



University of Zanjan

The Journal of

## **Ethical Reflections**

Vol.2, No.5, Spring, 2021, pp. 46-62.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

### **Lying from Kant's Point of View**

Hossein Atrak <sup>1</sup>

#### **Abstract**

This paper discuss moral judgment of lying from Kant's point of view. According to Kant, Lying is a great vice and the key of all evils. He define lying as "to tell something which is not in your heart". Most of the people think that lying is wrong due to its harms to others, but Kant says that lying is wrong even if it does have any harm to others and has been told by good intention. He knows lying wrong because of destroying human worth. He counts not telling the lie as a perfect human duty to others and to oneself. The main question of this research is this: is lying prohibited absolutely from Kant's view or he permits some kind of lies? The result of this research shows Kant has different views on lying in his different works. He permits some kind of lies in his former works like Lectures on Ethics and says that lying and deception is permitted in defense of oneself. But, in his later works like *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and "On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives", Kant makes lying absolutely prohibited.

**Keywords:** Kant, Lying, Principle of Universalization, Principle of Ends.

---

**Received:** 05 July 2021 | **Accepted:** 06 Sep 2021 | **Published:** 30 Sep 2021

1. Associate Professor, University of Zanjan. Email: [atrak.h@znu.ac.ir](mailto:atrak.h@znu.ac.ir)



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره پنجم، بهار ۱۴۰۰، صفحات ۴۶-۶۲.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

## دروغگوئی از نظر کانت

حسین اترک<sup>۱</sup>

### چکیده

این مقاله به بررسی دیدگاه کانت درباره حکم اخلاقی دروغگوئی می‌پردازد. دروغگوئی از نظر کانت ردیلتی بزرگ و کلید تمام شرور در عالم است. وی دروغ را چنین تعریف می‌کند: «به زبان چیزی گفتن و در دل چیزی داشتن». اغلب تصور می‌شود که دروغگوئی به خاطر ضرر زدن به غیر نادرست است؛ ولی کانت معتقد است دروغ حتی اگر زیانی به کسی نداشته باشد و با نیت خیر نیز گفته شود، باز عملی نارواست. وی دروغ‌گوئی را به خاطر نابود کردن ارزش انسانی خویش، نادرست می‌شمارد. او دروغ‌نگفتن را یک وظیفه کامل انسانی هم نسبت به دیگران و هم نسبت به خویش برمی‌شمارد. سؤال اصلی پژوهش این است که آیا دروغگوئی از منظر کانت به طور مطلق ممنوع است یا وی آن را در برخی شرایط تجویز می‌کند؟ نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه کانت در مورد مطلق یا نسبی بودن ممنوعیت دروغگوئی در آثار مختلفش متفاوت است. کانت در آثار ابتدایی خود، مانند: درس‌های فلسفه اخلاق، دیدگاه سهل‌گیرانه‌تر و انعطاف‌پذیرتری نسبت به دروغگوئی دارد و دروغگوئی را به طور مطلق ممنوع نمی‌شمارد؛ بلکه دروغگوئی برای نجات خود از سوء استفاده دیگران را تجویز می‌کند و به طور کلی، دروغگوئی و فریب را از باب مقابله به مثل جایز می‌شمارد؛ اما در آثار متأخرش، مانند: مابعدالطبیعه اخلاق و مقاله «حق فرضی دروغگوئی با انگیزه خیر خواهانه» معتقد به ممنوعیت مطلق دروغگوئی شده است. وی در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، دروغگوئی را بر اساس اصل تعمیم‌پذیری و اصل غایات ممنوع می‌شمارد.

**واژگان کلیدی:** کانت، دروغ، اصل تعمیم‌پذیری، اصل غایات.

## مقدمه

این مقاله به بررسی دیدگاه کانت درباره حکم اخلاقی دروغگویی، جواز یا ممنوعیت مطلق آن، می‌پردازد. دیدگاه معروفی که به کانت نسبت داده می‌شود، دیدگاه ممنوعیت مطلق دروغگویی است؛ ولی با مطالعه آثار کانت، در برخی از آنها دیده می‌شود که وی دروغگویی را در برخی شرایط تجویز کرده است. سؤال اصلی پژوهش این است که آیا دروغگویی از منظر کانت به‌طور مطلق ممنوع است یا وی آن را در برخی شرایط تجویز کرده است؟ سئوالات فرعی دیگر که به آنها پرداخته خواهد شد از این قرارند: تعریف دروغ از نظر کانت چیست؟ آیا کانت دروغگویی را به‌خاطر ضرر زدن به دیگران ممنوع می‌کند یا آن را به‌طور مطلق حتی زمانی که ضرری به دیگران ندارد، ممنوع می‌شمارد؟ آیا دروغ به‌خاطر نتایج سوء آن نادرست است یا به‌خاطر اوصاف و ویژگی‌های ذاتی‌اش؟ در این مقاله پس از بیان دیدگاه کانت درباره زشتی و ردیلت دروغ، به پاسخ وی به پرسش‌های فوق پرداخته شده است.

## ۱. ردیلت دروغ‌گویی

دروغگویی از نظر کانت ردیلتی بزرگ و کلید تمام شرور در عالم است. وی با استناد به کتاب مقدس می‌گوید: «بنابر آنچه در کتاب مقدس آمده است اولین جنایتی که به موجب آن شرّ وارد جهان شد، نه برادر کشی (کار قابیل)، بلکه دروغگویی است و آغازکننده دروغ‌گویی و پدر دروغ‌گویی را مسبب اصلی تمام شرور می‌داند» (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۵). به عقیده او دروغگویی ناشی از ترس و دروغگو انسانی ترسو است.

اما دروغ، خواه نتیجه خوب داشته باشد و خواه نتیجه بد، اصولاً ردیلت است؛ زیرا صورتی از شرارت است و حتی از این جهت که ماده شرارت را فراهم می‌کند پستی و رذالت آن بیشتر است؛ زیرا شرارت‌ها از طریق دروغ تحقق می‌یابند. دروغگو ترسو است؛ زیرا چون به طریق دیگری نمی‌تواند چیزی را به‌دست آورد یا نیازهای خود را برطرف کند، به دروغ متوسل می‌شود؛ اما انسان شجاع عاشق حقیقت است و هرگز تسلیم نمی‌شود (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱).

از نظر کانت تمام کارهایی که امنیت انسان را به‌خطر می‌اندازند، سراسر شرارت و بدنامی هستند. او دروغگویی را در عرض جنایاتی چون آدم‌کشی و مسموم کردن دیگران قرار می‌دهد (همان).

اغلب تصور می‌شود که دروغگویی به‌خاطر ضرر زدن به غیر نادرست است؛ ولی کانت دلیل نادرستی دروغ را صرفاً زیان‌آوری آن به دیگران نمی‌داند و معتقد است دروغ حتی اگر زبانی به کسی نداشته باشد و با نیت خیر نیز گفته شود، باز عملی نارواست. وی دروغگویی را نوعی جنایت علیه خود و بی‌حرمت کردن خویش می‌شمارد.

دروغ‌گویی (به معنای اخلاقی لفظ) کلاً به‌عنوان خلاف حقیقت عمومی، لازم نیست برای دیگران زیان آور باشد تا بتوان آن را نکوهش کرد؛ زیرا در این صورت ناقض حقوق دیگران می‌بود. دروغ‌گویی ممکن است صرفاً از باب بی‌احتیاطی باشد و یا حتی به‌علت خوش‌قلبی باشد و نیز ممکن است دروغ‌گو از اقدام به این کار نیت خیری داشته باشد؛ اما روش تعقیب این هدف به‌لحاظ صوری، ارتکاب جنایت یک انسان است علیه شخص خویش و اقدام پوچی است که باید او را

در نظر خودش بی‌حرمت کرده باشد» (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۳-۹۴).

در نتیجه، از نظر کانت دروغ‌گویی تنها یک وظیفه نسبت به دیگران نیست؛ بلکه همچنین وظیفه‌ای در قبال خود است؛ چرا که دروغ باعث حقارت انسان می‌شود.

دروغ عامل حقارت انسان است؛ زیرا در جریان دروغ انسان وانمود می‌کند که می‌خواهد درون خود را بروز دهد، اما این کار را نمی‌کند... اگر همه خوش طینت باشند نه فقط تکلیف است که هیچ‌کس دروغ نگوید، بلکه همه باید به این جهت دروغ نگویند که دروغ‌گویی موجب اضطراب و نگرانی آنها می‌شود (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۹).

از نظر او دروغ‌گویی دست برداشتن از شخصیت انسانی خویش است و صرفاً ظاهر انسانی به خود گرفتن است. بنابراین، او دروغ را حتی به خاطر نتایج سوء و ضرر و زیانی که به خود شخص می‌زند، قبیح نمی‌شمرد؛ بلکه دروغ‌گویی را به خاطر نابود کردن ارزش انسانی خویش نادرست و ردیلت می‌داند. کسی که به شخصی حتی هر چند غیر واقعی، دروغ می‌گوید ارزش وجودی خویش را از ارزش یک شیء پایین‌تر می‌آورد؛ چرا که یک شیء از آنجا که خاصیت و فایده‌ای دارد، برای شخص مقابل می‌تواند کاربردی داشته باشد؛ ولی وقتی کلام دروغی به طرف مقابل گفته می‌شود، او نمی‌تواند آن را بکار گیرد؛ در نتیجه، زبان و کلام که به‌طور طبیعی وسیله تبادل و انتقال افکار است، در اینجا بر خلاف غایت طبیعی‌اش بکار رفته است (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۲-۹۴).

## ۲. تعریف دروغ از نظر کانت

کانت تعریف‌های متعدد و مختلفی از دروغ در کتاب‌های خود ارائه کرده است. وی در یک تعریف مختصر و کوتاه دروغ‌گویی را چنین تعریف می‌کند: «به زبان چیزی گفتن و در دل چیزی داشتن» (همان، ص ۹۲). در تعریف خاص‌تر دیگری دروغ را اعلام چیزی برخلاف احساس واقعی تعریف می‌کند: «اگر انسان اعلام کند که می‌خواهد احساسات خود را بیان کند و برخلاف آنچه اعلام کرده است، مطلب کاذبی را بیان کند، خلاف واقع گفته است و دروغگو است» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷). بر اساس این تعریف، دروغ‌گویی ملازم با (۱) آگاهی، (۲) عمد و (۳) قصد فریب است؛ آگاهی به اینکه آنچه به دیگران می‌گوید خبر نادرستی است و عامدانه قصد دارد دیگران را به غلط بیندازد. بنابراین، دروغ‌گویی ارتباط مستقیمی با قصد و نیت گوینده دارد. شخص چنان وانمود می‌کند که دارد حقیقت و تمام حقیقت را به دیگران بیان می‌کند، ولی در واقع، چنین نیست و دارد دیگران را فریب می‌دهد؛ به این شکل که چیزی که خود باور به درستی‌اش ندارد را چنان بیان می‌کند که به آن باور دارد؛ یا چیزی که خلاف واقع است را چنان بیان می‌کند که مطابق واقع است؛ یا چیزی که تمام حقیقت نیست را چنان وانمود می‌کند که انگار تمام حقیقت است. در نتیجه، مخاطبان متوجه اصل عقیده، نظر و نیت او نمی‌شوند.

کانت، برخلاف حکمای اسلامی که دروغ را عمدتاً «خبر خلاف واقع» تعریف کرده‌اند (نک. اترک، ۱۳۸۹)،

می‌گوید: «چنین نیست که هر خلاف واقعی دروغ باشد، بلکه دروغ هنگامی است که انسان به دیگری وانمود می‌کند که می‌خواهد افکارش را برای او بازگو کند» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۹). معنای این سخن کانت این است که قصد فریب جزئی از ماهیت دروغ است. وی در جای دیگر تصریح می‌کند: «دروغ عبارت است از یک وعده فریب‌آمیز» (همان، ص ۳۱۰)؛ «فریبکاری که رفیق دروغ است، مانند سایه‌ای رفیق دروغگو نیز هست» (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۲). کانت در مابعدالطبیعه اخلاق نیز بر اشتغال ماهیت دروغ بر قصد فریب تصریح کرده است: «دروغ نیازمند شخص دوم است؛ کسی که شخص قصد فریب دانش را دارد» (Kant, 1991, 430, p. 226).

به نظر برخی محققان، تعریف کانت از دروغ در درس‌های فلسفه اخلاق بسیار خاص و محدود است (دروغ یک گزاره خبری است که شخص باور به نادرستی آن دارد و هدف بکارگیری آن فریب دیگران است و در حالی بیان می‌شود که شخص تظاهر می‌کند قصد بیان حقیقت را دارد)؛ اما در کتاب‌های دیگر تعریف او بسیار عام‌تر است (دروغ یعنی هر خبر عمدی که شخص باور به نادرستی آن دارد). این تعاریف نشان می‌دهد که کانت تا چه حد دیدگاه خود را درباره دروغ‌گویی از کتاب درس‌های فلسفه اخلاق تا کتاب مابعدالطبیعه اخلاق و مقاله «حق فرض دروغ‌گویی» تغییر داده است (Carson, 2010, p. 78).

کانت در مقاله «حق فرضی دروغ‌گویی» دروغ را به «دادن خبر نادرست به دیگری از روی عمد» تعریف کرده است (Kant, 1979, p. 286)؛ یعنی خبری که گوینده خود باور به نادرستی‌اش دارد. برخی از شارحان گفته‌اند که این تعریف می‌تواند شامل گزاره‌های صادق نیز باشد؛ به این معنا که گاهی ممکن است شخص با گفتن یک گزاره صادق به دیگری، دروغ گفته باشد؛ مانند جایی که او صاحب‌خانه‌ای با قصد فریب و دروغ به طرف مقابل می‌گوید: «فلانی در خانه من نیست»، در حالیکه خود این سخن را نادرست می‌داند؛ اما غافل از اینکه شخص مورد بحث، بدون اطلاع صاحب‌خانه، خانه او را ترک کرده است و از قضا این جمله در واقع درست و مطابق واقع است. با این وجود، به عقیده کانت او دروغ گفته است؛ چون عامدانه خبری را که خود نادرست می‌پندارد، به دیگری گفته است (Carson, 2010, p. 73).

کانت دروغ را از دو منظر اخلاقی و حقوقی تعریف می‌کند. ضرر زدن به دیگری در تعریف دروغ از منظر حقوقی شرط است؛ ولی در دروغ اخلاقی شرط نیست. وی می‌گوید: «وقتی یک سخن خلاف واقع که آگاهانه بیان می‌شود، به دیگران آسیب بزند، دروغ نامیده می‌شود؛ اما از منظر اخلاقی، ضرر زدن یا نزدن معیار دروغ نیست؛ بلکه بیان عمدی سخنی بر خلاف آنچه انسان در ذهن دارد، دروغ است» (Kant, 1991, 429, p. 225). دروغ در معنای اخلاقی شامل هر گزاره خلاف واقع عمدی<sup>۱</sup> می‌شود که به‌طور فی‌نفسه و لئفسه سزاوار سرزنش است. کسی که دروغ می‌گوید، خود را در چشم دیگران تحقیر می‌کند و از این جهت یک نقض تکلیف نسبت به خود است (Kant, 1997, 27: 605, pp. 351). «دروغ‌گویی عبارت

1. intentional untruth

است از دور انداختن و در واقع، نابود کردن ارزش انسانی خویش» (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۳).

وی در این مورد می‌گوید:

دروغگوئی (در معنای اخلاقی کلمه)، سخن خلاف واقع، برای اینکه نادرست شمرده شود، لازم نیست که مضر باشد؛ زیرا در آن صورت، دروغ نقض حقوق دیگران خواهد بود. دروغ ممکن است از روی بیهودگی<sup>۱</sup> گفته شود یا حتی از روی طبیعت خوب؛ گوینده ممکن است با دروغ حتی به هدف خوبی برسد. اما این نوع تعقیب هدف خود، با شکل ساده‌اش، جرمی از یک انسان علیه شخص خودش و یک بی‌ارزشی است که او را در چشم خودش خوار می‌سازد (Kant, 1991, p. 226).

برخی از محققان معاصر، این عبارات کانت را به این معنا تفسیر کرده‌اند که دروغگوئی در معنای اخلاقی‌اش، از نظر او همیشه نادرست است. استدلال کانت بر نادرستی دروغ اخلاقی، استدلالی است که در مورد دروغ حقوقی هم معتبر است؛ گرچه دروغ حقوقی از منظر دیگر، یعنی ضرر زدن به غیر، نیز نادرست است. به نظر ایشان، کانت در اینجا برای اثبات نادرستی دروغ به امر مطلق تمسک نجسته است؛ همچنین استدلالی بر این ادعایش نیاورده است که چرا تعقیب اهداف خود به وسیله دروغ یک جرم و همیشه نادرست است (Carson, 2010, p. 72).

کانت در بخش آخر کتاب مابعدالطبیعه اخلاق که «در تعلیم روش اخلاق» نام دارد، نیز در مورد دروغ سخن گفته است. در اینجا کانت برای آموزش اخلاق از روش گفتگوی سقراطی میان یک استاد و شاگردش استفاده می‌کند. در قسمتی از این گفتگو آمده است:

استاد: اگر موردی برایت روی دهد که بتوانی با یک دروغ ملایم در مورد آن، که زبانی به کسی نمی‌رساند، فایده بزرگی از آن نصیب خودت یا دوستانت کنی، عقل تو در این مورد چه می‌گوید؟ شاگرد: من نباید دروغ بگویم، فایده‌ای که از این طریق نصیب من یا دوستم می‌شود، هر قدر بزرگ باشد، و هر قدر که دوست من طالب آن باشد، دروغگوئی مذموم است و شایستگی سعادت را از انسان سلب می‌کند (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۶۰).

در اینجا کانت برای نشان دادن نادرستی مطلق دروغگوئی به قانون امر مطلق خود تمسک نجسته است و همچنین، هیچ استدلالی برای اینکه دروغگوئی نادرست است، حتی اگر برای اجتناب از آسیبی بزرگتر باشد، نیاورده است.

کانت دروغ به دو نوع بیرونی و درونی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها می‌گوید:

دروغ می‌تواند یک دروغ درونی یا یک دروغ بیرونی باشد. به وسیله یک دروغ بیرونی، شخص خود را موضوع تحقیر در چشم قرار می‌دهد. به وسیله دروغ درونی، او کاری بدتر می‌کند: او خود را در چشم خویشتن خوار و خفیف می‌سازد و کرامت انسانی شخص خود را نقض می‌کند (Kant, 1991, 429, p. 225).

در اینکه دقیقاً مقصود کانت از این دو نوع دروغ چیست، کمی ابهام وجود دارد. یک احتمال این است که مقصود او

از دروغ بیرونی، دروغی است که انسان به دیگران می گوید که در صورت کشف آن، باعث حقارت او در چشم دیگران خواهد شد. در نتیجه، دروغ درونی، دروغی است که شخص به خود می گوید. احتمال دیگر این است که مقصودش از دروغ بیرونی، دروغی است که نزد دیگران کشف می شود؛ ولی دروغ درونی، آن دروغی است که تنها خود شخص از آن مطلع است و نزد هیچ کس دیگری کشف نشده است تا مایه تحقیرش نزد آنها شود؛ به همین خاطر، شخص دچار یک چالش درونی است و از آن احساس شرم می کند. البته کانت در ادامه، مطلبی را بیان می کند که احتمال اول را تقویت می کند و آن اینکه وی در مورد امکان دروغ گویی به خود ایجاد تردید می کند؛ چرا که دروغ مستلزم شخص دوم است؛ کسی که دروغگو قصد فریبش را دارد. در نتیجه، دروغ درونی یعنی دروغ گفتن به خود که مستلزم فریب دادن خود است، به نظر، خودمتناقض می رسد. بر این اساس، کانت گرچه تشخیص دروغ درونی را آسان می شمارد؛ ولی امکان آن را دشوار می خواند (Ibid., 430, p. 230).

### ۳. وظیفه دروغ نگفتن

کانت دروغ نگفتن را یک وظیفه کامل انسانی هم نسبت به دیگران و هم نسبت به خویشتن برمی شمارد. او ابتدا در درس های فلسفه اخلاق، دروغ گویی را مهم ترین تکلیف نسبت به دیگران بیان می کند (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۴)؛ اما در مابعدالطبیعه اخلاق دروغ گویی را یک نقض تکلیف نسبت به خود معرفی می کند:

بزرگترین نقض تکلیف انسان نسبت به خود هرگاه به عنوان یک موجود صرفاً اخلاقی لحاظ شود عبارت است از ضد صداقت یعنی دروغ گویی (همان).

بر این اساس، به نظر برخی محققان، کانت نظر خود در باب دروغ را در طی سالها تغییر داده است. او در سخنرانی های متأخر خود در سالهای ۱۷۹۳-۱۷۹۴ مطالبی در مورد دروغ گویی بیان کرده است که متفاوت از سخنرانی های قبلی او در سالهای ۱۷۸۵-۱۷۸۵ است. او دیدگاه اول خویش را که در آن دروغ گویی یک نقض تکلیف نسبت به دیگران دانسته شده است، تغییر داده و دروغ گویی به معنای اخلاقی اش را، در هر صورتی، یک نقض تکلیف نسبت به خود شمرده است (Carson, 2010, p. 79)؛ اما به نظر می رسد منافاتی بین این دو دیدگاه نیست؛ چون یک عمل ممکن است از جهات مختلف، نقض تکلیف نسبت به خود و دیگران باشد.

کانت در مابعدالطبیعه اخلاق بعد از تفکیک وظایف به دو نوع وظایف حقوقی (یا ناشی از حق) و وظایف اخلاقی (یا ناشی از فضیلت)، دروغ گویی را گاه نقض تکلیف حقوقی و گاه اخلاقی می شمارد. وظایف ناشی از حق وظایفی هستند که شخص می تواند به درستی ملزم و مجبور به انجام آنها شود. وظیفه وفای به عهد یا عمل به قول چنین است؛ یعنی وظیفه ای است که می توان دیگری را به درستی ملزم به وفا کردن به قول هایش کرد. بنابراین، کانت دروغ گویی را نقض تکلیف حق می شمارد. از منظر حقوقی، یک سخن خلاف واقع که آگاهانه بیان می شود، وقتی به دیگران آسیب بزند،



دروغ نامیده می‌شود؛ اما از منظر اخلاقی، ضرر زدن یا نزدن معیار دروغ نیست؛ بلکه بیان عمدی سخنی بر خلاف آنچه انسان در ذهن دارد، دروغ است (Kant, 1991, 429, p. 225; Carson, 2010, pp. 71-72).

#### ۴. حکم اخلاقی دروغ از نظر کانت

اغلب محققان، دیدگاه کانت را یکی از دیدگاه‌های مطلق‌گرا در باب دروغگوئی معرفی می‌کنند که تمام انواع دروغ را ممنوع می‌داند و هیچ نوع دروغی را تجویز نمی‌کند. برخی با استناد به عبارت کانت در مقاله معروف او، «حق فرضی دروغگوئی با انگیزه خیرخواهانه» که می‌گوید: «راستگوئی در گفتار که قابل اجتناب نیست، یک وظیفه رسمی فرد نسبت به هر کس است؛ هر چند که نتایج بسیار بدی برای خود شخص یا دیگری داشته باشد» (Kant, 1979, p. 286)، چنین گفته‌اند که این عبارت به طور مطلق هرگونه دروغگوئی را حتی برای جلوگیری از مرگ انسانی یا آسیب او منع می‌کند و همچنین منکر تلاش فیلسوفان برای تفکیک برخی از انواع دروغ از برخی دیگر و تجویز آنهاست (Bok, 1979, p. 40-41).

کانت در عبارتی از این مقاله به روشنی چنین می‌گوید: «بنابراین، راستگو بودن (صادق) در تمام اعلان‌ها یک حکم دستوری مقدس و مطلق عقل است که توسط هیچ مصلحتی محدود نمی‌شود» (Kant, 1979, p. 237).

کانت وظیفه صداقت و راستگوئی را وظیفه‌ای مطلق و نامشروط می‌شمارد که در هر شرایطی نافذ است. دروغ حتی اگر به شخص خاصی صدمه نرساند، باز نسبت به نوع بشر مضر است و به خود دروغگو صدمه می‌رساند؛ با تخریب کرامت انسانی او و تبدیل شدن به یک وسیله صرف (Ibid., p. 286). کانت دروغ را به «اعلام عمدی خبر نادرست به دیگری» (Ibid.) تعریف می‌کند. این تعریف، تصور برخی چون بنجامن کانستنت که راستگوئی را تنها وظیفه‌ای نسبت به شخصی می‌داند که حق دانستن حقیقت را دارد، رد می‌کند (Bok, 1979, p. 40-41).

اما به نظر می‌رسد دیدگاه کانت در مورد مطلق یا نسبی بودن ممنوعیت دروغگوئی، در آثار مختلفش متفاوت است. شاید بتوان ادعا کرد او دیدگاه خود را، مبنی بر جواز دروغگوئی و فریب در برخی شرایط، مانند: دفاع از خود یا جان دیگری، در کتاب *درس‌های فلسفه اخلاق* که درس گفتارهای او بوده است، تغییر داده و در کتاب *های مابعدالطبیعه اخلاق* و مقاله «حق فرضی دروغگوئی با انگیزه خیرخواهانه» معتقد به ممنوعیت مطلق دروغگوئی شده است.

#### ۴-۱. جواز حقوقی دروغگوئی

کانت در آثار ابتدایی خود دیدگاه سهل‌گیرانه‌تر و انعطاف‌پذیرتری نسبت به دروغگوئی دارد و مانند آثار متأخرش دروغگوئی را به طور مطلق ممنوع نمی‌شمارد. وی در آثار متقدمش، معتقد به اصل مقابله به مثل در دروغگوئی و فریب است. فریب دیگران و دروغ گفتن به آنها در وهله اول ممنوع و نادرست است؛ اما اگر کسی این اصل را نسبت به شما



رعایت نکرد و قصد فریب شما و نقض حقوقتان را با فریب و دروغ داشت، مقابله به مثل برای شما جایز است. وی همچنین، دروغگویی را به کسی که قصد دارد از دانستن حقیقت سوء استفاده کند، جایز شمرده است:

اما دروغ گفتن به نحو دیگری هم ممکن است و آن این است که من بخواهم قصد خود را از دیگران پنهان کنم؛ و اگر در این مورد دیگران تشخیص دهند که من چنین قصدی دارم، می‌توانند آنها هم حقیقت را از من پنهان کنند. مثلاً اگر راهزنی بر من بتازد و مرا تحت فشار قرار دهد و بگوید پول‌هایت کجاست، من می‌توانم به او دروغ بگویم؛ زیرا می‌خواهد از حقیقت سوء استفاده کند. این نوع دروغگویی عذر و مکر تلقی نمی‌شود؛ زیرا آن راهزن می‌داند که من فکر خود را از او پنهان می‌کنم و او هم حق ندارد از من انتظار داشته باشد که حقیقت مطلب را به او بگویم (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۸).

این سخن کانت دقیقاً برخلاف سخنش در مقاله «حق فرضی دروغگویی با انگیزه خیرخواهانه» است. در آنجا وی با این سخن بنجامین کانستنت که معتقد است راستگویی وظیفه‌ای در قبال کسی است که حق دانستن حقیقت را دارد، نه در مقابل جانی و آدمکش، مخالفت می‌کند و راستگویی را وظیفه‌ای مطلق می‌خواند؛ حتی اگر منجر به کشته شدن انسانی بی‌گناه شود.

سخنان کانت در درس‌های فلسفه اخلاق درباره دروغگویی به نظر معقول‌تر و به اندیشه رایج اغلب انسان‌ها نزدیک‌تر است. وی در این کتاب، دروغگویی برای محافظت خود از شر سوء استفاده کنندگان و اشرار را تجویز می‌کند. گرچه از طرفی با عناوین و اصطلاحاتی چون «دروغ مصلحت‌آمیز» یا «دروغ ضروری» مخالف است و آنها را لوث‌کننده اصول اخلاقی می‌داند؛ ولی در نهایت، دروغ‌گویی به خاطر ضرورت‌های واقعی را جایز می‌داند.

اگر ما بخواهیم در تمام موارد حقیقت را دقیقاً مراعات کنیم، اغلب باید بهای شرارت دیگران را که از حقانیت ما سوء استفاده می‌کنند، بپردازیم. اگر همه خوش طینت باشند، نه فقط تکلیف است که هیچ کس دروغ نگوید، بلکه همه باید به این جهت دروغ نگویند که دروغگویی موجب اضطراب و نگرانی آنها می‌شود. اما اکنون چون انسان‌ها اهل شرارت‌اند، واقعیت این است که انسان اغلب به موجب مراعات دقیق حقیقت در معرض خطر قرار می‌گیرد؛ لذا در اندیشه دروغگویی است و این مطلب از مشکلات فیلسوفان اخلاق است (همان، ص ۳۰۹).

وی در ادامه دروغگویی را به‌طور مطلق ممنوع اعلام نمی‌کند، ولی تأکیدش بر این است که مفاهیمی چون «ضرورت» و «مصلحت» که اغلب مجوز دروغگویی به حساب می‌آیند، باید به‌طور دقیق توسط فیلسوفان اخلاق مشخص شوند.

اما اگر نیاز و ضرورت بتوانند سرقت و فریبکاری و آدم‌کشی را توجیه کند، هر کس می‌تواند امر خاصی را برای خود ضروری تلقی کند یا نکند؛ و آنجا که بر اساس قاعده و قانون معلوم نباشد که چه چیزی ضروری است، قواعد اخلاقی قطعیت نخواهند داشت (همان، ص ۳۱۰).

دست آخر، کانت دروغگویی برای نجات خود از سوء استفاده دیگران را تجویز می‌کند:

اگر من توسط قدرتی که بر من مسلط است، مجبور شده باشم که اقرار کنم و او سخنان مرا برخلاف عدالت مورد استفاده قرار دهد و من نتوانم با سکوت، خود را نجات دهم، در این شرایط دروغ یک سد حفاظتی محسوب می‌شود. سوء استفاده

دیگران از قدرت، به من این اجازه را می‌دهد که من از خود دفاع کنم... پس موردی پیدا نمی‌شود که من نیاز به دروغ گفتن داشته باشم مگر اینکه تحت فشار قرار گیرم و قانع شده باشم که دیگری می‌خواهد از راستگویی من سوء استفاده کند (همان، ص ۳۱۰).

وی همچنین، فریب دادن انسان فریبکاری را که قصد داشته است، شما را فریب دهد، از نظر حقوقی جایز می‌شمارد و می‌گوید:

وقتی کسی مرا فریب داده است و من در مقابل، او را فریب می‌دهم، در مورد او مرتکب ناحق نشده‌ام؛ زیرا او چون مرا فریب داده است، حق ندارد اظهار مظلومیت کند (همان، ص ۳۰۸).

البته در همین کتاب نیز گرچه کانت در مواردی دروغگوئی و فریب را به عنوان مقابله به مثل یا برای جلوگیری از حقیقت تجویز کرده است، ولی باز آنها را به نوعی نقض تکلیف اخلاقی شمرده است؛ نقض تکلیف نه نسبت به شخص سوء استفاده‌گر یا حيله‌گر، بلکه نقض تکلیف نسبت به انسانیت. وی در ادامه جمله قبل می‌گوید:

فقط مسأله این است که من در اینجا دروغگو هستم، زیرا برخلاف حقوق انسانیت اقدام کرده‌ام... کسی که همیشه به من دروغ گفته است، اگر من هم متقابلاً به او دروغ بگویم، در مقابل او خلاف حق مرتکب نشده‌ام؛ اما برخلاف حقوق انسانیت اقدام کرده‌ام؛ زیرا من در این صورت برخلاف لوازم و شرایط جامعه بشری و نیز برخلاف حقوق انسانیت اقدام کرده‌ام (همان، ص ۳۰۸-۳۰۹).

وی در جای دیگر از درس‌های فلسفه اخلاق می‌گوید:

اگر کسی مرا فریب داده باشد یا به من دروغ گفته باشد در صورتی که من هم متقابلاً او را فریب بدهم یا به او دروغ بگویم، حقی از او ضایع نکرده‌ام؛ اما در مقابل حق کلی انسانیت، مرتکب ناحق شده‌ام. چنین کسی نمی‌تواند بر من خرده بگیرد؛ اما من هم حق ندارم در قبال حقوق کلی انسانیت مرتکب چنین عملی بشوم. پس اگر ما ادعا کنیم که به کسی زبانی وارد نکرده‌ایم، چندان ارزشی ندارد؛ زیرا ممکن است به کل انسانیت زیان زده باشیم (کانت، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱).

کانت در اینجا ابتدا دروغگوئی و فریب دیگری را به عنوان مقابله به مثل تجویز کرده است؛ ولی در ادامه، روشن می‌شود که این عمل از نظر حقوقی مشکل ندارد، ولی از نظر اخلاقی دارای اشکال است. فریب کسی که شما را فریب داده است، تضييع حق دیگری نیست؛ ولی زیر پا گذاشتن توصیه‌های اخلاقی است.

مراد از نقض حق کلی انسانیت چیست؟ به نظر می‌رسد مقصود کانت از زیر پا گذاشتن حق کلی انسانیت، وظیفه‌ای است که انسان در قبال تمام انسانیت دارد، نه فقط انسان معین و خاص. مثال‌هایی که او می‌زند این مطلب را روشن می‌کند. وی گفتن دروغی را که به ضرر انسان معینی نیست، به این دلیل نادرست می‌شمارد که باعث بی‌اعتمادی در جامعه و نزد انسان‌های دیگر می‌شود. وقتی انسان دروغی را می‌شنود، حتی اگر به ضرر خود او نباشد، باعث خواهد شد که اعتماد خود به گفته‌های دیگران را از دست بدهد و این تمایل انسان به شناخت حقیقت و آگاهی از آن را سست می‌کند. به گفته کانت، ما

غیر از تفکر از دور راه کسب معرفت می‌کنیم: یکی تجربه و دیگری نقل (خبر). هر دروغی که گفته شود، اعتماد به نقل و اخبار را کاهش خواهد داد؛ در نتیجه کسب دانش و معرفت از دیگری دچار اختلال و ضعف خواهد شد (همان، ص ۳۰۹).  
مثال دیگر کانت مربوط به نقض عهد و پیمان صلح میان دو کشور است. اگر حکومتی پیمان صلح خود را با کشور دیگر نقض کند، به عقیده کانت، حکومت مقابل، نباید مقابله به مثل کند و او نیز پیمان صلح را نقض نماید؛ زیرا این کار گرچه از نظر حقوقی درست است، اما از نظر اخلاقی نادرست است؛ چرا که اقدام علیه انسانیت و بشریت است و باعث خواهد شد صلح‌ها و پیمان‌ها در جامعه انسانی بی‌ارزش شود (همان).

نتیجه اینکه کانت با تفکیک جنبه حقوقی و اخلاقی فریب و دروغ، ارتکاب این اعمال را در قبال کسانی که قصد صدمه زدن و سوء استفاده از حقیقتی که قرار است توسط ما گفته شود را دارند، از نظر حقوقی جایز می‌شمارد؛ ولی همچنان انجام آنها را به خاطر نقض حقوق کلی انسانیت از نظر اخلاقی نادرست می‌شمارد.

برخی از عباراتی که از کتاب *درس‌های فلسفه اخلاق* کانت نقل شد، شاید این تصور را ایجاد کند که وی برخلاف نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی خود، در توجیه نادرستی دروغ به توجیهات پیامد‌گرایانه مانند اثرات سوء دروغگوئی بر اعتماد عمومی تمسک جسته است. در رفع این تعارض می‌توان اول به این نکته تذکر داد که این کتاب، نماد وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت نیست. مهمترین کتاب او که در آن، نظریه وظیفه‌گرایی را به‌طور جامع طرح کرده است، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* است. *درس‌های فلسفه اخلاق* کتابی است که حاصل یادداشت‌های سه تن از دانشجویان کانت از سخنرانی‌های او در باب فلسفه اخلاق بین سال‌های ۱۷۵۵ تا ۱۷۸۰ بوده است (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۸). کانت کتاب *بنیاد* را بعد از آن در سال ۱۷۸۵ نگاشت. علاوه بر اینکه منافاتی ندارد که یک فیلسوف وظیفه‌گرا برای نشان دادن نادرستی ضمنی یک عمل به نتایج سوء آن هم تمسک جوید. به تعبیر دیگر، توجه به نتایج سوء اعمال همیشه به معنای نتیجه‌گرا بودن یک فیلسوف نیست. آنچه در اصل یک وظیفه‌گرا را از نتیجه‌گرا جدا می‌سازد، پاسخ به این پرسش است که معیار درستی و نادرستی اعمال چیست؟ آیا تنها و تنها نتایج خوب و بد اعمال تعیین‌کننده درستی و نادرستی آنها هستند یا معیار درستی و نادرستی در وهله اول امری دیگر غیر از نتایج اعمال است. کانت معیار درستی و نادرستی را همانطور که گفتیم اصل تعمیم‌پذیری می‌داند نه نتایج اعمال.

#### ۴-۲. ممنوعیت مطلق دروغگویی

همانطور که گفته شد آنچه از اخلاق کانت درباره دروغگویی معروف است، مخالفت مطلق و سفت و سخت او با دروغگویی با هر شکل و با هر انگیزه‌ای حتی برای نجات جان یک انسان است. این دیدگاه در مقاله «در باب حق فرضی دروغگویی با انگیزه خیرخواهانه» بیان شده است. وی در این مقاله، به‌طور صریح و مطلق، دروغگویی را با هر گونه انگیزه‌ای، حتی انگیزه‌های خیرخواهانه، ممنوع می‌شمارد و می‌گوید: «صادق بودن در تمام سخن‌ها یک قانون

مقدس و نامشروط از سوی عقل است که هیچ گونه مصلحت‌اندیشی را تأیید نمی‌کند» (Kant, 1979, p. 287). کانت در این مقاله در صدد رد دیدگاه فیلسوف و سیاستمدار مشهور فرانسوی، بنجامن کانستنت<sup>۱</sup> (۱۷۶۷-۱۸۳۰) است. او معتقد بود راستگویی وظیفه‌ای دایره‌مدار حق است و جایی که حقی در کار نیست، وظیفه‌ای هم وجود ندارد. در نتیجه، راستگویی تنها یک وظیفه اخلاقی در قبال کسی است که حقی نسبت به دانستن حقیقت دارد و هیچ کس حقی نسبت به حقیقتی که به دیگران آسیب می‌زند، ندارد. در مقابل، کانت مدعی است راستگویی وظیفه انسان نسبت به هر کس است؛ حتی یک قاتل که از پاسخ راست ما می‌خواهد سوء استفاده کند و عملی ناعادلانه انجام دهد. اگر بگوئیم دروغگویی در این موقعیت جایز است، ما عمل نادرستی نسبت به اصل وظیفه، به طور کلی، انجام داده‌ایم و آن نقض تکلیف در قبال انسانیت به طور عام است. با گفتن یک خبر دروغ باعث شده‌ایم، به طور کلی، هیچ اعتباری برای هیچ گفته‌ای باقی نماند. بنابراین همه قراردادهای و حقوق مبتنی بر آنها، لغو و تهی خواهند شد. این اشتباهی است که ما نسبت به نوع بشر مرتکب می‌شویم (Ibid., p. 286).

و گرچه با گفتن یک خبر خلاف واقع به کسی که ناعادلانه مرا به گفتن جمله‌ای مجبور ساخته است، من کار اشتباهی نکرده‌ام، ولی با این تعریف که می‌تواند دروغ نامیده شود (هرچند نه به معنای حقوقی)، من در کل، نسبت به وظیفه کار اشتباهی در بالاترین درجه کرده‌ام؛ یعنی وقتی که من دروغ می‌گویم، در حالت کلی، نسبت به گزاره‌ها و خبرها این تصور را ایجاد می‌کنم که آنها اعتباری ندارند و بنابراین، همچنین، تمام حقوق مبتنی بر قراردادهای خالی از اعتبار و شکست خورده خوانند شد و این کار نادرستی است که من نسبت به نوع بشر، به طور کلی، انجام داده‌ام. بنابراین یک دروغ صرفاً به دادن عامدانه خبر خلاف واقع به دیگری تعریف می‌شود و مستلزم شرط اضافه‌ای، مانند ضرر زدن به دیگری، نیست. ... چرا که یک دروغ همیشه به دیگری ضرر می‌زند؛ اگر به یک شخص خاص انسانی ضرر نزند، باز به انسانیت، در کل، ضرر خواهد زد، تا جائیکه منبع حق را نابود می‌سازد (Ibid.).

به عقیده کانت کوچکترین استثناء زدن به اطلاق ممنوعیت دروغگویی باعث خواهد شد که این قانون قطعیت و فایده‌مندی خودش را از دست دهد.

نکته جالب توجه در نظریه کانت این است که وی مسئولیت نتایج دروغگویی، حتی نتایج غیرمستقیم آن را، بر عهده دروغگو می‌گذارد و معتقد است دروغگو بر اساس قانون مدنی نیز قابل مجازات است؛ اما کسی که خالصانه حقیقت را می‌گوید، مسئول نتایج راستگویی خویش نیست؛ چون جرمی مرتکب نشده است و قانون مدنی نمی‌تواند او را تحت پیگرد قرار دهد؛ فرق نمی‌کند که نتایج غیر قابل پیش‌بینی این راستگویی چه باشد. وی در پاسخ به این سؤال که در ارتباطات روزمره اگر کسی دروغی بگوید، آیا مسئول نتایج احتمالی آن خواهد بود یا نه، می‌گوید:

مثلاً اگر کسی به مستخدم خود دستور دهد که اگر کسی پرسید من در خانه هستم یا نه، بگو: «نه» و مستخدم این دستور را اجرا کند و در نتیجه آن، صاحبخانه فرار کند و مرتکب جنایتی بزرگ شود که اگر دروغ گفته نشده بود، او توسط پلیس

دستگیر می‌شد و از این جنایت ممانعت به عمل می‌آمد، در اینجا گناهکار واقعی کیست؟ قطعاً مستخدم که از طریق دروغگویی تکلیف نسبت به خود را نقض کرده است (کانت، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۶).

وی در توضیح چگونگی مسئولیت دروغگو بر نتایج دروغ می‌گوید ممکن است شما در مورد مخفی‌گاه انسان بی‌گناهی که به شما پناه آورده است، به آن قاتل و تبهکار تعقیب کننده دروغ بگوئید و مثلاً بگوئید که او را دید که به سمت کوچه پشتی منزل شما فرار کرد. در نتیجه، قاتل به سمت کوچه پشتی عزیمت کند؛ غافل از این که آن انسان بی‌گناه که در منزل خویش مخفی‌اش کرده بودید، با مشاهده صحبت قاتل با شما از ترس اینکه او به زور وارد خانه شود، بدون اطلاع شما خانه را ترک کرده و از پشت بام منزل شما به کوچه پشتی پرتاب شده باشد. حال، نتیجه دروغگویی شما با انگیزه نجات انسان بی‌گناه چیزی جز دستگیری و کشته شدن او توسط قاتلان نخواهد شد. به تعبیری دیگر، دروغ شما باعث مرگ او شده است. راست‌گویی در چنین شرایط همیشه مساوی با مرگ انسان بی‌گناه نیست. ممکن بود شما صادقانه محل اختفای فراری در منزل خود را به قاتل بگوئید و در حالیکه او مشغول جستجوی خانه شما بود، توسط همسایگان دستگیر شود یا با وجود جستجوی خانه او را نیابد و در نتیجه دوستان نجات یابد. بنابراین کانت معتقد است راستگویی در تمام گفته‌ها یک دستور جدی و نامشروط قانون عقل است و هیچ تدبیر و مصلحت‌سنجی را بر نمی‌تابد (Kant, 1979 p. 286-287).

برخی به این استدلال کانت در نادرستی مطلق دروغگویی اخلاقی به‌خاطر آسیب زدن به انسانیت و اعتماد عمومی میان مردم و لوث کردن تمام قراردادها و تعهدها چنین نقد کرده‌اند که این استدلال قانع کننده نیست و آشکارا یک استدلال سودگرایانه است. به اعتقاد این منتقد، هر دروغی باعث آسیب به اعتماد عمومی میان مردم نیست؛ بلکه تنها دروغ‌هایی که کشف می‌شوند، اعتماد عمومی را خدشه‌دار می‌کند. وی همچنین، استدلال اول کانت را که دروغگویی به انسانیت ضرر می‌زند، نیز مخدوش می‌داند و می‌گوید: در خصوص محل نزاع، یعنی دروغگویی به قاتل، این بهتر است که قاتلان و مجرمان نتوانند به گفته‌های دیگران اعتماد کنند؛ اما استدلال اول او که دروغ به انسانیت ضرر می‌زند، نیز با این اشکال مواجه است که ضرر زدن به انسانیت همیشه نادرست نیست. گاه اخلاقاً جایز است کاری بکنیم که به برخی آسیب می‌زند. در خصوص مورد نزاع، یعنی دروغگویی برای نجات جان یک انسان بی‌گناه، دو نوع ضرر و آسیب وجود دارد: ضرر فردی به انسان بی‌گناه و ضرر اجتماعی که به واسطه دروغگویی به‌طور غیرمستقیم به جامعه و اعتماد عمومی وارد می‌شود. به اعتقاد این منتقد ضرر فردی بر ضرر اجتماعی غیرمستقیم می‌چربد و عقلاً جایز است که برای جلوگیری از این ضرر ما مرتکب دروغگویی و ضرر به جامعه شویم. علاوه بر اینکه، برخلاف ادعای کانت، در روزگار ما با وجود اینکه دروغ‌های زیادی توسط افراد در جامعه گفته می‌شود و اغلب مردم تصدیق می‌کنند که دروغگویی از نظر اخلاقی در برخی موارد جایز است، ولی این باعث نشده است که اعتماد میان مردم از بین برود و به قراردادها و گفته‌های یکدیگر

اعتماد نکنند (Carson, 2010, p. 74).

به نظر می‌رسد در این مورد نزاع، از طرفی حق با کانت است و تجویز اخلاقی دروغگوئی در یک مورد، با توجه به تشابه موارد مختلف، در نهایت منجر به تجویز دروغگوئی در موارد متعدد خواهد شد که در نهایت اعتماد عمومی را خدشه‌دار خواهد ساخت. برخلاف نظر منتقد مذکور، همانطور که مشاهده می‌کنیم، در روزگار ما استثنائات متعددی به حکم اخلاقی جواز دروغگوئی برای نجات جان انسان بی‌گناه اضافه شده است و اغلب مردم برای هرگونه مصلحت و منفعت شخصی نیز، به بهانه دفع ضرر از خود یا دیگری، اقدام به دروغگوئی می‌کنند. همین امر باعث کاهش میزان اعتماد عمومی به یکدیگر در جامعه نسبت به گذشته‌های دور شده است. از سوی دیگر، باید حق را به منتقد داد که به خاطر کاهش اعتماد عمومی نمی‌توان اجازه داد که بی‌گناهی توسط مجرمانی که از اخلاقی بودن ما سوء استفاده می‌کنند، کشته شود. ما حتی اگر به اصل اخلاقی «دروغگوئی مطلقاً ممنوع است» وفادار باشیم و هیچ استثنائی برای جواز دروغگوئی قائل نشویم، باز برخی از افراد جامعه با عدم پابندی به اصول اخلاقی و دروغ گفتن به هر بهانه‌ای اعتماد عمومی میان مردم را خدشه‌دار خواهند کرد. به تعبیر دیگر، دلیل کاهش اعتماد عمومی تنها تجویز دروغگوئی در شرایط سخت، مانند: نجات جان بی‌گناه، نیست. چنین مواردی بسیار نادر هستند و در طول زندگی اغلب انسان‌ها اصلاً رخ نمی‌دهند. نکته مهم‌تر این است که باید توجه داشت که ترجیح اصل ممنوعیت دروغگوئی بر وظیفه نجات جان انسان‌ها نیز آسیب‌ها و ضررهای اجتماعی خود را خواهد داشت و می‌توان آن را نیز ضرر به انسانیت تفسیر کرد؛ چرا که دور شدن از واقعیت‌ها و بی‌توجهی به افراد انسانی به بهای حفظ مفاهیم و اصول انتزاعی اجتماعی، مانند: انسانیت، اعتماد عمومی، جامعه و ... است. من نمی‌توانم نسبت به کشته شدن انسانی بی‌گناهی در پیش چشمانم توسط یک قاتل بی‌اخلاق که از اخلاقی بودن من سوء استفاده می‌کند، بی‌تفاوت باشم و خود را با این سخن فریب دهم که من کار درست را کردم؛ چون اعتماد عمومی حفظ شد و انسانیت آسیب ندید.

#### ۴-۳. حکم دروغ‌گویی بر اساس اصل تعمیم‌پذیری

صورت اول قانون اخلاقی کانت، اصل عام طبیعت یا اصل تعمیم‌پذیری نام داشت. سؤال مهم این است که آیا این اصل مقتضی ممنوعیت مطلق دروغگوئی، حتی برای نجات جان انسان بی‌گناه است یا نه؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال منوط به قاعده عملی است که ما دنبال می‌کنیم. کانت خود در توضیح چگونگی بکار گرفتن اصل تعمیم‌پذیری چهار مثال می‌زند که یکی از آنها وعده دروغین دادن به دیگران با هدف قرض گرفتن پول از آنهاست. این عمل مصداقی از بی‌صدافتی و سوء استفاده از صداقت و اعتماد دیگران است. دیگران به قولی که ما می‌دهیم اعتماد می‌کنند. حال شخصی می‌خواهد با سوء استفاده از این ارزش اخلاقی به مقصود خود (گرفتن پول) از طریق نادرست و دادن قول دروغ که خیلی زود آن را پس خواهد داد، برسد. از نظر کانت، این کار نقض یک تکلیف کامل نسبت به دیگران

است. بر اساس اصل تعمیم‌پذیری کانت «تنها باید بر پایه آن قاعده‌ای رفتار کنیم که در عین حال بتوانیم اراده کنیم که آن قاعده، قانونی عام باشد» (Kant, 2006, 4:421, p. 31). کسی که می‌خواهد بر اساس این قاعده عملی که «هرگاه نیاز داشته باشم، به دیگران وعده دروغ می‌دهم تا از آنها پول قرض کنم» عمل کند، هیچ‌گاه بدون تناقض در اراده نمی‌تواند عمومیت آن را طلب کند؛ به تعبیر دیگر، اراده تعمیم این قاعده به همگان و قانون عام شدن آن به این صورت که «هرکس می‌تواند برای رفع مشکل مالی خود وعده دروغ دهد تا از دیگران پول قرض کند»، منجر به این خواهد شد که هیچ‌کس به وعده دیگری برای قرض گرفتن پول اعتماد نخواهد کرد. در نتیجه، من به مقصود خود نخواهم رسید و این خلاف هدف من از دادن وعده دروغ به دوستم است. بنابراین، از سویی برای رسیدن به هدف خود یعنی گرفتن وام از دیگران می‌خواهم طبق این قاعده عمل کنم و از سوی دیگر، نمی‌خواهم دیگران طبق این قاعده عمل کنند. این تناقض در اراده، در صورت اراده تعمیم یک قاعده عملی، است که به عقیده کانت، با توجه به ویژگی عمومیت هر قانون، شرط اخلاقی بودن و مطابقت اعمال با قانون اخلاقی است و نشان می‌دهد عملی که تعمیم‌پذیر به همگان نیست و قابلیت تبدیل شدن به قانون عام را ندارد، اخلاقی هم نیست. وی می‌گوید:

ما باید بتوانیم اراده کنیم که قاعده عملی ما قانونی عام گردد. این، معیار کلی هر حکم اخلاقی از عمل است. برخی از اعمال چنان پایه‌گذاری شده‌اند که قاعده عملی آنها نمی‌تواند بدون تناقض، به عنوان یک قانون عام طبیعت، حتی تصور شود، چه برسد به اینکه به عنوان چیزی که باید چنین باشد، اراده شود. در برخی از اعمال دیگر، این عدم امکان ذاتی وجود ندارد، ولی همچنان اراده اینکه قاعده عملی آنها به مقام عمومیت یک قانون طبیعی برسد ممکن نیست؛ زیرا چنین اراده‌ای خود متناقض خواهد بود (Ibid., 4:424, p 33).

در هر حکم اخلاقی مسأله این است که ماهیت رفتار، وقتی فی نفسه لحاظ شود، چیست؟ اگر نیت و اراده عمل، فی نفسه، قابل تعمیم باشد آن عمل دارای امکان اخلاقی است و اگر اراده عمل نتواند خود به خود و بدون تناقض تعمیم یابد امکان اخلاقی ندارد... دروغ گفتن یک عمل غیر اخلاقی است که اراده آن هر گاه تعمیم یابد، با خود در تناقض است (کانت، ۱۳۸۸، ص ۷۰).

برخی از شارحان کانت، در توضیح عدم تعمیم‌پذیری قاعده عملی فوق چنین می‌گویند که پیروی عام و همگانی از این قاعده، پشتوانه و پیش‌زمینه صداقت و اعتماد به یکدیگر را که در نهاد و عمل قرض دادن به دیگری وجود دارد، تخریب می‌کند و با تخریب آن دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند از کسی پول (وام) قرض بگیرد (Carson, 2010, p. 69). در نتیجه، به قول کریستین کرسگار، تعمیم این قاعده «خودنابودگر»<sup>۱</sup> است (Korsgaard, 1997, p. 78). به عقیده او معنای اصل تعمیم‌پذیری کانت این است که قاعده عملی تعمیم یافته در تناقض با خود نباشد؛ یعنی در صورت عمومیت یافتن یک قاعده عملی، آن هدفی که این قاعده برای رسیدن به آن طرح ریزی شده بود، از بین نرود (Ibid., p. 135).



کانت در این باره می‌گوید:

شخص دیگری خود را مجبور به قرض گرفتن پول می‌بیند. او به خوبی می‌داند که قادر به بازپرداخت قرض خویش نخواهد بود؛ ولی با این وجود می‌داند که بدون اینکه صادقانه بگوید پول دیگران را در زمان مشخصی پس خواهد داد، قادر به قرض گرفتن نخواهد بود. ... بنابراین، قاعده عملی این عمل به این شکل خواهد بود: «وقتی من خود را نیازمند پول می‌بینم، پول قرض خواهم گرفت و قول خواهم داد که آن بازپس خواهم داد، هرچند که می‌دانم هرگز نخواهم توانست چنین کنم»... چنین قاعده عملی هرگز نمی‌تواند یک قانون عام طبیعت گردد و با خود در سازگاری باشد؛ بلکه ضرورتاً خودمتناقض است؛ زیرا عمومیت یک قانون که می‌گوید هر کس خود را در مشکل ببیند می‌تواند هرآنچه می‌خواهد قول دهد، با این قصد که به قولش عمل کند، ماهیت عمل قول دادن و هدفی که از آن طریق مقصود است را غیرممکن خواهد ساخت؛ چرا که هر کس به آنچه او قول می‌دهد باور نخواهد آورد؛ بلکه تنها به چنین گوینده‌های متظاهر یاوه‌گو خواهد خندید (Kant, 2006, 4:422, p. 32).

بر این اساس، اگر در بحث دروغگوئی، قاعده عملی ما چنین چیزی باشد: «هر وقت با دروغ گفتن بتوانم نفعی برای خود کسب کنم، دروغ خواهم گفت»، بر اساس اصل تعمیم‌پذیری قابل تجویز نخواهد بود و تعمیم این قاعده، مانند مثال کانت، موجب نابودی خود خواهد شد؛ چرا که اگر همگان بدانند که دروغگوئی برای کسب منفعت شخصی جایز است، هیچ کس به وعده و کلام دیگری اعتماد نخواهد کرد؛ اما بحث اصلی ما در مورد امکان تعمیم قواعد عملی نظیر این است: «اگر با دروغگوئی بتوانم جان انسان بی‌گناهی را نجات دهم، این کار را خواهم کرد». آیا تعمیم این قاعده عملی بر اساس نظریه کانت ممکن است؟ به نظر می‌رسد که تعمیم این قاعده اشکالی ایجاد نخواهد کرد؛ چون نه موجب نابودی اصل اعتماد به سخن و وعده دیگران خواهد شد و نه باعث تناقضی در اراده فاعل آن ایجاد خواهد کرد. هر انسانی می‌تواند بدون تناقض درونی اراده کند که برای نجات یک انسان بی‌گناه دروغ گفته شود، چه خودش باشد و چه دیگران. همچنین از آنجا که این گونه موارد بسیار نادر اتفاق می‌افتند و شاید برای اغلب انسانها اصلاً در طول زندگی چنین موقعیتی پیش نیاید که مجبور باشد برای نجات کسی دروغ بگوید، تعمیم این قاعده موجب نابودی اصل اعتماد نخواهد شد. البته این مسأله در میان شارحان کانت مورد اختلاف است و برخی چون آلن وود معتقدند اصل تعمیم‌پذیری کانت مقتضی آن است که شهادت دروغ، تحت هر شرایطی، ممنوع است، ولی تامس کارسین با نظر او مخالف است (See Carson, 2010, p. 80; Wood, 2008, p. 249).

#### ۴-۴. حکم دروغ‌گویی بر اساس اصل غایات

سؤال پیشین در مورد صورت دوم امر مطلق کانت یعنی اصل انسانیت یا اصل غایات نیز قابل طرح است. آیا این اصل مقتضی ممنوعیت مطلق دروغگوئی تحت هر شرایطی است؟ کریستین کرسگارد، فیلسوف کانتی معاصر، معتقد است که برخلاف اصل تعمیم‌پذیری که دروغگوئی تحت شرایط خاص را تجویز می‌کند، اصل غایات مقتضی ممنوعیت

مطلق دروغگویی به دیگران است؛ چرا که مستلزم وسیله قرار دادن انسانیت دیگران است (Korsgaard, 1997, p. 138). به اعتقاد کرسگارد، فریب و اجبار دو عمل غیراخلاقی هستند که برخلاف اصل غایات کانت هستند و هرگز نمی‌توانند تحت هیچ شرایطی درست باشند؛ چرا که فاقد شرط رضایت‌اند و هیچ انسانی رضایت به فریب داده شدن و مجبور شدن ندارد (Ibid, p. 140). در مقابل، برخی دیگر از محققان این برداشت کرسگارد از صورت دوم امر مطلق مبنی بر ممنوعیت مطلق دروغگویی و فریب را درست نمی‌دانند و معتقدند که مفهوم هدف قرار دادن انسان‌ها گاه با این سازگار است که تحت شرایطی خاص از دروغ و فریب در موردشان استفاده شود؛ برای مثال، این عقلائی است که آدمی در شرایط بیماری و نومی‌دی که شنیدن یک خبر بد باعث مردنش خواهد شد، موافق باشد که توسط دیگران فریب داده شود یا به او دروغ گفته شود؛ یا در شرایطی که دارویی خورده است که موجب افسردگی مفرط او شده، به نحوی که می‌خواهد خود را بکشد، موافق باشد که دیگران برای جلوگیری از خودکشی‌اش به زور متوسل شوند (Carson, 2010, p. 85).

### نتیجه‌گیری

همانطور که مشاهده شد، گرچه مشهور آن است که کانت یک وظیفه‌گرای مطلق‌گرا، ناب و تمام‌عیار است که هیچ‌گونه استثنائی را برای قوانین اخلاقی بر نمی‌تابد و دروغگویی حتی برای نجات یک انسان بی‌گناه از قتل را جایز نمی‌شمارد، ولی به نظر می‌رسد مسأله به این روشنی نیست و شارحان کانت در باب دیدگاه او در مسأله ممنوعیت مطلق دروغگویی یا جواز آن در برخی شرایط اختلاف دارند. ریشه این اختلافات در منابع، کتاب‌ها و عبارت‌های مختلف اوست. نگارنده در این اختلاف، با دیدگاه مشهور موافق است که نظر غالب و صریح در آثار اصلی و متأخر کانت ممنوعیت مطلق دروغگویی است. دیدگاه جواز دروغگویی در برخی شرایط را می‌توان دیدگاه ابتدایی کانت و متعلق به آثار غیر اصلی او، مانند درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، دانست یا آن را به همراهی کردن کانت با نظر عرفی و حقوقی حمل کرد. با این وجود، اگر دیدگاه جواز دروغگویی در برخی شرایط را دیدگاه اصلی کانت ندانیم، در آن صورت به نظر می‌رسد تلاش شارحانی که قصد دارند این دیدگاه را به او نسبت دهند، باید حمل بر توجیه و معقول‌سازی دیدگاه کانت دانست که ریشه در نامعقول و غیرقابل‌پذیرش بودن چنین دیدگاه تند و سخت‌گیرانه‌ای دارد. به هر حال، اغلب انسان‌ها با وجود تمامی استدلال‌هایی که مطلق‌گرایان برای حفظ اطلاق ممنوعیت دروغگویی ارائه می‌کنند، نمی‌توانند در شرایطی که راستگویی منجر به مرگ یا آسیب بسیار جدی به یک انسان بی‌گناه می‌شود، اطلاق راستگویی و ممنوعیت دروغگویی را تصدیق کنند. انسان اخلاقی، در عین اخلاقی بودن، نباید ساده لوح باشد و اجازه دهد افراد بی‌اخلاق از صفات اخلاقی او برای ضرر زدن به خودش یا دیگران استفاده کنند.

## منابع

- اترک، حسین. (۱۳۸۸). «چیستی دروغ»، آینه معرفت، شماره ۲۰، پاییز.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۷۸). «درسهای فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت». نشریه حوزه و دانشگاه، شماره ۲۱.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳ الف). *مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفه فضیلت)*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، تهران، چاپ دوم.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳ ب). *مابعدالطبیعه اخلاق (فلسفه حقوق)*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- Bok, Sissela. (1979). *Lying, Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Vintage Books.
- Carson, Thomas L. (2010). *Lying and Deception, Theory and Practice*. Oxford University Press, First published.
- Johnson, Robert & Adam Cureton, "Kant's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-moral>.
- Kant, Immanuel. (1979). "On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives", in: Sissela Bok, *Lying, Moral Choice in Public and Private Life*, New York: Vintage Books.
- Kant, Immanuel. (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by M. Gregor. Introduction by Christine M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, eleventh printing.
- Kant, Immanuel. (1991). *Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (1997). *Lectures on Ethics*. Edited by: Peter Heath & J. B. Schneewind. Translated by: Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1997). *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press.
- Wood, Allen. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge University Press.



University of Zanjan

The Journal of

## **Ethical Reflections**

Vol.2, No.5, Spring 2021, pp. 64-83.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

### **The Semantic Precedence of Religion over Morality in Robert Adams' Divine Command Theory**

Alireza Zamiri,<sup>1</sup> Ahmad Fazeli<sup>2</sup>

#### **Abstract**

The divine command theory is one of the most well-known deontological ethics theories that has always numerous interpretations. The interpretations of the Judeo-Christian and Islamic traditions of the command of God are according to the attributes that each religion has proved in its sacred texts and theological discussions. They consider the relationship between the moral and the divine as logical and necessary or as metaphysical and moral necessity. Explaining the relationship between the religious and moral command and the precedence of religion over morality requires various arrangements to finally justify a particular type of precedence historically, metaphysically, epistemologically, and conceptually or semantically. The divine command theory of Robert Adams is one of the modified examples of the theory of divine command in the contemporary period, which tries to reconstruct the weaknesses and shortcomings of the basic theories of divine command and justify the semantic precedence of religion over morality by relying on a metaphysical principle rooted in the particular conception of man's relationship with God. This approach has been formed according to the moral obligation and such concepts and has tried to defend the divine command theory by correcting semantic positions. From this point of view, in the obligation arising from wrong, an action is wrong only if it opposes the divine command or the divine will. The legitimacy of these commands also stems from the command of the God of love, which is a special relationship between the religious person and God.

**Keywords:** Corrective Theory of Divine Command, Adams, Error, Meaning, Obligation.

---

**Received:** 04 August 2021 | **Accepted:** 14 Sep 2021 | **Published:** 30 Sep 2021

1. Ph.D student in Ethics, University of Qom. Email: [alireza.zamiri@yahoo.com](mailto:alireza.zamiri@yahoo.com).

2. Assistant Professor, University of Qom, [ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:ahmad.fazeli@gmail.com).



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره پنجم، بهار ۱۴۰۰، صفحات ۶۴-۸۳.

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۹-۲۷۱۷

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

## تقدم معناشناختی دین بر اخلاق در نظریه امر الهی رابرت آدامز

علیرضا ضمیری<sup>۱</sup>، سید احمد فاضلی<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه امر الهی یکی از انواع نظریه‌های وظیفه‌گرایانه است که تقریرهای متعددی دارد. سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی با توجه به صفاتی که در متون مقدس و مباحث کلامی خود برای خدا اثبات کرده‌اند، تفاسیر مختلفی از امر خدا و رابطه امر اخلاقی و امر الهی، به صورت منطقی و ضروری یا به ضرورت متافیزیکی و اخلاقی، ارائه کرده‌اند. تبیین ارتباط میان امر دینی و اخلاقی و تقدم دین بر اخلاق تنسیق‌های مختلفی می‌طلبد، تا در نهایت، نوع خاصی از تقدم، به صورت تاریخی، مابعدالطبیعی، معرفت‌شناسی و مفهومی یا معناشناسانه، توجیه شود. نظریه امر الهی رابرت آدامز یکی از نمونه‌های اصلاح‌شده نظریه امر الهی در دوره معاصر است که با تکیه بر یک اصل متافیزیکی که ریشه در تلقی خاص ارتباط انسان با خداوند دارد، تلاش دارد تا ضعف‌ها و کاستی‌های نظریه‌های ابتدایی امر الهی را به نحوی بازسازی کند و تقدم معناشناختی زبان دین بر اخلاق را توجیه نماید. این رویکرد با توجه به الزام اخلاقی و مفاهیمی از این دست شکل گرفته است و تلاش نموده تا با اصلاح مواضع معناشناختی از نظریه امر الهی دفاع کند. از این منظر، از نظر اخلاقی، عملی نادرست است که تنها و تنها در مقابل امر یا اراده الهی قرار گیرد. مشروعیت این دستورات نیز ناشی از فرمان خدای عشق است که رابطه خاصی میان او و فرد متدین وجود دارد.

**واژگان کلیدی:** نظریه اصلاحی امر الهی، آدامز، خطا، معنا، الزام.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۷/۰۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، alireza.zamiri@yahoo.com

۲. استادیار فلسفه دانشگاه قم، ahmad.fazeli@gmail.com

## مقدمه

یک سؤال مهم در فلسفه اخلاق این است که مفاهیمی چون: خوبی<sup>۱</sup> و بدی<sup>۲</sup> اخلاقی، یا به تعبیری الزامات اخلاقی، از کجا ناشی شده‌اند؟ آیا آنها معانی مستقل و فی‌نفسه دارند و یا این که تحت عنوانی خاص معنادار می‌شوند؟ آیا قوانین و قراردادهای اجتماعی آنها را به وجود آورده‌اند و یا آنها از عقل خودبنیاد یا از اوامر الهی ناشی می‌شوند؟ هدف این نوشتار آن است که به این پرسش‌ها با توجه به مبانی معناشناسانه رابرت آدامز<sup>۳</sup> و تفسیر خاص او از خطای اخلاقی پاسخ دهد. همچنین این مبانی معناشناسانه را بر یک پیش‌فرض اساسی متافیزیکی -افلاطونی- الهیاتی استوار سازد تا از خلال نظریه مربوط به زبان اخلاق و نظریه‌های مربوط به درستی و نادرستی اخلاقی، به نوعی نظریه آدامز را سامان بخشد.<sup>۴</sup>

نظریه امر الهی یکی از اشکال نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی<sup>۵</sup> است. دیدگاهی که در کنار نظریه‌های قرارداد اجتماعی، نظریه اخلاقی کانت و شهودگرایی، به عنوان یکی از نظریه‌های هنجاری در اخلاق قرار دارد. مطابق با نظریه امر الهی، اخلاق به نحوی وابسته به دین است و وظایف اخلاقی مشتمل بر اطاعت از دستورات الهی نیز هست. به علاوه، اخلاق نهایتاً مبتنی بر دستورات و اوصاف خداوند است و عمل اخلاقی درست، مطابقت با دستورات و الزامات الهی است (Austin, 2006). تقریرهای مختلفی چه در سنت اسلامی و چه در سنت‌های غربی تحت عنوان تقدم عقل بر دین وجود دارد که هر یک با رویکردی متفاوت به وابستگی اخلاق بر دین می‌اندیشند. به گونه‌ای که در میان مسلمانان این تقدم نزد اشاعره از سنخ تقدم اراده الهی و معرفت قدسی بر معرفت بشری و در فلسفه غرب، تحت سیطره مباحث زبانی و فلسفه تحلیلی، رویکردهای مختلفی به این گونه تقدم شده است؛ مفاهیم زبانی شبیه به مفاهیم حقوقی و تحت تأثیر الهیات مسیحی قرار گرفته‌اند؛ تا جایی که الیزابت آنسکوم مفاهیم باید و نباید، و به طور کلی مفاهیم الزام، را بی‌شبهت به مفاهیم قانونی نمی‌داند (Anscombe, 1958, pp.1-19)؛ امری که شاید بی‌وجه نباشد. الزامی که به صورت یک تئوری خطا<sup>۶</sup> در تاریخ جوامع بشری خود را نمایان ساخته و مفاهیم آرسته‌ای، از جمله فضایل و رذایل، را تحت انواع کلی باید و نباید و الزامات اخلاقی قرار داده است و به دنبال آن تبعیت نیز همراه الزام به تبعیت از قانون خداوند وجود دارد. بنابراین تفکری که مبتنی بر خداوند و اوامر اوست باید کنار گذاشته شوند؛ این دیدگاه جدی‌ترین رقیب نظریه امر الهی قلمداد می‌شود چرا که در عصر حاضر اعتقاد به خداوند در برخی از جوامع مورد انکار قرار گرفته است؛ لذا ملزومات آن از جمله مفاهیم مربوط به الزامات دینی نیز باید کنار گذاشته شوند. اگر چه می‌توان دو گانه لازم و ملزوم قانون و خدا را به این بیان که

1. Goodness
2. Badness
3. Robert Adams

۴. اگر چه آدامز تلاش ندارد تا نظریه‌ای تام در باب مسائل فرااخلاقی و هنجاری ارائه دهد، بلکه پژوهش اخلاقی خود را صرفاً در حیطه‌ای جزئی از معناشناسی واژگان اخلاقی دنبال می‌کند.

5. deontological ethics
6. error Theory

قانون منحصر در قانون الهی نیست و شامل قوانین بشری نیز می‌شود رد کرد. به علاوه بسیاری از فضایل نیز مشمول قوانین ریز و درشتی می‌شوند که فاعل اخلاقی به نوعی تحت سیطره قانون برای رفتار خود ترسیم می‌کند. باری مساله تقدم یا وابستگی اخلاق بر دین به نخستین مکالمات فلسفی و جدال سقراط با اوئیفرون باز می‌گردد جایی که سقراط در مورد دین‌داری از اوئیفرون سوال می‌کند. آیا عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است، موافق دین شمرده می‌شود؟ اوئیفرون می‌گوید: آیا اعمال چون ذاتا خوب و بد هستند مورد امر و نهی خدا قرار گرفته‌اند یا چون از ابتدا مورد امر و نهی خدا قرار گرفته‌اند سپس وصف خوبی و بدی پیدا کرده‌اند؟ در صورتی که آنچه که خدایان دوست دارند، محبوب خداست؛ پس دین‌داری غیر از محبوب خدا بودن است (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۲۴۴). اگر هر آن‌چه خداوند به آن فرمان می‌دهد، ایجاد کننده خوبی یا خیر در آن فعل باشد، در آن صورت، برای خداوند مجاز خواهد بود که فرمان به دزدی، جنایت و فساد دهد؛ در حالی که این، به‌طور واضح، با شهودهای ما در تعارض است. همچنین مطابق استدلال آکوئیناس، اگر خداوند می‌توانست به الزامات غیر اخلاقی فرمان دهد باید مطابق فطریات انسان‌ها می‌بود در حالی که بشر از دروغ و زنا بیزار است و آن را مطابق فطرت خود نمی‌یابد (Austin, 2006). تلاش‌های بسیاری برای حل این معضل در فلسفه اخلاق معاصر صورت گرفته است. یکی از این تلاش‌ها، تفسیر آدامز از خوبی و بدی و انتساب آن به خدای مهربان یا محبوب است؛ به نحوی که مسائل و معضلات نظریه کلاسیک امر الهی را مرتفع سازد. پیشتر لازم است انواع تقدم و وابستگی اخلاق بر دین را بررسی شود.

## ۱. انواع تقدم و وابستگی اخلاق به دین

اخلاق به چهار صورت ممکن است وابسته به دین باشد. نخست وابستگی که مطابق با آن احکام اخلاقی همواره از نتایج و الزامات دین اخذ می‌شوند؛ مبتنی بر نوعی علیت است چرا که به لحاظ تاریخی مقدم بر اخلاقند.

### ۱-۱. تقدم علی دین بر اخلاق

بسیاری از مفاهیم دینی با مفاهیم اخلاقی هم‌پوشانی دارند و حتی به عنوان فضائل دینی شمرده می‌شوند. پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی ریشه‌های عمیقاً مذهبی دارند. همچنین بخشی از فضائل اخلاقی مانند: نیکوکاری، نوع دوستی، بخشندگی، مساوات و گذشت، از آموزه‌های اخلاقی ادیان به شمار می‌روند؛ بگذریم از این که پاره‌ای از فضائل اخلاقی مانند: امید، کمک به هم‌نوع، اصولاً به عنوان فضائل الهیاتی شناخته می‌شوند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۷۵).

از نظر کویین، اخلاق به لحاظ تاریخی وابسته به دین خواهد بود، اگر عقاید و اعمال اخلاقی از طریق فرآیندهای علی، از عقاید و اعمال دینی متقدم اخذ شده باشند (کویین، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷-۳۳۶)؛ به این معنا که عقاید و اعمال دینی، به طور



کلی، منشأ و علت باورها و عقاید اخلاقی هستند. با توجه به این ادعا، نخستین الزاماتی که به وجود آمده در اثر غلبه نظامات دینی بر سایر نظام‌های عرفی بوده است. بنابراین، پیش فرض تقدم علی، سبقت تاریخی پدیده دین بر سایر پدیده‌های بشری است. گذشته از اینکه پذیرش این ادعا، به لحاظ تاریخی، منوط به تأیید نظر انسان‌شناسان است، به لحاظ منطقی نیز با چالش مواجه است. جوامع امروزی، زبان اخلاق را از زبان دین منفک می‌دانند؛ چرا که تصور جامعه بدون دین یا اخلاق ممکن است؛ بنابراین، وابستگی هر یک به دیگری منطقی به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، می‌توان گفت که تقدم علی به لحاظ استدلالی تنها بخشی از تاریخ را پوشش می‌دهد.

اگر چه مفاهیم الزام در اندیشه مدرن در اثر عدول از اندیشه خدامحوری معنای خود را از دست داده‌اند و باید از مفاهیم الزام به طور کلی دست کشید، ولی الزام، شان حقوقی پیدا کرده است و در منازعات حقوقی کاربرد دارد. از نظر آنسکوم، در دوره‌ای تاریخی از اندیشه مسیحیت، مفهوم الزام متضمن زبان اخلاقی بود؛ چرا که خدا در اندیشه‌ها حضور داشت. با رخت برستن مفهوم خدا در جهان معاصر، اخلاق پشتوانه خود را از دست داده است. بنابراین، الزام تنها منصرف به الزام‌های حقوقی است و نه اخلاقی (Anscombe, 1981, p. 30). برخلاف نظر آنسکوم، سیستم اخلاقی نمی‌تواند به نظام حقوقی نیز ارجاع پیدا کند. هر جا سخن از وظیفه و الزام است نوعی اقتدار وجود دارد مانند پادشاه، پارلمان یا خدا؛ اما وقتی به بایدهای اخلاقی رجوع می‌کنیم می‌بینیم الزام اخلاقی به هیچ سیستم قانونی یا الهی ارجاع نمی‌کند؛ چون قانون و خدا را با دید اخلاقی بررسی می‌کنیم و ذیل اخلاق قرار می‌دهیم. از این منظر به بیان فیلیپا فوت<sup>۱</sup> مفهوم الزام پا در هوا<sup>۲</sup> و به بیان چالرز تیلور<sup>۳</sup> مفهوم تهی<sup>۴</sup> است (Foot, 1978, p.169; Taylor, 1988, p. 63). حال سؤال این است که وقتی این مفهوم تهی است، چرا این مفاهیم، به‌طور مکرر، توسط افراد در طول تاریخ استفاده شده‌اند؟ مطابق استدلال تیلور مفهوم الزام در دوره مسیحیت به وجود آمده است و باید از کاربرد مفاهیم مسیحی مانند الزام احتراز کنیم؛ چرا که پیش از مسیحیت مفهوم الزام وجود نداشته است؛ بلکه مفاهیمی نظیر شرم و نظائر آن وجود داشته‌اند. پیش از مسیحیت، رفتار مطابق با زندگی خوب<sup>۵</sup> زندگی شجاعانه یا سخاوتمندانه بود.

دیدگاه سومی نیز وجود دارد که بر وجود مفهوم الزام پیش از ادیان تکیه می‌کند، اما این مفاهیم را برخاسته از اعتقادات دینی و اسطوره‌ای یا سایر اعتقادات و باورهای انسان‌های نخستین نمی‌داند. بنابراین با توجه به این دیدگاه می‌توان ادعا کرد نخستین الزام‌ها از سنخ اجتماعی و مبتنی بر قراردادهای اجتماعی و برای حفظ امنیت انسان‌های نخستین بوده است؛ اگر چه لزوماً نمی‌توان اثبات کرد که معناشناسی الزام شامل الزام‌های اخلاقی نیز بوده است. انسان‌های نخستین

1. Philippa foot  
2. free floating  
3. Charles Taylor  
4. empty concept  
5. Well-being

قواعد الزام آور دارند که هیچ ویژگی راز آلودی برای آن‌ها قائل نیستند. آن قواعد نه به نام خدا پیشنهاد شده‌اند و نه بر مبنای هیچ ضمانت اجرای فوق طبیعی اجبار شده‌اند، بلکه یک نیروی الزام آور اجتماعی محض برای آن‌ها به وجود آورده‌اند (Malinowski, 2013, p. 51).

## ۲-۱. تقدم معرفت‌شناسانه دین بر اخلاق

دومین نوع تقدم یا وابستگی، معرفت‌شناسانه است. بر اساس این نوع رابطه، گزاره‌های معرفت بخش اخلاقی، از جمله گزاره‌های خبری، مانند: «دروغ‌گویی نادرست است» یا «وفای به عهد خوب است»، به‌طور مستقل، الزامات اخلاقی را در پی ندارد؛ بلکه متون و حیانی در ادیان ضامن اعتبار معرفت شناختی آن‌ها هستند. بنابراین بسیاری از دین‌داران معتقدند عقاید اخلاقی‌شان به اعتبار ریشه داشتن در منابع دینی، نوعی جایگاه معرفتی ایجابی، مانند: موجه بودن یا مجاز بودن پیدا می‌کنند و بدین وسیله معرفت اخلاقی به شمار می‌آیند (کویین، ۱۳۹۳، ص ۳۴۰)؛ اعتباری که پیش از آن برایشان حاصل آمده است و محتوا و صورت نقل دینی را دارای حجیت می‌دانند و البته اهمیتی ندارد که این حجیت از روی استدلال یا از روی تقلید یا تعصب و یا سایر ویژگی‌های شناختی غیرموجه به وجود آمده باشد؛ فارغ از این که این واقعیت معرفتی برآمده از انشاء شارع یا اخبار از واقعیت باشد.

مهم‌ترین چالشی که پیش روی این دیدگاه و در مقابل ادعای معرفت بخشی از راه ادیان وجود دارد، این است که احکام دینی در برخی از ادیان، به خصوص ادیان ابراهیمی، گاه متضاد هستند؛ به‌طور مثال شرب خمر در دین اسلام مستلزم ارتکاب گناه است؛ اما در مسیحیت جواز شرب خمر صادر شده است؛ یا حرمت ازدواج با خویشاوندان از مسلمات مسیحیت است در حالی که در دین اسلام چنین حرمتی در رابطه با خویشاوندان غیر محرم وجود ندارد. با این حال، مدافعان این نظریه ممکن است چنین احکامی را با توجه به نسبی‌گرایی فرهنگی توجیه کنند که در این صورت اساس ادعای آن‌ها مبنی بر عینیت احکام اخلاقی مبتنی بر دین و وحی از میان می‌رود.

## ۳-۱. تقدم مابعدالطبیعی دین بر اخلاق

تقدم مابعدالطبیعی نوع دیگری از وابستگی اخلاق به دین است که مطابق با آن احکام اخلاقی، توجیه معرفت شناختی خود را مرهون باورهای معرفت‌شناسانه دینی است و از آن جایی که باورهای دینی ذاتاً دارای اعتبار دینی است، سایر ارزش‌ها از جمله ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر معارف دینی است.

معیار بودن یک ارزش به کدام جنبه از آن است، آیا مطابقت با احکام کلی یا به نوعی مطابقت با گزاره‌های معرفتی آن است؟ این دیدگاه در اثر غلبه نوعی تفکر کلامی معتقد است چنین واقعیتی در گزاره‌های اخلاقی به لحاظ ارزشی وجود ندارد و صرف تطابق گزاره‌های اخلاقی با قوانین کلی دینی یا الهیاتی منشأ صدق و اعتبار گزاره‌های اخلاقی نیست؛ بلکه چیزی که در نهایت می‌توان گفت این است که یک عمل محبت‌آمیز، عمل خوبی است، نه به دلیل انطباق آن با

یک اصل کلی اخلاقی؛ بلکه به دلیل انطباق یا نزدیکی آن به خداوند است که هم منبع غایی و هم معیار برتری است که سایر موجودات را باید بر حسب آن ارزیابی کرد (Alston, 1990, p. 320). مجموع ویژگی‌ها و صفات خداوند و تلاش در جهت شباهت با چنین ویژگی‌هایی، ظرفیت ساز تطابق و تبعیت اخلاق با دین است. هر یک از صفات خداوند می‌تواند جنسی از انواع متعدد صفات الهی را فراهم آورد و اوصاف وسیعی از مفاهیم درست و نادرست اخلاقی را شکل دهد. خداوند در متون مقدس خود را راستگو، عادل، عالم و قادر معرفی کرده است و این صفات می‌تواند به عنوان ارزش‌های پایه اخلاقی نقش اوصاف اخلاقی در هدایت رفتار انسان ایفا کند؛ به جای آن که صرفاً تبیین‌کننده حکمی کلی باشد که مطابقت و عدم مطابقت با آن ترسیم‌کننده اوصاف اخلاقی درست و نادرست باشد.

#### ۴-۱. تقدم مفهومی دین بر اخلاق

رابرت آدامز از نوعی از نظریه امر الهی دفاع می‌کند که می‌توان آن را رویکرد مفهومی بر وابستگی مفهومی امر الهی قلمداد کرد. آدامز با تحلیل مفاهیم خوبی و الزام، تحلیلی مفهومی از نوعی نظریه امر الهی ارائه می‌دهد که مبتنی بر شبکه‌ای از نظریه‌های زبانی است. آدامز با نوعی تحلیل زبانی خاص و با تعبیری افلاطونی-الهیاتی-زبانی، معنایی واقع‌گرایانه از الزام‌های اخلاقی ارائه می‌دهد و تحت این مفهوم نظریه اصلاح‌شده‌ای از امر الهی را در کنار نظریه‌های فیلسوفانی چون استفان کلارک، رابرت بوخ، فیلیپ کوپین و ادوارد وایرنگا قرار می‌دهد. وی برای تبیین تحلیل زبانی مفاهیم الزام از مفهوم خطای اخلاقی آغاز می‌کند. از نظر آدامز خطای اخلاقی تعارض با اوامر خداست (Adams, 1973, p. 83). این تحلیل از مفاهیم اخلاقی واکنشی بر نظریه‌های رایج زبانی درباره الهیات مسیحی و نقش و کاربرد زبان نسبت به وجود خداوند و پیوند یا تفکیک ماتریس زبان دین، حقوق و اخلاق در اندیشه معاصر است. نظریه‌هایی که با انکار زبان اخلاقی دین به نقش حقوقی و الزام‌های ممکن حقوقی زبان دینی صحنه می‌گذارند و با بازگشت به زبان اخلاقی پیشایونانی، بر مفاهیم غیرالزامی، اوصاف اخلاقی تاکید می‌کنند. همچنین می‌توان اعتقاد داشت که خداوند کل عالم را خلق کرده است؛ اما قوانین اخلاقی را خلق نکرده است (Ewing, 1961, p. 42).

وی دامنه این نظریه را به درستی<sup>۱</sup> و نادرستی<sup>۲</sup> اخلاقی محدود می‌کند و استقلال زبان‌شناسانه سایر اوصاف و مفاهیم اخلاقی، مانند: خوبی، بدی، عدل و ظلم را از دین می‌پذیرد. همچنین، نادرستی اخلاقی را نه به «آن‌چه خدا نهی کرده است»، بلکه به «آن‌چه خداوند دوست‌دار آدمیان از آن نهی کرده است» تعریف می‌کند. به عقیده وی، این معنای از درستی و نادرستی صرفاً بخشی از معنایی را تشکیل می‌دهد که مؤمنان از این واژه‌ها اراده می‌کنند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

1. right  
2. wrong

## ۲. تبیین خیر اخلاقی

همانگونه که در بخش پیش به آن اشاره کردیم، مفهوم و ماهیت خیر اخلاقی و همچنین آن چه در مقابل مفهوم خیر قرار می‌گیرد یعنی خطا یا بدی اخلاقی در حوزه‌ای از مباحث اخلاقی تحت عنوان فرااخلاق قرار می‌گیرد که بخشی از آن در کنار معرفت‌شناسی اخلاقی و همچنین متافیزیک یا وجودشناسی اخلاقی، متکفل معناشناسی واژگان، جملات و گزاره‌های اخلاقی است. تلاش‌های آدامز در کتاب *خیرهای متناسی و نامتناسی* در درجه نخست عهده‌دار تبیین معناشناختی واژگان اخلاقی است و در وهله دوم، از نظریه‌ای دفاع می‌کند که شکل اصلاح شده‌ای از نظریه امرالهی است. مسائلی چون خیر به مثابه خدا، تعالی خیر، ارتباط فضیلت و سعادت، معناشناسی بد و خطا، عشق و مهربانی ارزش‌های نمادین و ارتباط ایمان و اخلاق از مهم‌ترین بحث‌هایی است که مورد توجه آدامز قرار گرفته است؛ اما تمرکز اصلی آدامز بر مفهوم الزام و به تبع آن مفهوم خیر و خطا قرار دارد، به طوری که معناشناسی آن به معرفت‌شناسی نظریه امرالهی ختم می‌شود. دو نوع عمده از بحث مرکزیت و تعالی واژه خوب وجود دارد که هر دو نوع آن در میان فیلسوفان مورد غفلت قرار گرفته است که مایه و پس زمینه طرح نظریه امرالهی است. از این رو پرسش کلاسیک فیلسوفان اخلاق مبنی بر نظریه‌های خوبی و خیر ذاتی را به چالش می‌کشد. برای این منظور بر تعالی مفهوم خیر و همچنین رجحان و برتری این مفهوم ذیل چارچوب دینی-افلاطونی تکیه می‌کند به گونه‌ای که غفلت از دیدگاه افلاطونی را غیرموجه می‌شمارد (Adams, 1999, p. 4).

### ۲-۱. چارچوب افلاطونی

مفهوم الهیاتی خیر جزئی در تشابه و قیاس با مفهوم خیر کلی (مثالی)، و نحوه بروز پدیده‌های جزئی، با مفهوم مثالی آن در قالب زیبایی، تشبیهی است که پیش فرض صدق گزاره‌های الهیاتی مبتنی بر خیر را تشکیل می‌دهد. خیر در مفهوم جزئی خود، در قالب گزاره‌ها و جملاقی نظیر: «عدالت خوب است» و «راستگویی خوب است»، فاقد اصالت اخلاقی و به طور مشخص مربوط به عالم جزئیاتی است که توأمان درباره معرفت نیست؛ چراکه از واقعیت و هست‌ها خبر نمی‌دهد. عالم هست‌ها و واقعیات مربوط به عالم مثل و در نسبت با آن معرفت بخش است. جایی که زیبایی فی‌نفسه و کلی در قیاس با زیبایی جزئی در نظر افلاطون معنا پیدا می‌کند و با آن مشارکت دارد. ساختار خیر نیز با توجه به مفهوم زیبایی، صدق معنایی و معرفتی خود را اخذ می‌کند. خیرهای جزئی در قیاس با خیر کلی که از نظر آدامز خداوند است، معنادار می‌شود و صدق معرفتی آن نیز مشتق از خداوند است. در واقع، دو نوع خیر وجود دارد: خیر حقیقی و خیر مجازی یا محسوس که دومی ظرفیت نیکی خود را از خیر حقیقی که خداوند باشد کسب می‌کند (Adams, 1999, p. 3-7).

از این رو، قرابت نزدیکی میان افلاطونیان و خداپاوران وجود دارد؛ اشتیاق برای خیر استعلایی نقطه مرکزی هر دو دیدگاه است. بنابراین نظریه اخلاقی خیر خداپاورانه مبتنی بر نظریه افلاطونی به لحاظ تاریخی نباید باعث شگفتی شود. در

عین حال، شرح افلاطونی از نظریه‌های معنا برای واژگان اخلاقی را کافی نمی‌یابد. از این‌رو، بر تمایزات معناشناختی بیش از تمایزات متافیزیکی تأکید می‌کند.

## ۲-۲. تحلیل معنای خیر

یکی از مسائل فرااخلاقی تحلیل مفهوم خیر اخلاقی است. مسئله این است که آیا معنای خیر با مصداق نیکی کردن یکسان است؟ آیا خیر اخلاقی از سایر خیرها مجزاست؟ آیا وقتی خیر را به کار می‌بریم از آن معنای مطلق اراده می‌کنیم؟ و بسیاری از این دست پرسش‌ها که بنا بر گرایش‌های خاص در فلسفه تحلیل زبانی، پاسخ به آن متفاوت است؛ مانند تفکیکی که میان معنا<sup>۱</sup> و ماهیت<sup>۲</sup> و معنا و مصداق<sup>۳</sup> در فلسفه تحلیلی رایج است. در یک نگاه گذرا به تاریخ این مسئله، با مور<sup>۴</sup> فیلسوف تحلیلی شروع می‌کنیم. وی ماهیت خیر را متمایز از ماهیت طبیعی می‌دانست و خوبی را بدون توجه به مفهوم طبیعی آن تعریف می‌کرد. مور مخالف تمام اشکال طبیعت‌گرایی<sup>۵</sup> بود. در عین حال، او یک واقع‌گرای اخلاقی بود؛ یعنی معتقد بود که خاصه‌های اخلاقی وجود دارند و این اوصاف نا طبیعی هستند. مور با استدلال پرسش‌گشوده<sup>۶</sup> تعریف ناپذیری و قابل‌تحویل بودن واژه خوب را، چه تعریف به امر طبیعی باشد و چه به امر غیرطبیعی، رد کرد (Stewart, 2009, pp.198-200).

از نظر مور واژه خوب تعریف‌کردنی و قابل‌تحویل به چیز دیگری نیست. تعریف یعنی شناخت به ذاتیات شیء؛ اما اگر شیء در مرتبه وجودی بالایی باشد، قابل‌تعریف نیست. تعریف مختص امور و وجود طبیعی است. پس امور صناعی تعریف‌شدنی و واقعی ندارند. در مقابل ذات‌گرایان، مانند ارسطو، نام‌گرایان هستند که معتقدند اساساً ذاتی وجود ندارد و اشیا فقط دارای نام هستند. بنابراین زبان اخلاقی واقعی و در عین حال، از سنخ امور نا طبیعی است که به واسطه شهود شناخته می‌شود (Moore, 1903, p. 8).

پس از آن، فرگه در مقاله معروف خود<sup>۷</sup> با ردّ نظر فیلسوفانی که معتقدند در اسامی خاص، دلالت از معنا متمایز است و اسامی خاص دلالت دارد، اما معنا ندارد، قائل شد که اسم معنا را اظهار می‌کند و معنا، حکایت را تعیین می‌کند و نهایتاً، با واسطه معنا، مصداق یا محکی تعیین می‌گردد (Frege, 1948, pp. 209-230). بنابراین معنا نقشی تعیین‌کننده در محکی دارد و اندیشه به کمک زبان با واقعیت مرتبط می‌شود. برخلاف دیدگاه فرگه، هیلاری پاتنم<sup>۸</sup> با تأیید نظریه فرگه و

1. Meaning
2. Nature
3. refrence
4. Moore
5. Naturalism
6. Open question argument
7. Sense Of Meaning
8. Hilary Putnam

نقد وی به ذهنی‌گرایی معنا و دفاع از عینیت حقیقت و معنا، همچنان معتقد است فرگه نتوانسته است به طور کامل عینیت معنا را فراچنگ آورد. همچنین با پذیرش ایده کریپکی<sup>۱</sup> مبنی بر ضروری بودن برخی حقایق به نحو پسینی و متأخر، نه به نحو پیشینی، در مورد نام‌های صحیح<sup>۲</sup> و تمایز میان آن و ویژگی‌های توصیفی، و با ذکر مثال‌هایی از جمله انواع طبیعی، نظیر آب و فرمول آن در جهان‌های ممکن، نشان می‌دهد این وضعیت‌های ذهنی ما نیست که مدلول عبارت‌های زبانی را معین می‌کند؛ چرا که اگر این‌گونه بود دو متکلم در مثال آب در وضعیت‌های یکسان به مدلول‌های متفاوتی اشاره نمی‌کردند (Putnam, 1997, pp. 222-224). آب دارای یک ویژگی ماهیتی است که نام و معنای آن را H<sub>2</sub>O می‌گذاریم و اگر در جهان ممکن دیگری آب با حفظ تمام ماهیت خود چیزی غیر از معنای H<sub>2</sub>O بود؛ در عین حال با ماهیتی مواجه هستیم که یکسان است؛ اگر چه معنای آن متفاوت است. بنابراین می‌توان توصیفی داشت که متمایز از معنا است.

آدامز مفهوم خیر را نیز مشابه تمایز میان ماهیت شیء و معنای آن به کار می‌برد و با تکیه بر مفهوم شهودی خیر و غیرطبیعی بودن آن همانند مور، معنای خیر را تعیین می‌کند؛ اگر چه در سیر تعیین چنین معنایی شهودات ما همواره به دنبال عناصر مقاربتی هستند که مشیر به معنای خیر باشد و تا حد ممکن مرز میان ماهیت و معنا به حداقل برسد و این به معنای نزدیک کردن شهودات زبانی ما به معنای پدیده‌هاست؛ به عبارتی، ویژگی‌های معنای خوبی، جزو عناصر سازنده ماهیت خوب محسوب می‌شود. بنابراین آدامز تلاش می‌کند تا ماهیت را از معنا جدا کند و متناظر با آن در حوزه تحلیل زبانی، تعبیر معناشناسی و متافیزیک اخلاقی را به کار می‌برد؛ البته نه به این معنا که جزو انواع طبیعی باشد؛ بلکه به این معنا که واژه خیر ممکن است با ماهیت خیر در انواع طبیعی مرتبط باشد (Adams, 1999, p. 16). از این منظر ماهیت خوبی بنا بر آنچه آدامز در مخالفت با افلاطون بیان می‌کند، نه به مفهوم سودمندی و ابزار خیر بودن است و نه به معنای کسب سعادت افراد؛ بلکه آن چیزی است که دارای ارزش یا ارزشمند<sup>۳</sup> است. ارزشمندی در نسبت با سودآوری و نفع شخصی و جمعی و ابزار سعادت شخصی نیست؛ بلکه با دو عنصر اساسی عشق و قابلیت برای تحسین همراه است؛ در حالیکه ارزشمندی، از نظر افلاطون، دقیقاً به معنای اخلاقی نیست (Ibid, p. 14). از نظر افلاطون آنچه متعلق خیر قرار می‌گیرد، صرفاً عشق است که از آن به اروس<sup>۴</sup> تعبیر می‌کند؛ اما آدامز میل و قابلیت تحسین را هم به عشق اضافه می‌کند. هر یک از این ویژگی‌ها، خصوصیات معنای خوبی را تشکیل می‌دهد که بر سازنده عناصر ماهیت خوبی هستند.

افزون بر این مراد از ترتب صفت خوبی بر خداوند به معنایی نیست که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود. انسان‌های فضیلتمند متصف به صفات خوبی و فضیلت می‌شوند؛ اما این جهت از روی نیاز است در حالی که این انتساب برای

1. Kripke
2. proper name
3. Excellence
4. Eros

خداوند، منطقاً ناممکن است. خداوند اعمال را از روی درستی فی نفسه اعمال انجام نمی‌دهد؛ چرا که خود تابع قانونی نیست که خود به وجود آورده است؛ در عین حال، می‌تواند عملی را با انگیزه خاصی مانند خوشحالی برای بندگان انجام دهد (Adams, 1973, p. 115)؛ به عبارتی، دلیل یک عمل با انگیزه برای آن متفاوت است.

در فلسفه تحلیلی به جای پرسش از ماهیت اشیا از معنای اشیا سخن گفته می‌شود و از حالت مادی به حالت صوری انتقال می‌شود؛ در اخلاق نیز به دنبال معنای خوبی یا ارزش هستیم که تحلیل زبانی معنای اخلاقی است. خوبی به مفهومی که آدامز مطابق فهم عادی افراد از آن سخن می‌گوید، همان شباهت به خداوند نیست؛ بلکه نوعی از شباهت مراد است که در زبان صوری و غیرعادی فهم می‌شود. دقیقاً همانند آن‌چه در تمایز ماهیت و معنای انواع طبیعی و مثال آب گذشت؛ خصوصیات  $H_2O$  از سایر ویژگی‌هایی که ماهیت ساز آن هستند، در معنا متفاوت است؛ در حالی که مطابق فهم عادی ماهیت و معنا هر دو در یک مصداق سهیم‌اند؛ اما در نگاه تحلیل زبانی خصوصیات ماهیت‌ساز غیر از معنای ماهیت مورد نظر است.

برای متعلق طلبی که دارای ویژگی میل، تحسین و عشق است که در برابر آن از ارزشمندی استفاده شد، آدامز برای فهم ماهیت خیر دلیلی نمی‌بیند تا وجود آن را از پیش فرض بگیرد اگر چه بر دیدگاه واقع‌گرایی اخلاقی تأکید می‌کند و متعلق خیر را از سنخ شناخت می‌داند. از سویی دیگر، فهم بهتر خیر اغلب بخش عمده‌ای از متعلق طلب است و نباید فهمی از ماهیت خیر بدون درک کاربرد واژه خیر را، آنگونه که شایسته است، فرض کنیم؛ به عبارتی دیگر، از یک سو نباید برای واژه خوبی واقعیت اولیه فرض گرفت؛ و از سویی دیگر، برای شناخت خوبی باید فهمی از واژه خوب داشت؛ پس چگونه واژه خوب با خوبی ارتباط برقرار می‌کند؟ برای این منظور و برای حل این معضل ماهیت از معنا اخذ نمی‌شود؛ بلکه نقشی است که ماهیت ایفا می‌کند. اگر یک گزینه مناسب نقش ماهیت اشیا را ایفا کند؛ در مورد انواع طبیعی، ماهیت به وسیله ویژگی‌های مشترک قابل مشاهده مشخص می‌شود؛ اما نقشی که برای خوب مشخص می‌شود نسبتاً متفاوت است و ماهیت خیر به وسیله عنصر اساسی که پیشتر به آن اشاره شد، یعنی مفهوم ارزشمندی، تعیین می‌شود (Adams, 1999, pp. 16-17) و از آنجایی که ویژگی معناشناختی و متافیزیکی خوبی کاملاً عینی و واقع‌گرایانه است، علاوه بر عنصر معناشناختی که ارزشمندی است، عنصر متافیزیکی نیز در واقع‌گرایی خداپاورانه دخیل است که عبارت است از شباهت به خدا؛ در عین حال، این وصف یکی از عناصر اصلی ماهیت‌ساز ارزشمندی است که ماهیت را به معنا نزدیک می‌کند و به لحاظ متافیزیکی نیز مصداق هر آن چیزی است که ارزشمند است؛ یعنی متعلق طلب و در عین حال قابل ستایش است. امر خوب یا خوبی به عنوان نمونه‌ها و صورت‌های جزئی با مفهوم تقلید یا شباهت، بار ارزشی خود را از کلی که واقعی و نامتغیر است اخذ می‌کند.



۲-۳. شباهت<sup>۱</sup> با خدا

عناصر، مؤلفه‌ها و صفات بسیاری برای کشف شبکه ماهیتی خوبی یا خیر وجود دارد. از جمله وجود خود خداوند پیش فرض نظریه امر الهی است؛ اما از عناصر سازنده این شبکه معنایی، یا به عبارتی، عنصر اساسی آن محسوب نمی‌شود. آنچه آدامز بر آن تاکید می‌کند نوعی دیدگاه کلامی-عرفانی مبتنی بر اتحاد<sup>۲</sup> با خداوند است. شباهت با خداوند محتمل‌ترین گزینه متافیزیکی متکی بر قیاس با نظریه مثل افلاطونی است (Ibid, p. 28). جایی که شباهت یا تقلید اشیای جزئی به کلی معیار شناخت واقعیت است. برای پیوند خوبی به واقعیات نیز باید ویژگی یا خصوصیتی از واقعیت وجود داشته باشد تا شکاف میان خوبی و واقعیت پر شود. این ویژگی‌ها در مورد خداوند متعلق به ساحت صفات خداوند است به گونه‌ای که خوبی باید شبیه به صفات خداوند باشد.

تکثر فراوانی در مورد صفات خداوند از جمله علم و قدرت نامتناهی وجود دارد که برخی شامل صفات ذاتی و برخی نیز شامل صفات فعلی اعم از اضافی و غیره هستند. آیا همه صفات و خصوصیتی که شبیه به خداوند هستند، ارزشمندند یا تنها صفات خاصی شامل این چنین ارزشمندی می‌شوند؟ این پرسش به دو پرسش قابل تقلیل است. نخست آن که شباهت به خدا لزوماً ارزشمند است و دوم آن که در صورت لزوم، کافی نیز هست؟ پاسخ آدامز به هر دو پرسش مثبت است. وی با ذکر مثال صفت آشپز بودن، آن را در قیاس با انتساب صفت آشپزی به خداوند مورد بررسی قرار می‌هد. این قیاس در صورتی درست است که شباهت خداوند مستلزم این نباشد که آشپزی ویژگی‌ای است که خداوند و مخلوق هر دو در آن شریک‌اند که اگر این گونه باشد این شباهت بیشتر به مانند کاریکاتور می‌ماند تا واقعیت. برای اجتناب از چنین تصویری از ارتباط شباهت به خداوند و وجه شبه عنصر دیگری به میدان می‌آید که آدامز آن را متعلق عشق خدا می‌نامد. شباهتی دقیق و مناسب است که خداوند به آن عشق بورزد.

## ۲-۴. خطای اخلاقی

اگر شباهت اخلاقی با خداوند را به عنوان وجه ایجابی اوصاف و خاصه‌های اخلاقی در نظر آوریم آن‌گاه عنوان خطای اخلاقی عبارت است از عدم شباهت با خداوند که ظهور وجه سلبی مفاهیم اخلاقی نظیر نادرست، بد، گناه و غیره است. مطابق این نظریه خطای اخلاقی مغایرت با دستورات الهی را دربردارد و یا این که به لحاظ معناشناختی واژه خطا یا نادرستی به معنای مغایرت با دستورات خداوند است. بنابراین از نظر آدامز، گزاره «برای A خطاست که عمل X را انجام دهد» با گزاره «عمل A مغایر با دستورات خداوند است که X را انجام دهد»، برابر است (Adams, 1973, p. 83). با توجه به آن چه تاکنون بررسی کردیم معناشناسی واژگان اخلاقی تابع دیدگاه متافیزیکی شباهت با خدا در اعمال سلبی و

1. Resemblance  
2. Alliance

از سویی دیگر به لحاظ کاربردی همان گونه که خواهیم دید در تمایز معنا و ماهیت در کاربرد مشترک میان مومنان و غیر مومنان فهم می شود و اوصاف اخلاقی ظرفیت ارزشی خود را از توجیه متافیزیکی دریافت می کنند. خطا در این جا همان نقشی را ایفا می کند که نادرست در غیر نظریه های امر الهی بازی می کند؛ اما آدامز هشدار می دهد از انطباق کامل آن با هر خاصه اخلاقی غیر الهی اجتناب شود. در سایر نظریه های هنجاری اوصاف و خاصه هایی نظیر: باید و نباید، درست و نادرست، خوب و بد و غیره، مفاهیمی هستند که از نوعی منطقی زبانی پیروی می کنند که کاملاً مستقل از امر خداوند است. در حالی که منطقی زبانی در نظریه امر الهی آدامز حتی به لحاظ دلالت معناشناسانه نیز از فرمان خداوند تبعیت می کند؛ امری که موجب بی معنایی و کاربرد نادرست واژه خطا در میان ملحدان می شود؛ چرا که صدق معناشناختی واژگان اخلاقی از جمله خطا وابسته به امر خداوند است، چیزی که ملحدان منکر آن هستند؛ اما چنین طاعتی از دستور خداوند، مطلق و در هر موقعیتی نیست؛ صرفاً دستوری از جانب خدا قابل اطاعت است که به خصلتی خاص از ویژگی خداوند معطوف باشد و با آن خصلت خاص تعارضی نداشته باشد. تصور کنید این خصلت خاص، خصلت مهرورزی به بندگان و مخلوقات او باشد؛ در این صورت آیا برای خداوند منطقاً ممکن است که به افراد دستور دهد تا رنج فراوان بر یکدیگر وارد کنند؟ بنابراین اگر خداوند واقعاً دستور دهد نسبت به دیگران ظلم کنیم، او ویژگی مهرورزی به بندگان را دارا نیست و در این جا نافرمانی از دستورات خداوند نادرست نخواهد بود (Adams, 1987, p. 101). اگر ظلم یا هر عمل نادرست دیگر به عبارتی قبح ذاتی داشته باشند، مفهوم خطای اخلاقی و در نتیجه ابتدای الزام اخلاقی بر اوامر خداوند از میان می رود؛ چرا که فرض این است که خداوند تابع دستورات اخلاقی نیست؛ خطا بودن یک عمل تنها در صورتی است که مخالف دستور خدای مهرورز باشد؛ در عین حال یک موحد (یهودی و مسیحی) عینیت گرا و ناطیعت گرای اخلاقی است. او می تواند ادعا کند خطا یا الزام اخلاقی نوع خاصی از واقعیت است. این واقعیت شامل اراده و دستور الهی است که نقطه مرکزی نظریه امر الهی درباره خطای است.

مطابق دیدگاه آدامز، ملحدان نیز چنین اوصاف اخلاقی را درک می کنند؛ اما از درک معنای درست آن عاجزند. در عین حال، گفتن اخلاقی مشترکی وجود دارد که فهم حداقلی از واژه خطا نزد ملحدان نیز محقق می شود. ملحدان و ملحدان بسیاری از واژگان اخلاقی را به طور یکسان به کار می برند و در این که واژگان اخلاقی دارای وضع دستوری و منطقی واحدی هستند و هم این که جهت گیری های عاطفی و ارادی در مورد کاربرد واژه اخلاقی خطا وجود دارد، اشتراک دارند. به علاوه آن ها تا حد زیادی بر تعیین اعمالی که خطا هستند، توافق دارند و عملکردهای اجتماعی یکسانی را در کاربرد واژه خطا مراد می کنند (Ibid., p. 119).

همان گونه که پیش از این در کاربرد واژه آب و H<sub>2</sub>O ملاحظه کردیم، اوصاف اخلاقی نیز علی رغم دلالت بر مدلول خاص و مشترک در هر یک از عوام ممکن، به دلیل برخورداری از متعلق یا مصداقی واحد و در عین حال،

تفاوت در معنا همچنان کارکرد خود را حفظ می‌کنند؛ اگر چه اصل این کارکرد نزد ملحدان وجود دارد، اما از درک معنای صحیح آن ناتوانند. پس خطای اخلاقی از نظر دینداران در هر عالم ممکن به معنای مخالفت با اوامر الهی است؛ همان گونه که مصداق H<sub>2</sub>O در هر عالم ممکن آب است و اگر نام خاص آن در یک عالم دچار دگرگونی شود مدلول آن همچنان پابرجاست، به طور مشابه، به معنای خطا نزد ملحدان به دلیل انکار وجود خدا نامفهوم است. بنابراین مخالفت با فرمان الهی معنابخش واژه خطا است و بر آن تقدم دارد به گونه‌ای که خطابودن باید بر حسب تعارض آن با امر الهی توضیح داده شود نه برعکس (Ibid., p. 83).

### ۳. نظریه امر الهی

با توجه به آنچه درباره نخستین الزام‌های بیان شد که نخستین الزام‌ها مطابق نظر انسان‌شناسان، الزامات اجتماعی بوده است، بالتبع نظریه امر الهی می‌تواند به عنوان یک الزام اجتماعی تصور شود. مفهوم الزام اخلاقی حاوی نوعی عمل اجتماعی شامل تعهد، امر کنندگی و اطاعت است و با مفاهیم اقتدار ارتباط تنگاتنگی دارد؛ هر جا سخن از مفاهیم و الزام به میان می‌آید، لاجرم نوعی اقتدار نیز وجود دارد. در عمل اجتماعی لزوماً جایی برای مفاهیم الزام وجود دارد. از نظر آدامز نظریه امر الهی بهترین نامزد برای نقش واقعیات اجتماعی است که وظایف اخلاقی را تشکیل خواهد داد. بنابراین پشتوانه نظریه امر الهی مبتنی بر نظریه اجتماعی ماهیت وظایف اخلاقی است (Adams, 1999, p. 250). اگر چه واقعیات اجتماعی تشکیل دهنده الزام‌های اخلاقی است در عین حال برای یک نظریه امر الهی کافی نیست، به این منظور برای ارائه یک نظریه در مورد الزام‌های اخلاقی علاوه بر واقعیات اجتماعی به خداوند متعال نیازمندیم. وقتی می‌گوییم عملی اخلاق وظیفه است، یعنی خداوند به آن امر کرده است و زمانی که عملی را اخلاقاً نادرست و خطا می‌دانیم در مقابل فرمان الهی با ویژگی‌های خاص آن قرار دارد؛ چرا که آدامز پیش از این در پیش فرض متافیزیکی قائل شد که شباهت با خداوند از اصلی‌ترین نامزدهای است که می‌تواند نقش معنابخشی را تعیین بخشد و در کنار نقش معناشناسی خیر به عنوان عنصر متافیزیکی، ماهیت خیر حقیقی را مشخص کند. به علاوه، نظریه امر الهی تنها یک نظریه در باب ماهیت الزام است و نه نظریه‌ای درباره ویژگی‌های اخلاقی؛ به عبارتی دیگر، نظریه امر الهی درباره ماهیت امر خیر یا خوب نیست، بلکه پیش فرض‌هایی درباره خوبی است که ماهیت الزام از آن ناشی می‌شود. این پیش فرض‌ها پرکننده شکاف میان الزام و عمل مطابق با دستورات خداوند است. چه ارتباطی میان الزام و دستورات خداوند وجود دارد؟ به عبارتی، دین‌باوران با چه انگیزه‌ای عمل مطابق با دستورات خداوند را انجام می‌دهند؟ بسیاری از مدافعان نظریه امر الهی بر ویژگی امید بر پاداش و ترس از مجازات برای مطابقت میان الزام‌های اخلاقی و دستورات خداوند تأکید می‌کنند. آدامز با رد صریح این ویژگی بر پیوند اجتماعی یا ارتباط با خدا تأکید می‌کند. همان گونه که پیوند اجتماعی انسان وابسته به ارزش ارتباط است، پرستش خدا باوران نیز وابسته به ارزش خداوند است از این رو دارای ارزش بالایی است. اگر خداوند خالق و عاشق ماست و اگر همه

چیزهای خوب را به انسان می‌دهد تا از آن بهره‌بردار، جمگلی این‌ها دلیلی برای ارتباط با خداست. از این رو سپاسگزاری و ستایش خداوند صرفاً نوعی انگیزش برای مطابقت الزام با دستورات خداوند است. اگر چه هنگامی که از ویژگی خوبی خدا به‌طور هنجاری سخن می‌گوییم، نوعی جهت‌گیری عاطفی متناسب با خدا را بیان می‌کنیم که اگر بخواهیم این جهت‌گیری عاطفی را تعیین کنیم از شکرگزاری یاد می‌کنیم (Adams, 1973, p. 114).

سپاسگزاری از خداوند به خاطر ارزشمند بودن او و همچنین، ارزشمند بودن به پشتوانه خداوند، یک قضیه توتولوژیک خواهد بود که مستلزم این گزاره است که خدا خدا است (Adams, 1999, pp. 252-253). به علاوه، بر نوعی نظریه مبتنی بر عدالت خداوند نیز به عنوان توجیه‌کننده فرمان خداوند و مطابقت الزام با آن استدلال شده است و آدامز پس از ردّ چنین دیدگاه‌هایی و برای اجتناب از چنین محظوراتی از نظریه ذات‌گرایانه خیر دفاع می‌کند که دارای خیر ذاتی است و در عین حال متعلق فرمان خداوند است.

در عین حال نظریه‌هایی در مورد خیر وجود دارد که خداوند را بدون فرض الزام اخلاقی و بدون واسطه سازنده معیار ارزشمندی می‌دانند؛ در حالی که آدامز از نظریه‌ای دفاع می‌کند که فرمان خداوند می‌تواند به منزله ایجاد الزام اخلاقی تلقی شود. بنابراین برای درک ماهیت الزام‌های اخلاقی و بنابر پیش‌فرض واقع‌گرایانه آدامز، متعلق دستور خداوند باید شأنت دستور را داشته باشد؛ به عبارتی دیگر، هر دستوری این ویژگی را ندارد که متعلق دستور خداوند باشد. از آن‌جا که فرمان خداوند معیار امر اخلاقی است، مستلزم نوعی ارتباط خداوند با مخلوقات خود است که متضمن افعال گفتاری است؛ آنچه که موحدین از آن به کلام خداوند تعبیر می‌کنند، تا بندگان در اثر دریافت این پیام از خالق به دستوران آن عمل نمایند. به تعبیری، الزامات اجتماعی، نظیر ممنوعیت قتل، نوعی از دستور خداوند تلقی شده است؛ چرا که در این رویکرد علی‌رغم پذیرش و پشتیبانی سیستم‌های الزام اخلاقی به وسیله جوامع مذهبی، خداوند علاوه بر ابلاغ پیام خود به وسیله وحی، همچنین مؤید الزامات اجتماعی پذیرفته شده و اجرا شده در جامعه است (Ibid, p. 264).

#### ۴. تقدم معناشناختی دین بر اخلاق

پس از بررسی عناصر و مؤلفه‌های معناشناختی اصطلاحات اخلاقی نزد آدامز و تعبیر معنایی و متافیزیکی خاص آن در فهم مؤمنان و ملحدان از اوامر الهی و کاربست متفاوت و مشترک آن‌ها در اخذ به مدلول خطای اخلاقی، اکنون پرسش این‌جاست که به کدام دلیل یا دلایل موجه این نوع تقدم بر سایر تعبیرات از برتری دین بر اخلاق اولویت دارد؟ سایر روایات از اخلاق امر الهی عمدتاً مبتنی بر این ادعا است که خیریت تام خداوند مانع از دستور به اعمال نادرست اخلاقی است. در حالی که همواره امکان دستور به اوامر نااخلاقی با این تفسیر وجود دارد؛ چرا که انگیزه‌های امور نیک و بد

نیز به نحوی از انحا وابسته به اراده خداوند است. اما روایت معتدل از نظریه امر الهی مبتنی بر این نکته است که درستی<sup>۱</sup> و نادرستی<sup>۲</sup> یک فعل وابسته به خداوند است در حالی که نیک<sup>۳</sup> و بد<sup>۴</sup> آن وابسته به خداوند نیست (Sagi & et-al, 1995, p.47). از این جهت مزیتی که در خدای عاشق وجود دارد، بدون این که ملازم با وادار ساختن او بر افعال اخلاقی باشد، از حاق ماهیت او سرچشمه می‌گیرد و از آنجایی که این خداوند است که خطای اخلاقی را تعیین می‌کند، مؤلفه خدای عاشق ما را به جنایت و شکنجه افراد سوق نمی‌دهد و کاملاً با اوامر اخلاقی سازگار است.

بنابراین آدامز نشان می‌دهد که احکام برآمده از خطای اخلاقی، میان مؤمنان و غیرمؤمنان، به‌طور مشترک و به نحو عینی، ثابت هستند. افعالی مانند قساوت بی‌رحمانه به عنوان خطایی عینی لحاظ می‌شود؛ یعنی خطا فارغ از این که فاعل شناسنده در باره آن می‌اندیشد. همچنین با عقاید پایه‌ای ما در باب خطای اخلاقی نظیر قساوت بی‌رحمانه، قتل افراد بی‌گناه و غیره سازگار است و بر اساس شناخت ماهیت خطای اخلاقی، چنین نظریه معناشناختی منجر به کسب معرفت اخلاقی نیز می‌گردد. به لحاظ انگیزشی نیز فهم ماهیت خطای اخلاقی باید انگیزه اضافی برای تضاد با افعال متعلق خطای اخلاقی فراهم آورد، همچنین نظریه خطای اخلاقی باید احساس تخطی همراه با نوعی تقصیر در پی داشته باشد (Ibid, p. 50).

## ۵. نقد و بررسی

چندین اشکال هم از جنبه نقطه عزیمت و در ادامه به لحاظ کلامی بر نظریه آدامز مطرح شده است. اگر بپذیریم دستورات الهی منطقاً بر گزاره‌های اخلاقی مقدم‌اند و تا پیش از فرمان خداوند دستوری معطوف به فاعل اخلاقی نیست، آنگاه وجوب و لزوم اطاعت از خداوند را با چه دلیلی اثبات کنیم؟ بنابراین پیش از این که گزاره پیروی از دستور خداوند واجب است را به کار ببریم ابتدا باید به کمک گزاره عقلی، لزوم تبعیت از خداوند را اثبات کنیم.

آدامز پاسخ می‌دهد که اشکالی ندارد لزوم طاعت از فرمان الهی به وسیله عقل اثبات شود و پس از آن دستورات اخلاقی خداوند بر گزاره‌های اخلاقی مقدم شود؛ به تعبیری، ادعایش این است که دستوراتی که ماهیت اخلاقی دارند، از جمله خطای اخلاقی، مقدم بر گزاره‌های متناظر اخلاقی هستند؛ نه دستوراتی که ماهیت عقلانی دارند (Adams, 1973, p. 114). به نظر نمی‌رسد این پاسخ کافی باشد؛ چرا که دلیل اینکه خداوند به بندگان خود ظلم نمی‌کند و فرمان ظالمانه نمی‌دهد، تعبیه صفت مهرورزی از سوی آدامز در جهت توجیه دستورات خداوند است و برای توجیه مهرورزی خداوند درست است که سؤال کنیم: آیا خداوند مهرورز است؟ و این پرسشی اخلاقی است و نه عقلانی که ریشه در

- 
1. right
  2. wrong
  3. good
  4. bad

ادعای کلی نظریه پردازان امر الهی مبنی بر خیر محض بودن خداوند دارد.

بنابراین همان‌گونه که نیلسن به خوبی اشاره می‌کند، پیش از امکان هر نوع داوری درباره هر موجود، نیرو، منشأ هستی، واقعیت متعالی، شخص یا هر چیزی که بتواند شایسته پرستش باشد، یا بتوان به درستی آن را خوب نامید، به لحاظ منطقی باید پیش از آن خوب را درک کرد (Nielsen, 1964, p. 47).

افزون بر این بنا بر اصطلاح مور، اگر هر خیری مساوی با آن چیزی باشد که خداوند به آن امر کرده و شرّ چیزی باشد که خداوند فرمان داده از آن اجتناب شود، در ادامه، این پرسش به جاست که آیا آنچه خداوند دستور به انجام آن به لحاظ خیر بودن و دست کشیدن از عمل به دلیل شرّ بودن می‌دهد، نیز واقعاً خیر یا شرّ است؟ وانگهی هنگامی که گزاره‌های تحلیل از جمله خدا خیر است را به کار می‌بریم منطقیاً باید بپذیریم که این دو واژه به جای یکدیگر به کار روند؛ در حالی که شهودهای ما هر خیری را مساوی با خدا تلقی نمی‌کند.

همچنین، ابتدای الزام‌های اخلاقی بر اوامر خداوند مستلزم این است که بتوانیم هر یک از این دو الزام را بر یکدیگر تطبیق کنیم و به جای یکدیگر به کار ببریم. در نتیجه، هنگامی که چنین پیوندی میان الزام اخلاقی از سویی و اوامر خداوند مهرورز از سویی دیگر وجود دارد؛ چرا نتوان صرفاً با تکیه بر الزام‌های اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی را توجیه کرد؟ از سویی، ارزش اخلاقی مهرورزی از سوی خداوند معیار درستی اخلاقی قرار گرفته است و این با فرض نخست نظریه اصلاحی امر الهی که این معیار را اوامر و نواهی خداوند تلقی می‌کند، آشکارا در تضاد است؛ همچنین با عینیت امر الهی نیز ناسازگار است (Sagi et-al, 1995, p. 198). همچنین، چرا باید خود را گرفتار تبیین پیچیده اوامر الهی و نحوه کاربرد متفاوت آن نزد مومنان و ملحدان نماییم که قرار است شأن معرفتی و وجودشناسانه‌ای یکسانی داشته باشند.

اشکال دیگری که به‌طور کلی تمام نظریه‌های امر الهی با آن مواجهند، ناشی از گزاره‌ای است از سارتر (که به غلط به داستایوفسکی نسبت داده شده است) که بدون خدا هر کاری مجاز است و ماهیت الزام یا خطای اخلاقی محتاج امر خداوند است. در حالی که لازمه چنین سخنی این است که در هیچ یک از جهان‌های ممکن که خدای مهرورزی وجود ندارد، اساساً الزام اخلاقی وجود ندارد. بنابراین شکنجه، قتل بی‌گناهان و غیره در آن جهان‌ها مجاز است و بالتبع ضرورتی در ماهیت الزام‌های اخلاقی نیست. فارغ از این دو پاسخ که وجود خداوند ضروری است؛ مضافاً این که جهان‌های ممکن یک تصور خیالی است، آدامز با تفکیک میان ویژگی جهان واقع و جهان ممکن، بر ویژگی مشترک هر دو جهان تاکید می‌کند. با این تفاوت که در جهان ممکن به جای اصطلاح درست و نادرست ممکن است از واژگانی چون مهربانی و قساوت استفاده کنند (Adams, 1979, p. 120).

در واقع، ممکن است معنای عمل مهربانی یا قساوت با ماهیت آن متفاوت باشد. با طرح این پاسخ، آدامز با چالش دیگری مواجه می‌شود؛ از جمله اینکه مدلول نواهی مبتنی بر خطای اخلاقی، ماهیت آن‌ها و یا معنای آن‌هاست. اگر مدلول



خطای اخلاقی ماهیت آن باشد، در این صورت، قساوت در جهان ممکن اساساً متعلق خطای اخلاقی و در نتیجه، متعلق هیچ الزامی نیست؛ چرا که ماهیت آن در دو جهان به طور کلی متفاوت است. از سویی دیگر، اگر متعلق آن معنای ویژگی های اخلاقی باشد، خطا و الزام اخلاقی از سوی خداوند لغو می گردد؛ چرا که الزام اخلاقی ماهیتاً ضروری است و در جهان های ممکن بدون خطا نیز چنین الزامی وجود دارد؛ مگر این که بپذیریم مدلول واژگان اخلاقی در هر یک از جهان های ممکن به طور متفاوت به کار می رود.

تصور کنید قطعه هایی از طلا که در این جهان وجود دارد، ممکن است در جهان های دیگر وجود نداشته باشد. در حقیقت، می توان دو جهان ممکن را در نظر گرفت که در هر دوی آنها طلا وجود دارد، ولی مجموعه اشیا یی که طلا هستند در دو جهان کاملاً متمایز باشند. این نشان می دهد که دلالت طلا بر مصادیقش ثابت نیست؛ مگر این که به یک ذات مشترکی بین دال های اسامی عام فرض گرفت (Donellan 1973.p. 711)؛ اما با توجه روش معناشناسانه اخلاقی آدامز مبتنی بر تفکیک معنا و ماهیت کریپکی، این اسامی مدلول ثابتی در همه جهان های ممکن دارد؛ در نتیجه، اخذ ماهیت مشترک میان ویژگی های اخلاقی نوعی مشترک در جهان های ممکن، خلاف فرض است. به علاوه، اصرار آدامز بر شباهت ماهیت یا معنای اخلاقی در دو جهان، ضرورت خطا و الزام اخلاقی را اثبات می کند و در نتیجه، اساس نظریه امر الهی فرو می باشد؛ فرض این نظریه شرط بودن امر و اراده خداوند در الزام های اخلاقی است.

### نتیجه گیری

آدامز با تکیه بر شبکه ای از عناصر معناشناختی و متافیزیکی سعی در تبیین مفهومی اوامر و نواهی وابسته به خداوند دارد. مرکز تحلیل معنایی وی نیز خطای اخلاقی و چگونگی اتصاف مشترک آن به مومنان و ملحدان است؛ به طوری که حتی ملحدان نیز فهمی از خطای اخلاقی متناسب با آن چه مقتضای امر الهی است داشته باشند. از سویی دیگر با اضافه کردن مفهوم مهرورزی به خداوند تلاش کرد اثبات کند اکنون که معرفت اخلاقی از ارزش های مستقل اخلاقی تبعیت نمی کند؛ بلکه بالاتر، چنین ارزش هایی ممکن نیست، انتساب فرمان های ظالمانه به خداوند غیر ممکن است.

راه دشوار آدامز در تحلیل مفاهیم خطا و خیر، همچنین پیش فرض های متعدد معناشناسانه وی را از گزند انتقادات رها نمی سازد؛ چه این که اثبات نظریه ای مبنی بر ضرورت در اوامر الهی و از سویی ادعای تسری آن به همه انسان ها از جمله ملحدان، از نقاط چالش برانگیز نظریه اصلاحی وی است.

علی رغم قدرت نظریه آدامز در اصلاح نظریه امر الهی و کار بست نظریه معنایی پاتنم و همچنین شرح دقیقی از واژگان و الزام های اخلاقی از جمله مفهوم خیر و خطا و اخذ رهیافت های متافیزیکی از جمله مثل افلاطونی و تطبیق امور جزئی به شباهت با خدا، با این حال شرح نظریه وی در مقابل انتقادات توان پاسخ گویی ندارد و با توجیحات غیر مدلل سعی دارد به هر وجه ممکن، از ضرورت درک ویژگی های اخلاقی دفاع کند که در این راه ناموفق است.



بنابراین به نظر می‌رسد تحت هر شرایطی مفهومی از خیر بر اوامر الهی تقدم منطقی دارد و پیش از چنین تقدمی، اوامر الهی، نه به لحاظ معناشناسی و نه به لحاظ وجود شناسی، هیچ تقدمی بر الزام‌های اخلاقی ندارد و ماهیت اوامر اخلاقی کماکان، استقلال خود را حفظ می‌کند.





## منابع

- افلاطون. (۱۳۶۶). مجموعه آثار افلاطون جلد اول. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- کوئین، فیلیپ ال. (۱۳۹۳). در دانشنامه فلسفه اخلاق. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا، چاپ اول.
- فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق. تهران: انتشارات موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
- Adams, Robert. (1973). "A Modified Divine Command Theory of Ethical," in: *Philosophy of Religion*. California: University of California, pp. 47-318.
- Adams, Robert. (1999). *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert. (1973). *The virtue Of Faith*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert. (1979). "Moral Arguments for Theistic Belife," in: *Religious Belief*, Notredom: Notredam University Press.
- Anscombe, G, E, M. (1981). *Ethics, Religion and Politic*. England: University of Minnesota Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958). "Morern moral Philosophy," in: *Philosophy The journal of The Royal institute of philosophy*, Cambridge University Press.
- Austin, Michail M. (2006). "Divine command theory," in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Alston, William P. (1990). "Some Sugessstions for Divine Command Theorists," in: *Christian Theism*, London, University Of Notre Dame Press, pp. 303-326.
- Donellan, Keith. (1973). *Substance and Individual*. Journal of Philosophy, LXX.
- Eving, Alfred. (1961). "The Autonomy of Ethics," in: *Ian Ramse, prospect For Metaphysic*, New York, Greenwood Press, pp. 33-49.
- Frege, Gottlobe. (1948). "Sense of Reference," in: *The Philosophical*, Auke University Press.
- Foot, Philipa, (1978), "Virtues and Vices and Other Essays," in: *Moral Philosophy*, Oxford University Press, 57 (3): 209-230.
- Nielsen, Kai. (1964). "God and good, Does morality need religion?" in *Theology Todey* 21, 21 (1): 47-58.
- Malinowski, Bronislaw. (2013). *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge Press.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. England: Cambridge University press.
- Putnam, Hilary. (1997). "Meaning and Reference," in: Stephen Schwartz, *Naming Necessity and Natural kinds*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 119-132.