

دین و اخلاق

استوارت ساترلند

ترجمه مرتضی قرایی گرکانی*

چکیده

در این مقاله نویسنده نخست دو معنا از پیوند دین و اخلاق ارائه کرده و معتقد است دومی به دست تقدیر آزمون سپرده می‌شود. فرض نخست، فراهم آوردن بنیان‌های عقلانی برای باورهای اخلاقی توسط باورهای دینی، برهان دو وجهی افلاطون/سقراط در اثیفران را پدید می‌آورد؛ آنچه خوب است، چون خوب است، محبوب خداست یا چون محبوب خداست خوب است؟! نویسنده ضمن ساده‌انگارانه خواندن آن، با آوردن نمونه‌هایی از کی‌یرکگورد، ایبسن، و قتل ترحمی نتیجه‌گیری خود را شرح داده؛ در نهایت با بررسی جوانب مختلف امر، پیوند تحلیلی بین «اراده‌ی خدا» و «ماهیت خوب» را به عنوان تبیین جای‌گزین پیشنهاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

دین، اخلاق، اخلاق دینی، اخلاق غیر دینی، اراده‌ی خدا، ماهیت خوب.

* عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی



به گمانم تامس آرنولد (Thomas Arnold) بود که نوشت: «آموزش غیرمتمدینانه‌ی مردم همان و ساختن شیاطین باهوش همان»؛ بدین‌سان مدیر یک مدرسه‌ی مشهور دیدگاه ارتباط بین دین و اخلاق را- که تعلیم و تربیت نظری و عملی را برای، دست کم، بیش از یک قرن در این کشور تشکیل می‌داد- مختصر و مفید خلاصه کرد. در این زمینه معمولاً بین دو فرض متفاوت خلطی دیده می‌شود؛ نخستین فرض این است که باور مذهبی می‌تواند بنیانی عقلانی (منطقی، معرفت‌شناسی یا گاهی هر دو را) برای باور اخلاقی فراهم آورد؛ دومین فرض این است که اثر آموزش دینی، براساس هنجارهای برخی دستگاه‌های باورهای اخلاقی، بهبود رفتار است.

فرض دوم خود را به دست تقدیر سپرده و در معرض آزمون قرار می‌دهد؛ [البته] اگر حاکی از ارتباط علی یک به یک تعبیر شود و در برابر رشته‌ای از مثال‌های نقض معینی آسیب‌پذیر نباشد؛ بدین‌سان که نمونه‌های انسان‌گراهای مهربان و خداناباوران خوب وجود دارند که اولاً به باورهای دینی- از آن‌رو که علل یا دلیل خوبی رفتارشان باشد- تکیه نمی‌کنند؛ هم‌چنین شواهد و قرائن فراوان بسیار زیادی از فعالیت‌های یک کرم در هسته‌ی اخلاقی دین‌داری و حتی نمونه‌هایی از تعصب دینی که باعث بیزاری و سنگ‌دلی می‌شود، وجود دارد. این مطلب مورد بحث قرار گرفته است که در شیوه‌ی فردباورانه‌ی پخته‌تر زمینه‌های اجتماعی عمل دینی می‌تواند موجبات تربیت را فراهم آورد و عمل اخلاقی خوب را تقویت کند؛ لکن این مفهومی نسبتاً مبهم است؛ مگر آن‌که به طور چشم‌گیری تلطیف شود. بعداً به این نکته باز خواهم گشت.

در فرض نخست- که باور دینی می‌تواند صوری از بنیان‌های عقلانی برای باورهای اخلاقی فراهم آورد- برهانی دو وجهی که چنین ادعایی پدید می‌آورد، به نحو سنتی و ظریف در اثیفرن (Euthyphro) افلاطون بیان شده است: «آیا آنچه مقدس است، چون خدایان می‌پسندند، مقدس است یا چون مقدس است آن‌ها می‌پسندند؟»^۱ آن‌گاه که سقراط در گفت و شنود اثیفرن جوان را به پرسش و پاسخ می‌گیرد، روشن می‌شود که اثیفرن نیندیشیده در صدد حفظ انسجام کل مجموعه‌ای از باورها در باب دین و اخلاق است که تجزیه و تحلیل ناقص بودن آن





را آشکار می‌سازد. ابدأ هدف گفت و شنود این نیست که تک پاسخی به پرسش بالاگفته بدهد یا اگر چنین باشد، در این صورت گفت و شنود ناکام است. تا آنجا که گفت و شنود حقیقتاً سقراطی باشد، هدف واداشتن اثیفرون به پذیرفتن نادانی خود (و نادانی ما) و به طور ضمنی پذیرفتن خطرات عمل (پیروی از نیاکان) متکی بر باورهای نیندیشیده و نسنجیده است.

با این همه صورت پرستی که سقراط در برابر اثیفرون می‌نهد، تا اندازه‌ی زیادی بحث بعدی را سامان داده است؛ بسیاری، مؤمن یا بی‌ایمان، فیلسوف یا عالم الاهیات این موضوع را در قالب «این ... یا آن» به بحث می‌گذارند. آن‌چه خوب است چون محبوب خداست، خوب است یا چون خوب است، محبوب خداست. بدین‌سان آن بحث خودش به این پرسش منحل می‌شود که ماهیت خوبی را می‌توان مستقل از ارجاع اسناد به خدا یا محبت خدا تعریف کرد.

در آغاز برای بیان نتیجه‌ی منفی‌ام بر این باورم که این امر تبیینی از ماهیت ارتباط بین باور دینی و باور اخلاقی است که بسیار ساده‌انگارانه است؛ لکن برای توجیه آن نتیجه و نیز تبیین جای‌گزینی که برای این ارتباط پیشنهاد خواهم کرد، نخست باید برخی نمونه‌های مشخص از مواردی را شرح دهم که چه بسا تعارض بین باورهای دینی و اخلاقی در آن‌ها رخ دهد.

دوم

یک نمونه از برخورد سنتی درباره‌ی پیوند باور دینی و باورهای اخلاقی را باید در ترس و لرز (*Fear and Trembling*) کیرکگور (Kier Kegaard) یافت. کیرکگور در آن کتاب برنامه‌ی خودش را دارد؛ لکن مسأله‌ی محوری‌ای که همه چیز دیگر را حول آن بنا می‌نهد، یک رشته گفت‌وگوها از قصه‌ی ابراهیم (ع) و اسحاق^۲ (ع) است. کیرکگور پرستی را که ابراهیم (ع) مطرح می‌کند، به شیوه‌ای توضیح می‌دهد که برای مسایل مورد توجه در این مقاله مهم است: «تبیین اخلاقی عمل ابراهیم این است که می‌خواست اسحاق را به قتل برساند؛ تبیین دینی آن این است که می‌خواست اسحاق را قربانی کند.»^۲ وی با چنین نوشته‌ای درباره‌ی ابراهیم (ع) هدفش را آشکار می‌سازد:



اکنون می‌خواهم از سرگذشت ابراهیم نتایج دیالکتیکی ذاتی آن را به صورت مسایلی استخراج کنم که ببینیم تناقض ایمان چه اندازه عظیم است؛ تناقضی که می‌تواند از یک جنایت، عملی مقدس و خداپسندانه بسازد.^۴

چنین برخوردی با موضوع، بررسی [نمایشنامه] برند (Brand) [اثر] ایبسن (Ibsen) آموزنده است.^۵ به نظر من ایبسن در برند همان موضوع را می‌کاود. در واقع پاره‌ای مشابهت‌ها بین ابراهیم (ع) و برند کاملاً چشم‌گیر است؛ و جفری هیل - که برند را برای مؤسسه‌ی تئاتر ملی اقتباس کرد - با به کارگرفتن واژه‌های «ترس» و «لرز» این مشابهت‌ها را برجسته کرده است. با این همه این‌ها تنها برای تأکید بر مشابهت‌هایی به کار می‌آیند که ایبسن نشان می‌دهد؛ همو که دارای اینار (Einar) نوکیشی از نوع برند است به خدا که «ارزش ناچیز مرا / از طریق بیماری تا مرگ آزمود»، اشاره می‌کند.^۶ این همان اینار است که با تمسخر - چنان‌که در پی می‌آید - برند را مخاطب می‌سازد:

تو در ابراز شور و شوق، ماهر

و واعظی دو آتشفه هستی؛

چنان‌که مدرسه‌ی ترس و لرز

به خوبی آموزشت داده است.^۷

با این همه تأملات برند در باب، به گمان خودش، سستی ایمان همسرش از دید من با اهمیت‌تر است:

«آیا او می‌پندارد خدا شک و تردید دارد؟ خدایی که فرزند ابراهیم (ع)، اسحاق پسر را برای ایمان پدرش به عنوان محراب سنگی برگزید!»^۸

آنچه برند نمی‌داند این است که مطلب به همین‌جا خواهد رسید. به رغم هشدارهای پزشک مبنی بر این که پسر جوان برند خواهد مرد مگر آن که خانواده کوچ کند؛ برند بر این باور است که این اراده‌ی خداست که آن‌ها همان‌جا که هستند، بمانند؛ بنابراین کشمکش ابراهیم (ع) بر سر اسحاق - که برند به نحو گذرا بدان اشاره دارد - و دل‌مشغولی کیرگور در ترس و لرز قصه‌ای است که برند در متن ادبی قرن نوزدهم خویش به نمایش می‌گذارد.

البته ما برند را دیوانه خواهیم شمرد؛ چنین عزم راسخی که او به نمایش گذاشته، به صلابه کشیدن خود بر سر دو راهی «همه یا هیچ»، فداکردن پی‌درپی



عشق مادرش، زندگی فرزندش و قلب شکسته‌ی همسرش، خود دیوانگی است؛ با وجود این تفاوت بین برنند و ابراهیم (ع)، بین حماقت و ایمان چیست؟ کیرکگور تلویحاً روایی پرسش ما را تأیید می‌کند؛ آن‌گاه که ابراهیم (ع) را این‌گونه توصیف می‌کند: «ابراهیم از همه بزرگ‌تر بود؛ بزرگ به دلیل قدرتش که نیرویش ناتوانی است؛ بزرگ به دلیل خردش که رمز آن بی‌خردی است؛ بزرگ به دلیل امیدش که صورت آن جنون است؛ بزرگ به دلیل عشقش که نفرت از خویش است.»^۱ آن تفاوت نمی‌تواند این باشد که اسحاق جان سالم به در برد، در حالی که فرزند برنند چنین نشد؛ زیرا همان‌طور که کیرکگور تأکید می‌کند، اگر بنا باشد عمل ابراهیم (ع) توصیف ایمان تلقی شود، البته او از پیش نمی‌توانست فرجام کار را بداند.

کیرکگور نمونه‌اش را خوب برگزیده است و چنان که تأکید می‌کند، ابراهیم (ع) نه تنها خاموش ماند، منطقی وجود داشت که براساس آن ناگزیر بود [خاموش بماند]؛ لکن ایبسن پنجره را به روی مذاکرات برنند می‌گشاید. در مورد ابراهیم (ع) ما تنها می‌بینیم اعمالی انجام می‌شود؛ وداع با سارا، سفر و آماده‌سازی قربانگاه. از آن‌چه در درون می‌گذرد، آگاه نیستیم. این قصه گزارشی از امور بیرونی است. لکن برنند گاه و بی‌گاه باطنش را آشکار می‌سازد؛ از کارهایش دفاع می‌کند؛ از ناسازگاری با مادرش نگران است و لحظه‌ای برای سلامتی فرزندش در اندیشه‌ی کوچ است. به راستی در پرده‌ی سوم با برنند به سوی چیزی سیر می‌کنیم که چه بسا او راه حل غایی ایمان بنامد؛ چیزی که چه بسا دیگران آخرین گمراهی بیماری بشمارند. پزشک برنند را کاملاً متقاعد کرده که تعهدش را برای سلامت پسرش نادیده گرفته و کوچ کند؛ دکتر در سکوت به برنند- که بی‌حرکت ایستاده و از لای در نگاه می‌کند- خیره می‌شود؛ سپس نزد او می‌رود؛ دستش را روی شانهاش می‌گذارد و می‌گوید:

چون انسان بی‌رحمی هستی،

وقتی گوسفندی که بناست به مسلخ برده شود،

از آن تو است؛ فرزند ارشد تو

به آسانی می‌پذیری.

یک قانون برای جهان،

دیگری برای فرزندان،



معیاری دوگانه.
آیا این‌گونه است؟
در وضع و حال وحشت و نیاز روستاییان بی‌نوا
در گوششان برآوردی فریاد
«همه یا هیچ»
تو از بخشودن مادرت
ابا کردی
تا این‌که برهنه در گور شد.
لکن، اینک
نوبت توست
که در طوفانی مهیب
مرد کشتی شکسته‌ای باشی
که به تیرک کشتی چنگ می‌زند.
اینک آن الواح قانون،
چه سودی دارند؟
پند و اندرزهایت در آتش دوزخ،
چه بار سنگینی‌اند!
بیرونشان بیفکن!
اینک یک‌سره غرق شوی یا کاملاً نجات یابی؛
و این «خدا است که او را،
پسر دردانه‌ام را،
نگهدار است!»
بهتر است تو به راه خود روی.
فرزند و همسرت را بردار
و برو؛ و به پشت سر،
به گله‌ی رها شده‌ات، نگاه مکن.
در مورد گرفتاری نامیمون روح مادرت
درنگ مکن.



از وظیفه‌ات چشم ببوش.

پس بدرود ای کشیش!

«همه چیز» به پایان رسید!»

برند در حیرت سرش را محکم می‌گیرد؛ چنان‌که گویی اندیشه‌هایش را

متمرکز می‌کند:

اینک مبتلا به کوری شده‌ام؟

یا در گذشته کور بودم؟

دکتر: لطفاً اشتباه نکن.

این تحول روحیات را

کاملاً می‌ستایم.

من این مرد جدید خانواده دوست را

کاملاً به آن مرد آهنین سابق

ترجیح می‌دهم.

به من اعتماد کن؛

برای نیک‌بختی خود تو

بی‌پروا سخن گفته‌ام.

آینه‌ای به دستت داده‌ام.

به دقت به آن چه می‌یابی، بنگر.

بیرون می‌رود.

برند: (لحظه‌ای به فضا خیره می‌شود؛ ناگهان با شگفتی بانگ برمی‌آورد):

حقیقت کجا به پایان می‌رسد و خطا آغاز می‌شود...

آن‌جا که هم هستم... آن‌جا که آن وقت‌ها بودم...؟

من کدام یک هستم انسانی کور یا بینا؟^{۱۰}

کیرکگور به ما هشدار داده‌است که چه بسا چنین امری یا مانند آن رخ دهد.

او تأکید کرده‌است که اقدام به آشکار ساختن و دگرگون کردن باطن انسان

با ایمان محکوم به شکست است.

موضوعی که هم ایبسن و هم کیرکگور به شیوه‌هایی متفاوت مورد مذاقّه

قرار می‌دهند، منطقیاً به پرسش‌هایی مربوط می‌شود که در اثیفرون افلاطون مطرح





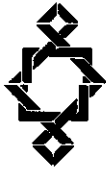
است. در [پرسش] دومی سقراط در واکنش به قصد آشکار اثیفرون در تعقیب پدرش می‌کوشد تا فهم روشنی درباره‌ی کاری که اثیفرون می‌کند، از او بیرون بکشد:

سقراط: اما تو، اثیفرون، سوگند به خدا! آیا می‌پنداری درباره‌ی امور الهی و چیزهای مقدس و نامقدس، از چنین آگاهی عاری از خطایی برخوردار می‌باشی که در چنین اوضاع و احوالی که توصیف می‌کنی، می‌توانی پدرت را سرزنش کنی؟ آیا نگران نیستی که خودت رفتاری نامقدس مرتکب شوی؟

اثیفرون: سقراط، چرا اگر من آگاهی عاری از خطا در باره‌ی همه‌ی آن‌ها ندارم، باید بی‌دلیل خوب باشم؟ و اثیفرون تفاوتی با انسان‌های عادی نخواهد داشت.^{۱۱}

این موضوع بی‌درنگ به آن پرسش منطقی تبدیل می‌شود که آیا تقدس را در قالب چیزی که خدایان دوست می‌دارند، تعریف می‌کنیم یا برعکس. اعتماد به نفس نیندیشیده‌ی اثیفرون ناکافی دیده می‌شود.

درباره‌ی نمونه‌های کیرکگور و ایبسن یکی دو نکته مورد توجه است، که راه‌هایی را نشان می‌دهند که با آن بحث را پیش می‌برند. در واقع هر دو دل‌مشغول این پرسش هستند که باورها و حساسیت‌های اخلاقی چگونه می‌شود که اگر اصلاً چنین باشد، عقیده‌ای راسخ مبتنی بر باور دینی را تغییر دهند تا به شیوه‌های مغایر با شهودهای اخلاقی عمل کند. البته برای توضیح نقطه‌ی مقابل می‌توان نمونه‌ها را تغییر داد. در عین حال نکته‌ی مهمی که می‌خواهم نتیجه بگیرم این است که این رویارویی عقاید ضد و نقیض در ذهن و ضمیر یک شخص رخ می‌دهد. گفت و شنود نقل شده از برنر این امر را هر چند نهایتاً در تصور خود برنر از کاری که می‌کند، به خوبی مجسم می‌کند. دکتر اعتراف می‌کند که بیشترین کار او این است که «...آینه‌ای به دستت» می‌دهد؛ در حالی که پیش و پس رفتن‌های برنر و نیز پافشاری بر راه حلش را می‌بینیم و می‌شنویم کیرکگور با ظرافت تمام ناآرامی درونی ابراهیم (ع) را در برابر ما می‌آفریند؛ در حالی که نمایش بزرگی از این واقعیت پدید می‌آورد که از آغاز تا انجام «ابراهیم (ع) در خاموشی به سر می‌برد». این نکته‌ی اخیر برای کیرکگور اهمیت سرشاری دارد؛ لکن ایبسن با نمایش اموری بر نقطه‌ی مقابل تأکید داشته که زمانی رخ می‌دهند که کشمکش



درونی با بیانی همگانی در یک بافت اجتماعی ارائه گردد. با این همه نکته‌ی اساسی آن است که نزاع دقیقاً به همان اندازه که بین فردی است، درون فردی هم است.

سوم

دومین نمونه‌ای را که می‌خواهم بررسی کنم، مثال قتل ترحمی (euthanasia) است. باز هم از یک متن ادبی کمک می‌گیرم. عنوان بالاخره زندگی از آن کیست؟ (*Whose Life Is It Anyway?*) آن پرسش را به خوبی در برابر ما می‌نهد. پرسش راجع به کن (Ken) است که پس از یک سانحه‌ی جاده‌ای از گردن به پایین فلج شد. در نمایش کشمکش بین درخواست کن برای مرخص شدن از بیمارستان و در نتیجه کنار گذاشتن وسایل گوناگون حافظ حیات- که او را زنده نگه می‌دارند- و وظیفه‌ی شغلی پزشکان وی که متعهد شده‌اند او را زنده نگه‌دارند؛ حتی اگر نگهداری‌اش به قیمت مخالفت با خواست (بالاگفته) اش باشد. اصل قضیه‌ی کن این نیست که می‌خواهد بمیرد و در عین حال این نیست که بخواهد به هر قیمتی زنده بماند. پرسش درباره‌ی جایگاه والای انسان است: «...لکن آن جایگاه والا با ... انتخاب آغاز می‌شود. اگر من تصمیم دارم زنده بمانم، اسفناک بود اگر جامعه مرا می‌کشت؛ و اگر تصمیم دارم بمیرم، به همان اندازه اسفناک است اگر جامعه مرا زنده نگه دارد.»^{۱۲} نمایش مستقیماً مربوط به تعارض بین اخلاق دینی (religious ethics) و اخلاق غیر دینی (secular ethics) نیست؛ هرچند اشاره‌ای به آن در سراسر نمایش وجود دارد. امرسون (Emerson)، پزشک متخصص بیمارستان- که تلاش می‌کند کن را بر خلاف میلش در بیمارستان نگه‌دارد- برای تأیید نظر خودش؛ مبنی بر این‌که تصمیم کن منطقی نبوده، بلکه بازتاب یک حالت کاملاً طبیعی افسردگی است، درصدد است یک نظر کارشناسی دیگری به دست آورد. او از یک هم‌کار درخواست می‌کند براساس الزام قانون، روان‌پزشکی را از بیمارستان دیگری معرفی کند. دکتر امرسون: [با چشمک زدن] و ... آیا لطفی در حق من می‌کنی؟ بکوش پیرمردی مانند من پیدا کن که به چیزی بهتر از خودکشی بیندیشد.



دکتر تراورس (Travers): به گمانم در التری (Elletree) مردی هست...
 یک کاتولیک پای‌بند؛ آیا مناسب است؟
 دکتر امرسون: بسیار خوب جسوس (Jasus)؛ به نظر می‌رسد دقیقاً همان
 مرد باشد.^{۱۳}

اشاره به امری است که کاملاً همان چیزی شمرده می‌شود که تامس وود
 (Thomas Wood) «سنگینی توان‌گاه اعتقاد مسیحی در حال و گذشته» می‌نامد:
 «انسان مالک مطلق زندگی خویش نیست؛ آفریننده و ناجی او خداست. انسان
 حق پاس‌داری از آن را دارد؛ لکن حق ندارد به عمد آن را تباه سازد. آیا این انکار
 عنایت رحمانی خدا نیست که در هر زمان ادعا کنیم زندگی شخصی، دیگر هیچ
 نتیجه‌ی مطلوبی دربر ندارد؟»^{۱۴}

تفاوت این نمونه و نمونه‌ی برند (یا احتمالاً کیرکگور) این است که در حالی
 که در قضیه‌ی برند نزاع سرانجام در درون فرد قرار دارد، در نمایش برایان
 کلارک (Brian Clark) کشمکش بین افراد و فراتر از آن بین شیوه‌های گوناگون
 تنسیق یا توجیه باورهای اخلاقی است؛ چنان‌که مشاجره‌ی زیر بین کن و یکی
 دیگر از پزشکان روشن می‌سازد:

دکتر اسکات: اما اگر شما خوش‌بخت شوید [چه]؟

کن: اما من نمی‌خواهم با تبدیل شدن به بخش رایانه‌ای یک دستگاه پیچیده
 خوش‌بخت شوم؛ و به لحاظ اخلاقی تو باید تصمیم مرا بپذیری.
 دکتر اسکات: [اما] نه طبق معیارهای اخلاقی من.

کن: به چه دلیل [معیارهای اخلاقی] تو از مال من بهتر است؟^{۱۵}

تفاوت‌های بین این قضیه و قضیه‌ی برند/ ابراهیم از دو جهت است: از یک
 جهت زندگی مورد بحث زندگی خود کن است؛ و از جهت دیگر تنش و اختلاف نظر
 بین کن و دیگران جریان دارد. او فاعل تزلزل و تردیدهای برند نیست. اگر او چنان
 بود، واکنش منطقی ما این بود که وی حقیقتاً نمی‌خواهند بمیرد؛ بنابراین باید او را
 از دنبال کردن مسیر «انتخابی»‌اش باز داشت.

اختلاف نظرهای اخلاقی و دینی درباره‌ی موضوع سقط جنین به فروافتادن
 در حوزه‌ی حتی پیچیده‌تر بین دو نمونه می‌انجامد؛ و علل این امر تا اندازه‌ی





زیادی به این واقعیت مربوط می‌شود که اگر نمایش‌نامه‌ای به جای آرزوی کن برای قتل ترحمی داوطلبانه، در باره‌ی سقط جنین نوشته می‌شد، اهمیت این پرسش که «بالاخره زندگی از آن کیست؟» به یقین کاملاً متفاوت می‌شد.

چهارم

درصدم بررسی موضوعاتی را که این نمونه‌ها برجسته می‌کنند، با ترسیم دو تمایز بنیادی ادامه دهم. از یک سو فرق گذاشتن بین موارد زیر حائز اهمیت است:

(الف) (۱) در فحوای پرسش اثیفریون و کاربردش در نمونه‌های ارائه‌شده، در هر موردی برای مسایل مطرح شده، پاسخ درست شناختنی وجود دارد.
(الف) (۲) در هر موردی از پرسش ابراهیم و برند مشاجرهای بین کن و پزشکش، گریزی از تصمیم‌گیری - که پی‌آمدهای مهمی به دنبال خواهد داشت - نیست.

در دیگر سو فرق نهادن بین صدق تحلیلی (موارد زیر) نیز حائز اهمیت است:

(ب) (۱) خدا همیشه خیرخواه است؛
(ب) (۲) خدای الهیات مسیحی (یا هر الهیات دیگری) همیشه خیرخواه است؛
که اگر صادق باشند، به نحو ترکیبی صادق هستند.
رأی نخستین من این است که به روشی نیندیشیده سیر از ناگزیری مورد اشاره در (الف) (۲) به دیدگاهی که در (الف) (۱) تصریح می‌شود، بسیار آسان است. با وجود این هیچ توجیهی برای این استدلال وجود ندارد که چون من ناگزیر از تصمیم‌گیری هستم، تنها اگر مسیر را پیدا کنم، امکان چنین کاری بدون خطا برایم فراهم است.

منی‌خواهم در این جستار این دیدگاه افراطی را بپذیرم که هرگز نمی‌توانیم از پاسخ درست به برهان دو وجهی اخلاقی آگاه شویم؛ زیرا به یک معنای روشن می‌توانیم پاره‌ای از برهین دو وجهی اخلاق را، برای مثال، با وقوف بر آگاهی‌های بیشتر پاسخ دهیم؛ بنابراین خواه برای عمل به تعهد جدید شغلی، خواه وعده‌ی دیدار آنت آگاتا بزرگ (Great Aunt Agatha) ممکن است در یک مورد با



پی بردن به این که آن چه را تعهدی پیش پا افتاده پنداشته بودم، تعهدی است که بر معیشت بسیاری از کارکنان تأثیر می‌گذارد؛ در مورد دیگر [با پی بردن به این که] آنت آگاتا به شدت بیمار است، تصمیم بگیریم. در هر موردی ابدأ از این ادعا که می‌دانیم چه باید بکنیم، شرمنده نیستم.

با این همه می‌خواهم بر این نکته‌ی روشن‌تر تأکید کنم که ممکن بلکه اغلب چنین است که ما در براهین دو وجهی - که پیش از یقین قدرت تصمیم‌گیری لازم است خود را می‌یابیم. در اوضاع و احوال کاملاً پیچیده‌ی اخلاقی این امر به راستی صادق است. این امر ما را از تصمیم و عمل معاف نمی‌کند؛ به بیان دقیق‌تر نشانه‌ای از مطلبی است که به معنای اقرار به مرزهای کران‌مندی است. هم‌چنین مثل همیشه نشانه‌ای از براهین دو وجهی است که به نظر می‌رسد به یقین متضمن نزاع بین پیش‌فرض‌های دینی و اخلاقی است. این مطلب درستی است؛ خواه پرسشی راجع به تغییرات درونی بین یقین و تردید در تلاش‌های برند باشد یا راجع به دیدگاه‌ها و مسؤولیت‌های متفاوتی که کن و امرسون را به دو جبهه‌ی مخالف می‌کشاند.

در یک جهان آرمانی یا تاریخی چه بسا پیوندی بین وجود پرسش‌ها و دست‌یابی به پاسخ‌های درست - که می‌توان از درستی‌شان آگاه شد - برقرار باشد؛ لکن در فضا و زمانی که در آن ساکن هستیم، پیوند یک به یکی وجود ندارد؛ در عمل غالباً نمی‌توان برای اتخاذ تصمیم‌ها در انتظار پاسخ‌هایی نشست که در بهترین وضع «به طور کلی» وجود دارند. تنها در یک حالت نیندیشیده است که می‌توان وضعیت را جز این دانست.

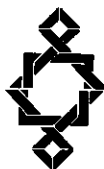
البته هم مسایل اندیشیده و هم مسایل نیندیشیده‌ای وجود دارد که از بیان روشن چنین دیدگاهی برمی‌خیزد. در یک انتهای طیف این نگرانی‌ها پرسشی را شکل می‌دهند:

پ (۱) در این صورت آیا حقایق مطلق در این زمینه وجود ندارد؟

در انتهای دیگر پرسش به لحاظ فلسفی پیچیده‌تر می‌شود:

پ (۲) در این صورت آیا شما از یک ذهن‌انگاری طرف‌داری می‌کنید که بر

این مقدمه استوار است که برخی براهین دو وجهی دینی / اخلاقی وجود ندارد؛ که برای آن‌ها هیچ راه‌حلی عینی وجود ندارد.



در بخش پایانی این جستار هم‌زمان با طرح روی‌کردی به برهان دو وجهی /ثیفرورن که نشان می‌دهد اشتباه فهمیده می‌شود، پاسخیم را به این پرسش‌ها ارائه خواهیم کرد.

پنجم

پرسش مطرح شده در برهان دو وجهی /ثیفرورن به برند اطلاق‌پذیر است؛ به این معنا که اگر او نخست این پرسش را که منطقاً باید باور اخلاقی را مقدم داشت یا باور دینی را، روشن می‌کرد، می‌توانست نتایجی را درباره‌ی مسیر درست عمل به دست آورد. اطلاقش بر ابراهیم به روایت کیرکگور این‌گونه است که او پیروی از رسالت دینی را بر وظیفه‌ی اخلاقی برگزیده است. برعکس ایبسن با شخصیت‌پردازی‌اش از برند، از ما می‌خواهد علایق خانوادگی به حفظ سلامت بچه‌ها را بر وظیفه‌ی حرفه‌ای کشتیش نسبت به مریدان در قسمت شمالی کوه مقدم بداریم. به نظر می‌رسد نزاع روشن است؛ اگر انسان بتواند برهان دو وجهی /ثیفرورن را حل کند، در این صورت تصمیم درست در پی خواهد آمد. رأی من این است که جست‌وجو برای پاسخی دارای ویژگی امر مطلق- که از طریق لوازم قطعیت تصمیمی که باید گرفته شود، هدایت می‌شود- اشتباه طراحی می‌شود. همان‌طور که در بالا بیان کرده‌ام، فرق نهادن بین دو قضیه‌ی مختلف حائز اهمیت است:

(ب) (۱) خدا همیشه خیر می‌خواهد؛

(ب) (۲) خدای الهیات مسیحی یا هر الهیات دیگری همیشه خیر می‌خواهد.

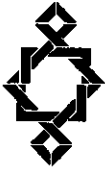
قضیه‌ی دوم ترکیبی است. این قضیه به این معنا در پرسش‌هایی که در پرسش‌گری‌های بازجستی سقراط از اثیفرورن مطرح می‌شود، منطوقی نیست؛ زیرا این قضیه ادعایی را درباره‌ی برخی نظام‌های اعتقادی دینی و تصویر خدا در قالب این نظام‌ها نه درباره‌ی خدا به خودی خود، مطرح می‌کند. تنها اگر خود را چنان ببینیم که تصویر روشنی از آنچه خدا می‌خواهد، در اختیار داریم (متفاوت با آنچه کلیسا یا رهبر مذهبی هند و یا کتاب خاصی می‌گوید خدا می‌خواهد) و آن را با باورها و شهودهای اخلاقی‌مان در تقابل بیابیم، طرح پرسشی درباره‌ی قضیه‌ی دومی ممکن است. پرسش محوری من در این باره است که چگونه



می‌توانیم، در حد امکان به چنین دیدگاه روشنی درباره‌ی خواست خدا- که ظاهراً بدون اشاره به احساسات اخلاقی‌مان به دست آمده باشد- دست‌رسی پیدا کنیم. پیش‌نهاد یا در واقع سفارش من این است که با تمرکز بررسی‌مان بر قضیه‌ی ترکیبی دوم درباره‌ی خدای مسیحی یا هر الهیات دیگری از آن وضعیت دوری کنیم.

با این همه این امر پرسش به‌جا درباره‌ی صدق قضیه‌ی نخست- (ب) (۱) «خدا همیشه خیر می‌خواهد»- را بدون پاسخ رها می‌کند. روش صدق این قضیه با شرایط آن ارتباط دارد. پیش‌نهاد من این است که باید دارای شرایط صدق تحلیلی باشد؛ و این‌که به معنای دقیق کلمه آزمون‌های صدق (ب) (۱) آزمون‌های متناسب با حقایق تحلیلی هستند. این امر مستلزم آن است که در حالی که چه بسا (ب) (۲)- از آن‌جا که تا اندازه‌ای بر تجربه استوار است- به طور کلی در معرض ابطال باشد، در قضیه (ب) (۱) چنین نیست. با این همه به رغم این نمی‌خواهم بگویم که (ب) (۱) بی‌اهمیت است یا صرفاً از اهمیت زبانی برخوردار است. نقش (ب) (۱) بیان یک باور بنیادین به حد اعلای هم‌آهنگی و در واقع وابستگی باورهای اخلاقی و دینی است؛ آن تدوین ماهرانه‌ای است که شرایط تحلیلی‌اش آن معنای اساسی را منعکس می‌کند که در دستگاه مفاهیمی داراست که این جستار درصدد تعریف آن‌ها ست. با این همه هم‌چنین تدوینی است که می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد حقیقتی به وضوح توصیفی را در باره‌ی خوبی موجودی به نام خدا بیان می‌کند. این تصویر ما را راجع به محتوا و هم شرایط (ب) (۱) گمراه می‌کند.

این مطلب البته به برهان دو وجهی‌ای که اثیرون مطرح می‌کند، شکل کاملاً متفاوتی می‌بخشد. جست‌وجوی برند و ابراهیم برای تصمیم درست، عمل درست، دیگر مشاجره‌ای بر سر تقدم [باور] اخلاقی یا [باور] دینی مستتر در واژه‌های مطلق و متضاد نیست. اینک جست‌وجو برای فهم راه‌هایی است که هم در برابر برند و هم در برابر ابراهیم در پرتو این ادعاست که تصمیم گرفته شده باید خواست خدا را که (به نحو تحلیلی) خیر می‌خواهد، منعکس کند. دیگر پرسش در این باره نیست که آیا خدا آن‌چه را خوب است، می‌خواهد؛ پرسش این است که آیا



این تفسیر از خواست خدا تفسیر نادرستی از خواست خداست یا حقیقتاً تفسیری از خواست خداست.

هم واقع‌گرایی و هم تفاهم دست‌آورد بسیار بزرگی دارد. اینک از به کاربردن معیارهای اخلاقی جهت ارزیابی دعاوی دینی، و مسلماً بر عکس آن، هیچ معضلی لازم نمی‌آید. به نظرم این مطلب واقعیتی را که در بسیاری از ادیان مشاهده می‌شود، روشن می‌سازد؛ بر این اساس به عنوان مثال در عهد عتیق پیامبران به کرات برای ارزیابی مدعیات دینی به معیارهای اخلاقی متوسل می‌شوند؛ از این رو پولس قدیس در رساله‌ی اول قرنتیان فصل ۱۳ یادآوری می‌کند که در نبود عشق بزرگ‌ترین ره‌آوردهای دین کم‌ترین ارزشی ندارند و شکی نیست که از جمله‌ی این ره‌آوردها اعلان‌ها و آموزه‌ها است. هم‌چنین در مورد اندیشه‌ی جهاد در اسلام در بسیاری از موارد در مطبوعات غیر اسلامی به قطع سر و دست اشاره می‌شود در حالی که این اندیشه در اطلاق بر موقعیت‌های ویژه در گرو ارزیابی با معیارهایی است که آشکارا اخلاقی‌اند؛ بنابراین در اسلام بازدارندگی نیرومندی علیه آغاز جنگ‌ها برای دست‌یابی به عظمت و قدرت مادی وجود دارد. این امر حتی الامکان به عنوان مخالفت اخلاق با اندیشه‌ی دینی جهاد تلقی نمی‌شود؛ بلکه بیشتر به عنوان بخشی از این مبحث تلقی می‌شود که آیا این عمل (که اگر خواست الله باشد، خوب است) خواست خداست.

عکس این وضعیت نیز در تبیینی که ارائه می‌دهم، پیش‌بینی می‌شود؛ بنابراین آن‌چه را که چه بسا کسی یک مطلق اخلاقی بشمارد، ممکن است به عنوان پی‌آمد رشد بینش دینی یا به وسیله‌ی فرآیند تفکر بر آموزه‌ی دینی تعدیل شود؛ برای نمونه کاملاً قابل درک است که کسی که نطفه یا جنین (پیش از تولد) را اساساً متفاوت از هیچ‌یک از دیگر تکه‌های دورانداختنی بافت بدن انسان نمی‌داند، اگر به دلایلی کاملاً متفاوت به فهمی از آفرینش مغایر با این نایل شود، آن دیدگاه را تغییر دهد یا (این‌که) چه بسا کسی از این دیدگاه که بعضی جنگ‌ها موجه هستند، در صلح‌طلبی به همان شیوه تغییر موضع دهد. براساس دیدگاهی که شرح می‌دهم، این امر شامل تغییری در تلقی اخلاقی یا تغییر در فهم این‌که خوبی اخلاقی چیست، خواهد شد. این به معنای ناکامی معیارهای اخلاقی در برابر معیارهای دینی نیست.



نکته‌ی اساسی این است که روش سنتی تدوین پرسشی که /ثیفرور مطرح کرد، این امر را مسلم می‌گیرد که ما کاملاً مستقل از تلقی اخلاقیمان آگاهی روشنی از مراد خدا داریم. به نظر من این امر برداشت نادرستی از پیوند تحلیلی‌ای است که بین «خواست خدا» و «ماهیت خوب» پیش‌نهاد می‌دهم. زمانی که آگاه شویم خواست خدا یا حتی خوب چیست، چنین یقینی مبتنی بر تحلیل نتوانیم داشت.

برای این‌که بفهمیم چگونه این واژه‌ها را در جهان محدود به زمان و مکان به کار بریم، حداکثر تلاش‌های ناتمام افراد بشر از جمله فیلسوفان و الهی‌دانان را در اختیار داریم.

هدف از بیان پیوند تحلیلی بین «اراده‌ی خدا» و «ماهیت خوب» تأکید بر این ادعاست که اتخاذ چنین رأیی راجع به تفکر انسان در باب اخلاق یا دین، نه الزاماً پذیرفتن ذهن‌انگاری و نه نسبیت‌گرایی در این باب است.

پی‌نوشت‌ها:

1. Plato, *The Collected Dialogues of plato, Including the Letters*, eds E. Hamilton and H. Cairns. New York, 1963: Bollingen Foundation, 10a.

۲. در عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۲۲، آیات ۱-۱۰ آمده است که ابراهیم (ع) اسحاق را به فرمان خدا برای قربانی آماده کرد. م.

3. S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Trans. W. Lowrie, New York, 1954, Doubleday Anchor Books, p. 41.

ترجمه‌ی فارسی عیناً از اثر زیر نقل شده است: سورن آبو کیرکگور، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران: ۱۳۷۸، ص ۵۴ م.

4. Ibid, p. 64. (ترجمه‌ی فارسی، همان، ص ۸۱-۸۲ م.)

۵. ایبسن، برنر؛ مخصوصاً بنگرید به روایت جفری هیل برای تئاتر ملی: Geoffrey Hill, [H. Ibsen, *Brand*, trans. G. Hill, London, 1978, (1928): Heinemann].





بنده ارتباط بین روایت کیرکگور راجع به ابراهیم (ع) و روایت ایبسن راجع به برنند را با تفصیل بیشتر در اثر زیر بررسی کرده‌ام؛

S. Sutherland, 'Saintliness and Sanity', *Scottish Journal of Religious Studies*, 1980, I, 1, 45-61.

6. Ibsen, 1978, Act V, p. 134.

7. Ibid, Act I, p. 11.

8. Ibid, Act III, p. 62.

9. S. Kierkegaard, op cit, p. 31.

ترجمه نیز عینا همان ص ۴۲؛ ضمنا ایرانیک نوشتن عبارت به پیروی از مترجم انگلیسی است.

10. Ibsen, op cit, III, pp. 14-15.

11. Plato, op cit, 4e-5a.

12. B. Clark, *Whose Life Is It Anyway?* London: 1978, Amber Lane Press, Act II, p. 18.

13. Ibid, Act II, p. 94.

14. T. Wood, Euthanasia, in J. Macquarrie and J. Childress (eds), *A New Dictionary Christian Ethics*, London: 1986, SCM Press, p. 211.

15. B. Clark, op cit, Act I, p. 39.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ګاونډي علوم او مطالعات فرانسې
پرتال جامع علوم انساني