

«نظریه فضیلت آدامز و استدلال اخلاقی از طریق بهترین تبیین از ارزش‌های عینی اخلاقی بر وجود خدا»

امیرعباس علیزمانی^۱

کاظم راغبی^۲

چکیده

در قرون اخیر، انتقادات گسترده‌ی فلسفی که با پیشرفت‌های چشمگیر علمی همراه شده است، اتقان براهین سنتی اثبات وجود خدا را متزلزل نموده و زیر سوال برده است. از این رو خداپاوران برای اثبات معقولیت دیدگاه خود، به حوزه‌ها و عرصه‌های نوینی همچون اخلاق روی آوردند. یکی از استدلال‌های اخلاقی معاصر بر وجود خدا، استدلال اخلاقی رابرت مری هیو آدامز است. آدامز با ابداع نظریه‌ی فضیلت، تبیینی نوین از ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد که هم قابلیت توجیه عینیت ارزش‌های اخلاقی، به عنوان مؤلفه‌ی مهم معناداری اخلاق را دارد و هم صدق خداپاوری را به عنوان بخشی مهم از آن تبیین، معرفی می‌کند. در این مقاله به توضیح و تبیین این نظریه پرداخته‌ایم و به تقریر استدلال بر آمده از این نظریه، که قرائن و دلایلی بر وجود خدا فراهم می‌آورد می‌پردازیم و سپس نقدهای وارد شده بر آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

واژگان کلیدی

استدلال اخلاقی بر وجود خدا، نظریه‌ی فضیلت آدامز، استدلال از طریق بهترین تبیین، عینیت ارزش‌های اخلاقی، برتری معطوف به خیر.

Email: Alizamani@yahoo.com

Email: K.Raghebi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۱

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۹

مقدمه

در این نوشتار در تلاشیم تا صدق و معقولیت دیدگاه مؤمنانه را بر اساس نظریه‌ی فضیلت آدامز مورد بررسی قرار دهیم. رابرت مری هیو آدامز^۱ از مدافعان سرسخت نظریه‌ی امر الهی^۲ است و نظریه‌ی فضیلت را برای تعدیل و اصلاح این دیدگاه اقامه کرده است. نظریه‌ی امر الهی، به طور کلی بر آن است که اخلاق، امری برآمده از اوامر الهی است. بر اساس این دیدگاه هر آنچه خدا به آن امر کند، خوب و درست و هر آنچه خداوند از آن نهی کند، بد و نادرست است. این نظریه در تلاش است به دو معضل مهم اخلاق پاسخ گوید؛ الزام و معنا (آدامز، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۷). آدامز از مدافعین چنین دیدگاهی به شمار می‌رود اما انتقادات ریشه‌داری که به این دیدگاه وارد بود، باعث پدید آمدن نظریه‌ی اصلاح‌شده‌ی امر الهی^۳ شد.

یکی از انتقادات به نظریه‌ی سنتی امر الهی این است که انسان خوبی‌ها و بدی‌ها را با اوامر و نواهی الهی یکی نمی‌داند. به این معنا که، «راستگویی خوب است»، با این گزاره که «خدا فرموده باید راست بگویند»، در حقیقت به یک معنا نیست، بلکه دو گزاره با معانی متفاوت- اند (Berg, 1991: 525). یکی دیگر از انتقادات اساسی به این دیدگاه این است که، نظریه‌ی امر الهی به واسطه‌ی ماهیت خود، می‌تواند با عینیت ارزش‌های اخلاقی در تعارض باشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۳۷). پیش‌فرض‌های عینیت ارزش‌های اخلاقی، مانند استقلال/اخلاقی که هرگونه ابتدایی اخلاق به امر خارج از اخلاق را نهی می‌کند یا مرجعیت عقل عملی که مرجعیت تام معرفتی برای خود قائل است و یا خودفرمان‌روایی اخلاقی^۴ که قائل است اخلاق هیچ مجالی برای اوامر، خواه از جانب حاکم، خواه کشیش، و خواه خدا، نمی‌دهد، در نظریه‌ی امر الهی به کلی نقض می‌شود (آدامز، ۱۳۸۶: ۱۰۵). بنابراین نظریه‌ی امر الهی اخلاق را غیر مستقل و وابسته می‌کند، مرجع اخلاق را خدا می‌داند و به دگرفرمان‌روایی^۵ اعتقاد دارد. این یعنی، از بین بردن اساس عینیت اخلاق.

آدامز این انتقادات را می‌پذیرد و برای پاسخ به این نقدها، نظریه‌ای را سامان می‌دهد که هم بتواند عینیت اخلاق را برآورده سازد و هم اشکال معناشناختی نظریه‌ی امر الهی را اصلاح کند. آدامز در ابتدا تفکیکی در مباحث اخلاقی قائل می‌شود. او اخلاق را به ارزش‌های اخلاقی، یعنی خوبی و فضیلت، و به الزام اخلاقی، یعنی درستی، وظیفه و باید، تقسیم می‌کند و سپس مباحث

1. Robert Merrihew Adams (1937)
2. The Divine Command
3. The Modified Divine Command
4. The Autonomy of Morality
5. Heteronomy

مربوط به امر الهی را منحصر به مباحث الزامی اخلاق کرده و ارزش‌ها اخلاقی را از اوامر الهی مستقل می‌داند (Adams, 1999: 250). بر اساس دیدگاه او، خوب می‌تواند از لحاظ وجود شناختی مستقل از اوامر الهی باشد ولی اوامر اخلاقی وابسته به اوامر الهی است.^۱

در این مقاله، ما به مطالعه‌ی نظریه‌ی ارزش‌شناختی آدامز، معروف به نظریه‌ی فضیلت، می‌پردازیم و آن را نقد و بررسی کرده و تلاش می‌کنیم که به این سؤال پاسخ دهیم که «آیا این نظریه می‌تواند شواهدی به نفع وجود خدا فراهم سازد؟».

۲) نظریه‌ی فضیلت^۲

آدامز در طراحی چهارچوب ارزش‌شناسانه‌ی خود، بحث خود را از تعریف فضیلت^۳ آغاز می‌کند. علمای علم اخلاق معاصر، تمام توجه و فکر خویش را معطوف به بهزیستی انسان کرده‌اند. آدامز این توجه بیش از اندازه را نادرست می‌داند و معتقد است توجه اصلی اخلاق باید معطوف به خوبی فی‌النفسه، که واقعی، عینی و حقیقی‌ست، باشد. وی از همین نقطه آغاز کرده و نظریه‌ی خود را بسط داده است.

آدامز فضیلت اخلاقی را برتری معطوف به خیر می‌داند و برای آن فضیلت دو شرط مهم در نظر دارد: برتری داشتن و شباهت به خیر حقیقی داشتن (Adams, 2009: 12). با تعریف و فهم این دو مؤلفه می‌توانیم نظریه‌ی آدامز را بشناسیم. در قدم اول، آدامز فضیلت را نوعی برتری می‌داند. مفهوم برتری، به صورت سنتی، برای ارزیابی اشخاص، خصائص و اموری نظیر به آن به کار می‌رود. به طور مثال برتری گاهی ویژگی و صفت برای اشخاص یا موضوعات فیزیکی است، مانند دانایی انسان و یا سبزی درخت؛ و گاهی مربوط به امور کیفی مانند زیبایی نور مهتاب است؛ و برخی اوقات نیز می‌توان این برتری را در امور انتزاعی، مانند استدلال ریاضیات و یا اشعار یافت^۴ (Adams, 1987: 17). آدامز معتقد است این صفت برتری را در هر شرایطی نمی‌توان به این امور الصاق کرد. او با بهره‌گیری از تعبیری افلاطونی^۵ سعی می‌کند شرایطی را برای تحقق این برتری توصیف کند. آدامز معتقد است امری که می‌خواهد دارای صفت برتری باشد، باید حس عشق را در ما پدید آورد (Adams, 1999: 19) و این احساس عشق دارای دو ویژگی

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: موسوی، سیده منا؛ جوادی، محسن (۱۳۸۸) «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی»، مجله قسبات، شماره ۵۳، ص ۱۳۸-۱۱۳.

2. The Theory of Virtue

3. Virtue

۴. به نظر می‌رسد منظور از برتری، همان خوبی‌های محدود اطراف زندگی ماست و آدامز برای تمایز کامل میان خوبی بالذات و خیر اعلی با این خوبی‌های محدود، از لفظی غیر از خوبی به کار می‌برد.

5. Platonic rendering

مهم است: برانگیختن تحسین^۱ و برانگیختن حس پیروی^۲ (Adams, 2009: 14); (Adams, 1987: 22). بنابراین برتری می‌تواند فضیلت باشد، اگر ما به آن عشق بورزیم و به عبارتی دیگر، برتری‌ای فضیلت است که تحسین ما را برانگیخته و ما را به پیروی از آن، مجاب کند.

آدامز پس از آنکه فضیلت را دارای ویژگی برتری دانست و آن را همراه با عشق یا رضایت خاطر و تمایل در پیروی معرفی کرد، حال این سؤال را مطرح می‌کند که این ویژگی از کجا پدید می‌آید؟ چگونه و چرا ما می‌توانیم امری را برتر بدانیم و یا فضیلت بدانیم؟ آدامز معتقد است این ویژگی مربوط به ماهیت امر برتر است. به این معنا که در ماهیت برتری چیزی وجود دارد که ما را مجاب می‌سازد تا به آن عشق بورزیم. وی معتقد است این صفت و ماهیت برتری، یعنی حس رضایت بخشی از پیروی در راه برتر، تکیه بر شباهت^۳ آن امر برتر به خیری ذاتی دارد. ما از این برتری جزئی پیروی می‌کنیم و به آن عشق می‌ورزیم و آن را ستایش می‌کنیم، به آن خاطر که آن امر برتر دارای شمه‌ای از خیر حقیقی‌ست (Adams, 1987: 29-30). لحن این دیدگاه بسیار شبیه به لحن افلاطون است. افلاطون نیز درباره‌ی خیرهای جزئی تعبیری شبیه به این تعبیر دارد. آدامز خود این مطلب را می‌پذیرد و مدعی‌ست تنها تعبیر افلاطونی می‌تواند در توضیح انگیزه‌ی انسان در تحسین و پیروی از خیر نهایی، یاری رسان ما باشد:

تنها در تعبیر افلاطونی، استخوان بندی مفهوم خیر با این حقیقت مشخص می‌شود که ما دارای انگیزه‌ی پیروی از غایات هستیم. غایتی که ادعای شناخت‌شان را نداریم بلکه بیشتر از آن که بخواهیم آن را بفهمیم می‌خواهیم آن را بدست آوریم (Adams, 1999: 27).

اما این خیر حقیقی چیست؟ آدامز معتقد است این خیر حقیقی، واقعی و عینی، در نهایت چیزی‌ست که ما آن را خدا می‌نامیم (Adams, 2009: 62). در واقع خیر همان خداست و خدا همان خیر است. میان آن دو برابری کامل است و هیچ مغایرتی میان آن دو وجود ندارد.^۴ هنگامی که به دقت در این دیدگاه تأمل کنیم خواهیم دید، آدامز این مطلب را نیز تحت تأثر فیلسوفان بزرگی مانند آکوئیناس بیان می‌کند. ما می‌توانیم کل نظریه‌ی آدامز را در این جملات آکوئیناس خلاصه کنیم:

این شیء خوب است و آن شیء خوب است، ولی این و آن را رها کن و اگر می‌توانی خود

1. Admiration

2. Pursuit

3. Resemblance

۴. انسان مفهوم خدا و خیر را مجزا می‌دانند و هر کدام را به معنایی مشخص استعمال می‌کنند از این روست که آدامز تبیین خود را در چهارچوب‌های نظریه‌های معناشناختی نمی‌داند (See: Wainwright, 2005: 57).

خیر را بنگر. آنگاه خدا را خواهی دید، نه خیر را از طریق خیری که غیر از خود اوست، بلکه او خیر کل خیرها است؛ زیرا در همه ای این موجودات خیر، وقتی به حق داوری کنیم نمی توانیم بگوییم یکی از دیگری برتر است، مگر این که تصویری از خود خیر داشته باشیم به گونه ای که بر طبق آن بتوانیم، هم برخی موجودات را به عنوان خیر تحسین کنیم، و هم خیری را بر خیر دیگر ترجیح دهیم (Aquinas: 1887: 117).

در حقیقت او با الهام از دیدگاه مؤمنانه ای مسیحیت، که آکوئیناس از شاخصین این نوع نگاه است، و پیوند آن با نگاه نوافلاطونی، نظریه ای خیر خود را سامان می دهد. آدامز خدا را همان خیر غایی، معیار حقیقی و آرمان مطلق اخلاقی معرفی می کند. اما او به صرف ادعای تساوی خیر و خدا بسنده نمی کند و برای این گفته ای خود که، خدا همان خیر نخستین و حقیقی ست که امور به واسطه ی شباهت با آن دارای خوبی جزئی و برتری شخصی می شوند، دلایل زیادی مطرح می کند. ما به گوشه ای از این دلایل نظر خواهیم انداخت.

۳) دلایل آدامز بر برابری خدا و خیر

اولین دلیلی که می توان برای این ادعا از کلام آدامز استخراج کرد، این است که ماهیت برتری های جزئی، به گونه ای ست که خیر اعلی یا باید شخص باشد و یا شبیه به شخص. از آنجایی که او مدعی ست برتری در عالم ما چیزی نیست مگر امری که شباهتی جزئی به آن خیر نامحدود دارد. به عبارت دیگر، به واسطه ی این شباهت با آن خیر نامحدود است که اموری را برتر می دانیم، بنابراین آن خیر نامحدود، اصلی و ذاتی باید به گونه ای باشد که امکان شباهت امر برتر با آن ممکن باشد و از آنجایی که برتری ها اغلب مربوط به اشخاص و ویژگی های اشخاص - اند، خیر نامحدود نیز باید چنین باشد. آدامز می گوید:

هوشمندانه ترین بخش استدلال از این مقدمه شروع می شود، مقدمه ای که به سختی قابل انکار است، اکثر برتری ها که برای ما اهمیت دارند و دارای ارزشی هستند که ما نمی توانیم منکر آن باشیم، برتری های اشخاص، یا کیفیات، ویژگی ها یا زندگانی یا حکایات یا افعال و یا کارهای اشخاص است. در حقیقت برتری های موجود در این دنیا به طور مستقیم و غیر مستقیم مربوط به اشخاص است. پس اگر برتری شامل شباهت یا تصویر یک وجودی ست که آن وجود ذاتاً خیر است، چیزی مهم تر از این برای این نقش خیر ذاتی نیست که آن اشخاص و ویژگی هایش بتواند شبیه به آن یا تصویری از آن باشد. این نیز واضح است اگر خیر خود شخص باشد یا شبیه به شخص باشد، امکان شباهت را بیشتر فراهم می آورد. (Adams, 1999: 42).

در نتیجه خیر نیز باید مانند امور برتر، شخص و یا شبیه به شخص باشد، تا شباهت امور برتر به آن به بهترین وجه ممکن شود.

علاوه بر این مطلب، آدامز بر این باور است که خیر، امری واقعی، عینی، حقیقی و کامل است

که به واسطه‌ی بی‌نقص بودن نمی‌تواند هیچ‌گونه رابطه‌ای با امور غیر واقعی و یا ممکن الوجود داشته باشد. او این استدلال را از آنسلم نقل می‌کند که آنچه وجود ندارد و یا وجودش در معرض عدم است، کامل نیست و در نتیجه خیر را که وجودی واقعی و عالی‌ست، نمی‌توان معدوم یا در معرض عدم دانست. در واقع خیر را باید واجب الوجود دانست. پس خیر اصیل و نخستین، نمی‌تواند در تحقق وجود ناکام باشد و یا بخش بالقوه‌ای داشته باشد و خدا تنها واجب الوجود است و این یعنی برابری خیر و خدا (Adams, 1999: 43-44).

از سوی دیگر آدامز معتقد است ما در جهانی زندگی که اموری مانند خیر که در قلمرو فیزیکی حضوری مادی ندارند، هیچ جایگاهی در عالم هستی نمی‌توانند داشته باشند مگر به عنوان اموری که موضوع درک و فهم قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر اموری مانند خیر از جنس ایده‌ها هستند، وقتی در جهان قابل فهم‌اند که مورد ادراک و فهم یک ذهن قرار بگیرد. آدامز معتقد است ما خیر را با تمام کمالات‌اش در این جهان درک نمی‌کنیم و نمی‌فهمیم. پس خیر نمی‌تواند جایگاهی در عالم هستی داشته باشد مگر اینکه مورد ادراک امری غیر از انسان قرار گیرد. آدامز آن مدرک خیر حقیقی را خدا می‌داند:

دلیل دیگری که باعث می‌شود ما خیر را امری واقعی بدانیم، شاید ریشه در ترس و بدگمانی^۱ ما در باب جایگاه هستی‌شناسانه ممکنات محض دارد. امور ممکن صرف هیچ ثبات و جایگاهی در عالم هستی ندارند مگر در قالب موضوعاتی که فهمیده می‌شوند. مخصوصاً اگر این ممکنات صرف امور فیزیکی و مادی نباشند، مانند خیر متعالی که از امور فیزیکی نیست. از سوی دیگر انسان به علت محدودیت خویش نمی‌تواند خیر ذاتی و کمال‌اش را درک کند. اگر خدا آن خیر را بفهمد پس می‌توانیم خدا را به عنوان موجودی واقعی که ایفاگر نقش خیر در عالم هستی‌ست شناخت (Adams, 1999: 44).

ممکن است این سؤال مطرح شود که این ادعا با ادعای ابتدایی که آدامز مطرح کرد در تعارض است. آدامز مدعی یکی بودن خدا و خیر بود. اما با تعریف این‌چنینی خدا وجودی‌ست که خیر را درک کرده و آن را در بر دارد. با این تفاسیر خیر به عنوان معیار و آرمانی است که در ذهن الهی حضور دارد. این متفاوت است از اینکه خدا را خود خیر بدانیم و یا خدا را نمونه‌ی عالی خیر بدانیم. بنابراین چرا باید به خدا، به عنوان دربردارنده و مدرک معیار اخلاقی و در عین حال، نمونه‌ی برتر خیر باور داشته باشیم؟ چرا نتوانیم قائل به یک هوش عالی، به غیر از خدا باشیم که آن استاندارد و معیار کامل مورد نیاز برای برترهای جزئی را در خود داشته باشد، اما خودش جامع و نمونه‌ی برابر با آن معیار نباشد؟ آدامز معتقد است امری را می‌توانیم استاندارد و معیار کامل

1. Misgiving

برتری بدانیم که نمونه دار باشد. در حقیقت وجود معیار برتر، با وجود نمونه‌ی عالی آن معیار فهمیده می‌شود. به عبارتی دیگر وجود معیار و نمونه، دو روی یک سکه‌اند. حال از آنجایی که امور ممکن دارای کمبودهای ذاتی هستند و هیچ‌کدام نمی‌توانند مانند خدا، نمونه‌ی خیر کامل و متعال که غنی و مطلق است، باشند، پس تنها خدا را می‌توان نمونه‌ی اعلی و کامل تمام برتری‌ها دانست^۱ (Adams, 1999: 44).

دلیل دیگری که آدامز در باب برابری خیر و خدا ارائه می‌دهد این است که خدا تنها کاندید ایفای نقش خیر در جهان است. زیرا خیر معیاری وجودی است که به‌گونه‌ی واقعی امور را ارزش-گذاری می‌کند و هدف‌های واقعی را دنبال می‌کند و به‌گونه‌ی حقیقی در امور تأثیر می‌گذارد. وقتی به خدا و ویژگی‌های دیگری که در او وجود دارد می‌نگریم، می‌بینیم او مناسب‌ترین گزینه برای ایفای نقش «معیار عینی برتری» در جهان ماست و تنها او به عنوان یک موجودی واقعی می‌تواند نقش خیر را در جهان عهده‌دار باشد (Adams, 1999: 44-45). یکی از این ویژگی‌ها که ما را مجبور می‌کند که بپذیریم تنها خدا استاندارد و معیار عینی برای برتری‌هاست، این است که معیار برتری باید متعین، ثابت و قطعی باشد:

اگر بپذیریم که برتری امور محدود شامل نوعی شباهت به خیر ذاتی و اعلی‌ست، ما می‌توانیم بفهمیم که درجه‌ی برتری مطابق با درجه‌ی شباهت امور با خیر است. (...) هر وجودی که خیر ذاتی است باید به‌تعبیر مشهور آنسلم^۲، «نتوان چیزی بزرگ‌تر از آن تصور کرد». البته منظور از «بزرگ‌تر» در این جا «بہتر» است و منظور از «تصور کرد»، «وجود واقعی داشتن است». (...) اگر «الف» را خیر ذاتی بدانیم و فرض کنیم که برتری شامل نوعی شباهت به این «الف» است، پس هیچ چیز نمی‌تواند بیشتر از «الف» شبیه به «الف» باشد. پس هیچ چیزی از «الف» برتر نیست. پس «الف» نمی‌تواند از خودش نیز بهتر باشد. از این لحاظ «الف» (و یا خیر که معیار تمام برتری‌هاست) امری معین و ثابت است که هیچ جایگزین دیگری ندارد (Adams, 1999: 45).

از این رو خیر باید شخصی باشد و باید از نوع بهترین هم باشد. اما چه چیزی جز خداوند می‌تواند این امر معین و ثابت باشد؟ آیا ممکنات محض عالم هستی که دارای تعدد و تفاوت‌های زیادی هستند و تغییر به سوی بهتر شدن و بدتر شدن، از ذات آن‌هاست، می‌توانند نقش این معیار عینی متعین و ثابت را ایفا کنند؟ واقعیت این است در جهان ممکنات هیچ چیز وجود ندارد که به اندازه کافی معین باشد تا استنادی از خوبی را ارائه کند. باید موجودی واقعی استاندارد خوبی

۱. البته به زودی خواهیم دید که به عقیده‌ی آدامز خدا نمونه‌ای است که با معیار هیچ تفاوتی ندارد و هم خود خیر است و هم نمونه‌ی اعلای خیر است.

2. Saint Anselm (1033-1139)

باشد و چه موجود واقعی را می‌توان به این عنوان شناخت؟ وقتی به صورت سنتی نگاه کنیم خداوند را به عنوان کامل‌ترین خیرها خواهیم شناخت. چه موجودی بزرگ‌تر و عظیم‌تر از او برای پذیرفتن نقش خیر وجود دارد؟ آیا خدا تنها نامزد این سمت نیست؟ پس معقول است که خیر را با خدا بشناسیم و آن دو را یکی بدانیم^۱ (Adams, 1999: 46). وین‌رایت^۲ در کتاب دین و اخلاق^۳، دیدگاه آدامز را چنین توضیح می‌دهد:

با کنار هم گذاشتن این نکات، خواهیم دید که خدای ادیان کلاسیک به طور خاص، و یا خدایی که به عنوان واجب‌الوجود شناخته می‌شود، بهترین گزینه‌ای است که می‌تواند نقش این خیر را در عالم هستی ایفا کند. اگر این خدا، تعدادی از ویژگی‌ها و خصوصیات مورد احتیاج برای ایفای نقش خیر داشته باشد، پس بسیار معقول است که خیر را با خدا بشناسیم و خدا را خیر بدانیم و حقیقتاً خدا هم این چنین است. صفات ضروری خداوند او را مناسب برای ایفای این نقش می‌کند. صفاتی مانند عشق ورزیدن و ستایش کردن اموری مانند شجاعت و دلیری و عدالت و منجز و متنفر بودن از چیزهایی مانند ستم و ظلم و تجاوز به افراد (Wainwright, 2005: 59-60).

۴) توضیح نظریه‌ی شباهت

منتقدین، نظریه‌ی خیر آدامز را دارای ابهامات فراوانی می‌دانند. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ی این نظریه، اصل شباهت است، که دارای بیشترین ابهام است. آدامز اموری را برتر و یا خوب می‌داند که دارای شباهت با خیر نخسین و ذاتی، که همان خداست، باشد. اما، به عقیده‌ی منتقدین، این شباهت به خدا، در توصیف امور به خوبی و برتری، هیچ‌گاه در میان مردم لحاظ نمی‌شود. انسان در زندگی روزمره‌ی خود امور فراوانی را می‌شناسد که خوب یا برتر هستند ولی شباهتی به خدا ندارند. به عبارت دیگر، این که چیزی صرفاً شبیه خداوند باشد دلیل بر برتر بودنش نیست و شباهت به خدا شرط لازم برای برتری امور نیست. به طور مثال خوب بودن در پخت و پز و یا خوب بودن در ورزش، یک برتری واقعی است که در کلام انسان، استعمالی صحیح و به جا دارد، اما هیچ کدام از این برتری‌ها ریشه در خدا ندارد. خدا نه ورزشکاری فوق‌العاده است و نه یک سرآشپز بزرگ. و یا به صفاتی مانند شجاعت^۴ و یا خویشتن‌داری و کف‌نفس^۵ اشاره کرد. این

۱. البته آدامز برای ادعای خویش دلایل دیگری نیز مطرح می‌کند که همگی در چهارچوب این سه استدلال قرار می‌گیرند (See: Adams, 1999: 44-49).

2. William L. Wainwright
3. Religion and Morality
4. Courage
5. Temperance

برتری‌ها ریشه در محدودیت‌های انسانی دارد اما خدایی که هیچ کدام از این محدودیت‌ها را ندارد، نمی‌تواند ویژگی مشترکی با این برتری‌های انسانی داشته باشد. خدا کف نفس نمی‌کند چون هیچ میل و رقبت و خواستی برای برآورده شدن ندارد که مجبور به کنترلش شود، چون خدا بالفعل محض است. خداوند دلیر و شجاع نیز نیست زیرا هیچ چیزی نیست که بتواند او را تهدید کند و هیچ خطری برای او وجود ندارد (Adams, 1999: 30-31). از سوی دیگر شباهت امر برتر به خدا نیز، شرط کافی برای خوب بودن نیست. بسیار از امور شباهت‌هایی با خدا و یا صفات خدا دارند، اما انسان آن‌ها را برتر نمی‌داند. به‌طور مثال فردی مانند هیتلر^۱ را که دارای قدرت زیادی بود در نظر بگیرید. قدرت هیتلر شباهتی به قدرت خداوند دارد. اما آیا به صرف این شباهت، هیتلر نیز دارای برتری می‌شود؟ یا شبدر سه برگ^۲ را در نظر بگیرید. این که این گیاه سه برگ دارد و در عین حال امر واحدی است، شبیه به نظریه تثلیث^۳ در مسیحیت است. اما آیا این شباهت برای برتر بودن گیاه شبدر نزد یک مسیحی کافی است (Adams, 1999: 31-32)؟ مسلماً چنین نیست.

آدامز در پاسخ به نقدهایی که از این جنبه، بر نظریه‌ی خیر وارد شده است، شباهت را تفسیر می‌کند. او می‌گوید این که خدا آشپزی بزرگ و یا ورزشکاری فوق‌العاده و یا خویشتن دار و دلیر نیست، بی‌شک اعتقاد بسیاری از مؤمنان است. اما اگر به دقت توجه کنیم، جنبه‌هایی از شباهت خدا به این امور را خواهیم یافت. شباهت برتری ورزشکار و یا برتری صفت شجاعت به خدا، به این معنا نیست که خدا را ورزشکاری بزرگ و یا دارای شجاعتی بی‌حد و حصر بدانیم. بلکه باید شباهت را از جنبه‌ی دیگر تفسیر کنیم:

(...) شباهت الف به ب از جنبه‌ی ج بودن الف، مستلزم این نیست که الف و ب در ج بودن با هم مشترک باشند و یا به این معنا نیست که ب نیز مانند الف، ج باشد. همین که ج بودن الف بعضی از جنبه‌های شباهت با ب را آشکار کند برای اقامه‌ی این شباهت کافی است. برای مثال پخت و پز یک فرد را در نظر بگیرید. برتری در پخت و پز می‌تواند شباهت به خلاقیت و آفرینندگی خداوند را آشکار و باز نمود کند (Adams, 1999: 30-31).

در واقع آدامز از بیان افلاطون در توصیف این شباهت استفاده می‌کند. افلاطون می‌گوید وقتی ما موجودی را در عالم هستی می‌بینیم، چنین می‌نماید که نمونه‌ی اعلی‌ موجود در عالم مثل را، در آینه‌ای دارای انحنا یا در چیزی شبیه به آب رودخانه می‌بینیم. به‌طور مثال ما موجودی را به نام اسب می‌شناسیم. این موجود، اسب حقیقی، یعنی نمونه‌ی اعلی‌ موجود در عالم

1. Adolf Hitler (1889-1945)

2. Three-leaf clover

3. Trinity

مثل، نیست اما بسیار «اسبی»ست؛ به این معنا که کلیت ظاهر و رفتار او تداعی کننده‌ی آن اسب حقیقی است و همین باعث می‌شود که ما به‌گونه‌ی صادق، توان اتصاف آن موجود به/اسب را داشته باشیم. با فهم این تفسیر افلاطونی، خویشتن داری و شجاعت را در نظر بگیرید. شباهت خویشتن داری به خدا را می‌توان از جنبه‌ی اهمیت دادن به امری و یا چیزی تفسیر کرد، و یا شجاعت و دلیری را می‌توان در قدرت برای انجام امور، مورد بررسی قرار داد. خداوند شجاع و یا خویشتن‌دار نیست، شجاعت و خویشتن‌داری از آن جهت شبیه به خدا هستند که خدا نیز قدرت برای انجام امور دارد و یا خداوند نیز به اموری اهمیت می‌دهد (See: Ibid).

آدامز بعد از پاسخ به اشکال بخش اول، به شق دوم اشکال، که به کافی نبودن این شباهت به خدا، برای ساختن برتری اشاره دارد، پاسخ می‌دهد. او می‌گوید هرگونه اشتراک جزئی در یک ویژگی برای اقامه‌ی آن شباهتی که برای ساختن برتری لازم است، کافی نیست بلکه این شباهت باید همراه با صفت خاصی لحاظ شود:

این که موهای بدن سنجاب شبیه به موهای بدن من است، معمولاً دلیل نمی‌شود که من بگویم این حیوان جونده شبیه من است. یا نمی‌گوییم که اگر بیست و هفت موی بیشتر در بدن-اش داشت بیشتر شبیه من می‌شد! (بنا بر این ادعا) اگر من تصور کنم خدا هستم، باید شبیه به خدا باشم زیرا در این امر که نسبت به خود احساس الوهیت دارم با خدا شراکت دارم! این ادعا، ادعای مضحک و غیرقابل اعتناست (Adams, 1999: 32).

وی تأکید می‌کند، به صرف پدید آمدن شباهتی کاریکاتوری و یا جزئی به امری، نمی‌توانیم در داشتن صفتی، شریک آن امر باشیم و یا خود را شبیه به آن بدانیم. احکام شباهت باید کلی-نگرتر و جامع‌نگرتر^۲ از این امور جزئی باشند. شاید هیتلر و یا شیدر سه برگ، شباهت بسیار جزئی با خدا داشته باشند اما انسان برای استفاده از صفت شبیه، امری کلی‌تر از این امور کوچک و جزئی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر اتصاف شباهت امری یا چیزی به خدا، نباید همراه با نگاهی تحریفی باشد. نمی‌توان با سوء نیت و کج‌فهمی، شباهت امور منفی با خدا را جستجو کرد و این امور را برتر دانست. ما هنگامی می‌توانیم شباهت چیزی یا امری به خدا را بفهمیم، که با نگاهی خوشبینانه و وفادارانه به این رابطه نظر کنیم:

مفهوم شباهت نیرنگ‌بازتر از آن چیزی‌ست که تصور می‌کنیم. (...) هیچ شباهتی از ویژگی-

۱. خداوند به خدا بودن خود علم دارم و از خود تصور خدایی دارم. اگر من نیز مانند خدا، به خدا بودن خود معتقد باشم، به صرف این شباهت، من نیز خداگونه خواهم بود؟

2. Holistic

های منفی پدید نمی‌آید و بعضی از ویژگی‌های نسبی مانند متولد بودن و یا پس از هری ترومن^۱ بودن، نمی‌تواند باعث شباهت امور به هم باشد. (...) پیشنهاد تعدیل یافته‌ی من این است که بین شباهت‌هایی که شامل فضیلت و یا برتری هستند، با شباهت‌هایی که این ویژگی را ندارند، تمایز قائل شویم. این تمایز بنا بر نگاه مؤمنانه و تصور وفادارانه پدید می‌آید (Adams, 1999: 32-33).

پس صرف یک شباهت جزئی و موردی، برای حکم صادر کردن کافی نیست و بلکه باید شباهت جامعی وجود داشته باشد که همراه با نوعی خوشبینی مؤمنانه، به خدا نسبت داده شود، نه با نگاهی در صدد تحریف تصویر خدا.

۵) تبیین استدلال:

آدامز همراه با برخی از فلاسفه‌ی دین، بر این اعتقاد است که این نظریه‌ی فضیلت می‌تواند دلیل مناسبی برای خداباوری فراهم آورد. تأسیس این نظریه، اگرچه به عنوان مقدمه‌ای برای نظریه‌ی تعدیل یافته‌ی امر الهی شکل گرفته است، اما اگر از دریچه‌ی مناسب به آن نگریسته شود، این قابلیت را دارد که در تقویت نگاه مؤمنانه در حیطه‌ی اخلاق، شواهد و قرائن مناسبی را پدید آورد. در واقع این نظریه‌ی خیر، تبیینی از ارزش‌های اخلاقی ارائه داده می‌شود، که بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی است. در این تبیین، ماهیت ارزش‌ها، عینیت آن‌ها و حتی الزام آن‌ها و به طور کلی تمام آن‌چه که برای پذیرش ارزش‌ها در نظام اخلاقی لازم است، تثبیت می‌شود و از این رو بهتر از دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه توانایی تبیین خوبی و ارزش را دارد. سالیان طولانی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از اخلاق، هرگونه جستجوی مبنای عینی برای اخلاق را امری بی-حاصل قلمداد می‌کردند. این نوع نظریات اخلاق را از حقایق عینی، به امور برآمده به امیال، احساسات، نظرات و یا سایر حالات روانی فردی و یا کلی انسان تقلیل دادند. این تحویل باعث شد اخلاق نسبی شود. این نسبییت باعث شد جایگاه و مقام انتقادی اخلاق متزلزل شود و عملاً معنایی برای خوب و بد اخلاقی باقی نماند (نک: پویمان، ۱۳۸۷: ۵۶-۶۷). آدامز نیز این امر را به خوبی درک کرده است و معتقد است طبیعت‌گرایی وضعیت و مقام انتقادی اخلاق را از بین می‌برد، در نتیجه باید برای خوبی و بدی مبنایی عینی فراهم کرد (Adams, 1999: 78-81).

نیمی ورباکو، در کتاب «اصل برتری» رهیافت آدامز را چنین تبیین کرده است:

فضیلت برتری معطوف به خیر است و برتری در ذات خویش، خوبی‌ست و خوشبختی و

۱. سی و سومین رئیس جمهور امریکا (1884-1953) Harry S. Truman

۲. به عبارت دیگر، این که یک زرافه و یک انسان هر دو بعد از هری ترومن به دنیا آمده‌اند، باعث نمی‌شود که بگوئیم انسان و زرافه، شبیه همدند.

سعادت یک شخص شامل بهره‌مندی^۱ از امری است که برتر است و یا خوبی محدود است. بهره‌مندی از این برتری و خوبی به شخص نگاهی اجمالی و گذرا به امری متعالی و اعجاب‌انگیز می‌دهد. وقتی انسان به آن امر شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور توجه می‌کند، در حقیقت به یک خوبی نخستین و ذاتی که وجودی مستقل از وجود خوب‌های شخصی و محدود دارد توجه می‌کند. در واقع یک امر خوب است به این واسطه که به آن خیر نخستین و کامل شباهت دارد. آدامز این خیر کامل، نخستین و ذاتی را خدا می‌نامد. در حقیقت برتری هر خیر محدود شامل شباهت به نمونه‌ی برتری است که آن نمونه خداست. کسی که فی‌النفسه^۲ برتر است و چیزی بهتر از او نیست. آدامز با تمسک به شناخت خیر به خداوند، سعی دارد برای خوبی یک زمینه‌ی عینی‌گرایانه فراهم آورد و سعی دارد این تفکر بیهوده که خیر قابل تأویل به اموری دیگر و یا قابل فروکاست به نقطه‌نظرهای انسانی است، از بین می‌برد. آدامز معتقد است میان برتری و عینیّت ارزش‌های اخلاقی گره خورده است (Wariboko, 2009: 54).

وین رایت این تبیین مؤمنانه از ارزش را یکی از بهترین تبیین‌های ممکن می‌داند و معتقد است این تبیین نه تنها ارزش‌های اخلاقی را به خوبی عینی می‌داند بلکه مشکل بسیاری از تبیین‌های عینی‌گرایانه‌ی اخلاق را حل می‌کند (See: Wainwright, 2005: 58-60). تبیین آدامز، ارزش‌های اخلاقی موجود در عالم هستی، یعنی خوبی و فضیلت را، برخلاف تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، حقیقی، مطلق و تحویل‌ناپذیر معرفی می‌کند (See: Adams, 1987: 145). به اعتقاد طرفداران این نظریه، از آن جایی که تبیین آدامز بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی عینی است، می‌تواند مؤید مناسبی برای خداواری باشد. اما چگونه می‌توان چنین امری را مدعی بود؟ برای پاسخ به این سؤال، باید به این نکته توجه کنیم که آنچه که ما از آن به استدلال آدامز تعبیر می‌کنیم، مبتنی بر شیوه‌ی استنتاج از راه بهترین تبیین است. این شیوه‌ی استنتاج، که توسط «چارلز پیرس»^۳ شهرت یافته، ریشه در نظام منطقی ارسطو دارد (Aliseda, 2006: 28) و نه تنها در سپهر اندیشه‌ی فلسفی، بلکه در مباحثات علمی دانشمندان علوم طبیعی، مانند داروین و انشتین^۴ نیز کاربرد ویژه‌ای داشته است (اکاشا، ۱۳۸۷: ۳۹). در این روش استنتاج، فرضیه و دیدگاهی قابل پذیرش است که بهتر از باقی دیدگاه‌ها توانایی تبیین قرائن موجود را داشته باشد. ون فراسن^۵ برای توضیح این نوع استدلال مثال معروفی را بیان می‌کند: «مندر نیمه شب

-
1. Enjoyment
 2. Intrinsically
 3. Charles Sanders Peirce (1839-1914)
 4. Albert Einstein (1879-1955)
 5. Bas van Fraassen (1941-)

صدایی از دیوار می‌شنوم و صبح، هنگامی که از خواب بیدار می‌شوم، پنییری که درون کمد داشتم را نمی‌یابم. من با کنار هم قرار دادن صدای دیوار و نبودن پنییر در کمد، به این نتیجه می‌رسم که موشی با من زندگی می‌کند» (Van Fraassen, 1980: 19-20). البته شاید فرضیه‌های دیگری در این باب وجود داشته باشد مانند اینکه پنییر را دزدی برده باشد و صدای دیوار، تنها صدای آب گرم کن بوده باشد، اما فرضیه‌ی اول، فرضیه‌ی قابل قبول‌تری نسبت به باقی فرضیه‌هاست و بهتر از آن‌ها می‌تواند قرائن موجود را توجیه و تبیین کند. بنابراین، هنگامی که یک نظریه‌پرداز بتواند فرضیه‌ای ارائه دهد که مجموعه داده‌های مورد نظر را بهتر از هر نظریه‌ی دیگری تبیین کند و از سادگی و اعجاز بیشتری بهره‌مند باشد، آن فرضیه می‌تواند صادق باشد (اکاشا، ۱۳۸۷: ۴۳) و یا حداقل امکان صدق بیشتری داشته باشد.

استدلالی که آدامز پیشنهاد می‌کند از طریق چنین روشی پیش می‌رود. آدامز از طریق طراحی یک فرضیه هوشمندانه، که توانایی تبیین عینیّت ارزش‌های اخلاقی را، به‌عنوان حقیقتی مهم در حیات اخلاقی انسان، داراست، شاهدهی را برای تأیید خداپاوری، و حتی وجود خدا، ساماندهی می‌کند. هرچند آدامز این استدلال را در چهارچوبی منطقی ارائه نداده است، اما اگر بخواهیم آن را در قالب صوری درآوریم، می‌توانیم اینچنین بیان کنیم:

۱. حقایق اخلاقی وجود دارد.
۲. این حقایق اخلاقی ویژگی یک وجود عینی و غیر طبیعی دارد.
۳. بهترین تبیین از این وجود عینی و غیر طبیعی حقایق اخلاقی، با ایمان‌گرایی پدید می‌آید.
۴. بنابراین، وجود حقایق اخلاقی زمینه‌های خوبی برای صادق دانستن ایمان به وجود خدا حمایت می‌کند (Byrne, 2004).

این ادعا از این شیوه استفاده می‌کند که اگر الف بهترین تبیین از امری باشد، در واقع احتمال صدق و امکان‌افزایش یافته‌است. با افزایش احتمال الف، هر گزاره‌ای که به نحوی در مجموعه‌ی الف باشد و یا به نحوی مرتبط با الف باشد نیز، احتمال صدق و امکان‌افزایش می‌یابد. از این رو آدامز به واسطه‌ی این که امر خوب و برتر را دارای نوع خاصی از شباهت به خیر می‌داند و خیر را هم تشکیل یافته و همانند با جوهر الوهیت می‌داند، یک تبیین مؤمنانه از اخلاق ارائه می‌دهد. این نظریه‌ی ایمان‌گرایانه‌ی، که قدرت تبیین عینیّت ارزش‌های اخلاقی را به بهترین وجه در خود دارد، متقاعدکننده‌تر از باقی تبیین‌های رقیب، مانند تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، در باب ارزش است (Sullivan, 1993: 303). پس احتمال صدق بیشتری دارد. هنگامی که چنین شد، نگاه مؤمنانه به عالم هستی و حتی گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، که به نحوی از

انحاً مرتبط با تبیین آدامز هستند نیز دارای احتمال صدق و معقولیت بیشتری خواهد بود. و از این رو می‌توانیم این تبیین را دلیل و شاهدهی به نفع وجود خدا بشناسیم (Sullivan, 1993: 304). در واقع با پذیرش این دیدگاه به عنوان بهترین تبیین ممکن از ارزش‌های عینی اخلاقی، به نوعی وجود خدا را پذیرفته‌ایم.

شاید در وهله‌ی اول استدلال آدامز یک استدلال برای اثبات وجود خدا نباشد و تنها تبیینی از ارزش‌های اخلاقی باشد اما چنان که دیدیم این تبیین، می‌تواند مستلزم ایمان به وجود خدا و حتی دلیلی بر وجود خدا باشد. البته همه چیز بستگی به موفقیت این تبیین در مقابل تبیین‌های اخلاقی دیگر دارد. همان‌طور که اگر یک نظریه‌ی علمی بتواند اتفاقات و رویدادهای طبیعی را آن‌چنان که واقعاً هست، با ساده‌ترین زبان، تبیین و پیشبینی کند، می‌تواند نظریه‌ی مقبولی باشد، همان‌گونه هم، اگر این تبیین از ارزش‌های اخلاقی، بتواند مؤلفه‌های درونی اخلاق و جایگاه اخلاق در زندگی انسان را، آن‌چنان که باید باشند، تبیین کند و بتواند نقدهای وارد شده را به گونه‌ی قانع‌کننده‌ای پاسخ بگوید، می‌تواند نظریه‌ی قابل قبولی در اخلاق باشد. پس چنان‌چه تبیین آدامز از ارزش‌های اخلاقی بهتر از تبیین‌های دیگر این حوزه بتواند عمل کند، چون یکی از مؤلفه‌های مهمش باور به وجود خداست، منطقاً می‌تواند احتمال معقولیت دیدگاه مؤمنانه را نیز افزایش دهد (See: Adams, 1987: 145-146).

۶) نقد و بررسی

منتقدین برای زیر سؤال بردن استدلال آدامز، سعی کرده‌اند نقض‌هایی بر نظریه‌ی فضیلت آدامز وارد کنند و از این طریق بهترین تبیین بودن این نظریه را مورد تردید قرار داده و استنتاج آدامز را بی اعتبار کنند. یکی از این نقض‌ها بر پایه‌ی تعارض نمونه و معیار بنا شده‌است. آدامز خدا را متشخص می‌داند و این خدای متشخص را به عنوان خیر می‌شناسد. پس از آن‌جایی که خیر خداست و خدا نیز خیر است، خدا معیار و استاندارد خوبی‌های محدود عالم هستی است. امور خوب یا به عبارت آدامز، امور برتر، با تراز و معیاری به نام خدا سنجیده می‌شوند. از سوی دیگر خداوند، از آن لحاظ که متشخص است، نمونه‌ی عالی خیر نیز هست. حال سؤال این است که آیا امر متشخص می‌تواند هم معیار چیزی باشد و هم خود نمونه‌ی عالی آن چیز باشد؟ مک‌لاگان بر این نکته توجه کرده است:

خدا از آن جنبه که متشخص است، می‌تواند یک نمونه‌ی کامل و عالی از اخلاق و خیر باشد اما آیا خودش می‌تواند اخلاق باشد. خدا می‌تواند نمونه‌ی عالی خیر باشد اما خودش نمی‌تواند در عین حال خیر (یا به عبارتی قانون و معیار خوبی) نیز باشد (Maclagan, 1961:88).

طرفداران دیدگاه آدامز، مانند وین رایت، به این نقد پاسخ مناسبی می‌دهند. آن‌ها مدعی‌ست گاهی اوقات نمونه‌ی عالی و معیار دو امر متمایز نیستند. به طور مثال نقاشی «دریافتی از طلوع

آفتاب^۱، اثر کلود مونه^۲ را در نظر بگیرید. هنرمندان زیادی بر این باورند که این اثر نمونه‌ی عالی سبک امپرسیونیسم^۳ در هنر نقاشی است. اما از سوی دیگر خلق این اثر و ویژگی‌های خاص آن، باعث پدید آمدن جریانی بدیع امپرسیونیسم شد. در حالی که پیش از آن چنین جریان هنری-ای وجود نداشت. در واقع در اینجا یک اثر هنری هم معیاری برای یک جریان هنری است و هم نمونه‌ی عالی برای آن است. وین رایت نیز به همین امر اشاره دارد:

جوابی که می‌توان به این مساله داد این است که، گاهی میان نمونه‌ی عالی و معیار تفاوت چشمگیری وجود ندارد. گاهی نمونه‌ها و مثال‌ها مقدم بر قوانین و هنجارها هستند. یعنی در ابتدا با دیدن چند مثال یا یک مثال، قانون و هنجاری به دست می‌آید که می‌گوید چیزهایی شبیه به این مثال‌ها درست یا خوب اند. یک اثر هنری، نوعی رفتار، یک شخص و یا یک نوشیدنی را در نظر بگیرید که به عنوان یک مثال و نمونه، ممکن است تحت سلطه‌ی یک قانون و هنجار خاص نباشند، اما برخورد با همین مثال ممکن است به ساختن یک قانون جدید و یا بازسازی قانونی قدیمی بیانجامد. در این لحظات این مثال و نمونه فراتر از نمونه‌ی کامل برای قانون جدید یا قانون بازسازی شده‌ی قدیمی است. این مثال، در واقع زمینه و یا منبع اصلی این قوانین است و در واقع خود قانون و معیاری مستقل است (Wainwright, 2005: 61).

ممکن است ایرادی بر این دیدگاه وارد شود که این تقدم و اولویت مثال بر قانون و هنجار، در آنچه ادعا شد، یک اولویت معرفت‌شناختی است نه وجود شناختی. به عبارتی، ابتدا قوانین و هنجار و معیارهایی وجود داشته‌اند و سپس این نمونه‌ها و مثال‌ها پدید آمده‌اند، هرچند در مقام شناخت، قوانین از دل این نمونه‌ها کشف شوند. به طور مثال، شاید کلود مونه پیش از نقاشی اثر خویش، قوانین و معیارهایی در نظر داشته و سپس اثر خود را کشیده است، هرچند در مقام شناخت سبک امپرسیونیسم بعد از آن نقاشی کشف شده باشد.

وین رایت معتقد است آدامز می‌تواند ادعا کند این تقدم، فراتر از تقدم معرفت‌شناختی است. یعنی چنین نیست که ما با برخورد با این مثال‌ها، قوانین و هنجارهایی مستقل از این مثال‌ها کشف کنیم. در این موارد، معیارها چنین بیان می‌شود که نقاشی شبیه به این نقاشی یا رفتاری شبیه به این رفتار و یا کار علمی شبیه به این کار، خوب یا درست است. وقتی چنین ارجاعی وجود دارد، این نمونه و مثال، جزئی از معیار محسوب می‌شود. یعنی وجود این نمونه برای اقامه-ی یک معیار صحیح ضروری است. پس بحث فراتر از تقدم صرف معرفت‌شناختی-ست (Wainwright, 2005: 61).

1. impression, soleil levant
2. Claude Monet (1840 -1926)
3. Impressionism

ویلیام آلستون^۱ نیز تبیینی دارد که می‌تواند در دفاع از این نظریه مفید باشد. او محمول‌ها را دو قسم می‌داند، محمول‌های افلاطونی^۲ و محمول‌های جزئی^۳. محمول‌های افلاطونی محمولی هستند که شرط کافی و لازم برای حمل آن بر یک شیء، وجود مشخصاتی خاص در آن شیء است. به‌طور مثال زمانی می‌گوییم این شکل یک مثلث است و مثلث شکل مسطح و سه ضلعی است که دارای سه زاویه بوده و ضلع‌های آن بسته است. برای توصیف شکلی به وصف مثلث، این مشخصات کافی است. اما محمول نوع دوم که محمول جزئی است، برای صادق بودن محتاج یک شرط مهم است. شرط صدق این نوع محمول، وجود تشابه در موضوع با یک شیء معیار است. به‌طور مثال، هنگامی می‌توانیم بگوییم این تکه چوب یک متر است که مشابه با متر استاندارد موجود در پاریس باشد. در واقع این معیار و استاندارد جزئی در پاریس، هم نمونه‌ی اعلیٰ یک متر و هم معیار و استاندارد یک متر است (Alston, 1989: 268-269).

در بحث فعلی نیز می‌توانیم با همین معیار رفتار کنیم. یعنی وقتی می‌گوییم فلان چیز خوب است، در واقع یک محمول جزئی را به‌کار برده‌ایم. بر همین اساس آن‌چنان که آلستون می‌گوید: در مورد هر جسمی می‌توان سؤال کرد که چرا این جسم یک متر است و جواب این است که چون طولش مشابه متر مقیاس در پاریس است، اما در مورد خود آن متر دیگر معنا ندارد بگوییم چرا آن یک متر است (Alston, 1989: 269).

اینجا هم شرط صدق خوبی یک موضوع، تشابه آن با خداوند است. در مورد هر نمونه‌ای می‌توان سؤال کرد چرا آن چیز خوب است اما در مورد خود خداوند، که نمونه‌ی عالی خیر هست، این سؤال بی‌مورد است زیرا او معیار و قانون خوبی و خیر نیز هست.

اما منتقدین این دیدگاه اشکالی اساسی‌تر نیز مطرح می‌کنند. به عقیده‌ی آن‌ها در ادیان ابراهیمی، خداوند به‌خاطر خیر بودن بزرگ شمرده و ستایش می‌شود. این یک اصل مسلم و بنیادین مشترک در ادیان ابراهیمی است. حال این ستایش خداوند برای خیر بودن به چه معناست؟ به نظر می‌رسد این ستایش بیش از آن که ناشی از خیر بودن خدا باشد، دلالت بر این دارد که خدا دارای ملاک و معیار خیر بودن است. مؤمنین معیار را پرستش نمی‌کنند. آن‌ها قوانین را ستایش نمی‌کنند، بلکه چیزی را پرستش می‌کنند که دارای این معیار است. چیزی را ستایش می‌کنند که مطابق محض با این قوانین است. پس خدا خیر نیست بلکه در واقع، خداوند یک مثال اعلیٰ برای خیر است.

وین رایت این ادعا را انکار می‌کند. او معتقد است وقتی معیار و قانون را جزئی و مشخص

1. William Alston (1921-2009)

2. Platonic predicates

3. Particularistic predicates

دانستیم، دیگر ستایش آن معیار امری بی‌معنا نخواهد بود. تحسین و ستایش و یا پرستش معیار هنگامی بی‌معناست که آن معیار امری کلی و غیر متشخص باشد. آری، ستایش کردن معیار و قوانین ریاضی امری بی‌معناست. اما در مورد خدا بحث به‌گونه‌ی دیگر است. او معیاری جزئی و متشخص است، که هم معیار اخلاق است و هم نمونه‌ی اخلاق:

وقتی امور جزئی و متشخص، کارکرد معیار و قانون را داشتند، می‌توان آن‌ها را ستایش کرد، زیرا آن‌ها نمونه‌ی عالی امور در رده‌ی خود نیز هستند و در واقع آن‌ها هستند که آن امور را ارزش‌گذاری می‌کنند (Wainwright, 2005: 62).

برای مثال نقاشی مونه را در نظر بگیرید. این اثر متشخص علاوه بر این‌که معیار سبک امپرسیونیسم است، نمونه‌ی عالی این مکتب نیز به‌شمار می‌رود. از این رو تحسین و ستایش این اثر هم از این باب که نمونه‌ی کامل این سبک است، و هم از این نظر که معیار و قانونی برای تمام آثار رده‌ی خویش است، امر بی‌معنا نیست. در باب خدا نیز این چنین است:

این‌که خدا معیار تمام خوبی‌هاست، تعارضی با این ندارد که ما او را ستایش کنیم. در نگاه مؤمنانه ستایش خدا به عنوان نمونه‌ی عالی و معیار تمام امور با ارزش، امر نادرستی قلمداد نمی‌شود. مؤمنین ستایش و تحسین خدا را همیشه درست و به‌جا می‌دانند و در عین حالی که او را خیر بالذات می‌دانند، معتقدند او نمونه‌ی عالی همه‌ی امور درست و خوب است (Ibid).

پس خدا هم می‌تواند به عنوان ایفاکننده‌ی نقش خیر در عالم هستی معیار اخلاق باشد و هم می‌تواند به عنوان نمونه‌ی عالی خیر شناخته شده و مورد ستایش قرار گیرد.

اما آدامز چرا تبیین خود را بهترین تبیین از ارزش‌های اخلاقی می‌داند؟ چرا باید حقایق عینی را بر مبنای خدا باوری بنا کنیم؟ آیا نمی‌توان چنین تصور کرد که در حاق واقع این‌گونه است که اموری شایسته و اموری ناشایست است و وجود یا عدم وجود خدا هیچ اثری در این امر ندارد؟ آدامز می‌پذیرد که شاید این امر ممکن باشد و ما بتوانیم تصور کنیم که خدا وجود ندارد و یا بازیر مناسبی برای نقش خیر نیست، اما او تأکید می‌کند که ما تبیین خود را با فرض وجود خدا بنا نهاده‌ایم و توانسته‌ایم به بهترین زمینه برای حقیقت‌های اخلاقی را بنا سازیم. اگر تصور کنیم خدا وجود دارد بسیار راحت‌تر می‌توانیم اخلاق را تبیین کنیم تا زمانی که تصور کنیم او وجود ندارد (Adams, 1999: 46). علاوه بر این خدا باوری از آن جهت که می‌تواند تبیین مابعدالطبیعی غنی‌تری درباره‌ی این‌که چرا عالم به‌گونه‌ای است که ارزش‌های عینی در آن وجود دارند، از تبیین‌های غیر مؤمنانه جامع‌تر است. در عالم خدا باورانه، ارزش‌ها در دل واقعیت نهفته‌اند؛ در حالی که به اعتقاد بیشتر طبیعت‌گرایان، ارزش‌ها نو ظهورند، یعنی از طریق فرایندهای تکاملی که خود ذاتاً نه خیراند و نه شر به وجود می‌آیند. این بهترین بودن تبیین مؤمنانه، در جنبه‌های دیگر نیز قابل فهم است. به طور مثال چنانچه خدا باوری در مبنای دیگر دارای اعتبار

فرض شود، یعنی به طور مثال براهین غایت‌شناختی و یا جهان‌شناختی در باب وجود خدا، دارای اعتبار باشند، آن‌گاه تبیین‌های مؤمنانه از ارزش‌های اخلاقی می‌تواند نظریه‌ای جامع و کافی را در کنار براهین غایت‌شناختی و جهان‌شناختی شکل دهد. در فرض مذکور نظریه‌ی خداباوری نظریه‌ای غنی محسوب می‌شود که می‌تواند نیروی هدف‌دار و خیرخواهی را به عنوان علتِ ماهوی و ساختاریِ عالم هستی معرفی کند. بر اساس این دیدگاه جامع مؤمنانه، عالمی منظم و ممکن الوجود هست، که تکامل، احساس و آگاهی، فعالیت خردمندانه، اخلاق و ارزش‌های عینی و همه‌ی آنچه در این عالم هست در چهارچوب این واقعیت الهی قابل تبیین است. آیا تبیین معقول‌تر در باب توصیف عالم، در این نظام خداباورانه صورت می‌گیرد، یا در نظامی طبیعت‌گرایانه؟ (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۹۹)

نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که آدامز برای شکل دادن نظریه‌ی اصلاح‌شده‌ی امر الهی، نظریه‌ی فضیلت خود را شکل داده است. بر اساس این نظریه، فضیلت، برتری معطوف به خیر است. برتری‌ای که احساس تحسین و علاقه به پیروی را در انسان پدید می‌آورد. این احساس به واسطه‌ی شباهت این امور برتر به خیر اعلی پدید می‌آید و این خیر اعلی چیزی نیست جز خدا. این تبیینی بود که آدامز از ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد و همانطور که مشخص است تکیه بر یک نگاه مؤمنانه به عالم هستی دارد و تقابلی جدی با هرگونه دیدگاه طبیعت‌گرایانه در باب اخلاق دارد. این ادعایی است که آدامز به دنبال مطرح کردن آن است و او معتقد است تبیین او از ارزش‌های اخلاقی که ریشه در نگاه خداباورانه به عالم هستی دارد، بهتر از تمام تبیین‌هایی است که در این زمینه مطرح شده است. حال اگر بتوان ارزش‌های اخلاقی عینی را با این نظریه تبیین کرد، و هیچ نظریه‌ی رقیبی وجود نداشته باشد که بتواند بهتر از این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی را تبیین کند، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد قرینه‌ای برای معقولیت باور مؤمنانه پدید آمده است.

آدامز معتقد است، تبیین او می‌تواند اخلاق و عینیت آن را به وضوح روشن کند، کسانی که مخالف و منتقد این نظریه هستند، باید بتوانند نظریه‌ای را سامان دهند که بهتر از تبیین او باشد و بدین وسیله توجیه استدلال آدامز را از بین ببرند. اما چه تبیینی می‌تواند در مقابل این تبیین بناکرد؟ استدلال آدامز کم‌ترین امور را به جهان هستی اضافه می‌کند و با توسل به مفهومی مانند خدا، که همه‌ی انسان‌ها، چه به آن باور داشته باشند و چه باور نداشته باشند، آن را درک می‌کنند، توانسته‌است عینیت ارزش‌های اخلاقی را اقامه کرده و حقایق اخلاقی را، آن‌چنان که انسان درک می‌کند، توجیه کند. او مانند طبیعت‌گرایان ارزش‌های اخلاقی را به اموری غیر اخلاقی تحویل نمی‌برد. او خیر را با خیر می‌شناسد، هرچند که این خیر را امری مانند خدا نمایندگی می‌-

کند. حال کدام یک از نظریه‌های رقیب می‌توانند از ورود موضوعات و مفاهیم ناشناخته در تبیین خود جلوگیری کنند؟ کدام یک می‌توانند اخلاق را آن‌چنان که انسان می‌شناسد، یعنی عینی و واقعی، تبیین کند؟ کدام تبیین می‌تواند جهان‌شمولی اخلاق را که انسان در ذات خود به آن معتقد است، فراهم آورد؟ این برتری مورد ادعای استدلال آدامز را فراهم می‌آورد.

گرچه استدلال آدامز نمی‌تواند در راه سامان‌دهی یک استدلال کاملاً عقلاً گریزناپذیر قدمی بردارد اما مانند اکثر براهین اثبات وجود خدا، در راستای معقولیت خداباوری، شواهد مناسبی را مهیا می‌کند که یک انسان مؤمن می‌تواند با توسل به آن، نگاه و باور خویش را تقویت سازد. از این لحاظ بررسی این استدلال می‌تواند، در برابر شواهد خداناباوران، کمک زیادی به خداباوران داشته باشد.



فهرست منابع

۱. آدامز، رابرت (۱۳۸۶) «نظریه‌ی امر الهی» ترجمه‌ی سید محمود موسوی، مجله‌ی نقد و نظر، شماره‌ی ۴۵ و ۴۶، ص ۷۷-۱۱۵.
۲. اکاشا، سمیر (۱۳۸۷) «فلسفه علم» ترجمه هومن پناهنده، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۳. پویمان، لویی (۱۳۷۸) «درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق» ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران: انتشارات گیل.
۴. تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲) «فلسفه‌ی دین در قرن بیستم» ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سپهروردی.
۵. موسوی، منا؛ جوادی، محسن (۱۳۸۸) «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی»، مجله قیسات، شماره‌ی ۵۳، ص ۱۳۸-۱۱۳.
6. Adams, Robert M. (1987) "*The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*" New York: Oxford University Press.
7. Adams, Robert M. (1999) "*Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethic*" New York: Oxford University Press.
8. Adams, Robert M. (2009) "*A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*" New York: Oxford University Press.
9. Aliseda, Atocha. (2006) "*Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*", E-Book. Publisher: Springer.
10. Alston, William (1989) "*Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*", Ithaca: Cornell University Press.
11. Aquinas (1887) "*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers (Vol.3)*" ed: Philip Schaff, Buffalo: The Christian literature co.
12. Berg, Jonathan (1991) "*How Could Ethics Depend on Religion?*" In *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer. Oxford: Blackwell.
13. Byrne, Peter (2004). "*Moral Arguments for the Existence of God*" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god>.
14. Sullivan, Stephen J. (1993) "*Robert Adams's Theistic Argument from the Nature of Morality*" in *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 21, No. 2, pp. 303-312.
15. Maclagan, W. G. (1961) "*Theological Frontier of Ethics*", New York: The Macmillan Company.
15. Van Fraassen, Bas C. (1980) "*The Scientific Image*", New York: Oxford University Press.
16. Wainwright, William J. (2005) "*Religion and Morality*", Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Wariboko, Nimi (2009) "*The Principle of Excellence: A Framework for Social Ethics*", Lanham: Rowman & Littlefield



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتمال جامع علوم انسانی