

اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی

نوشته پُل تیلیش

ترجمه سید علی مرتضویان

منظور از «دستخوش دگرگونی» که عنوان این فصل را تشکیل می‌دهد، نه دگرگونی به معنایی کلی و عام است که هر موجودی را شامل می‌شود، و نه دگرگونی مداوم و همیشگی است که اساساً بیشتر دربرگیرنده تاریخ است تا طبیعت. دگرگونی مورد نظر من به این واقعیت اشاره دارد که مادر دوره‌های تاریخی زندگی می‌کنیم که ویژگی آن عبارت است از تحولی تند و انقلابی از عصری تاریخی به عصر تاریخی دیگر. هیچ‌کس نمی‌تواند جداً منکر این واقعیت شود، و هر کس که از اندک شَم فهم تاریخ بهره‌مند باشد در واقعیت این دگرگونی در سالهای اخیر تردید روا نمی‌دارد. ما، در بحبوحه انقلابی جهانی به سر می‌بریم که تمامی وجوه زندگی آدمی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و ما را به تفسیری نو از زندگی و جهان وامی‌دارد.

اما در این بحث، جایگاه اخلاق کجاست؟ آیا قلمرو اخلاق، رای دگرگونی است؟ آیا بنیادها، ارزشها و احکام اخلاقی فراتاریخی‌اند؟ یا اینکه اخلاق از سیر صیوررت تاریخی پیروی می‌کند؟ [و اگر چنین است] آیا می‌تواند پایه‌های تحولات پُرشتابی که سایر قلمروهای زندگی انسان را در این روزگار درمی‌نوردد، تحول یابد؟ اگر اخلاق همپای تحولات زمان دگرگون می‌شود، چه اقتدار و چه نیرویی در آن باقی می‌ماند تا به یاری آن به زندگی انسان شکل دهد؟ راستی اگر محتوای خواست اخلاقی در هر عصر تاریخی دگرگون شود، آیا می‌توان دعوی مطلق و بی‌چون و چرایی را که به اعتبار آن هر خواست اخلاقی خود را بر وجدان آدمی تحمیل می‌کند، حفظ کرد؟ اما اگر اخلاق قلمروی دارد که از دگرگونیهای تاریخی برکنار است، چگونه می‌تواند زندگی انسان را که در متن تاریخ می‌زید و به دست تاریخ متحول می‌شود، تحت تأثیر خود قرار دهد؟ در این صورت، آیا اخلاق

بسان وجودی غریب در متن زندگی و تجربهٔ آدمیان، اما بریده از آن، در انزوایی دور از دسترس، و شاید در هیأتی پُر هیبت اما بی تأثیر بر جریان زندگی، باقی نخواهد ماند؟

برای یافتن پاسخی به این پرسشها و مرتبط کردن آنها با شرایط کنونی، قصد دارم نخست به بعضی از راه‌حلهایی پردازم که پیش از این در تاریخ اندیشهٔ بشر مطرح شده‌اند و هنوز از اهمیت و اعتبار عملی بسیار برخوردارند؛ سپس راه‌حل خود را پیشنهاد می‌کنم؛ و آنگاه خواهم کوشید با ارائهٔ مثالهایی عملی، کاربرد راه‌حل موردنظر را در اوضاع و احوال کنونی جهان تشریح کنم.

سه شیوهٔ زندگی و اندیشه، سه راه‌حل متفاوت را برای مسألهٔ اخلاق در سیر دگرگونیهای اجتماعی ارائه می‌کنند: نخست، راه‌حل فراطبیعت‌گرای ایستا (static-supranaturalistic) که آن را کلیسای کاتولیک رم مطرح کرد و در اخلاقیات توماس آکویناس تبیین گردید؛ دوم، راه‌حل طبیعت‌گرای پویا (dynamic naturalistic) که در جنبش ناسیونال-سوسیالیست مطرح شد و در اخلاقیات فیلسوفان زندگی بازتاب یافت؛ و سوم، راه‌حل عقل‌گرا-ترقی خواه (rationalistic progressive) که در سنت آنگلوساکسونی عقل سلیم ارائه شد و فیلسوفان عقلی مشرب به شرح و بسط آن پرداختند.

راه‌حل فراطبیعت‌گرای ایستا، خصلت جاودانگی و دگرگونی‌ناپذیری هنجارها و احکام اخلاقی را با تکیه بر نیروی عظیم روانی حفظ می‌کند. در این طریق، فلسفه و الهیات دست به دست یکدیگر می‌دهند. جهان نظامی از ساختارهای سرمدی پنداشته می‌شود که به ارادهٔ قدسی تحقق یافته است، نظامی که ذات و گوهر همه چیز است و هنجارها و قوانین ناظر بر رفتار فردی و اجتماعی را تعیین می‌کند. فلسفه کاشف این ساختارها و قوانین، و وحی مؤید و اصلاح‌کننده آنها است. وحی، ساختارهای روبنایی ویژهٔ خود را به صورت قوانینی جدید و برتر بر ساختارهای سرمدی پیشین می‌افزاید که به همان‌سان جاودان و دگرگونی‌ناپذیرند. ساختارهای طبیعی و فوق‌طبیعی توأمان سلسله‌مراتبی از قدرتها و ارزشها به وجود می‌آورند که طبیعت را مهار می‌کنند و اعمال آدمیان باید تحت نظارت آنها باشد. کلیسا که خود نظامی سلسله‌مراتبی است این نظام را آموزش می‌دهد، هزینهٔ آن را تأمین می‌کند، برای تحقق سیاسی آن می‌جنگد، و از آن در برابر نظامهای نو پاسداری می‌کند. اما در این رهگذر، کلیسا نمی‌تواند اوضاع و احوال موجود و دگرگونیهای تاریخی را نادیده بگیرد بلکه باید نظام اخلاقی خود را با مسائل جدید و ضرورت‌های جدید تطبیق دهد. کلیسای کاتولیک قرن‌ها به خوبی در انجام این مهم موفق بوده است، و امروزه نیز اقتدار پاپ هنوز ابزاری عالی برای تطبیق [نظام اخلاقی کلیسا با شرایط جدید] است بدون آنکه بنیاد ثابت و تغییرناپذیر آن از دست

برود.

با این همه، واضح است که کلیسای کاتولیک نتوانست کاملاً به فروض بنیانی و ضرورت‌های عصر بورژوازی پاسخ دهد. پروتستانسیم و روشنگری نظام‌های اخلاقی نوی را بنیاد نهادند که در برابر نظام ظاهراً سرمدی کلیسای سده‌های میانه قد علم کردند. و زمانی که کلیسا کوشید در مسیر حرکت بورژوازی رو به رشد گام بردارد، مثلاً در مواعظ اخلاقی یسوعیگری سده‌های هفدهم و هجدهم و در آموزش‌های مدرنیسم سده نوزدهم، یا هیبت و اقتدارش را از دست داد، و یا تصویر غم‌انگیز نیرویی را به نمایش گذاشت که از موضعی دفاعی، از هر سنگر تا آنجا که در توان دارد دفاع می‌کند و سرانجام آن را به حریف وامی‌نهد. و تحقق بیانات مهم دربار پاپ در سده نوزدهم درباره مسائل اجتماعی و سیاسی مشروط به برخورداری کلیسای مسیحی از اقتدار و وحدتی استوار است که دیگر وجود ندارد. از این رو، این مواعظ و تعلیمات تأثیری بر روح اخلاقیات جدید و سمت و سوی جامعه بورژوازی نداشته است. پاسخ مکتب فراطبیعت‌گرای ایستابا به مسأله مورد نظر ما، به بهای از دست رفتن نفوذ تعیین‌کننده این مکتب بر جهان دستخوش دگرگونی در سده‌های اخیر تمام شد.

راه حل مقابل که از مکتب ناسیونال-سوسیالیسم سرچشمه گرفت، از دو طریق عمده فراهم آمد: یکی فلسفه حیات‌گرای اروپای قاره‌ای و دیگری، اثبات‌گرایی و عمل‌گرایی انگلیسی-آمریکایی، هرچند که دومی صرفاً صورت دیگری از اولی است. ناسیونال-سوسیالیسم از این مایه‌های فلسفه زندگی اروپای قاره‌ای، به ویژه از اندیشه‌های نیچه، پارتو و سورل استفاده و سوءاستفاده کرد. به گفته نیچه، حقیقت نوعی دروغ سودمند است برای گونه‌هایی خاص از موجودات. در جریان پویای زندگی، پیوسته ارزشهایی تولید می‌شوند و به صحنه می‌آیند و ارزشهایی از صحنه خارج می‌شوند. این آمد و شد ارزشها از دیدگاه زیست‌شناختی به دست نیرومندترین گونه موجودات زنده، از منظر جامعه‌شناختی به دست نخبگان جدید، و از نظرگاه سیاسی با خیزش خشونت‌آمیز گروهی انقلابی صورت می‌گیرد؛ دگرگونی نه فقط ویژگی اصلی زندگی بلکه خصوصیت بنیادین اخلاق است. نه هنجارهایی مستقل و فراتر از زندگی درکار است و نه معیارهایی برای داوری در باب قدرت یا در باب زندگی خوب. زندگی خوب عبارت است از زندگی توأم با قدرت یا خشونت، یا زندگی اشرافیت حاکم، و یا زندگی نژاد پیروزمند. معنای این سخن آن است که انسان باید به جای پیروی از هنجارهای اخلاقی نهفته در نهانخانه وجدان، وجدان [فردی] اش را در وجدان جمعی ادغام کند. باید معیارهایش را با معیارهای گروهی که رهبران گروه تعیین و تجویز می‌کنند، همسو سازد. پاسخ مکتب طبیعت‌گرای پویا به مسأله اخلاق در دنیای

دستخوش دگرگونی، خصلت بدوی - قبیله‌ای دارد. با این همه، از نظر تاریخی، قدیمیترین و در عین حال تازه‌ترین پاسخ به پرسش مورد بحث است.

در بالا، به فلسفه‌های اثبات‌گرا و عمل‌گرای آنگلو ساکسون در ارتباط با این بحث اشاره کردم. و اکنون می‌خواهم نکته‌ای را توضیح دهم که یکی از هدفهای اصلی این نوشته است، و آن اینکه فلسفه عمل‌گرایی و فلسفه زندگی هر دو به پویای اخلاقی واحدی تعلق دارند. وقتی فلسفه عمل‌گرایی از عمل و تجربه سخن می‌گوید، به همان اندازه بر معیارهای حقیقت و نیکی چشم می‌پوشد که فلسفه زندگی آنها را نادیده می‌گیرد. فلسفه عمل‌گرایی به هیچ معیاری فراتر از فرایند پویای تجربه قائل نیست. این فلسفه برای این پرسش که چه نوعی از زندگی تجربه اخلاقی را پدید می‌آورد، و اینکه معیارهای تجربه اخلاقی حقیقی کدام‌اند، پاسخی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. از این رو، عمل‌گرایان و اثبات‌گرایان بر پایه‌های نوعی شَم اخلاقی یا غریزه اخلاقی تکیه می‌کنند که ظاهراً بنای حس اخلاقی مشترک بر آنها استوار می‌شود. اما این بنا تا زمانی استوار می‌ماند که جامعه از باورهای مشترک و عرف اخلاقی نیرومند برخوردار باشد و گروه‌های ممتاز جامعه از آنها پاسداری کنند. برای مثال می‌توان از اوضاع و احوال اوج شکوفایی بورژوازی در عصر ویکتوریا یاد کرد. اما همین که هماهنگی و همسویی اعضای جامعه‌ای که از نظم موجود راضی بودند به سستی گرایید، حس مشترک اخلاقی نیز از جامعه رخت بریست و گروه‌ها و توده‌ها و ملت‌های ناخشنود خواستار بی‌افکندن نظمی نو شدند. شَم اخلاقی این گروه‌ها بسیار متفاوت از شَم اخلاقی و عقل سلیم بورژوازی عصر ویکتوریا بود و در نتیجه، توسل به شَم اخلاقی و حس مشترک، دیگر کارساز نبود. عمل‌گرایی و اثبات‌گرایی توان رویارویی با تهدید را نداشتند زیرا در مبانی فکری، هر دو با اصول فلسفه زندگی موافق‌اند.

در عرصه اندیشه، توان دفاعی تمدن آنگلو ساکسون در برابر ایدئولوژیهای فاشیستی بی‌اندازه ضعیف است. فلسفه عقل سلیم و مکتب عمل‌گرایی قادر به ارائه معیارهایی در برابر عقل ستیزی پویای جنبشهای جدید نیستند. از این گذشته، از توانایی برانگیختن نیروی اخلاقی لازم برای ایستادگی در برابر چنین جنبشهایی بی‌بهره‌اند - نیرویی که برای حفظ ارزشهای انسان‌گرایانه تمدن غربی و آنگلو ساکسون ضرورت دارد. شالوده نگهدارنده تمدن غرب در آینده نه اثبات‌گرایی و عمل‌گرایی، بلکه بازمانده‌های راه حل عقل‌گرا - ترقی‌خواه درباره مسأله اخلاق است. این راه حل، طبیعی‌ترین راه برای اندیشه بورژوازی آسوده‌خاطر است و همچنان در ژرفای ضمیر ناخودآگاه فیلسوفان و نیز مردم عادی جای دارد.

از این دیدگاه، اصولی جاودان، یعنی حقوق طبیعی اخلاق، وجود دارند اما این اصول بر

تضمینهای فوق طبیعی مورد ادعای نظام کاتولیکی استوار نیستند. این اصول جاودان، بدان سان که در اعلامیه حقوق (*Bill of Rights*) گنجانیده شده‌اند، به اختراعی می‌مانند که گرچه همیشه دور از قلمرو فهم و درک آدمی باقی می‌مانند، اما بسان اختران، سمت و سوی حرکت را به نوع بشر می‌نمایانند. همین که این اصول جاودان کشف و شناخته شوند، دیگر از منظر دید آدمیان پنهان نخواهند شد، هر چند که تحقق نظری و عملی آنها همواره در سیر به سوی کمال ادامه می‌یابد. بدینسان، این اصول با هرگونه شرایط جدید زندگی آدمی تطبیق پذیرند.

آیا این راه می‌تواند مسأله اخلاق را در دنیایی که دستخوش دگرگونی است حل کند؟ از بعضی جهات، آری، و از پاره‌ای جهات، خیر. این راه سمت و سویی را نشان می‌دهد که در مسیر آن می‌توان به جستجوی راه حل پرداخت. در هر اصل اخلاقی باید عنصری تغییر ناپذیر، در مقام معیار و ملاک برای هرگونه تغییر در احکام اخلاق، وجود داشته باشد. خود اصل اخلاقی هم باید از نیرویی درونی برای دگرگونی برخوردار باشد. و این دو باید متحد شوند. اما راه حل عقل‌گرا - ترقی خواه از این وحدت بسیار فاصله دارد. این راه حل، اصولی نظیر آزادی و برابری را برپا می‌دارد که آنها را در هر زمان و در هر مکان، در طبیعت و در عقل بشری، می‌توان کشف کرد. فرض بر این است که انسان می‌تواند به درک این اصول، در نظر و در عمل، نزدیک شود. اینها دقیقاً همان حقوق طبیعی و همان اصولی هستند که کم‌وبیش بر انسانها کشف، و به واقع، کم‌وبیش درک و دریافت شده‌اند. «کم‌وبیش» به تغییرات کمی اشارت دارد نه کیفی، و نه بدعت در عرصه اخلاق. اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی فقط از حیث کمیت تغییر می‌کند، یعنی از این حیث که در تحقق اصول اخلاقی تا چه اندازه پیشرفت یا پسرفت صورت می‌گیرد. آنچه مطرح است، تحقق آزادی کمتر یا بیشتر و برابری کمتر یا بیشتر است نه کیفیتی جدید از آزادی یا برابری.

اما اصولی که راه حل عقل‌گرا - ترقی خواه بر آنها تکیه می‌کند معرف الگویی خاص، یعنی نوعی خاص از آزادی و برابری است که به اواخر دوران باستان و به عصر بورژوازی مدرن مربوط می‌شود. این الگو نه چندان جامع است که تمامی دورانها را در بر گیرد و نه چندان خلّاق که جلوه‌هایی نواز خود بروز دهد. و این اصول نه آنقدر غیرزمانمنداند که اصولی جاودان شمرده شوند و نه آنقدر زمانمند که در جهان دستخوش دگرگونی به کار آیند. بدینسان، همان‌گونه که نظام کاتولیکی نتوانست خود را آن‌طور که باید و شاید با دوران جدید بالندگی بورژوازی تطبیق دهد، عقل‌گرایی ترقی خواه بورژوایی نیز نتوانست با فروپاشی جهان بورژوازی مقابله کند. مطلق‌گرایی اخلاقی فراطبیعی (*supranatural*) و عقل‌گرا، هر دو ناتوانی خود را در تطبیق با دگرگونیهای بنیادین در شرایط تاریخی به اثبات رساندند.

آیا راه‌حلی می‌توان یافت که از آن‌گونه مطلق‌گرایی که با هر تحول تند تاریخی فرو می‌ریزد، و از آن‌گونه نسبی‌گرایی که نفس دگرگونی را اصل غایی [اخلاق] می‌گیرد، فراتر رود؟ معتقدم چنین راه‌حلی وجود دارد، و بر این باورم که این راه‌حل در بنیاد اخلاق مسیحی، یعنی در اصل عشق به معنای واژه یونانی *agape* نهفته است. طرح این مسأله از باب توجه مسیحیت نیست بلکه انگیزه طرح آن از خود مسأله در شرایط زمانه کنونی سرچشمه می‌گیرد. «عشق» [به تعبیر بالا] بیانگر اصلی اخلاقی است که عنصری جاودان و دگرگونی‌ناپذیر را در دل خود حفظ می‌کند، اما تحقق آن مشروط به کوشش مداوم آدمیان برای درک شهودی و خلاق آن است. عشق، فراتر از قانون، فراتر از حقوق طبیعی در فلسفه رواقی، و برتر از حقوق فوق‌طبیعی در مذهب کاتولیک است. می‌توانیم عشق را به منزله یک قانون بیان کنیم؛ می‌توانیم چونان مسیح و حواریون بگوییم «تو باید دوست بداری». اما در عین حال می‌دانیم که این شیوه بیان تناقض‌آمیز است، زیرا از یک سو اصل غایی اخلاق را حکمی بی‌چون و چرا می‌دانیم و از سوی دیگر آن را برابر با قدرتی می‌دانیم که همه احکام را پشت سر می‌گذارد. اما درست همین ویژگی ابهام‌آمیز بودن عشق است که آن را به راه‌حل مسأله اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی تبدیل می‌کند.

اگر در اصول حقوق طبیعی، بدان‌گونه که در اعلامیه حقوق تجسم یافته، نظر کنیم در می‌یابیم که این اصول به منزله مظاهر عینی اصل عشق در شرایطی بخصوص، اصولی عظیم، درست و نافذاند که با استقرار آزادی و تساوی حقوق در برابر خودسری و سرکوب و پایمال کردن عزت و شرف انسانها، عشق را پاس می‌دارند. اما اگر این اصول را قوانینی ابدی بگیریم و در قالب قانون در اوضاع و احوال گوناگون اعمال کنیم - مثلاً در شرایط اوایل سده‌های میانه یا در دوران فساد و استحاله سرمایه‌داری - آنگاه اصول یادشده به ایدئولوژیهای سخیف در خدمت نهادها و قدرتهای روبه زوال بدل می‌شوند. این است دلیل آنکه چرا پولس قدیس و لوتر با سرسختی تمام علیه شریعت مبارزه کردند و چرا بر آثار و عوارض خفقان‌بار این شریعت از یک سو، و نیروی زندگی‌بخش عشق از سوی دیگر، اصرار می‌ورزیدند. فقط عشق می‌تواند خود را متناسب با نیازهای مشخص یکایک مردم متحول سازد بدون آنکه جاودانگی، کرامت و مطلقتش را از دست بدهد. عشق می‌تواند خود را با شرایط هر دوره در جهان دستخوش دگرگونی تطبیق دهد.

در اینجا می‌خواهم واژه یونانی دیگری را معرفی کنم: *kairos* به معنای «زمان مناسب». این واژه که از واژگان معمولی و روزمره یونانی بود، در زبان عهد جدید معنایی مؤکد یافت که حاکی از تحقق [و به کمال رسیدن] زمان در ظهور مسیح است. جنبش سوسیالیسم مسیحی آلمانی تفسیری نو از این واژه به معنای موهبتی خاص و تکلیفی خاص به دست داد که این موهبت و

تکلیف در زمانی خاص از دل ابدیت برمی خیزد و در تاریخ تجلی می یابد. کایروس در این معنا لحظه ای تاریخی است که در آن چیزی نو که اهمیت جاودان دارد، در قالبها و صورتهای زمانمند، و در ظرفیتهای و استعدادهای بالقوه و تکالیف خاص هر دوره، ظاهر می شود. این قدرت روح نبی گونه است که در تمامی ادوار تاریخ فرارسیدن چنین کایروسی را بشارت می دهد، معنایش را مکشوف می سازد، و ضمن نقد وضعیت موجود، آینده ای متفاوت را نوید می دهد.

تمامی دگرگونیهای تاریخی با آگاهی ژرف از نوعی کایروس همراه اند، و از این رو برای فهم اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی باید آن را همچون اخلاق کایروس در نظر بگیریم. پاسخ به نیاز ما به اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی همانا اخلاقی است که کایروس مقدر می کند. این کار از قانون ساخته نیست زیرا قانون اقدامی است برای اعمال امر متعلق به زمانی خاص بر تمامی زمانها. آرمانی که در زمان مناسب خود سر برآورده و درخور آن زمان بوده است اکنون آرمانی برای کل تاریخ شمرده می شود، که همچون شکلی از حیات است که در آن تاریخ به غایت و فرجام خود می رسد. نتیجه گریزناپذیر این دیدگاه، سرخوردگی و اشاعة اباحه گری و نسبی گرایی اخلاقی است. این درست همان جایی است که راه حل طبیعت گرای پویا، با وجود نتایج ویرانگرش، خود را در موضع حق می بیند و همچنان به حق با اخلاق کاتولیکی و بورژوازی می جنگد. یا از منظر تاریخ کلیسا، این همان مسأله ای است که بر سر آن لوتر به حق با آکوئیناس و کالوین به مخالفت برمی خیزد. عشق با تحقق بخشیدن به خود، از یک کایروس به کایروس دیگر، اخلاقی فراسوی بدیلهای مطلقیت اخلاقی و نسبیت اخلاقی برپا می دارد.

این راه حل را می توان با طرح مثالهایی عینی روشن کرد. اندیشه برابری را که یکی از بنیادهای اخلاق عقل گرا- ترقی خواه است در نظر بگیرید. در پرتو اصل عشق، و از منظر انگاره کایروس، می توان گفت که عشق به یک معنا متضمن برابری است. عاشق و معشوق تا آنجا که شایسته شأن عشق باقی بمانند، یعنی تا آنجا که یکی برای دیگری می زیید، برابرند. به هر حال، دقیقاً این اصل برابری، در عشق، و در ذات عشق، نهفته است. هر چیز دیگر، صرفاً تجسم تاریخی این اصل برابری است که در اوضاع و احوال گوناگون، توأمان در پرتو عشق یا شکل تحریف شده آن، ظاهر می شود. به دولت- شهرهای یونان که بنگریم درمی یابیم که در بین اعضای یک گروه خاص، و تا حدودی در بین شهروندان آزاد، نوعی برابری سیاسی وجود دارد؛ اما شهروندان آزاد و بردگان به هیچ روی برابر نیستند. عشق به مثابه اصل، تجلی و تعین ندارد؛ اما از آنجا که اصلی بالقوه است، حتی در مذهب و فرهنگ آپولونی و دیونیزی تأثیرگذار است؛ و حتی تأثیر آن در نوع برابری اعطاشده به تبعه دولت- شهرهای یونان، البته صرف نظر از بردگان و وحشیان، مشهود است. عشق، حتی در این حوزه

محدود برابری نیز منشأ اثر است، اما این عشق، هم محدود است و هم مخدوش - محدود به مرزهای غرور ملی و تبعیض نژادی. آن کاپروس اصلی و محوری که عشق حقیقت خود را در آن متجلی می‌سازد، هنوز ظاهر نشده است.

این کاپروس در دوران امپراتوری رم نیز مجال ظهور نیافت، دورانی که در آن مکتب رواقی برابری را به تمامی انسانها، از مرد و زن گرفته تا کودکان و بردگان بسط داد. در این دوران، اصل عشق مرزهای خودپسندی ملی و اجتماعی را درنوردید، اما نه در مقام عشق بلکه به منزله قانونی عام و عقلانی. برابری موردنظر مکتب رواقی، عام و فراگیر، اما بی‌روح و انتزاعی است و از شور و روح اجتماعی نهفته در برابری محدودی که در دولت - شهرهای یونان وجود دارد، بی‌بهره است. این برابری، در بهترین حالت، عبارت است از مشارکت در نظام شهروندی رم که می‌تواند زمینه را برای دستیابی شهروندان به خرد فراهم سازد. در پیام مسیحیت، عشق به معنایی عام و فراگیر و در عین حال عینی و ملموس تجلی می‌یابد. «همسایه» نزدیکترین هدف عشق است، و هر کس می‌تواند «همسایه» تلقی شود. تا آنجا که آدمیان فرزندان بالقوه خداوند تلقی می‌شوند، تمامی نابرابریها از میان انسانها رخت برمی‌بندد. اما این تلقی از عشق، مسیحیت را به آن نوع برابری که مکتب رواقی مروجش بود، سوق نداد. مسیحیت حتی با نابرابری حاکم بر روابط ارباب و برده، جز در درون اجتماع مسیحی، مبارزه نکرد. بعدها، به اقتضای شرایط اجتماعی سده‌های میانه، کلیسای مسیحی از اصل سلسله‌مراتب، و نه اصل تمامیت‌خواهی، پشتیبانی کرد. نابرابریهای اجتماعی و روانی موجود در نظام فئودالی، مغایر عنصر برابری مندرج در اصل عشق تلقی نمی‌شد. در نظر کلیسا، عالی‌ترین شکل برابری که اصل عشق طلب می‌کند، عبارت بود از وابستگی متقابل تمامی رده‌های سلسله‌مراتب موجود، همبستگی تمامی اعضای جامعه در آن دوران، و مراقبت پدرسالارانه اربابان فئودال از «عوام».

لیبرالیسم بورژوازی، دیگر بار اصل برابری را برحسب حقوق طبیعی عمومی، یعنی قانون عقل و انسانیت تفسیر کرد، و بدینسان اصل برابری برحسب تساوی در برابر قانون و مطالبه فرصتهای اقتصادی برابر تعریف گردید. این تفسیر، همسو با اصل عشق، و در تقابل با جو بیداد و ستمی بود که نظام کهن در آن رشد یافته بود. اما به اندازه‌ای که آرمان فرصتهای برابر برای آحاد مردم، صرفاً به نوعی ایدئولوژی بدل شد که فرصتها و منافع خاص را برای اقلیتی از جامعه توجیه می‌کرد، به همان اندازه، تفسیر لیبرال برابری با اصل عشق در تعارض افتاد. تفسیر جدیدی از برابری شکل گرفت که مبتنی بر برابری امنیت برای آحاد مردم بود، هرچند به بهای نادیده گرفتن بخشی عمده از برابری سیاسی. قاعدتاً نباید آشکال جمع‌گرایانه و اقتدارگرایانه برابری را صرفاً به این دلیل که آنها

اشکال لیبرال و دموکراتیک برابری را نفی می‌کنند، محکوم کنیم. در این کایروس، عشق چه‌بسا خواستار تحوّل باشد. چه‌بسا صورتی بدیع از برابری به‌مان‌گونه که در اصل عشق مندرج است، در روزگار کنونی ظاهر شود. این صورت بدیع، در قیاس با صورتهای فنودالی و لیبرال، تا آنجا که با خواست عشق در روزگار کنونی سازگارتر باشد، مطلوب است. و در مقابل، آنجا که از اصل عشق منحرف شود و آن را نقض کند، نامطلوب است. زیرا عشق مقوله‌ای جاودان است، هرچند که در هر کایروس به صورتی نو متجلی می‌شود.

می‌توان مسایل اخلاقی گوناگونی را مثال آورد تا وابستگی مضاعف آنها، از یک سو به اصل عشق و از سوی دیگر به کایروس در حال تغییر، روشن شود. برای مثال، می‌توانیم به مسأله ارزیابی کار و کوششگری (activism) در دورانه‌های مختلف تاریخ و نسبت آنها با دو مقوله فراغت و مراقبه اشاره کنیم. واضح است هر نوع جمع‌گرایی که در سالهای آتی پدید آید، با محدود کردن اصل رقابت به میزانی قابل ملاحظه از تأکید بر کار و کوششگری می‌کاهد. همانگونه که در جریان روآوردن انسان به مهار طبیعت، مبارزه با بعضی از اشکال فنودالی و کلیسایی فراغت و مراقبه، با خواست عشق در دوره‌رو به انحطاط سده‌های میانه مطابقت داشت، اکنون نیز خواست عشق و کایروس این است که فراغت و مراقبه دیگر بار در قالب جامعه‌ای نو با ساختارهای بیشتر جمع‌گرا، در تقابل با پرستش خود-ویرانگر کار و کوششگری، استقرار یابد.

مثالهای دیگر در این باب مربوط می‌شوند به مقولاتی چون دنیاگریزی در برابر دنیاداری، مهار نفس در برابر بیان نفس، و انضباط در برابر خلاقیت، با عنایت به نسبت آنها با یکدیگر. دو طرف هر یک از دو قطبهای بالا، از عشق نتیجه می‌شوند. نفی طرف نخست، آدمی را از تسلیم محض که عشق طلب می‌کند، باز می‌دارد؛ و نفی طرف مقابل هر آنچه را که در خور عشق ورزیدن است نابود می‌کند. کایروس است که تعیین می‌کند بر کدام جنبه، به چه صورت، و به چه نسبت، باید تأکید شود. در دوران کنونی، نه دنیاگریزی فراطبیعی نظام کاتولیکی، نه خویشتنداری عقلانی در جامعه بورژوازی، و نه انضباط طبیعت‌گرایانه جنگ-و-دولت در مکتب فاشیسم، هیچ‌یک نمی‌تواند راه‌حلی [برای مسأله اخلاق] فراهم آورد. این واقعیت عیناً در مورد تفسیر فنودالی از عشق، زیبایی‌شناسی بورژوازی، و پرستش قدرت حیاتی در مکتب فاشیسم نیز صدق می‌کند. راه‌حل دیگر، راهی است که خواست عشق و کایروس آن را تعیین می‌کند.

روانکاوی عناصری از راه‌حل مسأله اخلاق را فراهم می‌آورد، اما روانکاوی و روان‌درمانی به تنهایی نمی‌توانند نظام اخلاقی نوی را بنیاد نهند. سایر عناصر چنین راه‌حلی را باید در مفهوم کهن (اُروس) و کوششهایی که برای مرتبط ساختن آن با اصل عشق صورت گرفته است جستجو

کرد. جنبشهای آموزشی - تربیتی و نقد دیدگاه بورژوازی درباره شکل مطلوب و کمال یافته خانواده، در این زمینه سهم بسزا داشته‌اند. اما همه چیز دستخوش دگرگونی است، و راه حل غایی وابسته است به اینکه تا چه اندازه (ژس از یک سو، و تسلط بر نفس از سوی دیگر، به دست عشق پرورده شوند. و حال باید به پرسش نهایی پاسخ دهیم. اگر عشق، اصل اخلاق، و کاپروس نحوه تحقق عینی آن است، چگونه می‌توان از تزلزل دائمی، یعنی نقدی که پیوسته جدی بودن خواست اخلاقی را تخریب می‌کند، اجتناب کرد؟ آیا قوانین و نهادهایی برای حفظ روند عملی اخلاق ضروری نیست؟ البته که ضروری است. وجود قوانین و نهادها مطابق با خواست عشق است. هر فرد، حتی اگر از بالاترین درجه خلایق برخوردار باشد، نیازمند ساختارهایی است که تبلور و تجسم تجربه و خرد پیشینیان است، ساختارهایی که او را از اینکه به تنهایی بار مسئولیت تصمیم‌گیریهای بی‌شماری را بر عهده گیرد، معاف می‌کند، و راهی هدفمند را برای اقدام و عمل در بسیاری از موقعیتهای او می‌نمایاند. از این حیث، مذهب کاتولیک بر مذهب پروتستان و بر لیبرالیسم برتری دارد. و این است دلیل اینکه چرانسل جوانتر در بسیاری از جوامع، مشتاقانه خواستار قوانین و نهادهایی هستند که آنها را از تکلیف طاقت‌فرسای تصمیم‌گیریهای نهایی که باید بی‌وقفه به دوش بکشند، برهاند. هیچ نظام اخلاقی بدون قوانین و نهادهای پشتیبان نمی‌تواند به قدرتی بالفعل بدل شود. لوتر در تأکیدات فراوانش بر خلایق عشق، این ضرورت را به فراموشی می‌سپارد. به همین دلیل، آموزش اخلاقی آلمانیها در مقایسه با مردم جوامع پیرو آئین کالوین، از جامعیت کمتری برخوردار است. از سوی دیگر، آلمان در مقایسه با آن کشورهای غربی که از آموزش جامعتر و متوازنتری برخوردارند، آمادگی بیشتری برای کاپروس دارد. عشق، وجود قوانین و نهادهایی را طلب می‌کند، اما عشق همیشه می‌تواند در هیأت کاپروس جدید، قوانین و نهادهای موجود را پشت سر گذارد و قوانینی جدید و نظامهای اخلاقی نوی را پدید آورد.

در این بحث، واژه «عدالت» را به کار نبرده‌ام. این واژه در بحث حاضر گمراه کننده است، زیرا به طور کلی بر حقوق طبیعی انتزاعی در مکتب رواقی، و بر عقل‌گرایی دلالت می‌کند. از این قرار، عدالت یا به ظرفی تهی و بی‌محتوا می‌ماند، و یا ظرفی است که محتوایش را قوانین موجود در هر دوره تشکیل می‌دهد که در این صورت از اعتبار عام بی‌بهره است. وجه عینی «عدالت» عبارت است از قوانین و نهادهایی که عشق در زمانی خاص در آنها تجلی یافته است. آرمان افلاتونی عدالت در هماهنگی عینی دولت - شهر تجسم می‌یافت. در بین قوم یهود، عدالت عبارت بود از اطاعت زاهدانه از فرامین خداوند. در نظام فتووالی سده‌های میانه، عدالت به شکل مسئولیت متقابل تمامی سطوح سلسله‌مراتب اجتماعی نسبت به یکدیگر تجسم یافته بود. عدالت در اندیشه لیبرالی بر

براندازی امتیازات رسمی و استقرار تساوی در برابر قانون استوار بود. در آینده، در جوامعی که خصلت جمع‌گرایانه بارزتری دارند، عدالت به شکل نظامی از قوانین و قوالبی ظاهر خواهد شد که به موجب آنها کل جامعه و تمامی اعضای آن به قدر کفایت از امنیت برخوردار می‌شوند. نتیجه اینکه عدالت اصلی ثانوی و فرعی است، حال آنکه عشق که در گذار از یک کایروس به کایروس دیگر تحقق می‌یابد، اصلی بدیع و بنیانی است.

در سراسر بحث نکوشیدیم تعریفی از عشق ارائه کنیم. تعریف عشق از محالات است، زیرا هیچ اصل بالاتری وجود ندارد که عشق را برحسب آن تعریف کنیم. عشق، همان حیات است در وحدت بالفعل آن. قالبها و ساختارهایی که عشق در آنها تجلی می‌یابد همان قالبها و ساختارهایی هستند که در آنها حیات امکان‌پذیر می‌شود، و در آنها زندگی بر نیروهای ویرانگر درون خود غلبه می‌کند. و این است معنای اخلاق: بیان راههایی که در آنها عشق تجلی می‌یابد، و حیات بقا و استمرار پیدا می‌کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی

این مطلب، ترجمه فصل پایانی کتاب زیر است :

Paul Tillich, *Morality and Beyond* (England: Fontana Library, 1969), pp. 81-95.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی