

نظریه‌ی امر الهی از دیدگاه ویلیام اُکام

رحیم دهقان سیمکانی^۱

چکیده

نظریه‌ی امر الهی از جمله نظریات بحث‌انگیز در فلسفه‌ی اخلاق بوده که در دوران معاصر نیز همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. در دوران معاصر، این نظریه از جهات مختلف معناشناختی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی مورد مطالعه قرار گرفته است. ویلیام اُکام که در آراء کلامی خود به اراده‌ی آزاد و قدرت مطلق خداوند توجه زیادی داشته است، منشأ ارزش‌های اخلاقی را اوامر خداوند دانسته و تقریری وجودشناختی از این نظریه ارائه داده است. او اوامر الهی را شرط ضروری و نیز شرط کافی برای اخلاق دانسته و معتقد است تنها معیار ارزش اخلاقی و درست و نادرست، اراده یا قانون الهی است. این مقاله ضمن تبیین نظریه‌ی امر الهی و بیان تقریرهای مختلف از این نظریه، به تبیین و بررسی آراء ویلیام اُکام در این باب پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: امر الهی، وابستگی، خدا، اخلاق، شرط ضروری، شرط کافی، اُکام.

^۱ پژوهشگر پژوهشگاه جامعه‌المصطفی و دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

این مسئله که اساس فعل اخلاقی چیست و به چه فعلی، فعل اخلاقی گفته می‌شود در دوران قرون وسطی از جمله مسائلی بود که ضمن مباحث کلامی و الهیاتی مورد بحث واقع می‌شد و اُکام در این زمینه نظریه‌پردازی کرده است. پیشینه‌ی این بحث را باید در مناظره‌ی سقراط با اثیفرون جستجو کرد. در آنجا سقراط از اثیفرون می‌پرسد: «آیا چون خداوند به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است؛ یا چون آن چیز صواب است، خداوند به آن فرمان داده است؟» (افلاطون، ج ۲، ۱۳۷۵: ۲۵). به بیان دیگر آیا خداوند به خوبی‌ها فرمان می‌دهد یا این که تنها با اراده و فرمان خداوند است که خوبی، معنا و مصداق خود را می‌یابد و در واقع این امر خداوند است که خوب ساز و صواب ساز است. فلاسفه‌ی اخلاق مطابق با پاسخی که به این پرسش داده‌اند، مکتب‌های مختلفی اخلاقی را به وجود آورده‌اند. یکی از پاسخ‌های مختلف دیدگاه «اخلاق خدا محور» است. بنابراین نگرش، منشأ اخلاق را باید در کلام خدا و متون مقدّس جستجو کرد. به عبارت دیگر امر اخلاقی، امری است که خدا به آن فرمان داده است. در دوران قرون وسطی، با توجه به فضای دینی غالب، این نظریه کمابیش مورد قبول و حمایت فیلسوفان مسیحی از جمله آگوستین، گریگوری کبیر و آنسلم بوده و ویلیام اُکامی به صراحت از آن حمایت کرده است (Quinn, 1997: 453). توماس آکوئیناس، با طرح نظریه‌ی قانون طبیعی، تعدیلی در این دیدگاه ایجاد کرد، بدین صورت که معتقد بود هر چند خداوند معیار نهایی اخلاق است و سبب تمایز نهایی میان حسن و قبح است، اما ما انسان‌ها بر صورت خداوند خلق شده‌ایم، از این رو قابلیت عقلی را داریم که جنبه‌هایی از این معیار اخلاقی را که در طبیعت متجلی شده، درک کنیم (Quinn, 1997: 454). در دوران اصلاح دینی مسیحی (قرن شانزدهم) در نوشته‌های مارتین لوتر و جان کالون نیز از این نظریه حمایت شده است. جان لاک نسبت به آن، نظر موافق داشت و ویلیام پیلی صریحاً از آن حمایت کرد. از سوی دیگر برخی متفکران دوران متجدّد، از جمله رالف کودورث، آنتونی ایرل شافتسبری، فرانسیس هاچسن و جرمی بنتام با آن مخالفت کردند (Quinn, 1997: 453-454). ویلیام اُکام بر مفهوم آزادی خدا که از اسکوتس عاریه گرفته بود، تأکید بسیار می‌کرد. او به دلیل توجه جدی به اراده و قدرت مطلق الهی، در باب مسئله‌ی کلیات،



قائل به اصالت تسمیه^۱ شد چرا که به زعم وی، باور به وجود واقعی کلیات، برای قدرت مطلقه‌ی خداوند حدودی تعیین می‌سازد. همچنین به دلیل تأکید بر آزادی و قدرت مطلق خداوند، اعتقاد داشت که پاپ حق دخالت در امور مردم را ندارد؛ وظیفه‌ی پاپ صرفاً تعلیم سخنان مسیح و تعالیم معنوی است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۲۹). همچنین به دلیل اهمیت جدی دادن به آزادی خداوند، از جمله مدافعان جدی نظریه‌ی امر الهی بوده و معتقد بود خدا، مجبور به انجام کاری نیست و هر آنچه را بخواهد آزادانه انجام می‌دهد (لین، ۱۳۸۶: ۲۲۲). او معتقد بود:

«انسان از نظر اخلاقی، ملزم به خواستن چیزی است که خدا خواستن آن را به وی دستور می‌دهد و ملزم به نخواستن چیزی است که خدا نخواستن آن را به او دستور می‌دهد. پس مبنای هستی‌شناختی حکم اخلاقی، وابستگی آدمی به خدا و محتوای قانون اخلاقی، ناشی از فرمان الهی به دست می‌آید» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

این پژوهش سعی بر آن دارد تا با توجه به دغدغه‌های کلامی اُکام در باب قدرت و اراده و اختیار مطلق خداوند، ابتدا نظریه‌ی امر الهی را تبیین و تقریرهای مختلف از این نظریه را ارائه کند. سپس دیدگاه اخلاقی اُکام در باب این نظریه را که غالباً از آن به عنوان «پارادایم اخلاق امر الهی» یاد می‌شود (Adams, 1986: 1) تبیین کند و بیان دارد که تقریر اُکام از این نظریه، مطابق با کدامیک از قرائت‌هایی است که در متن مقاله بدان پرداخته شده است و مشکلات اساسی آن چیست؟

۱. تبیین کلی نظریه‌ی امر الهی

طرفداران این نظریه معتقدند که تنها معیار ارزش اخلاقی و درست و نادرست، اراده یا قانون الهی است. از نظر این گروه کارهای آدمی صرف نظر از امر و نهی خداوند هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی و درستی و نادرستی ندارد. یک عمل در صورتی درست و خوب است که متعلق امر الهی باشد و در صورتی نادرست و بد است که خداوند آن را نهی و ممنوع کرده باشد و به جز امر و نهی خداوند چیز دیگری در این موضوع تأثیری ندارد (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳). بر این اساس، چنانچه خداوند، نبود یا بود ولی فرمانی نداشت، تفاوتی میان عدل و ظلم، وفای به عهد یا نقض عهد، خیرخواهی یا بدخواهی وجود نداشت. مثلاً صداقت، هیچ خوبی و بدی‌ای ندارد و از

1. Nominalism



زمانی که خداوند به آن فرمان داده است، این کار خوب شده است. در این جا، این سؤال مطرح است که آیا طرفداران این نظریه معتقدند که چنانچه خداوند به قتل، ظلم و بدی فرمان دهد این کارها با امر الهی خوب می‌شوند؟ اما بیشتر طرفداران این دیدگاه چنین چیزی را نمی‌پذیرند و بر این باورند که چون خداوند خود، خوب و برخوردار از اوصاف پسندیده است هرگز به امور ناپسند و بدی فرمان نمی‌دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۳۲).

این بحث از یک طرف در مقام واقع و ثبوت مطرح می‌شود که در این صورت بحثی وجود شناختی است و به دنبال این پرسش است که خواستگاه و منشأ خوبی و بدی در کجا قرار دارد و افعال چگونه وصف خوبی و بدی را به خود می‌گیرند. در این جا است که طرفداران نظریه امر الهی تعیین خوبی و بدی افعال و صفات را تنها به خواست و اراده‌ی خداوند نسبت می‌دهند. به بیان دیگر، آنان مدعی‌اند که خوبی و بدی به دست شارع و خداوند است و لذا در این خصوص به حسن و قبح شرعی معتقدند در حالی که مخالفین آنان به حسن و قبح ذاتی باور دارند. اما از طرف دیگر، این بحث می‌تواند در مقام معرفتی و اثبات مطرح شود که در این صورت بحثی معرفت‌شناختی است که از چگونگی علم ما به خوبی‌ها و بدی‌ها و راه کشف زشتی‌ها و زیبایی‌ها سؤال می‌کند؛ نظریه‌ی امر الهی - بر خلاف دیدگاهی که راه شناخت خوبی و بدی را عقلی می‌داند - تنها راه شناخت خوبی و بدی افعال و صفات را نیز توجه به نقل و دستورات الهی معرفی می‌کند. پس در مقام اول، بحث از خوبی و بدی شرعی و ذاتی به میان می‌آید و در مقام دوم، از خوبی و بدی نقلی و عقلی بحث می‌شود. بنابراین، بر طبق این نظریه، اولاً حقیقت ارزش‌ها و خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی به لحاظ وجودی، مبتنی بر امر و نهی خداوند است و کارهای آدمی ذاتاً نه خوبند و نه بد و لذا هرچه را خداوند خوب بداند، خوب و هرچه را بد بداند، بد است. ثانیاً تنها از طریق همان امر و نهی خداوند است که می‌توان به شناخت خوب و بد و تعیین ارزش اخلاقی اعمال دست یافت و از این جهت نیز شناخت خوبی و بدی نیز امری عقلی نیست و تنها از طریق شرع و مراجعه به فرمان‌های خداوند باید مصادیق خوبی و بدی را شناخت.

۲. تقریرهای مختلف از نظریه‌ی امر الهی

تمام صورت‌های مختلف از نظریه‌ی امر الهی، این ایده‌ی مرکزی را دربردارند که اخلاق از برخی جهات وابسته به خداوند است، اما چنین نیست که همه‌ی تبیین‌هایی،



که از نظریه‌ی امر الهی ارائه شده، دقیق و قابل دفاع باشند؛ همانگونه که فیلسوفان متعددی اشاره کرده‌اند که حتی این ایده که امر خداوند شرط کافی و ضروری برای درستی یک عمل است، توانایی کافی را ندارد تا وابستگی درستی فعل به لحاظ اخلاقی به امر خداوند را برساند (Sagi and Statman, 1980: 281 – 284; Burch, 1980: 20). کامل‌ترین قرائت‌ها از نظریه‌ی امر الهی، رساننده‌ی ایده‌ی وابستگی و نیز مبین نوع وابستگی هستند (Sagi and Statman, 1995: 21).

۱.۲. نظریه‌ی امر الهی به عنوان یک نظریه‌ی وجودشناختی

این تقریر همان است که از آن به اراده باوری تعبیر می‌شود. بنا بر این تقریر، خداوند بر مبنای اراده و نه عقل خویش دستوراتی صادر می‌کند و همین دستورات، قوانین اخلاق را تشکیل می‌دهند (Quinn, 1997: 454) و به ارزش‌های اخلاقی وجود می‌بخشند. به دیگر سخن، وجود ارزش‌ها، مرهون اوامر الهی است و هر عملی که خداوند بر آن امر کند انجام آن عمل، خوب و هر عملی که خداوند از آن نهی کند، زشت و ناپسند خواهد بود. مثلاً قول کاذب به دلیل اینکه خداوند از آن نهی فرموده، قبیح است و قول صادق به دلیل اینکه خداوند بدان امر فرموده، حسن است، و گرنه قول کاذب، ذاتاً قول است و قول صادق هم ذاتاً قول است. تفاوت آن‌ها فقط در امر و نهی است که بدان‌ها تعلق گرفته است. طرفداران این تقریر سعی کرده‌اند، براهینی را در جهت موجه بودن آن ارائه کنند. از جمله دو برهان در این خصوص اقامه شده است که هر دو به نوعی به قدرت مطلق خداوند استناد می‌کنند. برهان نخست بر آن است که اگر تصویری جز این داشته و به حسن و قبح ذاتی برای اعمال مقدم بر امر و نهی خدا قائل باشیم، قدرت خداوند را به معیارهای مقدم بر اراده‌ی حضرتش محدود داشته‌ایم و این با کمال مطلق حضرتش منافات دارد. برای مثال ابن تیمیه که بدین گونه می‌اندیشد، در مجموعه‌ی *الرسائل الکبری*، در این باره می‌نویسد:

«فجعلوا یوجبون علی الله ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی العبد و یسمون ذلك العدل و الحکمة مع قصور عقلهم عن معرفة حکمته؛ آنچه را بر بنده واجب است بر خداوند هم واجب می‌دانند و آنچه بر بندگان حرام است بر خدا هم حرام می‌دارند و این را عدالت و حکمت می‌پندارند، حال آنکه عقلشان از دریافت معرفت و حکمت قاصر است» (سبحانی، ۱۳۶۸: ۹۰).

برهان دوم باز هم با استناد به قدرت مطلقه‌ی خداوند، بیان می‌دارد که شرط خرد آن



است که آدمی از دستورات خداوند قادر مطلق سرپیچی نکند. قدرت و سیطره‌ی خداوند بر آدمی به حدی است که امکان فرار از قلمرو حاکمیت او وجود ندارد. هیچ چیز ما از چشم خداوند به دور نیست و هر جا که باشیم در دایره‌ی حاکمیت او قرار داریم. بنابراین، آدمی در برابر اراده‌ی چنین قدرتی چاره‌ای جز ادب و تمکین ندارد. برای مثال پیتر گیچ^۱ معتقد است که عقل مآل‌اندیش آدمی اقتضا می‌کند که هرگز با خداوند به رقابت برنخیزد و از فرمان حضرتش سرنیچد. او در این باره می‌نویسد:

«نافرمانی از خدای قادر، نابخردانه است. این مثل آن است که بخواهید کسی را که همه‌ی تجارت شما در رهن اوست، مغبون سازید یا به عبارت دیگر... چنان است که چوب همان دستی را کتک بزنند یا تبر همان دستی را قطع کند که آن را به کار گرفته است» (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۹: ۳۳۷ - ۳۳۸).

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت که این استدلال، تصوّر ما از خدا، خیریت خدا و حتی اخلاق را به قدرت پرستی محض تنزل می‌دهد. در آن صورت، ترس از قدرت خداوند مهم‌ترین انگیزه‌ی اطاعت از دستورات خداوند خواهد بود. برای رهایی از این اشکال، گفته شده است که:

اراده‌ی خداوند به تنهایی منشأ صدور احکام اخلاقی نیست، بلکه اراده‌ی خداوند عین عقل اوست و بنابراین، صدور این احکام نیز نه تنها با اراده‌ی او بلکه با عقل او نیز منطبق است. (Quinn, 1997: 454).

ولی این تقریر نیز گرهی از آن مشکل نمی‌گشاید. زیرا مسأله این است که آیا اراده و هم‌چنین عقل خداوند در مقام صدور احکام اخلاقی به معیاری مقلّم بر آن احکام ملتزم است یا نیست؟! حتّی نمی‌توان در دفاع از این تقریر، هم‌داستان با افرادی چون جان لاک گفت اطاعت از خداوند، اطاعتی شایسته و معقول است، زیرا همه‌ی هستی ما، فقط و فقط مرهون خداوند و متکی به اوست (Quinn, 1997: 455). ولی حتی اگر ما نه فقط نیازمند و متکی به خداوند، بلکه به تعبیر صدرالمُتألّهین شیرازی، عین فقر و نیاز به خداوند هم باشیم، این مبنا به خودی خود اثبات نمی‌کند که اطاعت ما از خداوند، از منظر اخلاقی که مستلزم حریت و استقلال در تصمیم است، اطاعتی بخردانه است. مگر این که باز هم این اطاعت را از منظری مآل‌اندیشانه در نظر بگیریم.

^۱. Peter Geach



۱.۱.۲. امر الهی؛ شرط ضروری اخلاق

نظریه‌ی امر الهی می‌تواند به عنوان این ایده فهم شود که اگر اوامر الهی نباشند، چیزی به نام اخلاق مطرح نخواهد بود. به بیان ساده‌تر، بر اساس این نگرش، بدون اوامر خداوند چیزی به نام اخلاق وجود نخواهد داشت. لذا وجود ارزش‌ها و الزامات اخلاقی وابسته به اوامر خداوند است.

می‌توان این تفسیر از نظریه‌ی امر الهی را اینگونه بیان کرد:

(۱): عمل A درست است، اگر و تنها اگر خداوند به آن امر کرده باشد.

بیان دیگری از (۱) این است که بگوییم، امر خداوند شرط ضروری اخلاق است، یا شرط ضروری برای اخلاقاً درست بودن یک عمل است. یک بیان رسمی از این ایده این است که:

$$(x) (Rx \rightarrow Cx)$$

X=عمل، R=اخلاقاً درست، C=امر شده توسط خداوند (Harris, 2003, P5).

۲.۱.۲. امر خداوند به عنوان شرط کافی اخلاق

نظریه‌ی امر الهی به عنوان این ایده که امر الهی شرط کافی اخلاق است نیز می‌تواند مطرح شود و اینگونه بیان شود که: «امر خداوند شرط کافی برای درستی یک رفتار است» (Harris, 2003, P8). همچنین می‌تواند به این شکل نیز بیان شود که:

(۲): «اگر خداوند ما را به انجام A امر کرده، پس A خوب است (اگر A خوب نبود، خداوند نباید ما را بدان امر می‌کرد).

به نظر می‌رسد اشکالی بر این ایده که «امر خداوند شرط کافی برای اخلاقاً درست بودن یک عمل است» وارد است. مشکلی که (۲) با آن مواجه است این است که استقلال پارامترهای قلمرو اخلاق از خداوند را فرض گرفته است. براساس (۲)، A که یا اخلاقاً درست یا اخلاقاً نادرست است مستقل از امر الهی است و A یک وضعیت اخلاقی معین از پیش تعیین شده دارد و از این جهت، شاید نتوان آن را به عنوان تقریری از نظریه‌ی امر الهی محسوب کرد. بر اساس این تقریر، امر خداوند، صرفاً به ما بیان می‌دارد که A دقیقاً از چه جایگاه اخلاقی برخوردار است. طرفداری نظریه‌ی کافی بودن امر الهی برای درستی اخلاقی یک عمل، ممکن است این احساس را ایجاد کند که بر این اساس به سلطه و قدرت خدا تجاوز شده است. ممکن است برخی چنین پندارند که، اگر هر آنچه خداوند انجام می‌دهد کاملاً مطابق با چارچوب اخلاقی از پیش تعیین شده باشد، کافی بودن امر الهی برای درستی اخلاقی یک عمل، که احتمالاً ریشه در بازشناسی صفات



خداوند نظیر قدرت یا قدرت مطلق دارد، به شدت تضعیف شود.

۲.۲. نظریه‌ی امر الهی به عنوان یک نظریه‌ی معرفت‌شناختی

قرائت ممکن دیگر از نظریه‌ی امر الهی، این مطلب را بیان داشته که اخلاق وابسته به معرفت‌شناسی نظریه‌ی امر الهی است. مسئله اینگونه است که: عمل A ممکن است مستقل از امر الهی اخلاقاً درست باشد، اما ما تنها از طریق امر الهی است که می‌توانیم به درست بودن آن به لحاظ اخلاقی معرفت یابیم. خود این قرائت از نظریه‌ی امر الهی، می‌تواند به گونه‌های متفاوتی تفسیر شود. یکی از تفسیرهای ممکن این است که: (۳). ما بدون اوامر الهی، هیچگونه معرفت اخلاقی نخواهیم داشت.

(۳) صراحتاً وجود اخلاق و وظایف اخلاقی را در صورت نبودن اوامر الهی انکار نمی‌کند بلکه صرفاً مدعی است که بدون این اوامر، ما در باب اخلاق چیزی نخواهیم دانست. البته هنوز، (۳) قرائتی خیلی رادیکال از نظریه‌ی امر الهی نیست و قرائت‌های رادیکال‌تری نیز از این نظریه وجود دارد. این قرائت، صرفاً مدعی است که معرفت اخلاقی، بدون مساعدت اوامر الهی، مطلقاً دست نیافتنی است. بر اساس این قرائت، انسان نه تنها از تمام وظایف اخلاقی، بلکه حتی از مفاهیم اخلاقی نیز ناآگاه است. انسان‌ها از طریق اوامر الهی، نه تنها نسبت به وظایف اخلاقی واقعی خود، بلکه به زبان اخلاق نیز آگاه می‌شوند (Ibid, P 10).

برخی بیان داشته‌اند (Sagi and Statman, 85-86) که این مدل از (۳)، حداقل با این تبیین، در عمل با مشکلات جدی مواجه است. آن‌ها معتقدند که با نظر به شناخت ما از فرهنگ‌های مهم انسانی که مدعی دستیابی به معرفت اخلاقی - بدون آگاهی داشتن از وحی الهی - هستند، دفاع از این پندار که جهان، خالی از هرگونه معرفت اخلاقی است، خیلی مشکل است. تبیین معرفت اخلاقی در گذشته، حال و آینده که هر فرد یا جامعه انسانی از آن برخوردار است، مشکل نیست؛ و چنین نیست که معرفت اخلاقی، صرفاً از طریق درک اراده‌ی الهی قابل دسترس باشد. به بیان ساده‌تر، همدلی داشتن با این نگرش که معرفت اخلاقی در جوامعی که منکر خداوند هستند، نهایتاً ریشه در وحی الهی دارد، در حقیقت همدلی کردن با یک اعتقاد کاذب و یا حداقل ناموجه است.

۱.۲.۲. امر خداوند، شرط لازم برای عمل اخلاقی

(۳) به دلیل در برداشتن این ادعای مفراط که ما بدون دستیابی به اراده‌ی خداوند از



هیچ شناخت اخلاقی برخوردار نخواهیم بود، ممکن است نامعقول به نظر برسد. با این فرض که (۳) غیر معقول باشد، آیا می‌توان به تفسیر معقول‌تری از آن دست یافت؟ اگر نگاه مختصری به ساختار استدلال‌های اخلاقی داشته باشیم، قادر خواهیم بود تا تفسیر معتدل‌تری از (۳) یعنی قضیه «ما بدون اوامر بیان شده‌ی خداوند، به هیچگونه معرفت اخلاقی دست نخواهیم یافت» به دست دهیم. ساختار یک استدلال اخلاقی از این قرار است:

۱. تمام افعال نمونه X (نظیر قتل) نادرست هستند. (این قضیه اصلی در استدلال است.)

۲. A از افعال نمونه X است. (این قضیه فرعی در استدلال است.)

۳. پس A نادرست است.

این، دو قرائت دیگر از قضیه (۳) را بیان می‌دارد. در قرائت اول که من آن را (۱-۳) می‌نامم، چیزی که ما با در دسترس نداشتن اوامر الهی فاقد آن هستیم از نوع معرفتی است که در صغری بیان شده، یعنی اینکه همه‌ی افعال مشابه یک نمونه‌ی مثلاً X نادرستند. (۱-۳) تفسیری کاملاً بنیانی است. در حالی که (۳) مدعی بود که ما بدون اوامر بیان شده‌ی خداوند در قرآن به هیچ وجه از معرفت اخلاقی برخوردار نخواهیم بود، (۱-۳) بیان می‌دارد که گرچه ما بدون اوامر خداوند به مفاهیم اخلاقی و زبان اخلاق، معرفت خواهیم داشت اما بدون این اوامر نخواهیم دانست که چگونه آن‌ها را به کار بندیم. به بیان ساده‌تر، این قرائت را می‌توان اینگونه بیان کرد:

(۱-۳): ما مفهوم «نادرست بودن» را درک می‌کنیم، و نیز می‌فهمیم که X و تمام افعال نمونه X نادرست هستند، تمام افعال نمونه X را نیز می‌شناسیم، اما در اینکه عمل چگونه باید انجام شود تا از مصادیق این امور محسوب نشود، بدون بیان و راهنمایی الهی برای ما ممکن نیست.

۲.۲.۲. امر خداوند، شرط لازم برای تشخیص مصادیق

در قرائت دوم که ما آن را (۲-۳) می‌نامیم، چیزی که با در دسترس نداشتن اوامر الهی، فاقد آن هستیم از نوع معرفتی است که در کبری استدلال فوق بیان شده است. بر اساس (۲-۳)، ما به طور مستقل به این معرفت داریم که مثلاً قتل، نادرست است. اما چیزی که وحی برای ما فراهم می‌سازد توان تشخیص افعالی است که به عنوان قتل محسوب می‌شوند؛ یعنی وحی مصادیق وحی را برای ما روشن می‌سازد. بدون اینگونه وحی، ممکن است ندانیم که کشتن یک حمله‌کننده در دفاع شخصی، یا کشتن



دشمن در جنگ یا یک مجازات رسمی، قتل محسوب می‌شود یا نمی‌شود. به بیان ساده می‌توان اینگونه گفت:

(۲-۳): با در دسترس نداشتن اوامر الهی، نخواهیم توانست مصادیق افعال

نادرست را تشخیص دهیم.

برخی از (۲-۳) دفاع کرده‌اند؛ مثلاً سادیا گون می‌گوید:

«گرچه عقل، دزدی را ناخوشایند و قابل سرزنش می‌داند، اما چیزی در آن نیست که ما را مثلاً از اینکه فرد، چگونه مالک می‌شود و چگونه شیء مال او می‌شود، آگاه کند. به عنوان مثال، بیان نمی‌دارد که آیا مالک شدن ثمره‌ی زحمت کشیدن و کار است یا از درآمد معامله حاصل می‌شود و یا توسط میراث و ... از این‌رو، پیامبران آمده‌اند در حالی که برای هر یک از این نمونه‌ها حکم دقیق و مشخصی را با خود آورده‌اند» (Saadia Gaon, 1955: 146).

به نظر می‌رسد، (۲-۳) به لحاظ انسجام درونی با مشکلی جدی مواجه است. (۲-۳) مدعی است که گرچه ما بدون اوامر الهی به مفاهیم اخلاقی و زبان اخلاق معرفت خواهیم داشت، اما نمی‌دانیم که چگونه آن‌ها را بکار بندیم. اما آیا واقعاً ما یکی از این دو دسته معرفت را داریم در حالی که فاقد دسته‌ی دیگر هستیم؟! برای اینکه بدانیم که آیا وحی خداوند در باب کاربرد مفاهیم اخلاقی درست است یا نه، ما حداقل باید به این امر معرفت داشته باشیم که «خدا خوب است». بنابراین، ما باید بدانیم که توانایی به کار بستن «خوب» در مورد خداوند را داریم، پیش از اینکه خداوند به ما بیان بدارد که چگونه مفاهیم اخلاقی را به کار بیندیم (Kant, 1964: 76).

در نگاه اول، (۲-۳) این توانایی را دارد تا چنین مشکلی را از خود دفع کند. اگر ما از قبل می‌دانیم که مفاهیم اخلاقی را چگونه به کار بگیریم - به عنوان مثال، اگر ما می‌دانیم که عمل قتل، به کلی ناپسند است - و نقش وحی صرفاً این است که توضیح دهد که مثلاً کدام فعل، قتل محسوب می‌شود؛ بنابراین، ما از قبل در باب اینکه چگونه مفهوم «خوب» را در رابطه با خداوند به کار بیندیم، دارای معرفت اخلاقی کافی بوده‌ایم. از این‌رو، (۲-۳) چنین پنداشته است که این امور حاصل شده است: الف) انسان، پیش از وحی می‌داند که مفاهیم اخلاقی را چگونه به کار بندد؛ ب) این امر، انسان را قادر ساخته است تا بداند که خداوند خوب است؛ پ) انسان به وحی الهی از این جهت نیاز دارد تا تشخیص دهد که مثلاً این فعل از کدام نوع افعال است، و نیز بداند که وحی خداوند در باب این مطلب، اخلاقاً درست است.



با این حال، به نظر می‌رسد که (۲-۳) با یک مشکل، مشابه مشکلی که (۱-۳) در یک سلسله‌ی معرفت‌شناختی با آن روبروست، مواجه است. از این جهت که، آیا واقعاً ممکن است که ما بتوانیم علم داشته باشیم به اینکه تمام افعال از نوع قتل، ناپسند است، بدون اینکه بتوانیم تشخیص دهیم که کدام عمل، قتل محسوب می‌شود؟! روشن است که معرفت ما به این اصل که تمام افعال از نوع قتل، ناپسند هستند به صورت جدی وابسته به توانایی تشخیص مصادیق قتل توسط ماست؛ بخشی از این اصل که «تمام افعال از نوع قتل، ناپسند هستند»، این است که تشخیص دهیم کدام افعال به عنوان قتل محسوب می‌شوند. اگر نتوانیم افعالی را که قتل محسوب می‌شوند، تشخیص دهیم، معنا ندارد علم داشته باشیم بر اینکه تمام افعال از نوع قتل، ناپسند هستند (Sagi and Statman, 1995: 88).

مثال‌هایی از افعالی که حالت قتل دارند و ما بدون وحی قادر نیستیم تا آن‌ها را تشخیص دهیم نظیر کشتن در دفاع شخصی، کشتن در جنگ، کشتن در مجازات‌های رسمی، ممکن است به طور قابل توجهی از «موارد میان مرزی و بینابینی» لحاظ شده و قرائتی روشن‌تر از (۲-۳) را پیش روی ما قرار دهند، به اینگونه که:

(الف) ما بدون نیاز به وحی الهی می‌دانیم که مثلاً تمام اعمال مربوط به قتل، ناپسند هستند.

(ب) «موارد بینابینی» از افعالی هستند که ما قادر نیستیم تشخیص دهیم که آیا مثلاً قتل محسوب می‌شوند یا نه؟

(پ) وحی الهی این توانایی را به ما می‌دهد که تشخیص دهیم این موارد بینابین، قتل محسوب می‌شود یا نه.

این بیان، تصدیق می‌کند که بخشی از این گزاره که «ما می‌دانیم تمام اعمال مربوط به قتل ناپسند هستند»، این است که به خوبی بدانیم دقیقاً کدام افعال، قتل محسوب می‌شوند. حال آنکه شکافی بین فهم دقیق و فهم کلی ما از اموری که به روشنی نمی‌توانیم تشخیص دهیم از مصادیق قتل محسوب می‌شوند یا نه، وجود دارد. به بیان دیگر، مواردی وجود دارند که می‌توان از آن‌ها به «موارد سایه‌روشن» تعبیر کرد و ما بدون دسترسی به وحی نخواهیم توانست آن‌ها را تشخیص دهیم. این وحی الهی است که ما را آگاه می‌سازد به اینکه «موارد سایه‌روشن» را در کدام سمت خط قرار دهیم.

ایده‌ی مرکزی بیان اخیر، آن است که ما می‌توانیم معرفتی دقیق نسبت به افعالی که قتل محسوب می‌شوند، داشته باشیم. در عین اینکه مواردی نیز در اطراف مفهوم قتل



برای ما نامشخص باقی می‌ماند. ما هنوز، به خاطر افعالی از قبیل کشتن دشمن در جنگ، یا کشته‌شدن به عنوان مجازات رسمی و ... که از طرفی ویژگی‌های مشترک بسیاری با مورد روشن از فعل قتل دارند، و از طرفی تمام ویژگی‌های قتل را ندارند، ممکن است در مورد تشخیص خود مطمئن نباشیم. این ایده که ما ممکن است موارد زیادی را بدانیم اما تمام مصادیق یک فعل نظیر قتل را تشخیص ندهیم، کاملاً مستقل از سرسپردگی و اعتقاد به خداوند و وحی الهی است.

این بیان اخیر، از یک نقطه نظر دینی، می‌تواند به کلی قابل قبول باشد. چرا که کاملاً پذیرفتنی است که ما مستقل از وحی، مثلاً بدانیم که تمام اعمال مربوط به قتل، ناپسند هستند و این معرفت ما شامل مواردی شود که فهم دقیق داریم که از مصادیق قتل محسوب می‌شوند اما بدون وحی، در باب موارد سایه‌روشن که وحی برای ما از آنها پرده برمی‌دارد، اطمینان نخواهیم داشت.

تفسیرهای معرفت‌شناختی دیگری نیز از نظریه‌ی امر الهی ممکن است (Sagi and Statman, 1995: 88-90).

۳.۲. نظریه‌ی امر الهی به عنوان یک نظریه‌ی معناشناختی

نظریه‌ی امر الهی، همچنین می‌تواند به عنوان نظریه‌ای معناشناختی در صدد بیان معنای خوب و بد به عنوان دو مفهوم کلیدی در حوزه‌ی اخلاق، مطرح شود. از این رو، این نظریه ممکن است این ادعا را اتخاذ کند که:

(۴) «X اخلاقاً درست است» معنایش این است که «X توسط خداوند مورد امر واقع شده است».

یکی از راههایی که (۴) می‌تواند فهم شود این است که به عنوان جمله‌ای حقیقی در باب روشی که مفاهیم اخلاقی به کار بسته می‌شوند، فهم شود. به عبارت دیگر، هنگامی که انسان‌ها کلمات اخلاقی نظیر «خوب»، «بد»، «درست» و «نادرست» را به کار می‌برند، چیزی که واقعاً از آن قصد می‌کنند جملاتی در باب اوامر و نواهی الهی است. قاعده‌سازی دقیق در اینجا می‌تواند اینگونه شکل گیرد که:

(۴-۱): کلمه‌ی «نادرست» در متون اخلاقی به معنای «مخالف بودن با اوامر خداوند» است.

البته (۴-۱) با یک اشکال واضح مواجه است و آن اینکه حتی اگر در برخی از موارد، انسان‌ها از «X نادرست است» این را قصد می‌کنند که «X مخالف اوامر خداوند است»، با این حال به وضوح مواردی را می‌یابیم که در آن‌ها مسأله اینگونه نیست. به



عنوان مثال، ملحدانی که احکام اخلاقی را به روشنی بیان می‌کنند، به صورت رُک و بی‌پرده قصد ندارند تا اوامر خداوند را بیان کنند. از این رو، (۱-۴) با یک معضل روبروست و اگر در پی آن است تا روش به کاربردن مفاهیم اخلاقی را بیان کند، موفق نخواهد بود. به بیان دیگر، اگر (۱-۴) به عنوان تبیینی مطرح شده است که بیان می‌دارد چگونه واژه‌ی «نادرست» باید در متون اخلاقی به کار گرفته شود. در این صورت، خود این بیان از این جهت که ممکن است نتواند به عنوان راه واقعی استفاده از یک مفهوم اتخاذ شود، نیاز به اثبات دارد (Ibid, 29).

اشکال دیگری که ممکن است در مقابل (۱-۴) مطرح گردد بر استدلال سؤال گشاده مور^۱ مبتنی است (Idziak, 1962: 16). استدلال به این شکل است که: اگر معنای «خوب» به وسیله‌ی خصوصیت X تبیین می‌شود، معنایی نخواهد داشت که سؤال کنیم «آیا چیزی که خاصیت X را دارد خوب است؟» چون شبیه این است که سؤال کنیم «آیا شخص مجرد کسی است که غیرمتأهل است؟» و این سؤالی است که معنایی نخواهد داشت چرا که کلمه‌ی «مجرد» معنایش «غیرمتأهل بودن» است. (۱-۴) که مدعی است کلمه‌ی «نادرست» در متون اخلاقی به معنای «مخالف بودن با امر خداوند» است نیز به همین شکل با چالش مواجه است؛ چرا که این سؤال که آیا رفتاری که خداوند ما را از انجام آن نهی فرموده واقعاً نادرست است، سؤالی همواره معنادار است. می‌توان اینگونه به «استدلال سؤال گشاده» پاسخ گفت که در واقع برای هر تبیینی از مثلاً «X، Y است»، این سؤال معنا خواهد داشت که «آیا X، Y است؟». به این سؤالات توجه کنید: آیا مثلث سه ضلعی است؟ آیا مجرد، فرد غیرمتأهل است؟ و... هر یک از این سؤالات، معنایی کامل را می‌رسانند اما در صورت معتبر بودن اشکال مبتنی بر استدلال سؤال گشاده، باید چنین سؤالاتی بی‌معنی تلقی شوند. به نظر می‌رسد هیچ یک از این سؤالات بیهوده نباشد. چرا که سؤالات فوق، ممکن است از طرف فردی مطرح شده باشد که یک تفسیر درست و کامل از واژه‌های سؤال نداشته، یا درباری و واژه‌های سؤال به اشتباه افتاده، و یا این واژگان را فراموش کرده است. موقعیت بجهی سؤال کننده، یا یاد گیرنده؛ موقعیت یک نادان و یا شخصی است فراموش کار، مبہوت و ... آنچه سؤال را در اینجا معنادار می‌سازد به طور کلی وابسته به شرایط سؤال و به طور خاص وابسته به سطح معرفتی سؤال کننده است. اگر واقعاً این

¹ G.E. Moore.



اوامر الهی هستند که هر چه را درست است درست می‌گردانند، در این صورت «آیا آنچه خداوند بدان امر می‌کند، درست است؟» سؤالی معقول برای برخی از انسان‌ها (افراد نادان) و نه برای برخی دیگر از آنها (افراد عالم) است.

ممکن است گفته شود که این پاسخ، صرفاً نشان می‌دهد که سؤال‌هایی نظیر «آیا مثلث سه ضلعی است؟»، «آیا شخص مجرد کسی است که غیرمتاهل است؟» در صورتی معنادار خواهند بود که به صورت سؤالات معنایی فهم شوند. این سؤالات تنها در صورتی معنی خواهند داشت که توسط فردی نظیر یک دانش‌آموز ابتدایی زبان انگلیسی که معنای «مثلث» و «مجرد» را نمی‌داند، مطرح شوند.

این اشکال و پاسخ‌ها در یک تحلیل فلسفی می‌تواند به شکل مباحث قابل توجهی ادامه پیدا کند. برای ما تا همین جا کافی است. تا اینجا سه قرائت عمده از نظریه‌ی امر الهی را تبیین کردیم و در اینجا می‌خواهیم بر روی دیدگاه اُکام تمرکز، و قضاوت کنیم که قرائت ایشان از نظریه‌ی امر الهی متناسب با کدامیک از تقریرهای مطرح شده است.

۳. نظریه‌ی امر الهی در نگاه اُکام

غالب تلاش‌ها برای نشان‌دادن خواستگاه نظریه‌ی امر الهی در تاریخ فلسفه با فیلسوفان اسکولاستیک جان دانس اسکات و ویلیام اُکام، آغاز شد (Idziak, 1979: 454; Copleston, 1959: 52). و از دیدگاه اخلاقی اُکام غالباً به عنوان «پارادایم اخلاق امر الهی» یاد می‌شود (Adams, 1986: 1). از نظر اُکام، معیار نهایی احکام اخلاقی، اراده‌ی الهی است و قانون اخلاقی بیش از آنکه نهایتاً بر ذات الهی مبتنی باشد بر قصد مختارانه‌ی الهی مبتنی است (Idziak, 1979: 56-57).

اُکام در عبارتی از پیرامون چهار کتاب درباره‌ی گزاره‌های نویسد:

«خدا نفرت از خدا، دزدی و زنا محضه را منع کرده است اما خدا می‌توانست بدان‌ها فرمان دهد و اگر به آن‌ها فرمان داده بود آن‌ها افعال تحسین‌برانگیزی می‌شدند... اگر خداوند حکم به زناکاری دهد، زناکاری نه تنها مشروع بلکه تحسین‌برانگیز هم می‌شود» (Ockham, 1962: 86; Idziak, 1979: 57).

بر اساس این بیان، حقیقت ارزش‌های اخلاقی، مرهون امر الهی است و اعمال اخلاقی از آن جهت نادرستند که خداوند از آنان نهی کرده است. در صورتی که خداوند به عملی امر کند آن عمل خوب و اگر خداوند از همان عمل نهی کند، آن



عمل بد و ناپسند محسوب می‌شود. البته خداوند ملزم نیست که به نوع خاصی از عمل، و نه ضد آن، حکم بدهد (کاپلستون، ج ۳، ۱۳۸۸: ۱۲۶). اُکام حتی در حدی بالاتر، معتقد است اگر افعالی چون دزدی و ... که در نگرش ما انسان‌ها ناپسند است، مورد امر خداوند واقع شود، دیگر به هیچ‌وجه عنوان دزدی و ... بر آن صدق نخواهد کرد و ماهیت آن تغییر خواهد یافت. او در این رابطه می‌گوید:

«اگر به این موارد، امر الهی تعلق گیرد، در این صورت دیگر نباید به نام دزدی، زنا، دشمنی و .. نامیده شوند ... اگر این افعال، تحت امر الهی قرار گیرند، در این صورت کسی که آن‌ها را انجام می‌دهد موظف به انجام امر مقابل آن‌ها نیست و در این صورت، دیگر نباید این افعال را عنوان دزدی، زنا و ... داد» (Idziak, 1979: 56-57).

آنچه از سراسر این عبارت به دست می‌آید این است که حالت‌های اخلاقی یک عمل، منحصرأ وابسته به امر خداوند است. دزدی، زنا و ... در زمان حال نادرست هستند تنها به این دلیل که نقطه‌ی مقابل آن‌ها تحت امر الهی قرار گرفته است یا به بیان دیگر، به دلیل اینکه خداوند از آنان نهی کرده است. اگر خداوند به چنین افعالی امر می‌کرد باید «به بهترین نحو انجام می‌شدند» و همانگونه که در پایان نقل قول اُکام بیان شد نام‌های آن‌ها باید از حالت منفی اخلاقی تغییر یابند.

«برای اُکام شرّ اخلاقی در عدم انجام دستورات خداوند در کتاب مقدّس است. عبودیت خداوند، عشق ورزیدن به اوست. پس درستی، انجام احکام الهی است و نادرستی، سرپیچی از انجام آن‌هاست» (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۸).

او معتقد است که بدون هیچگونه دلیلی جز خواست خداوند، باید از او امر او پیروی کرد. حتی در باب فرمان‌های ده گانه می‌گوید:

«مواظب و احکام اخلاقی از اوامر الهی است و فرمان‌های ده‌گانه تماماً تحکمی و ناشی از اراده‌ی خداوند است؛ خداوندی که باید بدون هیچ دلیلی جز خواست او، از او اطاعت کنیم. خداوند در هیچ فعلی مجبور نیست و «درست» این است که آنچه او می‌خواهد انجام بگیرد» (برهیه، ۱۳۷۷: ۱۲۴ - ۱۲۵).

اُکام همچنین معتقد است که الزام، شامل حال خداوند نمی‌شود زیرا خداوند ملزم به انجام دادن چیزی نیست. از این رو، اگر بناست که خداوند علت تامه‌ی نفرت از خودش در اراده‌ی کسی باشد، در این صورت نه آن شخص گناهکار است و نه خدا؛ زیرا خدا که ملزم به چیزی نیست، آن شخص هم که در این مورد ملزم نیست چرا که فعل در

توان او نبوده است (کاپلستون، ج ۳، ۱۳۸۸: ۱۲۴ - ۱۲۵).

۴. تقریر مورد نظر اکام

حال اجازه دهید صورت‌هایی از نظریه‌ی امر الهی را که اکام پذیرفته است به نحو دقیق‌تری تبیین کنیم و نشان دهیم که اکام کدام یک از تقریرهایی را - که در بخش اول مقاله ذکر شد - پذیرفته است. همانگونه که ذکر شد، اکام صراحتاً بیان داشته که افعال «به نحو شایسته (و قابل ستایش) مورد عمل قرار نمی‌گیرند مگر اینکه خداوند بدان‌ها امر فرماید»، این بدین معنا است که:

امر خداوند، شرط ضروری برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است.

اما اکام همچنین اذعان داشته که دزدی، زنا و... نیز اگر بتوانند تحت امر الهی قرار گیرند و خداوند بدان‌ها امر کند، می‌توانند حتی توسط یک کشیش به طور شایسته مورد عمل واقع شوند؛ و این بیانگر این مطلب است که:

امر خداوند، شرط کافی برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است.

از سرتاسر بیان اکام برمی‌آید که شئون اخلاقی یک عمل، منحصرماً وابسته به امر الهی است. البته اکام با بیان خود، صرفاً نمی‌خواسته این مطلب را بیان کند که شئون اخلاقی یک عمل، منحصرماً وابسته به امر الهی است، بلکه او همچنین بر آن بوده تا بیان دارد که این نوع وابستگی، از نوع وابستگی متقارن است به گونه‌ای که بین درستی اخلاقی یک عمل و امر خداوند، تقارن وجود دارد. به بیان دیگر، تا زمانی که امر خداوند به یک عمل تعلق نگرفته باشد، در واقع آن عمل ارزش اخلاقی نخواهد داشت و این ارزش همزمان با تعلق گرفتن امر الهی به آن عمل ایجاد می‌شود. این امر، نشان می‌دهد که در نگرش اکام، وابستگی ارزش‌های اخلاقی به امر الهی از نوع وابستگی وجودی، نه صرفاً معرفت‌شناختی یا معناشناختی است. برخی از نویسندگان هم به استفاده از همین عبارات اکام، نظریه‌ی امر الهی از نوع وجودی را به ایشان نسبت داده‌اند (Helm, 1981: 3).

اکام در عبارتی دیگر می‌نویسد:

نفس این حقیقت که خداوند چیزی را اراده کرده، گواه بر این است که انجام‌دادن آن چیز درست است... از این‌رو، اگر خداوند باعث سوء نیت یک فرد به خود شود، و خود او علت تامه‌ی عمل باشد، در این صورت نه آن شخص گناهکار است و نه خداوند؛ چون خداوند که اصلاً مکلف به چیزی نیست؛ آن شخص هم در این مورد وظیفه‌ای نداشته چرا که عمل در حیطه‌ی قدرت آن شخص نبوده



است (Urban, 1973: 312; Ockham, 1962: 96).

ابتدای عبارت، این را می‌رساند که «*امر خداوند، شرط کافی برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است*» در ادامه‌ی عبارت، اُکام بیان داشته است که خداوند مقید به هیچ قید و بند اخلاقی نیست. و لذا عصاره‌ی بیان او این می‌شود که:
اخلاق، وابسته به خداوند است و او به هیچ وجه مقید و محدود به اخلاق نیست.
همچنین در این بیان اُکام نیز آمده که می‌گوید:
«*خداوند موظف به وظیفه‌ای نیست، چرا که او ملزم به انجام هیچ کاری نیست*»
(Copleston, vol. 3, 1953, 103).

تقریر وجودشناختی اُکام از نظریه‌ی امر الهی، نشان‌دهنده‌ی این است که اُکام برخلاف موضع خود در باب کلیات که گرایش نومینالیستی را در پی گرفته، در اخلاق، رئالیست بوده و قائل به قرائتی وجودشناختی از نظریه‌ی امر الهی است؛ البته نه به این معنا که ارزش‌های الهی قبل از تعلق اوامر الهی به آن‌ها حقیقت خارجی دارند بلکه به این معنا که با تعلق گرفتن اوامر و نواهی خداوند به امور، ارزش‌های اخلاقی حقیقتاً تحقق می‌یابند. او معتقد است که ارزش‌های اخلاقی با اوامر خداوند ایجاد می‌شوند و تحقق خارجی می‌یابند.

گویا اُکام که از این تقریر دفاع کرده است در صدد پاسخگویی به شبهاتی عمدتاً کلامی بوده که با پذیرش دیدگاه مقابل - نظریه‌ای که بر ذاتی بودن خوبی و بدی و وجود قواعد مطلق اخلاقی تأکید دارد - مطرح می‌شود؛ کما اینکه خیلی از طرفداران این تقریر به همین جهت ملتزم به این تقریر گشته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۰: ۶۱-۸۵). از دیگر شبهاتی که افرادی چون اُکام بدان گرفتار شده‌اند این است که خداوند مالک و قادر مطلق است و کسی است که هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد. پس قدرت او هیچ حدود و قیودی ندارد و حتی به قیود اخلاقی هم مقید نمی‌شود. در این صورت باید گفت هر کاری که خدا انجام دهد، خوب است و محدود کردن وی به قیود اخلاقی ایجاد محدودیت در قدرت مطلق الهی است. اگر امر الهی، مرجع نهایی اخلاق نباشد، پس خداوند اقتدار مطلق ندارد. در فضای اسلامی نیز افرادی بر این باور بوده‌اند که استقلال اخلاق از دین مستلزم تبعیت خداوند از قوانینی است که از بیرون بر او تحمیل می‌شوند و دست او بسته؛ قدرت، اختیار و آزادی او را محدود می‌کنند (اشعری، بی تا: ۱۱۵-۱۱۷). بنابراین، یکی از مهم‌ترین ادله‌ی افرادی چون اُکام بر اثبات این که قانون اخلاقی‌ای مستقل از اراده‌ی خداوند وجود ندارد، این است که



خداوند مالک و قادر مطلق است و لذا هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و قدرت وی به هیچ قیدی حتی قیود اخلاقی محدود نمی‌شود.

۵. نقد نگرش اُکام

تقریر اُکام، البته با مشکلات قابل توجهی مواجه است. اگر منظور او از این گفته که «خداوند به هر چیزی امر کرده، آن چیز خوب شده است» این باشد که خداوند به چیزی که خوب است، فرمان داده است باید منکر نظریه‌ی امر الهی شد. زیرا در این صورت امر و نهی خداوند فقط پرده از واقعیت برداشته و جنبه‌ی کشف کردن واقعیت را دارد. اما اگر منظور این نباشد که خداوند به چیزی که خوب است، فرمان می‌دهد بلکه چون خداوند خود، خوب است به بدی فرمان نمی‌دهد در این صورت نیز ایراد دیگری وارد است که چگونه می‌توان بدون داشتن معیاری برای خوبی و بدی، پی برد که خداوند «خوب» است. تنها در صورتی می‌توان خوب بودن خدا را تشخیص داد که پیشاپیش معیاری برای شناسایی خوبی و بدی داشته باشیم. علاوه بر این، بدون امر و نهی خداوند نیز می‌توان خوبی و بدی برخی افعال یا صفات را تشخیص داد. عموم انسان‌ها خوبی عدالت، صداقت، وفای به عهد و بدی ظلم و خیانت را می‌پذیرند و این بیانگر آن است که این صفات و افعال ذاتاً خوب یا بدند؛ عقل آدمی نیز به طور مستقل می‌تواند خوبی و بدی آن‌ها را درک کند و نیازمند امر یا نهی الهی نیست. پذیرش قاعده‌ی زرین که در اعلامیه‌ی اخلاق جهانی مبنا قرار گرفته، نشان از آن است که در تعالیم ادیان (و ایدئولوژی‌های) مختلف، ارزش‌های اساسی مشترکی وجود دارد، که می‌تواند اساسی برای اخلاق جهانی فراهم سازد (ملکیان، ۱۳۹۱: ۱۴۰).

اشکال عمده‌ی دیگری که فراروی اُکام است، آن است که ایشان، به این نکته اذعان کرده است که اگر خداوند به دزدی و زنا و... حکم می‌کرد، همه‌ی آن‌ها ستوده و مطلوب و بلکه الزامی می‌شدند و قبول چنین ادعای سهمگین، حتی در عمق وجدان مؤمنان، بسیار سخت و کمر شکن است. رابرت آدامز از قول ویلیام اکام، نقل می‌کند که گفته است اگر خداوند به سرقت و دروغ و... امر می‌کرد، آن‌ها نیکو و دوست داشتنی می‌شدند. خود آدامز که دشواری قبول این نظریه را با توجه به جعلی و دل‌بخوانانه کردن ماهیت اخلاق به خوبی می‌یابد، به نوعی در صدد ترمیم نقص آن و دفاع از اصل آن است. حاصل کلام وی آن است که چون خداوند مهربان است و مخلوق خود، یعنی انسان، را دوست دارد، با اینکه می‌تواند به دروغ و سرقت فرمان دهد، ولی این کار را نمی‌کند (Adams, 1986: 48).



نکته‌ی دیگر اینکه، بر اساس تقریر آدامز، اگر فرض کنیم که خدا وجود ندارد، یا اینکه خود را در مقام فردی ملحد و غیرمعتقد به خداوند بگذاریم، در این صورت ظلم به افراد بی‌گناه، نادرست نخواهد بود. حال آنکه وجدان و شهود اخلاقی ما حکم به نادرستی چنین عملی می‌کند. به هر حال، اُکام با این تقریر از نظریه‌ی امر الهی، به سنت مسیحی و اسلامی پشت کرده است. در سنت مسیحی از آکویناس و کادورث گرفته تا ریچارد سوین برن در دوران معاصر، همگی از این طریق به دفاع از عقل‌گرایی پرداخته‌اند. به قول سوین برن حقایق ضروری اخلاق، همچون حقایق ضروری منطق، تعیین‌کننده‌ی رفتار الهی هستند (Peter singer, 1977: 525). در سنت اسلامی هم این مسأله مطرح است که امور محال، تقییدی بر اقتدار الهی نیست؛ زیرا محال، اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که چون قدرت خدا بر آن تعلق نمی‌گیرد پس محدود است (رازی، ج ۴، ۱۰۴۷: ۱۰۵).

در پایان ذکر این نکته لازم است که تفسیرهای متباین زیادی در باب موضع اُکام در باب نظریه‌ی امر الهی بیان شده است. حتی کاپلستون که به نظر می‌رسد نهایتاً موافق با این امر است که اُکام مدافع نظریه‌ی امر الهی بوده، معتقد است که: «به نظر می‌رسد با دو تئوری اخلاقی در فلسفه‌ی اُکام مواجه هستیم؛ از سویی، او از قانون اخلاقی برداشتی مرجع‌گرایانه دارد و از سوی دیگر بر قاعده‌ی درست^۱ تأکید می‌کند. برداشت مرجع‌گرایانه‌ی^۲ او بیانگر این نکته است که اُکام به اختیار و قدرت مطلق خداوند - آن‌طور که در وحی مسیحی مطرح است - اعتقاد داشته، در حالی که اصرار وی بر قاعده‌ی درست، ظاهراً بیانگر تأثی تعالیم اخلاقی ارسطو و نظریه‌های اخلاقی پیشینیان قرون وسطایی بر ایشان بوده است» (Copleston, vol. 3, 1953, 107). اُاکلی می‌گوید: اُکام واقعاً متناقض است (Oakley, 1961: 70). دیوید کلارک، لین وودآربان و ماریلین آدامز، همگی معتقدند که موضع اُکام در باب تئوری امر الهی به طرز قابل توجهی پیچیده است (Adams, 1986: 1-35).

۱. «قاعده درست» که اوکام بارها از آن بهره می‌برد و آن را اصل اخلاقیات می‌داند، به تعبیری همان وجدان است که بر اساس فضیلت عمل می‌کند. این نگرش، در واقع، ناظر به استقلال اخلاق از خداوند و اوامر الهی است و منشأ اخلاق را، وجدان انسان می‌داند که فطرتاً به گونه‌ای درست عمل می‌کند.

۲. منظور این است که منشأ اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را به یک مرجع واحد بازگردانیم که این مرجع، در نگرش اُکام همان خداوند است.



نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در متن مقاله بیان شد تقریرهای مختلفی از نظریه‌ی امر الهی وجود دارد که هر یک از آنها از مشکلات خاص خود برخوردارند. ویلیام آکام با پذیرش امر الهی به عنوان شرط ضروری و نیز شرط کافی برای اخلاقی‌بودن عمل، تقریری وجودشناختی از این نظریه ارائه داده که با اشکالات قابل توجهی مواجه است. او با داشتن دیدگاهی محافظه‌کارانه به دلیل برخی دغدغه‌های کلامی، اذعان داشته که خداوند قدرت مطلق داشته و حتی می‌تواند در صورت صلاحدید، بر امور غیراخلاقی همچون دزدی، زنا و ... امر کند که در این صورت این امور از حیطه‌ی امور غیراخلاقی خارج شده و عناوین آنها تغییر می‌یابد. این تقریر از نظریه‌ی امر الهی نمی‌تواند تقریری موجه باشد؛ چرا که هر چند خداوند قادر مطلق است و توانایی انجام همه‌ی امور ممکن را دارد، لیکن این بدان معنا نیست که خداوند هر کاری را انجام دهد. این که خداوند کار قبیح نمی‌کند به این معنا نیست که قدرت و اختیار انجام این کارها را ندارد بلکه بدین معناست که خدای متعال به دلیل حکیم بودنش هرگز چنین کارهایی را انجام نمی‌دهد. در واقع خداوند به میل و اراده و اختیار خود، ارزش‌های اخلاقی را مراعات می‌کند و البته در این باره، محکوم به هیچ نوع اجبار و الزامی نیست. به بیان دیگر، خداوند فاعل موجب نیست که از جانب نیروی قاهر خارجی، تحت اجبار قرار گرفته باشد؛ بلکه این ضرورت از ذات خودش ناشی می‌شود.

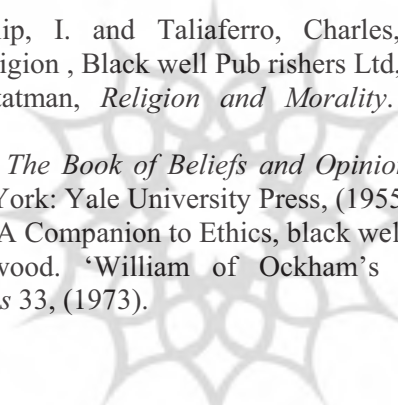


منابع و مأخذ

۱. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، **تاریخ فلسفه در قرون وسطی**، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
۲. افلاطون (۱۳۷۵)، **دوره آثار افلاطون**، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. اشعری، ابوالحسن (بی تا)، **اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع**، تصحیح حموده غرابه، مصر: المكتبة الازهریه للتراث.
۴. امیل برهیه (۱۳۷۷)، **تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲)، **فلسفه دین در قرن بیستم**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
۷. رازی، فخرالدین (۱۰۴۷ ق)، **المطالب العالیه**، تصحیح احمد حجازی، بیروت: دارالکتب العربی.
۸. سبحانی، جعفر (۱۴۲۰هـ-ق)، **رساله فی التحسین و التقیح العقلیین**، قم: الاعتماد.
۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، **تاریخ فلسفه**، ج ۳، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. لین، تونی (۱۳۸۶)، **تاریخ تفکر مسیحی**، روبرت آسریان، تهران، نشر ویژوهش فرزانه روز، چ سوم.
۱۲. موسکا، گاتانو؛ و بوتو، کاستون (۱۳۷۷)، **تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی**، ترجمه‌ی حسین شهیدزاده، تهران، مروارید، چ سوم.
۱۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱)، **مهر ماندگار «مقالاتی در اخلاق‌شناسی»**، تهران: نگاه معاصر، چاپ سوم.
14. Adams (1986), 'The Structure of Ockham's Moral Theory'. *Franciscan Studies* 46 (1986).
15. Adams 'The Structure of Ockham's Moral Theory'. *Franciscan Studies* 46, (1986).
16. Burch, Robert. 'Objective Values and the Divine Command Theory of Morality'. *New Scholasticism* 54 (1980).
17. Copleston, *A History of Philosophy*, vol.3, Tunbridge Wells: Search Press, (1953).



18. Helm, Paul, *Divine Commands and Morality*. Oxford: Oxford University Press, (1981).
19. Idziak, Janine M. (ed.). *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York: The Edwin Mellen Press, (1979).
20. Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by H.J. Paton. New York: Harper & Row, (1964).
21. Michael J.Harris, *divine command ethics*, London, Routledge Curzon,(2003).
22. Moore, George E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge niversity Press, (1962).
23. Ockham, William, *On the four books of sentences*, Vols 3-4, facsimile reprint, London, (1962).
24. Oakley, Francis. 'Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition'. *Natural Law Forum* 6, (1961).
25. Quinn, Phillip, I. and Taliaferro, Charles, *A Compamion to Phirosophy of Religion* , Black well Pub rishers Ltd, (1997).
26. Sagi and Statman, *Religion and Morality*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, (1995).
27. Saadia Gaon. *The Book of Beliefs and Opinions*. Trans. by Samuel Rosenblatt. New York: Yale University Press, (1955).
28. Singer, Peter, *A Companion to Ethics*, black wel ,(1997).
29. Urban, Linwood. 'William of Ockham's Theological Ethics'. *Franciscan Studies* 33, (1973).



 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

