار و مهم روبه‌رو می‌شویم: نظام فلسفی کانت و مکتب فکری فایده‌گرایی.<sup>۱</sup> این دو نظام فکری، ناقد نظریه امر الهی هستند. به نظر می‌رسد با مطرح شدن نظریاتی چون نظریه اخلاقی کانت، نظریه امر الهی تا حدودی به دست فراموشی سپرده شد. از این‌رو نظریه اخلاقی کانت که مبتنی بر خودآیینی اخلاقی است (برخلاف نظریه امر الهی که نظریه‌ای دگرآیینی است) سده‌ها مدافعان و مخالفان بسیاری داشته است و حتی به دلیل تأثیری که نظریه کانت در حوزه اخلاق داشت، آن را با نظریه کانت در حوزه مابعدالطبیعه مقایسه می‌کنند. به نظر سیلبر همچنانکه در حوزه

مابعدالطبیعه، نظریه کانت را انقلاب کوپرنیکی می‌دانند، در حوزه اخلاق نیز برخی از اهل نظر، از آرای کانت با عنوان انقلاب یاد می‌کنند (Silber, 1998: 196).

کانت معتقد است که انسان‌ها درکی از مفاهیم اخلاقی دارند، پیش از آنکه خداوند آنها را به امری تشویق یا اینکه از آن برحذر کند، زیرا برای اینکه بدانیم آیا وحی خداوند در باب کار بد مفاهیم اخلاقی درست است یا نه، حداقل باید به این امر معرفت داشته باشیم که «خدا خوب است». بنابراین، باید بدانیم که توانایی به‌کار بستن «خوب» در مورد خداوند را داریم، پیش از اینکه خداوند به ما بیان کند که چگونه مفاهیم اخلاقی را به‌کار ببندیم (Kant, 1964: P76).

با توجه به توضیحاتی که گذشت، ما با سیر کمرنگ شدن مبانی دینی در نظریه‌های اخلاقی دوران مدرن مواجهیم و از این رو نظریه امر الهی با مخالفت‌های جدی روبه‌رو شد. در نتیجه اخلاق دینمدار قرون وسطایی طی این روند به اخلاق سکولار تبدیل شد و محوریت اطاعت از اوامر الهی در زندگی اخلاقی، جای خود را به استقلال انسان از هرگونه مرجعیتی داد (Schneewind, 1991: 147). اما این روند نیز دیری نپایید و ما شاهد آن هستیم که در عصر حاضر با روی‌آوری مجدد بشر به مسئله دین، دوباره نظریه امر الهی توجه فیلسوفان معاصر را به خود جلب کرده و آنها با تقریرهای جدید و بدیع، سعی در دفاع از این نظریه داشته‌اند. پروفیسور ویلیام جی وین‌رایت از جنبه‌ای خداپاوارانه، بررسی موشکافانه و جدیدی درباره آنچه فیلسوفان تحلیلی در رابطه با دین و اخلاق گفته‌اند، انجام داده است. در این مقاله تلاش می‌شود نظر وین‌رایت در این خصوص بیان شود.

### دیدگاه وین‌رایت درباره رابطه دین و اخلاق

دیدگاه و بررسی‌های دقیق وین‌رایت در رابطه با استلزامات دین برای اخلاق و اخلاق برای دین، در چند محور مورد توجه است:

۱. دیدگاه وین‌رایت درباره نسبت و رابطه نظریه اخلاقی کانت با نظریه امر الهی؛
۲. نظریه‌های امر الهی آدامز و کوئین و مزیت آنها نسبت به نظریه‌های سنتی امر الهی؛
۳. نقدهای مطرح‌شده علیه نظریه امر الهی و پاسخ به آن؛

۴. ذکر دلایل ایجابی در دفاع از نظریه امر الهی؛

۵. دفاع از نظریه امر الهی از طریق اثبات بهترین تبیین بودن این نظریه نسبت به سایر نظریه‌های مطرح.

ادامه نوشتار را با بررسی هر یک از محورهای ذکر شده پی می‌گیریم:

#### دیدگاه وین‌رایت درباره نظریه اخلاقی کانت

وین‌رایت ارتباط دیدگاه کانت با نظریه امر الهی را در دو محور بررسی می‌کند:

الف) دیدگاه کانت درباره امر الهی؛ ب) خودآیینی اخلاقی کانت و نظریه امر الهی.

#### الف) دیدگاه کانت درباره امر الهی

وین‌رایت معتقد است که طبق نظر کانت، اخلاق امر الهی دور<sup>۱</sup> یا نامتجانس<sup>۲</sup> است، چون اراده خدا به عنوان امر اخلاقاً کامل درک می‌شود: «مفهوم اراده الهی با صفاتی نظیر میل به سروری و سلطه ترکیب شده است، در حالی که صفات سروری و سلطه با مفاهیم بدی نظیر قدرت و انتقام‌جویی درآمیخته است». در خصوص دور بودن آن، موضوع چنین است که به این دلیل اخذ و اشتقاق اخلاق از اراده الهی دور می‌شود که اگرچه اخلاق از امر الهی اخذ شده است، خود اراده الهی اخلاقاً مورد اعتماد است چون و فقط چون اراده الهی اصول اخلاقی عقل عملی محض را بیان می‌کند و نامتجانس است، زیرا نظام اخلاقی که مبتنی بر اراده الهی است، مستقیماً با اخلاق در تقابل خواهد بود (Wainwright, 2005: 117). زیرا اخلاق بر انگیزه‌های ترس و احتیاط مبتنی خواهد بود، و بنابراین تنها مبتنی بر اوامر مشروطی مانند «درباره صداقت تسلیم خواسته خدا شوید اگر شما می‌خواهید که از تنبیه و مجازات به دور باشید» خواهد شد. (Kant, 1959: 61 - 62).

#### ب) خودآیینی اخلاقی کانت و نظریه امر الهی

از نظر وین‌رایت کانت خیلی خوب استدلال می‌کند که خودآیینی برای اخلاق ذاتی است.

1. Circular

2. Heteronomous

اصولی که شخص با به‌کارگیری آن می‌تواند ضوابطی را انتخاب می‌کند تا رفتارش هدایت شود. این اصول تنها بر پایه عقل عملی محض قرار دارد. به‌طور کلی تسلیم شدن در برابر هر چیز بیرونی، برای عقل فقط اوامر مشروطی از این نوع را به همراه دارد که «چنین و چنان کن اگر می‌خواهی که به چنان و چنین دست یابی». اوامر مشروط نمی‌توانند به‌عنوان اصول اخلاقی حفظ شوند. زیرا اصول اخلاقی تمام موجودات عاقل را مقید می‌کنند، در حالی که اوامر مشروط فقط کسانی را مقید می‌کنند که هدفی را در نظر دارند و اوامر مشروط، اسباب دستیابی به آن هدف را فراهم می‌کنند (Wainwright, 2005: 117).

حال آیا این با نظریه امر الهی سازگار است یا خیر؟ وین‌رایت در مقام پاسخگویی به این سؤال معتقد است که خودآیینی به شیوه‌های متعددی فهمیده می‌شود. اگر خودآیینی به این معنا باشد که ما در تصمیم اخلاقی گرفتن باید در نهایت به شناخت و بصیرت‌های<sup>۱</sup> اخلاقی خودمان یا دستورات عقل عملی خودمان متکی باشیم، بنابراین اصرار کانت بر خودآیینی اخلاق فاقد صلاحیت است و کانت در اصرار بر خودآیینی به این معنا دچار تناقض می‌شود. چیزی که به کانت اجازه می‌دهد تا تز خودآیینی را حفظ کند، در حالی که به نحوی نوعی از اخلاق امر الهی را تأیید می‌کند، این واقعیت است که برای او، تنها دسترسی ما به خدا از طریق دلیل، اخلاقی است.

اما معنای دیگر خودآیینی برای کانت، شامل خودقانونگذاری<sup>۲</sup> است. آیا این معنا از خودآیینی با نظریه امر الهی سازگار است؟

وین‌رایت اعتقاد دارد که موضع کانت مستلزم این است که قوانین اخلاقی اگر خودقانونگذاری شده نباشند، اعتبار اخلاقی نخواهد داشت. از سوی دیگر نظریه پردازان امر الهی فکر می‌کنند که تنها اوامر الهی کافی‌اند تا الزامات اخلاقی ایجاد شوند. اگر آنها برحق باشند، بنابراین خودقانونگذاری دیگر لازم نیست و این نظر کانت که خودقانونگذاری شرط ضروری برای اعتبار اخلاقی داشتن قانون است، اشتباه خواهد بود. بنابراین اصرار

---

1. Insights

2. Self-legislation

کانت بر ضرورت خودآیینی اخلاقی که خودقانونگذاری را نیز شامل می‌شود، با نظریه امر الهی ناسازگار است (Wainwright, 2005: 119 - 120).

اگرچه وین‌رایت به ناسازگاری دیدگاه اخلاقی کانت با نظریه امر الهی معتقد بوده، با این دیدگاه کانت موافق است که در حالی که ما شاید وظیفه‌ای برای اصل موضوع قرار دادن خدا و جاودانگی نفس نداریم، ما (اخلاقاً) نیاز داریم که چنین کنیم، چون تنها آنها برای ما امکان کمال اخلاقی و خیر اعلی را معقول می‌کنند و فهم معقولیت آنها منشأ اخلاق است (Wainwright, 2005: 27).

### نظریه‌های امر الهی آدامز و کوئین و مزیت آنها نسبت به نظریه‌های سنتی امر الهی

وین‌رایت برای بررسی و تبیین نظریه امر الهی، ابتدا به شرح کامل و دقیقی از دو روایت پیشتازی می‌پردازد که در عصر جدید بر این نظریه صورت گرفته است و آنگاه ادله خود را برای اثبات برتری نظریه‌های امر الهی آدامز و کوئین نسبت به نظریه‌های سنتی امر الهی ارائه می‌دهد. آن دو روایت شامل: نظریه امر الهی اصلاح‌شده رابرت آدامز و نظریه امر الهی علی فیلیپ کوئین است که باید به آنها اشاره‌ای شود.

### الف) آدامز و نظریه امر الهی اصلاح‌شده

رابرت مریو آدامز<sup>۱</sup> (۱۹۳۷) از فیلسوفان تحلیلی و از احیاگران نظریه امر الهی در اواخر (سه دهه آخر) سده بیستم است که با اصلاح و تعدیل این نظریه توانست دوباره آن را در فلسفه اخلاق احیا کند.

هر چند در طول تاریخ فلسفه، روایت‌های مختلفی از نظریه امر الهی ارائه شده و امروزه نیز مدافعان این نظریه با روایات متفاوتی به دفاع از این نظریه پرداخته‌اند، اما روایت آدامز یکی از مهم‌ترین روایت‌ها در عصر حاضر است، چون او نظریه امر الهی را تنها درباره‌ی واژگان خانواده «الزام» مانند «درست»، «نادرست» و «الزامی» مطرح می‌کند و

1. Robert Merrihew Adams

درباره خوب یا بد مطرح نمی‌کند. به این معنا که برخی از افعال با صرف نظر از امر و نهی خداوند خوب یا بد هستند، ولی هیچ فعلی با صرف نظر از فرمان خداوند الزامی نیست و در حقیقت ویژگی الزامی بودن با ویژگی امر شده از سوی خداوند این‌همان است. بنابراین وی با توجه به این ویژگی نظریه‌اش اعتقاد دارد این نظریه نتایج نادرست نظریه‌های کلاسیک امر الهی را در پی ندارد. به عقیده او نظریه امر الهی اصلاح شده نه راه را بر اسناد خوبی به خدا می‌بندد و نه به سلیقه‌ای بودن اخلاق می‌انجامد (مروارید، ۱۳۸۹: ۲۹، ۳۱).

آدامز ایده اولیه نظریه خود درباره امر الهی را در مقاله‌ای تحت عنوان «نظریه امر الهی اصلاح شده» در سال ۱۹۸۷ مطرح می‌کند و در آن مقاله از نقد مهمی که بر نظریه امر الهی وارد است، بحث می‌کند. به عقیده وی بزرگ‌ترین انتقادی که به نظریه امر الهی در باب نادرستی اخلاقی شده، این است که خداوند به ما امر کند که آزار و اذیت انسان‌ها را هدف اصلی زندگیمان سازیم، در حالی که هیچ دلیلی جز امر کردن خدا به این عمل نداریم. (وی برای تسهیل در فهم، فرض را این‌گونه بیان می‌کند که «فرض کنید خدا ظلم را به خاطر خود ظلم به ما امر کند») آیا واقعاً می‌توان ادعا کرد که برای من در این مورد عمل نکردن به ظلم، به خاطر خود ظلم نادرست باشد؟ اما آدامز فکر می‌کند که به این نقد می‌توان این‌گونه پاسخ داد: «اگر خدا به ظلم امر کند، عدم انجام آن نادرست نخواهد بود و در واقع انجام آن الزامی نیست. و گویا چنین به نظر می‌رسد که آدامز از نظریه امر الهی دست کشیده است اما او می‌گوید که «من در جست و جوی نظریه امر الهی‌ای هستم که تبیینی صحیح بر این امر که چگونه من از واژه «نادرست» استفاده کنم، داشته باشم (Adams, 1987: 98 - 100).

آدامز به معناشناسی و سپس وجودشناسی درستی و نادرستی اخلاقی می‌پردازد. لذا نظریه‌اش فقط شامل واژگان خانواده الزام می‌شود. به این معنا که او دامنه این نظریه را به «درستی» و «نادرستی» اخلاقی محدود کرده و استقلال زبان‌شناسانه سایر اوصاف و مفاهیم اخلاقی، مانند «خوبی»، «بدی»، «عدل» و «ظلم» را از دین می‌پذیرد، باید این نکته را نیز در نظر گرفت که وی «نادرستی» اخلاقی را نه به «آنچه خدا از آن نهی کرده» بلکه به «آنچه خدای مهرورز آدمیان از آن نهی کرده» تعریف می‌کند، یعنی امر و نهی هر خدایی را معیار

درستی و نادرستی اخلاقی نمی‌داند. به نظر او آنچه در تعریف درستی و نادرستی اخلاقی مأخوذ است، امر و نهی مخصوص خدایی خواهد بود که دوستدار انسان‌ها و خدایی مهروز است. بنابراین از جمله تفاوت‌های نظریه آدامز با نظریات سنتی، محدود کردن نظریه‌اش به الزام اخلاقی و استقلال کامل ارزش‌ها از اراده خداست (فناپی، ۱۳۸۴: ۸۵).

آدامز با توجه به ویژگی‌هایی که الزام اخلاقی دارد، معتقد است که فرامین الهی بهترین گزینه برای نقش «الزام اخلاقی» هستند. از ویژگی‌های بسیار بارز الزام اخلاقی ویژگی‌های زیر است: ۱. الزامات اخلاقی «اموری هستند که شخص باید آن را به‌طور جدی در نظر داشته باشد و برای آن اهمیت قائل شود»؛ ۲. به‌عنوان یک پیامد برای عاملان شایسته است که وقتی آنها یک الزام را انجام ندادند، احساس گناه داشته باشند، و برای دیگران شایسته است که آنها را نکوهش کنند؛ ۳. همچنین الزامات اخلاقی «چیزی هستند که می‌توان شخص را به آن تشویق کرد تا از آن پیروی کند» و ۴. باید به گونه‌ای باشد که دلایل را برای پیروی احراز کند؛ ۵. «بخشی از کارکردهای الزام و نادرستی اخلاقی این است که تحقق الزام و مخالفت با اعمال نادرست به همگان باید آموزش داده شود» (Adams, 1999: 235 - 236, Wainwright, 2005: 85 - 84).

اخلاق فی‌نفسه اجتماعی است. شرط پنجم به‌طور مشخص و واضح «اخلاق را با اجتماع مرتبط می‌کند» (Adams, 1999: 237) همچنین گناه به ماهیت اجتماعی الزام اشاره دارد: «در مواردی خاص، گناه مستلزم جدایی از کس دیگری است که وی چیزی را از ما می‌خواهد یا انتظار دارد و ما ملزم به انجامش بوده‌ایم اما انجام ندادیم یا مستلزم جدایی از کسی است که به خاطر آن چیزی که ما انجام داده‌ایم و منطقاً از ما خواسته شده که انجام ندهیم، دچار آسیب شده است» (Adams, 1999: 241). «اگر من گناهکار باشم بنابراین با مردم دیگر سازگاری ندارم. طبق معمول کسی وجود دارد که از من همان‌طور که انتظار می‌رود عصبانی است و یا به‌خوبی می‌توانست عصبانی باشد» امری که «با اعمالی نظیر تنبیه کردن یا عذر خواستن مرتبط است» (Adams, 1999: 239).

به‌واسطه ماهیت اجتماعی الزام می‌توان به بهترین نحو تبیین کرد که چگونه الزامات اخلاقی، دلایل و انگیزه‌هایی را برای انجام دادن عملی که شخص بدان ملزم است، ایجاد



می‌کنند. «طبق نظریه‌های اجتماعی... داشتن الزام برای انجام کاری منوط به خواستن شخصی دیگر یا گروهی از اشخاص است تا آن انجام شود». انگیزه الزام به انجام دادن عملی «به واسطه ترس [از] تنبیه یا قصاص به خاطر تخطی فراهم می‌شود». انگیزه با ارزش قائل شدن فرد به تعهدات اجتماعی‌اش نیز فراهم می‌شود. انسان تمایل دارد که نه تنها «روابط اجتماعی را به دست آورده و حفظ کند، بلکه ارزش قائل شدن و احترام گذاشتن خود به این روابط را نیز ابراز نماید» (Adams, 1999: 241 - 242).

اما برای آنکه الزامات ناشی از تعهدات اجتماعی به الزامات اخلاقی مبدل شوند، چند شرط دیگر نیز باید احراز شود: ۱. برای تعهدات نه تنها باید ارزش قائل شد، بلکه برای آنها باید «به درستی ارزش قائل شد»<sup>۱</sup>، یعنی، آنها باید واقعاً خوب<sup>۲</sup> باشند؛ ۲. ممکن است دلیل ما برای پیروی از خواسته‌ها، متأثر از ارزیابی و سنجش ما نسبت به ویژگی‌های شخصی<sup>۳</sup> آنهایی که خواسته‌ها را ایجاد می‌کنند، باشد. اما در شرایط مساوی، «ما باید دلیل دیگری داشته باشیم تا از مطالبات و خواسته‌های یک شخص فاضل، عاقل، یا پارسا پیروی کنیم»؛ ۳. اینکه شخص با چقدر دلیل مجبور به پیروی از خواسته‌ای است، نه تنها به خوبی منبع خواسته و خوبی رابطه یا سیستمی که خواسته از آن منشأ شده است، بستگی دارد بلکه به این بستگی دارد که خواسته چقدر خوب است. این موضوع این پرسش را به میان می‌آورد که آیا عمل خواسته شده خوب خواهد شد و آیا ضمانت‌هایی که در خواسته نهفته است، مناسبند. خواسته‌هایی که این شروط را احراز کنند، دستکم به الزامات اخلاقی نزدیک هستند (Adams, 1999: 244 - 245, Wainwright, 2005: 85 - 86).

اما نظریه‌های اجتماعی‌ای، «که تا این حد گسترش یافته‌اند»، عینیت الزامات اخلاقی، یعنی استقلالشان از باورهای ما درباره آنها و نگرش‌هایمان به آنها را، چندان که باید تبیین نمی‌کنند. برای مثال، اگر الزامات اخلاقی فقط تابع آنچه جامعه خواسته، بوده باشند، بنابراین «جامعه می‌تواند صرفاً با ندادن برخی خواسته‌ها، الزامات را حذف کند». به علاوه، مصلحان اخلاقی به

- 
1. Be rightly valued
  2. Really good
  3. personal characteristics

ما می‌آموزند که موقعیت‌هایی وجود داشته است که در آن «هیچ‌یک از جوامع بشری حاضر به آن حد زیادی که باید خواسته باشند، نخواستند...» (برای مثال تقریباً همین اواخر، اکثر جوامع بردگی و سرسپردگی زنان را تحمل می‌کردند). همچنین در جایی که «هم مجموعه خواسته‌ها و هم مجموعه روابط، درجه‌ای از خوبی را ظاهر خواهند کرد که البته خوبی ناقصی است، خواسته‌های متعارض ممکن است در روابط اجتماعی متفاوت ریشه داشته باشند» (برای مثال خواسته‌های خانواده ممکن است مغایر با خواسته‌های حکومت باشد). در مواردی مانند این موارد، هیچ پاسخ روشنی برای این پرسش که: «آیا هر دو الزام اخلاقی را ایجاد می‌کند یا نه؟» وجود ندارد. نتیجه‌گیری آدامز از این ملاحظات این است که «خواسته‌های اجتماعی بشری بالفعل اصلاً آن‌چنان خوب یا چندان که باید عینی نیستند تا پایه الزامات اخلاقی را تشکیل دهند» (Adams, 1999: 247 - 248).

«یک روایت آرمانی از نظریه الزام اجتماعی» یعنی نظریه امر الهی این نقص‌ها را اصلاح می‌کند. برعکس فرمان‌های انسانی، فرمان‌های الهی مستقل از باورها و نگرش‌های ما نسبت به آنها هستند. بنابراین آنها عینیت ضروری دارند و از آنجایی که خدا صفات و ویژگی‌هایی دارد که او را گزینه ایده‌آل برای نقشی قرار می‌دهد که به لحاظ معنایی به خوبی متعالی دلالت دارد (یعنی او برای نقش خوبی متعالی گزینه‌ای ایده‌آل است)، بنابراین هیچ نگرانی‌ای در این زمینه وجود ندارد که آیا فرمان‌ها او، یا روابطی که فرمان‌ها با آنها درآمیخته است، به اندازه کافی خوب هستند یا نه (Adams, 1999: 147 - 148 Wainwright, 2005: 85 - 86).

فرامین الهی با نقشی که ایجادکننده الزام اخلاقی به شیوه‌های دیگری است، نیز سازگارند. برای مثال آنها انگیزه‌هایی را، نه تنها با ترس از تنبیه و امید به پاداش برای پیروی فراهم می‌آورند، بلکه همچنین، مهم‌تر از این، انگیزه‌هایی را فراهم می‌کنند که حاصل ارزش قائل شدن ما به تعهدات اجتماعیمان نسبت به خدا، یعنی کمالات او، و حاصل خوبی آنچه است که او امر می‌کند. این عقیده آمیزه‌ای از اقتدار الهی و ارزشگذاری مستقل در انگیزش اخلاقی است. احترام به اقتدار خداوند عمدتاً از آن‌رو برانگیزنده است که با خیرات و خوبی‌هایی که ما به خاطر خودشان اهمیت می‌دهیم، هماهنگ، سامان‌بخش و مؤید آنهاست و خود نیز به‌واسطه آنها

تأیید می‌شود. این‌ها خوبی‌هایی است که به نظر ما خدا هم باید آنها را به خاطر خودشان اهمیت دهد. ما با عشق به این خوبی‌ها در عشق خدا مشارکت می‌جوئیم به این جهت خدا فرمانروایی گونه‌ای از اتحاد با خداست (آدامز، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

علاوه بر این نظریه امر الهی «درک گناهی اخلاقی را که متضمن تعدی به شخص دیگری است، آسان می‌کند» شاید این را تبیین کند که چگونه واقعیت‌های مربوط به الزام اخلاقی می‌توانند «در اینکه اعمال را درست یا نادرست بدانیم، نقشی ایفا کنند» و اوامر باید ابلاغ شوند تا اعتبار داشته باشند. بنابراین اگر الزامات اخلاقی اوامر الهی باشند، خدا باید امور را به شیوه‌ای که ما آنها می‌شناسیم، مقرر کند. یا از طریق وحی، با تعیین توانایی‌ها و قوایمان (مانند عقل، وجدان، تمایلات اجتماعی و امثال آنها) تا اینکه ما به آنچه اخلاقاً لازم است، از راه جامعه‌پذیری انسانی، حساس شویم، یا از طریق دیگر (Adams, 1999: 257). بنابراین از نظر آدامز یک روایت آرمانی از نظریه الزام اجتماعی، همان نظریه امر الهی است، اما گرچه این دو واژه یعنی «الزام» و «متعلق امر خدا بودن» مترادف و هم‌معنا نیستند، مصادیق و ویژگی یکسانی دارند و ویژگی الزام با متعلق امر خدا بودن این‌همان است. او در تبیین این نظریه از دیدگاه هیلاری پاتنم<sup>۱</sup> درباره انواع طبیعی<sup>۲</sup> بهره می‌گیرد. او بیان می‌کند که ویژگی آب بودن با ویژگی H<sub>2</sub>O بودن این‌همان است و جوهر آب همان H<sub>2</sub>O است، اما «کلمه آب» به معنای H<sub>2</sub>O نیست. آن چیزی که به صورت ضمنی در مورد معنای آب باید بدانیم این است که یک جوهر شیمیایی (H<sub>2</sub>O) وجود دارد که با خصوصیات محسوس و ظاهری همراه است که ما آن را آب می‌نامیم و تمامی این خصوصیات و آن جوهر به معنای آب می‌شود (Adams, 1999: 15).

#### ب) کوئین و تقریرهای وی از نظریه امر الهی علی

فیلیپ آل کوئین<sup>۳</sup> از جمله فیلسوفان معاصر است که اکثر آثارش در حوزه الهیات و فلسفه دین است.

- 
1. Hilary Putnam
  2. Natural kinds
  3. Philip. L Quinn

نظریه علی کوئین از جمله نظریاتی است که در دفاع از نظریه امر الهی، برای این نظریه دو تقریر بیان کرده است. مضمون نظریه پیشنهادی وی این است: P شرط علی کافی برای q است؛ یعنی «به لحاظ علی... و نه به لحاظ منطقی لازم است اگر p آنگاه q». p شرط علی لازم برای q است = یعنی آنگاه P به لحاظ علی و نه منطقی لازم است که اگر q آنگاه P. این تعریف‌های موجود، رابطه بین فرمان‌های الهی و وظیفه اخلاقی به این صورت مشخص می‌شود: در حالی امر کردن خدا به p به طور منطقی ممکن است و p ممکن‌الوقوع است، امر کردن خدا به p شرط علی کافی و لازم برای اخلاقاً الزامی شدن p است (Quinn, 1997: 310 - 312).

### ج) مزیت نظریه‌های آدامز و کوئین نسبت به نظریه‌های سنتی امر الهی

وین‌رایت نقدهایی به نظریه‌های آدامز و کوئین وارد می‌کند، اما با وجود این معتقد است که این دو نظریه بسیار منطقی‌تر و کامل‌تر از نظریه‌های سنتی امر الهی هستند، چرا که آن چیزی که منتقدان نظریه‌های امر الهی سنتی انتقادی‌ترین مسئله می‌دانند دلالت‌ها و پیامدهای ضمنی این نظریه‌ها است، به این معنا که خدا می‌تواند به ما فرمان دهد که مثلاً بی‌گناهی را شکنجه کنیم یا به دوستان خیانت کنیم و اینکه اگر قرار باشد که خدا چنین کند، شکنجه کردن بی‌گناهان و خیانت به دوستانمان اخلاقاً الزامی خواهند شد. اما از نظر وین‌رایت نه نظریه آدامز و نه نظریه کوئین این نتایج و پیامدها را ندارد. چون از نظر آدامز، اعمال اخلاقاً الزامی توسط خدای مهورز فرمان داده می‌شوند. از آنجایی که خدای مهورز نمی‌تواند به ما امر کند که بی‌گناهان را شکنجه کنیم، بنابراین شکنجه کردن بی‌گناهان نمی‌تواند الزامی باشد و از آنجایی که از نظر کوئین برخی گزاره‌های صادق الزام اخلاقی ضرورتاً صادق هستند، بنابراین بعضی از اعمال نمی‌توانند الزام شوند. [چون الزام دارند] اگر گزاره «اجتناب از شکنجه اخلاقاً الزامی است» ضرورتاً صادق باشد، خدا ضرورتاً اراده می‌کند که ما از شکنجه آنها اجتناب کنیم. اگر خدا چنین انجام می‌دهد، او نمی‌تواند اراده کند که ما بی‌گناهان را شکنجه کنیم و در نتیجه شکنجه کردن بی‌گناهان نمی‌تواند الزام باشد (Wainwright, 2005: 102).

دومین دلیل وین‌رایت درباره برتری نظریه‌های آدامز و کوئین بر نظریه‌های سنتی امر الهی این است که این دو نظریه نسبت به نظریه سنتی امر الهی، با دین مسیحی و توصیف

این دین از خداوند سازگارترند، چرا که برای خداپرست مسیحی، کتاب مقدس نه تنها خدایی را ترسیم می‌کند که حکمرانی مطلق و دارای راه و روش ناشناخته و درک ناشدنی است و فرمان‌هایش الزامات را ایجاد و القا می‌کند، بلکه همچنین این کتاب خدایی را ترسیم می‌کند که مهرورز و قابل اعتماد بوده و کسی است که شریعت و قوانینش را بر قلب انسان می‌نویسد. بنابراین برای یک مسیحی بهترین نظریه الزام اخلاقی نظریه‌ای است که با هر دو خط فکری سنت مسیحیت منطبق باشد. هم نظریه آدامز و هم نظریه کوئین در این خصوص موفق بوده‌اند (Wainwright, 2005: 106).

### دفاع از نظریه امر الهی از طریق پاسخ به نقدها

وین‌رایت پس از توضیح برتری نظریه امر الهی آدامز و کوئین بر نظریه‌های سنتی امر الهی، به نقدهای کلی نظریه امر الهی می‌پردازد. هرچند که او علاقه بسیاری به نقد عقاید خداپاورانه دارد و آنها را تحسین می‌کند، اما وی هوشمندانه از نقدهایی که بر پایه استدلال‌های الحادی است (یعنی این استدلال‌ها که اگر بتوان اثبات کرد که خدایی نیست، بنابراین نظریه امر الهی چیز اندکی برای گفتن خواهد داشت) پرهیز می‌کند. زیرا این استدلال‌ها او را به بیراهه مسائل متافیزیکی می‌کشاند که در این بحث نمی‌گنجد. وی در بخش نقدهایی بر نظریه امر الهی، ابتدا نقد را توضیح داده و سپس به نقد و گاهی تأیید نقد می‌پردازد که به نمونه‌ای از مهم‌ترین نقدها و همچنین پاسخ‌های وین‌رایت در برابر این نقدها اشاره می‌کنیم.

### الف) نقد معناشناختی

آدامز وقتی از نظر معناشناسی الزام را تحلیل می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که ملزم بودن، با مورد امر خدا بودن این‌همان است. نقدی که به تحلیل معناشناختی او شده، این است که آن‌طور که مرد مجرد با مرد بزرگسال ازدواج نکرده، در معنا همان‌گویی و توتولوژی دارند، ملزم بودن با مورد امر خدا بودن همان‌گویی ندارند، یعنی، [گزاره]  $x$  امر الزامی است اما خدا به  $x$  امر نکرده است «علی‌الظاهر کاذب نیست؛ [گزاره‌های] اگر  $x$  امر الزامی است پس خدا به  $x$  امر می‌کند و

«اگر خدا به x امر می‌کند، پس x امر الزامی است» همان‌گویی (توتولوژی)<sup>۱</sup> نیستند. بنابراین، «x امر الزامی است» معنای «خدا به x امر می‌کند» نمی‌دهد. و از آنجایی که این دو عبارت با هم همان‌گویی ندارند، در نتیجه نمی‌توانند این همان باشند. پاسخی که به این نقد داده شده این است که اولاً دلایلی از این نوع کافی نیستند تا این ادعا را که «الزامی بودن» و «مورد امر خدا بودن» معنای یکسان یا یک معنا را دارند، کنار بگذاریم و [بگوییم] نظریه پردازان امر الهی که معتقد به یک معنا بودن گزاره‌های («الزامی بودن» و «مورد امر خدا بودن») هستند، در اشتباهند؛ ثانیاً این دلایل کافی نیستند تا اثبات کنند که ویژگی الزامی بودن و ویژگی مورد امر خدا بودن، ویژگی یکسانی ندارند، اگرچه «ملزم بودن» با «مورد امر خدا بودن» با هم همان‌گویی ندارند، همان‌طور که آب و H<sub>2</sub>O باهم همان‌گویی دارند، اما این امر که «الزامی بودن» به معنای «مورد امر خدا بودن» نیست، اثبات نمی‌کند که الزامی بودن با مورد امر خدا بودن این همان نباشد یا مورد امر خدا بودن مقوم الزامی بودن نباشد. وین‌رایت بیان می‌کند که نتیجه اخلاقی این نقد معناساختی این نیست که نظریه امر الهی کاذب است، بلکه صرفاً این است که موضوع بحث اصلی آنها نباید به عنوان ادعاهایی درباره معنای عباراتی نظیر «امر اخلاقاً الزامی» و «امر اخلاقاً نهی شده» مدون و تنظیم شوند (Wainwright, 2005: 106).

### ب) نقد معرفت‌شناختی

این نقد ادعا دارد که ظاهراً نظریه های امر الهی مستلزم این هستند «که فقط افرادی که شناخت دینی دارند، می‌توانند دانش اخلاقی داشته باشند». اما این استلزام درست نیست، چون همه نظریه پردازان امر الهی، دانش اخلاقی ملحدان را تصدیق می‌کنند. بنابراین دانش اخلاقی به دانش دینی وابسته نیست و در نتیجه نظریه امر الهی عملاً بی‌فایده است.

برای این نقد دو پاسخ وجود دارد. پاسخ اول این است که حداقل روایت‌های اخیر از نظریه امر الهی آرا و نظریاتی متافیزیکی هستند، نه معرفت‌شناختی. حتی اگر تنها دسترسی معرفتی برای اراده خدا یا آنچه او امر می‌کند، از طریق تحقیق اخلاقی از نوع مرسوم و

معمولش باشد، هنوز ممکن است صادق باشد که الزامات اخلاقی معلول اوامر خدایند (طبق نظر کوئین) یا اوامر خدا مقوم آنهایند (طبق نظر آدامز).

پاسخ دوم این است که حتی اگر کسی بدون داشتن دانش دینی، دانش اخلاقی داشته باشد، اوامر الهی می‌توانند باز هم فایده و ثمربخشی مهمی در دانش ما نسبت به آنچه اخلاقاً باید و نباید انجام دهیم، داشته باشند. ویلیام پالی<sup>۱</sup> برای فهم موضوع، تمثیل زیر را ارائه می‌دهد. حتی اگر برای سفیری که از خلق و خوی مافوقش مطلع است «این امکان فراهم باشد که مافوقش را در بسیاری از موارد با اطمینان بشناسد و حدود توانایی‌های او را به‌دست آورد؛ و به احتمال قوی حدس بزند که چگونه مافوقش به او اجازه خواهد داد که در اکثر مواقع لزوم که پیش می‌آید، عمل کند ... [باز هم] اگر [برگه] مأموریت و دستوراتی در جیبش باشد، شگفت‌انگیز خواهد بود که به آنها نگاه نکند (Paley, 1819: 61 – 2).

به همین ترتیب، وین‌رایت معتقد است که اگر خدا باوری حدس بزند که خدا ما را به آنچنان طریقی آفریده است که استفاده مناسب از عقلمان و تمایلات اخلاقیمان به‌طور معمول کافی هستند تا الزامات اخلاقیمان را تعیین کنیم، برایش جای تعجب خواهد داشت که به اراده متظاهر و اراده تشریحی خدا رجوع نکند، اگر او باور دارد که به آن (از طریق کتاب مقدس یا از طریق دیگری) دسترسی دارد (Wainwright, 2005: 107 - 108).

### دلایل ایجابی پذیرش نظریه امر الهی از دیدگاه وین‌رایت

وین‌رایت پس از بررسی نقدهای نظریه امر الهی می‌گوید که ابطال آن نقد می‌تواند فقط احتمال نظریه را افزایش دهد. اما ابطال کردن نقدها ممکن نیست که نظریه را تا به این حد که باور به نظریه امر الهی عقلانی‌تر از باور نکردن آن است، افزایش دهد. چون به استدلال‌های محصل محکمی برای حمایت از این نظریه نیاز داریم. لذا وی با وجود پذیرش برخی نقدها درباره امر الهی، همچنین اظهار می‌کند که به دلایل متعدد می‌توان نظریه امر الهی را پذیرفت که در اینجا ما به دو دلیل وی برای پذیرش نظریه می‌پردازیم:

الف) حاکمیت مطلق خداست؛ ب) استناد و تکیه به سیطره الهی.

در اینجا به این دو دلیل می‌پردازیم.

### الف) حاکمیت<sup>۱</sup> و استقلال<sup>۲</sup> خدا

وین‌رایت معتقد است که خطوط اصلی تفکر و سنت مسیحیت بر حاکمیت مطلق خدا تأکید دارد. این تأکید در دیدگاه آگوستین<sup>۳</sup>، لوتر<sup>۴</sup>، و جان کالوین<sup>۵</sup> به‌طور خاص آشکار است. همین موضوع در اسلام و در آیین دوانتا ودانتا<sup>۶</sup> قضیه مهمی است. اگر همان‌طور که این سنت‌ها تأیید و تصدیق می‌کنند، حاکمیت خدا به‌واقع مطلق و نامحدود باشد، چیزی مجزا از خدا وجود ندارد که خدا به آن وابسته باشد و چیزی مجزای از او نیست که به او وابسته نباشد. به‌نظر لازم می‌آید که حقایق اخلاقی مستقل از خدا نباشند. اگر خدا به‌درستی حاکم مطلق باشد، اراده او باید تا حدودی آنها را صادق کند یا واقعیاتی اخلاقی را که آنها بیان می‌کنند، ایجاد کند. چون فرض کنید آن‌طور که گفته شد نباشد، و اینکه اراده خدا کاملاً یا تا حدی به‌واسطه معیارهای مستقل ارزش تعیین شود. اگر چنین باشد، لازم می‌آید که عمل خدا کاملاً خود تعیین شده نباشد؛ او موضوع عللی شود که مستقل از او وجود دارند. یا همان‌طور که آیزاک می‌گوید: «اگر خدا قرار باشد که چیزی را انتخاب کند به این دلیل که او دریافته است که آن دارای خوبی و عدالت» یا مطلوبیتی است، بنابراین خدا به لحاظ علی از چیزی بیرون از خود متأثر می‌شود که این امر غیرممکن است (Idziak, 1989: 51).

در نتیجه وجود حقایق ارزشی و اخلاقی، حاکمیت خدا را بی‌اعتبار می‌کند و به آن لطمه می‌زند. چون اگر ذوات، حقایق ازلی (از جمله حقایق اخلاقی)، ارزش‌ها و مانند آن

- 
1. Sovereignty
  2. Independence
  3. Augustine,
  4. Martin Luther
  5. John Calvin
  6. Dvaita Vedānta



«جزیی» از خدا نباشند یا خدا آنها را ایجاد نکرده باشد، لازم می‌آید که گستره حاکمیت خدا تمام موجودات را دربرنگیرد. با وابسته کردن حقایق اخلاقی بر اراده خدا، نظریه امر الهی به طور مؤثر از حاکمیت او دفاع و حمایت می‌کند و این موضوع ملاحظاتی مهم به نفع آن است (Wainwright, 2005: 126 - 127)؛

### ب) استناد و تکیه به سیطره الهی<sup>۱</sup>

وین‌رایت پس از بررسی دلایل گوناگون برای اثبات نظریه امر الهی اذعان می‌کند که هیچ‌یک از استدلال‌های بررسی‌شده حتمی و قطعی نیستند. حتی زمانی که آنها معتبرند، مقدمات آنها زیر سؤال هستند، برخی از آنها در برابر هجوم‌های دور باطل آسیب‌پذیرند. از این‌رو وی اظهار می‌دارد که اتکا به دلایل و استدلال‌های انباشتی می‌تواند متمر ثمر باشد. از نظر وین‌رایت استدلال‌های شواهد انباشتی می‌کوشند که نتیجه خویش را از طریق ارائه انواع مختلفی از ملاحظاتی که در دفاع از نظریه امر الهی است، موجه کنند. زمانی که آنها به‌طور مجزا در نظر گرفته شوند، هیچ کدام برای اثبات نتیجه کافی نیست. اما اگر با هم در نظر گرفته شوند، آنها دلیلی محصل برای نظریه امر الهی ایجاد می‌کنند. (Wainwright, 2005: 135). به عبارت دیگر دلایل انباشتی می‌کوشند با ارائه انواعی از ملاحظات پرشمار، به اثبات نتیجه برسند. تک‌تک این براهین برای موجه ساختن نتیجه بسنده نیستند؛ اما وقتی با هم لحاظ شوند، ادله مؤثری برای توجیه نتیجه به دست می‌دهند (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۳۸۸)

وین‌رایت معتقد است برای اثبات اینکه دلایل انباشتی بهترین تبیین و دلیل برای نظریه امر الهی هستند، باید به اصلی اساسی که تا حالا از چشم نظریه پردازان امر الهی مغفول مانده است یا اگر هم به آن توجه کردند، به اهمیت و اساسی بودن آن واقف نبودند، بپردازیم. یعنی این اصل که: «اینکه خدا به ما می‌گوید که کاری را انجام دهید، دلیلی قاطع و محکم برای انجام آن است». و معتقد است که این اصل می‌تواند به شواهد انباشتی برای نظریه امر الهی کمک کند (Wainwright, 2005: 136) از این‌رو به توضیح و دفاع از این اصل تحت عنوان "استناد و تکیه به سیطره الهی" می‌پردازد.

وین‌رایت معتقد است که مخالفان اراده‌گرایی الهیاتی بر این باورند که اوامر الهی خودشان نمی‌توانند دلایلی کافی برای اطاعت باشند. اینکه خدا به ما امر می‌کند که A را انجام دهید، دلیلی برای انجام دادن آن است - اما فقط به این دلیل که انجام دادن A به شکل مستقل (از اراده خدا) الزامی است، و خدا، با عالم مطلق بودنش، می‌داند که آنها الزامی است؛ یا چون ما را تنبیه خواهد کرد، اگر A را انجام ندهیم یا چون به ما پاداش می‌دهد اگر ما آن را انجام دهیم؛ یا به این دلیل که ما به‌طور مستقل (از اراده خدا) ملزم به اطاعت از خدا هستیم. از نظر وین‌رایت ادعای فوق، صرف نظر از ملاحظات دیگر، این موضوع را پیش فرض می‌گیرد که امر کردن خدا به چیزی، خود دلیل محکم و قاطعی برای انجام دادن آن نیست. از سوی دیگر، خدا فاقد آن چیزی است که مارک مورفی «سیطره عملی»<sup>۱</sup> می‌خواند. لذا وین‌رایت معتقد است که اثبات اینکه خدا سیطره عملی دارد، دلیل و شاهدهی را در اختیار اراده‌گرایی الهیاتی قرار می‌دهد و از این رو اثبات سیطره عملی خدا را مورد توجه قرار می‌دهد و برای دستیابی به این مهم در صدد پاسخگویی به مهم‌ترین مخالف سیطره عملی داشتن خداوند یعنی مورفی برمی‌آید.

از دیدگاه مورفی این موضوع دلیل و شاهدهی را در اختیار اراده‌گرایی قرار نمی‌دهد. علم مطلق، قدرت مطلق یا خوبی کامل اخلاقی خدا مستلزم این نیست که خدا دارای سیطره عملی بر موجودات عاقل باشد. برای مثال، علم مطلق خدا مستلزم این است که او بداند که ما چه دلایل قاطعی برای انجام دادن داریم، و خوبی کامل اخلاقی خدا مستلزم این است که او به ما نخواهد گفت که کاری را انجام دهیم، که ما فاقد دلیل قاطع برای انجام دادن آن هستیم. اما علم مطلق و خوبی اخلاقی کامل، مستلزم این نیست که صرف گفتن او به ما که کاری را انجام دهیم، خود دلیل قاطعی را برای انجام دادن آن ایجاد کند، و بنابراین مستلزم این نیست که خدا برخوردار از سیطره عملی است. (Wainwright, 2005: 136).

اتکا به قدرت مطلق خدا ابتدا به نظر بسیار امیدوارکننده می‌رسد. چون اگر خدا برای

انجام دادن کاری، دلیل قاطعی را با صرفاً گفتن اینکه ما آن را انجام دهیم، در اختیار ما نگذارد، بنابراین او فاقد قدرتی است که او از قرار معلوم می‌توانست داشته باشد، و بنابراین او واقعاً قادر مطلق نیست. اما هرچند این استدلال تأثیرگذار است، قطعی نیست. استدلال دیگری شاید در مقابل آن قرار گیرد.

اگر سیطره عملی به واسطه قدرت مطلق استلزام یابد، بنابراین از آنجایی که قدرت مطلق صفت ذاتی الهی است، پس سیطره عملی نیز صفت ذاتی الهی است. اما اگر سیطره عملی بر موجودات عاقل، صفت ذاتی الهی است، بنابراین خدا نمی‌تواند موجودات عاقلی را که تحت سیطره او نیستند، بیافریند. یعنی خدا نمی‌تواند موجودات عاقلی را بیافریند که اوامر او برای آنها، خود دلایل قاطعی برای اطاعت نیستند. برای مثال، او نمی‌تواند موجودات عاقلی را بیافریند که تحت سیطره الهی هستند، تنها اگر آنها با اختیار و آزادانه راضی باشند که در برابر او تسلیم شوند. اما مسئله ظاهراً یک محدودیت برای قدرت خداست.

از نظر وین‌رایت پاسخ نسبتاً واضح و روشن به این استدلال‌ها این است که سیطره عملی خدا، خواه ناشی از علم مطلق، قدرت مطلق یا خوبی کامل اخلاقی باشد یا نباشد، سیطره عملی خود یک کمال الهی است؛ یعنی ارزشمندی‌ای که موجود به نهایت کامل ضرورتاً خواهد داشت. اما مورفی دو دلیل را ترتیب می‌دهد تا ثابت کند که استدلال فوق یک اشتباه است و وین‌رایت در برابر مورفی استدلال می‌کند که هیچ‌یک از دو دلیل قانع‌کننده نیستند (Wainwright, 2005: 137). ما در اینجا به یکی از استدلال‌های مورفی و پاسخ وین‌رایت به آن می‌پردازیم.

مورفی می‌گوید: «سیطره عملی در رابطه با چیزهای ممکن جایز دانسته می‌شود. اگر هیچ موجود مخلوق عاقل وجود نداشته باشد، خدا فاقد سیطره عملی خواهد بود. از آنجایی که خدا ممکن است فاقد سیطره عملی باشد» بنابراین از آنجایی که ذاتاً دارای کمالاتش است، سیطره عملی «نمی‌تواند کمال الهی باشد...». این موضوع نمی‌تواند اثبات کند که چون خوبی کامل ضرورتاً خودسریان و خود

اشاعه‌شونده است، خدا ضرورتاً برخی یا دیگر موجودات عاقل را می‌آفریند، چون [طبق این دیدگاه] سیطره کامل داشتن خدا بر موجودات مخلوق عاقل، منطقاً مؤخر از وجود داشتن موجودات مخلوق عاقل است و این موضوع [وجود داشتن موجودات مخلوق عاقل] به نوبه خود، با توجه به استدلال خودسریانی درباره آفرینش خدا، منطقاً مؤخر از کمال مطلق خداست. بنابراین سیطره عملی داشتن خدا منطقاً مؤخر از کمال خداست، و بنابراین نمی‌تواند «در میان کمالات الهی» قرار گیرد (Murphy, 2001: 170).

وین‌رایت در خصوص استدلال مورفی معتقد است که به دو دلیل این ملاحظات صحیح نیستند. نخست آنکه، در استدلال مورفی، باید «سیطره عملی به معنای اعمال سیطره عملی» در نظر گرفته شود، و این واقعیت که (اگر آن واقعیتی باشد) اعمال سیطره عملی ویژگی ذاتی خدا نیست، مستلزم این نیست که دارا بودن آن نیز ذاتی نباشد. به علاوه، استدلال مشابه اثبات خواهد کرد که مهرورزی خدا و ارتباط خوبی خدا با دیگران، کمالات الهی نیستند، چون آنها نیز اقتضای وجود موجودات ممکن را دارند و این موضوع مطمئناً خلاف شهود است (Wainwright, 2005: 140).

دوم آنکه، واقعاً معلوم نیست که استدلال خودسریانی و اشاعگی مستلزم این باشد که سیطره عملی خدا منطقاً مؤخر از کمال او باشد (و بنابراین نمی‌تواند بخشی از آن باشد). درست است که سیطره عملی داشتن خدا بر موجودات مخلوق عاقل، مستلزم این است (بنابراین منطقاً پیش فرض می‌گیریم) که موجودات مخلوق عاقل وجود داشته باشند، و اینکه این استلزام [بودن موجودات عاقل] مستلزم این است (و بنابراین منطقاً پیش فرض می‌گیریم) که خدا خود را بی‌حد و حصر سریان و اشاعه داده است. و از آنجایی که خودسریانی ضروری بی‌حد و حصر خدا جنبه‌ای از کمال اوست (طبق استدلال خودسریانی)، سیطره عملی خدا بر موجودات مخلوق عاقل مستلزم (و بنابراین منطقاً پیش فرض می‌گیریم) کمال الهی است (Wainwright, 2005: 141).

در نهایت، نتیجه این است که مورفی در اثبات اینکه سیطره عملی کمال الهی نیست،

موفق نبوده است. اما اگر چنین باشد، لازم می‌آید که این واقعیت که مفهوم ما از خدا که به‌طور ضمنی سیطره عملی را دربردارد، با استدلال شواهد انباشتی که له اراده‌گرایی الهیاتی است، سازگار خواهد بود. از آنجایی که معمولاً در نظریه‌های خدا‌باورانه ضد‌اراده‌گرایی گمان بر این است که خدا سیطره عملی ندارد، دلایل مربوط به این نظر که او سیطره عملی دارد، شواهد اراده‌گرایی الهیاتی را تحکیم می‌بخشد (Wainwright, 2005: 141):

#### **نظریه امر الهی بهترین تبیین برای مسائل اخلاقی است.**

یکی از شیوه‌های معرفت‌شناسی دینی در توجیه یک نظریه این است که اثبات کنند که آن نظریه بهترین تبیین موجود برای توضیح مسائل مربوط است. وین‌رایت نیز در اثبات و توجیه نظریه امر الهی از این شیوه پیروی می‌کند و برای دفاع از نظریه امر الهی ابراز می‌دارد که به‌صورت عادی مؤثرترین راه برای بررسی برتری نظریه امر الهی، از طریق اثبات این است که این نظریه در برابر فرض‌های دیگر به‌خوبی یا بهتر از دلایل موجود، مسائل اخلاقی را تبیین می‌کند. بنابراین پرسش این است که: آیا تبیین‌های مقابل درباره رابطه دین و اخلاق حداقل همان‌قدر راهگشا تر هستند که نظریه امر الهی هست؟ اگر هستند، بنابراین استدلال شواهد انباشتی برای اراده‌گرایی الهیاتی قانع‌کننده نیست (Wainwright, 2005: 136).

وین‌رایت از بین نظریه‌های اخلاقی خدا‌باورانه، سه نظریه را مهم و شایان توجه تلقی می‌کند: ۱. نظریه امر الهی؛ ۲. نظریه انگیزش الهی و ۳. نظریه قانون طبیعی. طبیعت‌باوران معتقدند هر چه هست، منحصر در جهان زمانی - مکانی است (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۴۰۱).

از نظر وین‌رایت نظریه قانون طبیعی تلاش می‌کند که «مفاهیم اخلاقی را از گزاره‌های صادق درباره طبیعت انسان» اتخاذ کند، یعنی حقایقی درباره آن چیزی که انسان‌ها به آن تمایل دارند و آن را هدف قرار می‌دهند. اما از نظر وین‌رایت، سرشت انسان هبوط یافته است. در نتیجه امیال ما گمراه شده‌اند و ما خوبی را هدف خود قرار نمی‌دهیم (Wainwright, 2005: 144) لذا وین‌رایت معتقد است که این نظریه نسبت به نظریه امر الهی

و نظریه انگیزشی کمتر امیدبخش است. چرا که خداباوری می‌تواند تفاسیر روشنگرانه‌تری از نظم ظاهری جهان، تجربه دینی، و عدم رضایت ما از خیرهای این جهانی ارائه دهد. همچنین خداباوران معتقدند که جهان‌بینی ایشان تفاسیر روشنگری از پدیده‌هایی همچون تقدس و عینیت ارزش‌های اخلاقی فراهم آورد (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۴۰۳ - ۴۰۲) در نتیجه وین‌رایت معتقد است که امر الهی نسبت به نظریه‌هایی مانند نظریه‌های طبیعت‌گرایی یا کانتی تبیین بهتری را در باب عینیت اخلاقی ارائه می‌دهد. بدین نحو که فرض کنید که خود خداوند معیار خیر اخلاقی است یا اینکه ارزش‌های اخلاقی محتوای ضروری تعقل الهی‌اند یا ماهیت الزام‌آور یک فعل، عبارت از این بوده که خداوند به آن فرمان داده است؛ در آن صورت واقعیات اخلاقی، امور عینی خواهند بود به این معنا که ساخته بشر نیستند (وین‌رایت، ۱۳۹۲: ۵۱ - ۴۹).

از این رو وین‌رایت به مقایسه نظریه امر الهی با نظریه انگیزش الهی پرداخته و معایب و محاسن این نظریه را نسبت به نظریه امر الهی سنجیده است و به این نتیجه می‌رسد که نظریه انگیزشی الهی با اینکه مزیت‌هایی را نسبت به نظریه امر الهی دارد، اما معایبی بیش از نظریه امر الهی برای تبیین رابطه دین و اخلاق دارد. در اینجا به نظریه انگیزشی زاگزبسکی و مقایسه آن با نظریه امر الهی می‌پردازیم:

#### مقایسه نظریه امر الهی با نظریه انگیزش الهی

زاگزبسکی قائل به وابستگی متافیزیکی یا وجودی اخلاق به دین است. یعنی در نگاه او خوبی اخلاقی به لحاظ وجودی وابسته به انگیزه‌های الهی است و انگیزه‌های الهی سرچشمه به وجود آمدن اوصاف و ارزش‌های اخلاقی هستند. بنابراین ایده اولیه زاگزبسکی درباره نسبت میان دین و اخلاق بدین صورت شکل می‌گیرد که اخلاق در بنیان و توجیه خود، به دین نیازمند است و این انگیزه‌های الهی هستند که بنیان و توجیه برای اخلاق به ارمغان می‌آورند (جوادی و شهریاری، ۹۳: ۵۱ - ۲۵).

عنصر اصلی و کلیدی نظریه انگیزش الهی این است که این نظریه، زمینه و بنیاد آنچه را که اخلاقاً خوب و اخلاقاً درست است، به جای اینکه در اراده خدا قرار دهد در انگیزه‌های

خدا قرار می‌دهد. حالات انگیزشی الهی «مانند عشق و شفقت و ... مؤلفه و اجزای سازنده فضیلت‌های خدا هستند و پایه متافیزیکی برای ارزش اخلاقی ایجاد می‌کنند (Zagzebski; 2004: 357). به عبارت دیگر نظریه انگیزش الهی بر فضائل و انگیزه‌های خداوند متمرکز می‌شود. زاگزبسکی در این زمینه معتقد است که: "اخلاق فضیلت‌مدار نوع موجهی از نظریه‌های اخلاقی است و نظریه فضیلت‌مداری، که مبتنی بر فضائل خداوند است، به شیوه مناسب‌تری پایه متافیزیکی اخلاق را فراهم می‌کند تا نظریه‌ای مبتنی بر اراده خداوند: 2007 (Zagzebski 137).

از نظر وین‌رایت نظریه انگیزشی الهی مزیت‌هایی را نسبت به نظریه امر الهی دارد. از جمله اینکه: ۱. این نظریه تبیین واحدی از فضیلت انسان و خدا به دست می‌دهد، در حالی که نظریه امر الهی چنین نیست؛ ۲. این نظریه ظاهراً هم به خوبی از عهده حفظ حاکمیت مطلق و استقلال خدا برمی‌آید. حالات انگیزشی خدا، پایه و اساس متافیزیکی برای خوبی یا بدی اشخاص و درستی و نادرستی اعمال دیگران است، بنابراین این واقعیت که برخی حالات انگیزشی انسان، خوب و بقیه آنها بد هستند، و برخی اعمال انسان اخلاقاً درست، در حالی که بقیه آنها اخلاقاً نادرست هستند، این واقعیت فوق به لحاظ متافیزیکی مستقل از خدا نیستند.

اما نظریه انگیزش الهی نسبت به نظریه امر الهی معایبی نیز دارد: ۱. نظریه انگیزشی اهمیت عشق و مهرورزی را در اخلاق مسیحیت توضیح می‌دهد. اگر خودمهرورزی (به خود عشق ورزیدن) برجسته‌ترین حالت انگیزشی خدا باشد، و اگر فضیلت انسان مبتنی بر تصور پیش این فضیلت خداست، بنابراین تأکید بر مهرورزی به همسایه، دقیقاً آن چیزی است که شخص انتظارش را خواهد داشت، اگر نظریه انگیزشی الهی صادق باشد. اما اینکه آیا این نظریه بتواند تبیین راهگشایی را برای این واقعیت که آیا به مهرورزی نسبت به همسایه فرمان داده شده است، فراهم کند یا نه؛ بسیار مورد تردید است؛ ۲. مشخص نیست که نظریه انگیزشی الهی، ابتکار و تدبیری برای فهم و درک رفتارهای غیراخلاقی برگزیدگان خدا یا برای توضیح این امر داشته باشد که سیطره عملی کمال الهی است.

ظاهراً هر دوی اینها با نظریه امر الهی، بهتر منسجم و یکدست است؛ ۳. علاوه بر این، تأکیدی که بر اطاعت از خدا شده است، ظاهراً با نظریه امر الهی بیشتر هماهنگی و سازگاری دارد تا به نظریه انگیزشی که صرفاً به خود خود (به ماهو) تلقی می‌شود. نظریه انگیزشی الهی مخصوصاً مسیحیت ممکن است بتواند چنین باشد، زیرا مسیحیان اعتقاد دارند که خدا در عیسی نصرانی حلول کرده است و در نتیجه فضیلت اطاعت را تجلی و ظاهر می‌کند. بنابراین با انعکاس اطاعت عیسی، اطاعت مسیحی، اطاعت خود خدا را منعکس می‌کند. اما عملی از این نوع برای خداپسندان غیرمسیحی در دسترس نیست؛ ۴. در نهایت، معقولیت نظریه انگیزشی الهی به معقولیت نظریه فضیلت وابسته است. اما اینکه آیا نظریه فضیلت به قدر کافی تبیینی برای فهم ما از الزام اخلاقی فراهم می‌کند، مناقشه برانگیز است (Wainwright, 2005: 143).

چه نتیجه‌ای را باید از این ملاحظات گرفت؟ از نظر وین‌رایت رفتار غیراخلاقی برگزیدگان خدا، این مسئله که به دوست داشتن همسایه امر و فرمان داده شده است، سیطره عملی خدا، و تأکیدی که بر اطاعت از اراده خدا در خداپسنداری مسیحی و غیرمسیحی صورت گرفته است، ظاهراً با نظریه امر الهی نسبت به نظریه انگیزشی، بهتر هماهنگی و تناسب دارد. از سوی دیگر نظریه انگیزشی الهی به اندازه نظریه امر الهی به دقت تنظیم نشده است. زمانی که نظریه انگیزشی الهی با دقت تنظیم شود، ممکن است که مزایای آشکار نظریه امر الهی موهوم و غیرواقعی از کار درآیند (Wainwright, 2005: 143).

### نتیجه‌گیری

از نظر وین‌رایت اغلب آثاری که در سده بیستم و اوایل قرن بیستم و یکم در باب فلسفه اخلاق نگاشته شده است، درباره دین کمتر سخنی برای گفتن داشته‌اند یا اینکه اصلاً به آن نمی‌پردازند. از این رو وی به مسئله امر الهی می‌پردازد و دلایلی را که له یا علیه این نظریه وجود دارد، بررسی می‌کند. استدلال وی چنین است که نقدهای وارد بر نظریه امر الهی را می‌توان پاسخ داد، اما معتقد است که این موضوع کافی نیست و ما باید دلایلی را برای



اثبات آن ذکر کنیم، لذا وینرایت دلایل ایجابی خود را ذکر می‌کند و در نهایت معتقد است که امر الهی با همه کاستی‌ها و نقدهایش، بهترین تبیین برای توجیه مسائل اخلاقی و نسبت و رابطه دین و اخلاق است. این نظر وینرایت که معتقد است نقدهای وارد بر نظریه امر الهی را می‌توان پاسخ داد، صحیح است، اما دلایلی که در دفاع از نظریه امر الهی می‌آورد، نیز به طور قطع قانع‌کننده نیستند، و در نوع دلایل وینرایت در دفاع از نظریه امر الهی، ایشان صرفاً از منظر دین مسیحیت به آن پرداخته است و چه بسا این نوع دفاع‌ها بر اساس سایر ادیان از جمله دین اسلام، چندان مقبول نباشد و دیگر اینکه دلایل خداپاورانه دیگری از الزام اخلاقی، به‌ویژه نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی، شاید به همان اندازه محکم و قانع‌کننده باشند.

## کتابنامه

۱. آدامز، رابرت (۱۳۸۶). *نظریه امر الهی*، ترجمه سید محمود موسوی، مجله نقد و نظر، دوره ۱۲، شماره ۴۶ - ۴۵: ۱۱۵ - ۷۷.
۲. جوادی، محسن؛ شهریار، شیما (۱۳۹۳). *نظریه انگیزش الهی زاگزیسکی* درباره نسبت دین و اخلاق، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان.
۳. فناپی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*، مؤسسه فرهنگی صراط.
۴. مروارید، محمود؛ همتی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۹). *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. وین رایت، ویلیام جی (۱۳۹۲). *اندیشه و نظر: مسیحیت و فلسفه*، ترجمه انشالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱: ۴۹ - ۵۱.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
7. Adams, Robert Merrihew (1987). *A Modified Divine Command Theory, The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
8. \_\_\_\_\_ (1999). *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press.
9. Hare, John (2010). "Religion and Morality", In *Encyclopedias on Philosophy*, Stanford Encyclopedia of philosophy, Internet Encyclopedia of philosophy.
10. Idziak, Janine Marie (1989). *In Search of "Good Positive Reasons" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments*. Faith and Philosophy 6: 47-64.
11. Kant, Immanuel (1964). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by H.J. Paton. New York: Harper & Row.
12. Linda Zagzebski (2004). "Religion and Morality," in William J. Wainwright, ed., *The Oxford Handbook for Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.
13. Linda Zagzebski (2007). *philosophy of religion, An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
14. Mark C. Murphy (2001). "Divine Authority and Divine Perfection,"

- International Journal for Philosophy of Religion 49.
15. Plato (1997). *Complete Works*, In John M. Cooper, ed., Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
  16. Paley, William, *Principles of Moral and Political Philosophy*, 4th American ed. Boston: John West, 1819, pp. 61–2. Quoted in Wainwright .William. J, Religion and morality, p. 107
  17. Quinn, Philip. L (1979). “*Divine Command Ethics: A Causal Theory*,” in Idziak, Divine Command Morality. Henceforth Quinn .
  18. Schneewind. J. b (1991). Modern Moral Philosophy” In companion to Ethics, Ed. Peter, Singer .
  19. Silber, john. R (2002). *The Copernican Revolution in Ethics*, in Critical Assessment, Ruth F Chadwich, USA :Routledge.
  20. Wainwright .William. J (2005). Religion and morality, Ashgate Press, 2005.