

نظریه^۵

امر الاهی*

رابرت آدامز ترجمه سید محمود موسوی

چکیده: فیلسوف معاصر، رابرت آدامز در این نوشتار به تفصیل نظریه امر الاهی، زمینه تاریخی، نقش آن در اخلاق و امتیازات آن در مقایسه با دیگر نظریه‌ها را مورد بحث قرار داده و کوشیده است با تأکید بر صفات کمالی خداوند قرائتی قابل قبول از این نظریه به دست دهد.

کلیدواژه‌ها: امر الاهی، الزام اخلاقی، الزام اجتماعی، کلام خدا، اراده خدا، اراده تشریحی، اراده تکوینی، اراده رخصت بخش، اراده مقدم، اراده لاحق، خود فرمان‌روایی، خدا فرمان‌روایی، دیگر فرمان‌روایی.

۱. چهارچوب این نظریه و زمینه تاریخی آن

نظریه امر الاهی در تبیین ماهیت الزام اخلاقی می‌تواند گونه‌ای آرمانی از نظریه الزام اجتماعی قلمداد شود. ارتباط ما انسان‌ها با خداوند ارتباطی میان‌فردی^۱ و بر همین اساس اجتماعی است. سخن گفتن از اوامر الاهی در واقع به معنای به کارگیری تمثیلی برگرفته از نهادهای انسانی درباره خداست. تاریخچه مفهوم الزام اخلاقی احتمالاً از آن جا آغاز می‌شود که انسان‌ها به کارهایی

اجتماعی دست زده‌اند؛ کارهایی همچون تعهد، فرمان دادن و فرمان بردن و [ایفای] نقش‌های وابسته به مرجع اقتدار. در این گونه اعمال لزوماً جایگاهی برای نوعی مفهوم الزام می‌توان یافت هرچند در ابتدا وجود مفهومی کاملاً اخلاقی بعید می‌نماید. در آغاز نیازی احساس نمی‌شد که میان خواسته‌ها یا الزامات مراجع انسانی و الزامات واقعی، عینی و اخلاقی فرق گذاشته شود. اما رفته رفته در اثر سوء استفاده از قدرت و تعارض مقتضیات اجتماعی، انسان بر آن شد تا در جستجوی منبع و معیار الزام اخلاقی که فراتر از مراجع انسانی است برآید. این تاریخچه صرفاً پرداخته ذهن ماست و بر تحقیقات انسان‌شناختی استوار نیست. با این حال این تصویر می‌تواند تا حدودی سرگذشت واقعی تصور الزام اخلاقی بعضی از جوامع را باز نماید.

از این مهم‌تر، به اعتقاد من نظریه‌ای که قوام الزام اخلاقی را به اوامر الهی می‌داند هم‌چنان قابل دفاع است و برای خداباوران بهترین نظریه است؛ چرا که بیشتر امتیازات نظریه اجتماعی [درباره] ماهیت الزام اخلاقی را داراست و از نقص‌های آشکار آن به دور است. در بخش دوم این نوشتار دلایل این امر را که اوامر الهی (دست‌کم از منظر خداباوران) بهترین نامزد برای تبیین ماهیت الزام اخلاقی (و دینی) است بیان خواهیم کرد. نظریاتی از این دست گاه به جای آنکه در قالب اوامر الهی مطرح شود در قالب «اراده» خداوند مطرح می‌شود. و در بخش سوم توضیح خواهیم داد که چرا ما طرح این بحث را در قالب و [با عنوان] نظریه «امر الهی» ترجیح داده‌ایم. در ادامه نوشتار به مسائل مربوط به این نظریه خواهیم پرداخت. در بخش چهارم، ماهیت امر الهی و علت تعلق آن به موضوعی خاص را بررسی می‌کنیم و در بخش پنجم این اشکال معروف را که نظریه امر الهی با نوعی از خود مختاری / استقلال^۲ آدمی که ما باید، در موضوعات اخلاقی داشته باشیم در تعارض است، مورد بحث قرار خواهیم داد. در مورد اخلاقی بودن اوامر الهی یعنی این بیم و هراس که خداوند ممکن است به کاری ناپسند [شر] امر کند با توجه به صفات خداوند همچون خیرخواهی حکمت و علم مطلق جای هیچ گونه تردید و نگرانی نیست. قبل از هر چیز باید چارچوب این نظریه را به خوبی ترسیم کرد و چیزهایی که نظریه امر الهی مدعی آن نیست، مشخص ساخت. دو نکته، به ویژه قابل توجه است. نخست آن‌که وقتی می‌گوییم الزام اخلاقی یک عمل در گرو امر خداست یا ناروا بودن یک عمل از تعارض آن با اوامر الهی سرچشمه می‌گیرد این را مسلّم می‌گیریم که ذات خدا و اوامر او شرایط خاصی را داراست. به بیان دقیق‌تر، نزد ما مفروض است که این اوامر با ذات خداوند سازگار است؛ ذاتی

که دارای اوصافی است که خدا را عالی‌ترین نامزد برای نقشی که خیر متعالی و فرجامین دارد می‌سازد. بنابراین، اوامر خدای خیر بی‌چون و چراست که به خاطر منزّه بودن از هرگونه ظلم و ستم و به یمن مهربانی و محبتش، نامزدی درخور برای تعیین الزام اخلاقی می‌گردد. این نکته و مضامین آن را در بخش دوم این نوشتار بحث خواهیم کرد.

نکته دیگر آن است که نظریه امر الاهی با برداشتی که ما از آن داریم، نظریه‌ای است صرفاً درباب ماهیت الزام و نه ویژگی‌های اخلاقی به‌طور کلی؛ به‌ویژه آن‌که این نظریه ناظر به ماهیت خیر نیست، بلکه نظریه خیر را پیش فرض دارد. توجه به این نکته به‌ویژه برای فهم نکته اول، مهم است؛ زیرا ما در مقام بیان شرایط لازم برای صفات خداوند که اوامرش قوام بخش الزامات اخلاقی است و نیز برای بیان دلائل مربوط به قبول اوامر الاهی به‌عنوان معیاری و وظیفه‌ساز، به تبیین ماهیت خیر اتکا می‌کنیم.^(۱)

محدود کردن قلمرو نظریه امر الاهی به قلمرو الزام ممکن است برخلاف انتظارات بعضی خوانندگان باشد. بیشتر مباحث نظریه‌های امر الاهی در فلسفه تحلیلی دین، برآند تا ماهیت همه ارزشها را تبیین کنند. با این همه، رویکرد من بی‌سابقه نیست. این شیوه از نظریه امر الاهی که تصویری مستقل از خیر را پیش فرض می‌گیرد و به تبیین ماهیت الزام اخلاقی می‌پردازد، در قرن هفدهم در اوج مباحث فرا اخلاقی [مربوط به] امر الاهی موضوعی شناخته شده بود. نمونه بارز این طرز تلقی را می‌توان در رساله‌ای درباب فهم انسانی [اثر] جان لاک مشاهده کرد. وی می‌نویسد:

خیر و شر... چیزی جز لذت و آلم یا آنچه مایه لذت و آلم است، نیست. بنابراین خیر و شر اخلاقی صرفاً به معنای انطباق یا عدم انطباق اعمال اختیاری ما با قانونی است که به وسیله آن از «اراده» و «قدرت قانون‌گذار» «خیر» یا «شر» بر ما وارد می‌شود. (II,xxviii,5)

مهم‌ترین قانون از این دست قانونی الاهی است که از اوامر خدا استفاده می‌شود. قانون الاهی تنها معیار راستین برای درستی اخلاقی^۳ است. انسان‌ها با مقایسه اعمال خود با این قانون می‌توانند خوبی و بدی آنها را تشخیص داده و آنها را به منزله «وظیفه» یا «گناه» که می‌تواند موجبات سعادت یا شقاوت آدمی را از جانب خدا فراهم سازد، باز شناسد. (II,xxviii,8)

در این جا ماهیت خیر و شر غیر اخلاقی (مانند لذت و ألم) مستقل از اوامر خداوند فهم شده است و برای تبیین ماهیت الزامی که از اوامر الاهی سرچشمه می گیرد، به کار رفته است. ساختار نظری مشابهی را می توان در نوشته های ریچارد کامبرلند^۴ و ساموئل پوفندر^۵ یافت. اینان خیر طبیعی را چنین تعریف می کنند: چیزی که قوای هر موجودی را حفظ می کند، بسط می دهد و به کمال می رساند؛ یا در تعریف خیر می گویند: آن توانایی ای که شیء می تواند دیگری را سود بخشد، حفظ کند و به کمال رساند، و بنابراین واقعیاتی از خیر و شر را مفروض می انگارند و به تبیین الزام [اخلاقی] در چارچوب اوامر الاهی می پردازند.^(۲)

بی تردید خیری که پیش فرض الزام اخلاقی در نظریه لاک، کامبرلند و پوفندر است کمال و فضیلت نیست بلکه خیر نسبت به کسی است. به گمانم هر سه فیلسوف برای تبیین ماهیت الزام اخلاقی بیش از اندازه بر کیفر و پاداش تکیه می کنند هر چند پوفندر^۶ و کامبرلند می کوشند تأثیر کیفر و پاداش را کاهش دهند. اما همین اتکا به پاداش و کیفر بیان گر این نکته است که نظریه های امر الاهی آنان ناظر به الزام است نه به همه ارزش ها؛ زیرا معقول نیست کسی با وعده ثواب و تهدید به عقاب بر حسن ذاتی [غیر ابزاری] یا قبح ذاتی یک عمل تأکید ورزد. من تردید دارم که فیلسوفی به جد این مطلب را تأیید کند.

۲. اوامر الاهی و نقش الزام [اخلاقی]

با توجه به این دو نکته که بیان شد و در نتیجه قلمروی نظریه به تعیین الزام اخلاقی محدود گشت می توانیم آزادانه از مولفه های ماهیت خیر و نیز از مفروضاتی که در مورد ذات خدا مطرح است در این قسمت استفاده کنیم و استدلال آوریم که نظریه امر الاهی کاملاً با ویژگی های نقشی که به لحاظ مفهومی برای الزام اخلاقی است هماهنگ می باشد. در این جا چند ویژگی از نقش الزام اخلاقی را یادآور می شویم و در ابتدا به نقش نیروی انبعائی [دلیل بخشی]^۶ الزام اشاره می کنیم. آنچه در این جا باید بگوییم، راجع به انواعی از دلائلی است که ما برای پیروی از الزامات اخلاقی انتظار داریم.

کسانی که در زمینه نظریه امر الاهی قلم زده اند اغلب بر امید به ثواب و به ویژه ترس از عذاب به عنوان انگیزه یا دلیل اطاعت تأکید نهاده اند. در بخش نخست این نوشتار شاهد بودیم که نویسندگان برجسته قرن هفدهم چنین رویکردی داشتند و تردیدی نیست که در بخش اعظمی از

اخلاق دینی این انگیزه نمایان است. نمی توان ادعا کرد که این رویکرد به کلی خطاست؛ زیرا نظریه اساسی و بنیادی ما در باب تعیین وظیفه برحسب خواست اجتماعی امکان ملامت و توبیخ و استحقاق مجازات را در فرض مخالفت به عنوان یک ویژگی اساسی برای ماهیت وظیفه ملحوظ می دارد. با این همه، این امر باقی می ماند و آن این که ترس از مجازات - چه از نظر اخلاقی و چه به لحاظ دینی - از بهترین انگیزه ها نیست و تأکید بر آن می تواند به این گمان بینجامد که وظایف مورد بحث نمی توانند آن نقش عاطفی و انگیزشی را که ما از وظایف اخلاقی انتظار داریم به خوبی ایفا کنند. برای اطاعت از اوامر الهی انگیزه های بهتری وجود دارد که ریشه در جنبه هایی ظریف تر از ساختار پیچیده الزامات و عوامل باز دارنده دارد.

۱. ما به ویژه برای اطاعت اوامر الهی بر دلائلی تأکید می کنیم که از پیوند اجتماعی یا ارتباط با خدا سرچشمه می گیرد. قوت این دلائل به ارزش این ارتباط که از منظر مؤمنان در سطح بسیار بالایی است، وابسته است چنان که در مورد روابط اجتماعی نیز وضع به همین منوال است. اگر خدا خالق ما است و اگر خدا به ما عشق می ورزد و اگر همه خیراتی را که از آنها بهره مندیم، او در اختیارمان نهاده است؛ اینها همه دلایل روشنی است تا دوستی خدا را ارج بنهیم. دلایل دیگری نیز می توان در باورهای خاصی دینی که می گوید خداوند برای خیر و صلاح ما انسان ها پیمان بسته و یا امور دیگری را برای نجات ما و رساندن مان به بیشترین خیر فراهم آورده است. بدیهی است چنین باورهایی با مسئله شرور ناهماهنگ می نماید، لکن، بحث شرور آن قدر گسترده است که در این مختصر نمی گنجد.

بسیاری از دلائلی که بر آن انگشت نهادیم می تواند به عنوان دلائل حق شناسی [شکر منعم]^۷ توصیف شود. از نظر پوفندرف، حق شناسی خود منبعی است برای آن که اوامر شخص دیگر را به عنوان وظیفه تلقی کنیم. در این جا بد نیست به نقد و بررسی دو اشکال که جی. بی. اشنیوند^۸ بر نظریه پوفندرف وارد کرده پردازیم. «اشکال نخست ایشان این است که خود حق شناسی نیز به عنوان عملی در قبال نعمت های الهی باید از جانب خدا مقرر شود، که این امر مسئله توجیه ناپذیری آن را پیش می کشد.»

از نظر من، حق شناسی یک فضیلت (کمال) است، شکلی از فضیلت که روابط فضیلت مندانه را ارج می نهد و اعمال شایسته دیگران را می ستاید و این فضیلت مثل فضیلت کلی به اوامر الهی وابسته نیست، من می پذیرم که تصویر بسیار خشکی که پوفندرف از خیر طبیعی در ذهن دارد به او

اجازه نمی‌دهد تا حق‌شناسی را یک فضیلت قلمداد کند.

اشکال دوم اشنیوند این است که حق‌شناسی وظیفه‌ای ناقص است و از همین روی، ممکن است به آن معنایی که پوفندرف در مورد اطاعت از اوامر الاهی می‌طلبد الزامی نباشد. از نظر ما قطع نظر از هر اشکالی که به پوفندرف وارد است حق‌شناسی، چیزی نیست که به زور از انسان مطالبه کنند بلکه انگیزه‌ای برای اطاعت از اوامر الاهی است. شاید شکر خداوند در دین الزامی باشد اما دلیل ما ارتباطی با آن ندارد.

۲. اگر کسی که به ما امری می‌کند دارای فضایل و ویژگی‌هایی تحسین‌برانگیز باشد تأثیر بسزایی در اطاعت ما از اوامر او خواهد داشت و خداوند از این حیث هیچ نقص و کمبودی ندارد. خداوند در حد‌اعلایی از حکمت و علم است او خیر محض، جمال مطلق و سرشار از کمالات اخلاقی و فرا اخلاقی است.

این نکته که خیر می‌تواند نیروی انگیزشی داشته باشد از دید جامعه‌شناس معروف امیل دورکیم مغفول مانده است. وی می‌کوشد به تقلید از اخلاق دینی نظیرسازی کند و جامعه را به عنوان منبع و الزام اخلاقی معرفی کند. او می‌نویسد: «خیر... همان جامعه است، زیرا واقعیتی است مستغنی از واقعیت خود ما که با پیوستن به آن می‌توانیم طبیعت خود را غنا بخشیم». روشن است که این حرف ریشه دینی دارد. دورکیم در این اندیشه برحق بود که غنای موجودی که الزامات از آن مایه می‌گیرد، دلیل خوبی برای اطاعت است اما به نظر می‌رسد که جامعه انسانی برای ایفای این نقش از خیر کافی برخوردار نیست. اگر الزامات اخلاقی را با منبع خیر متعالی پیوند دهیم، حرمت و ارزش آنها به مراتب بهتر حفظ می‌شود تا آن‌که بخواهیم ریشه آنها را در جامعه انسانی بجوییم.

ممکن است کسی گمان کند اگر خدا معیار و میزان فضیلت است، چنان‌که ما ادعا کردیم، در آن صورت اسناد فضیلت به خدا بی‌معنا و امری پیش‌پا افتاده خواهد بود و صرفاً مثل آن است که بگوییم خدا مثل خداست. اما این گمان پایه و اساسی ندارد؛ زیرا وقتی خداوند را معیار هر فضیلتی می‌دانیم به آن معنا نیست که این امر در صدر لوح نانوخته نظریه اخلاقی حک شده است، بلکه به این عنوان بیان شده که چه ویژگی‌هایی فضیلت به‌شمار می‌آیند که باید در هر موجودی که می‌خواهد معیار فضیلت باشد به گونه‌ای منعکس شود.

یکی از فضیلت‌های مهم عدالت است^۹ و پرواضح است که اگر ذات خدا بخواهد به عنوان

منبعی برای الزام اخلاقی، نیرویی اقتاعی (انگیزشی) داشته باشد باید او امر او عادلانه باشد. (۳) البته، در این جا اگر بخواهیم نظریه ما در باب الزام به دور نیانجامد، به ناچار باید نظریه ای کم رنگ از عدالت در ذهن داشته باشیم که الزام اخلاقی را از پیش فرض نداشته باشد. (۴) بی آن که از حد و حدود این نظریه کم رنگ از عدالت فراتر رویم، می توان گفت که خداوند بر طبق واقعیات حکم می کند و به علائق هر انسان تا آن جا که صلاح است اهمیت می دهد.

در نظریه امر الاهی این فقط کافی نیست که از مشکل دور یا بی محتوا بودن در توصیف عدالت الاهی اجتناب شود، بلکه از هر گونه تناقض و ناسازواری نیز باید خالی باشد. این مشکل را اشنیوند در شرحی که از اشکال لایب نیتز بر پوفندرُف، ارائه کرده به صورتی روشن آورده است. لایب نیتز می گوید:

اراده گرایان^{۱۰} [یعنی قائلان به نظریه امر الاهی] نمی توانند هیچ معنای معقولی برای این واقعیت که خدا به دلیل عدالتش ستایش می شود در نظر گیرند. لایب نیتز نمی خواهد نکته ای را که فیلسوفان تحلیلی معاصر در ذهن دارند، گوشزد کند چون معتقد است آنان از جورج ادوارد مور تبعیت می کنند. او نمی خواهد ادعا کند که اراده گرایی به اشتباه گزاره «خدا عادل است» را بی محتوا می گرداند. بلکه نکته سخن او اینجاست که می توانیم خدا را عادل بدانیم؛ حتی اگر نیرویی مافوق او نباشد، یعنی می توانیم تصور کنیم که کسی عادل یا تابع قانون باشد بی آن که نیروی برتری در کار باشد که قانون را بر او تحمیل و او را مشروط سازد. اما اراده گرایان مدعی اند که عدالت مستلزم وجود چنین موجود برتری است و بر همین اساس اراده گرایان درباره مفهوم عدالت دچار اشتباه شده اند.

پاسخ ما به این اشکال بر رابطه عدالت با الزام یا وظیفه مبتنی است، برای حل اشکال باید به همان چه پیش از این نظریه رقیق از عدالت خواندیم عطف توجه کنیم. تلقی لایب نیتز از قول پوفندرُف آن است که «وظیفه و اعمالی که عدالت اقتضا می کند بر یک دیگر منطبق اند».

شکی نیست که فیلسوفان گاه به گونه ای از عدالت سخن می گویند که انجام تکالیف و وظایف فرد را دربر می گیرد. اما این معنایی نیست که مورد نظر ماست. وقتی می گوئیم خدا عادل است و به دلیل عدالتش ستایش می شود، منظورمان این نیست که خدا پیرو قانون یا وظیفه شناس است.

عدالتی که در این جا مورد نظر است در وهله اول ناظر به اخلاق فضیلت یا کمال است نه عدالت ناظر به تکلیف. عدالت مربوط به فضیلت اساساً مستلزم واکنشی مناسب در قبال دعاوی و علائق موجود در یک وضعیت است (در جای خود ویژگی های واکنش مناسب تعریف شده است). واکنش مناسب [اجابت شایسته] یک فضیلت است که خداوند معیار اعلی و بی چون و چرای این نوع خاص از فضیلت همچون فضیلت کلی است. و این نوع فضیلت ارتباطی با ملتزم بودن و تکلیف داشتن ندارد؛ حتی اگر خدا به معنایی که ما انسان ها مکلف ایم، مکلف نباشد باز هم این نوع فضیلت را دارا است. عدالت خدا به این معنا دلیل و مبنای تکلیف است نه مبتنی بر تکلیف؛ یعنی اوامر الاهی از نحوه ارتباط او با مخلوقات و علائق آنها سرچشمه می گیرد. و از آن جا که می توان نحوه ارتباط خدا با مخلوقات را نامزدی آرمانی بر ایفای نقش فضیلت قلمداد کرد، اوامر الاهی نیز به طور معقول می تواند قوام بخش الزام اخلاقی به شمار آید.

۳. حسن و مصلحت امر^{۱۱} از اهمیت ویژه ای در پیروی از آن برخوردار است. با توجه به آن که خداوند خیر متعالی است ضروری و معقول است که بگوییم اوامر او از طرح و غایتی که خیر است ناشی شده است. آنچه متعلق اوامر الاهی است شر نیست، بلکه یا خیر ذاتی است یا می تواند به عنوان الگویی از حیات که نیکوست به کار آید. و از همین روی، این موضوع برای مقبولیت نظریه امر الاهی مهم است که برای مثال ما معتقد نیستیم که خدا به ظلم و ستم امر می کند.

خیری که در این جا به احکام الاهی، اوصاف شخصی خدا و رابطه او با ما نسبت داده می شود همان خیری است که معیار و ملاک آن خداست، اما می توانیم به میزان چشم گیری آن را بشناسیم. در بخش نخست همین نوشتار دامنه و قوت نظریه امر الاهی را با افزودن دو قید محدود ساختیم. نظریه خیر که خدا از رهگذر آن معیار قوام بخش فضیلت است نیازی به پیش فرض الزام اخلاقی ندارد، اما نظریه الزام اخلاقی، نظریه خیر را از پیش فرض می گیرد. فقط خدایی که در وجود، فرمان دادن و به طور کلی در ارتباط با ما انسان ها در بالاترین درجه از فضیلت قرار دارد، اوامرش می تواند به طور معقول سازنده الزام اخلاقی به شمار آید.

۴. با توجه به اهمیتی که ما برای خیر قائل شدیم، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا دیگر اهمیتی دارد که اوامر واقعی از طرف خدا صادر شده باشد. ممکن است گمان شود که پایه و اساس نظریه الزام اخلاقی بر خیر ادعایی خدا و اوامر او مبتنی است؛ یعنی این که چیزی از دست

نمی‌رود اگر بگوییم وظیفه برجسته و کاملاً اخلاقی ما در گرو اوامری است که یک خدای خوب صادر می‌کند، اعم از این که امری بالفعل در کار باشد یا نباشد. [یعنی عمل به گونه‌ای باشد که اگر خدایی با این اوصاف در کار باشد به آن حکم خواهد کرد، اما آیا چنین خدایی در کار هست یا نه و اگر هست، چنین حکم کرده است یا نه اهمیت ندارد.] آنچه می‌توان در رد این اشکال گفت این است که همان گونه که نمی‌توان به مراجع انسانی آرمانی و ناموجود دل خوش کرد و آن را منبعی برای الزام اخلاقی به حساب آورد، همین طور هم نمی‌توان اوامر خیالی و مفروض را جایگزین اوامر بالفعل خداوند دانست.

دلیل نخست این که ما به فرض‌های خلاف واقع اعتقادی نداریم. به اعتقاد ما نمی‌توان گفت دسته‌ای منحصر به فرد از اوامر وجود دارد که هر خدای خوبی به آن حکم خواهد کرد و هم چنین نمی‌توان گفت یک دسته از اعمال هست که هر خدای خیری از آنها نهی خواهد کرد و بنابراین مورد نهی هستند.^(۵) تردیدی نیست که پاره‌ای از اوامر نمی‌تواند از خدای کاملاً خیر صادر شود، اما اموری است که خدا ممکن است به آن امر کند یا نکند. این مسئله به ویژه در جایی که موضوع مراسم و آداب دینی مطرح باشد با وضوح هر چه تمام تر رخ می‌نماید. بسیاری از مردم معتقدند که خدا انجام مناسک ویژه‌ای را از آنان طلب کرده است، اما تعداد اندکی از آنها معتقدند که خدای خیر متعالی عین آن مناسک را بر همگان واجب کرده است. این مطلب در مورد مسائل بحث‌انگیز نیز صادق است. به نظر من روشن نیست که برای مثال، در مورد قتل ترحمی مبادی و اصول متنوعی در کار نباشد که خدای خیر متعالی نمی‌توانسته بر اساس آنها حکم کند. ممکن است ملاحظات در کار باشد؛ برای مثال، خدا جلوگیری از رنج کشیدن این شخص را به مصلحت ببیند و مفسده کشتن او در نظر خدا مرجوح باشد.

البته، ما دلائلی داریم که خدا در مورد این موضوع نیز حکم خاصی را صادر کرده است. ممکن است ما الان یک احساس و شناخت و در نتیجه یک داوری نسبت به این امر داشته باشیم، اما نباید بگوییم حال که ما این گونه فکر می‌کنیم خدا هم باید قاعداً این گونه امر کرده باشد. زیرا حکم خدا ابلاغ نشده و تا امر ابلاغ نشده باشد امر نیست. اما اگر خداوند امر می‌کرد و امر او به گونه دیگری بود آیا همان احساس را داشتیم که الان داریم؟ در هر صورت نمی‌توان گفت که اگر ما به گونه خاصی احساس داشتیم خدا نمی‌تواند بر خلاف آن امر کند. [چون خدا به اقتضای علم و حکمت خودش عمل می‌کند و به احساس و عواطف ما وقتی نمی‌گذارد] اما از صدق و حقیقت

این قضایای شرطیه خلاف واقع در مورد خدایان که بگذریم، این گونه اوامر نیروی انگیزش و انبعائی ضعیفی را در بردارند. نیروی انبعائی آنها هیچ شباهتی به نیروی انبعائی اوامر بالفعل و صادره از خدای خیر بی همتا که ما را خلق کرده و به ما عشق می ورزد، ندارد.

و به همین جهت نمی توان نظریه اخلاقی را به آسانی به شرطیه های خلاف واقع مرتبط ساخت و به جای اوامر واقعی خدای خالق مهربان، اوامر فرضی خدای خیر خواه را مطرح ساخت. علاوه بر نیروی انبعائی، اوامر الاهی برای ایفای نقش وظیفه سازی در عرصه اخلاق از چند جهت دیگر نیز اهمیت دارند.

الف) ویژگی عمده نظریه امر الاهی آن است که اخلاق را به یک امر ذهنی و شخصی بدل نمی کند، بلکه خواسته ما را در مورد عینیت الزام اخلاقی بر آورده می سازد. و خوب یا حرمت اعمال از جانب خدا ویژگی هایی است عینی که قطع نظر از فکر و خواست ما وجود دارد. اوامر الاهی از الزامات اجتماعی عینی ترند، زیرا واقعیت اوامر الاهی به قرار داد اجتماعی، و افکار و سلايق افراد وابسته نیست.

ب) از نظریه اخلاقی این انتظار بجا را داریم که هماهنگی زیادی با باورهای پیشین ما درباره اعمال خوب و بد داشته باشد و تا اندازه زیادی ارزش هایی که پس از نظریه پردازی مطرح می شود، با ارزش های قبل از نظریه پردازی منطبق باشد. در این جا میزان انطباق نظریه امر الاهی کمتر از نظریه الزام اجتماعی است. با این حال، برای ما قائلان به نظریه امر الاهی راهی وجود دارد تا انطباق آن را با خواسته ها و نظرات مان تضمین کند، زیرا باورهای اخلاقی ما عملاً بر باورهای مان درباره اوامر الاهی تأثیر می گذارد و من فکر می کنم که اصولاً باید چنین باشد. ما در واقع، نخواهیم پذیرفت و نباید بپذیریم آن گونه اخلاق دینی ای را که اوامری را به خدا نسبت می دهد که با نگرش اخلاقی ما اختلاف فاحشی داشته باشد. من نمی خواهم امکان گروش به یک دین را که در آن کل نگرش اخلاقی فرد دگرگون شده و بر مدار جدیدی سامان می یابد، انکار کنم. این امر حتی در رویکرد غیر دینی به اخلاق ممکن است، چه رسد به رویکرد دینی. مقصود ما آن است که امکان جابه جایی خیر و شر در یک نظام اخلاقی معقول نیست.

ج) نظریه امر الاهی این اصل را نیز محقق می سازد که وظایف اخلاقی باید به گونه ای باشد که رفته رفته ما متعلقات آنها را صواب و خطا بدانیم، خدا که امر می کند باید خود به گونه ای عمل کند که مخاطبان متعلقات اوامر را صواب بدانند. این را خدا می تواند با آفرینش قوای ادراکی ما،

تدبیر و هدایت تاریخ انسانی و الهام به پیامبران و طرق دیگر به انجام رساند.

د) ارتباط الزام اخلاقی و گناه هم‌چنین رابطه گناه با سست شدن و قطع روابط ارزشمند از جمله مسایل مهمی است که باید بر آن تأکید کرد. روشن است که در سنت‌های دینی گناه را عمیقاً با قطع ارتباط با خدا یا سست شدن آن، پیوند داده‌اند. نظریه امر الاهی ضمن تأکید بر این امر، امکان برطرف شدن گناه و حصول مغفرت را فراهم می‌سازد.

این امتیاز مهمی برای نظریه امر الاهی است، اما لازم است که آن را در چارچوب پیچیده‌تری مورد ملاحظه قرار دهیم. از منظر خدا باوران، مسئله گناه در چهار ساحت مطرح می‌شود. مهم‌ترین آنها ساحت متعالی گناه است که به ارتباط انسان با خدا آسیب می‌رساند و حقوق و حدود خدا زیرپا نهاده می‌شود. و همین ساحت از گناه است که با توجه و مغفرت و آشتی با خدا مستقیماً برطرف می‌شود. ساحت دوم آسیب زدن به روابط با انسان‌هایی است که مورد ستم و تندی قرار گرفته‌اند. این گناه اگر قابل ترمیم و اصلاح باشد، باید از طریق آشتی کردن ما با آنها صورت گیرد ولی این همیشه امکانپذیر و از نظر اخلاقی (دست کم در این نشئه) قابل توصیه نیست. ساحت سوم و چهارم نه به روابط اجتماعی بلکه به خود گناهکار مربوط می‌شود و در این جا خوب است میان فساد^{۱۲} و آلودگی^{۱۳} فرق قائل شویم. فساد و آلودگی به همان اندازه که عمیقاً با خیر در ارتباط است با صواب و کار شایسته مرتبط است. این دو فی‌نفسه، یعنی قطع نظر از ارتباطشان با شخص دل‌آزرده، موجب گناه نیستند اما یقیناً در موارد حاد احساس می‌شود که با گناه مرتبند.

گناه و کار بد نوعاً از خلق و خوی فاسد (اخلاقی و چه بسا دینی) نشأت می‌گیرد و این امر مستلزم یک نوع باز آفرینی یا شفای شخص گناهکار است که تا حدودی از آشتی با خدا و انسان‌ها انفکاک‌ناپذیر است. علاوه بر توبه چیزهای بیشتری را می‌طلبد. یعنی تحول درونی شخصی و بدون شک سنت‌های دینی حرف‌های زیادی در این زمینه دارند.

ممکن است با ارتکاب گناه، انسان احساس آلودگی کند و بخواهد از آن شسته و پاک شود.^(۶) این مسئله‌ای است که به فضیلت یا کمال حیات آدمی بر می‌گردد. آلودگی نیز از فساد و تباهی است؛ چرا که ممکن است پس از اصلاح خوی فاسد هنوز این احساس به انسان دست دهد. گناه، ریشه در گذشته دارد. ولی گذشته هم بخشی از حیات آدمی است. برای رفع احساس آلودگی در زبان دین مسائلی چون تزکیه نفس، تطهیر نفس، از گناه‌رستگی و عادل

شمردگی^{۱۴}، می‌یابیم. این مشکل اساساً مشکل اجتماعی نیست، اما راه حل‌های دینی که برای رفع آلودگی مطرح می‌شود [مثل کفاره، آزاد کردن برده و...] جنبه‌های ارتباطی و اجتماعی دارد. خداوند از مهر و محبت دوباره سخن می‌گوید و شعایری را برای جبران گذشته عرضه می‌کند. (۷) در این گونه راه‌ها خدا ما را به مشارکت در داستانی بزرگ‌تر و رابطه‌ای فرا می‌خواند که می‌تواند به یمن مشارکت الهی در آن ارزش منفی گناه ما را به کلی از میان ببرد. این که چنین ارتباطی واقعاً سرچشمه یا مبنایی برای بزرگ‌ترین ارزش در زندگی ما است. فرض کم‌اهمیتی برای راه حل‌های شاخص دینی برای مسئله آلودگی اخلاقی نیست. در میان فیلسوفان بزرگ، ایمانوئل کانت از همه بیشتر این مسئله را به عنوان مسئله‌ای در باب شایستگی اخلاقی^{۱۵} جدی گرفت. به نظر من، قبول زندگی آدمی را در چارچوب آن انسان می‌تواند با ارتبا با به موجود به مراتب بهتر به زندگی خویش ارزش ببخشد.

هرگونه راه حل برای این مسئله از دیدگاه او دشوار بود چون ارزش اساسی زندگی آدمی را در خوب بودن اراده فردی او می‌جست و به مجموعه ارتباطی و کلی‌تر که بخش کلان (معظم) ارزش خود را از طریق ارتباط با موجود به مراتب بهتری که انسان‌ها با آن پیوند یافته‌اند اخذ می‌کرد، در چارچوب آن انسان می‌تواند با ارتباط با موجود به مراتب بهتر به زندگی خویش ارزش ببخشد، اعتنایی نداشت.

۳. امر الهی و اراده الهی

اگر بخواهیم وظیفه اخلاقی را در چارچوب اوامر الهی فهم کنیم، باید مسلّم بیان‌گاریم که خداوند اوامر مربوط را صادر کرده است. امر کردن، نوعی فعل گفتاری است و این موضوع مسائل دشواری را در مورد اطلاق مفهوم فرمان دادن درباره خدا، مطرح می‌سازد که در بخش چهارم به آن خواهیم پرداخت. ممکن است کسانی بخواهند از همان ابتدا با طرح اراده الهی به جای امر الهی از این مشکلات رهایی یابند. این دو مفهوم در اخلاق دینی اغلب می‌توانند به جای یک‌دیگر به کار روند و مؤمنان می‌توانند تأملات اخلاقی خود را به عنوان تلاش برای شناخت اراده خدا تلقی کنند. به نظر می‌رسد اراده خدا مستقل از آنچه خدا برای ابراز آن انجام می‌دهد، موجود است و معنا می‌دهد. در نظریات مشابه نظریه امر الهی برای تبیین مبنای اولیه تکلیف به جای امر الهی بر اراده الهی تأکید می‌شود. مارک سی. مورفی^{۱۶} اخیراً استدلال

مفصل و روشنگری برای ترجیح اراده‌الاهی در این بحث عرضه کرده است. به همین جهت در این جا باید روشن کنیم که به چه دلیل بر امر الاهی تأکید می‌ورزیم.

یکی از دلائل تأکید ما بر امر الاهی برای تبیین تکلیف آن است که عطف توجه از امر الاهی به اراده‌الاهی، نمی‌تواند اخلاق پژوهان را از انجام وظیفه خطیر فهم مفهومی با این اهمیت معاف دارد؛ در بیشتر سنت‌های دینی امر الاهی نقش مهمی در اخلاق ایفا می‌کند. اما این دلیل چندان عمیق نیست و شاید از وزن و اهمیت الاهیاتی بی‌بهره باشد و از همین روی باید دلائل عمیق‌تری را بر ترجیح امر الاهی بر اراده‌الاهی عرضه کنیم که در این جا به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. قدرت مطلقه و مشیت عام الاهی اقتضا می‌کند که هیچ امری در این جهان کاملاً خارج از قلمرو قدرت و اراده‌الاهی انجام نگیرد. به همین جهت روشن‌ترین مشکل نظریه‌اراده‌الاهی در تبیین تکلیف آن است که حتی کارهای ناصواب و ناشایستی که خداوند از آنها نهی کرده کاملاً در تقابل با اراده‌الاهی قرار نمی‌گیرند. بسیاری از عالمان الاهیات بین دو اراده‌الاهی فرق نهاده‌اند اراده مقدم^{۱۷} و اراده لاحق^{۱۸}. اراده مقدم خدا، یعنی آن خواستی که او در مورد یک شیء قطع نظر از سایر امور دارد، به این معنا که خداوند هر واقعه و رویدادی را قطع نظر از ارتباطش با عوامل و علل بیرونی ملاحظه کند و نسبت به آن اراده نماید. اراده لاحق، یعنی اراده‌ای که به شیء تعلق می‌گیرد با ملاحظه سایر علل و عوامل بیرونی. عموماً معتقدند که هیچ چیزی در عالم برخلاف اراده لاحق خدا انجام نمی‌گیرد. هرچند ممکن است بسیاری از امور برخلاف اراده مقدم و اولیه خدا صورت پذیرد. بنابراین اراده لاحق خدا تا اندازه‌ای رخصت بخش است، یعنی کارهایی و اموری را خدا اذن می‌دهد که کاملاً معلول و یا حتی مقصود او نیستند.

روشن است که اراده رخصت بخش^{۱۹} و به تعبیری عام‌تر، اراده لاحق خداوند، نمی‌تواند مبنایی برای تکلیف به شمار آید، زیرا همه خطاهایی که بالفعل به وقوع می‌پیوندند برخلاف اراده لاحق نیستند. همچنین اراده مقدم خدا را نمی‌توان مبنای تکلیف قرار داد، زیرا در مواردی ما ناگزیر به دفع افسد به فاسد هستیم، یعنی برای دفع یک مفسد به ناچار باید عملی را انجام دهیم که خدای خیرخواه با اراده مقدم خود آن را نمی‌پسندد [مثل تصرف در مال غیر برای نجات غریق]. تردیدی نیست که وظیفه اخلاقی ما نجات جان غریق است و حال آن‌که چون این عمل مستلزم تصرف در مال غیر است با اراده اولی و مقدم خدا ناسازگار است. [بنابراین، هیچ یک از اراده مقدم و لاحق نمی‌تواند مبنایی برای تکلیف فراهم کند و هر یک با مشکلاتی مواجه است. حال

این پرسش مطرح می‌شود که مبنای تکلیف را در کدام اراده‌الاهی باید جست‌وجو کرد؟ پاسخی که نوعاً به این پرسش داده شده این است که بگوییم ملاک و معیار تکلیف «اراده‌تشریحی»^{۲۰} خداست. اما می‌دانیم که اراده‌تشریحی خدا عین همان احکام و فرامین اوست و اگر شامل چیزهایی دیگر چون توصیه‌ها و مواعظ شود بدون تردید اوامر خدا مصداق بارز اراده‌تشریحی اوست. در هر صورت اراده‌تشریحی همان است که ما در نظریه خود به عنوان امرالاهی یاد کرده و آن را مبنای تکلیف به معنای خاص کلمه شمرده‌ایم.

با این همه مقاله آقای مورفی مرا متقاعد کرد که طرفداران نظریه اراده‌الاهی ممکن است راهی برای فرار از این استدلال بیابند. نکته اصلی برای فرار آنها این است که مفهوم اراده مقدم متضمن یک نوع جداسازی^{۲۱} است. اراده مقدم خدا، یعنی خدا زیرمجموعه‌ای را از کل شرائط بالفعل یک رویداد جدا کرده و آن را ترجیح دهد. جداسازی و تجرید امری ذومراتب و تشکیکی است و به نظر مورفی اراده مقدم خدا که تکلیف را معین می‌کند در میان آن مجموعه‌ای است که در این شرائط مفروض از همه کمتر تجرید شده است [یعنی بیشترین ربط و پیوند با شرائطی عینی و بالفعل دارد]. به تعبیر خود مورفی اراده مقدم خدا یعنی «اراده‌ای که همه شرائط مربوط را به جز انتخاب بالفعل ملاحظه می‌کند»^(۸) این تفسیر از اراده مقدم شاید به کار آقای مورفی بیاید؛ به همین جهت ما بر دلیل نخست چندان تاکید نمی‌کنیم.

۲. اهمیت تفاوت میان نظریه امرالاهی و اراده‌الاهی در مواردی است که بین اراده خدا و امر خدا اختلاف باشد (اگر چنین مواردی را بتوانیم داشته باشیم). اگر خدا به چیزی امر کند که انجام آن (به شیوه مربوط) از ما نمی‌خواهد آیا مکلف به انجام آن هستیم؟ و بالعکس اگر خدا (به شیوه مربوط) چیزی را از ما بخواهد که ما را به آن امر نکرده آیا موظف به انجام هستیم؟

پاسخ دادن به پرسش اول، نفیاً و اثباتاً آسان نیست، اما به گمان من موردی را که این پرسش مطرح می‌سازد نباید آن را به عنوان احتمال تأثیرگذار در نظریه اخلاق دینی به حساب آورد. بعضی از متفکران دینی تصور کرده‌اند که حتی چنین مواردی می‌تواند واقعیت داشته باشد؛ برای مثال این که خدا به ابراهیم امر کرده تا فرزندش اسحاق [و به نظر مسلمانان اسماعیل] را قربانی کند، ولی در عین حال خواست خدا چنین نبوده است از این قبیل است. نظر مورفی آن است که در چنین مواردی باید جانب خواست خدا را گرفت نه امرالاهی. اما به نظر من از دید خدا باوران این رأی به هیچ وجه روشن نیست. از منظر ادیان، اطاعت از خداوند تا اندازه زیادی به معنای

حرمت نهادن به اوست و وقتی نمونه‌های میان انسانی را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که حرمت نهادن به معنای تبعیت از دستورات و اوامر یک شخص است نه خواسته‌های ابراز نشده او. اگر پیشخدمت یک رستوران به جای غذایی که سفارش داده‌ام غذایی بیاورد که به زعم خود او دلخواه من است شاید در حق من خیرخواهی کرده باشد، ولی احترام مرا پاس نداشته است.

حال، اگر ملاحظه کنیم که هرگونه دلیلی که به ما می‌گوید خدا از ما انجام فلان عمل را نخواست عیناً با همان قوت همواره می‌تواند حاکی از آن باشد که خدا به آن امر نکرده است، درمی‌یابیم که موضوع از این هم پیچیده‌تر است. این مربوط می‌شود به یک نکته اساسی‌تری که به تعبیر مورفی «این عقیده مسئله‌ساز است که کسی بگوید خدا به چیزی امر کرده که ترک آن را از ما می‌خواهد» [امر به فعل می‌کند و ترک آن را اراده می‌نماید]. به راستی این عقیده مسئله‌ساز است. این ناسازواری موجب می‌شود ما تردید کنیم در این که اراده یا امر مورد نظر بتواند مبنایی را برای تکلیف فراهم آورد. به نظر من در چنین مواردی نه نظریه امر الاهی کارگشاست و نه نظریه اراده الاهی، و هیچ کدام نمی‌تواند بر فرض چنین احتمالی مبتنی شود. اما در خصوص فهم داستان ابراهیم و اسحاق اینک و در این جا به این مقدار بسنده می‌کنیم.

۳. شق دیگر اختلاف میان اراده و امر الاهی که در آن خدا چیزی را از ما می‌خواهد ولی به آن امر نکرده است، احتمال مهمی است برای اخلاق دینی و به نظر من دلیل عمده ترجیح نظریه امر الاهی بر همین مسئله، استوار است. این فرض محتمل است که خدا همه چیزهایی را که می‌پسندد و ترجیح می‌دهد به آن امر نکرده باشد و بنابراین، این دسته امور را خدا مستحب گردانیده نه الزامی. البته، بین سنت‌های دینی خدا باور اختلاف است که آیا به واقع چنین مواردی داریم که خدا حکم استجابی^{۲۲} داشته باشد یا نه. اما به گمان من دلیلی وجود ندارد که وجود مستحبات را انکار کنیم. برای نظام اخلاقی این فضیلت نیست که بخواهد به استناد ماهیت وظیفه اوامر استجابی را محال شمرده و آنها را به کنار نهد.

این مسئله به ویژگی وظیفه مربوط می‌شود. وقتی می‌گوییم فلان کار وظیفه است معنایش آن نیست که انجامش بهتر است، بلکه به این معناست که شخص باید انجام دهد و در صورت سرپیچی از آن، مستحق مجازات است. به دلایل بسیاری ما نمی‌خواهیم افراد به انجام کارهایی که از آنها می‌خواهیم موظف باشند. به نظر من همین ملاحظات در مورد خداوند نیز صادق است، یعنی خواست خدا را باید از وظیفه‌ای که بر افراد مقرر می‌کند جدا کرد، چنین نیست که اگر خدا

چیزی را خواست، خودبخود به تکلیف و وظیفه تبدیل شود.

حال که تفاوت میان وظیفه و استحباب روشن شد و به تعبیر دیگر، حال که فرق میان الزامی بودن یک عمل و بهتر بودن انجامش روشن شد و نیز فرق میان موظف ساختن کسی به انجام یک عمل و خوش داشتن انجام آن معلوم شد، روشن می‌شود که اگر اراده خدا به گونه‌ای است که مستقیماً به وضع تکلیف می‌انجامد. ما باید آن را به عنوان خواستی که وظیفه‌ای بر ما مقرر می‌کند تلقی کنیم و ال‌تأییز میان خواست و الزام از میان خواهد رفت و این مجال از خدا سلب می‌شود که دو گونه خواستن داشته باشد؛ یکی خواستی که به امر و وضع تکلیف می‌انجامد و دیگر خواستی که به آن شدت و حدت نیست و انجام یک عمل برای خدا صرفاً مطلوب است. بر همین اساس ما باید معیار را امر بدانیم نه خواست؛ چرا که خواست الهی دو مصداق دارد: یکی الزامی و دیگری غیر الزامی. بر همین اساس، قائلان به نظریه اراده الهی ممکن است از میان این دو شق از اراده، شق نخست را برگزینند و اراده‌ای را که به دنبالش امر می‌آید مبنایی برای تبیین تکلیف قرار دهند نه اراده‌ای که صرفاً انجام یک عمل را می‌خواهد.

این شق با نظریه امر الهی در این امتیاز شریک است که مجال را برای اوامر استحبابی فراهم می‌سازد، اما این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد که اگر اراده خدا تا به آن اندازه است که برای ما تکلیف آور است، چرا خدا به آن امر نکرده است. اگر اراده الزامی است چرا امری صادر نشده است. به نظر می‌رسد بین الزامی بودن متعلق اراده و امر کردن به آن پیوند وثیقی در میان باشد، زیرا چنانکه پیشتر استدلال کردیم، میان وظیفه و تناسب فشار و اجبار اجتماعی رابطه محکمی برقرار است و اگر چنین است چرا خدا از یک سو می‌خواهد چیزی الزامی باشد و از سوی دیگر به آن امر نمی‌کند؟ شاید به دلیل وجود منافع و مضرات در یک عمل، خداوند اراده‌ای مقدم، نه لاحق، داشته باشد که آن عمل الزامی شود و در عین حال به آن امر نکند. اما اگر وضع چنان باشد، باید بگوییم که چون اراده لاحق خدا به آن تعلق نگرفته و هر رویدادی به اراده خدا وابسته است آن شیء الزامی نیست و به وقوع نمی‌پیوندد. بنابراین قول به نظریه اراده الهی بدون صدور اوامر مربوط برای تبیین ماهیت وظیفه، ناموجه می‌نماید.

۴. فایده عمده‌ای که می‌توان برای نظریه اراده الهی در نظر گرفت آن است که از مشکلات موجود در نظریه امر الهی که به نحوه ابلاغ و انتقال آنها مربوط می‌شود رهایی خواهد یافت. این امتیاز بر پایه این فرض استوار است که اراده الهی می‌تواند بی‌آنکه ابلاغ شود، فی نفسه،

موجود باشد و وظیفه ساز گردد. اما این نظریه تصویری ناخوشایند از روابط خدا و انسان به دست می‌دهد که خواست قلبی خداوند بی‌آن که معلوم شود و در قالب اوامر و احکام جلوه‌گر شود، تکالیف الزامی بر ما انسان‌ها مقرر می‌دارد. بازی‌هایی که در آن انسان به این دلیل مقصر شناخته می‌شود که نتوانسته مکنونات قلبی حریف را حدس بزند، بازی جالبی نیست؛ حتی اگر طرف آن خدا باشد.

این پذیرفتنی نیست که بگوییم خواست‌های ابلاغ نشده، تکلیف‌آوراند [قبیح عقاب بلا بیان، تأخیر بیان از وقت حاجت]. منظورم شناخت‌پذیری حقایق اخلاقی به طور کلی نیست و نیز نمی‌خواهم این را صرفاً از این اصل که «باید» مستلزم «توانایی» است استنتاج کنم. هرچند حضور این اصل در زمینه بحث ما تا حدی احساس می‌شود. بلکه بحث ما راجع به این است که چگونه تکالیف می‌توانند ریشه در روابط میان فردی داشته باشند. بحث ما در این است که خدا چه چیزهایی از ما طلب می‌کند و وظایف اخلاقی چگونه در چارچوب این مسئله فهم می‌شوند. اما طلب کردن چیزی است که میان انسان‌ها اتفاق می‌افتد و مستلزم مسائلی است که باید به دیگران ابلاغ شود. اراده قانون‌گذار هیچ تکلیفی را بر دوش افراد نمی‌گذارد مگر آن که به آنها ابلاغ شود، چنان که فرانسیسکو سوارز^{۲۳} نیز بیان کرده، هرچند او برای تبیین تکالیف «خاصی» یا «الزامی» از قوانین الهی از اصطلاح اراده الهی بهره می‌گیرد.

۵. به نظر می‌رسد، مورفی قبول دارد که اراده الهی بی‌آن که در قالب اوامر و احکام ابلاغ شود، می‌تواند دلیل و مبنایی برای تکلیف باشد؛ ولی با این همه مایل نیست موضع‌اش را بر این فرض بنا کند که این موضعی واقعی است؛ چرا که می‌گوید: حتی اگر «وظیفه اخلاقی...» به امر الهی وابسته باشد تنها چیزی که لازم می‌آید آن است که بیان و ابراز اراده خدا شرط فعلیت [تنجیز]^{۲۴} تکلیف است. بنابراین مبنا، «دلیل یا سبب» تکلیف را هنوز می‌توان اراده الهی دانست و این عمده چیزی است که مورفی می‌خواهد بگوید. این نکته را ما نیز قبول داریم و می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم که اوامر الهی به عنوان افعال اختیاری باید بالضروره دلیل، سبب یا علتی در اراده خدا داشته باشند. افزون بر این، ما این را نیز قائلیم که خدا به عنوان یک آمر باید خواسته‌هایش عقلانی، سازوار و هماهنگ باشد. بنابراین اوامر چنین خدایی ریشه در خواست‌ها و اراده‌های الزام‌آور او دارد. نکته‌ای که بر آن تأکید می‌نهم این است که اراده خدا باید ابراز شود تا تکلیف‌آور باشد. اگر این مطلب برحق است ما دلیلی نمی‌بینیم که ماهیت وظیفه را وابسته به

اوامر الاهی ندانیم و دلیلی نمی بینیم که چرا نباید اوامر الاهی را دست کم به عنوان بخشی از دلائل تکلیف ملحوظ داریم.

۴ - ماهیت امر الاهی

قول به نظریه امر الاهی مستلزم پاسخ گویی به این پرسش است که چگونه می شود خداوند شیء خاصی را مورد امر قرار می دهد. برطبق نظریه امر الاهی، اوامر خدا معیار و ملاک وظیفه است و انطباق با آن موجب ارزش و اعتبار اخلاقی الزامات اجتماعی و درستی یک الزام در صورت اختلاف آنهاست. اوامر الاهی ممکن است فراتر از معیارهای انسانی باشد و وظایف اخلاقی جدیدی که پیش از این ناشناخته بوده بر ما مکشوف سازد. اگر اوامر الاهی قرار است این گونه ایفای نقش کنند، باید حقیقتی داشته باشند. امر الاهی باید واقعیتی عینی و از برخی جهت ها مستقل از الزامات اجتماعی باشد؛ دقیقاً تعین یافته و پاسخ هایی را (خواه بتوانیم آنها را اثبات کنیم و خواه نتوانیم) برای مسائل مورد اختلاف در اختیار ما قرار دهد. به همین جهت قائلان به نظریه امر الاهی با این پرسش روبرو می شوند که قوام امر الاهی به چیست؟

این پرسشی دشوار است و دشواری های آن به این امر باز می گردد که امر نوعی پیام و نوعی فعل گفتاری است. یک فرمان تا صادر نشده، یعنی به گونه ای ابلاغ نشده وجود ندارد و یا بی بهره از هرگونه تأثیر است. مفهوم امر خدا در مفهوم عام تری به نام «کلام خدا»^{۲۵} مندرج است. می دانیم که خدا به گونه معمول و متعارف در یک جامعه زبانی مشارکت نمی جوید و قهراً این پرسش پیش می آید که آیا خدا به معنای حقیقی کلمه سخن می گوید یا آن که به معنای دقیق کلمه خالق کلام است؛ چنانکه نیکلاس ولترسترف^{۲۶} اخیراً در کتابش با عنوان کلام الاهی^{۲۷} به بحث گذاشته است، یا آن که کلماتی چون سخن گفتن، فرمان دادن و امر کردن تنها به معنایی کنایی یا تمثیلی در مورد خدا به کار می رود. این پرسش در این جا پاسخ دقیقی را نخواهد یافت. معنای حقیقی یا معنای تمثیلی قوی می تواند نظریه امر الاهی را زنده نگه دارد. کاربرد کنایی و مجازی «امر» ممکن است محتوای بسیار ناچیزی به نظریه ببخشد، ولی من معتقدم بحث تفصیلی این موضوع معنای تمثیلی را تأیید خواهد کرد. اگر امر بخواهد وجود یابد باید صادر شود و به مخاطبانی که مشمول آن هستند، ابلاغ شود. حال این پرسش پیش می آید که امر خدا چگونه صادر و ابلاغ می شود؟ بسیاری از افراد وقتی نظریه امر الاهی را می شنوند تصور می کنند که

مبنای وظیفه را باید در احکام کتاب مقدس بجویند و حتی ممکن است تصور کنند که این نظریه تفسیری «ظاهر گرایانه» از متون مقدس را پیش فرض می گیرد.

بدون شک، نظریه امر الاهی بدین معناست که خدا به شیوه ای اوامر خود را به انسان ها ابلاغ می کند اما با انواعی از فرضیه ها در باب نحوه انتقال و ابراز آن سازگار است. ریچارد مو^{۲۸} در اثر اخیر خود به نام خدایی که فرمان می دهد، به خوبی این تنوع را مورد تأکید قرار داده است:

در بحث و بررسی مسائل مربوط به مراجع دینی، من به شعاع تنها کتاب مقدس^{۲۹} که ویژگی بارز نهضت اصلاح دینی پروتستان بود و هنوز نزد بسیاری از پروتستان های سنتی ارزشمند است، پای بندام. اما به هیچ رو نمی خواهم بگویم که اعتقاد به کارایی اخلاقی اوامر الاهی در انحصار افرادی است که مسائل مربوط به مرجعیت را بر محور کتاب مقدس شرح و بسط می دهند. برای مثال، پاره ای از مسیحیان تبعیت از «قانون طبیعی» را تبعیت از خدا می دانند. کسانی دیگر هستند که گردن نهادن به احکام دادگاه یک سازمان کلیسایی را اطاعت از هدایت های الاهی قلمداد می کنند. عده ای نیز بر این باورند که مسیحیان می توانند اوامر ویژه و فراتر از کتاب مقدس را از خدا دریافت کنند و سرانجام کسانی هستند که می گویند خواست خدا را می توان با بررسی تمایلات طبیعی و ترتیب اثر دادن به احکام وجدان^{۳۰} تشخیص داد.

برای نظریه من مهم است که بر طیفی از امکانات دست کم به گستره نظر مو تأکید گذارم به این معنا که خداوند می تواند اوامر خودش را به شیوه های مختلف به ما ابلاغ کند، زیرا وظایف اخلاقی که باید از اوامر الاهی مایه گیرد، به ارزش های مسیحی یا ادیان توحیدی منحصر نمی شود؛ بلکه ارزش های کل بشریت را در برمی گیرد. به همین منظور باید اوامر الاهی را به گونه ای فهم کنیم که برای تمامی انسان ها به لحاظ شناختاری قابل فهم و به همین جهت کاملاً متنوع باشد. «قانون طبیعی» امکانی است که به لحاظ تاریخی روشن است، هر چند که من این تعبیر را نمی پسندم، «تمایلات» و «وجدان» که در احکام «مو» اشاره شد می تواند راه هایی برای بیان اوامر الاهی به شمار آیند هر چند ما نمی خواهیم متون مقدس و دیگر راه هایی که در تاریخ با سنت های دینی خاص گره خورده است، مردود شماریم.

در هر صورت، نظریه امر الاهی برای دستیابی معرفتی به اوامر الاهی نقش مهمی برای

استدلال و تعقل قائل است. برای چشم اندازهای نظریه امر الاهی به عنوان بخشی از نظام هماهنگ فلسفی و الاهیاتی مهم است که دعاوی انسانی در مورد اوامر الاهی قابل ارزیابی و نقد عقلانی باشد. اگر نظریه امر الاهی مبتنی بر نظریه خیر الاهی است، چنان که پیش از این اشاره کردیم، اوامر الاهی نیز باید با خیر الاهی هماهنگ باشد. ما هم می توانیم درباره خیر بودن چیزهایی که خدا به آن امر کرده قضاوت کنیم و هم درباره تناسب مجازات ها و واکنش های مختلف در قبال آنچه نهی شده است. این ملاحظات بر داوری ما نسبت به وظیفه تأثیر خواهد گذارد، هر چند بر اوامر الاهی تأثیری نداشته باشد؛ چرا که اوامر الاهی از ذات خداوند که معیار هرگونه خوبی است، سرچشمه می گیرد.

یکی از راه ها که می توان برای پی بردن به اوامر الاهی به طور معقول پذیرفت الزامات اجتماعی است. برای مثال نهی از ارتکاب قتل نفس یکی از احکام الاهی است که برای بسیاری از انسان ها شناخته شده است. تردیدی نیست که رواج و انتشار این حکم از طریق نظام های بشری مبتنی بر الزام اجتماعی صورت گرفته است. حتی احکام و فرامین کتاب مقدس را می توان با این نظام ها مرتبط ساخت در صورتی که، چنان که اکثر مفسران بر این عقیده اند، آنها را از جنبه بشری بیان گر نظام های الزام اخلاقی بدانیم که از سوی جوامع دینی مورد قبول و تأیید قرار گرفته و انتقال داده شده است. الاهی دانانی که چنین تلقی ای دارند ممکن است بگویند فرایندهای اجتماعی ای که در شکل گیری متن کتاب مقدس دخالت داشته حامل وحی الاهی^{۳۱} بوده اند.

خداوند می تواند هم از طریق یک پیامبر خاص سخن بگوید و هم از طریق الزاماتی که به صورت جمعی پذیرفته و توسط یک جامعه اجرا می شوند. با این همه، دعوت رسای پیامبر پیروی ما را می طلبد؛ خواه خواسته خود پیامبر یا مورد تأیید او باشد و خواه خواسته اجتماعی به معنای عام، هر چند بعید است فرد مثل جامعه بتواند یک نظام جمعی از الزامات را بیان کند. ویژگی ممتاز ارتباط پیامبر با الزام اجتماعی این است که او ممکن است حکم خدا^{۳۲} را صرفاً به عنوان تکلیف^{۳۳} دریافت کند نه به عنوان امری که اقتضاء هر جامعه انسانی است.

این تأملات می گوید: پاره ای از خدا باوران ممکن است چنین تصور کنند که اوامر خداوند عمدتاً نه منحصرراً از طریق الزامات اجتماعی ابلاغ شده و انتشار می یابند. براساس این دیدگاه، الزامات اخلاقی خداوند نظام کاملاً مستقل در عرض یا مافوق نظام های انسانی از الزامات اجتماعی نیستند. بلکه نظام های اخلاقی انسانی جلوه های ناقصی^{۳۴} از اوامر الاهی اند. ارتباط

آنها با فرمان الاهی این است که آیا و تا چه میزان این گونه نظام‌ها مورد تصویب و امضای شارع^{۳۵} قرار می‌گیرند. ^{۳۶} نه آن که آیا و چگونه با فرمان ازلی خداوند که در آسمان‌ها وضع شده است سازگاری دارند.

این موضوع ما را به پرسش‌های اساسی مان برمی‌گرداند. چه چیزی قوام‌بخش صدور امر الاهی است؟ و امضای یک الزام [اجتماعی] از جانب خداوند در گرو چیست؟ تعیین‌بخش یا معرفت‌محتوای امر الاهی چیست؟ به نظر ما سه نکته اساسی در این جا وجود دارد: (۱) امر الاهی همیشه متضمن یک نشانه است که خدا آگاهانه آن را ایجاد می‌کند؛ (۲) هنگامی که خدا نشانه را ایجاد می‌کند باید قصد صدور امر را داشته باشد؛ و متعلق امر همان است که خدا قصد امر به آن را داشته است. (۳) نشانه باید به گونه‌ای باشد که مخاطبان موردنظر آن را حامل و بیان‌گر امر الاهی بدانند. این سه نکته را به ترتیب و نکته‌نخست با اختصار هر چه تمام‌تر مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. نشانه می‌تواند هر یک از راه‌ها و ابزارهای پیش‌گفته باشد، یعنی متن مقدس، کلام پیامبر، رویداد تاریخی، اقتضاعات یک جامعه انسانی یا ویژگی‌های وجدان بیدار یک فرد. از آن جا که یکی از فرق‌های امر با خواست صرف اختیاری بودن این عمل است، خدا باید برای صدور حکم کاری را انجام دهد و دست‌کم علامت و نشانه‌ای را ایجاد کند که به لحاظ معرفتی برای بعضی «مخاطبان» قابل دسترسی باشد، زیرا امر کردن مصداقی از ارتباط است.

بسیاری از پرسش‌هایی که درباره نحوه [چگونگی] ایجاد این نشانه مطرح می‌شود ممکن است بی‌پاسخ بماند. برای مثال، آیا خداوند با مداخله خاص خود این نشانه را ایجاد می‌کند یا به صورت بخشی از سلسله پیامدهای فعل اولیه خلقت؟ یک دسته از مسایل که باید به عنوان نشانه‌های تقریبی اوامر خدا مورد توجه قرار گیرد این است که بینم مردمان دیگر چه می‌گویند، چگونه رفتاری می‌کنند و چه الزاماتی برای خود وضع کرده‌اند، اختیار انسان و علیت خداوند در این گونه موارد چگونه قابل جمع است؟ آیا آمیزه‌ای از علیت خدا و انسان در کار است و نشانه حاصله از آن صرفاً جلوه‌ای ناقص از امر الاهی است؟ اگر هیچ‌گاه امر خدا به طور کامل بیان نشده است آیا امکان عرضه شدن امر خدا به طور دقیق بوده است؟ شاید چنین باشد؛ اوامر انسانی می‌توانند به گونه‌ای ناقص در اثر اشتباهات دستوری، ابهام‌گویی یا انباشته بودن از اطلاعات بی‌فایده و فقدان انگیزش عاطفی بیان شوند و در عین حال به صورت کاملاً مشخص صادر

گردند، مشروط به این که بتوان انتظار معقولی از فهم مخاطبان مورد نظر داشت. یا این پرسش که آیا کلمات بشر می‌تواند بیان گر اوامر الاهی باشد نه به این دلیل که خدا علت پیدایش چنین کلماتی است؛ بلکه به این دلیل که انسان اجازه یافته که از جانب خدا^{۳۷} یا به نیابت^{۳۸} از او سخن بگوید. اگر این سخن درست باشد چه نشانه و آیتی را خدا برای تایید این گونه نیابت‌ها قرار داده است؟ آیا خدا برای حجیت و اعتبار آنها محدودیتی وضع کرده است؟ اگر پاسخ مثبت است نشانه‌های آن کدام است؟ این پرسش‌ها در نظریه‌های الاهیاتی مربوط به کلام خدا^{۳۹} مطرح است و نظام‌های الاهیاتی پاسخ‌های متفاوتی به آنها داده‌اند. آنچه که در این سطح عام از بحث کنونی باید بدان اذعان کنیم این است که نظریه امر الاهی درباره وظیفه ممکن است وام‌دار پاسخی صحیح به برخی از این پرسش‌ها باشد.

۲. ما انسان‌ها گاه چیزهایی می‌گوییم که مقصودمان گفتن آنها نبوده است. اما چنین امری را نمی‌توان در مورد خداوند قائل شد. از این گذشته در متون مقدس دینی یا هر منبع دیگری هیچ نشانه‌ای از وجود مضمونی آشکار، غیرقابل مناقشه و روشنگرانه یافت نمی‌شود که به موجب آن بتوان به گونه‌ای معقول فارغ از مقاصد الاهی انجام یک فعل را حکم خدا دانست. و از همین روی در تعیین سرشت و محتوای امر الاهی مقاصد الاهی دخیل است. این به آن معنا نیست که خداوند می‌تواند از هر لفظی هر معنایی را به دلخواه مراد کند. محدودیت‌هایی از جانب مخاطب یا فضای پیام‌رسانی وجود دارد حتی زمانی که خدا پیام‌رسانی می‌کند، ولی این موضوع فعلاً مورد بحث نیست و در نکته سوم به آن خواهیم پرداخت.

آنچه در این مرحله به آن تاکید می‌شود این است که خداوند در مقام فرمان دادن باید قصد کند که عمل خاصی را واجب می‌گرداند. این کار مستلزم رویه فرمان‌دادن و لوازم عرفی آن است. زبان‌شناسی و دیگر رویه‌های اجتماعی می‌توانند گونه‌هایی از رفتار خلق کنند که عرف، صرفاً در چارچوب آن قابل فهم‌اند. به همین قیاس اوامر را نمی‌توان فی‌نفسه و جدا از پیوند آن با عرف فرمان‌دادن، چارچوب عرفی که در آن استقرار یافته، گرایش‌های متعارف انسانی و اقتضای اجتماعی که آن را به کرسی نشانده است، در نظر گرفت و آنها را فهمید. اگر خدا می‌خواهد به ما امر کند باید با عمل فرمان‌دادن آشنا باشد و کاری کند که دست‌کم با آنچه انسان‌ها موقع فرمان‌دادن به یک دیگر انجام می‌دهند، شباهت داشته باشد. به عبارت دیگر، قصد الاهی محتوا و مضمونش را از عمل فرمان‌دادن انسانی اخذ می‌کند. این مسئله مشکلی جدی برای نظریه

امر الاهی پیش نمی آورد. عرف فرمان دادن تقریباً در تمامی جوامع انسانی جاری است و نباید نگران بود برای انسان‌هایی که در جوامع متعارف که در آن برای بیان خواسته‌های یک‌دیگر از زبان استفاده می‌شود، زندگی نمی‌کنند آیا اصولاً وظیفه‌ای بر عهده دارند و وظیفه آنها چگونه است. (۹)

خصیصه اساسی‌ای که در عمل فرمان دادن انسان‌ها مشاهده می‌شود این است که مخاطب پیام باید ملزم به پیروی باشد. اگر افراد ارتباطشان با فرمانده به گونه‌ای باشد که قبول وظیفه نکنند، فرمانی که صادر می‌شود معتبر نیست و شاید «واقعاً» فرمان نباشد. این ویژگی باید در محتوای مقاصد الاهی در نظر گرفته شود. در این جا ممکن است کسی گمان کند این مطلب مشکل دور را پیش می‌کشد چون وظیفه بر امر الاهی متوقف است و اگر بخواهد امر الاهی هم متوقف بر وظیفه باشد، مشکل دور پیش می‌آید. راه حل این دور این است که این وظیفه‌ها به دو معناست و بالاخره جهت‌ها متعدد است. مقصود از وظیفه که پیش فرض عمل فرمان دادن است وظیفه اخلاقی و دینی معتبر نیست؛ بلکه وظیفه اجتماعی و نهادی و فرا اخلاقی است.

ویژگی دیگر فرمان دادن آن است که خود امرکننده به اوامرش پای‌بند باشد. آیا خداوند در مقام فرمان دادن به فرمان خویش گردن می‌نهد. به نظر من پاسخ مثبت است. البته، وظیفه مورد بحث وظیفه فرا اخلاقی^{۴۰} است. وظایف اخلاقی ما از طریق اوامر الاهی و اراده‌ای که مستقل از ما است وضع می‌شود اما «وظیفه»‌ای که خداوند دارد این گونه نیست بلکه یک وظیفه فرا اخلاقی است. با این همه، می‌توان پرسید با توجه به این که اینها مقصود خدا و از جانب او وضع شده‌اند آیا می‌توانند الزامات اخلاقی کاملاً معتبری به حساب آیند. به گمانم پاسخ این پرسش باید با ملاحظات و قیود بیشتری همراه باشد. خداوند با صدور واقعی امر نه تنها انسان‌ها را مجاز می‌داند که در صورت عمل کردن به شیوه‌های حاضر بر مطیع بودن خود تاکید ورزند بلکه خلاف عدالت و بر این اساس مغایر ذات خداست اگر چنین طاعت‌هایی را قبول کرده و گرامی دارد. بنابراین، اعتبار الزام فرا اخلاقی‌ای که خدا در مقام صدور امر عهده دار می‌شود از همان منبع سرچشمه می‌گیرد که الزامات اخلاقی ما را می‌سازد. اما رابطه خدا با آن اساساً با رابطه ما با الزامات اخلاقی متفاوت است. اگر نظریه امر الاهی در باب الزام صحیح باشد معنایش آن است که الزامات اخلاقی ما از طریق اوامر به وسیله اراده‌ای که مستقل از ما است وضع می‌شوند و حال این سخن در مورد «الزاماتی» که خدا ممکن است داشته باشد صادق نیست. (۱۰)

۳. از قصد آمر به فهم مخاطب عطف توجه می‌کنیم. فیلسوفانی که برای فهم معنای افعال گفتاری مثل فرمان دادن و قصد و منظور کسانی که آن را انجام می‌دهند اتکاء به فهم کارکردهای پیچیده اجتماعی را کنار می‌نهند ممکن است وسوسه شوند و شرح و تبیین‌هایی که جنبه فردگرایانه بیشتری دارند از این مفاهیم عرضه کنند که در آن افعال گفتاری به الفاظ و مفاهیم روان‌شناختی فروکاسته می‌شوند. پاول گرایس^{۴۱} از جمله اینهاست. او می‌خواهد معنای مورد نظر گوینده را در قالب قصد او «برای ایجاد تأثیری در مخاطب با شناساندن قصدش» تفسیر کند. به این معنا که اگر پرسیم قصد گوینده چه بود، در واقع پرسیده‌ایم که چه اثر و نتیجه‌ای مورد نظر او بوده است. گرایس می‌گوید در مقام امر کردن، کسی چیزی بر زبان می‌راند تا مخاطب را به انجام کاری رهنمون شود و دلیلی برای انجام آن داشته باشد. اطلاق این بیان در مورد اوامر الهی در ابتدا ساده‌تر و مستقیم‌تر از بیانی می‌نماید که من ارائه کردم، اما فکر می‌کنم که مشکلات این نظریه بسی بیشتر است.

مشکل عمده‌ای که این نظریه دارد آن است که طبق این نظریه مردم نیز باید این تلقی را داشته باشند که خدا در مقام امر کردن و فرمان دادن به آنهاست و خدا باید این جنبه را نیز ملاحظه کند. در تأیید این نکته می‌توان مسئله معروف را یادآور شد، چنان که گرایس نیز گفته «اگر کسی شناس و مجالی برای دست یافتن به نتایجی ندارد، نمی‌تواند قصد و التفاتی برای کسب آنها داشته باشد». این مسئله مقاصد الهی را بیش از نظریه ما محدود می‌سازد؛ چرا که خداوند بیش از ما می‌داند. فرض کنیم که خدا علم کامل و یقینی نسبت به آینده دارد، چنان که عموماً بر این باور هستیم، در این صورت اگر مردمی به واقع متن خاص یا برای مثال، نشانه S را بیان گر امر خدا به انجام A ندانند، خداوند قاعدتاً از ازل به یقین می‌دانسته که اینها S را دال بر وجوب A نمی‌دانند و در نتیجه خدا نمی‌توانسته چنین چیزی را از آنها بخواهد [قصدی این چنین از خدا متمشی نمی‌شود] و بنابراین بنابه نظر آقای گرایس، خدا نمی‌توانسته S را برای واجب ساختن A به کار گیرد. و خلاصه آن که لازمه این نظریه آن است که هیچ موردی فرض نمی‌شود که امر خدا فهمیده نشود یا بد فهمیده شود. نباید هیچ موردی یافت شود که مخاطبان اوامر الهی را باز شناسند یا گرفتار سوء فهم شوند [و حال آن که این لازمه را نمی‌توان پذیرفت] و یکی از ایرادها و عیب‌های عمده این نظریه است به چند دلیل:

الف) اگر ما علاقه مند باشیم که ماهیت و وظیفه اخلاقی را در چارچوب اوامر الهی فهم

کنیم، انتظار ما آن است که اوامر الاهی را نیز به گونه‌ای تلقی کنیم که واجبات اخلاقی که در ضمن آنها بیان می‌شود و غیر مؤمنان خود را مشمول آن می‌دانند، به عنوان اوامر الاهی که خطاب به آنها صادر شده است فهم کنند. ولی لازمه نظریه آقای گرایس آن است که اوامر الاهی فقط خاص کسانی باشد که آن را می‌پذیرند و کفار و غیر مؤمنان مشمول آن نمی‌شوند چون خدا به یقین می‌داند که غیر مؤمنان آنها را از جانب خدا نمی‌دانند و با این علم خدا نمی‌توانسته خطابی عام صادر کند. البته، این شاید کمترین اشکال این نظریه باشد. چون می‌توان این شرط را به گونه‌ای دیگر مطرح کرد و از شناخت مورد نظر گوینده و امرکننده دست برداشت تا نظریه به کلی از ارزش و اعتبار نیافتد. می‌توان فرض کرد که برای صدور از جانب خدا همین مقدار کافی است که خداوند قصد کند مخاطبان خواسته‌ای را واقعاً اصیل و به منزله یک فرمان الزامی تلقی کنند. این تلقی را خدا باوران نیز می‌توانند داشته باشند.

مشکلات مربوط به تفاسیر متعارض از اوامر الاهی را نمی‌توان به این سادگی به کنار نهاد. این تعارضات بخش مهمی از تاریخ ادیان توحیدی را تشکیل می‌دهند و پیش فرض این مباحث آن است که می‌توان به یک تفسیر صحیح از میان تفسیرهای بدیل که ریشه در نشانه‌های شناخته شده در سنت مشترک دارند، دست یافت. اما اگر واقعاً درباره تفسیر امر الاهی اختلاف نظر وجود داشته باشد و اگر خدا (که عالم مطلق است) می‌دانسته که بناست چنین اختلافی پیش آید، دیگر معنا ندارد که بگوییم خدا قصد کرده که امرش را همه طرف‌های درگیر بازشناسند و به عنوان امر تلقی کنند و از این رو و بنا به نظر گرایس، در چنین مواردی خدا نمی‌توانسته یک خطاب عامی صادر کند که همه افراد را در برمی‌گیرد [و این با عمومیت اوامر الاهی ناسازگار است]. نظریه امر الاهی که تا این پایه از بیخ و بن امکان دست‌یابی به تفسیری صحیح از اوامر الاهی را در مسائل اختلافی متزلزل می‌کند، نظریه‌ای رضایت‌بخش نیست. حتی جدا از این اختلافات، با توجه به نقشی که اوامر الاهی در سنت‌های دینی خدا باوران دارند امکان فهمی ناقص [از آنها] مهم است. بسیاری از مطالعات، مباحث و تأملات، زمانی معنا دار است که بپذیریم می‌توان فهم خود از اوامر از آنچه اینک داریم، کامل‌تر سازیم. اما اگر بگوییم که اوامر الاهی نمی‌تواند هیچ معنایی جز آنچه خدا می‌دانسته برای مخاطبان خواهد داشت، در بر داشته باشد، این اعتقاد به مخاطره می‌افتد.

این مشکلات حتی برای الاهی دانانی که نظریه علم پیشین الاهی را در بست نمی‌پذیرند جالب

توجه است، زیرا آنها به طور کلی هنوز این مقدار از علم برای خدا محفوظ می‌دارند، در نتیجه خدا پیشاپیش می‌داند که در فراز و نشیب‌های وحی و تفسیر چه سوء برداشت‌هایی به وجود خواهد آمد. خوشبختانه (به نظر من) گویندگان از این حیث محدودیتی ندارند. چنین نیست که گوینده نتواند بیش از آن مقدار که بیشتر یا تمامی مخاطبانش می‌فهمند از کلام خود مراد کند یا امر کند. برای مثال، اگر در دوره کارشناسی ارشد درس گفتارهایی در باب سنجش خرد ناب کانت، در کلاس عرضه کرده‌ام، این تلقی صحیح نیست که مقصود من از آن نکته‌ها همان است که همه دانشجویان حاضر فهمیده‌اند و به لحاظ معرفتی فهم آن برای آنان میسر بوده است. چون من می‌خواهم دقیقاً آنچه مراد من است بفهمند [نه آن که آنچه آنها می‌فهمند فقط مراد من است] اما نمی‌توانم دقیقاً قصد کنم که آنها بفهمند، زیرا می‌دانم که بعضی از آنها آن نکته‌ها را نمی‌فهمند. از سوی دیگر، ممکن است من اینک فکر کنم که بهتر از هر کس دیگر و بیش از پیش مراد کانت را در بعضی فقرات سنجش خرد ناب می‌فهمم. من معتقدم که چنین باورهای تفسیری اصولاً می‌توانند عیناً درست و صادق باشند و من فکر می‌کنم درستی آنها در این است که در چارچوب مقصود و مراد کانت فهم شوند نه در چارچوب مقاصد غیرواقع‌بینانه‌ای که او چه بسا در باب فهم مراد خویش در ذهن می‌پرورانده است.

البته، لازمه این سخن آن نیست که انتظاراتی که گوینده از مخاطب خود دارد برای فهم گفته‌های او هیچ محدودیتی بر آنچه وی از آن الفاظ اراده می‌کند، بار نمی‌کند. در شرایط عادی شکی نیست که نمی‌توان از هر لفظی هر معنایی را مراد کرد. نمی‌توان به زیر دست گفت که فنجان قهوه بیاور، ولی بار زدن کامیون را اراده کرد. به همین دلیل به کارگیری نشانه‌هایی که هیچ یک از مخاطبان نتوانند آن را حاکی از امر الاهی بدانند، نمی‌تواند امر به حساب آید. بنابراین، اگر موجود عالم مطلق هم اوامری را صادر کند باید نشانه‌هایی را به کار گیرد که برای مخاطبان مورد نظر یا برای تعداد قابل توجهی از آنان قابل فهم باشد. لازم نیست که آن نشانه‌ها چنین فهمیده شوند یا شخص امرکننده معتقد باشد که آنها چنین خواهند فهمید؛ زیرا در آن صورت به مشکل گرایش دچار خواهیم شد، بلکه علایم و نشانه‌ها باید به گونه‌ای باشند که احتمال فهم آن به معنای مورد نظر برای مخاطبان مورد نظر فراهم باشد. در صورتی که آنان نگرش خوبی نسبت به امرکننده و موقعیت مربوطه داشته باشند و برای تفسیر علائم تلاش کنند.

این نکته به نقش اجتماعی و هنجاری اوامر مربوط می‌شود. کسی که امری را صادر می‌کند

قصدهش آن است که کسانی که مشمول آن امر هستند، در صورت اطاعت مستحق ستایش و در صورت سرپیچی مستحق سرزنش باشند و روشن است که این در صورتی منصفانه است که آنان بتوانند مقصود و مراد امر کننده را کشف کنند. بنابراین، اوامر باید به واقع قابل فهم باشند. این مسئله نه تنها بر نوع اوامر صادره از سوی خداوند تأثیر می‌گذارد، بلکه مشخص می‌سازد که چه کسانی می‌توانند مشمول آنها باشند. چون توانایی افراد برای فهم علائم به عنوان امر مختلف است. این امر به ویژه زمانی آشکار می‌شود که علائم مورد بحث، پیش‌گویی‌های خاص، متون مقدس یا رویدادهای تاریخی باشد. در این گونه موارد خدا نمی‌تواند قصد کند که همه مردم از این علائم به طور یکسان فهم کنند و آن را به عنوان اوامر او تلقی نمایند، بلکه فقط کسانی که قدرت فهم آن را دارند مشمول این گونه اوامر الاهی اند.

اصول و مبادی اخلاقی که از اوامر الاهی به دست می‌آیند حقایق فرازمانی^{۴۲} نیستند، زیرا اوامر خدا به وسیله نشانه‌هایی بیان می‌شود که در زمان واقع‌اند. بنابراین، افرادی که در قلمرو زمان و مکان نیستند مشمول احکامی که از این نشانه‌ها فهمیده می‌شود نیستند. اگر نشانه‌هایی که احکام الاهی از طریق آنها بر ما معلوم می‌شوند، همان انگیزه‌ها و حساسیت‌های اخلاقی ما است که از نقطه‌ای (نه چندان نزدیک) در فرایند تکامل به این سمت، همه انسان‌های بالغ در آن سهم‌اند. در این صورت می‌توان گفت که ما همه مشمول اوامر الاهی هستیم. اما این برداشت از امر الاهی مجالی را برای احکام الاهی فراهم می‌آورد که مخاطبان آن از نظر تاریخی محدودترند. این نکته از نظر تاریخی مهم و از نظر اخلاقی جالب توجه است.

۵. خودفرمان‌روایی^{۴۳}

یکی از رایج‌ترین اشکالات مطرح درباره نظریه‌هایی که برای اوامر الاهی نقشی برجسته قائل می‌شوند این است که اوامر الاهی با خودفرمان‌روایی آدمی منافات دارد. استقلال رأی یکی از مسائل جالب توجه در تفکر اخلاقی معاصر است، هر چند معنای یکسانی نزد همگان ندارد. با ریشه‌یابی [معادل انگلیسی] این واژه درمی‌یابیم که autonomy به معنای آن است که هر کسی به عنوان فاعل اخلاقی خود منبع قانون است و نباید قوانین بیرون از خود را وضعی نهد. روشن است که این معنا با اوامر الاهی در تعارض است؛ چرا که نظریه امر الاهی منبع قانون را اوامر الاهی می‌داند و این با heteronomy [دیگر فرمان‌روایی] سازگار است.

خودفرمان‌روایی را نوعاً ویژگی بلوغ اخلاقی می‌دانند و در مقابل، اخلاق مبتنی بر اوامر الهی را اغلب به عنوان اخلاقی ناپخته و خام شمرده و آن را رد می‌کنند.

خودفرمان‌روایی معانی متعددی دارد و نظریه‌ی امر الهی نیز به شکل‌های مختلفی مطرح شده است، یعنی این‌که در قبال این پرسش که آیا نظریه‌ی امر الهی با خودفرمان‌روایی سازگار است یا نه، پاسخی کاملاً صحیح و مستقیمی نمی‌توان داد. بنابراین، ممکن نیست که دفاع واحدی از نظریه‌ی امر الهی در قبال ایراد «دیگر فرمان‌روایی» به عمل آورد. به نظر من برخی از اخلاق دینی خام و نارسا می‌نماید و ما بر آن نیستیم که از این گونه نظام‌ها دفاع کنیم. قصد ما در این‌جا این است که از نظام اخلاقی‌ای که خود قبول داریم، دفاع کنیم و توضیح دهیم که آیا با خودفرمان‌روایی سازگاری دارد یا نه. دست کم به دو معنا می‌توان گفت که نظریه‌ی امر الهی با خودفرمان‌روایی ناسازگار است.

۱. پاره‌ای از نظام‌های اخلاقی، که نمونه‌ی بارز آن نظام اخلاقی کانت است، خودفرمان‌روایی فاعل اخلاقی را قوام بخش ماهیت قانون اخلاقی می‌دانند. به گفته کانت قانون اخلاقی قانونی است که ما خودمان وضع می‌کنیم؛ زیرا این قانون را طبیعت و ساختار عقل عملی می‌سازد که امری مشترک میان ما انسان‌ها است. نظریه کانت بدیل نظریه‌های امر الهی و به وضوح ناسازگار با آنهاست. البته، این به آن معنا نیست که همه ابعاد مهم نظریه اخلاقی کانت با نظریه‌های امر الهی ناسازگار است. قائلان نظریه امر الهی ممکن است نقاط بسیاری از توافق جوهری با کانت بیابند و علی‌الاصول می‌توانند یک یا چندگونه از تنسيق‌های مشهور او در باب محتوای قانون اخلاقی را بپذیرند. البته، در باب ماهیت و وظیفه اخلاقی با او اختلاف نظر دارند، ولی این نه ایراد به کانت است و نه به نظریات امر الهی. ما از همان ابتدا اذعان کردیم که نظریه‌هایی مختلفی برای تبیین ماهیت و وظیفه اخلاقی وجود دارند که برخی از آن‌ها بسیار جالب توجه است، اما در صدد نیستیم که همه آنها را رد کنیم.

۲. مفهوم خودفرمان‌روایی برای تبیین آرمان‌های شخصیتی نیز به کار می‌رود. این واژه اغلب نامی است از یک فضیلت و ما بیشتر با همین معنا از خودفرمان‌روایی سروکار داریم. شکل افراطی آن این است که فرد در مقام اتخاذ اصول و مبانی اخلاقی منحصراً بر احساسات، عواطف و دلایل خود تکیه کند. این نوع خودفرمان‌روایی را می‌توان اهدای درونی کامل [یا جهت‌یابی از درون]^{۴۴} نامید. البته، داوری‌های اخلاقی شخص به کلی بریده از مسائل جاری پیرامون او

نیست، زیرا می‌خواهد موقعیت خود را درک کند تا بتواند اصول اخلاقی خود را در مورد آنها به کار بندد. اما تنها کمکی که دیگران می‌توانند در حق او انجام دهند این است که مواد و مصالحی خارج از حوزه اخلاق برای تفکر او فراهم آورند اما محتوای مشخصاً اخلاقی از درون خود فرد مایه می‌گیرد.

شکی نیست که این شکل از خودفرمان‌روایی با نظریه امر الاهی من و با هر نظریه اجتماعی در مورد ماهیت و وظیفه در تعارض است ولی من دلیلی نمی‌بینم تا آن را قبول کنم. من استقلال فکر^{۴۵} را تا حد بسیاری می‌ستایم، اما فکر می‌کنم اخلاقیاتی که هر یک از ما بخواهد از صفر شروع کند و از دیگران هیچ کمک نگیرد محصول مطلوب و خوشایندی نخواهد بود. ما می‌توانیم برای خودمان هر چیزی را ساخته و فراهم نماییم اما اینها نمی‌تواند تکلیف‌ساز باشد. ما اخلاق را از دیگران یاد می‌گیریم و فکر نمی‌کنم که روزی از این حیث بی‌نیاز شویم. تأثیر نپذیرفتن از مواضع اخلاقی افراد مورد احترام و الزام برخواسته از خواست آنان به عنوان الزام اخلاقی ای که می‌تواند دیدگاه خود فرد را درباره وظایف اخلاقی تصحیح کند، به نظر ما استقلالی خوشایند و تحسین‌برانگیز نیست.

در مقابل، ویژگی‌های [شاخصه‌های] چندی وجود دارد که می‌توان آنها را شکل‌هایی از خودفرمان‌روایی مطلوب دانست که به عنوان بخشی از آرمان فضیلت قابل قبول و با نظریه امر الاهی سازگار است. در این جا به چهار مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مهم‌ترین آنها مسئولیت‌پذیری است. ممکن است بسیاری از ما آن را شکلی از خودفرمان‌روایی به حساب نیاوریم، اما بعضی از منتقدان نظریه امر الاهی در اظهارات خود به این مسئله توسل جسته‌اند. گرام دو گراف^{۴۶} می‌نویسد:

در اخلاق هیچ مجالی برای اوامر نیست خواه از جانب پدر باشد و خواه از جانب مدیر مدرسه یا کشیش. حتی اوامر خداوند نیز در اخلاق جایی ندارند. فاعل اخلاقی تنها در شرایط بسیار ویژه مجاز است در پس این بهانه پناه گیرد که: «به من امر شده بود که چنین کنم». ما در اخلاق مسؤول اعمال خود و حتی مسؤول اعمالی هستیم که در واکنش به اوامر انجام می‌دهیم.

به یک معنا از منظر اخلاق دینی آقای گراف به پهلوان پنبه حمله ور می‌شود. چه کسی گفته که امر خدا را به منزله بهانه عذر تراشی و فرار از مسئولیت به کار بریم؟ به واقع چه کسی می‌گوید

که «می دانم این کار غلط است، ولی خدا به آن امر کرده است»؟ کدام نظریه امر الاهی ما را مجاز می دارد که چنین حرفی را به زبان بیاوریم؟ هیچ یک از اوامر خدا ناصواب نیست و هیچ نظریه پرداز امر الاهی غیر از این نمی گوید.

کسانی که وظیفه اخلاقی را برخواسته از اوامر الاهی می دانند، نباید انکار کنند (و معمولاً چنین نمی کنند) که آنها مسئول اعمال خویش در پاسخ به اوامر الاهی اند، بلکه به عکس اینان خود را مسئول پیروی از فرامین خداوند می دانند. همچنین بسیار محتمل است که خود را مسئول تفسیر صحیح اوامر خدا و شناخت مضمون و معنای اوامر الاهی در موقعیتی که به سر می برند بدانند. بی انصافی است اگر کسی بگوید که اینان می خواهند از خود سلب مسئولیت کنند، حتی اگر معتقد باشد نظریه آنان کاملاً خطاست. مردمی که خود را موظف به انجام وظیفه می دانند چگونه ممکن است با اعتقاد به دیدگاه های فرااخلاقی نادرست در باب ماهیت وظیفه، مسئولیت اخلاقی را از خود سلب کنند؟

اما شاید آنچه من در این جا آوردم تفسیری یک جانبه از اتهام مسئولیت گریزی باشد. شاید منظورشان این باشد که قائلان به نظریه امر الاهی قلمرو مسئولیت را محدود می کنند؛ چراکه می گویند ما فقط نسبت به پیروی از اوامر مسئولیت داریم. اولین مسئولیتی که کودک می پذیرد نوعاً مسئولیت پیروی از تعالیم بسیار ساده و مستقیم است، مانند این که به او بگویند به هیچ وجه از منزل بیرون نرود. اما رفته رفته کودک مسئولیت های بیشتری را می پذیرد. ما از پذیرش یا قبول مسئولیت بیشتر سخن می گوئیم نه بیشتر، زیرا ایفای مسئولیت مستلزم تصمیم گیری هایی است که بیش از تصمیم بر صرف اطاعت است.

نظام های اخلاقی مبتنی بر نظریه امر الاهی در این امر که چه مقدار مسئولیت برای ما قائلند با هم اختلاف دارند. بعضی سعی دارند در قالب احکام صریحی که در جامعه دینی به مردم یاری دهند حتی الامکان برای جزئیات زندگی افراد نیز تعیین تکلیف کنند. از این جهت قلمرو مسئولیت را محدود می سازند، اما ما طرفدار این گونه نظام اخلاقی نیستیم. بسیاری از نظریات امر الاهی، به مراتب مسئولیت بیشتری برای ما قائلند.

اگر ما فرمان «تو مرتکب قتل نخواهی شد» را امر الاهی بدانیم، هنوز مسئولیت تفسیر این امر الاهی با خود ماست، چه چیزی واقعاً قتل شمرده می شود؟ بسیاری از موارد حکمش روشن است، برای مثال، اگر کسی یکی از خویشاوندان خود را به طمع ارث بردن از دارایی هایش سر به

نیست کند، شکی نیست که مرتکب قتل شده است. اما همه موارد این گونه نیست. برای مثال، اگر کسی اکسیژن بیماری را که هیچ امیدی به بهبودی او نیست و در حالت بیهوشی مطلق به سر می برد، قطع کند، حکم آن چیست؟ آیا باید بگوییم مرتکب قتل شده است؟ در این جا قائلان به نظریه امر الاهی مطالب بیشتری برای خاتمه دادن به مسئله و موضوع در اختیار دارند تا صرف پیروی از فرمان. البته، مسئولیت تشخیص وظیفه سنگین است. از این گذشته، اساساً مسئولیت سنگین تر این که تعیین کنیم آیا واقعاً از قتل نهی شده است. هر چند اطمینان داریم که برای هر یک از ما [خدا باوران] این تصمیمی سخت نخواهد بود. نظریه های اخلاقی دینی و غیردینی ممکن است راه های متفاوتی برای اندیشیدن در این خصوص عرضه کنند، ولی اینها لزوماً به معنای دادن درجات متفاوتی از مسئولیت برای تصمیم گیری در این زمینه نیست.

۲. پیشتر گفتیم که کودکان به موازات رشدشان مسئولیت بیشتری را می پذیرند. این مسئولیت پذیری را می توان با شکلی دیگر از خود فرمانروایی مرتبط ساخت و آن صلاحیت اخلاقی^{۴۷} است. کسی که چنین صلاحیتی را دارد می تواند و می خواهد بر اساس اصول، ادراکات و احساسات خاص خود درباره موارد جزئی به داوری اخلاقی بپردازد. ممکن است اصول و مبانی خود را آگاهانه از متون دینی، هنجارهای جامعه و سنت ها اخذ کند، اما این خود اوست که موازین را به کار می بندد. جامعه اخلاقی به ندرت می تواند بدون صلاحیت اخلاقی شمار قابل توجهی از اعضایش کارایی داشته باشد. حتی اگر فرض کنیم مجموعه قوانین آن به جزئی ترین مسائل پرداخته است، باز مواردی پیش می آید که حکمش معلوم نیست و برای تطبیق قاعده بر موارد خاص نیاز به داوری دارد. هر چه نظام اخلاقی انعطاف پذیرتر باشد، خلایق بیشتری می طلبد و نیاز به داوری بیشتر احساس می شود. صلاحیت اخلاقی به این معنا بخش اصلی تبیین فضیلت اخلاقی است. نکته ای که در این جا باید بر آن تأکید کنیم، آن است که پیروان نظریه امر الاهی نیز به صلاحیت اخلاقی نیازمندند و نظریه امر الاهی می تواند همچون هر نظریه فرا اخلاقی قلمرو گسترده ای برای صلاحیت فراهم آورد تا مؤمنان اصول اخلاقی را به کار بندند و صواب و خطا را در موارد جزئی باز شناسند.

۳. اگر ما موضع انتقادی و خودانتقادی^{۴۸} اتخاذ کنیم، گام بلندی در عرصه خود فرمانروایی برداشته ایم. در آن صورت می توان هر یک از مفاهیم اخلاقی را مورد موشکافی نقادانه قرار داد. این مطلب به هیچ وجه با نظریه امر الاهی و سرسپردگی به خدا منافات ندارد. در واقع اگر خدا

به واقع خیر متعالی است، مقتضای سرسپردگی و عشق به چنین موجودی بررسی نقادانه مفاهیم اخلاقی است؛ زیرا خدا مستقل از هر مفهومی است که ما درباره او داریم و کامل تر از آن که این مفاهیم بیان دارند. عشق فرد به خدا ممکن است، به صورت بررسی نقادانه باورها و تمامی دعاوی ای که در مورد او امر الاهی و صواب و خطا وجود دارد جلوه گر شود. در واقع سرسپردگی به درگاه حق ممکن است در موشکافی نقادانه اصل این ادعا که خدا اوامری داشته است، جلوه گر شود. نظریات مربوط به خدا را، خواه نظریه من باشد یا نظریه هر کس دیگر، نباید با خدا خلط کرد. مسلماً باورهای دینی ای هستند که این موضع را تأیید نمی کنند، اما ما دلیلی نمی بینم که نظریه امر الاهی چنین نکند.

۴. ارزشی که به خودفرمان روایی می دهیم مربوط است به این که ما چه مقدار برای مسائل اخلاقی اهمیت قائلیم. پی. اچ. نول اسمیت^{۴۹} برای اثبات اشکال خود مبنی بر این که نظریه امر الاهی و اخلاق مبتنی بر آن، خام و نارساست به نمونه ای وحشتناک از یک کتاب دینی معروف استشهاد می کند «من برای رفع گرسنگی برادرم انفاق نمی کنم، بلکه [صرفاً] برای اجرا و تحقق «خواست» و «امر» خدا^(۱۱) کسی که در خدمت خوبی هاست و به آنها اهمیت می دهد از استقلال رأی بیشتری برخوردار است تا کسی که تنها برای اطاعت اوامر و احکام به خوبی عمل می کند، ولی اهمیتی برای آن قائل نیست. بهتر است که انسان به خاطر عشق به راست گویی از دروغ گفتن پرهیز کند. همین طور رفتار منصفانه را به دلیل ارزش انصاف و انسان هایی که شخص با آنها سروکار دارد و نیز انفاق و کمک به دیگران را به دلیل ارزش ذاتی آنها پیشه خود سازد، نه آن که چون خدا امر کرده به این خیرات و خوبی ها پردازد.

با این حال، از این نتیجه نمی شود که گنجاندن اوامر الاهی در اخلاق موجب بی ارزش شدن انگیزه ما به کار نیک می شود. اگر چنین مشکلی در کار باشد، خاص نظریه امر الاهی نیست. بدون شک چیزی به نام وظیفه یا تکلیف اخلاقی وجود دارد. اما کسی که برای انجام وظیفه اش توجه و اعتنای بیش از اندازه صوری و انتزاعی داشته باشد، (صرف نظر از این که ماهیت وظیفه چه باشد) یعنی توجهی که بریده و برکنار از اهمیت دادن به سایر خوبی ها داشته باشد، فاقد آن نوع خودفرمانروایی است که مورد بحث ماست و به همین جهت کار او کمتر تحسین برانگیز است. نظریه ای که ما پیش نهادیم این توجه فارغ دلانه و برکنار از دیگر واقعیت ها را تأیید نمی کند؛ بلکه دلایل پذیرش اوامر الاهی و نقش مهارکننده آن را در خیرهای واقعی ای می جوید

که انسان مستقل از این اوامر به اهمیت دادن به آن‌ها دعوت شده است .

در چارچوب نظریه امر الاهی خودفرمان‌روایی ای که در عشق به خوبی‌های مختلف و مرتبط با وظائف در کار است می‌توان با عنوان خدافرمان‌روایی^{۵۰} از آن یاد کرد . این مفهوم را پل تیلیش بیش از همه به آن اهمیت داده است . او توضیح می‌دهد: «خودفرمان‌روایی می‌گوید انسان... قانون خویش است، دیگرفرمان‌روایی می‌گوید انسان باید تابع قانونی بیگانه و برتر باشد و خدا فرمان‌روایی می‌گوید این قانون برتر هم‌زمان می‌تواند قانون درونی خود انسان باشد که از مبدأ الاهی که مبدأ وجود انسان است سرچشمه گرفته است .

البته، ما نمی‌خواهیم دیدگاه پل تیلیش را دقیقاً در این جا به کار گیریم؛ بلکه صرفاً این عقیده که آمیزه‌ای از اقتدار الاهی و ارزش‌گذاری مستقل در انگیزش اخلاقی در کار است . احترام به اقتدار خداوند عمدتاً از آن رو برانگیزنده است که با خیرات و خوبی‌هایی که ما به خاطر خودشان اهمیت می‌دهیم، هماهنگ، سامان‌بخش و مؤید آنهاست و خود نیز به واسطه آنها تأیید می‌شود این‌ها خوبی‌هایی است که به نظر ما خدا هم باید آنها را به خاطر خودشان اهمیت دهد . ما با عشق به این خوبیها در عشق خدا مشارکت می‌جوئیم به این جهت خدا فرمان‌روایی گونه‌ای از اتحاد با خدا است . یکی از دلایلی که نظریه‌های امر الاهی توجه بسیاری از خداباوران را به خود جلب کرده این است که این نظریات تناسب و پیوند ویژه‌ای با این خواست دینی دارد که خدا موضوع بالاترین پیمان [یا واپسین دل‌بستگی]^{۵۱} ما است . اگر عالی‌ترین تعهد ما در زندگی آن است که کارهای صواب را به خاطر صواب بودنشان انجام دهیم و اگر صواب بودن چیزها به دلیل آن است که خدا آنها را خواسته یا به آن امر کرده است، در این صورت تردیدی نیست که باید در بالاترین درجه با خدا پیمان ببندیم و به او سر بسپاریم . اما نظریه امر الاهی من این امتیاز را ندارد، زیرا برای پیروی از خداوند بر دلایلی تأکید کردم که بر دیگر چیزهایی که ما آنها را به خاطر خودشان و تا حدودی مستقل از باورهایی که درباره خدا داریم ارزشمند می‌دانیم . بنابراین، نمی‌گوییم که باید اوامر خدا را تنها به این دلیل که اوامر خدایند اطاعت کنیم؛ بلکه دلایل دیگری برای سرسپردن به اوامر و احکام الاهی داریم .

چنان که در بخش دوم این نوشتار یادآور شدیم، ارزیابی ما از ذات خدا و به‌ویژه محتوای اوامر الاهی برای پیروی ما مهم است . این امر مضامینی را برای آرمان‌انگیزی عشق به خدا در بردارد . به نظر ما عشق به خدا نمی‌تواند به دور از تناقض به معنای سرسپردگی بی‌چون و چرا به

یک موجود و فارغ از ارزش گذاری ذات و خواسته های آن موجود باشد. عشق به خدا باید بر کمال الاهی مبتنی باشد به گونه ای که عمیقاً به وسیله حساسیت های اخلاقی خود ما شکل گیرد. این که آیا شخص باید به دلایل دینی با این پیامد از نظریه امر الاهی که ما پیش نهادیم، مخالفت ورزد یا نه پرسشی است که به آرمان عشق به خدا مربوط می شود. طبق یک تفسیر، چنین آرمانی اقتضا می کند که ما دیگر ارزش ها را تابع اطاعت از خدا بدانیم. طبق این دیدگاه غایت انگارانه پیروی از اوامر الاهی ارزش ذاتی دارد و هر خیر و خوبی دیگر در راستای این خیر ارزش گذاری می شود. آنها همه وسیله هایی برای تحقق این هدف هستند. معنای این قول آن است که اوامر خدا را باید صرفاً به این دلیل که اوامر خدا هستند گردن نهاد، لیکن اشکال مهمی بر این دیدگاه وارد است این است که این دیدگاه مجالی را فراهم نمی آورد تا مؤمنان به دیگر خیرات و خوبی ها توجه کنند و برای مثال، همسایه خود را واقعاً دوست بدارند که در ادیان الاهی به آن امر شده است. به همین دلیل ما دیدگاه بدیلی را مطرح ساختیم که در آن عشق به خداوند به صورت اصل سامان بخش به همه عشق هایی که ما به دیگر خوبی ها داریم جلوه گر می شود. این تصویر از عشق به خدا با نظریه ای که در این نوشتار مطرح کردیم هماهنگ است.

ممکن است کسی فکر کند که مقتضای دین داری سنتی آن است که بر احکام و فرامین خدا صرفاً به این دلیل که احکام الاهی اند گردن نهیم، اما درستی این فکر به روشنی معلوم نیست، هم در سفر خروج و هم در سفر تثبیه می بینیم که کتاب مقدس ده فرمان را با این جمله آغاز می کند: «من پروردگار شما هستم که شما را از سرزمین مصر و از بردگی نجات دادم». (سفر خروج ۲۰: ۲ و تثبیه ۵: ۶) مطمئناً این جملات بیان گر دلیل اطاعت است که بر پایه ارزش ارتباط میان یهوه و بنی اسرائیل استوار است و با عمل نجات بخش یهوه برقرار شده است. بدین ترتیب نمونه ای از دلایل اطاعت است که در بیان خود به آن تمسک کردیم. نمونه دیگر، سخن کارل بارت است که در پاسخ به این پرسش که اطاعت و پیروی از خدا بر چه اساسی استوار است گفت: «خداوند با لطفی که از طریق عیسی مسیح به ما کرده ما را فرا می خواند، فرمان می دهد و از ما مطالبه می کند». (۱۲)

پی نوشت های نویسنده

(۱) اگرچه نظریه امر الاهی که در نخستین مقاله در این موضوع ارائه کردم از جهات مهمی با آنچه در این جا آمده متفاوت است ولی اساساً در این نکته موافق است که مفاهیم ارزشی را می توان پیش فرض گرفت. نظریه های امر الاهی از جمله «نظریه اصلاح شده امر الاهی» مجبور نیستند قائل شوند که همه مفاهیم ارزشی یا اخلاقی را باید در چارچوب امر الاهی فهم کرد (آدامز، نظریه اصلاح شده امر الاهی درباره نادرستی اخلاقی ص ۱۰۹). محدود کردن قلمرو نظریه امر الاهی به الزام اخلاقی، نکته ای است که به نظر من تا اندازه ای در مقاله چندلر با نام «نظریه های امر الاهی و توسل به عشق» مورد غفلت قرار گرفته و نظریه سابق من را نسبت به کارایی محدود شدن آن چارچوب ذات خدا به نقد کشیده است. چندلر (ص ۲۳۱) اظهار می دارد در نظریه امر الاهی تصدیق می شود که حقایق اخلاقی بر حقایق مربوط به اراده و اوامر خدا مبتنی است. به نظر می رسد که این برداشت عام از این نظریه پیش فرض استدلال های اوست. اما حقایق اخلاقی متضمن حقایق درباره خوبی است که من هیچ گاه فهم آنها را در چارچوب اوامر الاهی ادعا نکرده ام.

(۲) فرانسیسکو سوارز در بحث از قانون طبیعی، بر وجود یک نظریه مستقل درباره خوبی به عنوان پیش فرض نظریه امر الاهی گواهی داد و آشکارا اظهار داشت که خواست، نهی و حکم خدا دلیل کاملی برای خوبی یا بدی ناشی از پیروی یا تخطی از قانون طبیعت نیست؛ بلکه بالضروره مستلزم وجود مصلحت یا مفسده ای در خود اعمال است و آنها را مشمول حکم خاصی از احکام الاهی می گرداند (سوارز، قوانین و خداوند قانون گذار II/Vi/11) با این همه، باید اذعان کرد که سوارز در مقایسه با کامبرلند، پوفندرف و لاک از نظریه امر الاهی در تبیین ماهیت الزام کاملاً بهره نمی گیرد. در مورد این اندیشمندان بحث اشنیوند درباره رابطه نظریه های امر الاهی و نظریه های قانون طبیعی در قرن هفدهم بسیار روشنگرانه است.

(۳) مک اینتایر در اثرش با نام «کدام خداوند را باید اطاعت کنیم و چرا؟» بر نقش عدالت خداوند در نظریه امر الاهی تأکید کرده است، نکته ای که در پاره ای از مقالات پیشین من در زمینه فلسفه اخلاق به اشتباه مورد غفلت واقع شده است.

(۴) اصطلاح «نظریه رقیق یا کم رنگ» از کتاب نظریه عدالت جان رالز اقتباس شده است، هر چند من در این جا از کاربرد غیر رالزی آن بیشتر بهره می گیرم.

(۵) بر همین قیاس، معتقد نیستم که جدا از نهی واقعی خدا دسته ای منحصر به فرد از نواهی در کار باشد که با ذات خدای خیرخواه سازگار باشد و بر این اساس، با مجازات وضع شده برای واکنش های مغایر که خاص نهی اخلاقی است هم خوانی داشته باشد.

(۶) مقایسه کنید با نظر اتو در مفهوم امر قدسی (P.55) بیان واضح اتو درباره احساس گناه به منزله ارزش گذاری منفی نفس روشنگرانه و مرتبط با این بحث است ولی در نظر ندارم بر همه جزئیات آن صحنه گذارم.

(۷) اگر خدا برای غنا بخشیدن به معنای زندگی ما از رویدادهای تاریخی یا شعاعی استفاده می کند. گمان می کنم ارزش نمادین این رویدادها در این زمینه تأثیر به سزایی داشته است.

8. Murphy, "Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation", p. 20.

مورفی برای تبیین الزام به جای اراده مقدم به قصد مقدم تمسک می کند. تمسک به قصد بخشی از کوشش قابل توصیه ای است برای آن که کسی به صرف خواست خدا در وضع تکلیف بسنده نکند. با این همه، قصد الاهی نسبت به آنچه ما باید انجام دهیم و چه بسا از آن باز مانیم حتی اگر آن قصد «مقدم» باشد کافی نیست و به همین دلیل بیش از این بدان نمی پردازیم.

(۹) مورفی مدعی است کسانی که وظیفه را بر اوامر الاهی به عنوان موضوعی مستقل از اراده خدا مبتنی می سازند با این اشکال اساسی مواجه اند که توانایی خدا برای وضع تکلیف را وابسته به وجود شکل هایی بسیار خاص از جوامع که قراردادی اند می دانند و در بیشتر موارد از وجود چنین جوامعی خبری نیست (امر الاهی، اراده الاهی و الزام اخلاقی P.7) او شکلی بسیار ویژه و تخیلی از جامعه خدامدارانه پیشنهاد می کند که در آن فرمان خدا به آسانی قابل فهم است اما به نظر می رسد که فهم پذیری آن از شباهت داشتن با رویه هایی سرچشمه می گیرد که عملاً در تمامی جوامع انسانی یافت می شود. بنابر این، ضرورتی ندارد این پرسش را تکرار کنیم که آیا رویه انسانی صرفاً تخیلی، می تواند الگویی برای فهم اوامر الاهی باشد. البته، بر اساس بیان من ضروری است نشانه های امر الاهی تخیلی نباشند.

(۱۰) بحث من در این باره ملهم از اثر والترستروف با نام کلام خدا و واکنش در برابر آن است. قول من درباره الزامات اخلاقی خدا با ملاحظات و قیود بیشتری همراه است، اما دیدگاهی که در این جا اختیار کرده ام، شباهت زیادی با نظر والترستروف دارد که الزامات اخلاقی خدا را بر اقتضاءات ذات الاهی استوار نموده است. در مقایسه با مقاله پیشین ام با نام «نظریه اصلاح شده امر الاهی درباره نادرستی اخلاقی P.115» مجال بیشتری برای سخن گفتن از الزامات خدا فراهم می آورد، ولی هنوز بر نکته اصلی که در آن مقاله اظهار شد تأکید می کنم و آن این که خدا تابع قانون اخلاقی ای است که ساخته خود او نباشد.

(۱۱) به نظر می رسد براون (Religio medici p. 90) در صدد است بین انفاق فرا طبیعی و طبیعی فرق گذارد و انفاق غریزی را که در مقابل انفاق آگاهانه است کوچک شمارد. اخلاق گرایان غیر خدا باور و خدا باور ممکن است در این مسئله اخیر دچار خطا شوند.

12. Barth, Church Dogmatics, Vol. 2, Part 2, p. 560.

بارت تأکید می‌کند انسان با تصمیم‌گیری برای رضایت خدا قاطعانه تصمیم می‌گیرد که از قدرت به‌عنوان قدرت، تبعیت نکند. از روی انصاف باید این را نیز یادآور شوم که کارل بارت هر دو دلیلی که من آورده‌ام، یعنی کفایت کامل خدا برای خوبی‌ها و دیگری عینیت خدا و ذات خوبی و خوبی سرمدی، به‌عنوان دلیلی بر طاعت ما مردود داشته هر چند وی اینها را از صفات خدا می‌داند. اشکال بارت، اگر درست فهمیده باشم، این نیست که این دو با عشق و دلدادگی انسان به خدا منافات دارد، بلکه در مقایسه با لطف خدا اولویتی به اینکار الاهی نمی‌دهند. روشن است که من ایراد بارت به این دو دلیل را وارد نمی‌دانم رابرت مریو آدامز متولد ۱۹۳۷ استاد دانشگاه میشیگان بین سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۷ م. بود. وی سپس به دانشگاه کالیفرنیا در بارکلی رفت و قبل از احراز پست در دانشگاه ییل در ۱۹۹۳ استاد فلسفه در سال ۲۰۰۳ میلادی بازنشست شد. در حال حاضر ایشان عضو آکادمی بریتانیا است.

پی‌نوشت‌های مترجم

* این نوشتار ترجمه‌ای است از فصل یازدهم (ص ۲۴۹ - ۲۷۶) کتابی با این مشخصات:

Finite and Infinte Goods; A Framework For Ethics, by Robert Merrihew Adams, 2002;

لازم به ذکر است که از ترجمه پاره‌ای از پی‌نوشت‌های مؤلف که صرفاً جنبه اجتماعی داشته‌اند صرف نظر شده است.

1. interpersonal
2. autonomy
3. moral rectitude
4. Richard Cumberland
5. Samuel Pufendorf
6. reason-giving force
7. gratitude
- 8 Schneewind

۹. مک‌ایتایر در اثرش کدام خداوند را باید اطاعت کنیم و چرا بر نقش عدالت خداوند در نظریه امر الاهی تأکید نهاده است، نکته‌ای که در پاره‌ای از مقالات سابق من در زمینه فلسفه اخلاق مغفول مانده است.

10. voluntarists

11. goodness of command
12. corruption
13. defilement
14. justification
15. moral worthiness
16. mark c. murphy
17. antecedent will
18. consequent will
19. permissive will
20. revealed will
21. abstraction
22. superogatory
23. Francisco Suarez
24. valicrating condition
25. Gods Speaking
26. Nicholas Wolterstorff
27. Divine Discourse
28. Richard Mouw
29. Sola Scriptura
30. dictates of conscience
31. Vehiches of divine revelation
32. divine command
33. imposed by God
34. God's authority
35. imperfect expressions

۳۶. این بحث نظیر بحث بعضی از فقهاست که در معاملات شارع کمتر حکم تأسیسی دارد بلکه بیشتر امضایی است،

عین همین حرف را آدامز در مورد نظام‌های اخلاقی می‌گوید .

37. God's behalf
38. deputized
39. divine discourse
40. premoral obligarion
41. Paul Grice
- 42 Timeless Truths
43. autonomy (*autos*=self, *nomos*=law استقلال رأی)
44. Total inner-directedness
45. independent-mindedness
46. Graeme de Graaff
47. moral competence
48. Self - critical stance
- 49 . P. H. Nowell-Smith
50. Theonomy
51. highest allegiance