



بازخوانی نظریه متافیزیکی رابرت آدامز در باب ارزش و مقایسه آن با آموزه تشکیک وجود ملاصدرا

سیده منا موسوی*

چکیده

رابرت مری هیو آدامز - فیلسوف اخلاق معاصر - نظریه‌ای وجودشناختی درباره خوبی ارائه کرده که به «نظریه شباهت با خدا» شناخته می‌شود. خوبی مد نظر آدامز، نوعی خوبی ذاتی است که از آن به «علو»، تعبیر می‌کند. با این حال، حوزه نظریه‌پردازی آدامز هم خوبی اخلاقی و به تعبیر او «علو اخلاقی» را شامل می‌شود و هم آن دسته از خوبی‌های ذاتی غیر مرتبط با اخلاق، مانند خوبی‌های زیبایی‌شناختی را دربر می‌گیرد. به اعتقاد آدامز، خداوند، خوب برتر و مصداق تام و کامل خوبی است و خوبی امور دیگر ناشی از شباهت آنها با خداوند است. بنا براین، «خوبی» یا به تعبیر آدامز، «عالی بودن» هر چیزی بستگی به شباهت آن با خداوند دارد. حکمت صدرایی - بر اساس آموزه تشکیک وجود - بالاترین مرتبه وجود، یعنی ذات حق را دارای بالاترین خیر می‌داند و خیر بودن مراتب دیگر را به میزان نزدیکی شان به ذات خداوند ارزیابی می‌کند. آدامز، گر چه تبیینی الهیاتی برای غایت اخلاق ارائه می‌دهد، اما نظریه او در پاسخ به مبنای بنیادین غیر الهیاتی در اخلاق، برای رهایی از اشکال خودسرانگی، ناکام مانده است. در این مقاله، ضمن مقایسه «نظریه متافیزیکی آدامز» در باب ارزش با «نظریه مراتب وجود» در فلسفه صدرایی، تلاش می‌کنیم برخی نواقص این نظریه را بر اساس تفکر موجود در فلسفه اسلامی برطرف سازیم.

کلیدواژه‌ها

رابرت آدامز، رابطه اخلاق و دین، نظریه متافیزیکی آدامز، آموزه تشکیک وجود، خوبی، ارزش.

* استادیار دانشگاه قم، قم، ایران. | sm.mousavi@qom.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۷ □ تاریخ تألیف: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰

مقدمه

به گفته فیلیپ کوئین، تقریباً از ربع آخر سده بیستم و در میان فیلسوفان تحلیلی دین علاقه دوباره‌ای به اخلاق مبتنی بر امر الهی^۱ پیدا شده است^۲ (Quinn, 2000, p. 53). رابرت مری هیو آدامز یکی از این فیلسوفان تحلیلی است که به طور گسترده‌ای از وابستگی اخلاق به دین حمایت کرده است. آدامز در آثار خود و به‌ویژه در کتاب خوب‌های محدود و نامحدود،^۳ تلاش کرده است تمام حقایق اخلاقی را در چارچوبی الهی به خداوند وابسته کند و بدین ترتیب، پیوندی عمیق میان دین و اخلاق ایجاد کند. جیمز فورد، این کتاب آدامز را منبعی پرمحتوا برای کسانی می‌داند که رابطه دین و اخلاق را در فلسفه مدرن پی‌گیری می‌کنند (Ford, 2002, p. 411). آدامز امتیازش بر دیگر فیلسوفان اخلاق خدا‌باور را این می‌داند که تلاش کرده تا به صورت ریشه‌ای از ابتدای اخلاق بر دین دفاع کند و کتاب خود را این‌گونه معرفی می‌کند:

به نظرم، منصفانه است که بگویم بسیاری از فیلسوفان اخلاق امروزه موافقتند که خدا‌باوری، به فرض پذیرفته شدن، می‌تواند مبناهایی برای اخلاق ارائه دهد که دست‌کم ارزش توجه و بررسی جدی دارند. در عین حال، من تا کنون تبیین فلسفی به‌روز و جامعی از چگونگی چارچوب دینی برای اخلاق، تا آن‌جا که مرا قانع کند، ندیده‌ام. چنین تبیینی نباید خود را به موضوعات نسبتاً انتزاعی ماهیت «خوب» و «درست» محدود کند، بلکه همچنین باید شیوه‌هایی را توضیح دهد که به وسیله آنها مفاهیم متنوع دینی بتوانند اساس و شالوده تفکر اخلاقی را غنا بخشند. این کتاب تلاش می‌کند تا تبیینی از این دست، ارائه کند (Ford, 2002, p. 4).

نظریه‌پردازی آدامز در حوزه اخلاق را می‌توان به دو قلمرو مهم تقسیم کرد: «خوبی و بدی» و «درست و نادرست». در هر دو قلمرو، آدامز از تبیین دینی دفاع می‌کند. با این حال، باید توجه داشت که در آن چارچوب دینی که آدامز برای اخلاق، طرح می‌کند

1. divine command ethics

۲. به گفته کوئین، یک شکل از اخلاق دینی که در مسیحیت و اسلام برجسته بوده است، قول به اصالت اراده الهی است. در مسیحیت، غالباً فرض می‌شود که این وابستگی به اراده الهی از مسیر اوامر خداوند تحقق می‌پذیرد و از این‌رو، قول به اصالت اراده الهی را «اخلاق مبتنی بر امر الهی» نامیده‌اند (Quinn, 2001, p. 1702).

3. Adams. R. M. (1999). *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.



محوری‌ترین مفهوم، مفهوم خوب است؛ به گونه‌ای که بر مفاهیم دیگر اخلاقی و به ویژه مفاهیم درستی، نادرستی، لزوم و وظیفه، تقدم مفهومی دارد و زمینه‌ای برای تبیین مفاهیم دیگر فراهم می‌کند.^۱ آدامز برای تبیین مفاهیم در حوزه درست، نادرست و الزام اخلاقی نظریه امر الهی را پیشنهاد می‌دهد.^۲ به این معنا که همه الزام‌های اخلاقی از اوامر و نواهی خدایی که خوب است سرچشمه می‌گیرند، اما برای تبیین مفاهیم در حوزه خوب و بد اخلاقی از نظریه امر الهی استفاده نمی‌کند، بلکه با پیش فرض گرفتن نظریه‌ای در باب خوبی یا ارزش، به تبیین لزوم اخلاقی می‌پردازد. نظریه آدامز درباره خوبی یا به تعبیری «نظریه ارزش آدامز» این است که خداوند تنها مصداق تام و کامل خوبی است و خوبی امور دیگر از شباهت آنها با خداوند ناشی می‌شود. از این نظریه می‌توان با عنوان «نظریه شباهت» یاد کرد. از این رو، نظریه آدامز درباره الزام اخلاقی، نوعی نظریه امر الهی است که بر نظریه شباهت او در باب ارزش مبتنی شده است. در واقع، آدامز با پیش فرض گرفتن خوبی خداوند است که به دفاع از نظریه امر الهی می‌پردازد و بر آن است که اوامر الهی در صورتی الزام اخلاقی ایجاد می‌کنند که از خدای خوب صادر شده باشند.

از این جهت، لازم است برای آشنایی با دیدگاه آدامز نکاتی را درباره ماهیت و حقیقت خوبی در نظریه او بدانیم.

۱. خوبی در نظریه آدامز به معنای نوعی خوبی ذاتی^۳ است؛ که از آن تعبیر به «علو»^۴

۱. برای آشنایی بیشتر با این اصطلاحات، نک: موسوی، ۱۳۹۱، ص ۷-۱۴.

۲. آدامز، نخست تفسیر رایج از نظریه امر الهی را ارائه داد، اما این نظریه سنتی رایج با مشکلاتی روبه‌رو بود. این نظریه در سطح معناشناختی بود و إشکال مهم آن این بود که ملحدان نیز معنای درست و خطا را می‌دانند. از این رو، گام نخست آدامز در دفاع از این نظریه، این بود که تقریر معناشناختی از آن را به قلمرو یهود و مسیحیت اختصاص داد. در نظر وی، هیچ‌گاه ملحدان نمی‌توانند از کلمه «خطا» در نظریه امر الهی، معنای «مخالفت با امر الهی» را اراده کنند (Adams, 1973, p. 98). در گام بعدی، از محدودسازی نظریه‌اش به قلمرو یهودی-مسیحی دست برمی‌دارد و این مشکل را از طریق تفکیک میان سطح معناشناختی و متافیزیکی حل می‌کند. او در این مرحله، نظریه امر الهی را به عنوان نظریه‌ای در باب ماهیت حقایق اخلاقی مطرح می‌سازد، نه معنای مفاهیم اخلاقی. او با تمایز نهادن میان معنای «خطا» و ماهیت آن ادعا می‌کند که معنا و موارد استعمال کلمه خطا برای تعیین چیستی و ماهیت آن کافی نیست. مخالفت با اوامر الهی، بیان‌کننده حقیقت خطاست؛ هر چند کلمه «خطا» به معنای مخالفت با اوامر الهی نیست (Adams, 1979, p. 136). (برای مطالعه بیشتر، نک: موسوی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶-۱۲۰).

3. intrinsic goodness

4. excellence

می‌کند (Adams, 2006, p. 6)؛

۲. علّو یا خوبی ذاتی در نظریه آدامز به گونه‌ای از خوبی اشاره دارد که فی نفسه سزاوار

تحسین و عشق‌ورزی است (Adams, 1999, p. 19) ؛

۳. خوبی ذاتی در برابر دو معنای دیگر از «خوبی» است: ^۱ خوبی ابزاری ^۲ و خوبی

شخصی ^۳ (Adams, 1999, p. 83)؛

۴. «خوب» در نظریه شباهت آدامز، تقدم مفهومی بر دیگر مفاهیم اخلاقی – مانند درستی،

نادرستی و لزوم – دارد (Adams, 2002a, p. 439).

لازم به ذکر است که نظریه ارزش آدامز، یعنی نظریه او درباره خوبی، تنها به قلمرو خوبی‌های اخلاقی اختصاص ندارد، بلکه نظریه او شامل خوبی‌های غیر اخلاقی مانند ارزش‌های زیبایی‌شناختی هم می‌شود (Adams, 1999, p. 83)؛ زیرا خوبی به معنای علّو در غیر اخلاق هم کاربرد دارد و از این جهت، نظریه آدامز – درباره حقیقت خوبی – نظریه‌ای عام به‌شمار می‌رود.

خوبی ذاتی در نظر آدامز تشکیک‌پذیر است، اما او در این بخش بالاترین درجه خوبی ذاتی را اراده نمی‌کند؛ به این معنا که ارزش ذاتی آن با قطع نظر از هر گونه رابطه‌ای لحاظ شود (Adams, 2006, p. 24). اصولاً برخی اندیشمندان اخلاقی «ارزش ذاتی» را مفهومی پیچیده می‌دانند. «ارزش ذاتی» در اندیشه آنها به معنای ارزشی است که یک شیء به‌خودی‌خود دارد، بدون آن که هیچ یک از روابط آن شیء را با انسان‌ها یا موجودات زنده دیگر لحاظ کنیم (Bond, 2001, p. 1745).

در این مقاله، ابتدا شرحی اجمالی از روش تفکر آدامز در نظریه‌پردازی اخلاقی ارائه می‌دهیم و سپس نظریه او درباره خوبی را معرفی می‌کنیم. در ادامه، به بازخوانی نظریه آدامز بر اساس آموزه تشکیک وجود صدرایی خواهیم پرداخت.

روش‌شناسی رابرت آدامز

روش آدامز در بحث از مفاهیم اخلاقی این است که پیش از هر چیز، به تبعیت از برخی

۱. این دو معنا مدّ نظر آدامز در نظریه‌اش نیست.

۲. مفید بودن چیزی برای چیزهای دیگر؛ instrumental goodness

۳. از این خوبی به خوب زیستی (well being) هم یاد می‌شود.

فیلسوفان زبان معاصر، حیث معناساختی مباحث را از حیث متافیزیکی آنها جدا می‌کند. به گفته او، امروزه بر اثر تحولات جدید در فلسفه زبان رویکرد تحلیلی صرف به فلسفه اخلاق یعنی پیش‌بردن مباحث تنها در قالب تحلیل معانی پذیرفته نیست. او معتقد است که بسیاری از اوقات نمی‌توان از راه تحلیل معنا به حقیقت و ماهیت شیء پی برد. برای مثال، کاربران از زمان وضع کلمه «آب» معنا و موارد استعمال آن را به‌خوبی می‌دانند، اما ماهیت حقیقی آن به‌عنوان H₂O برای آنها ناشناخته بود. حال، بررسی‌های معناساختی این کلمه ما را به ماهیت آن نمی‌رساند؛ زیرا معنای کلمه «آب» H₂O نیست. آدامز، در صدد است این رویکرد را به حوزه امور غیر طبیعی و از جمله اخلاق، تسری دهد (Adams, 2002a, p. 15).

در واقع، تفکیک میان حیث معناساختی و حیث متافیزیکی مباحث از آثار متفکرانی چون هیلاری پاتنم^۱ و کریپکی^۲ آغاز شد و مبنایی قوی برای انکار نظریه سمانتیکی پوزیتیویسم فراهم آورد. به گفته ریچارد میلر، این دو متفکر توانستند بیشتر فیلسوفان را متقاعد کنند که غالباً محتوا و متعلق یک واژه را که در ادعاهای ناظر به واقع استعمال می‌شود، نمی‌توان از طریق تحقیق در موارد استعمال آن واژه تعیین کرد؛ زیرا متعلق چنین واژه‌هایی به ویژگی‌های عینی محیط شخص استعمال‌کننده بستگی دارد و ممکن است خود شخص از آن ویژگی‌ها بی‌اطلاع باشد. با این حال – به عقیده میلر – گرچه این اندیشه به انکار پوزیتیویسم می‌انجامد، کاربرد این اندیشه بیشتر در انواع طبیعی قابل دفاع است و برای آن که حوزه اخلاق را هم شامل شود و به‌ویژه براساس این اندیشه، بتوان از واقع‌گرایی در اخلاق دفاع کرد، ابتدا لازم است درباره محتوا و متعلق واژه‌ها، نظریه‌پردازی مناسبی ارائه داده شود (Miller, 2001, pp. 1157-1158).

آدامز هم تصریح می‌کند که طرح این رویکرد درباره انواع طبیعی شهرت بسیاری یافته است و نحوه طرح مباحث به گونه‌ای است که گویا این رویکرد تنها برای انواع طبیعی ساخته و پرداخته شده است، اما او معتقد است که در این رویکرد به نکاتی درباره رابطه ماهیت با معنا و در نتیجه رابطه متافیزیکی با معناسناسی اشاره می‌شود که زمینه تعمیم آن به انواع غیر طبیعی را فراهم

۱. برای آگاهی از دیدگاه پاتنم در این باره، نک:

Putnam. "Explanation and Reference", "The Meaning of Meaning" and "Language and Reality", in *Mind, Language and Reality*, pp. 196-290.

۲. برای آگاهی از دیدگاه کریپکی، نک:

Kripke S. A. (1972) Naming and Necessity. In: Davidson D., Harman G. (eds) *Semantics of Natural Language*. pp. 253-355, 763-69.

می‌کند (Adams, 2002a, p. 15). در نتیجه، به عقیده آدامز در امور غیر طبیعی و از جمله مفاهیم اخلاقی نیز قضیه از همین قرار است. بسیاری از مردم معنای کلمه «خوبی» و موارد استعمال آن را می‌دانند، بدون آن که به حقیقت خوبی علم داشته باشند. بنابراین، بحث درباره معنای کلمه «خوبی» - که بحثی معناشناختی است - با بحث درباره حقیقت و ماهیت «خوبی» که بحث متافیزیکی است، تفاوت دارد.

آدامز روش معناشناختی صرف را در فلسفه اخلاق کافی نمی‌داند و معتقد است برای تبیین ماهیت مقولات اخلاقی باید از روش متافیزیکی که غیر از روش تحلیل زبانی است، استفاده کرد. از این رو، معناشناسی اخلاقیات به روش آدامز راه را برای متافیزیک اخلاقیات که متمایز از معناشناسی است، باز می‌کند. در متافیزیک اخلاقیات «فرضیه‌هایی درباره ماهیت ویژگی‌های اخلاقی که متمایز از معنای اصطلاحات اخلاقی است» (Adams, 2002a, p. 440)، مطرح شده که در صدد توجیه آنها برمی‌آییم. در عین حال، از نظر آدامز میان ماهیت و معنا و بنا بر این، میان جنبه معناشناختی و جنبه متافیزیکی بحث رابطه وجود دارد و بر اساس همین رابطه است که می‌توانیم وجوه ترجیحی را برای گزینش یکی از فرضیه‌های متافیزیکی بیابیم. الگویی که آدامز برای این مقصود به کار می‌برد این است که در معناشناسی اصطلاحات اخلاقی، به دنبال نقش‌هایی بگردیم که باید به وسیله ویژگی پیش گفته آن اصطلاحات پُر گردند. سپس با توجه به این نقش‌ها دراییم که کدام تبیین ماهوی برای این ویژگی مناسب‌تر است.

آنچه به وسیله معنا یا شاید به‌طور عام‌تر به وسیله استعمال کلمات ارائه می‌شود، نقشی است که ماهیت باید ایفا کند. اگر نامزد واحدی وجود داشته باشد که به بهترین نحو این نقش را به عهده گیرد، آن نامزد ماهیت آن شیء است (Adams, 2002a, p. 16).

البته، از دیدگاه آدامز، معناشناسی اصطلاحات با تبیین‌های متافیزیکی - که کاملاً با یک‌دیگر متفاوت‌اند - سازگاری دارد و این‌گونه نیست که هر معناشناسی‌ای تنها با یک تبیین متافیزیکی تناسب داشته باشد. از این رو، باید برای گزینش یکی از تبیین‌ها وجوه ترجیح آن را بر تبیین‌های دیگر پیدا کنیم (Adams, 2002a, p. 440).

آدامز با استفاده از الگوی پیش گفته، دلالی را به سود نظریه متافیزیکی خود در باب حقیقت خوبی ارائه می‌دهد که در ادامه، بیان می‌کنیم. البته، آدامز نمی‌خواهد با تحلیل معنای «خوبی» به حقیقت آن برسد، ولی به عقیده او از آن‌جا که معنای خوبی اشاره به نقشی دارد که حقیقت خوبی ایفا می‌کند، می‌توانیم از راه جست‌وجو در شاخصه‌های معناشناختی این کلمه، فهم خود را درباره

حقیقت مرجع آن کلمه تقویت کنیم و مؤیداتی برای نظریه متافیزیکی خود به دست آوریم. از این رو، توجه به این پیوند هنگام مطالعه دیدگاه آدامز، کمک شایانی به فهم دقیق دیدگاه او می‌کند.

نظریه متافیزیکی رابرت آدامز

اگر بخواهیم نظریه آدامز را درباره ماهیت یا حقیقت خوبی خلاصه کنیم، باید بگوییم: خوب متعالی خداوند است و خوبی هر چیز دیگر شباهتی است که آن چیز با خوب متعالی دارد؛ گرچه این شباهت، شباهت ناقصی است. در واقع، نوعی خوب نامحدود و متعالی و شمار زیادی از خوب‌های محدود وجود دارند. آدامز - در برخی آثارش - این اندیشه را که خوب امری واحد است مطرح می‌سازد و معتقد است که می‌توان از این دیدگاه دفاع کرد (Adams, 2006, p. 19). به تعبیری، می‌توان گفت که آدامز از نگرش توحیدی در اخلاق دفاع می‌کند. تصور آدامز از متعالی بودن خداوند نظیر همان تصویری است که افلاطون برای زیبای متعالی قائل است. بر اساس دیدگاه افلاطون، «مثال زیبا» معیاری برای همه زیبایی‌هاست و زیبایی همه اشیای دیگر به این سبب است که شراکتی در این مثال دارند. مثال زیبا، ازلی و جاودان است و زیبایی مطلق و بی قید و شرط دارد. حال آن‌که زیبایی امور عادی، نسبی است به همین قیاس «خوب متعالی» در اندیشه آدامز، ازلی و جاودان است و خوبی مطلق و بی قید و شرط دارد. خداوند به مثابه خوب متعالی معیاری برای همه خوبی‌هاست و خوبی همه اشیای دیگر به علت شباهتشان با این خوب متعالی است. از این رو، مراد آدامز از متعالی بودن «خوب» این است که این خوب برتری فوق‌العاده‌ای بر همه امور خوب دیگر و همه مفاهیم ما از خوب دارد؛ به گونه‌ای که در مقایسه با خوب متعالی، هر امر خوب دیگری نقص اساسی دارد (Adas, 2002a, pp. 13-14).

آدامز با استفاده از الگویی که برای بیان رابطه میان معنا و ماهیت عرضه کرد، با بررسی برخی شاخصه‌های معناشناختی درباره خوبی به این نتیجه می‌رسد که این شاخصه‌های معناشناختی نظریه متافیزیکی او درباره ماهیت خوبی را تأیید می‌کنند. یکی از شاخصه‌های معناشناختی خوبی در نظر آدامز این است که چیزهایی که آن‌ها را «خوب» می‌نامیم، متعلق عشق و محبت ما هستند. یکی از جلوه‌های عشق و محبت ما به امور خوب این است که در نخستین لحظه‌ای که با امری خوب روبه‌رو می‌شویم، آن را تحسین می‌کنیم و جلوه دیگرش این است که بعد از تحسین، به آن میل و رغبت پیدا کرده و آن را طلب می‌کنیم (Adams, 2002a, p. 19).

البته، ما خیلی اوقات به اموری که خوب نیستند، عشق توأم با تحسین و میل داریم و به اموری



که خوب هستند، عشق نمی‌ورزیم. این نکته معناسناختی چه بسا دلیلی علیه نظریه آدامز درباره ماهیت خوبی، یعنی «نظریه شباهت» تلقی شود؛ زیرا اموری که شبیه خداوند هستند، همواره تحسین‌برانگیز و مطلوب‌اند و اموری که شبیه خداوند نیستند، هیچ‌گاه ستودنی نیستند، اما آدامز این مسئله را نه تنها اِشکالی بر نظریه شباهت نمی‌انگارد، بلکه بر عکس آن را وجه تأییدی برای آن نظریه می‌شمارد؛ زیرا در نظریه شباهت هدف آن است که ماهیت خوبی به‌گونه‌ای تعریف شود که مستقل از امیال و خواسته انسان باشد.

بنابراین، تصورپذیر است که گاهی میل کسی به چیزی تعلق گیرد که در واقع، خوب نباشد یا به چیزی که خوب است، میلی نداشته باشد. در واقع، این اشتباهی است که افراد در پیدا کردن امر خوبی که متعلق عشق است، مرتکب می‌شوند. مسئله این نیست که کسی چیزی را بد بداند و به آن عشق بورزد یا چیزی را خوب بداند، ولی آن را دوست نداشته باشد، بلکه هر گاه کسی به چیزی عشق بورزد، آن را خوب می‌داند؛ هر چند - در واقع - اشتباه کرده باشد و آن چیز «خوب» نباشد و چیزهایی را که به آنها میل و محبتی ندارد، خوب نمی‌داند؛ هر چند - در واقع - اشتباه کرده باشد و آنها خوب باشند. آدامز با بهره گرفتن از این مطلب، می‌گوید: «خوب» نه تنها چیزی است که متعلق تحسین و میل است، بلکه همچنین دست‌کم تا اندازه‌ای متعلق تصدیق و تأیید قرار می‌گیرد، یعنی بخشی از نقشی که خوبی ایفا می‌کند این است که تصدیق می‌شود. البته، صرف این که تصدیق می‌کنیم چیزی خوب است، آن را خوب نمی‌کند و خوب بودن یا خوبی هم این نیست. با وجود این، اگر ما هیچ اعتمادی به تأیید و تصدیق خود نداشته باشیم، دیگر کمترین دسترسی به مفهوم خوب نخواهیم داشت و نخواهیم توانست رابطه شناختی با خود خوب برقرار کنیم (Adams, 2002a, pp. 19-20).

اگر بخواهیم با توجه به شاخصه‌های معناسناختی پیش‌گفته، توصیفی کلی از امور خوب داشته باشیم، چه می‌توانیم بیان کنیم؟ با توجه به این که روشن شد ما اشتباهاتی درباره خوب مرتکب می‌شویم و گاهی اوقات عشق و محبت ما به خطا می‌رود، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که «خوب» چیزی است که در واقع و همواره متعلق عشق ما قرار می‌گیرد. به نظر آدامز، تنها چیزی که می‌توانیم ادعا کنیم این است که «خوب» چیزی است که برای ما خوب است که به آن عشق بورزیم و آن را تحسین کنیم و بخواهیم با آن مرتبط باشیم؛ چه به واقع، این کار را بکنیم و چه نکنیم. خلاصه این که «خوب» چیزی است که دوست داشتن و تحسین کردن آن خوب باشد. به عبارت دیگر، حتی ارزش قائل شدن برای چیزی که خوب است نیز خوب است (Adams, 2002a, p. 20).

آدامز این مسئله را نشان‌دهندهٔ نکته‌ای مهم دربارهٔ نقش‌هایی می‌داند که درون معانی اصطلاحات ارزشی و هنجاری جاسازی شده‌اند. به گفتهٔ آدامز، این نقش‌ها «ارزش‌ها را به ارزش‌هایی دیگر و نیز به ویژگی‌هایی غیر ارزشی زندگی و جهان پیوند می‌دهند» (Adams, 2002a, p. 20).

وقتی می‌گوییم عملی ناعادلانه است، مستلزم آن است که تنفر از آن عمل خوب باشد و چنانچه مرتکب آن شده باشیم، خوب است که از انجام دادن آن نادم و پشیمان باشیم. به همین‌سان وقتی می‌گوییم چیزی زیبا است، لازمه‌اش این است که تحسین آن «خوب» باشد. در واقع، در اینجا رابطه‌ای منطقی میان «خوب بودن» چیزی و «خوب بودن» ارزش‌گذاری آن چیز وجود دارد. وقتی می‌گوییم «الف» خوب است، نه‌تنها مستلزم این است که خوب است برای «الف» ارزش قائل شویم، بلکه همچنین مستلزم آن است که ارزش‌گذاری «الف» مبتنی بر ارزش و خوبی خود «الف» باشد؛ نه مبتنی بر ارزش‌های دیگری غیر از آن.

به عبارت دیگر، هم «الف» خوب ذاتی است هم ارزش‌گذاری آن. ذاتاً خوب است که برای چیزی که ذاتاً خوب است، ارزش قائل شویم. آیا این نکات معناشناختی آدامز ممکن است نظریهٔ متافیزیکی او را دربارهٔ حقیقت خوبی تأیید کنند؟ آیا می‌توان گفت «اگر خوب است که x را تحسین کنیم و به آن عشق بورزیم، به این دلیل است که x به نحوی شبیه خداوند است»؟ هدف آدامز این است که از این منظر شاهی برای نظریهٔ متافیزیکی خود دربارهٔ حقیقت خوبی عرضه کند. او می‌خواهد با این برداشت معناشناختی، مرجع کلمهٔ «خوب» را تعیین کند و نظریه‌ای متافیزیکی دربارهٔ حقیقت خوبی بیابد که بیشترین تناسب را با این فهم معناشناختی داشته باشد. نظریهٔ متافیزیکی آدامز این است که خوب حقیقی خداوند است و خوبی امور دیگر به سبب شباهتشان با خداوند است. از آن‌جا که او با بررسی‌های معناشناختی نتیجه گرفت که امر خوب، آن است که ارزش قائل شدن برای آن خوب باشد، اکنون می‌تواند مدعی شود که این نتیجهٔ معناشناختی شاهد محکمی بر نظریهٔ متافیزیکی‌اش نیز هست؛ زیرا خداوند موجودی است که تا بالاترین درجه، معیارهای ما را در این خصوص برآورده کند و بنا بر این، خوب است که برای چنین موجودی ارزش قائل شویم و عشق و تحسین و طلب ما به او تعلق گیرد. حال، اگر پرسیده شود که چرا با وجود این که خوب حقیقی را خداوند می‌دانید، برای امور دیگر هم ارزش قائل می‌شوید و عشق و تحسین شما به آنها تعلق می‌گیرد، آدامز پاسخ می‌دهد: زیرا آنها به نحوی شبیه خداوند هستند و از حیث شباهتشان به خداوند است که متعلق عشق و تحسین ما قرار می‌گیرند و خوب است برای آنها نیز ارزش قائل شویم.



واقع‌گرایی در نظریه شباهت

تلاش آدامز این است که دیدگاهش درباره خوبی، واقع‌گرایانه باشد نه احساس‌گرایانه.^۱ به عقیده آدامز، خوبی به منزله یک ویژگی^۲ تلقی می‌شود که واقعیتی عینی و قابل شناخت است؛ به این معنا که وجود آن بستگی به نوع تفکر ما ندارد و فارغ از اندیشه ما می‌تواند وجود داشته باشد یا نداشته باشد. آدامز، مؤید این دیدگاه خود را این می‌داند که هر گاه درباره چیزی تحقیق می‌کنیم که آیا خوب است یا نه، با این فرض سخن می‌گوییم که امکان اشتباه ما وجود دارد؛ یا در ارزیابی‌های خود همواره امکان تصحیح دیدگاهمان را لحاظ می‌کنیم. این نکات به نحوی قوی از واقع‌گرایی درباره خوبی حمایت می‌کند (Adams, 2002a, pp. 17-18).

به عقیده آدامز، در مرحله متافیزیک (یعنی مرحله تبیین ماهیت)، دو گونه واقع‌گرایی، قابل تصور است: واقع‌گرایی در سطح «فرا اخلاق» و واقع‌گرایی در «سطح محتوایی و درون اخلاق». نظریه آدامز درباره ماهیت خوبی امور غیر از خداوند این بود که خوبی آنها را به شباهتشان با خداوند تعریف می‌کرد. حال، به گفته او واقع‌گرایی در این باره را می‌توان به دو معنا دانست. واقع‌گرایی در سطح فرااخلاق به این معناست که هر گاه کسی از نظریه‌ای درباره حقیقت خوبی دفاع می‌کند، دلایلی که برای صدق آن نظریه به دست می‌دهد، دلایل عینی باشند و به خواست و نگرش شخص وابسته نباشند و واقع‌گرایی در سطح درون اخلاق این است که ویژگی‌های اخلاقی (خوبی یا بدی) ویژگی‌های واقعی اشیاء هستند و فارغ از خواست و نگرش ما - به صورت عینی - در اشیاء وجود دارند (Adams, 2002a, p. 18).

سطح فرا اخلاق؛ در این سطح دلایل صدق نظریه شباهت، به منظور یافتن مبنایی عینی مستقل از دیدگاه و احساس ما برای صدق این نظریه، مورد بررسی قرار می‌گیرند و در پی پاسخ به این سؤال است که آیا حقیقت خوبی عبارت است از شباهت داشتن به خداوند؟ سطح درون اخلاق؛ در این سطح با فرض صدق نظریه شباهت، تحقیق می‌کنیم که آیا شباهت داشتن به چیزی امری عینی است یا وابسته به نوع دید و منظر افراد. واقع‌گرایی در این سطح در صورتی است که بگوییم شباهت به خداوند ویژگی‌ای است که اشیاء به طور عینی دارند و ارتباطی به میل، خواست و اندیشه ما ندارد.

1. emotivism

2. proprty

آدامز در صدد است از نوعی واقع‌گرایی در سطح فرا اخلاق حمایت کند، اما قائل شدن به مبنای عینی برای صدق نظریه با اشکال وجود دور باطل مواجه می‌شود: اگر خداوند موجودی است که به بالاترین درجه معیارهای ما را برآورده می‌کند و بنابراین، خوب حقیقی است و خوبی امور دیگر نیز بر اساس شباهتشان با خداوند تعیین می‌گردد؛ دوری که در اینجا به نظر می‌رسد آن است که ما خداوند را بر اساس معیارهای خودمان سنجیده‌ایم و او را مبنای عینی احکام ارزشی خود یافته‌ایم. پس در سطح فرا اخلاق، راهی برای عینیت احکام ارزشی به‌گونه‌ای که آن عینیت مبتنی بر احکام ارزشی نباشد، وجود ندارد (Adams, 2002a, pp. 22-23).

آدامز این نتیجه را می‌پذیرد و این انتظار را اصلاً عقلانی نمی‌داند که احکام ارزشی را از مبانی کاملاً عینی استخراج کنیم، بلکه مسئله این است که فرض این که احکام ارزشی به صورت بسیار معقولی عینی هستند، فرض موجه و قابل قبولی است و این تمام چیزی است که آدامز ادعا می‌کند (Adams, 2002a, p. 24).



پس، به عقیده آدامز، نظریه شباهت - در سطح فرا اخلاق - به صورت بسیار معقولی می‌تواند نظریه‌ای واقع‌گرایانه و دارای مبنای عینی باشد.

۳۳

به نظر می‌رسد که این مسئله را می‌توان به روشی دیگر نیز بررسی کرد.

واقع‌گرایی در سطح درون اخلاق به این معناست که نشان دهیم شباهت داشتن به خداوند، ویژگی‌ای عینی است و وجود آن در اشیاء وابسته به فکر و نظر ما نیست. در واقع، سؤال این است که قضاوت عینی در مورد شباهت داشتن امور به خداوند، بر چه اساسی صورت می‌گیرد. آیا شباهت داشتن به خداوند، شرط لازم «خوبی» و شرط کافی «خوبی» است؟ به اعتقاد آدامز، می‌توانیم وجه شباهتی میان همه امور خوب و ذات خداوند پیدا کنیم و شباهت داشتن به خداوند، شرط لازم و کافی خوب بودن امور است (Adams, 2002a, p. 31)؛ هر چند او می‌پذیرد که یافتن شباهت میان موجودی کامل و موجودی ناقص دشوار است، اما معتقد است که موجود خوب با هر مرتبه نقص، می‌تواند در سطحی عمیق‌تر، گونه‌ای شباهت مشترک با خوب برتر داشته باشد (Adams, 2002b, p. 476).

آدامز، در این مسئله که معیار شباهت چیست و آیا هر نوع اشتراکی در یک ویژگی از مقوله شباهت است، به عنصر «اهمیت» ویژگی اشاره می‌کند (Adams, 2002a, pp. 32-33).

اما «اهمیت» را چگونه باید تعیین کرد که عینی بودن شباهت خدشه‌دار نشود؟ آدامز، طبیعی می‌داند که در یک نظریه الهیاتی برای نشان دادن چنین عینیتی به مسئله نگرش خداوند درباره اشیاء متوسل می‌شود. به عقیده او، خداباوران می‌توانند این‌گونه استدلال کنند که معیار قطعی

برای تعیین اهمیت و شباهت خود خداست؛ هر جا که خداوند اهمیت و شباهت چیزی به خودش را درک کند، آن جا می‌توان حکم به اهمیت و شباهت کرد. البته، به عقیده آدامز، ما ناچاریم فرض کنیم که میان نگرش خداوند به اشیاء و نگرش ما به اشیاء، وجه شباهتی وجود دارد و نگرش خداوند به اشیاء قابل مقایسه با ریشه‌های داوری‌های ما در موارد مهم است. اگر چنین فرضی نکنیم، به دوری باطل تن داده‌ایم؛ زیرا مدعی شده‌ایم که نگرش خداوند درباره شباهت داشتن اشیاء به او معیار شباهت داشتن اشیاء به اوست (Adams, 2002a, pp. 34-35).

بررسی نظریه متافیزیکی آدامز با توجه به آموزه‌های فلسفه اسلامی

هنگامی که از وجود مبانی دینی برای اخلاق سخن به میان می‌آید، ممکن است معانی گوناگونی از آن به ذهن خطور کند. مراد آدامز از وجود مبانی دینی برای اخلاق، این است که با فرض وجود خداوند، ماهیت «خوب» بر اساس حقایقی درباره خداوند فهمیده می‌شود (Adams, 2006, pp. 3-4). در این جا ابتدا تلاش می‌کنیم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های برخی متفکران اسلامی، تفسیری از نظریه شباهت آدامز عرضه کنیم و سپس بررسی کنیم که اولاً، آیا آدامز توانسته است به هدف خود (نشان دادن مبانی دینی برای اخلاق به همان معنایی که خود از آن اراده کرده است) دست یابد؟ ثانیاً، به فرض که او به هدفش رسیده باشد، آیا نظریه‌اش به همه سؤال‌های اساسی ما درباره رابطه دین و اخلاق پاسخ می‌دهد؟

پیش از این، گفتیم که آدامز در نظریه خود به تبیین نوعی از خوبی می‌پردازد که از آن با عنوان «علو» یاد می‌کند و این خوبی از دیدگاه او منحصر به خوبی اخلاقی نیست و شامل خوبی‌های غیر مربوط به اخلاق – مانند زیبایی – هم می‌شود. بنابراین، او تلاش می‌کند نظریه‌ای درباره خوبی طرح کند که هم شامل خوبی‌های اخلاقی و هم خوبی‌های غیر مربوط به اخلاق شود. از آن جا که «علو» از دیدگاه آدامز، نوعی از خوبی است که فی‌نفسه شایسته تحسین و عشق‌ورزی است، او نمونه‌ای از این خوبی را خداوند می‌داند و خوبی خداوند را نه منحصر در خوبی‌های اخلاقی، بلکه فراتر از آن می‌داند. در واقع، او خوب حقیقی را خداوند می‌داند و خوبی هر امر دیگری را به میزان شباهتش با خداوند تفسیر می‌کند.

بسیاری از متفکران اسلامی از خیر محض بودن وجود و شر بودن امور عدمی فراوان سخن گفته‌اند. این متفکران وجود را از آن جهت که وجود است خیر می‌دانند و معتقدند که وجود

به هیچ وجه نمی تواند بد باشد، بلکه هر گونه بدی و شری به امور عدمی باز می گردد و اگر ما بعضی از چیزهای موجود را بد می دانیم، به دلیل جنبه های عدمی آنهاست؛ نه به دلیل وجودشان.^۱ ملاصدرا از جمله متفکرانی است که در مواضع متعددی هر وجود و اثر وجودی را - از حیث وجودش - خیر محض می داند و معتقد است که وجود نمی تواند قبیح باشد.^۲ افزون بر این، او - بر اساس آموزه تشکیک وجود - معتقد است که بالاترین مرتبه وجود، بالاترین خیر را دارد و اعلام می کند که خیر خیرات وجود اکمل و فوق کمال است که همان ذات حق است. او خیر بودن مراتب دیگر وجود را به میزان نزدیکی شان به ذات خداوند تعیین می کند و معتقد است که هر سلسله وجودی که نزدیک تر به مبدأ فیض است، خیریت آن افزون تر است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۳).

چون موجودات مراتب مختلف دارند، خیرات و سعادات گوناگونند. هر اندازه وجود کامل تر و از شائبه عدم خالص تر باشد، سعادت آن مرتبه افزون تر است و بالعکس، هر اندازه مشوب به عدم و ظلمت باشد، مقرون به شقاوت است. اکمل موجودات، وجود حق است و پس از آن به ترتیب، مفارقات عقلیه، مفارقات نفسیه، افلاک و اجسام زمینی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶).

اندیشه آدامز درباره خوبی، تا اندازه زیادی با اندیشه های ملاصدرا سازگار است. در اینجا قصد مقایسه تفصیلی این دو اندیشه را نداریم؛ ولی به نظر می رسد - بر اساس اندیشه های ملاصدرا - تفسیری معقول از نظریه آدامز درباره خوبی می توان عرضه کرد؛ گرچه آدامز درباره تشکیکی بودن مراتب وجود اظهار نظری نکرده است، اما به نظر می رسد تبیین او از خوبی می تواند در این قالب ریخته شود. حال، اگر وجود را شدت و ضعف پذیر و دارای مراتب بدانیم، می توانیم بگوییم که خاصیت ذاتی «وجود» این است که در مراتب ضعیف آن کششی به سوی

۱. در اینجا تنها به چند نمونه از تعبیری که حاکی از چنین اندیشه ای است، اشاره می کنیم: «الوجود من حیث هو وجود خیر...» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۷۸)؛ «الوجود خیر محض و کمال محض» (ابن سینا، بی تا، ص ۴۹۶)؛ «الوجود خیر محض و العدم شر محض» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۱)؛ «و کل وجود خیر فی نفسه و لیس فی الوجود شر اصلاً» (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۵).

۲. «و الوجود کله خیر محض» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۷۵)؛ «فکذلک کل وجود و کل اثر وجود من حیث کونه وجوداً له و من حیث کونه اثر وجود خیر محض و حسن لیس بشر و لا قبیح» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶).

۳. همچنین، نک: (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۱). «الوجود خیر محض و العدم شر محض فکل ما وجوده اتم و اکمل فخیریه اشد و اعلى مما هو دونه فخیر الخیرات من جمیع الجهات و الحیثیات حیث یکون وجود بلاعدم و فعل بلاقوه و ... ثم الوجود الذی هو اقرب الوجودات الیه».

مراتب قوی‌تر وجود دارد و این کِشش همان است که در ما به صورت عشق و تحسین متبلور می‌شود. این اقتضای وجودی ماست که ما را به مراتب بالاتر وجود، سوق می‌دهد و بالاترین مرتبه وجود است که نشان‌گاه بالاترین، اصیل‌ترین و عمیق‌ترین عشق و محبت ما قرار می‌گیرد و ما آن را «خوب متعالی» می‌نامیم.

این اندیشه، به‌ویژه از این ناحیه تقویت می‌شود که فیلسوفان مسلمان میان مراتب مختلف وجود، شوق و اشتیاق را جاری و ساری می‌دانند و معتقدند که مراتب پایین‌تر وجود، به مراتب بالاتر خود اشتیاق دارند. آنها حتی در مواردی خیر و خوبی را چیزی که متعلق اشتیاق باشد، تعریف کرده‌اند و علت خیر بودن وجود و کمالات وجودی را این می‌دانند که متعلق اشتیاق هستند.^۱ ملاصدرا نیز همین معنا از «خیر» را اراده می‌کند و «خیر» را چیزی می‌داند که متعلق طلب باشد.^۲ بر این اساس، آن مرتبه از وجود که هیچ جنبه عدمی در آن راه نداشته باشد، خیر حقیقی و خوبی محض است و این مرتبه همان مرتبه واجب است.^۳ به بیان دیگر، وجود واجب از آنجا که وجود تام است، متعلق اشتیاق و معشوق هر موجود دیگری است و همه موجودات به آن عشق می‌ورزند.^۴

حال، اگر نظریه آدامز درباره خوبی را مطابق با اندیشه‌های پیش‌گفته تبیین کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان این تبیین را تبیینی الهیاتی به شمار آورد؟ به نظر می‌رسد این تبیین از آن حیث که سمت و سوی همه نگرش‌های اخلاقی ما را به سوی خداوند - به مثابه بالاترین مرتبه وجود - می‌گرداند، تبیینی توحیدی و الهیاتی است، اما از آن حیث که عشق و اشتیاق موجودات به مراتب بالاتر را مقتضای وجود می‌داند، نمی‌توان آن را تبیینی الهیاتی شمرد. به بیان دیگر، این تبیین از آنجا که غایت همه خوبی‌ها و از جمله خوبی‌های اخلاقی را خداوند می‌داند، تبیینی الهیاتی به شمار می‌آید، اما چون مبنای عشق و تحسین‌های ما به

۱. «والخیر بالجمله هو ما یتشوقه کل شیء و ما یتشوقه کل شیء هو الوجود او کمال للوجود فیکون المشوق بالحقیقه الوجود» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۴۹۶).

۲. «معنی الخیر ما یؤثر عند العقلاء و یشاق الیه الاشیاء و یطلبه الموجودات» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۰).

۳. «والوجود لا یقارنه عدم لا عدم جوهر و لا عدم شیء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خیر محض... فإذن لیس الخیر المحض الا الواجب الوجود بذاته» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۴۹۶).

۴. «...بل لکونه تام الوجود و فوق التمام یلیق به ان یشاق الیه و یعشقه کل من سواه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳۷).

تعبیری مبنای نگرش‌های اخلاقی ما دربارهٔ خوبی را برخاسته از وجود بما هو وجود می‌داند، نمی‌تواند تبیینی الهیاتی انگاشته شود. در نتیجه، اگر پرسیده شود: آیا آدامز توانسته است به هدف خود، یعنی نشان دادن مبانی دینی برای اخلاق دست یابد، پاسخ ما از این جهت مثبت است که مراد او از وجود مبانی دینی برای اخلاق، این است که با فرض وجود خداوند، حقایق اخلاقی را بر اساس حقایقی دربارهٔ خداوند فهم می‌کنیم و می‌بینیم که به نحو معقولی می‌توان از چنین ادعایی دفاع کرد. نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن خدا، فهمی کافی از نگرش‌های اخلاقی خود داشته باشیم. فهم کافی از حقیقت نگرش‌های اخلاقی، به این معناست که متعلق آنها را بشناسیم و بنا بر تبیینی که بیان شد، متعلق همهٔ نگرش‌های اخلاقی ما خداوند است. با این حال، نمی‌توان گفت که نظریهٔ آدامز به همهٔ سؤال‌های اساسی ما دربارهٔ رابطهٔ دین و اخلاق پاسخ می‌دهد. او گرچه توانسته تبیینی معقول از غایت اخلاق عرضه کند، دربارهٔ مبنای عشق و تحسین‌های ما و از جمله نگرش‌های اخلاقی ما، اظهار نظری نمی‌کند و ممکن است این، نقصی در دیدگاه آدامز به شمار آید که آن را بر اساس اندیشه‌های متفکران اسلامی – به شرحی که گذشت – می‌توان بر طرف کرد.

۳۷

برای این که نقص دیدگاه آدامز به‌خوبی روشن شود، بهتر است به این نکته توجه کنیم که او در سطح معناشناسی، یکی از شاخصه‌های معنایی «خوب» را این می‌داند که امور خوب متعلق عشق و تحسین حقیقی ما قرار می‌گیرند و در سطح متافیزیکی، خدایی را خوب واقعی می‌داند که متعلق عشق و تحسین ذاتی و حقیقی ما قرار می‌گیرد و خوبی دیگر امور را شباهت آنها با خداوند متعال تعریف می‌کند. حال، این سؤال پیش می‌آید که اصولاً ما چرا ذاتاً به خداوند عشق می‌ورزیم. آیا او خودش چنین اراده کرده است و ما را به اراده خود عاشق خود آفریده است؟ اگر چنین است، آیا اگر خداوند به جای صفاتی که الآن دارد صفاتی می‌داشت که ما آنها را بد می‌دانیم، باز می‌توانست در ما عشق به خودش را ایجاد کند و کاری کند که آن صفات را خوب بدانیم؟ این مسئله ما را به خودسرانگی در اخلاق می‌کشاند که خود آدامز هم تلاش می‌کند از این اشکال بپرهیزد.

فرضیه را مطرح کرد که صفات این موجود متعالی، صفاتی هستند که مقتضای تعالی و برتری وجودی او هستند و او نمی‌تواند صفاتی غیر از آنچه دارد، داشته باشد. در نتیجه، نمی‌توانیم بگوییم که اگر خداوند واجد صفاتی بود که اکنون آنها را بد می‌دانیم، آنها را خوب می‌دانستیم؛ زیرا چنین موجودی دیگر خداوند نبود، بلکه موجودی نامتعالی بود.

به بیان دیگر، عشق و تحسین ذاتی ما همواره به موجودی متعالی تعلق می‌گیرد که در قیاس با دیگر موجودات، از بالاترین مرتبه وجودی برخوردار است و چنین موجودی هرگز نمی‌تواند صفاتی غیر از آنچه تا کنون دارد، داشته باشد. اما آیا چنین پیش‌فرضی به الهیاتی‌بودن نظریه‌آدامز لطمه نمی‌زند؟ آدامز، خوب متعالی و برتر را خداوند می‌داند و خوبی امور دیگر را هم بر اساس شباهت آنها با خداوند تفسیر می‌کند. اگر بخواهیم بر اساس شاخصه‌های معناشناختی «خوب»، سخن بگوییم، باید بگوییم که عشق و تحسین ذاتی ما اصالتاً به خداوند تعلق می‌گیرد و عشق ذاتی ما به امور دیگر نیز به دلیل رابطه‌ای است که آنها با خداوند دارند. ظاهر مسئله این است که چنین تبیینی از ارزش‌های اخلاقی تبیینی کاملاً دینی است و بر وابستگی ارزش‌های اخلاقی به خداوند تأکید می‌کند، اما با نگاهی عمیق‌تر به مسئله، درمی‌یابیم که در اینجا، معیار اساسی اخلاق را معیاری وجودشناختی دانسته‌ایم و هر چند خداوند متعلق عشق و محبت ما قرار گرفته است، علت این تعلق محبت، وجود خداوند است.

آدامز، ویژگی خوب‌بودن را از این حیث که در خارج، ماهیتی فارغ از نوع اندیشه و خواسته انسان دارد، با امور طبیعی مانند آب مقایسه‌پذیر می‌داند؛ هر چند «خوبی» از دیدگاه او، امری فراطبیعی است و ریشه الهیاتی دارد، اما در اینجا نکته تأمل برانگیزی وجود دارد. هنگامی که آدامز، شاخصه‌های معناشناختی «خوب» را بررسی می‌کند، برخی شاخصه‌های معناشناختی آن را به علایق و احساسات ما مرتبط می‌داند. ما چیزهایی را «خوب» می‌گوییم که ذاتاً دوست‌شان داریم و تحسین می‌کنیم. مشابه این معناشناسی، در خصوص انواع طبیعی نیز وجود دارد؛ برای مثال، ما ماده‌ای را «آب» می‌نامیم که عطش ما را برطرف می‌کند و به هنگام تشنگی، نوشیدن آن برای ما لذت‌بخش است.

سوالی که در اینجا جلب توجه می‌کند، این است که چنین رابطه احساسی و عاطفی با امور خوب، از کجا نشأت می‌گیرد. رابطه ما با انواع طبیعی مانند آب، از نوع روابط علی و وجودی است. آیا درباره خوبی نیز می‌توان گفت رابطه‌ای وجودی میان ما و امور خوب وجود دارد؛ به گونه‌ای که میان وجود ما و وجود امور خوب رابطه‌ای از نوع جذب و انجذاب وجود دارد که

به صورت عشق و محبت ذاتی ما به امور خوب تجلّی می‌کند و تحسین ما را برمی‌انگیزد؟ به بیان دیگر، مبنای این نگرش ما به امور خوب چیست؟
 با نگاهی عمیق‌تر به مسئله می‌توانیم دو سؤال اساسی را در این زمینه از یک‌دیگر تمییز دهیم:
 ۱) عشق و تحسین ذاتی ما اصالتاً به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ ۲) این عشق و تحسین ذاتی از کجا نشأت می‌گیرد؟

می‌توانیم سؤال اول را سؤالی ناظر به غایت اخلاق بدانیم و سؤال دوم را سؤالی ناظر به مبنای اخلاق. به نظر می‌رسد نظریهٔ آدامز تنها پاسخ‌گوی سؤال اول است و در صدد است تا تبیینی دینی عرضه کند. او هنگامی که خوب متعالی را خداوند می‌داند، مرادش این است که متعلق اساسی عشق و تحسین ذاتی ما خداوند است، اما در تعیین رابطهٔ میان اخلاق و دین، به نظر می‌رسد سؤال دوم، اساسی‌تر و مهم‌تر از سؤال اول است. دغدغهٔ اساسی ما دربارهٔ رابطهٔ اخلاق و دین این است که آیا خداوند سبب می‌شود که امور خاصی را خوب بدانیم و عشق و تحسین ذاتی ما به آنها تعلق گیرد، یا کسی غیر از خداوند؟ به طور خاص‌تر، آیا خداوند خودش اراده می‌کند که ما به او به - نحو اویل - عشق بورزیم و او را خوب برتر بدانیم یا چنین عشق و محبتی، مقتضای وجود ماست؟ آدامز به این سؤال نمی‌پردازد، اما برای تعیین رابطهٔ دین و اخلاق، پاسخ به این سؤال، ضروری است. اگر او در این زمینه نقشی برای ارادهٔ خداوند قائل نباشد، چنان که ظاهر امر چنین است - در واقع - به نفع استقلال بنیادین اخلاق از خداوند رأی داده است و اگر هم نقشی برای خداوند قائل باشد، باز برای رهایی از اشکال خودسرانگی اخلاقی، ناچار است در نهایت، معیاری را معرفی کند که خواست و ارادهٔ خداوند بر اساس آن شکل بگیرد.

نتیجه‌گیری

آدامز از این حیث که غایت اخلاق را خداوند می‌داند، نظریه‌ای دینی و چشمگیر ارائه کرده است؛ ولی هنگامی که مبنای نگرش‌های اخلاقی ما محل پرسش باشد، به نظر می‌رسد آدامز نمی‌تواند پاسخی الهیاتی به این مسئله دهد، مگر آن که به برخی لوازم، از جمله خودسرانگی اخلاقی، تن در دهد که خود از آنها دوری می‌جوید. با توجه به اندیشه‌های اسلامی که پیش‌تر مطرح کردیم، این نقص نظریهٔ آدامز را می‌توان جبران کرد. بر اساس این اندیشه‌ها، می‌توان گفت که خاصیت ذاتی وجود اقتضا می‌کند که در مراتب ضعیف آن کششی به سوی مراتب قوی‌تر



وجود داشته باشد و این کیش همان است که در ما به صورت عشق و تحسین متبلور می‌شود. مراد ما از عشق و تحسین نیز همان عشق و تحسینی است که - بر اساس اندیشهٔ آدامز - هنگام مواجهه با امور خوب در ما پدید می‌آید. در نتیجه، نگرش‌های اخلاقی ما، یعنی عشق و تحسین‌های ما در برابر امور خوب، برآمده از کیش وجودی ما به مراتب بالاتر وجود و در واقع، ناشی از کیش وجودی ما به سوی بالاترین مرتبهٔ وجود یا همان وجود خداوند متعال است.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). الهیات شفا. تهران: انتشارات بیدار.
- رازی، قطب الدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق). (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا. تهران: حکمت.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (چاپ چهارم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موسوی، سیده منا. (۱۳۹۱). نظریهٔ امر الهی آدامز. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- موسوی، سیده منا؛ جوادی، محسن. (۱۳۸۸). راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریهٔ امر الهی. فصلنامه قیسات. ۱۴(۵۳)، ۱۱۳-۱۳۸.

- Adams, R. M. (Ed.). (2002). Précis of Finite and Infinite Goods. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(2), 439-444.
- Adams, R. M (1973). A Modified Divine Command Theory of Ethial Wrogness. In G. Outka & J. P. Reeder, Jr (Eds.), *Religion and Morality: A Collection of Essays*. New York: Doubleday Anchor.
- Adams, R. M. (1979). Moral Arguments for Theistic Belief. In C. F. Delaney (Ed.), *Rationality and Religion Belief*. (pp. 116-140). Notre Dame, press.
- Adams, R. M. (1999). *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

- Adams. R. M. (2006). *A Theory of Virtue; Excellence in Being for the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Bond. E. J (2001). Value, Concept of. In L. C. Becker & C. B. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics* (2nd edition, Vol. III, pp. 1745-1750). New York & London: Routledge.
- Ford, J. (2002). The Love That Commands: Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics Robert Merrihew Adams. *Journal of Religion*, 82. pp. 411-417 <https://doi.org/10.1086/491106>
- Kripke. S. A (1972). Naming and Necessity. In D. Davidson & G. Harman (Eds.), *The Semantics of Natural Languages* (pp. 253-355, 763-769). Dordrecht and Boston: Reidel.
- Miller. R. W. (2001). Moral Realism. In L. C. Becker & C. B. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics* (2nd edition, Vol. II, pp. 1154-1160). New York and London: Routledge.
- Putnam, H. (Ed.). (1979). *Philosophical Papers, Vol. 2: Mind, Language and Reality* Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn. P. L. (2000). Divine Command Theory. In H. LaFollette & I. Persson (Eds.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (2nd edition, pp. 53-73). Blackwell Publishing Ltd.
- Quinn. P. L. (2001). Theological Ethics. In Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics* (2nd edition, vol. III, pp. 1702-1706). New York and London: Routledge.
- Robert, M. A. (2002b). Responses. *Philosophy and Phenomenological Research*. <https://open.org/pub-253313>.



