

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهارم، زمستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۴

تبیین و بررسی تقریرهای نظریه امر الهی (با تأکید بر نگرش اُکام)

تاریخ تأیید: ۹۲/۲/۴

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۵

رحیم دهقان سیمکانی*

بر اساس نظریه امر الهی که پیشینه‌ای بس طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد تنها معیار در احکام اخلاقی، شرع مقدس و اوامر و نواهی خداوند است. این نظریه، در تاریخ اندیشه، تقریرهای مختلف معرفت‌شناختی، وجودشناختی، انگیزشی و ... را به خود گرفته است، به گونه‌ای که امروزه باید به جای نظریه امر الهی از نظریه‌های امر الهی سخن گفت. ویلیام اُکام از جمله کسانی است که به این نظریه توجه جدی داشته، بر اساس آن، منشأ ارزش‌های اخلاقی را اوامر خداوند می‌داند و تقریری وجودشناختی از این نظریه ارائه می‌کند. او اوامر الهی را شرط ضروری و نیز شرط کافی برای اخلاق دانسته، معتقد است تنها معیار ارزش اخلاقی اراده یا قانون الهی است. چنین دیدگاهی، البته، انکار عقلانیت اخلاقی را در پی خواهد داشت، عقلانیتی که آدمی را به عدالت و انصاف فرا می‌خواند. این مقاله، ضمن تبیین نظریه امر الهی و بیان تقریرهای مختلف از این نظریه، به تبیین و بررسی رویکرد وجودشناختی ویلیام اُکام در این باب پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: امر الهی، خدا، اخلاق، شرط ضروری، شرط کافی، ارزش اخلاقی.

* دانشجوی دکترای دین پژوهی و پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب.

مقدمه

رابطه دین و اخلاق در قرون وسطی از جمله مسائلی بود که در ضمن مباحث کلامی و الهیاتی مورد بحث واقع می‌شد و ویلیام اکام^۱ در این زمینه نظریه پردازی کرده است. پیشینه این بحث را باید در مناظره سقراط با اثیفرون جستجو کرد. در آنجا سقراط از اثیفرون می‌پرسد: «آیا چون خداوند به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است خداوند به آن فرمان داده است؟!» (افلاطون، ۱۳۷۵: ۲/۲۵) فلاسفه اخلاق مطابق با پاسخی که به این پرسش داده‌اند مکتب‌های مختلفی را در اخلاق به وجود آورده‌اند. یکی از این پاسخ‌ها «اخلاق خدامحور» است. بنابراین نگرش، منشأ اخلاق را باید در کلام خدا و متون مقدس جستجو کرد. به عبارت دیگر، در این نگاه امر اخلاقی امری است که خدا به آن فرمان داده است. در قرون وسطی، با توجه به فضای دینی غالب، این نظریه مورد پذیرش و حمایت فیلسوفان مسیحی از جمله آگوستین، گریگوری کبیر و

۱. ویلیام اکام فیلسوف اسکولاستیک انگلیسی و از مخالفان سرسخت پاپ و یکی از اصحاب اصالت تسمیه در سال ۱۲۸۰ م در اکام واقع در سوری نزدیک لندن به دنیا آمد. (توماس هنری، ۱۳۸۶: ۴۲۲) در حدود سال ۱۳۰۸ م تا ۱۳۱۰ م تحصیل خود را در آکسفورد آغاز کرد و کتاب جمل پطروس لومباردوس را در سال‌های ۱۳۰۸ م برای دریافت دکترا تفسیر کرد و پس از آن در همین دانشگاه به تدریس پرداخت، تا اینکه در سال ۱۳۲۳ م به بدعت‌گذاری متهم شد و پست خود را در دانشگاه از دست داد. (فلسفی، ۱۳۸۷: ۲۱۸) سپس، وی به پاریس رفت و در آنجا نخست شاگرد و سپس رقیب اسکوتوس شد و در آنجا همراه با فرقه فرانسیسکان وارد مشاجره علمی مسلکی با پاپ ژان بیست‌ودوم شد. (راسل، ۱۳۷۳: ۶۵۳) اکام که در سال ۱۳۲۸ م به امر پاپ به آوینیون فراخوانده شده بود تا به اتهام الحاد محاکمه شود از آنجا گریخت و به دربار لودویک (لویی) امپراطور آلمان که با پاپ در جدال بود پناهنده شد. (همان: ۶۵۳) وی سرانجام در سال ۱۳۴۹ درگذشت. (پازارگاد، ج ۱، ۱۳۴۸: ۴۰۲)

آنسلم بوده است؛ ویلیام اُکامی نیز، به صراحت، از آن حمایت کرده است. (Quinn, 1997:453) توماس آکوئیناس با طرح نظریهٔ قانون طبیعی تعدیلی در این دیدگاه ایجاد کرد، بدین صورت که معتقد شد که هر چند خداوند معیار نهایی اخلاق است و سبب تمایز نهایی میان حسن و قبح است، ما این قابلیت عقلی را داریم که جنبه‌هایی از این معیار اخلاقی را که در طبیعت متجلی شده درک کنیم. در دوران اصلاح دینی مسیحی (قرن شانزدهم) در نوشته‌های مارتین لوتر و جان کالون نیز از این نظریه حمایت شده است. جان لاک نسبت به آن نظر موافق داشت و ویلیام پیلی صریحاً از آن حمایت کرد. از سوی دیگر، برخی متفکران دوران متجدد، از جمله رالف کودورث، آنتونی ایرل شافتسبری، فرانسیس هاچسن و جرمی بنتام با آن مخالفت کردند. (Ibid: 453-454)

ویلیام اکام بر مفهوم آزادی خدا که از اسکوتس عاریه گرفته بود تأکید بسیار می‌کرد. او به جهت اهتمام جدی داشتن به ارادهٔ و قدرت مطلق الهی، در باب مسئلهٔ کلیات قائل به اصالت تسمیه^۱ شد، چراکه به زعم وی، باور به وجود واقعی کلیات برای قدرت مطلقهٔ خداوند حدودی تعیین می‌سازد. همچنین، اکام به جهت تأکید بر آزادی و قدرت مطلق خداوند اعتقاد داشت که پاپ حق دخالت در امور مردم را ندارد؛ وظیفه پاپ صرفاً تعلیم سخنان مسیح و تعالیم معنوی است. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۲۹) و نیز وی به جهت اهمیت جدی دادن به آزادی خداوند از جمله مدافعان جدی نظریه امر الهی بوده، معتقد است که خدا مجبور به انجام کاری نیست و هر آنچه را بخواهد آزادانه انجام می‌دهد. (سین، ۱۳۸۶: ۲۲۲) او معتقد است انسان از نظر اخلاقی ملزم به خواستن چیزی است

i. Nominalism.

که خدا خواستن آن را به وی دستور می‌دهد و ملزم به نخواستن چیزی است که خدا نخواستن آن را به او دستور می‌دهد. پس، مبنای هستی‌شناختی حکم اخلاقی وابستگی آدمی به خدا و محتوای قانون اخلاقی ناشی از فرمان الهی به دست می‌آید. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۴/۳)

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

۱. نظریه امر الهی

براساس نظریه امر الهی که پیشینه‌ای بس طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد، تنها معیار در احکام اخلاقی شرع مقدس و اوامر و نواهی خداوند است. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۸۱/۱ - ۱۸۲) نظریه امر الهی عموماً ناشی از وفاداری نسبت به متون مقدس بوده، خداوند را به عنوان فرمانروایی مقتدر و مقدس به تصویر می‌کشد که قوانین و مطالباتی را وضع نموده است. این خداوند مطالبات را از طریق وعده برکت دادن یا از طریق تهدید کردن به مجازات اجرایی می‌کند. (متی، ۵: ۳۰؛ ۶: ۴) طرفداران این نظریه معتقدند که حداقل بخشی از اخلاق وابسته به امر اراده یا قانون الهی است. از نظر این گروه، کارهای آدمی صرف نظر از امر و نهی خداوند هیچ اقتضایی نسبت به خوبی یا بدی و درستی یا نادرستی

ندارد. یک عمل در صورتی درست و خوب است که متعلق امر الهی باشد و در صورتی نادرست و بد است که خداوند آن را نهی و ممنوع کرده باشد و به جز امر و نهی خداوند چیز دیگری در این موضوع تأثیری ندارد.^۱ آیدزیاک بیان می‌کند:

فرد معتقد به نظریه امر الهی فردی است که مدعی است: محتوای اخلاق (اینکه چه چیز درست یا نادرست، خوب یا بد، عادلانه یا غیرعادلانه و ... است) مستقیماً و منحصراً وابسته به اوامر و نواهی الهی است. (*idziak, 1979, p.*)

143 - 128

نظریه امر الهی از دو جهت عمده اخلاق را با خداوند پیوند می‌زند: یکی از جهت وجودشناختی و دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی؛ با تسامح می‌توان از این دو جهت به مقام ثبوت و اثبات سخن گفت. اگر بخواهیم کمی واضح‌تر - و البته دقیق‌تر - در رابطه با این دو جهت سخن گوئیم باید گفت که نظریه امر الهی، از یک جهت، به تحلیل مفهومی و زبانی معنای خیر و شر می‌پردازد و، از جهت دیگر، در صدد تحلیل علت خیر یا شر بودن افعال اخلاقی است.

۱-۱. مقام ثبوت

در این مقام، نظریه امر الهی در جهت پاسخ منفی به این پرسش مطرح می‌شود که آیا ارزش‌ها و اصول اخلاقی در مقام ثبوت و در متن واقع - صرف‌نظر از شناخت ما نسبت به آنها - وجود دارند؟

۱. جمله مشهوری از صاحب شرح مواقف است که می‌گوید «فلا حسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع و لو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً و انقلب الامر. (ر. ک. جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۸۲/۸؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۷۲ - ۷۳).

در این مقام، بدون تکیه بر گزاره‌های دینی، به طور عام، و اوامر و نواهی الهی، به طور خاص، نمی‌توان ادعایی اخلاقی داشت، زیرا خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی حقیقتی و رای امر و نهی خداوند ندارند که بر اساس آنان بتوان به توصیه و توجیه آنان پرداخت. در واقع، صدق گزاره‌های اخلاقی متوقف بر امر و نهی خداوند است، یعنی چیزی خوب نمی‌شود مگر اینکه امر الهی بدان تعلق گرفته باشد و چیزی نیز بد نمی‌گردد مگر اینکه خداوند از ارتکاب آن نهی کرده باشد. بر این اساس، خوب و بد تابع امر الهی هستند و تحقق نمی‌یابند مگر اینکه امر یا نهی خداوند بدانها تعلق گیرد:

پیش از ورود شرع حسن یا قبیحی برای افعال نیست و خداوند همواره می‌تواند گزاره‌ها [ای اخلاقی] را برعکس کند و آنچه را که قبیح دانسته حسن بداند یا آنچه را که قبیح می‌دانسته حسن بداند.^۱ (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۸۲/۸)

تز اصلی در این جهت این است که خوبی هر چیز یا هر فعلی منطقیاً از اراده یا امر الهی سرچشمه می‌گیرد و جایز نبودن هر کاری منطقیاً از کراهت یا نهی الهی بر می‌خیزد. در این جهت، تحقق اوصاف اخلاقی در عالم خارج و عروض آنها بر موضوع خود و اتصاف آن موضوع به این اوصاف متوقف بر تعلق امر و نهی خداوند به آن موضوع است و، در واقع، اراده و فرمان الهی سرچشمه هنجار بودن و ارزش اخلاقی است. (ر.ک. افنایی، ۱۳۸۴: ۱۱)

«معیار مطلق و نهایی اخلاق اراده الهی است. بیرون از اوامر و نواهی الهی چیزی نمی‌توان یافت که مبنای استنتاج الزامات اخلاقی باشد. هر خیر و شری،

۱. فلا حسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع و لو عكس الشارع القضیه فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً و انقلب الامر.

الزامی یا غیر الزامی، صرفاً به این دلیل که خداوند بدان امر یا نهی کرده خیر و شر است، نه بالعکس». (ضاهر، ۱۹۸۸: ۱۹۴)

بر این اساس، چنانچه خداوند نبود یا بود ولی فرمانی نداشت، تفاوتی میان عدل و ظلم، وفای به عهد یا نقض عهد، خیرخواهی یا بدخواهی وجود نداشت. مثلاً صداقت هیچ خوبی و بدی ندارد بلکه از زمانی که خداوند به آن فرمان داده است این کار خوب شده است. در اینجا جای این سؤال است: آیا طرفداران این نظریه معتقدند که چنانچه خداوند به قتل، ظلم و بدی فرمان دهد، این کارها با امر الهی خوب می‌شوند؟ واقعیت این است که بیشتر طرفداران این دیدگاه چنین چیزی را نمی‌پذیرند و بر این باورند که چون خداوند خود خوب و برخوردار از اوصاف پسندیده است هرگز به امور ناپسند و بدی فرمان نمی‌دهد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۳۲)

۱- ۲. مقام اثبات

در مقام اثبات، نظریه امر الهی در جهت پاسخ منفی به این پرسش مطرح می‌شود: آیا ارزش‌ها و اصول اخلاقی، صرف‌نظر از اوامر و نواهی خداوند، با واسطه عقل قابل شناخت هستند؟ اندیشمندان در برخورد با این موضوع سه رویکرد متفاوت دارند: رویکرد اول - که جمع پرشماری از علمای شیعه در آن حضور دارند - ارزش‌های اخلاقی را ذاتاً و در مقام ثبوت مستقل از اوامر و نواهی الهی می‌داند اما در مقام شناخت اخلاقی، به لزوم دستکم پاره‌ای از گزاره‌های دینی حکم می‌کند. طرفداران این نگاه، بخشی از شناخت اخلاقی را شرعی و بخشی را عقلی می‌دانند، بدین معنا که معتقدند ارزش‌های کلی از طریق عقل شناخته می‌شود اما جزئیات، فرعیات و راهکارهای نیل به ارزش‌های اصیل

- دستکم در برخی موارد - به مدد شرع شناخته می‌شوند. رویکرد دیگر رویکرد معتزلی است که با تأکید بر حسن و قبح عقلی نظریه امر الهی در مقام اثبات را رد می‌کند. (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۶۸) مراد معتزله این است که شناخت و توجیه گزاره‌های اخلاقی متوقف بر وحی و نقل نیست. رویکرد سوم رویکرد اشعری است که، ضمن تأکید بر حسن و قبح شرعی، به نظریه امر الهی در مقام اثبات پایبند بوده، معتقد است شناخت و توجیه گزاره‌های اخلاقی متوقف بر وحی و نقل است.

۲. تقریرهای مختلف از نظریه امر الهی

تمام صورت‌های مختلف از نظریه امر الهی این ایده مرکزی را در بردارند که اخلاق از برخی جهات وابسته به خداوند است، اما چنین نیست که همه تبیین‌هایی که از نظریه امر الهی ارائه شده دقیق و قابل دفاع باشند. حتی این ایده که امر خداوند شرط کافی و ضروری برای درستی یک عمل است توانایی کافی را ندارد تا وابستگی درستی فعل به لحاظ اخلاقی به امر خداوند را برساند. (Burch, 1980: 281 - 284, *sagi and statman*, 1995: 20) کامل‌ترین قرائت‌ها از نظریه امر الهی رساننده ایده وابستگی و نیز مبین نوع وابستگی هستند. (*sagi and statman*, 1995: 21)

۱-۲. نظریه امر الهی به عنوان فرضی معرفت‌شناختی

یک قرائت ممکن از نظریه امر الهی این مطلب را بیان داشته که اخلاق وابسته به معرفت‌شناسی نظریه امر الهی است. مسئله اینگونه است: عمل A ممکن است مستقل از امر الهی اخلاقاً درست باشد اما ما تنها از طریق امر الهی

است که می‌توانیم به درست بودن آن به لحاظ اخلاقی معرفت یابیم. خود این قرائت از نظریه امر الهی، می‌تواند به گونه‌های متفاوتی تفسیر شود. یکی از تفسیرهای ممکن این است:

تفسیر اول. ما بدون اوامر الهی هیچ‌گونه معرفت اخلاقی نخواهیم داشت.

این تفسیر، وجود اخلاق و وظایف اخلاقی را در صورت نبودن اوامر الهی انکار نمی‌کند بلکه صرفاً مدعی این است که بدون این اوامر در باب اخلاق چیزی نخواهیم دانست. البته این تفسیر تنها تقریر رادیکال از نظریه امر الهی نیست بلکه قرائت‌های رادیکال دیگری نیز از این نظریه وجود دارد. این قرائت صرفاً مدعی است که معرفت اخلاقی بدون مساعدت اوامر الهی مطلقاً دست‌نیافتنی است. بر اساس این قرائت، انسان نه تنها از تمام وظایف اخلاقی بلکه حتی از مفاهیم اخلاقی نیز ناآگاه است؛ انسان‌ها، از طریق اوامر الهی نه تنها نسبت به وظایف اخلاقی واقعی خود بلکه به زبان اخلاق نیز آگاه می‌شوند.

برخی بیان داشته‌اند (*ibid*, 85 – 86) که «تفسیر اول» - حداقل با این تبیین که ذکر شد - در عمل با مشکلاتی جدی مواجه است. آنها بیان می‌دارند که با نظر به شناخت ما از فرهنگ‌های مهم انسانی، که مدعی دستیابی به معرفت اخلاقی بدون وحی الهی هستند، دفاع از این پندار که جهان خالی از هرگونه معرفت اخلاقی است بسیار مشکل است. چنین اعتراضی این ادعا را دفع می‌کند که معرفت اخلاقی در جوامعی که منکر خداوند هستند، ریشه در وحی الهی داشته است و این واقعیت در طول زمان به فراموشی سپرده شده است. تبیین معرفت اخلاقی داشتن در گذشته، حال و آینده - که هر فرد یا جامعه انسانی از آن برخوردار است - مشکل نیست و چنین نیست که این معرفت صرفاً از طریق درک اراده

الهی در دسترس باشد.

این تفسیر به جهت دربرداشتن این ادعای مفرط که ما بدون دستیابی به اراده خداوند از هیچ شناخت اخلاقی برخوردار نخواهیم بود ممکن است نامعقول به نظر برسد. با این فرض که تفسیر اول غیر معقول باشد، آیا می‌توان به تفسیر معقول‌تری از آن دست یافت؟ اگر نگاه مختصری به ساختار استدلال‌های اخلاقی داشته باشیم، قادر خواهیم بود تا تفسیر معتدل‌تری از این تفسیر به دست دهیم. ساختار یک استدلال اخلاقی از این قرار است:

مقدمه اول. تمام افعال نمونه X (نظیر قتل) نادرست هستند؛ قضیه اصلی

مقدمه دوم. A از افعال نمونه X است؛ قضیه فرعی

نتیجه. پس، A نادرست است.

این نوع استدلال دو قرائت دیگر از قضیه‌ای است که تفسیر اول می‌رساند. در قرائت اول، که همان مقدمه اول است، چیزی که ما با در دسترس نداشتن اوامر الهی فاقد آن هستیم از نوع معرفتی است که در صغری بیان شد: اینکه همه افعال مشابه یک نمونه مثلاً X نادرست‌اند. قرائت اول؛ تفسیری کاملاً بنیانی است، در حالی که تفسیر اول مدعی بود که ما بدون اوامر بیان‌شده خداوند در قرآن به هیچ‌وجه از معرفت اخلاقی برخوردار نخواهیم بود. قرائت اول بیان می‌دارد که، گرچه ما بدون اوامر خداوند به مفاهیم اخلاقی و زبان اخلاق معرفت خواهیم داشت، بدون این اوامر نخواهیم دانست که چگونه اینها را به کار بیندیم. در قرائت دوم، چیزی که ما با در دسترس نداشتن اوامر الهی فاقد آن هستیم از نوع معرفتی است که در کبری بیان شده است. بر اساس این قرائت ما به طور مستقل به این معرفت داریم که مثلاً قتل نادرست است، اما چیزی که وحی برای ما

فراهم می‌سازد توان تشخیص افعالی است که به عنوان قتل شمرده می‌شوند. یعنی وحی مصادیق قتل را برای ما روشن می‌سازد. بدون وحی ممکن است ندانیم که کشتن یک حمله‌کننده در دفاع شخصی، یا کشتن دشمن در جنگ یا یک مجازات رسمی قتل شمرده می‌شود یا نمی‌شود.

برخی از قرائت دوم دفاع کرده‌اند. مثلاً، سادیاگون می‌گوید:

گرچه عقل مثلاً دزدی را ناخوشایند و قابل سرزنش می‌داند، ما را از اینکه فرد چگونه مالک می‌شود و چگونه شیء مال او می‌شود آگاه نمی‌کند. برای مثال، بیان نمی‌دارد که آیا مالک شدن ثمرهٔ زحمت کشیدن و کار است یا از درآمد معامله حاصل می‌شود یا به سبب میراث. از این رو، پیامبران آمده‌اند تا برای هر یک از این نمونه‌ها حکم دقیق و مشخصی را بیان دارند. (*saadia*)

Gaon. 1955: 146

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

در نگاه بدوی قرائت دوم این توانایی را دارد تا چنین مشکلی را از خود دفع کند. اگر ما از قبل می‌دانیم که مفاهیم اخلاقی را چگونه به کار بگیریم - محض

نمونه، اگر ما می‌دانیم که عمل قتل به کلی ناپسند است - و نقش وحی صرفاً این است که توضیح دهد که مثلاً کدام فعل قتل است، بنابراین، ما از قبل دارای معرفت اخلاقی کافی بوده‌ایم در باب اینکه چگونه مفهوم «خوب» را در رابطه با خداوند به کار ببندیم. خلاصه آنکه باورمندان به قرائت دوم پنداشته‌اند که این امور حاصل شده است:

۱. انسان، پیش از وحی می‌داند که مفاهیم اخلاقی را چگونه به کار بندد؛
۲. این امر انسان را قادر ساخته است تا بداند که خداوند خوب است؛
۳. انسان به وحی الهی از این جهت نیاز دارد تا تشخیص دهد که این فعل از کدام نوع افعال است، و نیز بداند که وحی خداوند در باب این مطلب اخلاقاً درست است.

با این حال، به نظر می‌رسد که قرائت دوم با یک مشکل مشابه مشکلی که قرائت اول در یک سلسله معرفت‌شناختی با آن روبروست مواجه است. پرسش این است: آیا واقعاً ممکن است به اینکه تمام افعالی که بسان قتل است ناپسند می‌باشد علم داشته باشیم بدون اینکه تشخیص دهیم که کدام عمل قتل شمرده می‌شود؟! روشن است که معرفت ما به اصل ناپسندی تمام افعالی که از نوع قتل است به صورت جدی وابسته به توانایی تشخیص مصادیق قتل از سوی ماست؛ بخشی از این اصل که تمام افعال از نوع قتل ناپسند هستند این است که تشخیص دهیم کدام افعال به عنوان قتل شمرده می‌شوند. اگر نتوانیم افعالی را که قتل شمرده می‌شوند تشخیص دهیم، معنا ندارد این ادعا که ما بر اینکه تمام افعال از نوع قتل ناپسند هستند علم داریم. (sagi and statman, 1995: 88)

۲-۲. نظریه امر الهی به عنوان یک فرض معناشناختی

در تقریری دیگر، نظریه امر الهی ممکن است این ادعا را اتخاذ کند:

تفسیر دوم. «X اخلاقاً درست است» معنایش این است که «خداوند X را مورد

امر قرار داده است».

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

کلمه «نادرست» در متون اخلاقی به معنای «مخالف بودن با اوامر خداوند»

است.

گزاره فوق با یک اشکال واضح مواجه است و آن اینکه حتی اگر انسان‌ها، در برخی از موارد، از «X نادرست است» این را قصد کنند که «X مخالف اوامر خداوند است»، با این حال، به وضوح مواردی را می‌یابیم که در آنها مسئله اینگونه نیست. برای مثال، ملحدانی که احکام اخلاقی را به روشنی بیان می‌کنند، به صورت رُک و بی‌پرده قصد ندارند تا اوامر خداوند را بیان کنند. از این رو، این گزاره با یک معضل روبروست و اگر در پی آن است تا روش به کار بردن مفاهیم اخلاقی را بیان کند گزاره موفق نیست. به بیان دیگر، اگر این گزاره به عنوان تبیینی مطرح شده است که بیان می‌دارد چگونه واژه «نادرست» باید در متون اخلاقی به کار گرفته شود، خود این بیان از این جهت که ممکن است نتواند به عنوان راه واقعی استفاده از یک مفهوم اتخاذ شود نیاز به اثبات دارد.

(ibid, 29)

اشکال دیگری که ممکن است در مقابل گزاره مذکور مطرح گردد بر استدلال سؤال گشاده مور^۱ مبتنی است. (ldziak, 1962: 16) استدلال به این شکل است: اگر معنای «خوب» به سبب خصوصیت X تبیین می‌شود، معنایی نخواهد داشت که سؤال کنیم که آیا چیزی که خاصیت X را دارد خوب است. چون این پرسش شبیه این است که پرسیم: «آیا شخص مجرد کسی است که غیر متاهل است؟» و این سوالی است که معنایی نخواهد داشت، چراکه کلمه «مجرد» معنایش «غیر متاهل بودن» است. گزاره مذکور - که مدعی است کلمه «نادرست» در متون اخلاقی به معنای «مخالف بودن با امر خداوند» است - نیز به همین چالش دچار است، چرا که سؤالی همواره معنادار خواهد بود اگر پرسیده شود: آیا رفتاری که خداوند ما را از انجام آن نهی فرموده واقعاً نادرست است؟

می‌توان در پاسخ به استدلال سؤال گشاده گفت: در واقع، برای هر تبیینی از مثلاً V, X است، این سؤال معنا خواهد داشت که «آیا V X است؟»، چنان‌که می‌پرسی: آیا مثلث سه ضلعی است؟ آیا مجرد فرد غیر متاهل است؟ هر یک از این سؤالات معنایی کامل را می‌رساند اما در صورت معتبر بودن اشکال مبتنی بر استدلال سؤال گشاده باید چنین سؤالاتی بی‌معنا پنداشته شود. به نظر می‌رسد که هیچ یک از این سؤالات بیهوده نباشد، چراکه ممکن است از طرف فردی مطرح شده باشند که یک تفسیر درست و کامل از واژه‌های سؤال نداشته یا درباره واژه‌های سؤال به اشتباه افتاده است و یا این واژگان را فراموش کرده است، موقعیت بچه سؤال کننده، یا یادگیرنده، یا موقعیت یک نادان و یا شخصی

i. G.E. Moore.

فراموشکار، مبهوت یا آنچه سؤال را در اینجا معنادار می‌سازد، به طور کلی، وابسته به شرایط سؤال و به طور خاص، وابسته به سطح معرفتی سؤال کننده است. اگر واقعاً اوامر الهی هرچه درست است را درست می‌گردانند، آنگاه معقول به نظر می‌رسد که «آیا آنچه خداوند بدان امر می‌کند درست است؟» ممکن است گفته شود: این پاسخ صرفاً نشان می‌دهد سؤال‌هایی نظیر «آیا مثلث سه ضلعی است؟» و «آیا شخص مجرد کسی است که غیر متاهل است؟» در صورتی معنادار خواهند بود که به صورت سؤالات معنایی فهم شوند. این سؤالات تنها در صورتی معنا خواهند داشت که به وسیله فردی نظیر یک دانش‌آموز ابتدایی زبان انگلیسی که معنای «مثلث» و «مجرد» را نمی‌داند مطرح شوند.

۳-۲. نظریه امر الهی به عنوان یک فرض وجود شناختی

تقریر دیگر از این نظریه همان است که از آن به اراده باوری تعبیر می‌شود. بنا به این تقریر، خداوند بر مبنای اراده و نه عقل خویش فرامینی صادر می‌کند و همین فرامین قوانین اخلاق را تشکیل می‌دهند (Quinn, 1997: 454) و به ارزش‌های اخلاقی وجود می‌بخشند. به بیان واضح‌تر، وجود ارزش‌های اخلاقی مرهون اوامر الهی است: انجام هر عملی که خداوند به آن امر کند خوب است و هر عملی را که خداوند از آن نهی کند زشت و ناپسند خواهد بود. مثلاً دروغگویی به سبب اینکه خداوند از آن نهی فرموده قبیح است و راستگویی به سبب اینکه خداوند بدان امر فرموده حسن است. اگر امر و نهی الهی نباشد، قول کاذب ذاتاً قول است و قول صادق هم ذاتاً قول است. تفاوت آنها تنها در امر و نهی خواهد بود که بدان‌ها تعلق می‌گیرد.

طرفداران این تقریر سعی کرده‌اند تا براهینی را در جهت موّجه بودن این تقریر ارائه کنند! از جمله دو برهان در این خصوص اقامه شده است که هر دو به نوعی به قدرت مطلق خداوند استناد می‌کنند:

برهان نخست بر آن است که اگر تصویری جز این داشته باشیم و به حسن و قبح ذاتی برای اعمال مقدم بر امر و نهی خدا قایل باشیم، قدرت خداوند را به معیارهای مقدم بر اراده حضرتش محدود داشته‌ایم و این با کمال مطلق حضرتش منافات دارد. برای مثال، ابن تیمیه که در همین حال و هوا می‌اندیشد در مجموعه «الرسائل الکبری» در این باره می‌نویسد: «آنچه را بر بنده واجب است بر خداوند هم واجب می‌دانند و آنچه بر بندگان حرام است بر خدا هم حرام می‌دارند و این را عدالت و حکمت می‌پندارند، حال آنکه عقلشان از دریافت معرفت و حکمت قاصر است».^۱ (سیحانی، ۱۳۶۸: ۹۰)

برهان دوم، باز هم با استناد به قدرت مطلقه خداوند، بیان می‌دارد که شرط خرد این است که آدمی از فرامین خداوند قادر مطلق سرپیچی نکند. قدرت و سیطره خداوند بر آدمی به حدی است که امکان فرار از قلمرو حاکمیت او وجود ندارد. هیچ چیز از چشم خداوند به دور نیست و هر جا که باشیم در دایره حاکمیت او قرار داریم. بنابراین، آدمی در برابر اراده چنین موجودی چاره‌ای جز ادب و تمکین ندارد. برای مثال پیتر گیچ معتقد است که عقل مأل اندیش آدمی اقتضا می‌کند هرگز با خداوند به رقابت برنخیزد و از فرمان حضرتش سرنیچد. او در این باره می‌نویسد: «نافرمانی از خدای قادر نابخردانه است. این مثل آن

۱. فجعلوا یوجبون علی الله ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی علی العبد و یسمون ذلک العدل و الحکمة مع قصور عقلهم عن معرفة حکمته.

است که بخواهید کسی را که همه تجارت شما در رهن اوست مغبون سازید، ... چنان است که چوب همان دستی را کتک بزند یا تبر همان دستی را قطع کند که آن را به کار گرفته است». (مک/ایتائیر، ۱۳۷۹: ۳۳۷ - ۳۳۸)

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت این استدلال تصور ما از خدا، خیریت خدا و حتی اخلاق را به قدرت پرستی محض تنزل می‌دهد. در آن صورت، ترس از قدرت خداوند مهم‌ترین انگیزه اطاعت از فرامین خداوند خواهد بود، هر چند برای رهایی از این اشکال توضیح داده شد: اراده خداوند به تنهایی منشأ صدور احکام اخلاقی نیست، بلکه اراده خداوند عین عقل اوست. بنابراین، صدور این احکام نیز نه تنها با اراده او بلکه با عقل او نیز منطبق است. (Quinn, 1997: 454)

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

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

۳. نظریه امر الهی در نگاه اُکام

غالب تلاش‌ها برای نشان دادن خاستگاه نظریه امر الهی در تاریخ فلسفه با فیلسوفان اسکولاستیک - جان دانس اسکات و ویلیام اُکام - آغاز شد (*ldziak, 1979: 52. copleston, 1959: 454*؛ از دیدگاه اخلاقی اُکام غالباً به عنوان «پارادایم اخلاق امر الهی» یاد می‌شود. (*Adams, 1986: 1*) از نظر اُکام، معیار نهایی احکام اخلاقی اراده الهی است و قانون اخلاقی بیش از آنکه، در نهایت، بر ذات الهی مبتنی باشد بر قصد مختارانه الهی مبتنی است. (*ldziak, 1979: 56* -)

57 اُکام در عبارتی از «پیرامون چهار کتاب درباره گزاره‌ها» می‌نویسد:

خدا نفرت از خدا، دزدی و زنا را محصنه را منع کرده است اما خدا می‌توانست بدانها فرمان دهد و اگر به آنها فرمان داده بود، آنها افعال تحسین‌برانگیزی می‌شدند... اگر خداوند حکم به زنا کاری دهد، زنا کاری نه تنها مشروع بلکه تحسین‌برانگیز هم می‌شود. (*ldziak, 1979: 57*)

بر اساس این بیان، حقیقت ارزش‌های اخلاقی مرهون امر الهی است و اعمال اخلاقی از آن جهت نادرست‌اند که خداوند از آنان نهی کرده است. در صورتی که خداوند به عملی امر کند آن عمل خوب و اگر خداوند از همان عمل نهی کند، آن عمل بد و ناپسند شمرده می‌شود. البته، خداوند ملزم نیست که به نوع

خاصی از عمل - و نه ضد آن - حکم کند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳/۱۲۶) اکام حتی معتقد است اگر افعالی چون دزدی - که در نگرش ما انسان‌ها ناپسند است - مورد امر خداوند واقع شود، به هیچ‌وجه عنوان سابق [در این مثال دزدی] بر آن صدق نخواهد کرد بلکه ماهیت آن تغییر خواهد یافت. او در این رابطه می‌گوید: «اگر دزدی، زنا و ... مورد امر الهی گیرند، نباید پس از آن، به نام دزدی، زنا، دشمنی و ... نامیده شوند، چراکه این نام‌ها بر افعال دلالت می‌کنند اما نه به طور مطلق، بلکه به طور ضمنی یا با فهم اینکه کسی که این افعال را انجام می‌دهد از طرف خدا موظف شده تا چنین کند.... اگر این افعال تحت امر الهی قرار گیرند، در این صورت کسی که آنها را انجام می‌دهد موظف به انجام امر مقابل آنها نیست. در نتیجه، نباید به این افعال عنوان دزدی، زنا و ... داد. (*ldziak, 1979*)

56 - 57

آنچه از این عبارت فهم می‌شود این است که حالت‌های اخلاقی یک عمل منحصراً وابسته به امر خداوند هستند. دزدی، زنا و ... در زمان حال نادرست هستند تنها به این دلیل که نقطه مقابل آنها تحت امر الهی قرار گرفته است - یا بگو بدین سبب که خداوند از آنان نهی کرده است. اگر خداوند به چنین افعالی امر می‌نمود، باید به بهترین نحو انجام می‌شدند و، در این صورت، همانگونه که در پایان نقل قول اکام آمده است، نام‌های آنها باید از حالت منفی اخلاقی تغییر یابند.

برای اکام شر اخلاقی در عدم انجام دستورات خداوند در کتاب مقدس است. عبودیت خداوند عشق ورزیدن به اوست. پس، انجام احکام الهی درستی است و سرپیچی از انجام آنها نادرستی است. (ر.ک. ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۸)

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

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

اکام همچنین معتقد است که الزام شامل حال خداوند نمی‌شود، زیرا خداوند ملزم به انجام دادن چیزی نیست. از این‌رو، اگر بناست که خداوند علت تامه نفرت از خودش در اراده کسی باشد، در این صورت نه آن شخص گناهکار است و نه خدا، زیرا خدا که ملزم به چیزی نیست. آن شخص هم که در این مورد ملزم نیست، چراکه فعل در توان او نبوده است. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳/۱۲۴ - ۱۲۵)

۴. تقریر مورد نظر اکام

حال اجازه دهید صورت‌هایی از نظریه امر الهی را که اکام پذیرفته است به نحو دقیق‌تری تبیین کنیم و نشان دهیم که اکام کدام یک از تقریرهایی که در بخش اول مقاله ذکر شد را پذیرفته است. همانگونه که ذکر شد، اکام صراحتاً بیان داشته: افعال به نحو شایسته مورد عمل قرار نمی‌گیرند مگر اینکه خداوند بدانها امر فرماید. این بدین معنا است که امر خداوند شرط ضروری برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است.

اما اکام همچنین اذعان داشته که دزدی، زنا و ... نیز، اگر بتوانند تحت امر الهی قرار گیرند و خداوند بدانها امر کند، می‌توانند حتی توسط یک کشیش به طور

شایسته مورد عمل واقع شوند. این باور بیانگر این مطلب است که امر خداوند شرط کافی برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است.

از سرتاسر بیان اکام بر می آید که شئون اخلاقی یک عمل منحصرأ وابسته به امر الهی است. البته، اکام با بیان خود، تنها در پی آن نبود که بیان کند که شئون اخلاقی یک عمل منحصرأ وابسته به امر الهی است، بلکه او همچنین بر آن بوده تا بیان دارد که این نوع وابستگی از نوع وابستگی متقارن است، به گونه ای که در آن بین درستی اخلاقی یک عمل و امر خداوند تقارن وجود دارد. به بیان دیگر، تا زمانی که امر خداوند به یک عمل تعلق نگرفته باشد، در واقع، آن عمل ارزشی اخلاقی نخواهد داشت، این ارزش همزمان با تعلق گرفتن امر الهی به آن عمل ایجاد می شود. این امر نشان می دهد که در نگرش اکام، وابستگی ارزش های اخلاقی به امر الهی از نوع وابستگی وجودی، نه صرفاً معرفت شناختی یا معناشناختی است. برخی از نویسندگان هم با استفاده از همین عبارات اکام نظریه امر الهی از نوع وجودی را به او نسبت داده اند. (Helm, 1981: 3)

اکام در عبارتی دیگر می نویسد:

نفس این حقیقت که خداوند چیزی را ازاده کرده، گواه بر این است که انجام دادن آن چیز درست است... از این رو، اگر خداوند سبب سوء نیت یک فرد به خود شود و خود او علت تامه عمل باشد، در این صورت، نه آن شخص گناهکار است و نه خداوند، چون خداوند که اصلاً مکلف به چیزی نیست. آن شخص هم در این مورد وظیفه ای نداشته، چراکه این عمل در حیطه قدرت آن شخص نبوده است. (urban, 1973: 312)

اکام در ابتدای این عبارت می رساند که «امر خداوند شرط کافی برای درستی یک رفتار به لحاظ اخلاقی است» و در ادامه عبارت بیان داشته است که خداوند

مقید به هیچ قید و بند اخلاقی نیست. عصاره بیان اکام این می‌شود: اخلاق وابسته به خداوند است و او به هیچ وجه مقید و محدود به اخلاق نیست. (آزادی خداوند از قید و بندهای اخلاقی). اکام در بیان خود به همین نکته اشاره دارد: «خداوند موظف به وظیفه‌ای نیست، چراکه او ملزم به انجام هیچ کاری نیست».

(copleston, vol , 3 1953, 103)

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

گویا اکام که از این تقریر دفاع کرده است در صدد پاسخگویی به شبهاتی عمدتاً کلامی بوده که با پذیرش دیدگاه مقابل - نظریه‌ای که بر ذاتی بودن خوبی و بدی و وجود قواعد مطلق اخلاقی تأکید دارد - مطرح می‌شود، چنان که بسیاری از طرفداران این تقریر به همین جهت ملتزم به این تقریر گسته‌اند.

(سبحانی، ۱۴۲۰: ۶۱ - ۸۵)

از دیگر شبهاتی که افرادی چون اکام بدان گرفتار شده‌اند این است که خداوند مالک و قادر مطلق است و کسی است که هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد. پس، قدرت او هیچ حدود و قیودی ندارد و حتی به قیود اخلاقی هم مقید نمی‌شود. در این صورت، باید گفت که هر کاری که خدا انجام دهد خوب

است و محدود کردن وی به قیود اخلاقی ایجاد محدودیت در قدرت مطلق الهی است. اگر امر الهی مرجع نهایی اخلاق نباشد، پس، خداوند اقتدار مطلق ندارد. در فضای اسلامی نیز افرادی بر این باور بوده‌اند که استقلال اخلاق از دین مستلزم تبعیت خداوند از قوانینی است که از بیرون بر او تحمیل می‌شوند و دست او را بسته و قدرت، اختیار و آزادی او را محدود می‌کنند. (اشعری، بی‌تا: ۱۱۵-۱۱۷) بنابراین، یکی از مهم‌ترین ادله افرادی چون اکام بر اثبات اینکه قانون اخلاقی‌ای مستقل از اراده خداوند وجود ندارد این است که خداوند مالک و قادر مطلق است و هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و قدرت وی به هیچ قیدی حتی قیود اخلاقی محدود نمی‌شود.

تقریر اکام، البته با مشکلات قابل توجهی مواجه است. اگر منظور او از این گفته که «خداوند به هر چیزی امر کرده آن چیز خوب شده است» این باشد که خداوند به چیزی که خوب است فرمان داده است باید منکر نظریه امر الهی شد، زیرا در این صورت امر و نهی خداوند صرفاً پرده از واقعیت برداشته، جنبه کاشفیت از واقع دارد. اما اگر منظور این نباشد که خداوند به چیزی که خوب است فرمان می‌دهد بلکه چون خداوند خود خوب است به بدی فرمان نمی‌دهد، در این صورت نیز اشکال دیگری مطرح است که چگونه می‌توان بدون داشتن معیاری برای خوبی و بدی پی برد که خداوند خوب است! تنها در صورتی می‌توان خوب بودن را تشخیص داد که پیشاپیش معیاری برای شناسایی خوبی و بدی داشته باشیم. علاوه بر اینکه می‌توان بدون امر و نهی خداوند نیز خوبی و بدی برخی افعال یا صفات را تشخیص داد. عموم انسان‌ها خوبی عدالت، صداقت، وفای به عهد و بدی ظلم و خیانت را می‌پذیرند. پس، این صفات و

افعال ذاتا خوب یا بدند؛ عقل آدمی نیز مستقلاً می‌تواند خوبی و بدی آنها را درک کند و نیازمند امر یا نهی الهی نیست.

اشکال عمده فراروی اکام اذعان به این نکته است که اگر خداوند به دزدی و زنا و ... حکم می‌کرد، همه آنها ستوده و مطلوب و بلکه الزامی می‌شدند، حال آنکه قبول چنین ادعای سهمگینی حتی در عمق وجدان مؤمنان بسیار سخت و کمرشکن است. رابرت آدامز از قول ویلیام اکام نقل می‌کند که گفته است: اگر خداوند به سرقت و دروغ و ... امر می‌کرد، آنها چه نیکو و دوست‌داشتنی می‌شدند. خود آدامز به خوبی در می‌یابد که پذیرش این نظریه، با توجه به جعلی و دلخواهانه کردن ماهیت اخلاق، دشوار است. پس، به نوعی درصدد ترمیم نقص آن و دفاع از اصل آن است. حاصل کلام وی آن است که چون خداوند مهربان است و مخلوق خود، یعنی انسان، را دوست دارد، با اینکه می‌تواند به دروغ و سرقت فرمان دهد ولی این کار را نمی‌کند. (Peter Singer, 1977: 528)

اکام با این تقریر به سنت مسیحی و اسلامی پشت کرده است. در سنت مسیحی، از آکویناس و کادورث گرفته تا ریچارد سوین برن در دوران معاصر، همگی از این راه به دفاع از عقل‌گرایی پرداخته‌اند. به قول سوین برن حقایق ضروری اخلاق همچون حقایق ضروری منطق تعیین‌کننده رفتار الهی هستند. (Peter Singer, 1977: 525)

در سنت اسلامی هم این مسئله مطرح است که محالات تقییدی بر اقتدار الهی نیست، زیرا محال اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که چون قدرت خدا بر آن تعلق نمی‌گیرد، پس محدود است. (رازی، ۱۰۴۷: ۴/۱۰۵)

در پایان ذکر این نکته لازم است که تفسیرهای متباین زیادی در باب موضع اکام در باب نظریه امر الهی بیان شده است. حتی کاپلستون - که به نظر می‌رسد،

در نهایت، موافق با این امر است که اکام مدافع نظریه امر الهی است - معتقد است: «به نظر می‌رسد با دو تئوری اخلاقی در فلسفه اکام مواجه هستیم: از سویی، او از قانون اخلاقی برداشتی مرجع‌گرایانه دارد و، از سوی دیگر، بر قاعده درست تأکید می‌کند. برداشت مرجع‌گرایانه او بیانگر این نکته است که اکام به اختیار و قدرت مطلق خداوند، آنطور که در وحی مسیحی مطرح است، اعتقاد داشته است. این در حالی است که اصرار وی بر قاعده درست ظاهراً بیانگر تأثیر تعالیم اخلاقی ارسطو نظریه‌های اخلاقی پیشینیان قرون وسطایی بر ایشان بوده است.» (Copleston, vol. 3, 1953, 107) آاکلی می‌نویسد: اکام واقعاً متناقض است. (Oakley, 1961: 70) دیوید کلارک، لین وودآربان و ماریلین آدامز، همگی، معتقدند که موضع اکام در باب تئوری امر الهی به طرز قابل توجهی پیچیده است. (Adams, 1986: 1 - 35)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در متن مقاله بیان شد تقریرهای مختلفی از نظریه امر الهی می‌توان ارائه داد که هر یک از آنها مشکلات خاص خود را دارند. ویلیام اکام با پذیرش امر الهی به عنوان شرط ضروری و نیز شرط کافی برای اخلاقی بودن عمل، تقریری وجودشناختی از این نظریه ارائه داده که با اشکالات قابل توجهی مواجه است. او با داشتن دیدگاهی محافظه‌کارانه، به جهت برخی دغدغه‌های کلامی، اذعان داشته که خداوند قدرت مطلق دارد و حتی می‌تواند، در صورت صلاحدید، بر امور غیر اخلاقی، همچون دزدی و زنا امر کند که در این صورت این امور از حیطه امور غیر اخلاقی خارج شده، عناوین آن امور تغییر می‌یابد. این تقریر از نظریه امر الهی نمی‌تواند تقریری موجه باشد، چراکه اگر امر و

نهی الهی موجب خوبی یا بدی افعال شود معنایش آن است که این افعال قبل از تعلق امر و نهی الهی هیچ حکمی نداشته‌اند بلکه خستی بوده‌اند و پس از تعلق امر دارای وصف خوبی یا بدی می‌گردند. در این صورت، امر الهی و نهی او بی‌دلیل و بدون هیچ منطقی به این افعال تعلق گرفته است. در حقیقت، افرادی چون اکام با قایل شدن به این نوع وابستگی حکمت خداوند را زیر سوال می‌برند، در حالی که بنا بر اعتقاد خودشان حکمت یکی از صفات مهم درباره خداوند است. افزون بر این، لازمه این دیدگاه این خواهد بود که اگر خداوند به کشتن کودک بی‌گناهی امر کند و هیچ دلیل پنهان و آشکاری بر این امر نباشد، باز هم اجرای این امر وظیفه اخلاقی ما است و اخلاقاً ملزم به انجام آن خواهیم بود. در این صورت، ممکن است تصویری از خدا ایجاد شود که بر اساس آن به نظر برسد که خیر بودن خدا می‌تواند تنها به انجام هر آنچه او می‌خواهد انجام دهد باشد و در واقع «خیریت» از این نوع اساساً خیر نیست.

منابع

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، تهران: انتشارات سمت.
- امیل برهیه (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۷۵) *دوره آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۷۵) *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح حموده غرابه، مصر: المكتبة الازهریه للتراث.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- بازارگاد، بهاءالدین (۱۳۴۸) *تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۱، تهران: زوار، چاپ سوم.
- تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲) *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۳) *شرح المواقف ایچی*، ج ۸، سیالکوتی و چیلی، قم: الشریف رضی.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه، نشر معارف.
- ظاهر، عادل (۱۹۸۸) *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت: دارالساقی.
- رازی، فخرالدین (۱۰۴۷) *المطالب العالیة*، تصحیح احمد حجازی، بیروت: دارالکتب العربی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ج ششم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰) *رسالة فی التحسین و التقبیح العقلمین*، قم: الاعتماد.
- فلسفی، سید حسن (۱۳۸۷) *فلسفه از آغاز تا مطهری*، تهران: به نشر، ج اول.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴) *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳) *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) *تاریخ فلسفه*، ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لین، تونی (۱۳۸۶) *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ج سوم.
- موسکا، گائتانو، و بوتو، کاستون (۱۳۷۷) *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی*، ترجمه حسین شهیدزاده، تهران: مروارید، سوم.
- هنری، توماس، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ پنجم.

- Adams (1986), *The Structure of Ockham's Moral Theory*. Franciscan Studies 46 (1986).
- Adams *'The Structure of Ockham's Moral Theory'*. Franciscan Studies 46, (1986).
- Burch, Robert. *'Objective Values and the Divine Command Theory of Morality'*. New Scholasticism 54 (1980).
- Copleston, A *History of Philosophy*, vol.3, Tunbridge Wells: Search Press, (1953).
- Helm, Paul, *Divine Commands and Morality*. Oxford: Oxford University Press, (1981).
- Idziak, Janine M. (ed.). *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York: The Edwin Mellen Press, (1979).
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by H.J. Paton. New York: Harper & Row, (1964).
- Moore, George E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, (1962).
- Oakley, Francis. *'Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition'*. Natural Law Forum 6, (1961).
- Quinn, Phillip, I. and Taliaferro, Charles, *A Companion to Philosophy of Religion*, Black well Publishers Ltd, (1997).
- Sagi and Statman, *Religion and Morality*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, (1995).
- Saadia Gaon. *The Book of Beliefs and Opinions*. Trans. by Samuel Rosenblatt. New York: Yale University Press, (1955).
- Singer, Peter, *A Companion to Ethics*, black well, (1997).
- Urban, Linwood. *'William of Ockham's Theological Ethics'*. Franciscan Studies 33, (1973).