

اخلاق نسبی است یا مطلق (۱)

در این نوشتار، کلمه «اخلاق» به معنای سطحی یا محاوره‌ای آن، که اشاره به نوعی آداب و رسوم دارد، به کار نمی‌رود، بلکه در معنای اصلی و اساسی آن استعمال می‌شود. اخلاق را می‌توان به مثابه الگوی رفتاری که مبتنی بر ارزشهای مطلق ناظر به خیر و خوبی است، توصیف کرد. اما این توصیف از اخلاق، ما را بلافاصله با مساله‌ای که الان مورد بحث ماست، مواجه می‌سازد. یعنی این که آیا، واقعا، اخلاق مطلق وجود دارد؟ و اگر هست آیا این بدان معناست که اخلاق صرفا محصول عوامل اجتماعی و روان‌شناختی یا عوامل دیگر نیست، بلکه امری است مستقل از هر چیز دیگری؛ یعنی یک واقعیت نهایی، مظهر ارزش مطلق یعنی مظهر ارزش ذاتی‌ای که باید فی‌نفسه پذیرفته شود؛ زیرا اخلاق نمی‌تواند از اصول اساسی‌تر دیگری ناشی شود؟ آیا واقعا می‌توان وجود چنین اخلاقی را مسلم انگاشت؟

برای پاسخ‌گویی به چنین پرسشی، سؤال دیگری رخ می‌نماید که باید ابتدا به آن بپردازیم: به چه طریقی ممکن است درباره امر مطلق بحث کرد؟ ما در اینجا به قلمرو اعتقادات و داوریهایی پا می‌نهمیم که برهانهای مادی [ناظر به محتوا، در آن] کارگر نیستند و بنابراین مجبوریم به تجارب باطنی اعتماد کنیم.

با وجود این، بسیاری شاید امروزه اکثریت معتقدند که اخلاق ثابت (مطلق) نیست و همواره تحت نفوذ ارزشها و اعتقادات متفاوت، تغییر می‌کند. مطمئناً، به نظر می‌رسد که بافت اجتماعی به دلیل فقدان معیارهای مطلق تحلیل می‌رود. اما صرف این که این معیارها مطلوب به نظر آیند، دلیل کافی برای واقعی بودن آنها نیست. تنها در صورتی می‌توان آنها را پذیرفت که ما کاملاً متقاعد شده باشیم که آنها در واقع وجود دارند. اما همان طور که از وصف «اطلاق» به معنی بدون منشا، نهایی و ورای برهان پیداست، به نظر می‌رسد که این وصف مانع از هر گونه بحث‌بیشتری باشد.

با وجود این، با استفاده از دو راه می‌توان این بحث را به طور مؤثر به انجام رساند. راه نخست آن که تعیین کنیم اخلاق مطلق به چه معنا و متضمن چه مفهومی است به این اعتماد کنیم که این فرض، اگر درست باشد، در تجربه هر فردی خبر از پاسخی می‌دهد که وجود اخلاق مطلق را تایید می‌کند. این راه، شیوه‌ای است که ما در فصل قبل به کار بستیم. دوم آن که می‌توانیم به دقت نظریه‌هایی را یا دست‌کم برخی از مهم‌ترین آنها را که منکر اخلاق مطلقاند و آن را به عنوان محصولی از عوامل اساسی‌تر، نسبی می‌دانند، بیازماییم تا دریابیم که آیا چنین نظریه‌هایی، به عنوان حقیقتی تام و تمام (کل حقیقت)، پذیرفتنی هستند یا این که جنبه‌هایی از حقیقت را فرو گذارده‌اند. اما

اگر آنها را این گونه (خطا) دیدیم، باز هم می‌کوشیم تا فهم کنیم که آیا عناصر مفقود در چنین تبیینی می‌توانند با این ادعا که اخلاق مطلق وجود دارد، تبیین شوند؟ این رویه‌ای است که بنا دارم در این فصل دنبال کنم.

به همین منظور، مجبوریم در اصطلاح «اخلاق» جرح و تعدیل بیشتری اعمال کنیم. اخلاق را نمی‌توان به معنای وضع قوانین برای یکایک موقعیتهای منحصر به فرد دانست؛ چرا که در این صورت مقتضی انطباق با آن موقعیتهاست و آن را از این رو نسبی خواهد ساخت. بلکه اخلاق قانونی بنیادی است که ما خود را عاجز از انکار آن می‌دانیم و از این رو می‌تواند ما را در اوضاع و احوال مختلف هدایت کند. بنابراین، باید بین قانون اخلاقی فی‌نفسه و کاربردهای آن تمییز قائل شویم؛ یعنی این ادعا که «اخلاق نسبی است» غالباً بر خلط بین این دو مطلب مبتنی است؛ برای نمونه، در مثل چنین بحثی این ایراد همواره وجود دارد که مذهب مسیحیت، گرفتن تنها یک همسر را اجازه می‌دهد، در حالی که مذهب اسلام چهار همسر را. این مثالی است که در ظاهر اثبات می‌کند که اخلاق مبتنی بر اعتقادات است. اما مساله تعدد زوجات وابسته به اخلاق، به آن معنایی که ما این کلمه را به کار می‌بریم، نیست. تنها هنگامی که بپرسیم شوهر چگونه با همسر یا همسرانش رفتار کند، مساله اخلاقی خواهد بود و در حوزه اخلاق حقیقی وارد شده است. سر و کار

ما نه با کاربرد اخلاقیاتی است که طبیعتاً وابسته به شرایط بیرونی است، و نه با ناکامی انسانی که بر اساس اعتقاداتش زندگی می‌کند؛ بلکه ما با اخلاق فی‌نفسه سر و کار داریم.

برای آن که بحث از این اخلاق بنیادی ممکن باشد، باید اصول عمده اگزیستانسیالیسم به کار گرفته شود یعنی تجربه‌ای که، چونان شاهد و گواه، باید به آن اعتراف کرد. باید تا آنجا که ممکن است صادقانه، هر ادعایی را درباره اخلاق در پرتو تجربه وجودی خودمان بیازماییم. در این راه چاره‌نمایی، چنین آزمایشی باید درونی (انفسی) باشد یعنی باید اخلاق، تحت تاثیر خصوصیات شخصیتی ما باشد. اما ملاحظات چند وجود دارد که باید مد نظر داشت تا از هگذر آن مطمئن شد که چندان تحت تاثیر تمایلات یا پیش‌داوریهای شخصی خود نیستیم؛ ملاحظات که به ما در ایجاد «شیوه باطنی» (۲) کمک می‌کند و از همین جا، این جنبه‌های شخصیتی ما، که ویژگیهای اصیل و انسانی‌اند و همه انسانها در آن سهیم‌اند، آشکار می‌شود.

۱. زمانی که با نظریه‌های راجع به اخلاق مواجه می‌شویم، چنین پرسشی سزاوار است: آیا واقعا، من خودم را در این نظریه‌ها می‌شناسم؟ همه این نظریه‌ها مدعی‌اند که از واقعیاتی بحث می‌کنند که باید [آنها را] در درون خودم تجربه کنم؛ اندیشیدن درباره تجربه واقعی خودم به من کمک می‌کند تا از

تفکرات انتزاعی که دیدگاههای مرا ابطال می‌کند و لذا، بتدریج، تجربه بعدی مرا نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد، دوری کنیم. قبلا خاطرنشان کردیم که انسان چگونه عمیقا تحت تاثیر تصوراتی است که درباره خودش دارد (۳)، بنابراین، سؤال از چنین مساله‌ای ضروری است.

موجه بودن این پرسش را می‌توان هنگام مقایسه امکان بحث اخلاقی با امکان بحث دینی لحاظ کرد. همان‌گونه که قبلا گفته‌ام (۴)، اخلاق غالبا آن جنبه از دین دانسته می‌شود که می‌تواند مورد بحث قرار گیرد؛ بدین معنا که می‌توان از آن، بدون رجوع به دین بحث کرد. وقتی که من دستور اخلاقی شایسته‌ای را بیان می‌کنم، مانند این که «تو باید همسایه‌ات را همچون خودت دوست‌بداری»، می‌توانم امیدوار باشم که هر شخصی حتی اگر از این جمله تنفر هم داشته باشد یا منکر آن بنماید، در وجود باطنی خود به این فرمان پاسخ می‌گوید و احساس می‌کند که دستور باارزشی است. چنین پاسخی عامی را نمی‌توان نسبت به گزاره‌های دینی انتظار داشت، همچون ایمان مستلزم عمل بدان است، حتی این ادعا که خدا وجود دارد، بدون چنین عملی ممکن است بی‌معنا باشد. این تفاوت بین اخلاق و دین، احتمالا تبیین می‌کند که چرا مقتضیات اخلاقی ادیان بزرگ یهودیت، مسیحیت، بودائیسیم، آیین کنفوسیوس و توئیسم بسیار شبیه به یکدیگرند، حال آن که خود این ادیان به طور قابل

توجهی با یکدیگر اختلاف دارند. هم اخلاق و هم دین فراتر از قلمرو برهانهای مادی اند؛ اما فقط با اخلاق، آیا حق دارم فرض کنم که تجاریم مشروط بر آن که به طور مناسبی صورت بندی و آزمون شود به کار هرکس می آید و متضمن شناختی است که از اعتبار عام برخوردار است یا خیر. یک بحث دینی باید کمتر به روش مستقیم صورت پذیرد، در حالی که در مورد اخلاق، طرح مساله به طور مستقیم ضرورت می یابد.

۲. آخرین صورت امر تنجیزی کانت، آزمونی دیگر در اختیار ما می نهد:

«در رفتار شخصی ات و نیز با دیگران آنچه باش که از انسانیت بهره برده ای؛ یعنی دائماً انسانیت هدف باشد نه فقط وسیله». این آزمون، بویژه، در جامعه پیچیده ما امر مهمی است و غالباً چاره ای نیست که با انسانها در بافت خاصی مثلاً در سرشماری جمعیت، یا به عنوان تولیدکننده کالا به شکل جمعی یا ابزاری برخورد شود. با وجود این، این آزمون به طور مکرر و تقریباً به صورت طبیعی و بدون در نظر گرفتن این که آیا انسانیت انسان [در آن] دخیل است، به عمل درآمده است (و با همه این حرفها به آسانی نمی توان از آن صرف نظر کرد).

بنابراین، ما باید دائماً به خودمان گوشزد کنیم که برخورد صرفاً ابزاری با انسان، اساساً خطاست. این موضوع ما را در شناخت نه تنها جایی که ما

دچار اشتباه می‌شویم، بلکه جایی که دیگران و دیگر نظریه‌ها نیز در باب اخلاق اشتباه می‌کنند، یاری می‌کند.

این امر تنجیزی، این نکته را نیز دربر دارد که این مثل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» اساساً امری غیر اخلاقی است. علاوه بر این، نمی‌توان طبق این گفته، کاملاً از عمل اجتناب کرد؛ گاهی [این عمل] ممکن است به عمل خیری هم رهنمون باشد. همچون وقتی که دروغی می‌گوییم تا موجبات درد و رنج دیگری را فراهم نکنیم. با وجود این، از نظر اخلاقی صرف، حتی بلندترین هدفها نمی‌تواند وسیله زشت و بد را توجیه کند؛ زیرا بد همواره بد است و فرق نمی‌کند که با چه هدفی صورت می‌گیرد. اگر ما به تجربه رجوع کنیم، از نظر عملی می‌توانیم بفهمیم که چرا [این امر] تا این اندازه اهمیت دارد. این ابزارها ایند که ما در عمل تجربه می‌کنیم و با آنها قیافه و مد عوض می‌کنیم؛ اما هدف دور از دسترس است و شاید هرگز دست‌یافتنی نباشد و از این جهت ممکن است نسبت به اعمال ما، امری کاملاً غیر اساسی (کم اهمیت) به حساب آید. بنابراین، وسیله امری مهم‌تر از هدف از آب درمی‌آید و اگر بد انتخاب شود حتی برترین هدفها را ضایع می‌کند. نقص ما انسانها ممکن است ما را در مقام انتخاب یکی از دو بدی، به برگزیدن آن یک که کمتر بد است مجبور

سازد، اما تنها در صورتی می‌توان امیدوار بود که اخلاق دوباره رواج خواهد گرفت که ما از این واقعیت آگاه باشیم که آن ابزارها بدند.

۳. تمایزگذاری میان «خوب» و «حق»، به نکته اخیر وضوح بیشتری خواهد بخشید و کمک بیشتری خواهد بود. این تمایز نمی‌تواند یک بار و برای همیشه ایجاد شود؛ زیرا هر دو مفهوم فقط در موارد خاصی و نه به صورت عام تعریف می‌شوند. با وجود این، در همان موارد خاص، اختلافشان روشن است. تنبیه کودک ممکن است برحق باشد، اما آیا خوب هم هست؟ بسیاری از مردم می‌گویند: به دار آویختن قاتل حق است، اما [تنها] معدودی معتقدند که دار زدن فی‌نفسه عمل خوبی است. از سوی دیگر، ممکن است یک عمل خوب باشد اما کاملاً برحق نباشد. همان‌گونه که در مثال قبل گفتیم اگر کسی برای این که دیگری را به درد و رنج نیندازد، دروغ بگوید عملش خوب است. اما کاملاً برحق نیست.

آگاهی از این تمایز بین خوب و حق، بر حساسیت ما فزونی، و به توجه‌مان حدت خواهد بخشید؛ و این مساله در قلمرو ارزشها بیشترین اهمیت را دارد. زیرا در آنجا تعریفها و قوانین شسته و رفته‌ای را نمی‌توان پیدا کرد که نسبت به هر مورد و موقعیتی کارگر باشند؛ و از این رو خواهیم دید که حتی پایبندیهای متعارض مثلاً میان تقاضاهای خانوادگی و وظایف ملی یک

شخص قابل اجتناب نیست. اما [به هر حال] باید به استنباطهای خود رو کنم و تصمیماتی بگیرم؛ عمل من فقط در صورتی اخلاقی است که آنچه را خوب است عمل کنم، از آن روی که من، خود، آن را خوب تشخیص می‌دهم. بنابراین، باید درک خود را از ارزشها تحول بخشم و همه تمایزهای روشن‌تر به این غایت منسوب خواهد بود. آنچه دارای اهمیت است، نه تعریف بلکه توضیحی است که از واکنش فوری من در برابر یک موقعیت خاص ارائه می‌شود.

۴. اگر اخلاق مطلق را کنار می‌زنیم، بایستی از آنچه طردش می‌کنیم آگاه باشیم. اخلاق مطلق را نباید از آزادی اراده آزادی انتخاب، تصمیم و عمل جدا انگاشت؛ و این چیزی است که اگر انکار شود سایر امور نیز زیر سؤال می‌رود. باری، اگر ما در تصمیم‌گیری آزاد نباشیم، مسئولیتی نخواهیم داشت یعنی در این صورت، مسئولیت از میان می‌رود و وجدان معنای خود را از دست می‌دهد و از اینجاست که اساس اعتماد بین اشخاص، رخت‌برمی‌بندد. مفاهیم «خیر» و «شر» معنای کامل خود را از دست می‌دهند؛ و چون از آن پس منجر به هیچ عملی نمی‌شوند در عمل به اصطلاحاتی شبه زیباشناختی تبدیل می‌گردند یعنی بحث از برتریها، بحث از الگوهای انتخاب خودسرانه، و بحث از داوریهای فارغ‌بالانه، که هیچ یک الزام‌آور نیستند، جایگزین بحث

اخلاق می‌شود. در این صورت، گزاره «این عمل خوب است» معنایی بیش از این نخواهد داشت که «من این عمل را دوست دارم» همان گونه که ممکن است فردی بگوید «من این منظره را دوست دارم»؛ و [در نتیجه] همه بحث‌های اخلاقی بی‌معنا خواهد شد.

ما قبلاً گفته‌ایم که مطلوب بودن اخلاق مطلق، به هیچ روی دلیل بر وجود آن نیست؛ اما شناخت پیامدهای رد چنین اخلاقی، این فایده را در بر دارد که دریابیم که در مقام تصمیم‌گیری در باب ماهیت اخلاق، قول به نسیت اخلاق برای ما به چه قیمتی تمام خواهد شد.

با در نظر گرفتن چنین ملاحظاتی، اینک به بحث در باب برخی نظریه‌های اخلاقی می‌پردازم، که می‌کوشند اخلاق نسبی (یعنی اخلاقی را که وابسته به چیز دیگری است) اثبات کنند. اما، برای پرهیز از هر گونه بدفهمی مایلیم تاکید کنم که قصد رد همه این نظریه‌ها را به طور کلی ندارم، بلکه [معتقدم که] برخی از آنها متضمن عناصر مهمی هستند که قابل توجیه و مهمند؛ این نظریه‌ها در تفکیک امور واقعا اخلاقی از غیر آن، به ما کمک می‌کنند. سر و کار من با این مساله است که آیا این نظریه‌ها جنبه‌هایی از اخلاق را نادیده گرفته اند یا نه، و با این شیوه بر آنم تا شکافی را که اخلاق مطلق به طور مناسبی در آن جای گرفته است، نشان دهم. کم‌اهمیت‌ترین این نظریه‌ها، نظریه زیست‌شناختی

اخلاقی است. در نظر زیست‌شناسی امروز، معیار هماهنگی با راز بقاست. بنابراین، اخلاق به هیچ روی مطلق نیست یا هرگز از راه وجدان القا نمی‌شود؛ در ظاهر وسیله‌ای است که با ایجاد انتخاب طبیعی، در جهت افزایش این هماهنگی با غریزه به کار می‌آید. برای مثال، از طریق ایجاد غریزه طبیعی حتی در انتخابهای طبیعی خلاق، افراد اصلح انتخاب می‌شوند. از این رو، انسان اخلاقی در معنای زیست‌شناختی باید انسان اصلح باشد. با این حال، اخلاق در بسیاری از جنبه‌ها در برابر بقای حیات، در مخاطره است دوست داشتن دشمن، یا در اختیار گذاشتن طرف دیگر صورت در برابر او، بدون شک از جمله عالی‌ترین نیازهای اخلاقی و تبلور بی‌شائبه‌ترین اخلاقیاتی است که ما بدان دست‌یافته‌ایم، که باید حتی به قیمت از کف دادن جان، از آنها متابعت کرد. این نوع قدرت غیر از قدرتی است که برای بقا در منازعه مرگ و حیات لازم است؛ منازعه‌ای که مطمئناً با بیرحمی بهتر تقویت و کمک می‌شود. برای این شیوه، نشاط روحی ضروری‌تر است تا اخلاق. بیشتر دستوره‌های اخلاقی محتاج بازنگری فوق‌العاده دشواری‌اند تا بتوان آنها را با اصول داروینیسیم، با هر تقدیری از آن، سازگار ساخت. در واقع، بندرت چیزی از ویژگیهای اخلاقی پیشنهادی باقی می‌ماند. نیچه نشان داده است «اخلاق جدید»ی که مورد نیاز

است، درست ضد آن چیزی است که ما اخلاق می‌نامیم. بنابراین، نیازی به بحث بیشتر درباره این نظریه نیست. (۵)

از جمله نظریه‌های با اهمیت و عظمت بیشتر، نظریه جامعه‌شناختی اخلاقی است. این نظریه مدعی است که «خیر» ارزش مطلق نیست، اما آن چیزی است که برای جامعه خوب است و از این رو تحت تاثیر جامعه ایجاد می‌شود. مطمئناً حقیقت بیشتری در این نظریه وجود دارد؛ اخلاق به اجتماعی شدن ما، که به هنگام تولد فاقد آن بوده‌ایم، کمک می‌کند. فهم نتایج تاثیرات اجتماعی به ما کمک می‌کند تا آسان‌تر «کاربرد» اخلاق را از اخلاق «فی نفسه» تفکیک کنیم. اما اگر آن را از دیدگاه اجتماعی لحاظ کنیم، نکته بسیار تعجب‌انگیزی در تحول اخلاق وجود دارد.

پیشرفتهای عمده ما در شناخت «خیر» مدیون انسانهایی است که بر ضد جامعه شورش کردند و جامعه، آنها را مورد حمله یا اعدام قرار داد. قوم موسی او را هنگامی که با ده فرمان اخلاقی به سوی آنها آمد، با عصبانیت رد کردند؛ سقراط به برداشت جدیدی از خیر اشاره کرد: خیر همان است که شخص آن را حق می‌داند، اما او به قتل رسید و [نیز] مسیح بر دار شد. اگر اخلاق فقط مبتنی بر نیازهای جامعه است، چگونه این واقعیتها قابل فهمند؟

سقراط فیلسوف بود و بنابراین سرنوشت او را می‌توان براحتی تمام در قالب منازعات فلسفی [آن روزگار] فهم کرد؛ اما عجباً که از دیدگاه اجتماعی، حق به کسانی داده شد که وی را به چوبه دار سپردند. این ادعا که اخلاقی وجود داشت که نه فقط برای شهروندان آتن، که برای هر انسانی و [نیز] برای برده‌ها، مثل دیگران ارزشمند بود، به طور عمده برای دولت‌شهرهای یونان، مخاطره‌آمیز بود. چنین ادعایی مسلم بود که بتدریج انسجام این جامعه خاص را تحلیل می‌برد و فقدان این انسجام، بدون شک در تخریب دولت‌شهر، نقش خود را ایفا می‌کند. با وجود این، امروزه می‌توان گفت که از نظر اخلاقی سقراط بر حق بوده و نقش اساسی در شناخت ما از خوبیها داشته است و از این لحاظ کسانی که وی را تحت پیگرد قانونی قرار دادند بر خطا بوده‌اند. اما این سخن گامی است در جهت اثبات مطلق بودن اخلاق؛ زیرا جوامع در حال تغییر و تحولند و اخلاق گذشتگان اگر قرار بود فقط ثمره جامعه خاصی که از بین رفته است، باشد، نمی‌توانست برای ما معتبر و باارزش باشد. اگر چیز مطلقى در کار نباشد که برای همه نسلها و همه انسانها به یکسان باقی بماند، نمی‌توانیم بگوییم که سقراط برحق بود؛ فقط می‌توان درباره او، در یک بافت تاریخی، به عنوان یک شخصیت مهم تاریخی داورى کرد. این جامعه نیست که با اشاره به فراسوی خود، اخلاقی برتر ایجاد می‌کند، بلکه برعکس، اخلاق برتر

غالبا در تضاد با جامعه توسط مردانی چون موسی، سقراط، مسیح یا کشیشان بعد از او، سنت‌شکنان، اصلاح‌طلبان و فیلسوفانی که در مخالفت با جامعه می‌کوشیده‌اند، ایجاد شده است. برخی از این رادمردان حتی زندگی خویش را قربانی کرده‌اند تا نگرشی اخلاقی‌تر بسازند و همواره این اخلاق برتر است که جامعه را بتدریج دگرگون می‌کند. زیرا همین که اطلاق چیزی خوشایند باشد، می‌تواند در همه اوضاع و احوال به عنوان موضوعی برحق شناخته شود.

از این گذشته، بازنگریهای دشواری برای وفق دادن نظریه جامعه‌شناختی با واقعیتها مورد نیاز است. برای ارائه یک مثال از چگونگی این تفسیرها، می‌توان تفسیر دورکیم را مد نظر داشت؛ دورکیم که روان‌شناس تا حدی مهمی است، اظهار می‌دارد که جامعه تصور ناخودآگاهی از خیر دارد که در مرحله آتی تحولش مورد نیاز است. این تصور ابتدا صرفا برای افراد بی‌نظیری، مثل سقراط، آگاهانه می‌شود، اما جامعه هنوز تصور ناخودآگاهانه‌ای از آن دارد و با این افراد، به عنوان دشمن خود، برخورد می‌کند. با وجود این، فرد آگاه تصور خویش را در معرض افکار عمومی قرار می‌دهد و بدین طریق جامعه را از نیاز واقعی به آن آگاه می‌کند، به طوری که بعد از آزار او یا کشته شدنش، جامعه این تلقی او را می‌پذیرد.

آیا واقعا می‌توان این شخصیت‌سازی جامعه را باور کرد؟ چنین می‌نماید که آشتی دادن واقعیت‌هایی که می‌شناسیم، با آگاهی ناخودآگاه جامعه از آینده خویش، بسیار دشوارتر است از آشتی دادن این واقعیات با اخلاق مطلق که در نظر است این تبیین جایگزین آن شود.

با این همه، اخلاق اساسا فردی است. هیچ حکمی (۶) خطاب به جامعه وجود ندارد که جامعه این یا آن را انجام دهد نقش «تو» [در این گونه خطابات] اساسی است، با وجود این، اگر از فرد خواسته شده است و فرد مورد خطاب است، این واقعیت که افراد بی‌نظیری قبل از دیگران به این درخواست پاسخ گویند و بر ضد جامعه بشورند، امری شگفت‌انگیز به نظر نمی‌رسد. مطمئنا تعلیم و تربیت و تنبیه، که از سوی نظریه جامعه‌شناختی مورد تاکید است، دارای تاثیر عظیمی است، اما آنها بر ارزشها مبتنی‌اند؛ یعنی اعتقادات اخلاقی باید بر این که انتخاب چه چیزی موجب تنبیه است، مقدم شود. همین معنا در مورد اجرای عدالت نیز صادق است. هدف عدالت اجرای آن چیزی است که حق تشخیص داده شده است و اگرچه آداب و رسوم و پیش‌داوریه‌ها بتدریج دخالت می‌کنند و شاید حتی حاکم شوند، لیکن عدالت همیشه در پرتو شناخت اخلاقی ما بازبینی می‌شود. به علاوه، استقلال اخلاق از جامعه را نیز می‌توان از این طریق فهم کرد که اگر جامعه صرفا با ملاحظات مادی و نیازهای

اجتماعی راهنمایی شود، در این صورت، اخلاق پرورش نمی‌یابد و جای خود را به محرکها یا فشارها می‌دهد. ما امروزه می‌توانیم ارزش‌گذاری کنیم که چقدر اهمیت داشت اگر افراد برای ارتقای سطح اخلاق، یک بار دیگر بر ضد جامعه قیام می‌کردند. قطعاً اگر چنین کنند آنها دشمنان جامعه تلقی می‌شوند. مثلاً توصیه‌های «موعظه بر فراز کوه» (۷)، گرچه ما در برابر آن به ظاهر وانمود می‌کنیم که قبول داریم (در ظاهر از آنها دم می‌زنیم)، هنوز تا حد پذیرفته شدن در مسائل سیاسی، بسیار فاصله دارد.

گروهی دیگر از نظریه‌ها بر روان‌شناسی مبتنی‌اند. شکی نیست که در بین این نظریه‌ها نیز حقایق معتناهی وجود دارد که می‌تواند به وضوح زمینه کار کمک کند. ما تا حد زیادی محصول فرآیندهایی هستیم که روان‌شناسی توضیح می‌دهد. بسیاری از رفتارهای انسانی تحت سیطره حوادثی است که در گذشته رخ داده و دیگر قابل تغییر نیست. کشف ضمیر ناخودآگاه حاکی از عاملی واقعی و قدرتمند است؛ اما روان‌شناسی به دنبال نوعی یقین است که ما در فیزیک سراغ داریم. آرمانش این است که نشان دهد ما همگی تحت سیطره تجارب گذشته‌ای هستیم که هیچ دخالتی در آنها نداشته‌ایم و تحت تاثیر عواملی هستیم که می‌تواند رفتار ما را به صورت علی یا آماری تبیین کند و

هیچ جایی برای تصمیمهای آزاد ما نمی‌گذارد. این اعتقاد، همواره اخلاق را نسبی می‌نماید. آیا می‌توان آن را به عنوان کل حقیقت پذیرفت؟

ما قبلاً چند بار درباره چشم‌انداز روان‌شناسی بحث کرده‌ایم، (۸) به طوری که نیازی به ورود دوباره به این بحث نیست. روان‌شناسی با این که ما چگونه فکر می‌کنیم، احساس می‌کنیم، و عمل و عکس‌العمل نشان می‌دهیم سر و کار دارد، ولی با مفاهیم اساسی‌ای که ما به کار می‌بریم کاری ندارد؛ روان‌شناسی چگونگی کاربرد و عدم کاربرد ارزشها را تبیین می‌کند، نه خود ارزشها را. روان‌شناسی فرآیندهای داوری را دنبال می‌کند، اما نه میزانهایی را که داوریهایی ما بر آن مبتنی است. بنابراین، گرچه روان‌شناسی می‌تواند زمانی را که ما آزادانه عمل نمی‌کنیم نشان دهد، اما قادر نیست چیزی در باب آزادی (اختیار) فی‌نفسه بگوید. در باب اخلاق، به طور واضح، چیزی بیشتر از آنچه شیوه‌های روان‌شناختی کشف می‌کنند، وجود دارد.

اساساً، روان‌شناسی است که ما را بر آن می‌دارد تا اصطلاحات «خیر» و «شر» را در معنای «زیبا» و «زشت» به کار ببریم؛ یعنی همچون ناظری بی‌طرف به شیوه زیبایی‌شناسی ظاهری‌ای که قبلاً متذکر شده‌ایم. اما تجربه احساس مسئولیت نسبت به اعمال ما، با قاطعیت اثبات می‌کند که این نگرش در سطح اخلاقی وافی به مقصود نیست.

علاوه بر این، تاکید مکرری وجود دارد که اخلاق، صرفا نوعی آداب و رسوم است و به همین خاطر، بسته به دوره ملیت، جغرافیا و حتی آب و هوا، پیوسته در حال تغییر و تحول است. در مورد کاربرد و تدوین اخلاق، این سخن درست است؛ اما سبب به اخلاق فی نفسه چطور؟ باید اعتراف کنم که هرگز کاملا نتوانسته‌ام این ادعا را فهم کنم. عمده توصیه‌های اخلاقی واقعیتی دارند که اساسا بندرت قابل تغییرند و کمتر از هر چیز دیگری تغییر می‌کنند. مثلا اگر ما بافت تاریخی ده فرمان موسی یا موعظه بر فراز کوه را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که دولتها و ملت‌هایی که در این دو زمان با یهودیان مرتبط بودند، در تاریخ کاملا نابود شده‌اند؛ آن کشورها به کلی دگرگون شدند، دشتهای حاصلخیز به بیابانهای خشک و بی‌آب و علف بدل گردیدند و جنگلها به بیابان سنگلاخ تبدیل شدند، آب و هوا نیز تغییر کرد؛ اما عملا تنها چیزی که باقی ماند همین احکام معدودی بود که بیانگر توصیه‌های اخلاقی است. (۹) این فرمانها به تنهایی هنوز در ذات خویش ارزشمندند یعنی کماکان زنده‌اند و از تاثیر واقعی در زندگی ما برخوردارند. در مقابل، روشها و دیدگاههای علمی که ما آنها را به عنوان علوم بسیار قابل اعتمادتر می‌شناسیم، از آن زمان دستخوش تغییرات بسیاری شده‌اند و هر تغییری باعث بی‌اعتباری نظریه‌های قبلی شده است.

پایداری و استواری اخلاق به اندازه هر چیز دیگری است که بتوانیم آن را بخشی از تاریخ انسانی تصور کنیم. همان طور که انسان در یک سیر تاریخی رشد می‌کند، به نظر می‌رسد که اخلاق نیز در ابتدا با اوضاع و احوال تاریخی مختلف تحول می‌یابد.

بعید به نظر می‌رسد که در زمانهای اولیه و در جوامع ابتدایی، اخلاق به آن شکلی که ما از آن صحبت می‌کنیم وجود داشته باشد. با وجود این، واقعیت‌شگفت‌انگیز این نیست که اخلاق در ابتدا به همان شیوه چیزهای دیگر تحول می‌یابد، بلکه شگفت‌انگیز آن که در هر زمان و در هر مکان که مرحله خاصی از تحول دست‌یافتنی بوده است، اخلاق، به طور تصادفی، تداوم یافته است. این امر در یهودیت با ده فرمان [موسی]، و پیامبران بعد از او تحقق پیدا کرد؛ در یونان با فلاسفه، از سقراط به بعد؛ و در مسیحیت، بودائیسیم، آیین کنفوسیوس و تائوئیسم نیز تحقق پیدا کرد. از آن هنگام به بعد دستاوردهای اخلاقی ایستا مانده‌اند، در صورتی که تقریباً هر چیز دیگری در فرآیند تغییر بوده است. آیا این نشان نمی‌دهد که امر واقعی‌ای کشف شده است که لزوماً متعلق به ماهیت انسان است و با آداب و رسوم صرف متفاوت است؟ و از این بالاتر این که، مقتضیات اخلاقی مذاهب بزرگ، بسیار شبیه یکدیگرند، با این که در زمان پیدایش در کشورهای مختلف نمی‌توانستند از یکدیگر تاثیر پذیرند.

در واقع، با وجود تغییرات در تفسیر و کاربردهای اخلاق، پایداری آن چشمگیر است.

برابری اخلاق با آداب و رسوم نیز بدین معناست که مسائل اخلاقی را می‌توان با رای اکثریت فیصله داد. اگر اخلاق صرفاً آن چیزی بود که در آداب و رسوم یک ملت هست، اکثریت آن ملت می‌توانستند به طور موثقی تکلیف رفتارهای اخلاقی را از غیر آن مشخص کنند. این دیوید هیوم بود که ادعا کرد رفتارها بر صوابند، وقتی که در میان اکثریت نوع بشر احساس رضایت اخلاقی را برانگیزانند. اما سخن دلیو لی لی (۱۰) در رد هیوم قانع‌کننده‌تر است که می‌گوید: «مطمئناً مواردی هست که یک فرد داوری می‌کند که عملی بر صواب است، با این که می‌داند اکثریت نوع بشر و اکثریت افراد هر گروهی از آن کار متنفرند و از آن احساس نارضایتی اخلاقی می‌کنند. یکی از بارزترین نمودهای شخصیتی وجدان فردی آن است که فرد، احکام اخلاقی مغایر با آراء اکثریت گروهی که بدان متعلق است، صادر کند.» و ما دیده‌ایم که افرادی مثل سقراط، می‌توانند این کار را بکنند و برحق باشند، حتی اگر بر ضد اکثریت قاطع باشد. اقلیت و اکثریت مهم تلقی نمی‌شود، آنچه مهم است اطمینان باطنی است. زیرا امر مطلق برای همه انسانها و نسلها ثابت است. بنابراین، وقتی که

فردی این امر ثابت را دریافت، شناخت او نسبت به آن بتدریج عمیق و نهادینه می‌شود. بنابراین، مسائل اخلاقی را نمی‌توان با تعداد [نقرات] حل و فصل کرد.

گروه دیگری از نظریه‌ها می‌کوشند تا به طور مستقیم از راه فلسفی صرف، نظریه نسبیت اخلاقی را بنا کنند. این کوشش در شکل‌های بسیار مختلفی قابل طرح است، اما در نهایت این نظریه همواره می‌خواهد نشان دهد که یک راه و رسم اخلاقی، همان قدر کم توجیه‌پذیر است که راه و رسم‌های دیگر؛ یعنی اگر ما یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم، صرفاً امری ذوقی است.

راه و رسم قبیله‌ای که آدم‌خواری را تجویز می‌کند، همان قدر مستدل یا بی‌پایه است که اخلاق مسیحی یا مکتب رواقیون رومی. برتراند راسل (۱۱) معتقد است که آموزش‌های نیچه را با دلایل فلسفی نمی‌توان رد کرد. زیرا نظریه او «به طور ذاتی، خود هماهنگ است»؛ (۱۲) او صرفاً محق است که بگوید از آن تنفر دارد. ما یقیناً می‌توانیم بر این عبارت تاکید کنیم؛ اما آیا آن درست است؟

آیا واقعا، به لحاظ فلسفی، نمی‌توان به طور قاطع نشان داد که ارزش‌های «آدم‌های حیوان صفت» (۱۳) در برابر محبت مسیحایی بر خطاست؟

این نظریه‌ها به طور عمده در درون پوزیتیویسم منطقی ایجاد شده‌اند و ظاهراً با افول این مکتب، امروزه، ارزش بسیار کمتری از زمان پیدایش خود دارند. اما چند نکته هست که ارزش بحث کردن را دارد. زیرا اینها نشان

می‌دهد که هر نظریه‌ای که می‌کوشد اخلاق نسبی درست کند، چه لوازمی در بر دارد. درست است که اگر اخلاق به صرف اوضاع و احوال بیرونی وابسته باشد، بدترین راه و رسم قبیله‌ای واقعا همان قدر توجیه‌پذیر است که راه و رسم دیگر.

اعتراض اصلی به این گونه سخنان روشن است: اینها شعور انسانی را دست کم گرفته‌اند. اگر اینها صرفا امری ذوقی‌اند، دیگر نمی‌توان به طور معناداری از آنها بحث کرد، در حالی که این نظریه‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند و به طور واضح می‌توانند و باید هم مورد بحث قرار گیرند. پوزیتیویست‌های منطقی گفته‌اند که همه داوریه‌های ارزشی شبیه به این گزاره است: «من چای شکر دوست دارم»، که باید بدون هر گونه بحثی آن را پذیرفت. اما این تنها نوع خاصی از داوریه‌های ارزشی است؛ گزاره‌های اخلاقی‌ای وجود دارد که کاملا با این مثال متفاوتند. اگر مساله کاملا مهم «چه باید کرد؟» قابل بحث و بررسی نباشد، در این صورت فلسفه باید از خود سلب مسئولیت کند، پاره‌ای از این استدلالها که چرا چنین سلب مسئولیتی غیر ضروری است. از اهمیت عامی برخوردار است.

نخست آن که دوستی و تنفر که غالبا در این بافت مورد توجه است لزوما همان داوریه‌های ارزشی نیست. ممکن است ما از تنبیه کودک متنفر

باشیم و با وجود این، آن را تایید کنیم؛ تفاوتی که می‌تواند آگاهی ما را به همان اندازه تفاوت بین «خیر» و «حق»ی که قبلاً گفتیم، افزایش دهد. در واقع مقتضیات اخلاقی همواره آن قدر طاقت‌فرساست که نمی‌توان آنها را دوست داشت؛ به همین دلیل است که بندرت از آنها اطاعت می‌شود. با وجود این، این نیز خطاست که، همچون کانت، معتقد شویم که صرف انجام وظیفه فردی مشروط بر آن که با زحمت و برخلاف تمایلات فردی انجام شده باشد در خور تحسین است؛ گاهی ممکن است انجام وظیفه، هم در خور تحسین و هم خوشایند باشد. ما باید بیاموزیم که انواع مختلف احساسات را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ دوستیها و نفرتها به طور واضح باید از امیال اخلاقی جدا شوند. چنین تمایزاتی غالباً سخت، اما امکان‌پذیرند. برای نمونه، در تجربه عملی می‌توان احساس مسئولیت در برابر شخصی را از احساس مجذوبیت از ناحیه شخصی، تفکیک کرد. ویژگی جذاب شهوت از ویژگی جذاب وجدان متفاوت است. به جای فروکاستن تفاوت اخلاق با جستجوی مشابهت‌های ظاهری خواه جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و یا صرفاً منطقی باید بر ویژگیهای خاص اخلاق متمرکز شویم. از آنجا که ما در اینجا با احساسات سر و کار داریم (ما به طور دقیق از این احساس مسئولیت سخن می‌گوییم و تشخیص این که

واکنش‌های وجدان قابل درکند) ضروری است که حساسیت خود را به کمک چنین تمایزاتی، افزایش دهیم.

دومین اعتراض، مبتنی بر این واقعیت است که این تفاوت‌های اساسی بین گزاره‌های ترجیحی و گزاره‌های اخلاقی قابل کشف و بحث و بررسی است. مثلا این واقعیت که ترجیح رنگ‌های خاصی صرفا امری ذوقی است: اگر فردی کراوات یا پیراهن قرمزی را ترجیح دهد و دیگری آبی آن را، مادام که با هماهنگی دیگر رنگ‌ها ناهماهنگ نباشد، جای هیچ بحثی ندارد. اما نمی‌توان گفت که دروغ‌گویی همیشه بهتر از راست‌گویی است: البته در مواردی بسیار ویژه اینطور است، اما نمی‌توان آن را به صورت یک اصل اخلاقی درآورد. همچنان که جنایتی را غیر اخلاقی دانستن، امری صرفا ذوقی، یعنی [ناشی از] تامل درونی محض، نیست. برخی از داوریه‌های ارزشی مبتنی بر ذوق یا ترجیحات فردی است، اما داوریه‌های اخلاقی این گونه نیست. زیرا آنها را نه می‌توان وارونه کرد و نه دو دیدگاه متضاد می‌تواند درباره آنها درست‌باشد و از این رو ما می‌توانیم با بحث کردن معرفت‌خویش را بالا ببریم.

بنابراین شک‌گرایی مطلق که غالبا در این بافت حمایت می‌شود واقعا قابل دفاع نیست. چنین شک‌گرایی‌ای بدین معناست که دیدگاه اخلاقی هر فرد، کاملا شخصی است؛ زیرا مفاهیم «حق» و «خیر» را نمی‌توان تعریف کرد؛ چرا که هر

کسی هنگام کاربرد آنها چیزی را قصد می‌کند و هیچ تصمیمی در باب معنای دقیق آن ممکن نیست. اما در پرتو آنچه گفتیم روشن است که این دیدگاه بر خطاست و تنها کافی است که قتل، دزدی یا پایداری توصیه‌های اخلاقی را در نظر آوریم. اما شکگرایی رهن است؛ چون به ما امکان می‌دهد تا از قبول مسئولیت طفره رویم. با این حال، اگر کسی اندکی معترف به ملاحظات اخلاقی باشد، هرگز بر این مبنا عمل نمی‌کند و بنابراین اگر او بعد از موشکافی دقیق عوامل دخیل به نتایجی رسیده باشد، معتقد خواهد شد که نتایجش از اعتبار و ارزش عمومی برخوردارند.

سومین اعتراض، آن است که توصیه‌های اخلاقی آن گونه که بعضی پوزیتیویست‌های منطقی ادعا می‌کنند صرفاً آمرانه نیستند. طبق این دیدگاه، این گفته که «این عمل خوب است» به معنای «این عمل را انجام بده» است. درست است که توصیه‌ها غالباً به شکل آمرانه تبیین می‌شود «تو باید» با وجود این، همه آنها الزام‌آور است. چرا که با عنصری در طبیعت انسانی منطبق‌اند؛ طبیعتی که توصیه‌ها با تقاضای خویش آن را آشکار می‌کنند. به لحاظ منطقی، درست‌به نظر می‌آید که بگوییم اوامری که به شکل «باید» و «حتماً» به کار می‌رود و از این رو اشاره به احتمالات آینده دارد، هیچ وجه مشترکی با گزاره‌های ناظر به واقعیات موجود که با افعال «بودن» و «استن»

بیان می‌شود، ندارد. اما این تمایز صرفاً منطقی گمراه‌کننده است؛ اگر اینطور نباشد، این توصیه‌ها به آسانی به عنوان اموری دلخواهی کنار گذاشته می‌شوند. اما از آنجا که توصیه‌ها الزام‌آورند باید ریشه در واقعیت‌هایی داشته باشند که آنها نیز بدین طریق بیان شوند. با این همه، توصیه‌ها منحصرًا با آینده سر و کار ندارند. آنها ما را نیز قادر می‌سازند تا درباره اعمال گذشته داوری کنیم.

برخی از نظریه‌های اگزیستانسیالیستی در باب اخلاق، که بعداً مورد بحث قرار می‌گیرند، منکر اخلاق ثابتند و می‌کوشند به جای آن، اثبات کنند که هر انسانی مطابق با دیدگاهش اخلاقی را می‌آفریند. از دیدگاه آنها، اخلاق تحت تاثیر عناصری از طبیعت انسانی نیست، بلکه کاملاً به میل و دلخواه انسان بستگی دارد. با وجود این، آنها می‌خواهند مسئولیت را حفظ کنند تا نشان دهند که انسان در برابر آنچه هست و آنچه می‌کند، مسئول است. در این زمینه آنها ناکامند؛ طبق گفته آنان، انسان در برابر اعمالش در پیشگاه خود مسئول است. اما از آنجا که هیچ اخلاق مفروضی وجود ندارد، انسان می‌تواند دائماً اصولی را که اعمالش بر آنها مبتنی است، تغییر دهد. این مطلب، یک بار دیگر به سوی مفهومی مطلق راهبر است، گرچه پیشتر اگزیستانسیالیست‌ها آن را انکار می‌کنند. زیرا معناداری مسئولیت نیازمند اتکا بر امر متعالی‌ای است که مطلق

باشد. برای معنادار شدن مسئولیت، انسان باید نه ، بلکه «پاسخگو» (۱۵) تلقی شود و انسان به تنهایی برای معنا دادن به دومی کافی نیست، مگر آن که دستکم به حضور عناصر متعالی در درون ماهیت خود اعتراف کند. اخلاق نمی تواند خودسرانه (به صورت دلخواه) خلق شود، بلکه باید منبع اعتباری (حجیت) داشته باشد.

با وصف این، در زندگی روزمره، شاید مهم ترین نظریه در باب نسبیت اخلاق، مبتنی بر ماتریالیسم باشد تا آنجا که بیشتر مردم بندرت به دید یک نظریه به آن می نگرند، بلکه آن را به عنوان عملی واقع بینانه در نظر دارند. با این همه، این نظریه از شکافهای بیشتری در تبیینهایی که اخلاق را نسبی می دانند، پرده برمی دارد.

ماتریالیست ها می خواهند به بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد دست یابند. این به نظر قانع کننده می رسد و اساسا انسانی جلوه می کند، اما در واقع، از مساله اصلی طفره می رود؛ از خوشبختی ای که آنها به دنبالش هستند تعریفی ارائه نشده است. ممکن است ما نیز، همچون ماتریالیست ها، بکوشیم به طور جدی عمل گرا باشیم و در پی آنچه به نفع ما است باشیم. اما در واقع، برای ما چه چیزی سودمند است؟ خودخواهی و نشان دادن آن به طور گستاخانه، یا دستکم تظاهر به پیروی از برخی راه و رسمهای اخلاقی و

دوست داشتن همسایگان خویش، یا دوست داشتن آنان از صمیم قلب و اطاعت از وجدان؟ ممکن است ما در اثر شرمساری حاصل از چنین سؤالاتی و از سر درماندگی به این گزاره که صرفاً می‌خواهیم خوشبخت باشیم، تمسک کنیم. اما کدام نوع خوشبختی را می‌خواهیم؟ قدرت بر این که هر هوسی را دنبال کنیم، [یا] داشتن پول کافی برای این که هر آرزویی را که به ذهنمان می‌رسد، برآورده کنیم؟ اگر چنین کنیم، درخواهیم یافت که برخی آرزوها ما را به رفتاری می‌کشاند که هیچ لذتی به ما نمی‌دهد و برخی رفتارهای دیگر در نظر ما ناخوشایند می‌نماید؛ پس به معیارهای دیگری نیازمندیم. به علاوه، خواهان دوستان و یک زندگی خانوادگی خوشبخت هستیم و این امر، دست‌کم، نیازمند اعتماد متقابل است و اعتماد بین انسانها بدون این اعتقاد که دیگران می‌کوشند بر طبق همان معیارهایی که ما داریم رفتار کنند، به سختی ممکن است. به عبارت دیگر، نیاز به ارزش مطلق ناظر به خیر و خوبی، تدریج خود را نشان می‌دهد. حتی صرف مفید بودن، به آسانی ما را به این سؤال سوق می‌دهد که «چه چیزی واقعا ارزش انجام دارد؟» یعنی چه چیزی واقعا خیر است؛ وقتی که این انتخاب به وسیله هدف خاصی نباشد، بلکه در میان اهداف مختلف (مثلاً شغل‌های گوناگون) قرار داشته باشد. دورنمای درآمد بیشتر

داشتن به خودی خود، قانع شدن به شغل خویش را به سختی ضمانت خواهد کرد.

البته ماتریالیست‌ها از تاکید بر ثروت مادی دست نمی‌کشند؛ در حالی که برای به دست آوردن ثروت بیشتر، انسان باید انگیزه اصلی فلسفه ماتریالیسم را که همان دلبستگی به برابری انسانها، عشق به محرومان و آرزوی ایجاد عدالت برای همه بود، سرکوب کند. دیکتاتوری در شرق و فشار هم‌رنگی با جماعت در غرب، نشان می‌دهد که دستاوردهای مادی بسیار ارزشمندتر است.

زیرا از راه‌های متعدد منتهی به خوشبختی، تنها همین یکی، مورد تایید قرار می‌گیرد و ماتریالیست‌ها هر آنچه در توان دارند برای اجرای آن به کار می‌گیرند. پیشرفت صنعت، افزایش تولید و فزونی ثروت، که نتیجه آن دو است، بتدریج انسان را ضایع می‌کند؛ انسانی که نباید تنها با نان زندگی کند. انسان ممکن نیست هر دو جنبه را با هم داشته باشد؛ بلکه باید با برتری خیر و خوبی بر اهداف مادی را بپذیرد یا به نابودی شان و منزلت انسانی خویش تن در دهد.

و سرانجام نظریه‌های آرمان‌گرا در باب اخلاق نیز وجود دارد. این نظریه‌ها تا حدودی به مطلق انگاشتن اخلاق گرایش دارند؛ اما از آنجا که همه قدم را برداشته‌اند، حتی این نظریه‌ها نیز بی‌نتیجه مانده‌اند.

آرمانگرایان معمولاً سه ارزش مطلق سنتی، یعنی حقیقت، خیر و جمال، را به عنوان واقعیت نهایی، می‌پذیرند و کاری به منشا و خاستگاه آنها ندارند. این یکی از تلاشهایی است که در جهت تاسیس اومانیسیم و رد و انکار دین صورت گرفته است. آرمان‌گراها برای اثبات نظر خویش، این سؤال را مطرح می‌کنند که «آیا رفتار یک شخص انسان‌گرا غالباً معقول‌تر از یک مسیحی نیست؟» و پاسخ این پرسش منحصرأ این خواهد بود که «البته». اما آیا این، واقعا، چیزی بیش از قوت برخی از انسانها و ضعف برخی دیگر را اثبات می‌کند؟ سؤالی که ارتباط بیشتری دارد، این است که آیا، همان‌گونه که مسیحیان مدعی‌اند، انسان‌گرایی واقعا ثمره مسیحیت است و اگر مسیحیت نابود شود نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد؟ انسان‌گرایی در آلمان نازی و روسیه کمونیست باقی نماند و بروشنی، در جامعه ما [نیز] در معرض خطر است. اما از آنجا که به آینده، علم نداریم، تاریخ [هم] نمی‌تواند ادله واضحی بر ما اقامه کند.

با این همه، اگر به تجارب خویش رجوع کنیم، درمی‌یابیم که چرا مجاز نیستیم که از این ارزشهای مطلق دست برداریم. در اوضاع و احوال دشوار، افعال خیر دارای اهمیت، به چیزی بیش از «اخلاق محض» محتاجند؛ یعنی به چیزی بیش از اخلاق مبتنی بر مفاهیم انتزاعی. این افعال، نیازمند شور و

اشتیاق، تسلیم محض، آمادگی برای ایثار و فداکاری، و شاید حتی آمادگی برای گذشتن از زندگی خویشند و شور و شعفی خاص و خوشبختی‌ای عمیق را می‌آفرینند. همه این احساسات را نمی‌توان با اطاعت از قانون اخلاقی صرف و نه با ارزشهای مطلق فی‌نفسه، برانگیخت؛ بلکه باید آنها را از منبعی که فراتر از قانون اخلاقی است، پیوند داد؛ اخلاق باید از عشق مایه گیرد. کرکگور، چنانکه قبلاً گفته‌ام، به طور قانع‌کننده‌ای نشان داده است که این دستور به دوست داشتن همسایه، حال احساسات انسان هرچه باشد یک تجربه متعالی را پیش‌فرض خود دارد. (۱۶) این مطلب با واقعیت دیگری تایید می‌شود که قبلاً تذکر داده‌ایم، که اخلاق، هر زمان که قوانین آن صرفاً به خاطر قانون بودنشان، بعیت‌شود به مخاطره می‌افتد. فریسیان (۱۷) نمونه‌ای عالی‌اند. پارسایی آنان، آنها را بر آن داشت تا قوانین بیشتری را که هدف از آن باز داشتن [خود] از رفتارهای ضد اخلاقی بود تدوین کنند. آنگاه این قوانین صورت خشن‌تری به خود گرفت و به شکل قواعدی درآمد که فی‌نفسه هدف تلقی می‌شدند و با به کارگیری جزم‌گرایانه اخلاق، سرچشمه عشق را خاموش می‌کردند. عیسی مسیح ناگزیر شد که با آنان، در مقایسه با گنهکاران علنی، با عصبانیت بیشتری برخورد کند. زیرا این نوع از فرمانبرداری، آنها را مغرور و

بیرحم و سنگدل بار می آورد. مطمئناً چنین اخلاقی، سرانجامش چیزی است که بردیایف (۱۸) آن را «خشکی غیر قابل تحمل فضیلت» (۱۹) نامیده است.

برای خودکفا کردن ارزشهای مطلق، آرمان‌گرایان نیز خواه آگاهانه یا ناآگاهانه اخلاقی نسبی بنا نهاده‌اند. باورهای آنان مبتنی بر این باور است که انسان اساساً خیر است و شر اهمیت جزئی دارد. اما در واقع، انسان دارای استعدادهای خیر و شر است و تعیین این که کدام یک قوی‌ترند، سخت است؛ اخلاق باید ما را به بازشناسی هر دو راهنمایی کند تا آنجا که در تشخیص اساس و پیریزی بنای خیر کمک دهد. آرمان‌گرایی با دست‌کم گرفتن واقعیت‌شر و زشتی احتمالاً به یاس و ناامیدی کشیده خواهد شد؛ زیرا یک آرمان‌گرا وقتی با واقعیت قدرت شر مواجه می‌شود، باید اعتراف کند که باور به خوبی ذاتی انسان، قابل دفاع نیست؛ اما ایمان به اخلاق، در این صورت، با تخریب این باور که اخلاق بر آن مبتنی نیست، سست می‌شود.

اینها نمونه‌های معدودی است از این که چگونه نظریه‌هایی که اخلاق را نسبی می‌دانند عرصه را برای نتیجه‌گیریهای مختلف باز می‌گذارند. این بررسی، به ضرورت، مختصر است؛ اما امیدوارم آنچه را گفته‌ام برای این که به ما اجازه دهد تا نتیجه بگیریم که مجموعه این تبیینها در ادای حق اخلاق ناکامند، کافی باشد.

وقتی انسان به خود مراجعه می‌کند، حضور یک نظام اخلاقی را در درون وجود خویش درمی‌یابد و نیز خواسته یا ناخواسته از اتصال به یک نظام بیرونی آگاه می‌شود. در تجربه، اخلاق نه خودسرانه است و نه وابسته به عوامل دیگر؛ گرچه امری انفسی است، اما شناخت رابطه بیرونی یعنی نظام الزام‌آور را بر ما تحمیل می‌کند. این واقعیت که اخلاق، بسیاری از مسائل را مطرح می‌سازد، دقیقاً بدان خاطر است که امری مطلق، وگرنه نیازی به این همه توجه نداشت. چرا ما دائماً احساس نیاز می‌کنیم که باید وجدان خویش را راضی کنیم؟ چرا وجدان به این اندازه مقاوم است که حتی زمانی که می‌کوشیم تا خود را سبک کنیم و آن را به دست فراموشی بسپاریم، باز خود را به رخ ما می‌کشد؟ اگر وجدان صرفاً به حضور دیگران متکی بود، در اثر فقدان هر قدرت خارجی، به آسانی می‌شد آن را نادیده گرفت. اما از آنجا که وجدان مستلزم یک نظام بیرونی است، مسائل اخلاقی را می‌توان به طور مستقل (جدای) از خوشایندها، ناخوشایندها و آداب و رسوم، به صورت معناداری بحث کرد. ما احساس می‌کنیم که تعارضات اخلاقی را باید حل کرد، گرچه کاربرد قانون اخلاقی در اوضاع و احوال مختلف سرشار از مسائل متعارض است و به تصمیمهای متعدد می‌انجامد مشکلی که در فرصتی دیگر باید به آن پردازیم.

«باید» اخلاقی، که نشانی از نظام بیرونی است، چونان امری غیر مشروط تجربه می‌شود. برخلاف خواسته‌هایی چون «اگر شما بخواهید به خوبی ویولون بزنید، باید هر روز تمرین کنید»، بایدهای اخلاقی به صورت مشروط شکل نمی‌گیرند. در اینجا شرطی وجود ندارد. همه این تلاشها که برای بیان شرطهای وسوسه‌انگیز در قالب وعده پاداشها یا عقوبتها در زندگی این جهانی یا جهان آخرت بیان می‌شود، برای اخلاق زیانبار بوده و راه را بر نسبیت هموار کرده‌اند. حتی این سؤال که «چرا باید اخلاقی بود؟» ضد اخلاقی بوده است. زیرا همین سؤال در جستجوی ادعایی فراتر از اخلاق است.

حجیت اخلاق نیز که از موضوع دستوره‌های اخلاقی ناشی می‌شود، نه شرطی دارد و نه دارای منشا دیگری است. اگر اخلاق به طور کامل تجربه شود، می‌تواند همه اهداف به طور جدی مطلوب و برنامه‌ریزی شده را تحت‌الشعاع خود قرار دهد. اخلاق می‌تواند بر ضد منافع شخصی انسان عمل کند و نیز بر ضد نیازهای خانوادگی یا قدرتهای سیاسی‌ای که ما باید در برابر آن به ظاهر تسلیم باشیم. اچ. اچ. فارمر (۲۰) مقتضیات اخلاقی را یک «ادعای اجتناب‌ناپذیر» می‌داند. مقتضیات اخلاقی، از سنخ فرمان نیست، بلکه ادعاست. زیرا ما می‌توانیم آن را رد کنیم و بکوشیم ندای وجدان را سرکوب کنیم؛ حتی ممکن است قدرت آن را تا حد زیادی کاهش دهیم، مشروط بر آن که مدت

معتنابهی از وجدان خویش تغافل کنیم. با این همه، این ادعا اجتناب‌ناپذیر است که به محض آن که کاملاً فهم شد، دیگر نمی‌توان از آن گریز داشت، اما به سختی می‌کوشیم تا سبب به آن بی‌اعتنایی یا امتناع ورزیم؛ ما می‌دانیم که باید از آن تبعیت کرد و این امر بدون رجوع به هر گونه مرجع دیگری تجربه شده است. حجیت این ادعا، از جایی گرفته نشده است، بلکه بر تجربه شخصی ما از خواست درونی مبتنی است آن گونه که در بحث از «تو» دیدیم. (۲۱)

در عین حال، مطلق بودن این مقتضیات با این واقعیت تأیید می‌شود که هر موقعیتی که ما خود را در آن یافته‌ایم، اگر در پرتو اخلاق لحاظ شود، کاملاً تغییر می‌کند و معنا و عمق جدیدی پیدا می‌کند. احساس می‌کنیم که صرفاً با ملاحظات عملی مواجه نیستیم و نیز احساس می‌کنیم که فرصت‌طلبی سودی در بر ندارد؛ احساسات ما سبب به مسئولیت در قوی‌ترین درجه خود وجود دارد و این بدان خاطر است که موقعیت تجربه شده اخلاقی، تجربه‌ای از آزادی (اختیار) قلمداد می‌شود. این مقتضیات اخلاقی از آن رو که غیر مشروط است، به طور ضمنی بیان می‌کند که من به طور بالفعل به چه کاری قادرم؟ و چه باید بکنم؟ و تنها از آن رو که من این توانایی را واقعا تجربه کرده‌ام، نمی‌توانم مسئولیت خود را دست کم بگیرم. اگر این مقتضیات اخلاقی غیر مشروط نبوده با «شرط»ها و قیدهایی مقید می‌شد. این درست است که

فشارهای درونی و بیرونی غالباً به حد کافی قوی هستند که مرا از کاری که نباید انجام دهم منع کنند، با این همه، خواست مطلق توجیه پذیر است؛ هرچند ممکن است در اثر زندانی شدن یا ناتوانی جسمی از انجام کاری منع شوم، اما هیچکس نمی تواند کاری را که نمی خواهم انجام دهم، بر من تحمیل کند؛ مشروط بر آن که آمادگی پذیرش بیشترین خطر یعنی قربانی کردن زندگی خویش را داشته باشم. زور و فشار کارایی خود را در مورد سقراط از دست داد، چرا که وی مرگ را بر تسلیم شدن ترجیح داد.

امروز، شاید کسی بر این نوع اعتماد به نفس، اعتراضهایی وارد کند که تا مدتی پیش باور نکردنی بود مثل این که داروها و درمانهای جدید و روشهای شرطی روان شناختی ای وجود دارد که ویژگیهای انسان را تغییر می دهد و بر او آنچه را نمی خواهد، تحمیل می کند. بنابراین، ظاهراً هر گونه مجال برای ارزیابی آزادی انسان در برابر فشار خارجی، از دست رفته است.

با وجود این، در واقع، این امکان جدید قوت بیشتری را به این استدلال می بخشد که موقعیتی که در پرتو اخلاق لحاظ شود، با تجربه کردن آزادی، عمق بیشتری کسب می کند. دو دلیل برای این امر وجود دارد: یکی آن که اگر ما صرفاً به این تواناییهای جدید از دید عملی بنگریم، لوازم آن کاملاً قابل قبول نخواهد بود و از آنها استفاده نابجا خواهد شد، همان طور که برخی از این

موارد در آلمان نازی اتفاق افتاد. برای فهم این موقعیت جدید باید اعتراف کنیم که تواناییهای جدید نمایانگر مسائل اخلاقی ناگوار و مسئولیتی مضاعف است. ما هیچ راه چاره‌ای جز گنجاندن اخلاق مطلق در بررسیهای خویش نداریم. زیرا اخلاق نسبی ما را مجاز می‌دارد که در مواردی از کاربرد چنین کارهایی دفاع کنیم، که این امر به طور اجتناب‌ناپذیر به ابهام حدود و ثغور آنچه به عنوان شر کمتر قابل دفاع است و آنچه قابل دفاع نیست، می‌انجامد. دوم آن که اگر گمان کنیم چیزی می‌تواند ما را از انتخاب مرگ، به عنوان طریقی برای حفظ آزادیمان باز دارد، در این صورت هنوز هم با مرگ مواجهیم [زیرا] با تغییر شخصیتی تا این اندازه کامل، [دیگر] نمی‌توانیم به عنوان همانی که هستیم زنده بمانیم. به علاوه، هر بیننده‌ای به طور بسیار غم‌انگیزی احساس خواهد کرد که هر آنچه زیبنده نام «انسان» است، در معرض خطر نابودی قرار دارد.

شکست همه این نظریه‌هایی که حاکی از اخلاق نسبی‌اند، همچنین نشانگر این است که چرا دیدگاه دینی بهتر می‌تواند حق اخلاق را ادا کند. اما کلمه «دین» باید در این مقام، در آن معنایی که کرکگور اگزیستانسیالیست از آن داشت، فهم گردد؛ نه به معنای مجموعه نظام‌مندی از عبارتهای جزمی و

قوانین اخلاقی، بلکه به عنوان توصیف واقع‌بینانه‌ای از واقعیتی که ما تجربه می‌کنیم.

اخلاق محتاج نوعی نگرش مابعدالطبیعی است؛ انسان باید آزاد باشد و کنشهای فردی او مهم تلقی شود. هیچ نظریه علمی‌ای تاکنون نتوانسته است جایگاهی برای آزادی انسان پیدا کند، و نه با این همه توانسته است نشان دهد که کنشهای او، گرچه به لحاظ خارجی بی‌اهمیت است، دارای نتایجی است یعنی اشارتی به «رابطه مطلق او با امر مطلق» دارد. با این همه، با هر دیدی به سختی می‌توان تشخیص داد که کنشهای ناچیز افراد ناقابل، چیزی بیش از ارزشی اندک در بر داشته باشد. آن گونه که قبلاً گفته‌ایم، (۲۲) اخلاق به شکل منفرد آن قادر نیست به اهداف عالی دسترسی پیدا کند، مگر آن که برداشتی از گناه را در خود جا داده باشد. حتی اگر صرفاً به شکل مبهمی تجربه شده باشد، به ورای خود اشارتی دارد.

اخلاق نیز به ساق و انگیزه‌ای که از ورای ماهیت انسان ناشی شده باشد، احتیاج دارد. ارزشهای مطلق باید زیربنایی داشته باشد و از جایی سرچشمه گرفته باشد که آن «جا» طبیعتی تر از انسان باشد، از آن رو که طبیعت انسان برای تبیین این ارزشها کافی نیست. این ارزشها نمایانگر اثر یک واقعیت متعالی‌اند. این واقعیت با ماهیت مسئولیتی که از آن بحث کردیم، تایید

می‌شود و گفتیم که انسان صرفاً یک عامل نیست، بلکه باید پاسخگو نیز باشد. مسئولیت تنها زمانی معنای واقعی می‌یابد که انسان در پیشگاه چیزی مافوق خویش پاسخگو باشد. بنابراین، مسئولیت ما را به فراتر از دنیای خاکی رهنمون می‌شود. اخلاقیات کاملاً به این دنیا تعلق ندارند. دین با طرح و تفسیر این جنبه‌های اخلاق، به ارزشهای اخلاقی عینیت می‌دهد. از آنجا که این ارزشها شخصی‌اند و اگر بنای واقعی شدن آنها وجود دارد، نیازمند مشارکت شخصی‌اند، ما همیشه دلهره این را داریم که آنها صرفاً ذهنی‌اند و مورد تردید؛ یعنی توجیه‌پذیر نیستند و همین نکته دلیل دیگری در اختیار ما می‌نهد که دین را مطلوب بدانیم، اگرچه همان طور که قبلاً گفتم، این دلیل برای پذیرش دین کافی نیست. با این همه، از آنجا که این جنبه‌های اخلاق، جنبه‌هایی از تجارب واقعی ما هستند ارزش آنها با معیار دیگری، متعالی می‌شود نظام بیرونی‌ای که دین بیان می‌کند، در اخلاق کارگر است. دین و اخلاق لازم و ملزوم یکدیگرند.

ملازمه آنها ریشه در ویژگی شخصی اخلاق دارد. ما اخلاق را، به عنوان یک احساس وفاداری شخصی تجربه می‌کنیم، به جای آن که از آن تعبیر به مقتضیات قانون غیر شخصی بکنیم. دستورهای اخلاقی از آنجا که روی خطابشان با من است، یک وظیفه شخصی‌اند و احتمالاً وقتی که انسان یکی از

آنها را اطاعت نکنند، به قوی‌ترین وجه، احساس می‌شوند. ما بارها ناگزیر شده‌ایم که بر این نکته پای بفشاریم که پیروی کردن از قوانین به خاطر خودشان، کافی نیست. ما باید نه تنها کاری را که حق است انجام دهیم، بلکه به خاطر انگیزه‌های حق، وارد عمل شویم و به تعبیر تی. اس. الیوت:

آخرین اغواگری، بزرگترین خیانت است؛ یعنی انجام عمل حقی با انگیزه‌ای باطل.

اما این انگیزه را صرفاً خود می‌توانیم تشخیص دهیم، در برابر دیگران همیشه می‌توان ریاکاری کرد. (ما می‌توانیم با خودمان هم ریاکاری کنیم، اما در این صورت کاملاً از اخلاق بریده‌ایم.) ما باید در جهت تخریب نقشه‌های کاذب حتی بر ضد منافع خویش آماده خطر کردن باشیم. این صداقت پررنج فقط قابل فهم است چرا که ما، به عنوان اشخاص فردی، با این واقعیت مواجهیم که در دین عینی شده است.

درست است که ما از تقابلهای اخلاقی و پیچیدگیهای ناشی از آنها نمی‌توانیم بگریزیم. قانون اخلاقی باید در اوضاع و احوال مختلف به کار آید و کاربرد آن لزوماً در همه موقعیتها روشن نیست. اخلاق را نمی‌توان آنچنان تعمیم داد که هر وضع و حالی را تفسیر و تعبیر کند، و از همین رو اخلاق

مشارکت شخصی ما را کنار می‌گذارد. برخی از قلمروهای بلا تکلیف را باید به حال خود رها کرد تا جا برای تصمیمهای فردی فراهم شود. یک تصمیم اخلاقی باید از درون خود ما ریشه گیرد تا مطمئن شویم که ما عمل درست را با انگیزه درست انجام داده‌ایم. بدین ترتیب ما می‌توانیم وفاداریها یا وظایف متضاد را تجزیه کنیم. مثلاً تضاد بین وظایفمان نسبت به خانواده خویش، که مستلزم مقداری خودخواهی است، و وظایفمان نسبت به همسایگان که لازمه آن دیگرخواهی عظیمی است؛ یا تضاد بین وظیفه الزامی دفاع از میهن، و این فرمان مطلق که «تو نباید کسی را بکشی» اما هر زمان که تعدادی از این نوع وظایف جدا متعارض را تجربه کردیم مثلاً به طور صادقانه با توجیهات ممکن در باب وطن پرستی و صلح دوستی مواجه شدیم وجود واقعیتی را که دین داعیه پرداختن بدان دارد نیز تجربه می‌کنیم. در غیر این صورت، چرا در چنین تعارضهایی به جای این که صرفاً تسلیم شویم یا ساده‌ترین راه را انتخاب کنیم. تا این حد به طور جدی آن را احساس می‌کنیم؟ ظاهراً فشارهایی که سمت و سوی فرصت طلبی دارند، قوی‌تر از ما هستند و هنوز ما با نهایت درماندگی در تلاشیم تا دست به تصمیم درستی بزنیم، حتی اگر سرانجام، تصمیم ما همان رای اکثریت باشد. تعارضات درون اخلاق، اجتناب‌ناپذیر است و ممکن است تصور کنیم که این واقعیت برای بی‌اعتبار کردن دین و اخلاق

کافی باشد، اما در واقع با چنین تعارضاتی است که قوت و استحکام آنها آشکار می‌شود.

فهم رابطه نزدیک میان اخلاق و دین، از منظری دیگر نیز امکان‌پذیر است. از یک سو، خطر ارزشها و خطر اخلاق محض، تبعیت از قوانین به خاطر خود تبعیت از قوانین است. اگر چنین شود، اوامر کاملاً سلبی [نواهی] مانند این که تو نباید مرتکب قتل بشوی برجسته‌تر از اوامر اثباتی مثل این که «تو باید دوست‌بداری» خواهد شد؛ زیرا می‌توانیم کارهایی را که همواره ضد قانون است با صراحت تمام تبیین کنیم، و حال آن که اوامر اثباتی با چنین صراحتی قابل تبیین نیستند. زیرا آنها باید جایی را برای تصمیم‌های شخصی باز گذارند. اما چنین اخلاقی، مجموعه‌ای مهجور و کهنه از نبایدها و ممنوعیتها خواهد بود. و اگر بناست اخلاق شور و نشاط یابد، باید از غنای منشا کاملاً متعالی‌ای که از آن مایه گرفته است، برخوردار گردد.

و از سوی دیگر، خطر دین آن است که به تفکر متافیزیکی همراه با تخیلات جدی انسانی یا نظریات انتزاعی الهیات، که نقش عمده‌ای دارند، تبدیل شود و بدین ترتیب، پیوند خود را با زندگی انسان از دست بدهد. اخلاق و دین برای آن که زنده و با نشاط باقی بمانند به یکدیگر محتاجند. رابطه صحیح اینها به شکل بسیار زیبایی در کلام جان امان (۲۳) آمده است: «اگر دین، بدون

اخلاق فاقد زمین محکمی است که بتوان در آن قدم زد، اخلاق بدون دین فاقد آسمان پهناوری است که بتوان در آن نفس کشید.»

بدون اخلاق، دین همواره در خطر مهجور ماندن از زندگی است و طعمه بررسیهای غیرموجه خواهد شد. بدون دین، اخلاق نیز همواره در خطر تنزل به جمودی (۲۴) یا حتی سنگدلی (۲۵) است. روابط صحیح این دو به دفعات تحریف شده است؛ ولی این ارتباط آن قدر قوی است که بارها و بارها به حال اول بازگشته است. ما قبلا در بحث از اخلاق گفته‌ایم که نمی‌توان بر برهانهای مادی یا علمی تکیه کرد؛ با این همه، اگر تجربه را به عنوان شاهدهی بپذیریم، همچنان که باید چنین کنیم، زیرا تجربه به تنهایی اخلاق را دست‌یافتنی می‌سازد، این باور به اخلاق مطلق است که با واقعیات سر وفاق دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این مقاله، ترجمه فصل پنجم از کتاب موافق و مخالف اگزیستانسیالیسم، (است. نویسنده، (Poul Roubiczek) در بعضی موارد، در متن این فصل، به فصلهای قبلی کتاب ارجاع می‌دهد. ولی از آنجا که فهم مطلب چندان وابسته به مطالب قبلی نیست، در این موارد، در ترجمه به ذکر ماخذ

بسنده شده است. (این ترجمه، توسط آقای سید محمود موسوی با متن

انگلیسی مقاله، مقابله شده است.)

۲. Subjective Method.

۳. See p. ۲۳

۴. See p. ۶۸

۵. واقعیت دارد که تلاشهایی برای مشارکت و همکاری دو جانبه اصول

عمده حیات گیاهان و جانوران شده است؛ اما این تلاشها در جایگزینی یا حتی

تاثیر داروینیسیم ناکام بوده است. چنین پدیده‌ای وجود دارد اما به نظر

می‌رسد در درجه دوم اهمیت است. به هر حال، تبیین زیست‌شناختی از اخلاق

همواره مبتنی بر داروینیسیم بوده است.

۶. اشاره است به ده فرمان موسی که در هر یک، فرد مورد خطاب قرار

گرفته است.

۷. اشاره است به سخنان عیسی (ع) که در ابواب ۵ تا ۷ انجیل متی آمده

است. م

۸. See pp. ۳-۱۲، ۴-۲۴، ۱۴-۶۰.

۹. نظیر این امر بر مظاهر ارزشهای مطلق دیگر همچون شعر، مجسمه‌سازی، نقاشی، معماری و کتابهای قدیمی حکمت‌آمیز صادق است. اما از آنجا که ما در اینجا با این امور سر و کار نداریم، آنها را از تفسیر خویش جدا کرده‌ایم. به منظور اطلاع بیشتر ر.ک:

۶and ۲P.Roubiczek, Thinking towards Religion,chs.

۱۰. W. Lillie

۱۱. Bertrand Russell

۱۲. Self- Consistent

۱۳. Blond beast

۱۴. Responsibility for

۱۵. to Responsibility to

۱۶. See pp. ۶۷-۸۰

۱۷. گروهی از یهودیان در زمان حضرت عیسی(ع) که بشدت پایبند شعائر و احکام ریعت بودند و از خود انعطافی نشان نمی‌دادند.

Berdyaev .۱۸

.The Intolevable dullness of virtue .۱۹

.H.H. Farmer .۲۰

.۷۰-۶۶See pp. .۲۱

.۳-۶۲See pp. .۲۲

.John Oman .۲۳

.Rigidity .۲۴

.Cruelty .۲۵

پل رویژک

ترجمه سعید عدالت نژاد

قبسات - شماره ۱۳

بازگشت

<http://www.imamjawad.net/htm/far/library/akhlagh/falsafeh/etlagh/akhlaghnesbi1.htm>