

وابستگی معناشناسانه اخلاق به دین

جواد دانش^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

از آن هنگام که افلاطون چالش میان خدایان و ثبوت ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را در معمای اوتیفرون طرح کرد، تنسیق‌های مختلفی از نسبت منطقی میان دین و اخلاق ترسیم شده است که انحاء نسبت مفهومی، ثبوتی، اثباتی، انگیزشی، جامعه‌شناختی و ... از جمله آنهاست. این پژوهش متکفل بررسی وابستگی معناشناسانه اخلاق به دین است که بر اساس آن همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی تنها با ارجاع و تحویل به مفاهیم دینی تعریف پذیر است. چنان که خواهیم دید انحاء این گونه از وابستگی حتی در قرائت‌های تعدیل یافته آن، که اوصاف اخلاقی را با ضمّ قیودی وابسته به فعل ارادی خدایی مهرورز، خیرخواه یا ... می‌انگارد، هیچ‌یک تاب و توان فائق آمدن بر نقدها و اشکالات پیش رو را نداشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: دین، اخلاق، مفاهیم اخلاقی، مفاهیم دینی، تقریرهای تعدیل یافته.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه قم.

1. درآمد

در برابر نظریات ناشناخت‌گرایی¹ فرااخلاق که به دو شکل عاطفه‌گرایی و توصیه‌گرایی در قرن حاضر مطرح شدند و اساساً گزاره‌های اخلاقی را حکایتگر هیچ حقیقت خارجی‌ای ندانسته و طبعاً حیثیت شناختی و معرفتی مفاهیم اخلاقی‌ای را نفی می‌کردند، با طیف گسترده‌ای از نظریه‌های شناخت‌گرا² روبه‌رو هستیم که تعابیر و گزاره‌های اخلاقی را محدود به عواطف، احساسات و گرایش‌ها نمی‌کنند و شأنی شناختی و خبری برای آنها قائل‌اند.

فیلسوفان شناخت‌گرا نیز خود 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»³ معتقد بودند که مطابق آن، در تعریف یک مفهوم اخلاقی از دیگر مفاهیم اخلاقی بهره نمی‌گیریم، بلکه این مفهوم را با ارجاع به یک مفهوم طبیعی، تعریف می‌کنیم. مسلماً در این مرحله انواع مفاهیم کلامی، تکاملی، جامعه‌شناسانه، زیست‌شناسانه و روان‌شناسانه قابل‌اخذ خواهد بود. مثلاً هنگامی که گزاره «الف خوب است» به جمله «الف به نحوی است که مورد پسند هر فاعل متعارفی است» تحویل شود 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 (تفنازانی، 1989، ج 4، ص 293) و نیز تعریف محقق اصفهانی از حُسن به استحقاق ستایش نزد عقلا (اصفهانی، 1415، ج 3، ص 345) و یا تعریف مطهری [از خوب] به خروج از خودمحوری و انانیت (مطهری، 1373، ص 73) و همچنین تعاریفی چون تعریف پری از صواب یعنی آنچه به شادی هماهنگ منجر می‌شود (Perry, 1945, pp. 107-9) همگی از تعاریف طبیعت‌گرایانه‌اند که به ترتیب از مفاهیم کلامی، جامعه‌شناختی، تکاملی و روان‌شناختی در تعریف یک مفهوم اخلاقی سود جست‌ه‌اند.

-
1. non-cognitivism theories
 2. cognitivism theories
 3. ethical naturalism

اما تعریف گرایانی که معتقد به «طبیعت‌ناگروی اخلاقی»¹ 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».

2. تقریر اولیه وابستگی مفهومی

افراطی‌ترین قرائت از ابتناء اخلاق بر دین، وابستگی در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی است که البته فیلسوفان معدودی در طول تاریخ بدان ملتزم بوده‌اند. مطابق 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 (مثلاً x)، خواهیم داشت: «x از نظر اخلاقی درست است» بدین معناست که «x از سوی خداوند امر شده است».

از جمله فیلسوفان برجسته ای که دست کم در نوشته‌های نخستین خود به این وابستگی اعتقاد داشته است می‌توان به رابرت آدامز اشاره کرد. وی تصریح می‌کند که: (1) واژه «نادرست» در سیاق‌های اخلاقی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است. (Adams, 1984z, p. 83)

آنچنان که می‌بینیم در این تعریف، درست برابر مأمور² به الهی بودن و به همین ترتیب نادرست مترادف با منهی³ عنه خداوند بودن است. اما مفاهیم دیگر را نیز می‌توان جایگزین این تعریف کرد، مفاهیمی چون اراده / کراهت، فعل / ترک، ستایش / نکوهش، خشنودی / خشم و ثواب / عقاب و ... بدین ترتیب گزاره اخلاقی «ظلم بد است» به یکی از گزاره‌های ذیل 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 ...

1. nonethical naturalism

تمامی این تعاریف متوقف بر یک سری پیش‌فرض‌های دینی همچون وجود خداوند، صدور امر و نهی از او، رسانیدن این اوامر و نواهی به انسان‌ها، ثواب و عقاب الهی و ... است و تا هنگامی که شخص چنین مفروضات و معتقداتی نداشته باشد نمی‌تواند تعریفی از واقعیت‌های اخلاقی ارائه کند.

پیداست که این مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند چه اینکه لزوماً هر آنچه که مأمور به الهی است مراد او نیز نیست. مثلاً خداوند حضرت ابراهیم (ع) را امر کرد که فرزندش را ذبح کند ولی با این حال چنین فعلی را اراده نکرده بود. به دیگر سخن، در برخی از اوامر آنچه حقیقتاً مورد نظر است اختیار و امتحان است، نه اراده تحقق آن فعل. به همین ترتیب فعل و ترک الهی مترادف با ثواب و عقاب او نیست؛ بسا افعالی چون تکبر که خدا، خود مرتکب می‌شود، ولی با این حال انجام آن به وسیله انسان‌ها عقاب الهی را در پی دارد می‌کند! بدین ترتیب تقریر نخست از سه حیث قابل ملاحظه، تنسیق‌های متفاوتی یافته است.

نخست آنکه کدام فعل اختیاری خداوند در تعریف مفاهیم اخلاقی اخذ شده است، امر و نهی الهی، اراده و کراهت او یا مثلاً آدامز تأکید می‌کند که «امر خداوند» چنین نقشی دارد، (Idem., 1999, p. 27) در حالی که مورفی معتقد است مفاهیم اخلاقی را تنها می‌توان به «خواست و اراده الهی» ارجاع داد. (Murphy, 1998, p. 27)

دوم. عامل دیگری که نخستین تقریر از وابستگی اخلاق به دین را تنوع بخشیده است، دامنه این افعال اختیاری خداوند است. اگر بار دیگر بحث خود را بر همان مفاهیم امر و اراده الهی محدود کنیم، آیا تنها اوامر و خواست‌هایی که از طریق کتاب مقدس به ما رسانیده شده است در فهم اوصاف اخلاقی به کار گرفته می‌شوند یا علاوه بر آنچه در متون مقدس وحی شده است روش‌های دیگری نیز برای دستیابی به خواست یا امر الهی داریم چه اینکه فیلسوفانی چون جان اوستین (Austine, 1998, p. 104) و هوگو مینل (Meynell, 1972, pp. 228-31) معتقدند در کنار اوامر و خواست‌های مصرح و بالفعل خداوند، دستورات و اراده‌های دیگری نیز مورد نظر خدا بوده است که او صراحتاً در کتاب مقدس بیان نکرده است.

سوم. اما تمایز آخر، آن است که کدام اوصاف اخلاقی را بر اساس امر/اراده خداوند قابل توضیح بدانیم. برخی از فیلسوفان معتقدند تنها برخی از مفاهیم اخلاقی از راه امر/اراده الهی توصیف‌پذیر خواهند بود که متفکرانی چون آدامز (Adams, 1999, p. 252)، تیلور (Taylor,

(1985, pp. 83-4) از این دسته‌اند. این فیلسوفان عمدتاً مفاهیم الزامی را دارای چنین خصوصیتی می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق، مانند کوئین متقدم (Quinn, 1978, p. 128) تمام مفاهیم اخلاقی را با ارجاع به فعل الاهی قابل تعریف می‌دانند.

فیلسوفان، متکلمان و اصولیین مسلمان نیز گذشته از اختلاف رأیی که در باب ماهیت واقعیت‌های اخلاقی دارند، در باب تعریف این مفاهیم نیز اختلاف نظر دارند، به گونه ای که شواهدی از پذیرش وابستگی اخلاق به دین در مقام تعریف را در میان اشاعره^۱ برخلاف دیگر نحله‌ها^۲ شاهدیم.

اما برای آنکه محل نزاع میان اشاعره با معتزله روشن تر شود لازم است توضیح مختصری درباره «حُسن» و «قبح»^۳ که مفاهیم مصطلح در اصول و کلام اسلامی بوده‌اند^۴ داده شود. در کتب کلامی و اصولی معانی مختلفی برای حسن و قبح ذکر شده که مهم ترین این معانی یا به عبارت دقیق تر لوازم یا اماره‌های حسن و قبح عبارت‌اند از:

(الف) ملائمت و منافرت با طبع.

(ب) تناسب و عدم تناسب با هدف.

(ج) کمال و نقص.

(د) استحقاق ستایش و نکوهش.^۵

آنچنان که 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 ملائمت باشد کمال وی نیز خواهد بود، و اگر با آن مخالفت داشته باشد نقص اوست، چنان که لازمه طبیعی چنین فعل یا سجه‌ای مدح و ذم عقلاً نیز هست، به همین دلیل به نظر برخی (لاهیجی، 1372، ص 60) صفت کمال و نقص و نیز موافقت و مخالفت غرض، اگر از صفات افعال اختیاری باشند، به مذمومیت و ممدوحیت باز می‌گردند. افرون بر این، اگر مقصود از «تناسب و عدم تناسب با هدف» موافقت و مخالفت با اغراض روزمره و امیال تدبیر نشده آدمیان باشد، در آن صورت باید گفت که چنین وصفی تنها حب و بغض و تحسین و تقبیح طبیعی و

۱. ظاهراً نخستین بار ابوالحسن اشعری برخی از این معانی (معنای دوم، سوم و چهارم) را در بحث حاضر، وارد کرده است. ر.ک.: (سند، 1418، ص 164)

غریزی برخی افراد را بر می‌انگیزد، نه تحسین و تقبیح عقلی را (المظفر، 1399، ج 1، ص 363)، که مطابق نظر قاتلان به حسن و قبح از عقلا صادر می‌شود. به هر ترتیب، از میان معانی یا لوازمی که برای حسن و قبح ذکر شد، آنچه محل نزاع میان اشاعره و دیگران بوده، معنای چهارم یعنی «استحقاق ستایش و نکوهش از نظر عقلا» است. به عبارتی اشاعره نیز می‌پذیرند که عقل حُسن اشیاء به معنای تناسب با هدف و غرض، کمال یا تلائم با طبع را درک می‌کند، اما درک حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم فقط از طریق شرع صورت می‌گیرد. بدین ترتیب هر آنچه که شارع بدان امر کند حسن و مستحق ستایش و هر آنچه که مورد نهی قرار دهد، قبیح و در خور نکوهش است.

تفتازانی نیز پس از آنکه معانی دیگر حسن و قبح را مورد نزاع نمی‌داند، تأکید می‌کند 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 می‌شود اصولاً به همین معنا تلقی کرده‌اند. (تفتازانی، 1409، ج 4، ص 282؛ طوسی، 1359، ص 452)

فیلسوفان مسلمان با وجود آنکه اماره یا لازمه ای 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 ثانیه فلسفی برشمردند، این اوصاف را اساساً بسیط و تعریف‌ناپذیر می‌دانند، چراکه تعریف حقیقی، مختص ماهیات بوده و به کمک آنها صورت می‌گیرد. پس به طور مثال ویژگی خوبی وصفی یگانه و تحویل‌ناپذیر به اوصاف دیگری است که اشیای خوب، ممکن است از آن برخوردار باشند. بدین ترتیب نه تنها تعریف و تحلیل خوبی ممکن نیست، بلکه همچنین تحویل و ترجمه آن به اوصاف دیگر نیز امکان‌ناپذیر خواهد بود، زیرا هر یک از معقولات ثانیه با نظر کردن به موضوع از منظر و لحاظ ویژه‌ای انتزاع می‌شوند و تعداد آنها به دلیل تعدد منظر و لحاظ است نه منظور و ملحوظ. افزون بر این، مطابق این تلقی و از آن رو که مفاهیمی چون حسن و قبح بسیط هستند، درک آنها نیز تنها به مدد شهود عقلانی ممکن خواهد بود.

۱. از جمله مخالفان «معقول ثانیه فلسفی» انگاشتن حسن و قبح اخلاقی می‌توان به محمدباقر صدر اشاره کرد که حسن و قبح را به «ضرورت خلقیه» و نسبت خاص میان سلطنت انسان و افعال اختیاری او تعریف می‌کند. (ر.ک: صدر، 1408، ج 1، ص 534)

اما متکلمان اشعری در باب پاره ای از مفاهیم اخلاقی همچون حسن و قبیح، تعریف‌هایی ارائه کرده اند که در آنها به نحوی یکی از افعال الا هی اخذ شده است . مأمور به یا منهی عنه خدا بودن (تفتازانی، 1409، ج 4، ص 293)، مورد ستایش یا نکوهش خداوند واقع شدن فاعل فعل (همان؛ جوینی، 1369، ص 258)، مدح فعل در دنیا همراه با ثواب اخروی یا ذم فعل به همراه عقاب اخروی (جرجانی، 1325، ج 8، ص 183؛ تفتازانی، 1409، ج 4، ص 283) از جمله مهم‌ترین تعاریفی است که در آثار مختلف اشاعره مورد تأکید واقع شده است. بنابراین، هنگامی که جوینی به صراحت بیان می‌دارد که «معنای حسن و قبح چیزی جز ورود امر و نهی خداوند نسبت به یک فعل نیست» (جوینی، 1369، ص 261) در حقیقت تعریف اوصاف اخلاقی‌ای چون حسن و قبیح را متوقف به امر یا نهی الاهی قلمداد کرده است به طوری که در صورت عدم دسترسی به چنین اوامر و نواهی ای این اوصاف برای ما بی‌معنا خواهند بود.

3. تقریر تعدیل شده وابستگی مفهومی

از آنجاکه صورت اولیه این شکل از وابستگی با مخطورات و مشکلاتی روبه رو بود فیلسوفی چون آدامز بر آن شد که در گام‌های بعدی، به ترمیم نظریه خود و پاسخگویی به این اشکالات همت گمارد. یکی از این اعتراضات^۱ که آدامز نیز به آن توجه داشت (adams, 1981b, p. 84) آن بود که حتی اگر در برخی سیاق‌ها^۱، آنچه مردم از گزاره «x نادرست است» مراد می‌کنند مترادف با جمله‌ای چون «خدا امر کرده است به عدم انجام x» باشد، اما مطمئناً این وضعیت در تمام حالات و شرایط وجود نداشته است . مثلاً ملحدان و لا ادریونی که از احکام اخلاقی سخن می‌گویند به هیچ وجه عباراتی درباره خدا را در نظر ندارند و این کار - بست مفاهیم اخلاقی به وسیله آنان بی‌شک درستی تقریر نخست را مخدوش می‌کند. اگر ادعا شود که این تعریف (I) نه در مقام توصیف، بلکه در صدد آن است که یک تعریف پیشنهادی در باب واژگان اخلاقی ارائه کند تا بیان دارد که چگونه واژه «نادرست» باید در یک سیاق اخلاقی استعمال شود، باید توجه داشت که اگر چه به نظر می‌رسد 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 ای باز شناخته

1. Contexts.

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 مشابهی در گزاره (1) که مطابق آن واژه «نادرست» در سیاق اخلاقی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است می‌تواند مورد پرسش واقع شود و آنچنان که 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 کند:

«این نظریه به طور معقولی ارائه نخواهد شد مگر به عنوان نظریه ای 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 ارائه می‌دهد از معنای «نادرست» در مباحث اخلاق دینی یهودی - مسیحی». (Ibid.)

بنابراین، دیدگاه تعدیل شده آدامز بدین‌گونه خواهد بود:

(2) 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 خداپاوران و ملحدان می‌توانند در یک گفت‌وگوی اخلاقی وارد شوند در حالی که آنها به زبان‌های کاملاً متفاوتی سخن می‌گویند. خداپاور واژه «نادرست» را به معنای «مخالف با دستور الهی» استعمال می‌کند، حال آنکه یک ملحد ایداً اشاره ای به خداوند ندارد. آدامز در گام بعدی در مقاله اش می‌کوشد (Ibid., pp. 103-7) نشان دهد که به رغم این تفاوت عمیق، هنوز محمل و مبنای مشترکی میان این دو زبان وجود دارد که بتواند گفت‌وگوی میان آنها را امکان‌پذیر کند.

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؟! به نظر می‌رسد آدامز، که نخستین گام را در عقب‌نشستن از مدعای بی‌محابای (1) تجربه کرده است، چندان بی‌رغبت نباشد که این گزاره را بار دیگر تحدید کند: «بخشی از آنچه که خداپاوران به طور معمول از بیان «x، نادرست است» قصد می‌کنند آن است که «x مخالف با اراده یا اوامر خداوند است». (Ibid., p. 93) این تقریر آدامز از وابستگی مفهومی را بدین شکل می‌توان تنسیق کرد: (3) بخشی از واژه «نادرست» در مباحث اخلاقی یهودی - مسیحی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است.

اما همین اندازه نیز به نظر می‌رسد که در تعریف مفاهیم اخلاقی چندان کارآمد نباشد. مثلاً ممکن است یک یهودی یا مسیحی معتقد باشد بسیاری از مضامین اخلاقی با اوامر الهی است یفا نشده اند، چراکه در موارد زیادی با افعالی مواجه می‌شویم که از نظر اخلاقی نادرست هستند، حال آنکه خداوند هیچ امر یا نهی ای درباره آنها صادر نکرده است. چه بسا موضوعاتی که اساساً ورای نصوص شریعت اند و به نظر می‌رسد نتوان از متن شریعت در مورد آنها امر یا نهی در خوری استخراج کرد. ممکن است 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 سبت¹ دارند را مخالف با اوامر الهی تلقی کند، اما آنها را از نظر اخلاقی نادرست نداند و احتمال حادثر آنکه ممکن است یک مؤمن مسیحی یا یهودی معتقد باشد گاه افعالی مورد امر الهی واقع شده اند خود، از نظر اخلاقی نادرست اند و لذا در خود این اوامر الهی، اخلاق نادیده انگاشته شده است.

با در نظر داشتن چنین اشکالاتی است که آدامز می‌کوشد بار دیگر نظریه خود را محدودتر کند:

(4) بخشی از واژه «نادرست» در مباحث اخلاقی برای بسیاری از خداپاوران

یهودی - مسیحی به معنای «مخالف با اوامر الهی» است. (Ibid., p. 108)

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 ... کند که مطابق شهود یا معرفت پیشین ما بد / نادرست یا ...

بودند. به دیگر سخن، در این رهیافت اگر امر الاهی به انجام فعلی مانند دروغ‌گویی تعلق گیرد، دروغ‌گویی نیز مفهومی درست خواهد بود و این نتیجه پذیرفتنی نیست . به هر حال آدامز کوشید با توجه به مشکلات برخاسته از مقاله پیشین خود، از رویکرد تحلیلی سابق دست شسته و با اتخاذ یک نظریه تحویلی امر الاهی را به عنوان ویژگی ضروری^۱ اخلاق معرفی کند، البته امر یک خدای مهرورز.

این روایت جدید از وابستگی مفهومی با اثکا به نظریات پا^۲ تنم^۳ و کریپکی^۴ نسبت به انواع طبیعی شکل گرفت . مطابق باور سنتی، صدق ضروری همواره معطوف به یک صدق منطقی است که به طور پیشین و به وسیله تحلیل مفهومی آشکار می شود . مثلاً گزاره «انسان مجرد، انسان ازدواج نکرده است» یک صدق ضروری را افاده می کند، زیرا تحلیلی پیشینی از مفهوم «مجرد» نشان می دهد که مجردها، ازدواج نکرده اند . کریپکی نشان داد که برخی صدق های ضروری نه پیشینی اند و نه منطقی صادق، بلکه آنها تنها به طور پسینی و از طریق مشاهده تجربی شناخته شده اند. مثلاً در گزاره ای مانند «ستاره شامگاهی همان، ستاره صبحگ اهی است»، ستاره شامگاهی نام یک جسم فلکی است که در ابتدای شب ظاهر می شود و ستاره صبحگاهی نیز نام جسم فلکی دیگری است که به هنگام صبح دیده می شود . شواهد به دست آمده از رصد تجربی نشان داده است که هر دوی اینها جسم واحدی اند که عبارت است از «سیاره ونوس».

بنابراین، ما به طور پسینی صدق ضروری این گزاره را که «ستاره شامگاهی این همان^۴ با ستاره صبحگاهی است» کشف کردیم . حال ممکن است در برخی جهان‌های ممکن ستاره شامگاهی بزرگ تر یا درخشان تر یا ... باشد / اما در هیچ جهان احتمالی این‌گونه نیست که ستاره شامگاهی این همان با ستاره صبحگاهی نباشد.

این حقیقت درباره هویت شخصی نیز به کار می آید . من در تمام جهان های ممکن با خودم این همان هستم و نه با هیچ فرد دیگری، و شاید در برخی از این جهان های ممکن من علاقه ای به فلسفه نداشته باشم، اما در هیچ جهان ممکن من با توماس آکوئیناس این همان نخواهم بود.

آنچنان که شاهدیم پیش فرض محوری این دیدگاه تمایز میان اعلام خاص و ویژگی‌های توصیفی است . نامی چون حضرت عیسی (ع)، عنوان یا فهرستی از

1. essential.
2. loving God
3. Kripke S.
4. identical

مجموعه‌ای از خصوصیات برای توصیف یک شیء مفروض نیست . عیسی (ع) این همان با «مردی که برخلاف گمان مسیحیان عروج کرد» نیست، زیرا در برخی جهان‌های ممکن عیسی (ع) عروج نمی‌کند، اما در هیچ جهان ممکن ابراهیم (ع) یا هیچ کس دیگری این همان با نام عیسی (ع) نخواهد بود، مگر خود حضرت عیسی (ع). کریپکی از عبارت «در تمام جهان‌های ممکن» برای نشان دادن دال‌های ثابت^۱ استفاده می‌کند: «اجازه ده دید چیزی را یک دال، ثابت بنامیم، اگر در هر جهان ممکن، آن دال همان شیء را معین کند 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)

بنا بر این، اسامی خاص، دال‌های ثابتی اند و در همه جهان‌های ممکن بر شیء یکسانی چون جهان واقع ارجاع می‌دهند، اگرچه ممکن است این شیء در جهان‌های متفاوت، اوصاف مختلفی داشته باشد. اما چگونه افراد متفاوت می‌توانند با وجود باورهای کاملاً مختلف درباره اوصاف یک شیء به طوری که یکسانی به آن اشاره کنند؟ پاسخ آن است که اوصاف اشیاء تنها در مرحله نامگذاری^۲ 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 یا حتی از آنها آگاه باشند تنها به واسطه دیگر افراد از این اسم‌ها آگاهی یافته و آنها را برای ارجاع به همان اشیاء به کار ببرند . بنابراین، انتقال این اسامی خاص در یک زنجیره تاریخی-علی^۳ صورت می‌گیرد.

پاتنم پیشنهاد می‌کند که دیدگاه کریپکی را تنها بر ای اسامی خاص به کار نبریم، بلکه همچنین آنها را در مورد انواع طبیعی مانند «آب» نیز مورد توجه قرار دهیم . همان‌طور که ستاره شامگاهی در مرحله‌ای از تاریخ برای اشاره به شیئی به کار رفته که ما چیزهای بسیار متفاوتی درباره آن می‌دانیم، به همین ترتیب واژه «آب» برای اشاره به شیئی وضع شده که در مورد آن چیزهای بسیاری می‌دانیم. برخی از ویژگی‌هایی که ما درباره آب می‌دانیم متغیر و عارضی اند و فقط در جهان کنونی به کار می‌آیند، در

1. rigid designator
2. baptism
3. causal-historical chain

حالی که برخی دیگر از آنها ذاتی و ثابت اند و ضرورتاً در هر جهان ممکن که آب در آن یافت شود ظاهر می‌شوند.

مطابق نظر پاتنم، به طور 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 آنکه 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 به طور مثال بی‌رنگ، بی‌مزه، تشنگی‌بر و ... باشد. همچنین پیداست 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 ناآگاهی 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 شیئی 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 می‌کند؟

آدامز نظریه کریپکی و پاتنم را از اسامی خاص و انواع طبیعی به اوصاف اخلاقی تسری می‌دهد و این پرسش را پیش می‌نهد که اگر در م‌ورد 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:

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

بودن با اوامر یک خدای مهوروز. (Adams, 1979, p. 115)

به نظر آدامز، این همانی ذکر شده نه فقط برای خداپاوران، 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 خصوص اختلافی نداشته باشند،

همان طور که آب این همان با H_2O است، حتی هنگامی که انسان ها چیزی درباره ساختار شیمیایی آن نمی دانند، به همین ترتیب «نادرستی اخلاقی» با «مخالف امر الاهی بودن» این همان است، حتی زمانی که انسان ها هیچ گونه دسترسی ای به اوامر الاهی ندارند یا صراحتاً آن را انکار می کنند.

مطابق این تلقی بدون خدا، هر فعلی روا خواهد بود و همان گونه که در جهان های بدون H_2O ، هیچ آبی وجود ندارد، به همین ترتیب در جهان های بدون خدا یا بدون وحی الاهی هیچ فعل اخلاقاً نادرستی وجود نخواهد داشت. در برخی جهان های محتمل، انسان ها ممکن است مایعی با ساختار شیمیایی XYZ را «آب» بنامند و ویژگی های این مایع نیز کاملاً مشابه آب باشد، اما با این همه آن، آب نخواهد بود، چرا که آب، H_2O است نه XYZ. به همین شکل، ممکن است جهان های بدون خدایی وجود داشته باشند که در آنها انسان ها به هر حال درباره افعالی که از نظر اخلاقی «نادرست»، «الزامی» و ... هستند سخن بگویند، اما مسلماً این افعال فاقد آن ویژگی خواهند بود که این واژگان حقیقتاً به آنها اشاره دارند. (Ibid., p. 120)

آدامز در پاسخ به این پرسش که چرا ویژگی ضروری «نادرستی اخلاقی»، مخالفت با امر الاهی است به ادعاهایی متوسل می شود که معمولاً برای توجیه نظریه امر الاهی ارائه شده است. وی استدلال می کند که چون نظریه امر الاهی بهترین نظریه متافیزیکی برای تبیین وجوه بنیادین اخلاق، همچون عینیت احکام اخلاقی است، بنابراین، ناسازگاری با امر الاهی ویژگی ضروری «نادرستی اخلاقی» خواهد بود.

4. ارزیابی

1. همان گونه که ویتگنشتاین متأخر تأکید می کند زبان حیثیتی شخصی و خصوصی ندارد و اساساً معناداری الفاظ در گرو همین استعمال عمومی آن است. (Wittgenstein, 1953, Sec. p. 151)

حال اگر این مدعا که تعریف مفاهیم اخلاقی مرادف با یکی از افعال ارادی خداوند است صرفاً یک گزارش اجتماعی- زبانشناختی¹ درباره استعمال یک مفهوم باشد با رجوع به عرف اهل زبان و معنایی که آنان از این الفاظ مراد می کنند، می توانیم صحت و سقم آن را ارزیابی کنیم. اما به نظر می رسد که اصولاً کاربران زبان و حتی متدین ترین افراد چنین معانی ای را اراده نمی کنند. ادوارد ویرنگا در نقد خود بر تقریرهای حداکثری و تعدیل شده وابستگی مفهومی می نویسد:

1. socio - linguistic report

«من فکر می‌کنم قانع‌کننده‌ترین ملاحظه در برابر چنین نظریه‌هایی آن است که بیشتر انسان‌ها شامل بسیاری از خداباوران^۱ که درباره اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی و دین مترادف‌اند تأمل کرده‌اند، به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌اند و بسیاری از انسان‌ها^۲ که خداباوران را نیز شامل می‌شود حتی درباره اینکه آیا ویژگی‌های اخلاقی با ویژگی‌های دینی این همان هستند، به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌اند.» (Wierenga, 1983, p. 387)

اما ممکن است مدافع وابستگی مفهومی از دیدگاه خود دفاع کرده و بگوید که تعریف او به هیچ وجه یک تعریف گزارشگرانه^۱ نیست که صحت و سقم آن با رجوع به کاربران آن زبان آشکار شود، بلکه وی در صدد ارائه یک تعریف توصیه‌ای و به عبارتی اصلاحگرانه^۲ است که کاربست صحیح این الفاظ را معین می‌کند و به کاربران توصیه می‌کند که این واژگان را در چه معنایی به کار ببرند. اما در پاسخ باید دقت داشت که گرچه درستی و نادرستی این تعاریف بسته به کاربست عمومی لفظ نیست، اما چنین تعاریفی نیازمند استدلال خواهند بود و تا هنگامی که دلیل قابل پذیرش اقامه نشده باشد نمی‌توان پذیرفت که تعریف صحیح «درست» همان امر شده از سوی خداوند است.

2. اما نقد دوم که آن نیز از اوینگ است، مبتنی بر یک پرسش و بررسی پاسخ‌های محتمل آن است. (Ewing, 1965T 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» که مفادی بیش از این ندارد که ما از سوی خداوند امر شده ایم 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 این است که «برای آنکه خدا محبوب ماست.»

1. repective
2. reformative

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

1. خدا محبوب ماست.

2. هرگاه کسی محبوب ما باشد، باید او را اطاعت کنیم.

علاوه بر آنکه این پیش فرض‌ها اثبات نشده اند، فرض دوم خود یک گزاره اخلاقی است که شامل مفهوم «باید» است و بنابراین، بار دیگر احاله می‌یابد به امر الاهی و ما را در یک دور باطل متوقف می‌کند پاسخ سوم این است که «چون خدا خوب است».

از نظر اوینگ، این پاسخ هم پذیرفتنی نیست ° چراکه این جواب تنها بدین

معناست که خدا کارهای خوب را انجام می‌دهد و با توجه به آنکه کار خوب عبارت است از کاری که خود خداوند به آن امر می‌کند در نهایت به این معنا خواهد بود که خداوند اوامر خود را عمل می‌کند. اما چنین نتیجه‌ای، گره از مشکل ما ره‌ی‌گشاید چراکه مشکل ما این پرسش بود که چرا ما باید از اوامر خدا اطاعت کنیم؟ و نه آنکه آیا او خود به دستوراتش عمل می‌کند یا خیر؟ به سخن دیگر، این پرسش هنوز بی‌پاسخ است که «آیا از هر آن کس که به اوامر خود عمل می‌کند باید اطاعت کرد؟». علاوه بر این، اینکه خداوند ملزم به اطاعت از الزامات اخلاقی‌ای شود که خود آنها را تعیین بخشیده و به دیگر سخن، اوامر خود را جامه عمل بپوشاند نامقبول است:

«به نظر نمی‌رسد که مدافع نظریه امر الاهی بتواند به طور منسجمی از خدای

متخلق به فضایل اخلاقی سخن بگوید. زیرا فرض اینکه 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 ای بسا نامفهوم است. اگر یک فرد معین

ناخدای یک کشتی است در این صورت خدمه کشتی ت حت 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, pp. 130-1)

پاسخ چهارم این است که «برای آنکه اگر ما از خدا اطاعت نکنیم، او ما را مجازات

خواهد کرد».

این پاسخ از نظر اوینگ دو اشکال عمده دارد. نخست اینکه چنین نگرشی سر منشأ اطاعت از خداوند را منفعت طلبی شخصی^۱ 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، هنوز وارد مرحله اخلاقی نشده و در قلمرو مصلحت‌اندیشی و منفعت طلبی گرفتار است. هنگامی یک شخص می‌تواند از مرحله مصلحت‌اندیشی به مرحله اخلاق گام بگذارد که مطلقاً قصد نکرده باشد که از طریق اجرای قواعد و احکام اخلاقی به غرض و غایتی^۲ ولو اخروی^۳ برسد اما مادام که قواعد اخلاقی برای ما نردبانی برای دستیابی به مطلوب‌های دیگری چون لذت، شهرت، سود دنیوی، ایمنی از عذاب الاهی، قرب خداوند و ... است، هنوز سوداگر یا برده‌ایم. با قربانی کردن خود و به بیان کانت «خودفراموشی»^۴ و انجام وظیفه تنها از آن روی که وظیفه است وارد قلمرو اخلاق خواهیم شد.

اشکال دوم اینکه اگر تنها وجه اطاعت از اوامر الاهی، 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 بتواند در صورت عدم اطاعت ما شرایط را برای ما نامساعد کند. اما این یک دلی‌ل اخلاقی نیست. یک الزام اخلاقی نمی‌تواند به صرف قدرت و تهدید به مجازات ایجاد شود. ولی اگر بخواهیم ویژگی ای چون «خوب» بودن خدا را به این پاسخ بیفزاییم تا بتواند در مجموع توجیهی برای اطاعت ما فراهم کند، بار دیگر در نقدهای پاسخ محتمل پیشین گرفتار خواهیم شد.

آنچنان که پیداست نقد دوم مبتنی بر حصر استقرایی یک سری پاسخ‌های ممکن است و محققاً با رد این شقوق هنوز هم نمی‌توان رأی به نادرستی مدعا داد، چراکه کاملاً محتمل است پاسخ یا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای در آینده ارائه شود.

اوینگ در پایان این استدلال‌ها، نکته جالبی را نیز گوشزد می‌کند. اگر ما به طور 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 ممکن است 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 کرده و گزاره‌هایی

1. self-interest.
2. Self - sacrifice

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 مسئله 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.

3. آنچنان که دیدیم، نقدهای اخیر همگی متوجه تقریر نخست وابستگی مفهومی‌اند، و اساساً با عنایت به چنین اشکالاتی بود که یک نسخه اصلاح شده از این شق ابتناء ارائه شد. اما آیا نظریه افته آدامز می‌تواند الگوی موفق‌تری از این وابستگی^۵ اگر بتوان هنوز هم آن را در این حوزه تلقی کرد^۶ ترسیم کند. یکی از مهم‌ترین مشکلات دیدگاه آدامز تردید در این فرض اوست که اساساً بتوان ویژگی‌های ضروری‌ای را که پاتنم درباره انواع طبیعی به کار می‌بست برای «نادرستی اخلاقی» نیز قابل اطلاق دانست. بنابراین، در وهله نخست باید مشخص شود که آیا اصلاً مخالفت با امر الهی چنین قابلیت‌هایی را دارد یا خیر؟

یک ویژگی اساسی اعلام خاص کریپکی و انواع طبیعی پاتنم آن بود که یک بار اشاره^۱ 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 آنکه در کوئینبرگ به سر برد در تهران زندگی کند و در عوض آنکه در حوزه فلسفه تلاش کند، بررسی‌های باستان‌شناسانه انجام دهد و ... اما هیچ جهان ممکن‌نی یافت نخواهد شد که در آن ایمانوئل کانت، ایمانوئل کانت نباشد. اما در خصوص مفهوم «نادرستی اخلاقی» چنین چیزی متصور نیست. دامنه تفاوت‌های محتمل میان جهان‌های ممکن راجع به تفسیر و کاربرد این مفهوم بسیار محدود است. مثلاً هیچ جهان ممکن‌نی وجود ندارد که در آن شکنجه کردن انسان‌ها به منظور سرگرمی از نظر اخلاقی نادرست نباشد. به طور کلی، اگر ویژگی «نادرستی اخلاقی»^۲ 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، در هر جهان ممکن‌نی 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 را خواهیم داشت. بنابراین، تمایز میان دال ثابت یک مفهوم و ویژگی‌های

1. ostension

اتفاقی و عارض آن در اینجا در هم می‌شکند؛ چراکه غالباً اگر نگوییم همه ویژگی‌های مفهوم، «نادرستی اخلاقی» ذاتی و ضروری تغییر می‌یابند. آدامز در مقاله‌ای در سال 1979 توضیح می‌دهد (Adams, 1981b) که او هرگز بر این ادعا نبوده که نادرستی اخلاقی یک نوع طبیعی است؛ چراکه علی‌رغم شباهت‌هایی که میان آنها وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز میان آنها دیده می‌شود، مثلاً طبیعت «نادرستی اخلاقی» برخلاف طبیعت آب نمی‌تواند به طور تجربی کشف شود، اما با این همه دامنه این تفاوت‌ها چندان نیست که ما از نظریه خود ناامید شویم.

ولی باید پذیرفت که باز هم نمی‌توان تناسب میان آب و H_2O را به نادرستی اخلاقی و مأمور به خدا بودن تسری داد. آنچنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد این همانی میان آب H_2O ، یک این همانی پسینی است، اما این همانی ادعا شده میان نادرستی و متعلق امر الاهی بودن بی‌شک یک این همانی پیشینی است.

4. اشکال دیگری که متوجه تقریر تعدیل شده است این است که این دیدگاه الزاماً مستلزم وجود یک خدای متحقق که اعمال به خصوصی را ممنوع یا مجاز برشمرده باشد، نیست بلکه با یک خدای فرضی آمر و ناهی نیز اهداف و مطلوب‌های مورد نظر آدامز تأمین خواهد شد. اگر ما نظریه دیگری بنا کنیم که تنها در یک جهت با نظریه آدامز تفاوت داشته باشد، یعنی مفهوم محوری آن، اوامر یک خدای متحقق نباشد بلکه اوامر یک فرد فرضی در نظر گرفته شود، به نظر می‌رسد با مشکل خاصی مواجه نمی‌شویم!

آنچنان‌که دیدیم، وابستگی معناشناختی اخلاق به دین که افراطی‌ترین قرائت از اخلاق دینی است در هیچ یک از دو تقریر خود نمی‌تواند در برابر انتقادات مطرح شده دوام آورد و در نهایت به غایتی کاملاً مخالف غرض آغازین خود، یعنی دفاع از بسط‌یافته‌ی الاهی و حاکمیت و سیطره بی‌بدیل او انجامیده، به نفی اوصاف اخلاقی خدا و حتی وجود او منتهی می‌شود.

فهرست منابع

1. اصفهانی، محمدحسین، 1415، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
2. تفتازانی، مسعود بن عمر، 1409، *شرح المقاصد*، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرضی.

۳. جرجانی، علی بن محمد 1325، شرح المواقف، تصحیح سید محمد بدر الدین الحلبي، بی جا، مطبعه السعاده.
۴. جوینی، عبدالملک 1369، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تصحیح محمد یوسف موسی و علی عبد المنعم عبد الحمید، قاهره، مکتبه الخانجی.
۵. سند، محمد 1418، العقل العملي، بیروت، موسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
۶. صدر، سید محمدباقر 1408، مباحث الاصول، بی جا، بی نا.
۷. طوسی، نصیر الدین 1359، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
۸. لاهیجی، عبدالرزاق 1364، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهرا.
۹. مطهری، مرتضی 1373، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، چاپ بیست و سوم.
۱۰. المظفر، محمدحسن 1399، دلائل الصدق، القاهره، دارالعلم للطباعة.

11. Adams, Robert Merrihew, 1999, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford, Oxford university Press.
12. -----, 1979, "Moral Arguments for Theistic Belief", in: C. F. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
13. -----, 1981a, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", in: Paul Helm, *Divine Command and Morality*, Oxford, Oxford University Press,
14. -----, 1981b, "Divine Command Metaethics as Necessary a Posteriori", in: Paul Helm, *Divine Commands and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
15. Austine, John, *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Indianapolis, Hackett.
16. Ewing, A. C., 1965, *Ethics*, New York, The Free Press.
17. Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge Mas, Harvard University press.
18. Meynell, Hugo, 1972, The Euthyphro Dilemma, Proceedings of the Aristotelean Society, Supplementary vol. XLVI.
19. Murphy, Mark, 1998, "Divine Command, Divine Will and Moral Obligation", in: *Faith and Philosophy*, No. 15.
20. Perry, J., 1945, *Ralmes of Value*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
21. Quim, Philip, 1978, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, Oxford University Press.
22. Taylor, Richard, 1985, *Ethics, Faith and Reason*, Englewood Cliffs, Ng, Prentice Hall.
23. Wierenga, Edward, 1983, "A Defensible Divine Command Theory", in: *Nous*, vol. 17, No. 3.
24. Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, G. E. M. , Anscomb and Rush Rhees (eds.), G. E. M. (trans.), Oxford, Blackwell.