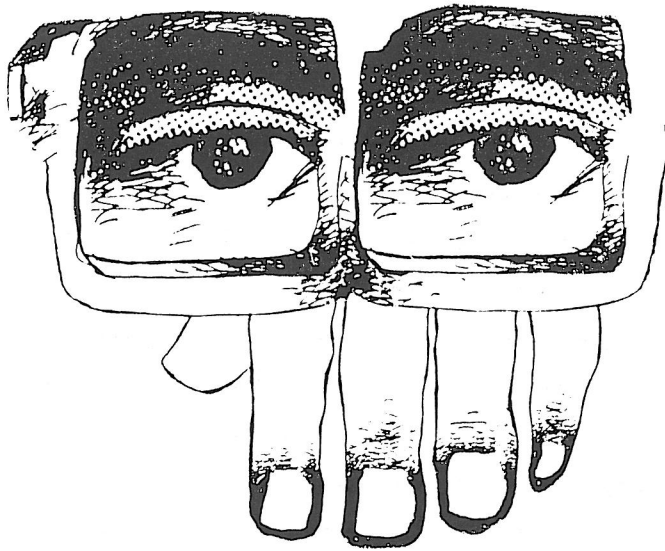


باروخ ا. برودی^۲ ترجمه حسن میاننداری

تأملی دوباره درباره اخلاق و دین^۱

کسان بسیاری هستند که معتقدند اخلاق، به نحوی از انحا، نیازمند پشتیبانی دین است. یکی از مدلولهای بسیار این ادعای مبهم و چندپهلوی^۳ عبارت است از این که: حقایق اخلاقی خاصی هستند که تنها به دلیل حقیقت [داشتن] حقایق دینی خاصی، حقیقت دارند. بویژه این که حقیقت داشتن ادعاهای خاصی راجع به درستی (یا نادرستی) فعل خاصی، وابسته به حقیقت داشتن ادعاهای دینی خاصی است مبنی بر این که خداوند از ما می خواهد آن فعل را انجام دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم). این عقیده، در اصل، برخی پاره های اخلاق را بر اراده خدا مبتنی می سازد.

فیلسوفان، عموماً با چنین ادعاهایی موافق نبوده اند. و استدلالی هست (که نیای آن، استدلالی است در اوئیفرون^۴ [=دینداری]) که به قصد نشان دادن بطلان چنین ادعاهایی مطرح گشته است. سیر استدلال از این قرار است: قائلان به آن ادعا، ترتیب امور را عکس کرده اند. درستی (یا نادرستی) فعل خاصی به خاطر این نیست که خداوند از ما می خواهد آن فعل را انجام دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم)، بلکه خداوند به خاطر دلیل دیگری که دلیل واقعی درستی (یا نادرستی) آن فعل برای ماست، از ما می خواهد که آن فعل را انجام



دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم). زیرا اگر قضیه چنان بود که قائلان به ادعای مذکور تصویر می کنند، حقایق اخلاقی مبتنی بر خواستهای دلبخواهانه^۵ خداوند در مورد آنچه ما باید انجام دهیم (یا از انجام دادنش سر باز زنیم)، بودند و این اشکال دارد.

مایلم دوباره این مسأله را بکاوم و نشان دهم که قضیه بسیار پیچیده تر از آن است که فیلسوفان، معمولاً پنداشته اند. می خواهم نشان دهم که: (الف) استدلال کلی ای که در اوئیفرون ارائه شده، آنقدرها هم که معمولاً فکر می شود، متقاعدکننده نیست؛ و (ب) وقتی آن ادعای دینی بر مسائل خاص اخلاقی اعمال می شود. استدلال اوئیفرون حتی کمتر متقاعدکننده می گردد. زیرا ادعاهای مربوط به اراده خداوند می تواند با ادعاهای دیگر کلامی تکمیل گردد.

۱

اجازه دهید که با ملاحظه دقیق تر استدلال آغاز کنیم. استدلال مذکور را چنین تقریر می کنیم:

(۱) اجازه دهید فرض کنیم که فعل الف تنها به این دلیل درست (یا نادرست) است که خداوند از ما می خواهد آن را انجام دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم).

(۲) این خواست خداوند که الف را انجام دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم) باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن این خواست خداوند که الف را انجام دهیم (یا از انجام آن سر باز زنیم) نیست.





(۳) بنابراین، آن دلیل باید دلیلِ درستی (یا نادرستی) الف باشد.

(۴) بنابراین تناقضی داریم: (۱) کاذب است، و یا هیچ فعلی نیست که به خاطر خواستن خداوند که انجامش دهیم (یا از انجامش سرباز زنیم) درست (یا نادرست) باشد، یا اگر چنین فعلی وجود داشته باشد، تنها دلیل درستی (یا نادرستی) آن، خواستن خداوند نیست.

برای دفاع از (۲) چه می توان گفت؟ به نظر می رسد که اندیشهٔ اساسی موجود در پس آن، این است که: اگر خداوند از ما خواسته که الف را انجام دهیم (یا از انجام آن سرباز زنیم)، اما هیچ دلیلی برای آن خواسته نداشته که مستقل از فعل خواستش باشد، آنگاه فعل خواستن او فعلی دلبخواهانه خواهد بود، و این مستلزم نقصی در اوست. لکن خداوند موجود کاملی است؛ بنابراین باید برای خواستش از ما که الف را انجام دهیم (یا از انجام آن سرباز زنیم) دلیلی داشته باشد، البته دلیلی مستقل از خواستش. حال، کاملاً آشکار نیست که این دلیل معتبر باشد؛ زیرا معلوم نیست که انجام فعل دلبخواهانه (حتی فعل خواستن دلبخواهانه) مستلزم نقصی در فاعل باشد. ۶ اما فعلاً از این مسأله می گذریم و به گام اساسی (۳) می پردازیم.

واضح است که گام (۳) باید مبتنی بر اصلی شبیه به این باشد:

(تعدّی) اگر پ به دلیل ك و ك به دلیل ر، آنگاه پ به دلیل ر.

دو نکته را دربارهٔ این اصل باید متذکر شویم. اول این که، اگر بخواهیم از آن اصل در زمینهٔ بحث خویش استفاده کنیم، باید شامل سلسله موارد مختلفی گردد که می گوئیم «به دلیل». آخر، تفاوت‌های معتابهی میان مواردی وجود دارد که ادعایی می کنیم به این شکل «الف درست (یا نادرست) است، به دلیل این که خداوند از ما می خواهد الف را انجام دهیم (یا از انجام آن سرباز زنیم)» و مواردی که ادعایی می کنیم به این شکل که «خداوند از ما می خواهد الف را انجام دهیم (از انجام آن سرباز زنیم) به دلیل ر». زیرا تنها در نوع دوم است که «به دلیل»، دلیلی برای خواستن است. نکتهٔ دوم این است که این اصل مشکلات جدی ای دارد. ممکن است زید به دلیل خواست همسرش به خانه برود، و ممکن است همسرش به این دلیل که می خواسته با او بیرون برود، از او خواسته تا به خانه برود، در عین حال کاملاً ممکن است که او به این دلیل خانه نرود که همسرش می خواهد با او بیرون رود. بنابراین اصل مذکور نیاز به تعدیل دارد، و معلوم نیست که بشود اصل را به گونه ای تعدیل کرد که استنتاج از (۱) و (۲) به (۳) حفظ شود.

با وجود این، اجازه دهید فرض کنیم که بشود این کار را کرد. استدلال ما مواجه با این اشکال

هم هست: خواست خداوند از ما که الف را انجام دهیم (از انجام الف سرباز زنیم) تنها دلیل درستی (نادرستی) آن فعل نیست؛ پاره دیگر دلیل، این است که او خالق ماست و ما موظفیم که از او اطاعت کنیم. و وقتی کل این دلیل را در نظر می‌گیریم، آن استدلال فرو می‌پاشد. پس از این همه، استدلال اوئی‌فرون چنین سیری خواهد داشت

(۱۶) اجازه دهید فرض کنیم که فعل الف تنها به این دلیل درست (یا نادرست) است که خداوند از ما می‌خواهد آن را انجام دهیم (از انجام آن سرباز زنیم) و او خالق ماست و ما موظفیم که از او اطاعت کنیم.

(۲۶) این خواست خداوند که الف را انجام دهیم (از انجام الف سرباز زنیم) باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن خواست خداوند که الف را انجام دهیم (از انجام الف سرباز زنیم) نیست. (۳۶) بنابراین، آن دلیل باید دلیل درستی (نادرستی) الف باشد.

(۴۶) بنابراین تناقضی داریم: (۱۶) کاذب است، و یا هیچ فعلی نیست که به دلیل خواستن خداوند (که خالق ماست و ما موظفیم از او اطاعت کنیم) که انجامش دهیم (از انجامش سرباز زنیم) درست (نادرست) باشد، یا اگر چنین فعلی وجود داشته باشد، تنها دلیل درستی (نادرستی) آن، خواستن خداوند نیست.

و حتی اگر فرض کنیم که اصل (تعذی) درست باشد، (۳۶) از (۱۶) و (۲۶) به دست نمی‌آید.

روشن است که طرفداران استدلال اوئی‌فرون باید در مقابل این حرکت بایستند. چگونه می‌توانند چنین کنند؟ سر راست ترین حرکت آنها این است که منکر دخل اخلاقی این واقعیت گردند که خداوند خالق ماست، و مدعی گردند که حتی اگر او خالق ما هم باشد، هیچ وظیفه‌ای نداریم که از خواسته‌هایش اطاعت کنیم و بنابراین، دلیلی که در (۱۶) آمده، نمی‌تواند دلیل درستی (یا نادرستی) الف باشد.

آیا این حرکت پذیرفتنی است؛ لحظه‌ای راجع به وظیفه ویژه اطاعت از خواسته‌های والدینمان تأمل کنید.^۸ چرا ما این وظیفه را داریم؟ آیا به این دلیل نیست که آنها ما را خلق کرده‌اند؟ و چون چنین است، به نظر می‌رسد که دست کم در برخی موارد موظفیم تابع خواسته‌های ایشان باشیم. بنابراین، خالق ما بودن می‌تواند پاره‌ای از دلیل برای انجام (سرباز زدن از انجام) الف باشد؛ اگر پاره دیگر دلیل این باشد که الف خواسته خالق ماست. و اگر قضیه در مورد والدینمان از



این قرار است، چرا در مورد خداوند نباشد؟ حالا چگونه مدافعان استدلال اوئیفرون می توانند بگویند که این واقعیت که خداوند خالق ماست، به علاوه واقعیات دیگری در مورد خواسته های

او، نمی تواند دلیلی برای انجام (سرباز زدن از انجام) فعل الف باشد؟

حامیان استدلال اوئیفرون در برابر این دفاع از (۱) به چند طریق، با مقبولیتهای مختلف، می توانند اشکال وارد کنند. ایشان ممکن است بگویند: (الف) ما هیچ وظیفه ویژه ای نسبت به والدینمان نداریم؛ (ب) انجام دادن (انجام ندادن) آنچه والدین ما از ما انجام دادن (انجام ندادن) آن را می خواهند بخشی از وظایف خاصی که ما نسبت به آنان داریم نیست. (ج) وظایف ویژه ما نسبت به والدینمان به خاطر کاری غیر از صرف خلق ما می باشد، که آنان انجام می دهند و خداوند انجام نمی دهد؛ بنابراین وظایف ویژه ما نسبت به والدینمان هیچ ربطی به صدق (۱) ندارد.^۹

اما حامیان استدلال اوئیفرون حرکت دیگری می توانند انجام دهند. به جای آن که به (۱) اشکال وارد کنند، می توانند استدلال بدیل آتی را بر ضد آن بیاورند که این حُسن اضافی را دارد که به اصل (تعدی) متکی نیست:

(۱) اجازه دهید فرض کنیم که فعل الف تنها به این دلیل درست (نادرست) است که خداوند از ما می خواهد آن را انجام دهیم (از انجام آن سر باز زنیم) و او خالق ماست و ما موظفیم از او اطاعت کنیم.

(۲) این خواست خداوند که الف را انجام دهیم (از انجام آن سر باز زنیم) باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن خواست خداوند که الف را انجام دهیم (از انجام آن سر باز زنیم) نمی باشد، و به خودی خود دلیل درستی (نادرستی) الف است.

(۴) بنابراین تناقضی داریم: (۱) کاذب است، و یا هیچ فعلی نیست که به خاطر خواستن خداوند (که خالق ماست و ما موظفیم از او اطاعت کنیم) که انجامش دهیم (از انجامش سر باز زنیم) درست (نادرست) باشد، یا اگر چنین فعلی وجود داشته باشد تنها دلیل درستی (نادرستی) آن، خواستن خداوند نیست.

البته اشکال این حرکت آن است که متکی به فرض بسیار قوی (۲) می باشد، و حتی اگر برای اجتناب از مسأله فعل خواستن^{۱۰} دلبخواهی، حاضر شویم که (۲) را بپذیریم، به نظر می رسد که دلیلی برای پذیرفتن این قوی تر (۲) با فرض اضافی اش راجع به انواع دلایلی که



خداوند برای فعل خواستنش دارد، نداریم.

بنابراین به طور خلاصه، آن استدلال سنتی که درستی یا نادرستی افعال نمی تواند بر خواسته خداوند مبتنی باشد، بر مقدمات مشکوکی استوار است، و وقتی این اندیشه را به آن می افزاییم که ما به دلیل این که خداوند خالق ماست، وظیفه داریم از خواسته هایش تبعیت کنیم، وضع بدتر می شود. اما قضیه به همین جا ختم نمی گردد؛ زیرا دلایلی وجود دارد که برخی حقایق اخلاقی خاص از طریق ویژه ای مبتنی بر این اندیشه هستند که خداوند خالق ماست. بنابراین به ملاحظه این موارد خاص می پردازیم.

۲

اجازه دهید که با ملاحظه مسائلی حول حقوق مالکیت، آغاز کنیم. در مالکیت یک شخص نسبت به یک مال، در حق داشتن یک شخص نسبت به یک مال چه چیزی نهفته است؟ به نظر می رسد که تا حدی چنین است که هر چند فرد نمی تواند از آن برای تعدی به حقوق دیگران استفاده کند، می تواند اگر بخواهد از آن چنان استفاده کند که منفعت ببرد، اگر چه دیگران متضرر شوند. تردیدی نیست که این تفکیک واضح نیست؛ زیرا مواردی وجود دارد که به دشواری می توان حکم کرد که آیا کسی حقوقش پایمال شده یا فقط متضرر گشته است.^{۱۱} اما برای مقصود ما تفکیک مذکور به قدر کافی واضح است.

چگونه کسی مالک چیزی می شود؟ یک تصویر که به نظر آدمی جذاب می نماید چنین است: اگر شیء فیزیکی ای باشد که متعلق به کسی نباشد، و اگر کسی برسد و کاری با آن انجام دهد (کار خویش را با آن بیامیزد)، آنگاه شیء مذکور به او تعلق می یابد.^{۱۲} او پس از این می تواند مایملک خویش را به نحوی از انحا به دیگری منتقل کند، که پس از این انتقال، حقوق مالکیت آن را می یابد. در حقیقت امروزه انتقال، شایع ترین راه کسب مالکیت است. اما در این تصویر، تمام حقوق مالکیت، نهایتاً مبتنی است بر این افعال ابتدایی کسب، از طریق درآمیختن کار خود با اشیاء بی صاحب. البته این تصویر با چند اشکال مشهور مواجه است.^{۱۳} نخست آن که، فرد چه حقی دارد تا شیء بی صاحب را برای خود بردارد^{۱۴} و بدین ترتیب همه ما را از حق استفاده از آن محروم سازد؟ و دوم آن که، آیا فعل آمیختن کار خود با آن شیء، به او حقوق مالکیت [کل] شیء اول و بی صاحب را می دهد یا صرفاً حقوق فرآورده های تعامل او با آن شیء را (اگر فرآورده ای باشد)؟

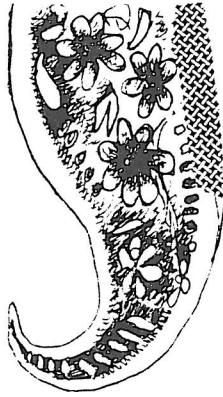


اما فعلاً این سؤالات را وا می‌نهیم و فرض می‌کنیم که چیزی شبیه به این برداشت درست است؛ زیرا سؤالی که می‌خواهیم به آن پردازیم این است که آیا در پرتو هیچ حقیقت کلامی ای، باید در آن تغییری دهیم یا خیر.

و پیش فرض آشکار این تصویر آن است که اگر چیزی که مملوک انسانها واقع شود وجود داشته باشد، آنگاه دست کم در یک زمان از تاریخ بشریت، چیز بی‌صاحبی بوده است که کسی با آمیختن کارش با آن، می‌توانسته آن را مال خود کند. اما فرض کنید که هستی را خدای شخصی آفریده است. آنگاه بخوبی می‌شود استدلال کرد که تمام هستی از آن اوست و هیچ‌گاه چیزی بی‌صاحب نبوده و نیست. حال باز فرض کنید که این خالق، به انسانها اجازه دهد که برای مقاصد خویش از آنچه کار خویش را با آن بیامیزند، بهره‌برند؛ اما با این محدودیت که نباید این بهره‌برداری باعث ضرر زیاد برای دیگران شود (هرچند که حقوق این افراد پایمال نگردد). به تعبیر دیگر، فرض کنید که این خالق اجازه می‌دهد که مردم از مایملکش استفاده کنند، تنها اگر به بعضی از خواسته‌های او گردن نهند. آنگاه آیا انسانها موظف نیستند که چنین کنند، یا دست کم موظف نیستند با آن مال را باز گردانند یا چنین کنند؟ پس به طور خلاصه، اگر خداوند، خالق، واقعاً از ما بخواهد که از اشیاء این عالم به شیوه‌های خاصی استفاده نکنیم، بر حقوق مالکیت، محدودیت‌هایی اخلاقی را ایجاد می‌کند که در غیر آن صورت وجود نمی‌داشتند.



حال که به اینجا رسیدیم اجازه دهید اندیشه استخلاف^{۱۶} در مالکیت را مطرح سازیم. می‌گوییم فردی بر چیزی مالکیت استخلافی دارد، فقط اگر مالک پیشین، آن را به این فرد داده، با محدودیت‌هایی در مورد نحوه استفاده از آن، و/یا با الزاماتی در مورد نحوه به کار بردن آن. حال، آنچه برایش دلیل می‌آوردم، این اندیشه است که اگر برخی عقاید کلامی درست باشند (مانند این که خداوند هستی را خلق کرده، اما به انسان اجازه داده تا آنچه را در آن است، به شرط رعایت محدودیتها و الزاماتی که او می‌نهد مال خود کند.)، آنگاه انسانها نسبت به آنچه دارند حقوق استخلاف خواهند داشت، نه حقوق مالکیت. و اگر چنین باشد، آنگاه حقایق اخلاقی ای وجود خواهند داشت (درباره محدودیتها و الزاماتی که دارندگان باید از آنها پیروی کنند)^{۱۷} که اگر این عقاید کلامی درست نبودند، وجود نمی‌داشتند. بنابراین، در اینجا مجموعه‌ای از ادعاهای اخلاقی داریم که صدق و کذبشان منوط به صدق و کذب برخی ادعاهای



کلامی است .

سؤالی که اکنون باید به آن پردازیم این است که آیا می توان از استدلال اوئیفرون ، حتی اگر در کل معتبر باشد ، علیه ادعایی که مشغول بررسی اش هستیم ، استفاده کرد . در این زمینه ، آن استدلال چگونه خواهد بود؟ بنا بر قاعده ، سیر استدلال چنین خواهد بود :

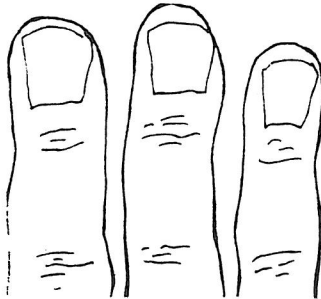
(۱) اجازه دهید فرض کنیم که حقوق مالکیت محدودیتهایی دارد ، و این محدودیتها تنها به دلیل اعمالشان از جانب خداوند (که به ما مالکیت استخلافی زمین را داده) وجود دارند .

(۲) محدودیتهایی که خداوند اعمال کرده ، باید دلیلی داشته باشد ؛ دلیلی که متضمن این خواست خداوند که تابع آن محدودیتها باشیم ، نیست .

(۳) بنا بر این آن دلیل باید دلیل تبعیت ما از آن محدودیتها نیز باشد .

(۴) بنا بر این تناقضی داریم : (۱) کاذب است ، و یا هیچ محدودیتی وجود ندارد ، یا دلیل دیگری برای وجود داشتنشان هست .

چنانکه در بخش پیش دیدیم (وقتی که (۱) تا (۴) را بررسی می کردیم) حتی اگر (۲) و اصل (تعدی) را بپذیریم ، (۳) از (۱) و (۲) به دست نمی آید . حال ، حتی اگر آنچه را که در بخش پیشین از پذیرفتنش اکراه داشتیم (یعنی این که (۱) اشکال دارد ؛ زیرا صرف این واقعیت که کسی ما را خلق کرده ، هیچ دلیل اخلاقی ای برای ما جهت پیروی از خواسته هایش نیست .) بپذیریم ، هنوز هیچ دلیلی نخواهیم داشت که به طور مستقل به (۱) اشکال کنیم .



زیرا اگر دارایی‌هایمان به مالکیت استخلافی باشد، آنگاه به یقین موظفیم که از خواسته‌های کسی که به ما استخلاف داده، پیروی کنیم؛ و اگر واقعاً خداوند عالم را خلق کرده باشد، آنگاه به یقین چنین به نظر می‌رسد که مالکیت دارایی‌هایمان استخلافی است که در نهایت خداوند به ما داده است.

این نکته را بدین ترتیب هم می‌توان بیان کرد: حتی اگر صدق اصل (تعدی) را بپذیریم، نه (۳۶) و نه (۳۷) از مقدمات پیشین در استدلال‌های مربوط‌شان، به دست نمی‌آیند. زیرا ادله‌ای که برای این ادعاهای اخلاقی ارائه می‌شود، متضمن حقایق کلامی دیگری، علاوه بر خواسته‌ی خداوند برخی امور راست. حال، مدافعان استدلال اوئی‌فرون، ممکن است بگویند که با دلایل مستقلى به (۱۶) حمله کنند، اما در تصور این که دلایلشان چه خواهد بود، دشوار است. بنابراین چنان می‌نماید که برخی حقایق کلامی چون به وجود و گستره‌ی حقوق مالکیت مربوطند، با برخی حقایق اخلاقی مرتبطند.

به طور قطع، مدافعان استدلال اوئی‌فرون، مذبح‌خانه استدلال زیر را تکرار خواهند کرد: (۱۶) اجازه دهید فرض کنیم که حقوق مالکیت محدودیتهایی دارد، و این محدودیتها تنها به دلیل اعمالشان از جانب خداوند (که به ما مالکیت استخلافی زمین را داد.) وجود دارند. (۲۰*) محدودیتهایی که خداوند اعمال کرده، باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن این خواست خداوند که تابع آن محدودیتها باشیم، نیست، و به خودی خود دلیل بر این است که ما چرا ما باید تابع این محدودیتها باشیم. (۴) بنابراین تناقضی داریم: (۱۶) کاذب است، و یا چنین محدودیتهایی وجود ندارد، یا دلیل دیگری برای وجود داشتنشان هست.

اما گام (۲۰*)، شبیه گام (۲۶*) در بخش پیشین، توصیه کردنی نیست. حتی اگر خدای کاملی [باشد]، برای این که از ما بخواهد افعال خاصی را پیشه کنیم و، به طریق اولی، برای اعمال برخی محدودیتها بر افعالمان، باید دلایلی داشته باشد. معلوم نیست که چرا این دلایل باید شرط بسیار قوی موجود در انتهای (۲۰*) را واجد باشند.



در بخش پیشین، لوازم این اندیشه کلامی را که خداوند خالق، صاحب گیتی است، برای مسأله حقوق مالکیت، بررسی کردیم. کسانی فکر کرده اند که این اندیشه، لوازمی برای مسأله اخلاقی جواز خودکشی هم دارد.^{۱۸} ما در این بخش این احتمال را می‌کاویم. استدلال لیبرالی برای جواز خودکشی، خیلی پیش از اینها در فایدون [=جاودانی روح] به صراحت آمده است:

... گاهی برای کسانی مرگ بهتر از حیات است. و احياناً به نظر شما عجیب می‌آید که کسانی که مرگ برایشان مزیتی به حساب می‌آید، حق نداشته باشند به خودشان سود برسانند، بلکه می‌بایست صبر کنند تا کس دیگری این خدمت را در حق آنها روا دارد. (A ۶۲)^{۱۹}

البته این اشکال که شاید آن فرد وظایف به غایت مهمی بر عهده داشته باشد، که اگر خودکشی کند، نمی‌تواند آنها را برآورد، و به همین دلیل است که خودکشی برای او نادرست است، فایده‌ای ندارد. زیرا براحتی می‌توانیم بحث را منحصر به مواردی کنیم که فرد چنین وظایفی ندارد یا به مواردی که می‌تواند ترتیبی دهد تا وارثانش آن وظایف را برآورند. و علاوه بر این، چنین استدلالی در واقع تنها نشان می‌دهد که فرد نباید در انجام وظایفش مسامحه کند، و [لی] نشان نمی‌دهد که خصوص خودکشی چه اشکالی دارد.

خود افلاطون این استدلال برای خودکشی را نمی‌پذیرد (گرچه او فکر می‌کند فرد می‌تواند به محکومیت به مرگ تن در دهد) و براساس این که ما مملوک خدایان هستیم، با خودکشی مخالفت می‌ورزد. استدلال او چنین است:

اگر یکی از بندگان شما بدون اشاره شما که می‌خواهید بمیرد، خودش را از بین ببرد، آیا شما عصبانی نخواهید شد و اگر وسیله اش را داشته باشید، تنبیه اش نخواهید کرد... بنابراین اگر شما این گونه به آن بنگرید، فکر می‌کنم نامعقول نباشد که بگوییم ما نباید به زندگی خویش پایان دهیم، تا زمانی که خداوند الزامان کند؛ شبیه آنچه اکنون با آن مواجهیم. (C ۶۲)^{۲۰}

[اگر] از غرابت این اندیشه که فرد باید، اگر بتواند، آنهایی را که در از بین بردن خویش موفق



گشته اند، تنبیه کند (به تفکیک از این اندیشه معقول تر که فرد باید آنهایی که صرفاً کوششی در این جهت کرده اند، تنبیه کند) بگذریم، اندیشه ای که افلاطون ابراز می دارد این است که حقوق مالکیت خدایان شامل ما هم می شود؛ و این که بنابراین ما هیچ حقی نداریم که بدون اجازه ایشان خود را از بین ببریم.^{۲۱}

مواردی وجود دارد که بسیاری از متدینان می خواهند خودکشی را مجاز بدانند. یکی از این موارد^{۲۲}، حالتی است که فرد برای پرهیز از انجام اجباری فعل بسیار بدی، خودکشی می کند. مثلاً، در سنتهای دینی بسیار زیادی، خودکشی را برای پرهیز از ارتداد در اثر شکنجه، حتی کاری تحسین برانگیز می شمارند. مورد دیگر، خودکشی برای پرهیز از فاش کردن اسراری، تحت شکنجه، است که باعث کشته شدن بی گناهان بسیاری می شود. آیا این استثناها را می توان با استدلال علیه خودکشی، آشتی داد؟ به نظر می رسد که بله، می توان. آخر ایراد اصلی به از بین بردن خودمان این بود که ما حق نداریم این کار را بدون اجازه صاحب خویش، خداوند، انجام دهیم و متدینان بخوبی می توانند این ادعا را بیفزایند که خداوند پیشتر (شاید از طریق وحی) اجازه این موارد را داده است.

آشکار است که از استدلال اوئیفرون نمی توان علیه این ادعا، که در حال بررسی اش هستیم، استفاده کرد. آخر، مقدمه اساس نخست^{۲۳}، این ادعا خواهد بود که:

(۱'') اجازه دهید فرض کنیم که ما نمی توانیم جان خویش را بگیریم، تنها به این دلیل که ما مملوک خداوند هستیم، که ما را خلق کرده است، و از ما نمی خواهد که این دارایی اش را از بین ببریم.

آنگاه حتی اگر بیفزاییم:

(۲'') نخواستن خداوند از ما که چنان کنیم، باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن این خواسته اش نیست؛ نخواهیم توانست که حتی با فرض اصل (تعدی) به این نتیجه اساسی برسیم که:

(۳'') بنابراین آن دلیل باید دلیل این هم باشد که چرا ما نباید جان خویش را بگیریم.

تردیدی نیست که می شود استفاده از مقدمه

(۴'*) نخواستن خداوند از ما که چنان کنیم، باید دلیلی داشته باشد؛ دلیلی که متضمن این

خواسته او نیست. و به خودی خود دلیل این است که چرا ما نباید جان خویش را بگیریم.



را به جای (۲'') در نظر بگیریم، ولی این هم مقبول تر از (۲*) و (۲'*) نیست. همچنین نمی توانیم به سادگی به (۱'') اشکال کنیم، آنچنان که به (۱') کردیم. حتی اگر ما وظیفه نداشته باشیم که به خواسته های کسی که ما را خلق کرده، فقط به دلیل خلق کردنمان، گوش کنیم، وظیفه داریم که دارایی دیگری را از بین نبریم؛ و اگر خداوند ما را خلق کرده باشد، آنگاه شاید ما دارایی خداوند باشیم.

حال که به اینجا رسیدیم، می توانیم ملاحظه کنیم که مسأله بیش از صرف منع خودکشی است. زیرا اگر ما دارایی خداوند هستیم، آنگاه شاید وظیفه داشته باشیم که هر چه را که او می گوید انجام دهیم، و آنگاه شاید بتوانیم به ادعاهای کلی خویش در ابتدا راجع به اخلاق باز گردیم و این ادعای احتمالی را در نظر بگیریم که:

(۱' #) افعال برای ما درست (نادرست) هستند تنها در حالتی که و تنها به دلیل این که خداوند، که ما را خلق کرده و صاحب ماست و بنابراین وظیفه داریم از او پیروی کنیم، از ما می خواهد که آنها را انجام دهیم (از انجام آنها سر باز زنیم). بنابراین ادعاهای کلانی به این نکته وابسته اند.

به رغم تمام آنچه ملاحظه کرده ایم، معلوم نیست که این استدلال علیه خودکشی (و به طریق اولی، علیه ادعای کلی تری که هم الآن مطرح ساختیم) کارگر باشد. در مورد حقوق مالکیت اندیشه اساسی این بود که خداوند، که عالم را خلق کرده، صاحب همه چیز است، و این ادعا به نظر واجد تناقضی نبود. اما در اینجا، در (۱'')، اندیشه اساسی این است که خداوند، به دلیل خلق ما، صاحب ماست. و شاید کسی مستقیماً به (۱'') اشکال کند که واجد تناقض است. آخر، آیا معقول است که موجودی عادل مطلق باشد و صاحب یا مالک انسانی باشد؟ آیا این کار ناعادلانه نیست؛ کاری که نمی توان به نحو معقولی به عادل مطلق نسبت داد؟

ارزیابی این اشکال مشکل است. تردیدی نیست که اشکال به برده داری دقیقاً این است که ما فکر می کنیم عادلانه نیست که انسانی صاحب انسان دیگر باشد؛ انسان دیگری را دارایی خود بشمارد. اما آیا برای خدا هم ناعادلانه است، او که بی نهایت فوق ما و خالق ماست، که صاحب انسانها باشد؟ این سؤال را می توان چنین هم مطرح کرد: آیا برده داری به این دلیل ناعادلانه است که درست نیست انسانی صاحب انسان دیگری باشد (که در این حال، هر دو استدلال، هم علیه خودکشی و هم علیه ادعای کلی، با فرض این که ما مملوک خداوند هستیم، پا برجا باقی



می‌مانند)؛ یا به این دلیل که درست نیست انسانی مملوك باشد، دارایی باشد (که در این حال، هر دو استدلال به دلیل ناسازگاری درونی فرو خواهند ریخت)؟ متدینان در خیلی مواقع، شق نخست را انتخاب کرده‌اند؛^{۲۴} و چون یافتن دلیلی برای ابطال عقاید متدینان مشکل به نظر می‌رسد، نتیجه‌ای که احتمالاً باید بگیریم این است که ادعاهای کلامی برای صدق یا کذب ادعاهای اخلاقی راجع به خودکشی، و شاید برای مسائل بسیار زیاد دیگری، مدخلیت دارند.

۴

هنوز یک موضوع باقی مانده که درباره آن غالباً ادعا می‌شود عقاید کلامی راجع به خواسته خدایی که عالم را خلق کرده، بر صدق عقاید اخلاقی راجع به آن موضوع، تاثیر دارد. این مسأله اخلاقی‌ای است که گیاه خواران مطرح می‌سازند. دست کم برخی از گیاه خواران چنین استدلال می‌کنند: فرض معمول ما [انسانها] این است که، مگر در برخی مواد بسیار خاص، گرفتن جان انسان بی‌گناهی نادرست است. اما معمولاً ایرادی نمی‌بینیم که جان اعضای بسیاری از انواع دیگر [حیوانات] را بگیریم تا از بدنهایشان خوراک، لباس و... تهیه کنیم. اجازه دهید که این آراء اخلاقی معمول را مشهود مرسوم بخوانیم. حال، گیاه خوار استدلال می‌کند که دفاع از این شهود مرسوم مشکل است. انسانها چه ویژگی‌هایی دارند که اعضای دیگر انواع ندارند، و این ویژگی‌ها چگونه‌اند که این تفکیک اخلاقی قاطع را که در شهود مرسوم وجود دارد، موجه می‌سازند؟

من فکر می‌کنم که کسی منکر این نباشد که تدرّجی از کمال در انواع مختلف وجود دارد، و بیشتر افراد قبول خواهند کرد که این امر به تدرّج حقوق می‌انجامد. در عین این که کسی ایراد نمی‌گیرد که پشه‌ای به خاطر آزار اندکی کشته شود، بسیاری به کشتن سگ به همین دلیل، ایراد خواهند گرفت. گیاه خوار می‌گوید نکته جالب این است که وقتی به انسانها می‌رسیم، مشهود مرسوم، حقوق بسیاری (از جمله حق قوی حیات) را به آنها می‌دهد، هر چند هیچ تفاوت زیست‌شناختی به قدر کافی قاطعی میان این انواع نیست که باعث این تفاوت اخلاقی قاطع گردد. گیاه خوار نتیجه می‌گیرد که بنابراین ما باید شهود مرسوم را رد کنیم و بسیاری از این حقوق (بویژه حق حیات) را به اعضای بسیاری از انواع حیوانات دهیم.

استدلال گیاه خواران از این واقعیت کسب نیرو می‌کند که شهود مرسوم راجع به انواع است.



آخر، در خود نوع انسان موارد به غایت گوناگونی وجود دارد (نوزادان، افراد بسیار عقب مانده، افرادی که مرگشان نزدیک است) که بسیاری از خصوصیات ظریف تر انسانی را ندارند، اما در شهود مرسوم، برای آنان حقوق بسیار بیشتری از آنچه معمولاً به حیوانات داده می شود، در نظر می گیرند. این معنی، عقیده به این را که خصوصیتی وجود دارند که (الف) همه انسانها دارند، (ب) هیچ حیوانی ندارد، و (ج) تمایزات اخلاقی ای را که در شهود مرسوم ترسیم می شود، موجه می سازند، بسیار مشکلتر می سازد. گیاه خوار نتیجه می گیرد: بنابراین، باید شعور متعارف را رد کنیم.

این استدلال گیاه خواران پاسخی دینی دارد که چنین است: آنگاه که خداوند عالم را آفرید، قصد کرد که انسان برای غذا، لباس و مانند آن از برخی انواع دیگر استفاده کند. البته خداوند به انسان آزادی مطلق نداده، تا هرچه خواست بر سر این مخلوقات بیاورد. مثلاً نباید ستمکارانه با آنها برخورد کند. اما به دلیل قصد خدا، انسان می تواند و باید از این مخلوقات برای خودش غذا، لباس و مانند آن تهیه کند. این نظر در داستان زیر از تلمود نهفته است: ۲۵

گوساله ای را می بردند تا ذبح کنند، در این هنگام او گریخت و سرش را زیر ردای خاخام مخفی ساخت و از وحشت به صدا درآمد. خاخام گفت برو که برای همین آفریده شده ای. (ب. متزیا ۲۶، ۸۵a)

باز هم کاملاً آشکار است که استدلال اوئیفرون علیه این ادعا که بررسی می کنیم، کارگر نیست. استدلال چنین است:

(۱^{۳۳}) انسان می تواند جان حیوانات دیگر را بگیرد تا از بدنشان غذا، لباس و ... به دست آورد، تنها به این دلیل که خداوند، که عالم را خلق کرده و صاحب همه چیز است، قصد کرده که او چنین کند.

و حتی اگر بپذیریم که:

(۲^{۳۳}) قصد او که امور چنین باشند، دلیلی دارد؛ دلیلی که متضمن قصدش نیست. و نیز

اصل (تعذی) را بیفزاییم، به این نتیجه اساسی نمی رسیم که:

(۳^{۳۳}) این دلیل باید دلیل این هم باشد که چرا ما مجازیم جان حیوانات را برای به دست

آوردن غذا، لباس و ... بگیریم.

اشکال اساسی به این ادعا، باز می گردد به سازگاری درونی (۱^{۳۳}). اجازه دهید فرض کنیم





که مشکلی با ادعاهای دینی ای که در بخش پیشین، از آنها بحث کردیم، نداریم؛ اجازه دهید فرض کنیم که ایرادی در این اندیشه وجود ندارد که خداوند صاحب ماست. پس بنا بر فرض، حتی اگر تحت تأثیر این استدلال گیاه خواران قرار گیریم، هیچ ایرادی در این نخواهیم دید که خداوند صاحب حیوانات نیز هست. اما با وجود این هم ممکن است به (۱۳۳) اشکال کنیم. زیرا فرض آن در اصل این است که حقوق مالکیت خداوند تا آنجا گسترده است که اجازه می دهد جان مملوک مورد نظر توسط دیگران گرفته شود، در واقع امور را چنان ترتیب داده تا این کار انجام شود. و آیا این با اندیشه عادل مطلق سازگار است؟ آخر، حتی در نظامهای برده داری روشنفکرانه، اجازه نمی دادند تا مالک جان برده اش را بگیرد (یا بگوید دیگران بگیرند). بنابراین، آیا عظمت خدا واقعاً بدین معناست که او حتی چنین کاری را می تواند بکند؟

ما در اینجا با محدودیتهای این اندیشه که همه چیز ملوک خداوند است، زیرا او خالق همه چیز است، سر و کار داریم. وقتی که آن را در مورد اشیاء بی جان به کار می بریم، می بینیم که می تواند لوازم مهمی برای مسأله حقوق مالکیت داشته باشد. اگر به کار بردنش در مورد انسانها را بی اشکال بدانیم، می بینیم که می تواند (دست کم) کاربردهای مهمی برای مسأله جواز خودکشی داشته باشد. اگر اکنون آماده باشیم تا کاربردهای آن طرف تر ببریم، می تواند به عنوان پاسخی برای استدلال گیاه خواران درباره حیوانات و حق حیات آنها به کار آید.

۵

به یک معنی، این مقاله تفسیری است از این آیه مزامیر که «زمین و آنچه در آن است از آن خداوند است.» کوشیدیم تا نشان دهیم که این اندیشه می تواند لوازم اخلاقی مهمی داشته باشد، و بنابراین نادرست است که تصور شود هیچ ادعای اخلاقی ای نیست که صدق و کذبش وابسته به صدق و کذب ادعاهای کلامی باشد. اما صد البته این تنها عقیده کلامی ای نیست که ممکن است نتایج اخلاقی داشته باشد. در مجالهای دیگر به عقاید کلامی دیگر خواهیم پرداخت.

پی نوشتها:

۱ . وظیفه خود می دانم که از دیوید روزنتال به خاطر نظرهای بینش افزای بسیارش در مورد تحریر اول این مقاله، سپاسگزاری نمایم. (ترجمه مقاله تاملی دوباره درباره اخلاق و دین، توسط استاد مصطفی ملکیان با متن انگلیسی مقاله، مقابله شده است.)

2. Baruch A. Brody, "Morality and Religion Reconsidered", in **Readings in the Philosophy of Religion**, B. A. Brody (ed.), (1992, Prentice-Hall, Inc.)2nd ed. (1st ed., 1974), pp.491-503.

۳ . دیگر مدلولهای ممکن عبارتند از: (الف) ما به حقیقت حقایق اخلاقی خاصی به خاطر این پی می بریم که به حقیقت حقایق دینی خاصی پی برده ایم (شاید خداوند با وحی، درستی فعلی را به ما شناسانده است)؛ و (ب) ما به خاطر حقیقت حقایق دینی خاصی، دلیل داریم تا آنچه را که درست است انجام دهیم (شاید اگر انجامش دهیم خداوند جزای خیرمان دهد). ما در این مقاله به این ادعاها نمی پردازیم.

۴ . ما در این مقاله به این سؤال نمی پردازیم که دقیقاً استدلال مطرح شده در اوئیفرون چیست. درباره این مسأله نگاه کنید به: R. Sharvy, "Euthyphro 9d-11b", *Nous* (1972)، که بیان من از آن استدلال، متأثر از این مقاله است. [اوئیفرون نام یکی از رساله های افلاطون است که در دوره آثار افلاطون، ترجمه آقایان حسن لطفی و رضا کویانی، انتشارات خوارزمی، جلد اول، ص ۲۵۹-۲۳۵ آمده است. م. م.]

5. arbitrary

۶ . این ادعایی است که مؤلفان سنت کالونی قطعاً آن را انکار خواهند کرد. مثلاً جاناناتان ادواردز درباره رستگاری و عذاب ابدی چنین می نویسد:

درخور خداوند است که هرچه دوست دارد، دستور دهد. به خاطر عظمت و جلالش (که او را بی نهایت فراتر از هر چیزی می سازد)، شایسته است که فرمان براند، و خواسته اش برای هر چیزی

حتماً تحقق یابد. [Jonathan Edwards (Hill and Wang: 1935) p.119]

۷ . البته می تواند مبتنی بر اصل ضعیف تری باشد، که تنها در مواردی است که «ك» خواستن فاعلی چیزی را می باشد. اما تمام اشکالاتی که خواهیم آورد به این اصل ضعیف تر هم وارد است.

۸ . تشبیه اطاعت در برابر خواسته خداوند و خواسته والدینمان [به یکدیگر] مبتنی بر بحثی است در



تلمود [Talmud]: مجموعه قوانین شرعی و عرفی دین یهود که بعد از تورات مهم ترین کتاب دینی آنان است. (گواهی، واژه نامه ادیان). م [در میشنای Tractate] مبثهای میشنای یهودی؛ جمعاً ۶۵ بخش یا مبحث در میشنا وجود دارند. پیشین. م [کدوشین (Kedushin) ۳۰^b] که وظیفه داریم والدینمان را بزرگ داریم.

۹. از این سه حرکت، حرکت سوم معقول ترین حرکت به نظر می رسد. اما متدینان بخوبی می توانند چنین پاسخ دهند: اجازه دهید فرض کنیم که وظایف ویژه ما نسبت به والدینمان به خاطر واقعیات دیگر رابطه والدین-فرزند باشد (مثلاً نحوه بزرگ کردن و نگهداری از کودکان و...). خداوند همان روابط را نسبت به تمام مخلوقاتش دارد، و بنابراین آنها هنوز وظیفه ویژه اطاعت از او را دارند.

۱۰. [این اصطلاح را در فرهنگ کلامی ما «اراده جزاییه» تعبیر می کند.]

۱۱. یک مورد این چنین است: اجازه دهید فرض کنیم که من دیوار بلندی در پشت ملک خویش ساخته ام، و بدین طریق حیاط شما را از نور خورشید محروم کرده ام. تردیدی نیست که شما متضرر شده اید، اما آیا شما را از حقی محروم ساخته ام؟

۱۲. مثلاً نگاه کنید به: فصل ۵ [رساله دوم حکومت مدنی] = Second Treatise of Civil Govern-ment، جان لاک.

۱۳. مثلاً نگاه کنید به: فصل ۳ اولین خاطره [مالکیت چیست؟] = What is Property، پرودون.

۱۴. [appropriate] را در فقه اسلامی «حیازت» می نامند

۱۵. اگر فرد قبل از استفاده از آن مال، از این خواسته ها با خبر باشد، آنگاه به نظر می رسد که او موظف است از آنها پیروی کند. اما اگر با خبر نبود، و اگر عجیب و یا دلبخواهی از آب درآمدند، آنگاه شاید تنها وظیفه ضعیف تر را داشته باشد، و آنگاه تنها از زمانی که از آن خواسته ها باخبر گردد.

(با الهام از آیه ۷ سوره حدید، لفظ استخلاف را گزیده ام.) 16. stewardship

۱۷. لازم به ذکر نیست که این محدودیتها در نظامهای کلامی مختلف، متفاوتند. البته نظامهایی که برای بحثهای جاری راجع به حقوق مالکیت بیشترین اهمیت را دارند، نظامهایی هستند که محدودیتهایشان فرد را ملزم می سازد که دست کم مصالح دیگران، نه فقط حقوقشان، را هم به حساب آورد.

۱۸. ر. ف. هلند (Holland) در [«خودکشی» = "suicide"]، در [مسائل اخلاقی] = Moral Prob-lems، به گردآوری ریچلز (Rachels)، (Harper and Row: ۱۹۷۱)، ارتباطات دیگری را که



مسائل اخلاقی خودکشی با مسائل کلامی دارند، بحث کرده است.

۱۹. در دوره آثار افلاطون، مذکور در پی نوشت ۳، جلد اول، ص ۴۸۸ آمده است.

۲۰. پیشین، ص ۴۸۹.

۲۱. افلاطون در اینجا فرض بسیار قوی ای دارد؛ این که ما هیچ گاه حقی نداریم که مایملک دیگری را بدون اجازه او از بین ببریم. این که آیا او می تواند به رای ضعیف تری برسد به طوری که استدلال دست نخورده باقی ماند یا نه، و اگر می تواند چگونه می تواند، چیزی نیست که بتوانیم در اینجا مطرح کنیم.

۲۲. برای بررسی چنین مواردی نگاه کنید به نظر ربنو تم (Rabenu Tam) که در تفاسیر تسافوت [Tosafoth]: اضافات یا مطالب تکمیلی بر شرح راشی (Rashi) بر تلمود که در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی نوشته شده است. (گواهی، واژه نامه ادیان). م [تلمود، میثنای آودات زاره (Avodat Zarah)، ۱۸ a، آمده است.

۲۳. توجه دارید که وظیفه گوش کردن به خواسته های صاحب دارایی، در اینجا قوی تر از مورد پیش است. حتی اگر خواسته های او عجیب و یا دلبخواهی باشند، ما حق نداریم که آنها را نادیده بگیریم و دارایی را از بین ببریم.

۲۴. شاهد این معنی، سخن تلمود (کدوشین b ۲۲) است که نباید انسانها خودشان را به عنوان برده به دیگران بفروشند؛ زیرا خداوند چنین اشکال خواهد کرد: «آنها بردگان من اند، و نه برده بردگان.»

۲۵. البته خاخام به خاطر پاسخش تنبیه شد، اما چنانکه متن آشکار می سازد، تنها به دلیل این که او همدردی نشان نداده، نه به این دلیل که پاسخش نامعقول بوده است.

26. B. Metzia

