



وقتی دروغ می‌وزد

جستاری در امکان تکلم خداوند



مرتضی عمویی

وقتی دروغ می‌وزد

جستاری در امکان تکلم خداوند

مرتضی عمویی



وقتی دروغ می‌وزد/جستاری در امکان تکلم خداوند
نویسنده: مرتضی عمویی /morteza.amooie66@gmail.com
چاپ اول، بهار ۱۳۹۸ [۲۰۱۹]
ناشر: باشگاه ادبیات

www.clubliterature.org
www.facebook.com/groups/BashgaheKetab/
<https://t.me/BashgaheAdabiyat>

مقدمه

برای توضیح یک موضوع نیازمندیم تا آن را به موضوعی روشن تر بازگردانیم، پس این موضوع نیز می‌تواند همچنان نیازمند به توضیح باشد تا اینکه نهایتاً به موضوعی بی‌نیاز از هر گونه توضیح دست پیدا کنیم، این موضوع بنیادی و بدیهی بسته به اینکه در چه زمینه‌ای می‌اندیشیم متفاوت است. در منطق که اندیشه ما خصوصیتی کاملاً صوری دارد و قواعد کلی اندیشه بیان می‌شود، محال بودن تناقض به عنوان اصل بدیهی - اصلی که همگی آن را قطعی و غیرقابل رد می‌یابند - لحاظ می‌شود. اکنون نیز که من خواهان بیان بحثی در زمینه توضیح رفتار انسانی هستم، ناچارم که اصلی بدیهی را عنوان کنم اما مدعی نیستم که این اصل در بدهت خود، هم رتبه با محال بودن تناقض است و در نتیجه ادعا نمی‌کنم که اطمینان حاصل شده از بحث من مشابهتی با قطعیت مسأله‌ای منطقی دارد.

من نخست آنچه را در تجربه مشاهده کرده‌ام و به گمانم همه انسان‌ها تصدیق می‌کنند که دستکم یکی از اصول رفتار است به عنوان اصل بدیهی قرار داده‌ام سپس کوشیده‌ام تا بنیادی‌ترین رفتارهای انسانی را طرح کنم و بسنجم که آیا می‌توانم صرفاً به وسیله همان یک اصل بدیهی، توضیح مناسبی برای این رفتارهای گوناگون ارائه دهم یا در این مسیر نیازمند طرح اصل یا اصولی دیگر خواهم شد. اگر توضیح رفتارهای مختلف به وسیله تنها یک اصل ممکن باشد در این حالت نیازی به اضافه کردن اصل دیگر نخواهم داشت و می‌توان گفت که آنچه خواسته‌ام یعنی حل پیچیده‌ترین مسائل به وسیله روشن‌ترین و کم‌ترین اصول صورت گرفته است.

این نوشته فاقد هر گونه ارجاع به نوشته‌های دیگران است اما نبود ارجاع به این معنی نیست که تأثیرپذیری از خواننده‌هایم را انکار کنم. کانت و شوپنهاور دو فیلسوفی هستند که از خواندن آثار آنها بهره برده‌ام. من بدون نیاز به اشاره مستقیم به نام این دو فیلسوف محتوای سخن این دو را در مسیری جدید به جریان انداخته و عملاً آن را در خدمت دیدگاه خود قرار داده‌ام. اطمینان دارم کسانی که با اندیشه کانت و شوپنهاور در زمینه اخلاق آشنا باشند تصدیق می‌کنند که آرای بیان شده در این نوشته نهایتاً در تعارض با آرای این دو فیلسوف قرار گرفته است.

وقتی در آسمان، دروغ وزیدن می‌گیرد

دیگر چگونه می‌توان به سوره‌های رسولان سرشکسته پناه آورد؟

فروغ فرخزاد از دفتر «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد»

فصل اول :

دو خواستِ بنیادین

فرض کنید همراه دوست خود به یک مغازه رفته‌اید و می‌خواهید لباسی برای مهمانی بخرید. شما در میان لباس‌ها یکی را می‌پسندید و آن را به دوست خود نشان می‌دهید و می‌پرسید: «این خوب است؟» فرض کنید دوست شما در آن لحظه به شدت افسرده است پس به جای پاسخ کوتاه به پرسش شما، پرسش‌های دیگری را طرح می‌کند. این پرسش‌ها هر لحظه عجیب‌تر می‌شود زیرا شما پاسخ آنها را بدیهی می‌دانید. او می‌پرسد: «چرا یک لباس برای مهمانی می‌خری؟» و شما پاسخ می‌دهید: «برای رفتن به مهمانی!» پرسش بعدی او این است: «چرا می‌خواهی به مهمانی بروی؟» شما که هنوز تمایل برای شرکت در این بحث عجیب و پر چالش دارید پاسخ می‌دهید: «می‌خواهم دوستانم را ببینم.» سپس او می‌پرسد: «چرا می‌خواهی وقت خودت را با دوستانت بگذرانی؟» این پرسش آخر برای شما بی‌اندازه عجیب است پس لحظه‌ای سکوت می‌کنید و سپس مجبور می‌شوید به کسی که لذت هم‌صحبتی با دوستان برای او بی‌معنی شده است چنین پاسخ دهید: «ما باید افرادی را بشناسیم که به ما توجه کنند و هم‌زمان مورد توجه ما باشند، زیرا بدون وجود این افراد کاملاً تنها می‌مانیم و تنهایی دردناک است، بنابراین با دوستانم قرار می‌گذارم و هر بار در جایی کنار یکدیگر جمع می‌شویم. من فکر نمی‌کنم درک این موضوع دشوار باشد که همه اینها به خاطر تنها نماندن است و نهایتاً اینکه می‌خواهیم شاد باشیم.»

شاید تغییری در افکار دوست شما اتفاق نیفتد اما دستکم این بار لحظه‌ای سکوت می‌کند و می‌اندیشد که می‌تواند به پرسیدن ادامه دهد یا نه. او نمی‌تواند بپرسد که چرا می‌خواهی شاد باشی چون خواست شادی می‌تواند همه رفتارهای یک فرد را توضیح دهد و این موضوع بدیهی به نظر می‌رسد. آیا می‌تواند بگوید که وجود دوستان باعث شادی نیست؟ این نیز به معنای نفی چیزی است که تجربه‌ی عموم انسان‌ها آن را تأیید می‌کند. پس چنین ادعایی نمی‌توان داشت، اما دوست شما می‌تواند این چنین به بحث ادامه دهد: «آنکه امروز وجودش باعث شادی است شاید

فردا تحمل وجودش رنج‌آور باشد. دوستی صمیمی ممکن است فردا دشمن تو شود یا به یکباره تو را ترک کند و هر چه به او احساس نزدیکی بیشتری داشته باشی این رفتارهای او برای تو رنج بیشتری ایجاد می‌کند. در یک کلام احساس شادی از اینکه دوستانی داری احساسی پایدار نیست، بلکه تنها برای مدتی کوتاه وجود دارد و لحظه‌ای بعد ناپدید می‌شود پس چرا مدام برای تحقق این شادی تلاش کنیم؟»
احتمالاً شما در این لحظه خرید را رها کرده، دست او را می‌گیرید و با هم به خیابان می‌روید. سپس درحالی که قدم می‌زنید می‌گویید: «آنچه گفتمی درست است اما نباید این موضوع باعث شود که خود را منزوی و افسرده کنیم. ما می‌توانیم به طور مداوم برای تحقق شادی خود بکوشیم و همچنین با پیش‌بینی وجود چیزهایی که ممکن است مانع شادی ما شود و سپس با تلاش برای جلوگیری از تحقق آنها به نوعی از زندگی که در آن شادی‌ها پیوسته‌تر و رنج‌ها کوتاه‌تر است برسیم. با کنار هم قرار دادن لحظات شاد می‌توان خوشبخت بود، اما تو با محروم کردن خود از وجود دوستانت هر روز فرسوده‌تر شده‌ای.»

دوست شما با آن حال افسرده احتمالاً باوری به وجود خوشبختی ندارد و خواهد گفت: «رسیدن به خوشبختی ممکن نیست زیرا هیچ‌گاه شادی برای زمانی طولانی باقی نخواهد ماند.» شما تحت‌تأثیر این جمله کمی صدای خود را بالا می‌برید و با جدیت می‌گویید: «ما زنده‌ایم و می‌خواهیم زندگی کنیم و باید تمام تلاش خود را برای خوشبخت بودن انجام دهیم.» اکنون ممکن است دوست شما نیز با لحن عصبی پاسخ دهد: «چرا باید زنده بمانیم؟» اما دیگر انتظار شنیدن پاسخی را نخواهد داشت، زیرا خواست زندگی بدیهی‌ترین خواست است. او از شما خداحافظی می‌کند و ممکن است وقتی به خانه برسد تمام قرص‌های آرام‌بخش خود را یکجا بخورد و خودکشی کند زیرا او شادی‌های اندکی در زندگی خود داشته است و دیگر نمی‌تواند خوشبختی را تصور کند. بنابراین شاید نتواند زنده بماند و دیگر هرگز خوب بودن اتفاق‌های زندگی -مانند خرید یک لباس برای مهمانی- را احساس کند.

او به این پرسش که آیا این لباس خوب است پاسخ نداد، زیرا برای اینکه بتواند به رنگ و طرح لباس مهمانی توجه کند نیاز داشت تا تصویری از اهمیت این طرح و رنگ داشته باشد. طرح و رنگ تنها از این جهت که لباس، عامل ارتباط با دیگری است اهمیت دارد و برای اینکه بتوان به شادی حاصل از ارتباط با دیگری اهمیت داد، نیازمندیم تا امکان پیوستگی آن را تصور کنیم. این تصور که یک شادی لحظه‌ای بعد ناپدید می‌شود خود تصویری رنج‌آفرین است. زیرا تجربه یک شادی خاص باعث می‌شود تا فقدان آن بیشتر از گذشته ملموس شود. اگر چه به دست نیامدن شادی باعث افسوس است، اما شادی از دست رفته افسوس بیشتری به جا می‌گذارد. پس ما می‌خواهیم که یک شادی را مرتباً تجربه کنیم. اما تکرار یک شادی موجب ملال است. برای رهایی از ملال نیازمندیم تا شادی تازه را جایگزین شادی قدیم کنیم و دوباره خواستار تکرار این شادی تازه شویم. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان بدون اینکه پیوستگی شادی را تصور کنیم شاد باشیم. دوست شما نیز برای شاد بودن، به تصور پیوستگی شادی‌ها که تصور خوشبختی نامیده می‌شود نیاز داشت و تنها به واسطه آن می‌توانست با شوق و علاقه از زندگی خود محافظت کند. از این نکته روشن می‌شود که چرا پرسش ساده شما در مورد لباسی که می‌خواستید خریداری کنید این بحث عجیب را بین شما و دوستتان پدید آورد. «این لباس خوب است؟» یعنی «آیا باعث شادی من خواهد شد؟» و در معنایی دورتر؛ «آیا ممکن است به خوشبختی من کمک کند؟ و نهایتاً آیا می‌تواند عاملی برای حفظ زندگی من باشد؟»

شما بی‌خبر از سرنوشت دوستی که با او خداحافظی کردید به خانه خود برمی‌گردید و برای اینکه کمی استراحت کنید و آرام شوید جعبه قرص آرام‌بخش خود را از کیف بیرون می‌آورید و یکی از قرص‌ها را می‌خورید، سپس کیف را روی میز رها می‌کنید و روی تخت دراز می‌کشید. چند دقیقه بعد هم‌خانه شما که مدتی است شغل خود را از دست داده، کلید را در قفل می‌چرخاند و به خانه وارد می‌شود. درب اتاق شما باز

است و همخانه شما می‌بیند که دراز کشیده‌اید، او فکر می‌کند خوابیده‌اید. پس وارد اتاق می‌شود و پس از کمی مکث و تردید به سراغ کیف شما می‌رود و پولی را که برای خرید به همراه خود برده بودید برمی‌دارد. شما که هنوز بیدارید متوجه این موضوع می‌شوید و به رفتار او اعتراض می‌کنید. او که در دزدی ناشی است شوکه می‌شود و پس از مدتی انکار در نهایت به کاری که انجام داده است اعتراف می‌کند و پول را به شما برمی‌گرداند. وقتی شما آرام‌تر شدید از او می‌پرسید: «آیا چنین کاری خوب است؟» همخانه شما ممکن است عذرخواهی کند اما در افکار خود تقریباً پاسخی مثبت به این پرسش می‌دهد. او با این پول می‌توانست همان لباسی را که شما می‌خواستید، خریداری کند و همانطور که آن لباس می‌توانست باعث شادی شما شود، این پول برای او نیز می‌توانست همین کار را کند. شما که متوجه تردید او شده‌اید و می‌دانید که برای شادی و خوشبختی خود این کار را انجام داده است به او می‌گویید: «این رفتار عادلانه نیست، زیرا نباید برای تحقق شادی خود باعث رنج دیگران شویم و اگر بخواهیم ظالمانه رفتار کنیم همه از هم خواهیم ترسید و نهایتاً این ترس برای همه ما ایجاد رنج و ناراحتی خواهد کرد.»

بنابر نظر شما رفتار عادلانه این امکان را فراهم می‌کند تا افراد بتوانند بدون وحشت از یکدیگر برای تحقق خوشبختی خود بکوشند و به این دلیل، عدالت را خوب، و رفتار مخالف آن را بد می‌دانید. شما می‌توانید در این لحظه مانند عموم مردم در زمانی که احساس می‌کنند یک شخص مرتکب رفتاری ظالمانه شده است این پرسش را برای همخانه خود طرح کنید: «آیا دوست داشتی با تو به همین شکل رفتار شود؟» مردم در برابر این پرسش همواره انتظار شنیدن پاسخ منفی دارند، زیرا میزان توانایی انسان‌ها مشابه است و بنابراین از رفتارهایی که افراد مختلف انجام می‌دهند غالباً نتایج مشابهی را می‌توان انتظار داشت. آن کسی که نسبت به دیگری خود را زیرک می‌بیند و به این وسیله اموال او را می‌دزدد، فردا ممکن است گرفتار غصب اموال خودش از سوی شخصی دیگر شود که اندکی از او زیرک‌تر است.

بنابراین به نفع همه است که عدم دستبرد به ثروت یکدیگر را به عنوان یک قانون بخواهند و همگی از این قانون اطاعت کنند. اگر چنین قانون‌هایی وضع و اطاعت نشود هر لحظه ممکن است از سوی یک شخص به شادی و خوشبختی شخص دیگر تعرض شود و این وضعیت موجب پیدایش احساس رنج و بدبختی برای همگان خواهد بود و البته این موضوع نشان می‌دهد که اطاعت از قانون و خواست اجرای عدالت نیز در خدمت تحقق احساس خوشبختی است.

ظاهراً شخصی که قانون‌شکنی می‌کند در یک وضع متناقض قرار دارد زیرا او برای تحقق خوشبختی خود عدالت را نقض می‌کند در حالی که از سوی دیگر آسیب زدن به عدالت و سست ساختن قانون در نهایت برای او نیز موجب بدبختی خواهد بود. برای رفع این تناقض کافی است که فرد قانون‌شکن، نیرو و استعدادی بالاتر از معمول برای خود فرض کند. ممکن است همخانۀ شما در حالی که عذرخواهی می‌کند و ظاهراً درستی استدلال شما را پذیرفته است، پیش خود تصور کند که انسان خوشبختی می‌بود، اگر دزدی ناشی نبود. در این صورت او می‌توانست از امنیت و آرامشی که عدالت به همراه می‌آورد بهره‌برد اما با تکیه بر هوش و ذکاوت فوق‌العاده خود هر جا که میسر بود، آن را پنهانی برای رسیدن به خواسته‌های خود نقض کند. او عذرخواهی کرده است، اما شاید در آینده بکوشد دزدی هوشمندتر باشد و شاید زمانی به این تصور دست یابد - یا واقعاً در دزدی به مرتبه‌ای از زیرکی دست پیدا کند - که بتواند از ثمرات عدالت بهره‌مند شود؛ آن‌هم در حالی که آن را به نفع خود نقض کرده است. به رفتاری که بر پایه چنین غایتی بنا شود رفتار مجرمانه می‌گویند و این طبیعی‌ترین رفتاری است که از هر انسان می‌توان انتظار داشت زیرا با اینکه در افراد متفاوت چیزهای متفاوتی احساس شادی و تصور خوشبختی را ایجاد می‌کند، اما می‌توان به طور کلی شادی و خوشبختی را خواست فرد دانست و این خواستی است که در چشم فرد حتی «خواست عدالت» نیز در خدمت آن است. بنابراین می‌توان این انتظار را داشت که هرگاه هر شخص به هر

دلیل احساس کند که بدون رعایت عدالت می‌تواند خوشبخت باشد، رعایت عدالت را کنار بگذارد.

مقصود از جرم، صرفاً رفتار برخلاف عدالت نیست بلکه رفتار برخلاف قانون دولتی است. وقتی شما ترجیح می‌دهید نیم ساعت بیشتر در رختخواب بمانید با اینکه می‌دانید این کار باعث می‌شود تا به قرار دوستانه‌ای دیر برسید، رفتار شما ظالمانه است اما مجرمانه نیست زیرا در مورد قرارهای دوستانه قانون دولتی وجود ندارد. لزوم تلاش برای به موقع رسیدن به قرار دوستانه را می‌توان یک قانون دانست ولی باید این قانون را نه قانون دولتی که صرفاً «قانون اخلاقی» بنامیم، چنانکه می‌توان از شما پرسید: «آیا متقابلاً مایلی که دوست تو نیز وقتی سعی می‌کنی به موقع به قرار برسی برای اینکه کمی بیشتر بخوابد دیرتر به سمت محل ملاقات حرکت کند؟» پس باید تلاش برای به موقع رسیدن به قرار دوستانه را به عنوان قانون بپذیری. بی‌توجهی شما نسبت به این قانون ممکن است رفتار مشابهی در دوستانتان نسبت به شما پدید بیاورد و رنجی که برای دیگری ایجاد کرده‌اید در نهایت ممکن است متقابلاً موجب رنج شما شود اما برخلاف دزدی، مجازات معینی از سوی جامعه برای دیر رسیدن عمدی به قرار ملاقات وجود ندارد و بنابراین چنین رفتاری جرم تلقی نمی‌شود. قانون دولتی تنها ظلم‌های بزرگ را منع می‌کند زیرا مردم، چنان هر روز بی‌انصافانه و مکرر مرتکب ظلم‌های کوچک نسبت به یکدیگر می‌شوند که نمی‌توان به وسیله مجازات از ارتکاب آنها جلوگیری کرد. همچنین قانون تنها ظلم‌هایی را منع می‌کند که بتواند برای همگان آشکار باشد، به همین دلیل دشنام دارای مجازات است اما درباره توهینی که افراد به وسیله کنایه‌های ابرو و حالات چهره به یکدیگر می‌کنند، قانون دولتی‌ای وجود ندارد.

هر فرد ممکن است برای تحقق شادی و خوشبختی و در نهایت برای حفظ وجود خود رعایت عدالت را کنار بگذارد و به همین شکل ممکن است برای تحقق عدالت

به خوشبختی افراد بی‌توجهی شود. شاید در ابتدا ادعای این موضوع که به دلیل رعایت عدالت می‌توان خوشبختی افراد را نادیده گرفت، متناقض به نظر رسد زیرا پیش از این، رعایت عدالت در جامعه را موجب آسودگی افراد از تعرض به خوشبختی آنها دانستیم. این نکته‌ای صحیح است که می‌توان عدالت را خدمتگزار خوشبختی فرد دانست اما بدین معنی نیست که خوشبختی فرد غایت نهایی برای عدالت است. برای حل این تناقض ظاهری باید به اصلی توجه کنیم که عدالت به شکل نهایی در خدمت آن قرار دارد؛ یعنی اصلی که عدالت به خاطر خدمتگزاری به آن، دیگر خوشبختی فرد را در نظر نمی‌گیرد. رعایت عدالت از ایجاد هرج و مرج در جامعه جلوگیری می‌کند و چون به طبع، افراد برای جستجوی خوشبختی خود نیازمند عدم هرج و مرج و بقای جامعه هستند، عدالت از این حیث که موجب بقای جامعه می‌شود خدمتگزار خوشبختی فرد است. با این حال اگر فرض کنیم که در موردی «بقای جامعه» در تضاد با «خوشبختی برخی از افراد جامعه» قرار بگیرد، در چنین شرایطی رعایت عدالت، به معنای زیر پا گذاشتن خوشبختی برخی افراد برای حفظ اساس جامعه خواهد بود. بنابراین آرمان نهایی عدالت، حفظ وجود جامعه است و در شرایطی می‌تواند خوشبختی فرد را نیز به پای آن قربانی کند.

پیش از این دیدیم که چگونه مجرم، خواست خوشبختی را بر خواست عدالت مقدم کرد، اما آیا ممکن است موجودی را تصور کنیم که به خاطر بقای جامعه و برای رعایت عدالت خوشبختی فرد را نادیده گیرد؟ ممکن نیست غایت هیچ فردی به شکل بی‌واسطه حفظ اساس جامعه باشد، زیرا هر شخص تحقق شادی، خوشبختی و نهایتاً حفظ وجود خود را می‌خواهد. فرد جامعه و عدالت را نیز تنها به این دلیل می‌تواند بخواهد که به حفظ وجود او کمک می‌کند. پس عدم تخطی فرد از عدالت، وابستگی کامل به ترس او از این مسأله دارد که ممکن است این تخطی از عدالت برای خوشبختی او خطر ایجاد کند. با این حال قصدم این نیست که هر فرد اگر به هر دلیل با ارتکاب جرم خوشبختی خود را در خطر نبیند و در عین حال خود را

نیازمند به انجام رفتار مجرمانه مشاهده کند، به هر حال دست به انجام چنین رفتاری خواهد زد. برای ملموس شدن این نکته به مثال هم‌خانه‌ شما و دزدی او باز می‌گردیم. فرض کنیم هم‌خانه‌ شما دزدی ناشی نمی‌بود، بلکه در این کار توانایی کاملی داشت، به نوعی که می‌توانست بدون گرفتار شدن به اعتراض شما پولی را که برای خرید به همراه برده بودید بدزدد اما با اینکه به این پول نیازمند بوده اقدام به چنین کار مجرمانه‌ای نکرده است. آیا می‌توان گفت که او با این رفتار خود «خواست عدالت» را بر «خواست خوشبختی خود» مقدم ساخته و به این شکل برای حفظ جامعه اولیوی بیشتر از حفظ وجود خود قائل شده است؟ بر این اساس که خواست نهایی هر شخص حفظ وجود خود است چنین فرضی ممکن نیست، بنابراین آنچه هم‌خانه‌ شما را از دزدیدن پول شما باز داشته است چیزی متمایز از خواست حفظ وجود جامعه خواهد بود؛ که به طریقی با حفظ وجود خود او پیوند دارد. بیایید با این تصور جدید از هم‌خانه‌ شما صحنه‌ دزدی پول را بازسازی کنیم تا به درک منشأ دقیق این عمل دست پیدا کنیم. او به خانه وارد می‌شود و چون درب اتاق باز است شما را می‌بیند که روی تخت دراز کشیده‌اید اما به سرعت متوجه می‌شود که نخوابیده‌اید پس صبر می‌کند تا بخوابید و خواب شما عمیق شود، سپس به اتاق وارد می‌شود و کیف پول شما را از روی میز برمی‌دارد. با این حال در آخرین لحظه نگاه او به چهره‌ خسته‌ شما می‌افتد و جعبه‌ قرص خواب را می‌بیند که کنار تخت است. او به سرعت متوجه می‌شود که روز بدی داشته‌اید و سعی کرده‌اید با خوابیدن، کمی آرام شوید، پس در یک لحظه رنج و خستگی شما را درک و نسبت به شما احساس دلسوزی می‌کند. بنابراین با اینکه مدتی است شغل خود را از دست داده و به پول نیازمند است کیف شما را دوباره روی میز می‌گذارد و از اتاق بیرون می‌رود. بر اساس این فرض آنچه هم‌خانه‌ شما را از دزدی باز داشته تنها این مسأله است که او خود را لحظه‌ای جای شما گذاشته است پس درد و رنجی را که شما احساس کرده‌اید در درون خود احساس کرده است و همین موضوع او را از ارتکاب جرمی که قصد انجام

آن را داشته منصرف ساخته است. این فرض که شخص به دلیل مهربانی خود مرتکب جرم نشود با این موضوع که غایت نهایی فرد، حفظ وجود خود است سازگاری دارد، زیرا او که به همدردی با شما توانایی یافته است نمی‌خواسته تا علاوه بر رنج خود رنجی را که شما به دلیل از دست دادن پول خود خواهید برد احساس کند؛ پس برای خودش و برای اینکه بیشتر احساس بدبختی نکند از انجام این جرم منصرف شده است. فرد بیشتر از یک دلیل برای عدم تعرض به خوشبختی دیگران ندارد. دلیل او ترس از این مسأله است که عمل او برایش نه شادی و منفعت بلکه رنج و آسیب در پی خواهد داشت. این ترس اگر ناشی از احتمال رفتار متقابل افراد دیگر یا وجود کیفر دولتی باشد رعایت عدالت نام می‌گیرد و اگر این ترس ناشی از وجود همدلی با دیگری و احساس نزدیکی با شخصی باشد که قرار است مورد آسیب او قرار گیرد، مهربانی نامیده می‌شود. به هر حال و در هر دو صورت فرد بر اساس خواست خوشبختی خود از ارتکاب جرم دوری کرده است.

برای دوست شما و هر فرد دیگری، تنها به واسطهٔ خواست خوشبختی می‌توان انگیزه‌ای در رابطه با حفظ عدالت و بقای جامعه تصور کرد. خواست بلاواسطهٔ رعایت عدالت و حفظ جامعه را تنها موجودی می‌تواند دارا باشد که وجودش به شکل مستقیم وابسته به اجتماع است، اما هر فرد، دستکم در ظرف تصور می‌تواند بدون پیوند با جامعه به وجود خود ادامه دهد. موجودی که وجودش حتی در تصور، به حفظ وجود جامعه بستگی دارد و به همین دلیل برای حفاظت از جامعه کوشش می‌کند «دولت» نام دارد. دولت، قانونگذاری و تلاش برای حفظ جامعه را تنها می‌تواند از طریق افرادی انسانی که نمایندگی‌اش می‌کنند انجام دهد و نمایندگان حقیقی دولت افرادی مانند شاه، نخست وزیر یا بالاترین مقامی است که سیاست‌های دولت را تعیین می‌کند. بدون شک بالاترین خواست چنین افرادی حفظ جامعه خواهد بود، زیرا جایگاه و هویت این افراد و بنابراین شادی و خوشبختی آنها به بقای جامعه بستگی دارد. تصور کنید که نمایندهٔ دولت احتمال وقوع یک جنگ را بدهد. بی‌شک

جنگ تأثیر مخربی بر زندگی مردم خواهد گذاشت، اما حتی آگاهی مردم به اینکه ممکن است یک جنگ در پیش باشد تا حدودی اثر مخرب بر جامعه خواهد داشت و ممکن است موجب هرج و مرج شود. اکنون وظیفه نماینده دولت به عنوان شخصی که باید از عدالت دفاع و از وجود جامعه حفاظت کند این است تا در عکس العمل به بیان احتمال وقوع جنگ، این احتمال را انکار و با این عمل از ایجاد نگرانی‌های بیهوده میان مردم که به جامعه آسیب می‌زند جلوگیری کند. اگر جنگ رخ دهد، نماینده دولت با این دروغ عملاً به افرادی که می‌توانستند پیش از جنگ به همراه دارایی خود از کشور خارج شوند و خوشبختی خود را به این شکل حفظ کنند، آسیب زده است. با این حال نماینده دولت می‌تواند در شرایطی که عدالت با خوشبختی برخی افراد متضاد باشد خوشبختی آن افراد را نادیده بگیرد.

«خواست نهایی فرد» حفظ وجود خود و «خواست نهایی دولت» حفظ وجود جامعه است. این دوگانگی در مواردی می‌تواند به پدید آمدن تناقض میان خواست فرد و خواست دولت منجر شود. شکل‌گیری تناقض میان خوشبختی و عدالت به این دلیل است که اگرچه وجود جامعه و وجود فرد به یکدیگر وابسته‌اند اما حفظ وجود جامعه عین حفظ وجود فرد نیست. این استقلال حتی در مواردی که هر دو نیز یک عمل را تأیید می‌کنند قابل مشاهده است، زیرا در این موارد نیز تأیید عمل از دو جهت مختلف صورت گرفته است. افراد برای رفع نیازهای خود و دست یافتن به شادی و خوشبختی، معمولاً نیازمندند تا شغلی انتخاب کنند و همچنین مایل‌اند که ازدواج کنند؛ پس به همین جهت فرد به دست آوردن شغل و داشتن یک خانواده را خوب می‌داند. از نظر دولت نیز اشتغال و پدید آمدن خانواده خوب است اما نه برای اینکه باعث خوشبختی فرد می‌شود بلکه به این دلیل که با تقسیم کار میان افراد، و همچنین با ایجاد خانواده، وجود جامعه حفظ خواهد شد.

تعارض میان فرد و دولت ضروری است؛ زیرا فرد درک می‌کند که عدالت می‌تواند خوشبختی او را نادیده گیرد. او برای تحقق خوشبختی خود خواستار وجود دولت است اما در دیدگاه دولت فردیت او و خواست‌های فردی‌اش ارزشی اصیل ندارد و دولت فرد را نه به خودی خود، بلکه تنها به عنوان عضوی از جامعه می‌شناسد. وقتی فرد به تقابل میان خواست خود و خواست دولت آگاه شد، سه راه برای مقابله با دولت می‌یابد. راه نخست انجام رفتار مجرمانه است. در این حالت فرد می‌پذیرد که به ظاهر تحت قوانین دولتی زندگی کند و رفتارش مطابق با خواست عدالت باشد اما هر جا خود را از کیفر در امان دید خواست خوشبختی را بر خواست عدالت مقدم می‌سازد. ضعف مجرم در این موضوع آشکار می‌شود که با تضعیف عدالت در جامعه احتمال آسیب رسیدن به خوشبختی خود را نیز پدید می‌آورد و علاوه بر این خود را همواره از جانب دولت در خطر کیفر مشاهده خواهد کرد. او همچنین ناچار است تا در بسیاری موارد بر خلاف میل خود، مطابق با قانون رفتار کند زیرا در همه موارد توانایی نقض آن را به نفع خود ندارد پس رفتار مجرمانه پاسخگویی نیاز فرد به تقابلی کامل با دولت نیست.

فرد برای اینکه بتواند وجود خودش را از زایل شدن در جامعه به دست دولت نجات دهد، باید وابستگی خود را به جامعه از میان ببرد. در چنین حالتی راه حل می‌تواند زهد و کناره‌گیری فرد از جامعه باشد. زاهد از روابط و زندگی اجتماعی کناره می‌گیرد و چون فرد فقط در زیست اجتماعی می‌تواند خوشبختی خود را جستجو کند، پس خواست خوشبختی را نیز ظاهراً رها می‌کند اما در اصل، خواست او اکنون عدم رنج و بدبختی؛ یعنی شکل منفی از خواست خوشبختی است. این سخن را از تمامی زاهدان و حتی گاهی از مردم معمولی - که تحت تأثیر فرهنگ زاهدانه‌اند - می‌شنویم که خواست شادی و خوشبختی ناکام می‌ماند و نهایتاً به رنج و بدبختی منجر می‌شود بنابراین باید از این خواست‌ها دوری کنیم. چنین دیدگاهی زندگی زاهد را با بی‌عملی همراه می‌کند. شمایل کامل او در انسانی است که خود را با

«تنهایی» مجبور به فراموشی و سوسه شادی کرده است. او خانواده‌ای تشکیل نمی‌دهد زیرا خانواده سازمانی است که نه برای خوشبختی او بلکه برای تداوم جامعه ایجاد شده است و دولت که خانواده را سازنده جامعه و موجب استحکام خود می‌داند، چگونگی آن را به وسیله قانون مشخص می‌کند و البته ممکن است این موضوع موجب رنج و بدبختی فرد شود. بنابراین وقتی فرد خانواده را می‌پذیرد، هدایت آن را نه به خوشبختی بلکه به قانون دولتی می‌سپارد. زاهد کار نیز نمی‌کند زیرا می‌داند که کار بسیاری از خواست‌های او را سرکوب خواهد کرد و در مقابل، تنها زیستی حداقلی را که به عنوان زندگی عادی تعریف شده است برای او پدید می‌آورد تا همچنان به کار کردن ادامه دهد و به حفظ جامعه خدمت کند. زاهد حتی برای رفع نیازهای ابتدایی خود تلاش نمی‌کند و از زندگی به کمتر از آنچه عرف، عادی می‌نامد قناعت خواهد کرد. او تنها به دنبال اندکی خوراک و حقیرترین مکان‌ها برای زندگی می‌گردد و ممکن است حتی غذایش را از راه گدایی به دست آورد و در خیابان بخوابد. زاهد تمام تلاش خود را برای بیرون بودن از جامعه انجام می‌دهد اما این تلاش موفق نیست چون حتی غذای اندکی که می‌خورد و لباس کهنه‌ای که می‌پوشد و آرامش خیابانی که در آن زندگی می‌کند وابسته به تلاشی است که دیگران برای شادی و خوشبختی خود می‌کنند و در نتیجه وجود او وابسته به جامعه و نهایتاً وابسته به دولت باقی می‌ماند. اگر او بخواهد این وابستگی را مطلقاً از میان ببرد، باید جامعه را ترک کند که در این صورت قوانین طبیعت بر او حاکم خواهد شد و اگر نخواهد رنج‌های حاکم بر زندگی طبیعی را بپذیرد، باید به ناچار، زیستن تحت قوانین دولتی را قبول کند. فرد به وسیله زهد نمی‌تواند به تقابل کامل با دولت دست یابد و ناچار تبدیل به عضوی از جامعه خواهد شد و در روابط آن زوال می‌یابد. به همین جهت همواره گروه زاهدین بخشی از جامعه‌ها بوده‌اند و خواهند بود و همچنان در مورد زندگی آنها دولت به وسیله قوانین تصمیم می‌گیرد.

فرد برای حفظ وجود خود باید به راهی دیگر بیندیشد یعنی راهی که کناره‌گیری از زندگی اجتماعی را دنبال نمی‌کند و وجود او را در حالی که در جامعه حاضر است حفظ می‌کند. برای تحقق این مسأله باید جامعه تحت سلطه فرد قرار گیرد. فردی را که بر اساس چنین خواستی عمل می‌کند سلطه‌جو می‌نامیم. خوشبختی فرد سلطه‌جو در دستیابی به قدرت است و همه تلاش او در رسیدن به سلطه بر افراد و جامعه خلاصه می‌شود. او سخن می‌گوید و می‌خواهد تا دیگران شنونده او باشند. او فرمان می‌دهد و دیگران بی‌چون و چرا باید اطاعت کنند. او در رفتارش به طور آشکار، تنها خواست خود را دنبال می‌کند و هیچ توجهی به خوشبختی افراد دیگر ندارد. غایت نهایی فرد سلطه‌جو این است که دولت را از میان ببرد و در جایگاه آن بنشیند تا به این وسیله صرفاً و مستقیماً خواست‌های خود را نمایندگی کند. اگر پادشاه به عنوان نماینده دولت، هدفش حفظ وجود جامعه و از این طریق حفظ وجود خود است و به این جهت در تحقق عدالت که مرتبط با خوشبختی افراد است می‌کوشد، شمایل کامل حاکم سلطه‌جو را در پادشاهی به ظاهر دیوانه می‌بینیم که خواست او از مردم تنها اطاعت مطلق است و حتی نسبت به درباریان خود تحقیرکننده‌ترین رفتارها را دارد تا قدرت و سلطه خود را نشان دهد. با این حال فرد سلطه‌جو در رسیدن به برتری و قدرت مطلق ناکام می‌ماند زیرا قدرت او وابسته به اطاعت دیگران و بخصوص فرماندهان و خادمان خود است و آنها این وابستگی را درک می‌کنند بنابراین تا جایی زیستن تحت سلطه او را می‌پذیرند که شادی و خوشبختی را برایشان پدید بیاورد. بنابراین فرد سلطه‌جو - یا مطابق مثال پادشاه خودکامه - متوجه می‌شود که سلطنت مطلقه ممکن نیست، بلکه برای حفظ سلطه خود باید دستکم باج‌گذار برخی افراد قدرتمند شود تا سلطه خود بر اکثریتی دیگر از افراد - که توده ضعیف مردم است - را حفظ کند. با این حال تطمیع قدرتمندان جامعه نیز برای حفظ قدرت فرد سلطه‌جو کافی نخواهد بود و او برای در امان بودن از خطر شورش همگانی، باید مردم را نیز تا حدودی با خود همراه کند. فرد سلطه‌جو که

هدفش نه رعایت عدالت و حفظ جامعه، بلکه ارضای خواست‌های خود است برای راضی نگاه داشتن مردم به سلطه خود راهی جز فریبکاری ندارد. این فریب دستکم از دو طریق ممکن است، نخست وانمود کردن این مسأله که علی‌رغم بقای او امکان تحقق عدالت در جامعه وجود دارد. این سخن به این معنا است که حاکمیت فرد سلطه‌جو ممکن است بدون اینکه مردم دست به طغیان بزنند در آینده به حاکمیت دولت مبدل شود. دوم اینکه وانمود شود بدون وجود فرد سلطه‌جو نه تنها بهبودی در زندگی افراد پدید نخواهد آمد بلکه هرج و مرج به تمامی جامعه را فرا خواهد گرفت. بنابراین در حالی که در جامعه‌ای عادی حفظ جایگاه نماینده دولت به بقای جامعه بستگی دارد، در جامعه‌ای که فرد سلطه‌جو بر آن حاکم است بقای جامعه وابسته به سلطه شخص حاکم وانمود می‌شود. فریب یا مبتنی بر وعده خیر یا مبتنی بر وعده شر است و به طور خلاصه می‌توان آن را ترکیب ترس و امید نامید. ترس و امید به همراه یکدیگر تأثیری بیشتر دارد، زیرا مردم تنها زمانی به امیدهای بی‌بنیاد دل می‌بندند که در برابر خود چیزی جز یک وضعیت ترسناک مشاهده نکنند. با این حال فریب توده‌های مردم نیز در تناقض با خواست سلطنت مطلقه است، زیرا ترس و امیدی که به وسیله فریب در مردم ایجاد می‌شود به معنای توجه به خواست خوشبختی افراد در برابر لزوم اطاعت مطلق آنها است.

حاکم سلطه‌جو دو راه پیش روی خود دارد. نخست اینکه با تطمیع بخش قدرتمند جامعه و ایجاد ترس و امید در توده ضعیف به حیات خود ادامه دهد که در این صورت شکست خواست خود را در چهره مطلق آن پذیرفته و سلطه‌جویی خود را محدود ساخته است. در این حال او همچون زاهد، تبدیل به عضوی از جامعه شده و در روابط آن زوال یافته است. راه دوم زمانی آشکار می‌شود که فرد سلطه‌جو نخواهد از خواست سلطه مطلق صرف نظر کند؛ در چنین حالتی او باید برای از میان بردن علت ناکامی خود بکوشد. آنچه باعث می‌شود افراد کاملاً در قبال خواست سلطه تسلیم نشوند و دستکم خدمتگزاری‌های بزرگ خود را مشروط به مخدوم شدن‌های

اندک یا حتی وجود امیدهای واهی کنند، این است که آنها نیز مانند فرد سلطه‌جو خوشبختی خود را می‌خواهند. فرد سلطه‌جو خواست خوشبختی در دیگران را مانع اصلی برای تحقق سلطهٔ مطلق خود می‌بیند و بنابراین او برای تحقق سلطهٔ مطلق خود باید خواست خوشبختی در دیگران را از میان ببرد اما این خواست بر خواست بنیادین فرد یعنی حفظ وجود بنا شده است و نابودی آن ممکن نیست.

خواست خوشبختی در دیگران برای فرد سلطه‌جو، دشمنی مغلوب ناشدنی است، پس فرد سلطه‌جو مانند سربازی که به هر حال مرگ او در میدان نبرد قطعی است تلاش خود را برای پیروزی بر دشمن به تلاش برای ایذای او تغییر می‌دهد. او به این شکل خواست خود را از سلطهٔ مطلق به بدخواهی تغییر داده است و از این پس، نه سلطه‌گری که تنها ایجاد رنج و احساس ژرف بیچارگی در دیگران را می‌خواهد. باید میان بدخواهی و رفتاری که ناشی از حسادت به دیگران است تفاوت نهاد؛ زیرا در آسیبی که فرد حسود به دیگری می‌زند، بدخواهی نسبت به دیگران به شکل مطلق وجود ندارد. فرد حسود متوجه کمبودهای شخصی خود و ناکامی خویش در به دست آوردن شادی است پس کوشش می‌کند تا به شادی‌ای که خود فاقد است و در دیگری وجود دارد آسیب بزند تا با دیدن رنج دیگری رنج خود را سبکتر احساس کند. رفتار فرد حسود مطابق با این سخن مشهور است که: «وقتی رنج فراگیر شود تحمل آن ساده‌تر خواهد بود.» فرد انتقام‌جو نیز بدخواه نیست زیرا او مشاهدهٔ رنج کسی را می‌خواهد که پیش از این موجب رنج برای او شده است و این چنین مایل به تسکین رنج خود است. فرد بدخواه برخلاف فرد حسود و انتقام‌جو کشف کرده است که علت عدم شادی او به طور مستقیم چیزی جز خواست شادی در دیگران نیست پس چون نمی‌تواند این خواست را از میان ببرد کوشش می‌کند تا به هر اندازه‌ای که می‌تواند شادی دیگران را هدف نابودی قرار دهد. بدخواهی از سلطه‌جویی استنتاج شد بنابراین نباید آن را نوعی دیوانگی دانست. از این جهت که فرد بدخواه مانع خواست خوشبختی خود را به درستی خواست خوشبختی در دیگری

تشخیص داده است، می‌توان بدخواهی را رفتاری عقلانی دانست، هر چند نابودی شادی دیگران موجب تقویت سلطه او نمی‌شود و از این جهت برای او ثمره‌ای ندارد.

فرد سلطه‌جو یا خواست خود را به بدخواهی تغییر می‌دهد و یا خواست سلطه را محدود می‌کند. بنابراین فرد با سلطه‌جویی نیز، مانند زهد در رسیدن به خواسته خود ناکام می‌ماند. او نمی‌تواند وجود خود را مستقل از جامعه حفظ کند پس در روابط آن زوال می‌یابد و تبدیل به عضوی از جامعه می‌شود. فرد سلطه‌جو با محدود ساختن خواست سلطه بر دیگران به وسیله تطمیع قدرتمندان و ترساندن ضعیفان جایگاهی برتر را در جامعه به دست می‌آورد که می‌تواند زمانی طولانی امتداد یابد. در حالی که فرد بدخواه مورد نفرت عمومی است و اگر بدخواهی او موجب نقض قوانین دولتی شود، همچون فرد مجرم با او برخورد می‌شود و همواره باید در ترس از کیفر زندگی کند.

دو خواست اصلی، حفظ وجود فرد و حفظ وجود جامعه است. حفظ وجود جامعه نیازمند به رعایت عدالت و حفظ وجود فرد نیازمند به تصور خوشبختی است. از میان فرد و جامعه، و بنابراین خوشبختی و عدالت، وجود فرد و خواست خوشبختی اصیل است، زیرا افراد برای گریز از رنج‌هایی که در زندگی طبیعی وجود دارد و بنابراین برای حفظ خوشبختی خود جامعه را پدید می‌آورند و فقط در جامعه است که خواست عدالت پدید می‌آید. با پدید آمدن جامعه، دولت محقق می‌شود پس دولت برای حفظ وجود فرد پدید می‌آید اما در لحظه تولدش وجودی متمایز از فرد و غایتی متفاوت از غایت او می‌یابد. دولت تبدیل به موجودی مستقل از فرد می‌شود که غایت اصیل آن نه حفظ وجود فرد بلکه حفظ وجود خود و در نتیجه حفظ وجود جامعه است. بنابراین میان غایت فرد و غایت دولت همواره تمایز و گاه تناقض دیده می‌شود. از تناقض میان عدالت و خوشبختی، رفتار مجرمانه، زهد، سلطه‌جویی و نهایتاً بدخواهی پدید می‌آید. فرد در تقابل با دولت به رفتار مجرمانه روی می‌آورد. مجرم مایل است که از

مزایای عدالت استفاده کند اما همچنین تصور می‌کند که می‌تواند در عین حال قوانین دولتی را اختصاصاً به نفع خود نقض کند. اگر حتی چنین امری ممکن شود به هر حال رفتار مجرم او را در خطر کیفر دولت قرار می‌دهد، پس فرد باید رفتار مجرمانه را کنار نهد و برای مقابله با دولت راه دیگری را پیش گیرد. راه نخست بیرون رفتن از زندگی اجتماعی به وسیلهٔ روی آوردن به زهد است. زهد یا به بیرون رفتن کامل از جامعه منجر می‌شود و شخص را به آغوش رنج‌های زندگی طبیعی و تحمل قوانین طبیعت محکوم می‌کند و یا نتیجهٔ آن زندگی خاموش و با کمترین میزان مشارکت اجتماعی اما در پناه عدالت و در درون جامعه است که در این صورت دولت به وسیلهٔ قوانین بر زندگی زاهد چیرگی دارد. راه دیگر این است که فرد رفتار سلطه‌جویانه را دنبال کند. غایت نهایی برای فرد سلطه‌جو نابود ساختن دولت و نشستن در جایگاه آن و از این طریق دنبال کردن تحقق خواست‌های خود به شکل مطلق و بدون مزاحمت قانون است. فرد سلطه‌جو برای آنکه این خواست را محقق کند به یاری دیگران نیاز دارد در حالی که دیگران نیز خواست خوشبختی خود را دنبال می‌کنند پس او برای بقای خود نیازمند تطمیع خواص و فریب عوام می‌شود. او در این صورت باید ضرورت توجه به دیگری و محدود ساختن خواست‌های خود و در نتیجه این نکته را که سلطنت مطلقهٔ او ممکن نیست، بپذیرد. این تناقض، فرد سلطه‌جو را متوجه می‌سازد که مانع اصلی برای پیشبرد خواست خوشبختی او چیزی جز خواست خوشبختی نیست زیرا، وجود این خواست در دیگران مانع اصلی برای اطاعت مطلق دیگران از او می‌شود. آگاهی به این موضوع می‌تواند فرد سلطه‌جو را به فردی بدخواه تبدیل کند که غایت رفتار او صرفاً ایجاد رنج برای دیگران است. فرد بدخواه فردی سلطه‌جو است که مانع سلطهٔ مطلق خود را وجود خواست خوشبختی در دیگران تشخیص داده و بنابراین نسبت به وجود این خواست در دیگران کینه ورزیده و خواستار محو آن شده است. با این حال چون او نمی‌تواند خواست خوشبختی در دیگران را از میان ببرد، در عوض می‌کوشد تا

احساس خوشبختی در دیگران را تا حد ممکن نابود کند و این رفتار کور او موجب می‌شود که دیوانه به نظر رسد.

به نظر می‌رسد گاه در یک فرد نیز خواست خوشبختی در تقابل با خود قرار می‌گیرد. انسان‌ها معمولاً هم‌زمان که خوشبختی خود را می‌خواهند از بدبختی‌ای که ممکن است این خوشبختی به همراه بیاورد می‌ترسند؛ مثل زمانی که یک فرد خواهان دستیابی به مقامی سیاسی است اما می‌داند که در کشور او احترام افراد سیاسی ناپایدار است و ممکن است پس از کنار رفتن از قدرت زندگی‌ای دشوارتر از انسانی عادی پیدا کند. اگر او تصور روشن‌تری از زمان کنونی داشته باشد پس مطابق با خواست خوشبختی رفتار خواهد کرد و مقام سیاسی را می‌پذیرد، اما اگر انسانی محتاط باشد و فکر او مانند چشمی باشد که دور را بهتر از نزدیک می‌بیند آنگاه از زندگی سیاسی دوری می‌کند. بنابراین ارادهٔ فرد به رفتاری تعلق می‌گیرد که خوبی آن در آگاهی او به شکلی واضح‌تر وجود دارد. خواست یک انسان محتاط چیزی جز خوشبختی نیست و تنها تفاوت او با افرادی که به دور از احتیاط، شادی و خوشبختی خود را جستجو می‌کنند، این است که آینده و نتیجهٔ رفتار برای فرد محتاط به شکلی واضح‌تر در آگاهی‌اش نقش می‌بندد.

با توجه به آنچه دربارهٔ فرد محتاط گفته شد می‌توان به این پرسش پاسخ داد که «آیا انسان می‌تواند رفتاری را انجام دهد که آن را بد می‌داند یا آنکه همواره مطابق با آنچه خوب می‌داند رفتار می‌کند؟». عموم مردم می‌پذیرند که انسان می‌تواند برخلاف آنچه خوب می‌داند عمل کند، می‌توان مثال‌های متعددی را بیان کرد که ظاهراً درستی این باور را تأیید می‌کند. به عنوان مثال شخص می‌داند که سیگار سرطان‌زا است اما در حالی که مایل نیست مبتلا به سرطان شود سیگار می‌کشد پس می‌توان گفت او رفتاری را انجام می‌دهد که برای خود بد می‌داند. برای معتبر دانستن چنین مثال‌هایی همواره لازم است تا یک نکته را نادیده بگیریم و آن نسبی

بودن معنای خوب است. پیش از این در مثال دزدی روشن شد که دزدی خوب است و خوب نیست. دزدی خوب نیست زیرا به اعتماد میان افراد یک جامعه آسیب می‌زند و اگر تبدیل به رفتاری غالب شود موجب هرج و مرج و نابودی جامعه است اما شاید دزدی برای فردی که مرتکب آن می‌شود خوب باشد با این فرض که او بتواند در سایه قانونی که نقضش می‌کند پناه بگیرد در حالی که دیگر افراد نمی‌توانند آسیب مشابهی به او وارد کنند. بنابراین خوب برای فرد و برای جامعه یکسان نیست، به همین شکل نیز خوب برای فرد در این لحظه معنایی متفاوت با خوب برای او به عنوان پیامد عملش دارد. فردی که به سیگار معتاد است می‌داند که استعمال سیگار می‌تواند علت سرطان ریه و رنج او شود اما در همان لحظه استعمال، دریافت نیکوتین یا حتی سرگرم شدن با این رفتار به او آرامش می‌دهد. پس در حالی که فرد به دلیل آنچه بعداً پدید می‌آید سیگار را بد می‌داند، آن را به دلیل احساسی که اکنون ایجاد می‌کند خوب می‌یابد. بنابراین دو خوبی وجود دارد نخست آنچه اکنون خوب است و دوم آنچه به اعتبار آینده خوب است. اینکه فرد سیگار را ترک کند یا همچنان به استعمال آن ادامه دهد به این وابسته است که آگاهی به کدام خوبی در ذهن او حضور روشن‌تری دارد. به همین دلیل افراد معتاد تنها زمانی می‌توانند اعتیاد خود را رها کنند که امیدی به آینده داشته باشند تا این گونه نگاه آنها بتواند از امروز و خوشی آن متوجه به خوشی‌های پایدار ولی دورتر شود. انسان هیچ‌گاه بر خلاف آنچه خوب می‌داند رفتار نخواهد کرد اما برای فهم این نکته، ضروری است تا به نسبی بودن مفهوم خوب یعنی وجود خوب کنونی در تقابل با خوب آتی توجه کنیم و همچنین این نکته را در نظر بگیریم که آگاهی محدود انسان زمانی که به یکی از این دو توجه کند نسبت به دیگری مبهم خواهد شد؛ همچنان که تمرکز چشم بر اشیای نزدیک سبب محو دیدن اشیای دور و تمرکز آن بر اشیای دور سبب محو دیدن اشیای نزدیک می‌شود.

ممکن است فردی را مشاهده کنیم که ظاهراً نه شادی کنونی و نه شادی آتی بلکه مستقیماً رنج خود را می‌خواهد اما اگر در رفتار این فرد دقت کنیم متوجه خواهیم شد که چنین نیست، بلکه فرد خود آزار نیز با ایجاد رنج برای خود به دنبال تحقق شادی و خوشبختی خود و در نتیجه حفاظت از وجود خود است. برای درک این موضوع کافی است بدانیم که رنج دارای شدت و ضعف است و بنابراین اگر رنج کوچکی بتواند رنج بزرگتری را در ما حتی موقتاً خاموش کند خشنود خواهیم شد. بدن فرد به وسیله خودزنی آسیب می‌بیند و شاید حتی زخم‌های او چند روزی به رختخوابش بیندازد اما اگر به افکار و خیالاتی توجه کنیم که موجب رنج ما می‌شود به سادگی می‌پذیریم که آسیب و درد جسمانی را جایگزین رنج برخی افکار آزار دهنده کنیم. در اینجا تفاوتی نمی‌کند که این فکر رنج‌آور تا چه اندازه بی‌پایه و بنابراین مضحک باشد یا واقعی و در نتیجه جدی به نظر رسد. یک فرد ممکن است به دلیل نقدی معمولی که نسبت به خود می‌شنود احساس کند که مورد توهین و تحقیر قرار گرفته است، پس خودزنی کند تا بار رنج روانی حاصل از این احساس را تخفیف دهد. فردی دیگر بر سر جنازه دوست خود، به صورت خود سیلی می‌زند و موی خود را می‌کند زیرا با رنجی بزرگ یعنی فقدان یک دوست روبرو شده که نزدیک است تصور شادی و خوشبختی را در او از میان ببرد و در نتیجه هستی‌اش را تهدید کند پس شکنجه جسمانی به خود می‌دهد تا رنجی را که بسیار خطرناک‌تر و بزرگ‌تر است و زندگی او را در خطر قرار داده است کمرنگ و فراموش سازد.

فرد با خودآزاری، اساس وجود خود را نابود نمی‌کند اما شخصی که اقدام به خودکشی می‌کند ظاهراً برخلاف خواست حفظ وجود خود رفتار کرده است. پس ممکن است خودکشی را یک مثال نقض روشن برای این ادعا بدانند که فرد خوبی نهایی برای خود را حفظ وجود خود می‌داند و نهایتاً بر اساس آن رفتار می‌کند. این نتیجه‌گیری اشتباه است و مثالی که در ابتدای این فصل در مورد دوست افسرده شما بیان کردیم مصداق خوبی برای تشریح این موضوع است. فقدان توانایی بر تصور

کردن زیستی خوشبخت و توأم با شادی باعث می‌شود تا شادی‌های اندک و گذرا برای فرد بی‌ارزش شده و حتی موجب رنج بیشتر برای او شود. بر زندگی چنین فردی احساس رنج غالب است و غلبهٔ رنج احساس عمیق ناکامی را در او ایجاد می‌کند. چنین فردی نه مستقیماً برای نفی وجود خود بلکه برعکس برای پایان دادن به احساس ناکامی در زندگی اقدام به خودکشی می‌کند. ناکامی به معنای ناتوانی در حفاظت از وجود خود است، و برای درک این نکته باید دانست که حفظ وجود فرد انسانی صرفاً امری مربوط به حفظ زیست جسمانی او نیست بلکه شامل امور گسترده‌ای است که استقلال، شکوفایی استعدادها و پذیرش فرد از سوی دیگران و موارد متعدد دیگری را شامل می‌شود زیرا انسان، حیوان یا گیاه نیست تا حفظ وجود او تنها به معنای حفظ زیست گیاهی یا حیوانی باشد. فرد خودکشی می‌کند زیرا نمی‌تواند تحمل کند که در حفاظت از وجود خود ناتوان بوده است و البته این شوخی تلخی است که با این کار زیست جسمانی خود را نیز از دست می‌دهد. بنابراین فردی که اقدام به خودکشی می‌کند به خودی خود، مرگ را نمی‌خواهد. چنین فردی نتوانسته است که خواسته‌های خود را محقق کند پس زندگی‌اش پیوسته با رنج و احساس بدبختی شده است. او در حفاظت از وجود خویش احساس ناکامی و در نتیجه در حین زندگی احساس مرگ می‌کند. خودکشی تلاش برای پایان دادن به ادراک مداوم مرگ به وسیلهٔ مرگ است و از منظر منطقی رفتاری متناقض است؛ زیرا فرد تنها به این دلیل که حفظ وجود خود را می‌خواهد اقدام به خودکشی می‌کند. میان خواست شادی و خواست حفظ وجود یک پیوند دو طرفه هست. شادی هر چیز مثلاً شادی حاصل از یک گفتگوی ساده به این دلیل است که در مسیر حفظ وجود فرد است اما بقای خواست حفظ وجود نیز وابسته به بقای شادی‌ها است. وجود فرد بدون وجود شادی‌ها فرسوده و پژمرده می‌شود و چون خواست حفظ وجود، برترین خواست برای فرد است، بدترین رنج برای فرد نیز مشاهدهٔ این فرسودگی است. در نتیجه فرد خودکشی می‌کند تا شاهد زوال وجود انسانی خود نباشد.

اگر فرض کنیم که خواست حفظ وجود خود، خواست بنیادین برای فرد است و خواست شادی و خوشبختی نیز تنها بر این اساس قابل توجیه است، پس چگونه رفتار از روی مهربانی را که در آن فرد نه حفظ وجود خود بلکه حفظ وجود دیگری و بنابراین شادی و خوشبختی او را خواسته است توضیح می‌دهیم؟ پیش از این در ضمن مثال منصرف شدن همخانه شما از انجام دزدی، درباره ارتباط انجام رفتار مهربانانه با حفظ وجود فرد مهربان توضیح مختصری ارائه کردیم و در اینجا باید این پیوند را روشن‌تر بیان کنیم. مهربانی تنها با همدردی ممکن است زیرا تا زمانی که من رنج دیگری را حتی به شکلی ضعیف و مبهم همچون رنج خود درک نکنم، نمی‌توانم از بین بردن رنج و تحقق شادی را برای او بخواهم. من باید بتوانم خود را در جایگاه فردی دیگر بگذارم و رنجی را که او می‌برد گویی در خود احساس کنم تا آنگاه برای از میان بردن رنج خود لازم ببینم که به او کمک کنم یا دستکم احساس کنم که هرگز نمی‌خواهم موجب رنج بیشتر او شوم. منشأ احساس همدردی ممکن است در طبیعت انسان باشد مانند احساس همدردی‌ای که تمام والدین نسبت به فرزندان خود دارند. این احساس همدردی و مهربانی حاصل از آن به این دلیل پدید می‌آید که والدین فرزندان خود را ادامه وجود خود تصور می‌کنند و منشأ این تصور خواست حفظ وجود در والدین است، زیرا آنها می‌خواهند تا پس از مرگ به وسیله زیست‌فرزندانشان در جهان باقی بمانند. همچنین می‌تواند منشأ این احساس، باور دینی و یا حتی یک گرایش نژادپرستانه تصور شود. یک فرد مسلمان یا یهودی را تصور کنید که از کشتن افراد مخالف با دین خود هیچ رنجی احساس نمی‌کند، اما همین فرد با دیدن کوچکترین آسیبی که به فرد هم‌دین‌اش می‌رسد دچار احساس بدبختی می‌شود و تمام تلاش خود را برای از میان بردن رنج او انجام می‌دهد. این فرد یهودی یا مسلمان به هیچ وجه دارای شخصیتی پیچیده یا غیر قابل شناخت نیست بلکه جمع خشونت و مهربانی در چنین افرادی کاملاً قابل درک است زیرا در اینجا احساس همدلی و مهربانی صرفاً به این دلیل پدید می‌آید که فرد مسلمان در

وجود یک مسلمان دیگر و فرد یهودی در وجود یک یهودی دیگر وجود خود را بازمی‌یابد و با کمک به شادی و خوشبختی هم‌دین خود شادی و خوشبختی را در خود احساس می‌کند. همچنین فرد سفیدپوستی را تصور کنید که رنگین‌پوستان را شکنجه می‌کند و به آنها دشنام می‌دهد در حالی که با سفیدپوست‌ها به شدت مهربان است و حتی حاضر است جان خود را برای از میان بردن مشکلات آنها به خطر اندازد. او نیز بیش از هر چیز هویت فردی خود را در رنگ پوست خود یافته است و بنابراین برای حفاظت از وجود خود از وجود دوستان سفیدپوست خود حفاظت می‌کند. مهربانی به هیچ وجه امری مستقل از خوددوستی نیست و خبر از تعالی یک فرد از خواست‌های خود نمی‌دهد. حتی اگر فردی را تصور کنیم که نسبت به تمامی انسان‌ها به یک اندازه احساس همدردی دارد، این موضوع تغییری در بنیان احساس همدردی ایجاد نمی‌کند. تفاوت این انسان فرضی با مثال‌های قبلی تنها در این نکته است که او وجود خود را در باور دینی و رنگ پوستش مشاهده نکرده بلکه در نفس انسان بودن یافته است پس رنج هر انسان نیز گویی به او ضربه می‌زند و مشوش‌اش می‌کند. همدردی تنها می‌تواند به وسیلهٔ احساس یعنی دیدن یا شنیدن رنج فردی دیگر پدید آید و به همین دلیل چیزی به نام مهربانی به نوع انسان نمی‌تواند به درستی تصور شود زیرا نمی‌توان با یک مفهوم احساس همدردی داشت بلکه چون انسان مهربان یک فرد انسان است تنها با یک فرد می‌تواند احساس همدردی کند. به همین دلیل مهربانی تنها متوجه افرادی است که دارای گوشت، خون و استخوان هستند و موجودی که نسبت به او مهربان هستیم باید دارای ویژگی‌های فردی باشد تا به این واسطه احساس همدردی و در نتیجه رفتاری مهربانانه نسبت به او در ما پدید آید.

ما خواست‌نهایی از خوشبختی را حفظ وجود فرد و خواست‌نهایی از عدالت را حفظ وجود جامعه دانستیم. اکنون می‌پرسیم آیا میان این دو خواست نیز امر مشترکی نیست؟ به نظر می‌رسد که «حفظ وجود»، امری مشترک میان این دو خواست است،

پس هیچ رفتاری خواسته نمی‌شود مگر اینکه برای حفظ وجود است. خوب چیزی است که تحقق آن خواسته می‌شود بنابراین حفظ وجود را که خواست نهایی است باید مطلقاً خوب بدانیم. به نظر می‌رسد که به این شیوه می‌توان از نسبی دانستن خوب عبور کرد و یک معنای مطلق برای آن در نظر گرفت اما برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای با این مشکل روبرو هستیم که اگر حفظ وجود را خوب مطلق بدانیم، چون تمامی رفتارها برای حفظ وجود است نمی‌توانیم هیچ رفتاری را بد تصور کنیم. بر این اساس رفتار زاهد خوب است به همان دلیل که رفتار پادشاهی خودکامه را خوب دانسته‌ایم و کار یک دزد تحسین‌برانگیز است به همان دلیل که رفتار سربازی فداکار شایسته ستایش است. آیا چنین وضعیتی یعنی تصور خوبی بدون بدی ممکن است؟ برای اینکه چیزی خوب باشد باید آن را بخواهیم و اگر آنچه می‌خواهیم محقق نشود با ضد خوبی یعنی با بدی روبرو می‌شویم، اما همین که چیزی را می‌خواهیم، یعنی دستکم ممکن است آن را نداشته باشیم پس خوبی ملازم با بدی است. با فرض حفظ وجود به عنوان خوب مطلق ما نمی‌توانیم حتی احتمال وقوع بدی را بدهیم چون هیچ رفتاری بیرون از خواست حفظ وجود نیست پس در این صورت معنایی برای خوب نیز باقی نخواهد ماند. حفظ وجود به طور مطلق خواسته نمی‌شود بلکه همواره حفظ وجود چیزی خواسته می‌شود و آن چیز فرد یا جامعه است و حفظ این دو نیز همواره متفاوت از یکدیگر است و گاه نیز می‌تواند در تناقض با یکدیگر قرار بگیرد، بنابراین خوبی همواره وجودی نسبی دارد.

فصل دوم:

غایت سخن خداوند

قرار است امروز عصر همراه دوست خود به بازدید از یک نمایشگاه نقاشی بروید. شما از خانه بیرون می‌آیید تا به سمت محل ملاقات حرکت کنید اما دوست شما تماس می‌گیرد و به دلیل اینکه نمی‌تواند بیاید عذرخواهی می‌کند. شما شامه تیزی در تشخیص راست از دروغ دارید و همین طور دوست شما بسیار بد دروغ می‌گوید. مطمئن هستید برای او مشکلی پیش نیامده است و تنها به این دلیل بر سر قرار با شما حاضر نمی‌شود که راه حل بهتری برای گذراندن یک روز تعطیل پیدا کرده است. شما به خاطر مشغول شدن فکرتان به آنچه حدس زده‌اید عصبانی هستید اما به خانه بر نمی‌گردید بلکه به تنهایی در خیابان قدم می‌زنید و این پیاده‌روی، کم‌کم عصبانیت شما را تبدیل به تفکری آرام درباره دروغ می‌کند. می‌دانید که از هیچ چیز به اندازه شنیدن دروغ متنفر نیستید و بنابراین به این موضوع فکر می‌کنید که آیا ممکن است انسان‌ها دستکم به دوستانشان دروغ نگویند و بتوانیم لاقلاً به سخنان یک نفر اعتماد کنیم؟ تفکر در مورد دروغ باعث می‌شود که مردم عادی همگی در چشم شما بیگانه و غیرقابل اعتماد به نظر برسند، گویی موجوداتی فضایی باشند که از یک سیاره ناشناخته به زمین آمده‌اند، اما حتی آدم‌هایی دروغگوتر از این مردم معمولی نیز می‌شناسید و آنها سیاستمداران خودکامه کشورتان هستند که هیچ وقت ممکن نیست وعده‌هایشان را باور کنید. آیا کسی وجود دارد که مطمئن باشیم دروغ نمی‌گوید و بتوانیم بدون هیچ تردیدی خبرهایی را که به ما می‌دهد بپذیریم؟ فکر کردن به این موضوع بی‌درنگ یک احساس مذهبی در شما ایجاد می‌کند. به یاد می‌آورید که مادر شما با چه جدیتی همه آن خبرهای غریب را که در مورد ابتدای هستی و تاریخ انبیا و سرنوشت انسان در قرآن می‌خواند باور داشت. او هیچ شکی نداشت که قرآن سخن خداوندی است که قطعاً دروغ نمی‌گوید. اگر قرآن چنین سخنی باشد احتمالاً شایسته آن است که بیشتر از هر سخن دیگر مورد توجه قرار بگیرد و تنها سخنی است که می‌توانیم بدون وجود هرگونه تردید به آن باور داشته

باشیم و بنابراین اگر در زمینه‌ای ما را راهنمایی کند بدون هیچ شکی از آن استفاده کنیم. شما این باورهای مذهبی را ابتدا در خانه، از مادران و سپس در کلاس‌های دبیرستان و دانشگاه شنیده‌اید. شما در ضمن درس‌های دانشگاه با استدلال‌هایی در اثبات قدرت مطلق، علم مطلق، بسیط و سرمدی بودن خداوند نیز روبرو شده‌اید و اینها بحث‌هایی است که همچون بسیاری از دانشجوهای دیگر هیچ‌گاه به درستی نفهمیدید و حتی اکنون هم برای شما موضوعاتی روشن نیستند. فکر می‌کنید که همه این بحث‌های طویل استادان معارف تنها برای یک هدف بود و آن اینکه بپذیرید آنچه در قرآن بیان شده قطعاً صادق است و باید به جمله‌های این کتاب باور داشته باشید. از خود می‌پرسید که پس از این همه قیل و قال، بالأخره قرآن را به عنوان سخنی پذیرفته‌اید که شایستگی دارد به آن باور داشته باشید؟ به یاد می‌آورید که در مدرسه دوستی بهایی داشتید و او می‌گفت سخنان خداوند بعد از قرآن در کتاب «اقدس» بیان شده است. همچنین می‌دانید که در شهر شما جمعیتی از یهودی‌ها، مسیحیان و زرتشتی‌ها وجود دارد که قرآن را به عنوان سخن خداوند باور ندارند. بنابراین پرسش شما در مورد اینکه آیا قرآن سخن خداوند است و باید به آن باوری قطعی داشت برای یک پیاده‌روی عصرگاهی بیش از حد پیچیده به نظر می‌رسد. پس این پرسش را کنار می‌گذارید و به یک پرسش ساده‌تر اما اساسی‌تر می‌پردازید و آن اینکه: «آیا به هر حال ممکن است موجودی وجود داشته باشد که سخنش همواره قطعاً صادق باشد و به همین دلیل بتوانیم به سخنان او یقین حاصل کنیم؟» البته شما به برخی سخنان باور دارید چون فکر می‌کنید استدلالی آشکار به سود آن وجود دارد و یا به این دلیل که تجربه، مکرراً آن را تأیید کرده است، اما حتی اگر این ملاک‌های شما برای دست یافتن به باوری قطعی صحیح باشد همچنان پاسخی برای پرسش شما نیستند زیرا پرسش شما صرفاً از امکان باور به صدق برخی سخن‌ها نیست، بلکه از امکان باور به صدق سخن، به دلیل اعتماد قطعی به صداقت گوینده آن است. پس تمام آنچه را درباره صفات خداوند شنیده‌اید

و همچنین تمام کتاب‌های منسوب به خداوند از اوستا تا اقدس را فراموش می‌کنید و اکنون تنها همین پرسش اصلی را روبروی خود می‌بینید: «آیا ممکن است موجودی وجود داشته باشد که بتوانیم به آنچه می‌گوید کاملاً اعتماد کنیم و بنابراین سخنش شایستهٔ یقین ما باشد؟»

چه چیز می‌تواند باعث شود که به صداقت یک شخص اعتمادی قطعی داشته باشیم؟ مسلماً به سخن شخصی تبهکار ابدأ اعتماد نمی‌کنیم چون می‌دانیم این شخص تنها منافع خود را دنبال می‌کند. به صدق سخن پدر و مادر خود اعتماد بیشتری داریم اما این اعتماد نیز قطعی نیست چون می‌دانیم که گاه ممکن است حتی به خاطر خود ما به ما دروغ گفته باشند. با این حال به سخن والدین اعتماد بیشتری نسبت به سخن فرد تبهکار داریم زیرا می‌دانیم که دستکم پدر و مادر صرفاً برای منفعت خود و همچنین به قصد آسیب رساندن، به ما دروغ نمی‌گویند. تبهکار به دلیل منفعت خود و والدین به دلیل سود ما دروغ می‌گویند، بنابراین به این موضوع فکر می‌کنید که آیا ممکن است کسی از سخن گفتن خود غایتی را دنبال کند که همواره مستلزم راستگویی او باشد؟ ظاهراً شما به یک ملاک برای شروع جستجوی خود دست پیدا کرده‌اید و آن اینکه یقین به صدق خبرهای هیچ‌کس نمی‌توان داشت مگر اینکه بدانیم او از سخن گفتن خود غایتی دارد که لازمهٔ آن همواره صداقت است اما آیا اساساً چنین غایتی را می‌توان تصور کرد؟ اگر چنین غایتی برای ما قابل تصور نباشد نمی‌توانیم هیچ سخنگویی را همواره قطعاً صادق بدانیم. ممکن است لحظه‌ای این اشکال به ذهن شما برسد که شاید سخنگویی وجود داشته باشد که غایتی برای سخن گفتنش ندارد اما نمی‌توانید این فکر را قبول کنید، زیرا همان طور که نمی‌توانیم حرکت ابرها در آسمان و رویش گیاه بر زمین را بدون تصور علت درک کنیم، همچنین نمی‌توانیم «سخن» را که آن نیز پدیده‌ای از پدیده‌های جهان است بدون علت متصور شویم و علت اصلی - که سخن از آن ناشی می‌شود - غایت آن است. اگر می‌توان حرکت طبیعت را بدون غایت و صرفاً

مبتنی بر علت‌های بیرونی تصور کرد مسلم است که در مورد سخن چنین نیست و گویندهٔ سخنی معنادار غایتی دارد که اصلی‌ترین علت برای سخن گفتن او خواهد بود در حالی که حرکت زبان و لب‌ها که در سخن گفتن انسان‌ها لازم است، صرفاً تابع این غایت می‌باشد و بنابراین ابدأ نمی‌توانیم بفهمیم منظور از این ادعا که «موجودی در سخن گفتن فاقد غایت است» چیست و البته نمی‌توانیم آنچه را نمی‌فهمیم باور کنیم. از سوی دیگر حتی اگر بتوانیم سخن معنادار اما فاقد غایت را تصور کنیم همچنان هیچ دلیلی برای یقین به صدق محتوای آن نداریم زیرا می‌توانیم این سخن را نیز حاوی فریب یا دروغ بدانیم. شاید برخی پاسخ دهند: «سخن خداوند از سخن تمام افراد دیگر متمایز است زیرا او ما را آفریده است و به مراتب بیشتر از اربابی که مالک بردگان خود است بر ما مالکیت دارد، بنابراین ما باید آنچه را او بیان می‌کند بشنویم و تصدیق کنیم.» اما ارباب نیز باید خواسته‌ای از سخن خود داشته باشد و حتی اگر فرض کنیم موجودی بدون اینکه تحقق چیزی را بخواهد سخن گفته است، در چنین حالتی نیز او دستکم بیان سخن را خواسته است. پس می‌پرسیم از صرف سخن گفتن چه چیز را می‌توان خواست؟ تنها حاصل این سخن‌گویی قرار گرفتن فرد در جایگاه گوینده و قرار گرفتن مخاطبانش در جایگاه شنونده است. بر این اساس گوینده با بیان سخن خواسته است تا دیگران شنوندهٔ او باشند و تنها چیزی که می‌تواند از این گونه سخن گفتن به دست بیاید، برتری گوینده در جایگاه فردِ فعال نسبت به شنندگان در جایگاه افراد منفعل است. بنابراین باید نتیجه بگیریم که این موجود با سخن خود برتری خویش را خواسته و در نتیجه خواست او خوشبختی خود از طریق خواستِ سلطه بر دیگران بوده است و می‌دانیم که بر اساس خواستِ سلطه فریبکاری و دروغ‌گویی نیز مجاز است. ما نمی‌توانیم سخنی را فاقد غایت بدانیم و همچنین نمی‌توانیم برای سخن موجودی مطلقاً قابل اعتماد غایتی فرض کنیم که قادر به شناخت آن نیستیم، زیرا در این حالت نیز

نمی‌دانیم که او به وسیله سخن خود چه چیز را خواسته است و بنابراین امکان وجود دروغ در این سخن باقی خواهد ماند.

برای گوینده باید چه غایتی را فرض کنیم تا سخنش شایسته باوری مطلق باشد و به آن اعتمادی کامل داشته باشیم؟ آنچه فرد تحققش را می‌خواهد مسلماً چیزی است که آن را خوب دانسته است. بنابراین باید این پرسش را طرح کنیم که سخنان او تحقق خوب را به کدام معنا جستجو می‌کند؟ ملاک خوب یا حفظ وجود فرد یا حفظ وجود جامعه است. حفظ وجود فرد خود را در خواست خوشبختی و حفظ وجود جامعه خود را در خواست عدالت آشکار می‌کند. آیا می‌توانیم فرض کنیم که غایت سخن‌های موجودی مطلقاً صادق تحقق خوشبختی یک فرد بوده است یا می‌توانیم این خواست را تحقق عدالت بدانیم؟ خواست حفظ وجود جامعه (عدالت) با خواست حفظ وجود فرد (خوشبختی) در تعارض است و اگر یک فرد را خواهان نقض عدالت برای تحقق خوشبختی خود بدانیم، باید او را خواستار تحقق رفتار مجرمانه، زاهدانه و یا سلطه‌جویانه تصور کنیم؛ زیرا هر کدام از این رفتارها به نوعی سیطره خواست خوشبختی بر خواست عدالت را به نمایش می‌گذارد. آیا می‌توانیم فرض کنیم که غایت موجودی مطلقاً صادق، خواست تحقق یکی از این حالات برای خود یا موجودی دیگر است؟

سخن فرد سلطه‌جو نمی‌تواند سخنی مطلقاً قابل اعتماد باشد زیرا خواست او تبعیت مطلق دیگران است و بدون هیچ‌گونه تمایزگذاری میان راست و دروغ از هر شیوه‌ای که بتواند، برای انقیاد افراد استفاده خواهد کرد. علاوه بر این، چون خواست فرد سلطه‌جو در تقابل با خواست خوشبختی دیگران است و ممکن نیست افراد خواست خوشبختی را کنار بگذارند پس او راهی ندارد مگر اینکه برای سلطه بر عموم مردم از فریب استفاده کند. به این شکل که خود را در نگاه آنها خواهان اصلاح جلوه دهد و از سوی دیگر بقای جامعه را وابسته به خود وانمود کند تا توده مردم به سلطه او

راضی شوند. همچنین نمی‌توانیم فرد مطلقاً قابل اعتماد را فردی مجرم تصور کنیم زیرا مجرم نیز مانند فرد سلطه‌جو خوشبختی خود را مقدم بر هر خواست دیگر قرار می‌دهد و راست و دروغ را تنها همچون وسیله‌ای برای تحقق خوشبختی خود می‌بیند و از همین منظر به درستی و نادرستی آن حکم می‌کند. فرد زاهد نیز گرچه به دنبال خوشبختی خود به شکل مستقیم نیست اما او نیز عدم بدبختی خود را می‌خواهد و این خواست نیز نسبت به راست و دروغ بی‌طرف است و زاهد باید هر کدام را که مطابق با خواست عدم رنج او باشد ترجیح دهد. روشن است که فردی مطلقاً قابل اعتماد یک پادشاه خودکامه، یک دزد و یک زاهد گوشه‌گیر نیست.

فرض کنیم که غایت فرد سخنگو، نه تحقق خوشبختی خود بلکه خوشبختی فردی دیگر است. خواست خوشبختی برای فردی دیگر همان چیزی است که مهربانی می‌نامیم. مهربانی ستایش می‌شود زیرا گمان می‌رود فرد مهربان نه خوشبختی خود بلکه بی‌واسطه خوشبختی فردی دیگر را خواسته است اما همانطور که پیش از این بیان کردیم مهربانی از طریق همدردی رخ می‌دهد و بنابراین هیچ کس خوشبختی کسی را نمی‌خواهد مگر اینکه مشاهده خوشبختی او را موجب احساس خوشبختی در خود بیابد. بنابراین غایت فردی که از روی مهربانی عمل می‌کند خوشبختی خود است و به همین دلیل اگر رفتار فرد بر مهربانی مبتنی شود این رفتار مانند زهد، جرم و سلطه‌جویی در تعارض با عدالت قرار خواهد گرفت. انسانی که به آواره‌ای پناه می‌دهد شایسته ستودن به نظر می‌رسد اما اگر فرض کنیم که آن فرد آواره مجرمی است که از نظر قانون باید مجازات شود و شخصی که او را پناه داده نیز از این مسأله مطلع بوده باشد دیگر به سختی می‌توانیم رفتار مهربانانه نسبت به این فرد بی‌پناه را ستایش کنیم. اگر بگوییم که در چنین موردی نیز همچنان رفتار مهربانانه را می‌ستاییم به این معنی خواهد بود که ما می‌پذیریم هر رفتار یاری‌گرانه که منشأ آن همدردی است و موجب تحقق شادی برای فرد یاری‌گر می‌شود مجاز است؛ اگرچه این رفتار، «پنهان کردن یک مجرم» و «بیان دروغ برای مخفی نگاه داشتن

او» باشد. فردی که به واسطهٔ احساس همدردی برای تحقق خوشبختی یک فرد دیگر عمل می‌کند نمی‌تواند کاملاً مورد اعتماد باشد، زیرا در چنین حالتی او برای تحقق خوشبختی این فرد، دروغ نیز خواهد گفت.

موجودی را فرض کنیم که نسبت به تمام انسان‌ها احساس همدردی دارد. این احساس همدردی می‌تواند به این علت باشد که همه انسان‌ها آفریده‌های او هستند، پس بگذارید او را خداوند بدانیم. در اینجا تصور خداوندی را طرح می‌کنیم که از درد هر انسان درد می‌کشد و البته در اینجا نمی‌خواهیم بر تصور ظاهراً تناقض‌آمیز از خدایی رنج‌کننده که قادر به همدردی است تأکید کنیم. همچنین بدون آنکه محوریتی در بحث ما داشته باشد تنها اشاره‌ای به این موضوع می‌کنیم که اگر رفتار خداوند نسبت به انسان‌ها مبتنی بر مهربانی باشد ممکن نیست او را واضع قانون بدانیم، زیرا قانون متوجه افراد ملموسی نیست که می‌توان با آنها همدردی داشت بلکه متوجه اجتماعی است که گاه مصلحت آن در ایجاد رنج برای افراد است. اکنون خبری را تصور کنیم که حکم به صحت آن موجب شادی و امید و بنابراین ایجاد احساس خوشبختی در همهٔ انسان‌ها شود و به عکس اگر دروغ بودن آن آشکار شود ایجاد رنج و احساس بدبختی برای تک‌تک افراد بشر می‌آفریند اما این خبر دروغ است. در چنین شرایطی خداوند مهربان راست خواهد گفت یا دروغ را ترجیح می‌دهد؟ چون رفتار خداوند با انسان‌ها را مبتنی بر مهربانی فرض کردیم که اساسی به جز خواست خوشبختی برای انسان‌ها ندارد، باید حکم کنیم که در چنین موردی، خداوند مهربان بیان دروغ به انسان را ترجیح خواهد داد.

اگر بگوییم که به شکل مطلق نباید از روی مهربانی رفتار کرد بلکه مهربانی را تنها در چهارچوب عدالت باید خواست و ستود، آنگاه بالاترین غایت را مهربانی ندانسته‌ایم، بلکه غایت اصلی ما عدالت خواهد بود و مهربانی را نیز به دلیل سود آن برای جامعه خواسته‌ایم. مهربانی می‌تواند به عنوان ابزاری برای حفظ جامعه نقشی

بسیار متفاوت از عدالت ایفا کند؛ زیرا مهربانی برخلاف عدالت که تنها عدم تعرض افراد به شادی و خوشبختی یکدیگر را می‌آموزد، دعوت به انجام رفتارهایی مثبت برای تحقق‌بخشی به شادی و خوشبختی دیگران می‌کند. در نتیجه مهربانی می‌تواند با محدود شدن به چهارچوب عدالت، اصلی‌یاری‌کننده به عدالت برای حفظ جامعه از طریق متحد ساختن افراد آن باشد. در این صورت مهربانی اصلی مستقل از عدالت برای رفتار نیست بلکه صرفاً خدمتگزار آن است.

ما نمی‌توانیم سخنی را که غایت آن خواست خوشبختی فرد باشد -چه آن را خواست خوشبختی برای خود فرد، چه رفتار از روی مهربانی بدانیم- مطلقاً قابل اعتماد فرض کنیم. بنابراین اکنون باید عدالت را به عنوان غایت سخن تصور کنیم زیرا عدالت همان غایتی است که مجزا از خواست فرد، صرفاً در خدمت به حفظ اساس جامعه است و در تقابل با خواست سلطه، جرم و زهد، و همچنین در تقابل با مهربانی به عنوان یک اصل مستقل از عدالت قرار دارد. مجرم در جامعه زندگی می‌کند و ظاهراً رفتاری بر خلاف عدالت ندارد اما هر گاه بتواند عدالت را پنهانی به نفع خوشبختی خود نقض کند این کار را انجام خواهد داد. زاهد از زندگی اجتماعی دوری می‌کند؛ زیرا او نه شغلی برای خود انتخاب می‌کند و نه خانواده‌ای پدید می‌آورد. با این حال زاهد نمی‌تواند به طور کامل از زندگی اجتماعی بیرون باشد؛ پس تبدیل به عضوی ناکارآمد برای جامعه می‌شود. شاید زاهد را دشمن جامعه ندانیم اما او با بی‌عملی خود به آن آسیب می‌زند و به همین دلیل خواست اساسی او یعنی «عدم رنج» برخلاف عدالت است. همچنین فرد سلطه‌جو می‌خواهد بدون اینکه خدمتی انجام دهد توسط دیگران اطاعت شود. او کوچکترین توجهی به خوشبختی دیگران و رعایت عدالت نخواهد داشت، بنابراین خواست سلطه در تعارض کامل با خواست عدالت است. اکنون فرض می‌کنیم که سخن مطلقاً قابل اعتماد را نه از کسی که حامی این سه گروه است، بلکه از موجودی ممکن است بشنویم که خواستار عدالت باشد.

حفظ جامعه نمی‌تواند بی‌واسطه خواست فرد تصور شود؛ چرا که فرد حتی اگر همواره از عدالت تبعیت کند غایت این تبعیت او، احساس خوشبختی و نهایتاً حفظ وجود او خواهد بود. انگیزه فرد برای تبعیت از عدالت، ترس از پدید آمدن رنج و بدبختی است. فرد می‌ترسد که با نقض عدالت در حق فرد دیگر، فرد مظلوم همین رفتار را در قبال او انجام دهد یا اگر این ترس فعلیت نداشته باشد، ترس او از سست شدن عدالت و ضعف قانون موجب خواهد شد که در رفتار خود از تخطی به عدالت بپرهیزد؛ زیرا این رفتار، اگر چه موقتاً موجب شادی او شود، می‌تواند نهایتاً به خوشبختی او آسیب برساند. چنانکه پیش‌تر گفتیم عدالت به شکل بی‌واسطه تنها می‌تواند خواست دولت باشد که وجودش بی‌واسطه به وجود جامعه وابسته است. با این حال در این بررسی این موضوع را نادیده می‌انگاریم و تنها به این مسأله می‌پردازیم که: «سخن موجودی که غایت او عدالت است آیا مطلقاً قابل اعتماد است یا خیر؟».

عدالت، هر رفتار را تنها تا جایی ارزشمند می‌سازد که به حفظ جامعه کمک کند. بنابراین از منظر آن (عدالت)، هر رفتار تنها در مقایسه با این خواست به طرز نسبی خوب است. برای مثال راستگویی موافق با عدالت است؛ زیرا دروغگویی اعتماد افراد به یکدیگر را از میان می‌برد و به این شکل به زندگی اجتماعی آسیب می‌زند، اما درست به همین دلیل که دروغگویی به خاطر آسیب زدن به جامعه بد دانسته شده ممکن است که به خاطر حفظ جامعه خوب دانسته شود. اگرچه عدالت بسیار مورد ستایش قرار می‌گیرد اما رفتار عادلانه بدون در نظر گرفتن شرایط جامعه به هیچ مصداق معینی اشاره ندارد. همچنان که نمی‌توان گفت دقیقاً چگونه می‌توان خوشبخت بود و این مسأله بستگی دارد به اینکه چه چیز باعث شادی فرد است و همچنین بستگی دارد به شرایطی که فرد در آن قرار می‌گیرد، مصادیق رفتار عادلانه نیز به همین صورت نسبت به وضعیت جامعه و رفتاری که برای حفظ آن لازم است تغییر خواهد کرد و اگرچه مفهوم عدالت همیشه باقی خواهد ماند اما هیچ کاری به

طور قطعی عادلانه نخواهد بود. هیچ دولتی که خود را حافظ جامعه و وجود خود را وابسته به بقای آن می‌داند به طور معمول نمی‌تواند خواستار نابودی مردمش باشد اما همین دولت در شرایطی ممکن است که خوشبختی یا حتی جان برخی افراد بی‌گناه را نادیده بگیرد. تصور کنید که ارتشی بیگانه به کشور شما حمله می‌کند و برخی افراد بی‌نوا را سپر خود قرار می‌دهد، عدالت می‌گوید اگر گرفتن جان این افراد با وجود عدم تقصیرشان برای حفظ اساس جامعه ضروری است باید چنین شود. اگر چنین تغییر بزرگی در مصادیق عدالت ممکن است؛ چنانکه کشتن فرد بی‌گناه را نیز می‌تواند موجه سازد، پس راستگویی نیز نمی‌تواند یک مصداق قطعی برای عدالت باشد، چنانکه در فصل قبل نیز یک مثال در مورد بیان دروغ توسط دولت برای حفظ جامعه از آشوب بیان کردیم. با این وجود آیا همچنان می‌توانیم غایت یک سخنگوی مطلقاً قابل اعتماد را تحقق عدالت بدانیم؟ گوینده‌ای که از سخن خود تحقق عدالت را خواسته است همواره با ما به گونه‌ای رفتار خواهد کرد که به حفظ جامعه منجر شود، بنابراین غایت سخن او روشن است و این غایت به هیچ وجه رابطه‌ای ضروری با راستگویی ندارد. به همین دلیل امکان دروغ در سخن او باقی می‌ماند و اگر این سخنگو خداوند باشد باز هم تغییری در این حکم رخ نخواهد داد.

فرض کنیم که غایت سخن خداوند عدالت است و دروغ‌گویی او در موردی به حفظ جامعه و ایجاد نظم و همبستگی در اجتماع کمک می‌کند در این صورت او باید به ما دروغ بگوید و البته سخنان چنین خدایی را نمی‌توان مطلقاً قابل اعتماد دانست. من تنها این مسأله را در نظر گرفتم که به طور عام: «سخنی مطلقاً قابل اعتماد، از موجودی خواستار عدالت ممکن است یا خیر؟» پس به صفات خداوند که در بحث‌های خداشناسی از آن سخن گفته می‌شود اشاره نکردم. با این حال ممکن است عده‌ای باور داشته باشند که اگر صفاتی مانند علم مطلق و قدرت مطلق را برای گوینده تصور کنیم ممکن نیست که در سخن این گوینده احتمال دروغ باشد. بر اساس این نگاه خدای قادر و عالم مطلق که عادل نیز هست ممکن نیست دروغ

بگوید زیرا او بنا بر فرض به همه چیز آگاه است و همچنین می‌تواند هر آنچه را که می‌داند محقق کند؛ بنابراین هیچ نیازی به بیان دروغ نخواهد داشت. نمی‌توان این استدلال را درست دانست زیرا بر اساس فرض ما که ملاک سخن «عدالت» است، او نه برای حفظ خود، بلکه برای حفظ جامعه انسانی باید دروغ بگوید پس امر مهم، نه وجود ضعف در او، بلکه وجود ضعف در ما به عنوان مخاطب خداوند است. صفت «عالم مطلق» بودن خداوند نیز استدلال ما را نه تنها تخفیف نمی‌دهد بلکه تأیید می‌کند، زیرا فاصله علم ما تا علم مطلقى که به خداوند نسبت داده می‌شود چنان گسترده است که ممکن است بسیاری از حقایق که خداوند به آن عالم است برای انسان قابل درک نباشد و او را به آشوب وادارد.

ممکن است به جز آنچه تاکنون بیان کردیم غایتی دیگر بیان شود که نامشخص و ابهام‌انگیز است مثلاً بیان شود که غایت فردی قطعاً راستگو دست یافتن به کمال است و چون لازمه رسیدن به کمال راستگویی است، فردی که کمال را غایت خود قرار دهد همواره راست خواهد گفت. اما رسیدن به کمال نمی‌تواند یک غایت مستقل باشد، زیرا کمال، چیزی به جز یک صفت نیست و به همین دلیل کمال هر چیز تنها در نسبت با یک خواست بیرون از آن چیز معنا دارد، پس نمی‌توان به خودی خود یعنی بدون توجه به یک غایت چیزی را دارای کمال دانست. می‌توان از کمال در خوشبختی، کمال در عدالت، کمال در عدم رنج و کمال در رسیدن به سلطه سخن گفت اما چنانکه گفتیم هیچ کدام از این غایات مستلزم راستگویی نیستند و به طبع با اضافه کردن صفت کمال به آنها نیز این لزوم پدید نمی‌آید. بنابراین به کار بردن صفت کمال برای بحث ما بیهوده است و برای اینکه سخنگویی قطعاً راستگو را بتوانیم تصور کنیم باید بیرون از خواست حفظ وجود، غایتی دیگر را بیابیم. وجود این غایت به این معنی است که خوبی مستقل از خواست انسانی وجود دارد و اگر چنین باشد ممکن است بتوانیم که راست‌گویی را نیز به خودی خود خوب بدانیم.

ما تاکنون خوبی را به عنوان امری وابسته به خواستِ انسانی در نظر می‌گرفتیم و این خواست نیز حفظ فرد یا حفظ جامعه بود و چون پیامد یک عمل همواره برای خواست ما یکسان نیست -ممکن است رفتاری واحد، گاهی موافق و گاهی مخالف خواست ما باشد- نمی‌توانستیم هیچ رفتاری از جمله راستگویی را همواره و قطعاً خوب بدانیم. اکنون با بینشی متفاوت روبه‌رو هستیم که خوبی را مستقل از خواست انسان تصور می‌کند و بر این اساس ظاهراً غایتی را یافته‌ایم که سخنگو می‌تواند بر اساس آن قطعاً راست بگوید. با این حال همچنان تصویری از چگونگی امکان پدید آمدن خوبی مستقل از خواست انسانی نداریم پس نخست باید به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهیم: «چرا راستگویی به خودی خود خوب است و نه دروغ‌گویی؟ چه ملاکی وجود دارد که رفتار نخست را شایسته و رفتار دوم را ناشایست کرده است؟ چه دلیلی داریم که با راست گفتنی که به همه آسیب می‌زند، هم‌زمان به خود و به دیگران آسیب بزنیم؟ و اگر فرض کنیم که به وسیلهٔ بیان یک دروغ می‌توانیم باعث رفع آسیب از خود و دیگران شویم، چگونه همچنان باید راستگویی را خوب بدانیم؟» تمام این پرسش‌ها متوجه یک پرسش بنیادی است: «چگونه خوب مستقل از خواست ما قابل تصور است؟».

برای اینکه خوب و بد بتواند مستقل از خواست ما وجود داشته باشد باید آن را مبتنی بر یک قانون ضروری فرض کنیم. قانونی که همچون قوانین طبیعت مستقل از خواست ما وجود داشته باشد و خواست ما نتواند آن را تغییر دهد. به همین صورت باید خوب و بد مستقل از من همچون یک قانون ضروری وجود داشته باشد، با این تفاوت که من نه از نظر طبیعی بلکه از نظر اخلاقی ملزم به رعایت آن هستم. ما دو قانون اخلاقی را مکرر شنیده و با آنها آشنا می‌شویم: «آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند» و «آنچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند». با این حال این دو قانون، قوانینی مستقل از خواست فرد نیستند و واژهٔ پسندیدن و نپسندیدن دلالت روشنی بر پیوند این دو قانون با خواست انسانی دارد. قانون اولی اصل عدالت

و قانون دومی اصل مهربانی در رفتار را بیان می‌کند که پیش از این آنها را بیان کرده‌ایم. شما نباید با دیگران به گونه‌ای رفتار کنید که برای خود نمی‌پسندید؛ زیرا در این صورت به جامعه - که خود فردی از آن هستی - آسیب زده و هم‌زمان این مجوز را خواهید داد که با شما نیز به شکلی که دلخواه‌تان نیست رفتار شود. قانون دوم می‌گوید شما باید به شادی دیگران مانند شادی خود توجه کنید. ریشه این قانون نیز در خواست فرد روشن است؛ زیرا شما تنها در جامعه‌ای که افراد به شادی یکدیگر توجه دارند می‌توانید انتظار داشته باشید که دیگران نیز به خواست شما اهمیت بدهند. نمی‌توان مهربانی را مبدل به قانون کرد، مگر اینکه آن را در ذیل اصل عدالت قرار دهیم؛ یعنی یادآوری کنیم که برای بقای جامعه، به همان صورت که آسیب نرساندن به یکدیگر ضروری است، توجه مثبت و خواست یاری رساندن به یکدیگر نیز دارای اهمیت است. اصل عدالت، مبتنی بر ترس از آسیب دیدن توسط دیگران است و قانون مهربانی حاوی ترس از این موضوع است که توسط دیگران یاری نشویم. قانون اول اساس حفظ جامعه و قانون دوم تحکیم جامعه به وسیله توجه دادن افراد به خوشبختی یکدیگر را خواستار است. پس اینها قانون‌هایی مستقل از خواست انسان نیستند بلکه بر اساس خواستی انسانی که بنیاد آن ترس از تخریب پناهگاه فرد - یعنی جامعه - است می‌توان توضیحشان داد. اکنون تصور کنیم که بقای جامعه نیازمند دروغ است پس در چنین شرایطی افرادی که راستگویی را بر اساس این قوانین، ضروری و مطلق پنداشته‌اند چگونه می‌توانند لزوم راستگویی را در این مورد توضیح دهند؟ اشتباه در نتیجه‌گیری این افراد از اینجا پدید آمده است که آنها باور کرده‌اند چون می‌توان بر اساس یک قانون، خوبی یا بدی رفتارها را توضیح داد پس خوبی و بدی رفتارها مطلق و ضروری است. این نتیجه‌گیری اشتباه به این دلیل رخ داده است که آنها قانونی رفتاری را کشف کرده‌اند اما خواست حفظ وجود جامعه انسانی که بنیاد این قانون بوده فراموش شده است؛ بنابراین آن را به خودی خود معتبر و پا بر جا پنداشته‌اند.

حتی اگر فرض کنیم که قوانین اخلاقی مستقل از خواست انسانی وجود دارد در چنین حالتی تصور این قانون‌ها حاوی تناقض و بنابراین توضیح آنها ناممکن است. فرض کنیم که یک رفتار کاملاً مستقل از خواست فرد و بنابراین به شکل قطعی و ضروری خوب باشد، در این صورت فرد باید انجام آن را بخواهد در حالی که هیچ خواستی نسبت به انجام آن ندارد. ما نمی‌توانیم انجام یک رفتار را بدون وجود یک خواست برای انجام آن تصور کنیم، حتی برای انجام رفتاری که خواستی نسبت به آن نداریم باید وجود خواستی را تصور کرد. این خواست برای عمل کردن به رفتارهایی که مستقل از ما خوب هستند هیچ چیز نمی‌تواند باشد، مگر عمل کردن به چیزی که هیچ خواستی نسبت به آن نداریم. در چنین حالتی خواست ما باید فرا رفتن از خواست‌هایمان باشد و می‌توان آن را «خواست تعالی» نامید. اگر فرض کنیم که خواست تعالی وجود دارد پس انسان‌ها هم‌زمان که تمایلاتی برای حفظ وجود خود دارند باید دارای تمایلی در جهت مخالف برای فرا رفتن از خواست حفظ وجود خود باشند. اگر چنین بود آنگاه انسان‌ها نه تنها هنگامی که مرتکب رفتاری آسیب زنده به دیگران می‌شدند بلکه حتی هر گاه مطابق با خواست حفظ وجود خود رفتار می‌کردند دچار احساس شرم می‌شدند؛ زیرا «خواست حفظ وجود» در تضاد با «خواست فرا رفتن از خواست حفظ وجود (تعالی)» است. تنها با همین حس شرم نسبت به ارضای معمولی‌ترین نیازهای خود می‌توان وجود انگیزه‌ای برای دست یافتن به تعالی را تصور کرد. چنین فرضی تصورات عجیبی را به دنبال می‌آورد، مثل اینکه انسان‌ها می‌بایست از اینکه در هنگام خستگی به آسودگی بخوابند یا در زمان گرسنگی غذا بخورند و در زمان تشنگی بنوشند احساس شرم کنند، زیرا این رفتارها به معنای مشغول شدن فرد به خواست حفظ وجود خود است. وضعیتی که شرح کردیم به معنای رسیدن به نتایجی متناقض است، چرا که شادی افراد باید حالت رنج را در آنها پدید آورد و احساس خوشبختی در انسان‌ها نه تنها قطعاً باید به احساس بدبختی منجر شود بلکه عیناً باید برابر با آن باشد. پس چون شادی رنج

نیست و احساس خوشبختی را نمی‌توان همان احساس بدبختی دانست، تصور اینکه انسان انگیزه‌ای برای رفتن به فراسوی خود و رسیدن به تعالی دارد تصویری متناقض است. حتی اگر فرض کنیم که خواست تعالی امکان‌پذیر است - چون خواستی متضاد با تعالی؛ یعنی خواست حفظ وجود در فردی که دارای این خواست است وجود دارد - هیچ‌گاه نمی‌توان یقین داشت که این فرد همواره مطابق با خوبی‌ای که مستقل و متعالی از او است رفتار کند و برای مثال همواره راست بگوید؛ زیرا یک خواست دیگر نیز در او وجود دارد که با این خواست همواره در کشاکش است.

اکنون اگر موجودی را فرض کنیم که فاقد هر گونه ضعف و میل است؛ یعنی یک خواست متضاد با خواست تعالی در او وجود ندارد و بنابراین به خودی خود موجودی متعال است، آنگاه این مسأله نیز منجر به پابندی او به رفتار اخلاقی نخواهد شد بلکه برعکس اصل امکان طرح شدن قانون اخلاقی را برای او از میان می‌برد؛ زیرا هر دو قانون اخلاقی که بیان کردیم تنها در مورد موجودی دارای میل و نیازمند معنا دارد. دو قانون اخلاقی یعنی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند» و «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند» حاوی واژه‌های خود و پسندیدن است و بنابراین تنها می‌تواند در مورد موجودی که حفظ وجود خود را می‌خواهد به کار رود. قانون راستگویی نیز تنها برای چنین موجودی معنا خواهد داشت. دروغ می‌تواند به فرد آسیب بزند و در نتیجه شنیدن دروغ با خواست حفظ وجود او مخالف خواهد بود. اگر چنین موجودی بخواهد صرفاً تابع خواست خود باقی نمانده و رفتار خود را تابع قانون قرار دهد باید در مورد دیگران نیز به همان گونه رفتار کند که می‌خواهد با او رفتار شود. بنابراین حتی اگر اعتبار قانون اخلاقی مطلق و قطعی باشد، تنها در مورد موجودی غیرمتعال، نیازمند و دارای امیال که حفظ وجود خود را خواستار است، معنا دارد. دو قانون اخلاقی برای موجودی متعال و بی‌نیاز فاقد مقدمه لازم است و بنابراین نمی‌تواند بیان مستقل نتیجه این مقدمه نیز درباره او کاربرد داشته باشد. قانون اخلاقی برای موجودی متعال صرفاً چنین ظاهر می‌شود: «برای

دیگران بیسند!» و «برای دیگران نپسند!» این دو قانون در نظرگاه موجود متعال این چنین تهی و بیهوده به نظر می‌رسد. حتی اگر او بتواند به دلیل علم مطلق خود، به وجود قانون اخلاقی که در میان انسان‌ها رواج دارد و رفتارهای مستقلاً خوب را تعیین می‌کند آگاه باشد، اعتبار این قوانین در محدودهٔ زیست موجودات نیازمند چون انسان باقی خواهد ماند و به هیچ وجه او را شامل نمی‌شود.

فرض کنیم که موجود متعال می‌خواهد سخن راست بگوید و غایتش از سخن گفتن با ما صرفاً همین باشد، اما این پرسش طرح می‌شود که او بر اساس چه معیار و ملاکی این غایت را دارد؟ آیا این غایت او تابع قانون اخلاقی است؟ قانون اخلاقی ممکن نیست در مورد او به کار برود. آیا تابع قانون نیست و صرفاً به میل خود راست گفتن به ما را غایت خود قرار داده است؟ اگر چنین باشد پس ما فاقد دلیلی هستیم که راستگویی او قطعی و همیشگی باشد و در نتیجه ممکن است این میل خود را که هیچ اساسی برای آن نمی‌شناسیم زمانی تغییر دهد و از راستگویی به ما تخطی کند. بنابراین ما به هیچ وجه نمی‌توانیم صرفاً بر اساس یک فرض، بدون اینکه غایت مشخصی را مشاهده کنیم که راستگویی را ضروری سازد حکم به این مسأله دهیم که موجودی وجود دارد که می‌توانیم قطعاً به راستگویی او اعتماد کنیم.

تلاش ما در این فصل برای توضیح این مسأله که سخن هیچ فرد به شکل مطلق قابل اعتماد نیست، تنها به این دلیل بود که دیدگاه و باوری مخالف با این عقیده وجود دارد و اگر این باور مخالف وجود نداشت نیازی به استدلال و بیان توضیح در این باره نبود. این موضوع به خودی خود بدیهی است که اعتماد مطلق به هیچ کس روا نیست و هیچ سخنگویی را نمی‌توان قطعاً راستگو دانست؛ زیرا هیچ غایتی یافته نمی‌شود که بر اساس آن سخنگویی تصور شود که قطعاً راست بگوید.

فصل سوم:

دلیلِ باور

اگر دلیلی نداریم تا به هیچ سخنگویی به عنوان سخنگویی قطعاً راستگو اعتماد کنیم پس چرا اعتماد مطلق به این اندازه شایع است و بسیاری از مردم آن را پذیرفته‌اند؟ دلیل این مسأله نمی‌تواند مستقیماً علاقهٔ باورمندان به شنیدن سخن راست باشد، زیرا بنابر آنچه تاکنون گفتیم هیچ دلیلی نمی‌یابیم که افراد به خودی خود علاقه‌مند به راستی باشند. ما می‌دانیم که افراد سخن راست را تنها برای حفظ خود و حفظ جامعه‌ای می‌توانند بخواهند که حفظ وجودشان به آن وابسته است. می‌دانیم که انسان‌ها به دانش، اشتیاق نشان می‌دهند و از فهمیدن لذت می‌برند، حتی اگر نتوانند این دانش را به روشنی در خدمت بهبود زندگی خود به کار برند، ولی می‌توانیم این شوق و لذت انسانی را نیز با خواست حفظ وجود فرد توضیح دهیم. کودکی را تصور کنید که معلم‌اش از او می‌خواهد مسأله‌ای ریاضی را حل کند. او در برابر این درخواست با دو ترس روبرو خواهد شد؛ نخست ترسی بیرونی از خشم معلم یا تمسخر همدرس‌هایش در صورت عدم موفقیت او در حل مسأله و دوم ترسی درونی و مهم‌تر که ترس از خود مسألهٔ ریاضی است. او پیش از موفق شدن به حل مسأله، خود را روبرو با اعدادی می‌یابد که هیچ نسبتی جز آشفتگی ندارند. او در برابر نسبت‌های مجهول قرار می‌گیرد و از روبرویی با آن می‌ترسد زیرا نمی‌تواند بر امر مجهول غلبه کند. به همین دلیل احساس نادانی در او به احساس ناتوانی تبدیل می‌شود و برعکس زمانی که بتواند نسبت درست میان اعداد داده شده را تشخیص دهد احساس آشفتگی، ترس و بنابراین احساس ناتوانی نیز در او از میان خواهد رفت. او می‌فهمد و احساس توانایی می‌کند. احساس فهم برابر است با احساس ایمنی یافتن و پیروز شدن بر امر مجهول غلبه‌ناپذیری که احساس ترس را ایجاد کرده است. به این جهت می‌توانیم از شادی و لذت فهمیدن سخن گوئیم، در حالی که این الفاظ را تنها در نسبت با غایت حفظ وجود فرد می‌توان به کار برد. اشتیاق بشر به اینکه امر مجهول را حل نموده و به این طریق بر آن غلبه کند و از ترس رهایی یابد دلیلی موجه برای باور انسان به موجودی است که در مورد هر آنچه

نمی‌توان شناخت یعنی ابتدا و انتهای جهان به او راست می‌گوید. فرد به این صورت با جهانی روبرو می‌شود که آشفتگی در آن راه ندارد و در نتیجه خود را ترسیده و ناتوان احساس نمی‌کند. تمام نادانسته‌های بشری برای این فرد در قالب یک کتاب جیبی جواب داده می‌شود و می‌تواند هر وقت یک بار این کتاب را باز کند و مطمئن باشد که اطلاعات کافی به دست آورده است. به همین دلیل است که انسان به سادگی می‌تواند کسی را به عنوان سخنگویی قطعاً راستگو، باور و به او اعتماد کند بدون اینکه از خود پرسیده باشد چه چیز این اعتماد مطلق را مجاز ساخته است. بنابراین باور فرد نسبت به سخنگویی مطلقاً راستگو، نه مبتنی بر دلایل، بلکه ناشی از «آرزو» یعنی خواستی است که نمی‌تواند آن را تحقق بخشد و مشتاق است تا کسی دیگر تحقق آن را به او بشارت دهد.

فرد برای حفظ وجود خود آرزو دارد تا به وسیله شنیدن سخن فردی مطلقاً راستگو بر تمام مجهولات خود غلبه کند. در این صورت محتوای سخنی نیز که فرد انتظار دارد تا از موجود مطلقاً قابل اعتماد بشنود باید تحقق خوشبختی او باشد. این خوشبختی یک خوشبختی خاص، یعنی خوشبختی مطلق است؛ زیرا برای فرد احساس خوشبختی به شکل نسبی قابل تحقق است و نمی‌تواند موضوع آرزویی باشد که فرد مشتاق است تا بشارت تحقق آن را از سوی فردی که قطعاً راستگو فرض کرده است بشنود.

برای اینکه انتظار بشارت‌دهنده‌ای را داشته باشیم نخست باید منتظر خبری از جانب او باشیم و برای اینکه در انتظار خبری باشیم نخست باید کسی باشیم. اگر بشارت دهنده فردی قطعاً راستگو است و خبر، خوشبختی مطلق است باید این پرسش را نیز طرح کرد: «چه کسی می‌تواند مشتاق خوشبختی مطلق باشد؟» برای پاسخ به این پرسش باید جستجو کنیم که افراد بر اساس چه خواسته‌هایی می‌توانند چنین آرزویی کنند، زیرا نخست باید خوشبختی مطلق را خواست تا سپس بتوان بشارت

دهنده به آن را انتظار کشید. افرادی که خواست خوشبختی را حتی در تضادی عملی با خواست عدالت و حفظ جامعه دنبال می‌کنند افراد مجرم، زاهد، سلطه‌جو و بدخواه‌اند. اکنون باید مشاهده کنیم که کدام از این افراد آرزوی محال خوشبختی مطلق را دارند و بنابراین شنیدن بشارت تحقق آن را از سوی فردی قطعاً راستگو انتظار می‌کشند.

مجرم می‌خواهد تا با نقض قانون به خوشبختی دست یابد در حالی که مایل است همچنان در جامعه‌ای قانونمند زندگی کند تا قانون از او در برابر آسیب‌رسانی دیگران به شادی و خوشبختی‌اش محافظت کند. مجرم در تضاد زندگی می‌کند و وجود او وابسته به بقای این تضاد است. او نمی‌تواند خواهان محو عدالت باشد اما همچنین نمی‌تواند خواستار اجرای آن در مورد خود شود. او می‌داند که در زندگی خود مجبور است تا در بسیاری از موارد قانون را رعایت کند، پس این خواست را ندارد که به تمامی از حاکمیت قانون بیرون شود. او فقط می‌خواهد در مواردی خاص که نفع او در آن است و می‌تواند خود را در امان از کیفر ببیند قانون را نقض کند. نهایت خواست او می‌تواند این باشد که این دسته از اعمال او همواره از چشم دولت پنهان مانده و در عین حال بتواند به زیست اجتماعی خود در ذیل قانون ادامه دهد. انجام جرم مستلزم یک آرزو نیست زیرا مجرم در تضاد زندگی می‌کند پس چیزی را به عنوان خوشبختی مطلق برای خود تصور نمی‌کند و خواست او صرفاً این خواهد بود که به بهترین شکل ممکن در ذیل تضادهای موجود میان فرد و جامعه زندگی کند. مجرم چون خواستار خوشبختی مطلق خود نیست و آرزویی غیر قابل تحقق ندارد نمی‌تواند انتظار وجود سخنگویی قطعاً راستگو را داشته باشد تا به او بشارت تحقق این آرزو را دهد.

زاهد بر خلاف مجرم نمی‌خواهد در جامعه زندگی کند پس رهایی از تضاد را می‌خواهد. زاهد می‌داند که خواست جامعه یعنی عدالت با خواست خوشبختی او

نهایتاً در تضاد است اما او باید به خاطر خواست خوشبختی خود، به خواست عدالت گردن نهد پس می‌فهمد که آنچه موجب رنج و احساس بدبختی برای او می‌شود نه عدالت، بلکه چیزی به جز خواست شادی در او نیست. به همین دلیل او شادی را نمی‌خواهد بلکه عدم رنج را غایت قرار می‌دهد که شکل منفی خواست خوشبختی است اما چون خواست حفظ وجود و بنابراین خواست شادی ملازم با فرد است و چون زندگی فرد با جامعه پیوسته است همچنان رهایی کامل او از رنج ممکن نخواهد بود. آنچه او می‌خواهد؛ یعنی وجودی به دور از هر گونه خواست و رنج، به راستی آرزوی رهایی از اساسی‌ترین تضادها و بنابراین شکلی از خوشبختی مطلق است. به راستی زاهد آرزویی دارد و در نتیجه نیازمند است که وجود سخنگویی قطعاً راستگو و مطلقاً قابل اعتماد را باور کند تا بر خلاف تمام آنچه تجربه کرده است به او خبر دهد که زیستی کاملاً رها از رنج ممکن است. این فرد خبر دهنده، به طبع، خود باید فردی فرض شود که چنین زیستی را تجربه کرده است و همچنین باید طراح قوانینی باشد که دیگران می‌توانند به واسطهٔ تابعیت از آن به خواست‌های خود لگام زنند و به این شکل از رنج رها گردند اما چون از سوی دیگر بدیهی است که هیچ‌کس کاملاً نمی‌تواند در زندگی از خواست و رنج آن رهایی یابد و حتی فردی که این بشارت را داده و قوانین را بیان نموده ممکن است بیمار شده یا دستکم به سردردی معمولی گرفتار شود پس باید بشارت زیستی پس از مرگ داده شود که در آن زندگی کاملاً به دور از هر خواست و بدون هر گونه رنج وجود دارد. امکان ندارد که این زیستی فردی باشد و مقصود از آن بقای وجود افراد پس از مرگ تصور شود زیرا بقای افراد مستلزم بقای تضاد میان خواست افراد و بنابراین مستلزم بقای رنج است. در نتیجه آنچه به زاهد بشارت داده می‌شود باید زندگی‌ای به دور از فردیت و هرگونه کثرت باشد که بر آن وحدت، سکون و آرامش مطلق حاکم است.

فرد سلطه‌جو نیز مانند فرد زاهد، نمی‌تواند زندگی در تضاد میان خواست خود و خواست جامعه را بپذیرد. او نیز خواستار خوشبختی مطلق خود است اما برخلاف

زاهد نمی‌خواهد تا با دوری از جامعه و بنابراین سرکوب خواست خوشبختی در خود، این تضاد را از میان ببرد، برعکس او تصمیم می‌گیرد تا جامعه و مردم را مطلقاً ابزار خواست خوشبختی خود قرار دهد. او نیز مانند زاهد خواستار پایان تضاد و بنابراین خواستار تحقق آرزویی ناممکن است، زیرا فرد سلطه‌جو دستکم برای سلطه خود بر توده، نیازمند خدمتگزاری به افراد قدرتمندی است که برای سلطه خود به آنها نیاز دارد. اگر فرد سلطه‌جو بخواهد خبر سخنگویی مطلقاً راستگو را در نظر بگیرد انتظار دارد خبر او این باشد که نه تنها تحقق خوشبختی توده مردم بلکه تحقق خوشبختی فرماندهان و قدرتمندان جامعه نیز در گروه اطاعت از او و جانبازی برای او خواهد بود. او نیازمند است تا دیگران این خبر را باور داشته باشند اما برای آنکه سلطنت مطلقه‌اش بتواند کاملاً محقق شود لازم است که خود نیز این خبر را باور کند؛ زیرا شخصی که سلطه مطلق دارد نباید نیازمند فریب باشد. با این حال روشن است که در این جهان میان خوشبختی افراد و اطاعت از فرد سلطه‌جو سازگاری نیست، پس فرد بشارت‌دهنده باید همچنین خبر دهد که جهانی پس از این جهان وجود دارد که در آن به واسطه میزان اطاعتی که از فرد سلطه‌جو انجام شده می‌توان انتظار خوشبختی را داشت و به میزان تخطی از او باید عذاب را انتظار کشید.

فرد بدخواه تضاد میان خواست خوشبختی در خود و خواست خوشبختی در دیگران را به روشنی مشاهده کرده و پذیرفته است و آنچه او می‌خواهد، نه پایان تضاد - که آن را امری ناممکن یافته - بلکه وارد ساختن حداکثر آسیب ممکن به احساس خوشبختی در دیگران است. بنابراین اگر فرد سلطه‌جو، خواست سلطه مطلق را کنار بگذارد و آن را به بدخواهی تغییر دهد، آرزوی ناممکن خود برای خواست خوشبختی مطلق را نیز از دست خواهد داد و دیگر انتظار شنیدن بشارتی از سخنگویی مطلقاً قابل اعتماد را نخواهد داشت.

ما خواسته‌هایی را که بر اساس آن افراد می‌توانند خوشبختی مطلق را در تضاد با عدالت آرزو کنند بررسی کردیم و اکنون باید به خواست خوشبختی مطلق در نماینده دولت بپردازیم؛ یعنی شخصی که بی‌واسطه خواستار عدالت است و بنابراین خواستی اساساً متضاد با خواست فرد سلطه‌جو و زاهد دارد. او تضاد میان خواست عدالت و خواست خوشبختی در افراد را که خواست جرم، زهد، سلطه و بدخواهی را پدید می‌آورد مشاهده می‌کند. آرزوی او مانند فرد سلطه‌جو این نیست که افراد به هر شکل از او اطاعت مطلق کنند، بلکه او آرزو دارد که افراد خواست خود را صرفاً در محدوده عدالت دنبال کنند تا جامعه به این شکل برکنار از هر گونه هرج و مرج حفظ شود. عدالت مطلق یک آرزو است زیرا تضاد میان خواست حفظ فرد و خواست حفظ جامعه، وجود افراد مجرم، زاهد، سلطه‌جو و بدخواه را ناگزیر می‌کند. بنابراین نماینده دولت مانند زاهد و فرد سلطه‌جو آرزویی دارد و نیازمند شنیدن بشارتی از سوی فردی قطعاً راستگو و مطلقاً قابل اعتماد است تا تحقق آن را به او بشارت دهد. این فرد باید روزی را بشارت دهد که مردم بدون کوچکترین تضادی در خواست‌هایشان با یکدیگر زندگی و از قوانین اطاعت کنند. وی می‌بایست تصور جامعه‌ای را ارائه دهد که از کوچکترین تضاد میان افرادش کاملاً آسوده بوده و بنابراین عدالت به شکلی مطلق بر آن حاکم است. تصور وجود جامعه بر تصور وجود افرادی مبتنی شده که ناگزیر خواسته‌های آنها در تضاد با یکدیگر است، پس در آسمان یا زمین به هر حال تحقق عدالت مطلق ناممکن به نظر می‌رسد و به همین جهت فرض وجود یک جهان پسین نیز نمی‌تواند کوچکترین کمکی برای تصور آن باشد. فردی که آرزوی تحقق عدالت مطلق را دارد ناچار است تا تحقق جامعه‌ای بدون کوچکترین تضاد را در همین جهان انتظار بکشد اما با این قید که تضاد میان افراد یک ویژگی غیراصیل و غیرضروری و بنابراین تنها متعلق به زمان کنونی است. بر این اساس باید تضاد از گذشته و آینده تاریخ نفی گردد و زمان کنونی یک استثنا تلقی شود تا امید به تحقق عدالت مطلق در آینده باقی بماند.

آرزوی دست یافتن به خوب مطلق، هم در خواست خوشبختی و هم در خواست عدالت قابل فرض است. خواست خوشبختی مطلق در فرد زاهد و سلطه‌جو به کلی خواست عدالت را نادیده می‌گیرد و خواست عدالت مطلق تنها اطاعت از قانون را می‌خواهد و به تمامی، خواست خوشبختی فرد را نادیده می‌انگارد. عدالت مطلق و خوشبختی مطلق را می‌توان خوب مطلق نامید، اما این نامگذاری دقیق نیست زیرا هر کدام از این دو خواست، صرفاً در نسبت با فرد یا جامعه اعتبار دارد. بنابراین خوب مطلق آن چیزی است که خواست خوشبختی و عدالت را هم‌زمان محقق کند. بهترین چیزی که انسان می‌تواند بخواهد، پایان یافتن تضاد میان این دو خواست بنیادین است، زیرا با باور به وجود آن، جرم، زهد، سلطه‌جویی و بدخواهی باید از میان برود و جامعه حفظ شود بدون اینکه فرد نگران خوشبختی خود باشد. زنی را تصور کنید که با فرزندانش در محله‌ای جرم‌خیز زندگی می‌کند. او نگران این خواهد بود که فرزندش رفتاری مجرمانه انجام دهد و البته او به شکلی بی‌واسطه نگران عدالت نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه به این دلیل نگران نقض قانون از سوی فرزندش می‌باشد که نگران خوشبختی او و خوشبختی خودش است که به خوشبختی فرزند گره خورده است زیرا موجودی که او را ادامه وجود خود می‌پندارد با انجام رفتار مجرمانه ممکن است مجازات شود. از سوی دیگر دولتی وجود دارد که نگران است تا این محله بدنام و جوانان ساکن آن معضلی برای امنیت و نظم شهر شوند. بهترین خبری که هم مادر و هم دولت دارند باور کنند و آرزو دارند که جوانان این محله فقیر نیز به آن باور داشته باشند، این است که خوشبختی افراد این محل نه تنها تضادی با اطاعت از قوانین شهر ندارد بلکه کاملاً در پیوند با آن است. این خبری است که همه انتظار می‌کشند تا از سوی موجودی که مطلقاً راستگو فرض می‌شود بشنوند و با اشتیاق آن را باور کنند.

جمع میان عدالت و خوشبختی به دو صورت قابل تصور است، نخست می‌توان خوشبختی را علت عدالت دانست؛ به این شکل که ضرورتاً فرد خوشبخت به عدالت

نیز دست پیدا می‌کند. دوم اینکه عدالت را علت خوشبختی تصور کرد؛ به این شکل که ضرورتاً فرد عادل به خوشبختی نیز دست می‌یابد. ما هیچ دلیلی نداریم تا خوشبخت بودن را منجر به عادل بودن بدانیم اما به نوعی می‌توانیم عدالت را علت خوشبختی تصور کنیم زیرا هر چند دولت نمی‌تواند مدعی شود که مجازات در برابر انجام جرم به شکلی قطعی محقق می‌شود و همچنین سوی دیگر این مسأله یعنی تحقق خوشبختی مثبت به واسطه رعایت عدالت را ابداً نمی‌توان مدعی بود اما عدالت به عنوان علت خوشبختی در همین جهان به شکل نسبی و در قالب منفی دستکم با مجازاتی که دولت برای مجرمین در نظر می‌گیرد وجود دارد. بنابراین تصور می‌شود که در جمع میان عدالت و خوشبختی، عدالت؛ علت و خوشبختی؛ معلول است. پس خبری که همه مشتاق‌اند تا آن را بشنوند به شکل کوتاه چنین خواهد بود: «رعایت عدالت قطعاً موجب خوشبختی است و برعکس تخطی از عدالت قطعاً بدبختی را به دنبال می‌آورد.» این خبر به این معنی است که تضاد میان جامعه و فرد وجود ندارد، بنابراین تحقق برترین خوب ممکن است زیرا این بار خوب نه فقط در نسبت با خواست خوشبختی و نه فقط در نسبت با خواست عدالت، بلکه در نسبت با هر دو در نظر گرفته شده است. در اینجا برترین خوبی جمع میان خوشبختی و عدالت است اما خوب مطلق چیزی به جز عدالت نیست زیرا رعایت آن، مقدمه‌ای ضروری برای خوشبختی فرد نیز تصور شده است. عدالتی که خوب مطلق تصور شده است همان عدالتی نیست که در نسبت با حفظ جامعه خوب دانسته می‌شد، زیرا چنین عدالتی به روشنی می‌توانست در تضاد با خواست حفظ وجود فرد قرار بگیرد در حالی که عدالت در جایگاه خوب مطلق، شرط حفظ وجود فرد و تحقق خوشبختی او نیز پنداشته شده است. به همین دلیل عدالت به عنوان خوب مطلق تبدیل به امری متعالی می‌شود و این چنین از حیطة معنایی که در تجربه برای آن وجود دارد بیرون می‌رود. چون عدالت تبدیل به عدالت متعالی شده و نسبت خود را با جامعه از دست داده است دیگر عموم انسان‌ها نمی‌توانند در مورد آن اندیشه و

داوری کنند؛ زیرا داوری دربارهٔ اینکه چه چیز عادلانه است نیازمند به در دست داشتن یک معیار است تا با آن سنجیده شود اما خوبی‌ای که حاصل این سنجش باشد نه عدالت متعالی و خوب مطلق، بلکه به طبع عدالت نسبی است. اکنون که عدالت از زیست انسانی تعالی یافته است، گمان می‌شود که تنها فردی خاص نیز که خود تعالی یافته و بتواند با عدالت متعال ارتباط برقرار کند می‌تواند نسبت به آن آگاهی داشته باشد. فرد تعالی یافته باید به طبع قوانینی را بیان کند که حاصل آگاهی او به عدالت متعال است.

در نسبت آگاهی فرد تعالی یافته به امر متعال با سه چیز روبرو هستیم، نخست امر متعال، دوم آگاهی فرد تعالی یافته به امر متعال و سوم فرد تعالی یافته که به آگاهی از امر متعال دست یافته و توانسته است تا بر اساس آن قوانین را بنا کند. پس آگاهی به امر متعال نقش واسطه میان امر متعال و فرد تعالی یافته را دارد. عدالت متعالی که خوب مطلق تصور می‌شود خداوند است. فرد تعالی یافته که نسبت به عدالت متعالی آگاه می‌شود بنیانگذار دین است و آگاهی فرد تعالی یافته به عدالت متعالی را که نقش واسطه میان خداوند و بنیانگذار دین را بازی می‌کند، باید تأویل صحیح معنای «فرشته» دانست.

مردم عادی یعنی اغلب افراد به غیر از افرادی که قانون را در کنترل خود دارند و دارای جایگاهی در جامعه هستند که قوانین، خوشبختی آنها را تضمین می‌کند، مشتاق رهایی یافتن از تضاد و باور به عدالت متعال اند و در نتیجه به شکلی ناخودآگاه انتظار مشاهدهٔ فردی را می‌کشند که ادعای آگاهی به آن را داشته باشد تا وی را پیروی و سخنش را باور کنند. آنها مبنای باور خود به سخنگویی قطعاً راستگو را نمی‌سنجند، زیرا چنین سنجشی در مسیر آرزو و خواست آنها نیست. این افراد به شکلی مبهم خداوند را به عنوان خوب مطلق درک می‌کنند اما نمی‌توانند به درستی توضیح دهند که خوب مطلق به چه معنی است، زیرا ریشهٔ آن را در خواست خود و

تضادهای حاکم بر زندگی روزمره‌ای که درگیر آن هستند نمی‌بینند. آنها خداوند را نه تصویری محصول خواستِ عدالتِ متعال بلکه همچون یک فرد که عدالت متعال را اراده کرده است و می‌خواهد تا در برابر رفتار عادلانه، پاداش و در برابر رفتار ظالمانه مجازات دهد، درک می‌کنند. اگر آنها به این موضوع آگاه بودند که خداوند صرفاً محصول آرزویشان است، نمی‌توانستند حکم به وجودش دهند. ایشان خداوند را همچون فردی درک می‌کنند که با بنیانگذار دین سخن می‌گوید و به همین طریق فرشته را، که تأویل صحیح معنای آن چیزی به جز «آگاهی بنیانگذار دین به خداوند» نیست، همچون پیک خبر رسان خداوند - که جدا از بنیانگذار دین موجود است - تصور می‌کنند.

در اینجا می‌توان پرسید که جدا از باور مردم، بنیانگذار دین نسبت به ادعای خود چه باوری داشته است؟ او با طرح این ادعا که خوب مطلق یعنی خداوند را شناخته، ممکن است صرفاً تحقق خوشبختی خود یا حفظ جامعه را خواسته باشد و همچنین این تصور ممکن است که او واقعاً ادعای خود را باور داشته است.

اگر منشأ ادعای بنیانگذار دین خواست خوشبختی خود باشد باید انگیزه او برای این ادعا یکی از سه رفتار مجرمانه، زاهدانه یا سلطه‌جویانه تصور شود. مطمئناً او به زهد روی نیاورده است، زیرا زاهد از جامعه دوری می‌کند و حتی اگر فرض کنیم که قوانینی را بیان کند نمی‌تواند این قوانین را به خداوند نسبت دهد. حتی اگر زاهد به موجودی متعال باور داشته باشد، چون غایت رفتار و خواست او بی‌عملی محض است، پس یک عمل مانند قانونگذاری را به آن موجود متعال نسبت نخواهد داد؛ بلکه آن موجود باید دارای همان ویژگی سکوت و بی‌عملی محض تصور شود که زاهد در جستجوی آن است و از سوی دیگر قوانینی که زاهد بیان می‌کند طبیعتاً در جهت تعلیم زهداند و به هیچ وجه ممکن نیست قوانین جامعه باشند.

آیا بنیانگذار دین به رفتار مجرمانه روی آورده است؟ نمی‌توان چنین نسبتی به او داد چون شخص بنیانگذار دین، قوانین جامعه و تبصره‌های آن را بیان می‌کند پس فرض انگیزه رفتار مجرمانه در مورد او بی‌معنا است.

آیا او قدرت خود و اطاعت مطلق دیگران را خواسته و از این مسیر به دنبال دست‌یابی به خوشبختی بوده است؟ اینکه او قوانینی را به عنوان قوانین ناشی از خداوند معرفی کرده است که نباید به هیچ وجه از آنها تخطی شود در حالی که خودش این قوانین و تبصره‌های آن را بیان می‌کند، این فرضیه را ممکن می‌سازد.

فرض دیگر این است که او به دروغ بودن ادعای خود آگاهی داشته اما برای حفظ جامعه خود و برای تقویت انگیزه مردم در اطاعت از قانون این ادعا را بیان کرده است که عدالت ضرورتاً خوشبختی را به دنبال می‌آورد و بنابراین مطلقاً خوب است. البته این دیدگاه به معنای کشیدن یک خط ممیز قطعی میان سطح آگاهی او و آگاهی مردمی است که در میان آنها پرورش یافته و به این دلیل پذیرش آن آسان نیست.

ممکن است برخی افراد بپندارند که سخنان بیان شده از سوی او تابع هیچ خواستی نبوده و تنها محصول جنون بوده است. فرد مجنون در باورهای خود به اشتباهاتی دچار می‌شود که حتی برای معمولی‌ترین و ضعیف‌ترین اذهان رخ نمی‌دهد. باور به فرشته، شیطان و سخنان غریب در مورد جزئیات جهان دیگر و مهم‌تر از همه ادعای سخن گفتن با خداوند، ممکن است موجب این نتیجه‌گیری شود. این نتیجه‌گیری نمی‌تواند صحیح باشد زیرا جمعیت بسیاری در طی قرن‌ها خود را پیروان بنیانگذار دین و معتقد به این باورها معرفی کرده‌اند و اگرچه با تصدیق این باورها دچار اشتباهی بزرگ شده‌اند اما نمی‌توان باورهایی را که چنین ماندگار و گسترده بوده است، محصول جنون؛ که امری نامعمول و مخصوص روان‌های بیمار است دانست. بنابراین باید در پذیرش باورهای دینی، یک خواست عقلانی و قابل فهم وجود

داشته باشد و این خواست را ما بیان کرده‌ایم؛ که همان نیاز به رهایی از تضاد و جستجوی برترین خوب یعنی جمع میان خوشبختی و عدالت است. اگر این آرزو در یک فرد به اندازه‌ای شدت گیرد که خود را پیام‌رسان آن احساس کند همچنان به این معنا نیست که او به معنای معمول، مجنون است؛ زیرا اگرچه این موضوع که به دلیل اشتیاق به تحقق یک آرزو آن را محقق تصور کنیم معنایی جز جنون ندارد اما چون آرزوی بنیانگذار دین تحقق برترین خوبی است و می‌توان آن را آرزویی عقلانی دانست این جنون را نیز باید دارای پایگاهی در عقل بدانیم. این امر قابل تصور است که او آرزوی بهترین خبری را که انسان خواستار شنیدن آن است در خود یافته و به دلیل شدت این آرزو حتی احساس کرده است که نه تنها باید مخاطب آن قرار بگیرد بلکه همچنین خبردهنده آن شده و این چنین بشارت دهنده بودن خود را باور کرده است.

مطمئناً فردی که دین را بنیان می‌گذارد انگیزه مجرمانه و زاهدانه نداشته و یقیناً به معنای معمول مجنون نبوده است. ما نمی‌توانیم به یقین بگوییم که خواست او چه بوده زیرا به هر حال خواست، امری درونی است و به همین دلیل نمی‌توان آن را به شکل قطعی در رفتار تشخیص داد اما می‌توان بر اساس حدسی قوی‌تر او را باورمند به ادعای خود، حکیمی عدالت‌خواه یا فردی سلطه‌جو دانست. البته فرض اینکه او حکیمی عدالت‌خواه بوده است به هیچ وجه با فرض باورمند بودن او و سلطه‌جو بودنش قابل جمع نیست، زیرا عدالت‌خواهی با سلطه‌جویی کاملاً ناسازگار است و همچنین در فرض عدالت‌خواه بودن، خود به ادعایش باور نداشته است. در مقابل می‌توان میان باورمند بودن و سلطه‌جویی نوعی سازگاری فرض کرد تا بتوان هر دو خواست را به وی همزمان نسبت داد. در فرض باورمندی، ادعای او ناشی از آرزویی است که ناخودآگاه به آن مشتاق بوده، در حالی که آن را به عنوان امری تحقق یافته درک کرده است. چون چنین فردی آنچه را که انگیزه واقعی رفتار و ادعایش

است به درستی نمی‌شناسد ممکن است که انگیزه‌های سلطه‌جویانه را نیز گاهی به شکلی ناخواسته به وسیلهٔ ادعای خود دنبال کند.

به هر حال او دستکم بر اساس یکی از این سه انگیزه مدعی شده که از خداوند آگاهی یافته و به واسطهٔ این آگاهی قوانین را بنا کرده است اما برای اینکه او بتواند از خداوند به عنوان امر مطلقاً خوب سخن بگوید کافی نیست که قانونگذاری خود را از آگاهی نسبت به او ناشی بداند، بلکه همچنین باید توضیح دهد که چگونه اطاعت از قانون‌هایی که او بیان کرده است قطعاً خوشبختی را به دنبال دارد؛ زیرا افراد درک می‌کنند که قوانین بیان شده توسط او نیز ممکن است در تعارض با خوشبختی آنها قرار گیرد و بنابراین همچنان می‌توانند با انجام رفتار مجرمانه و نقض این قوانین به شادی و تصور خوشبختی دست یابند و با مشاهدهٔ این تعارض، دوباره انگیزه‌ای برای رفتارهای سلطه‌جویانه و زاهدانه پدید می‌آید. بنابراین برای نمایش عدالت به عنوان امر مطلقاً خوب، لازم است تا از سوی او نشان داده شود که خوشبختی و عدالت با یکدیگر ملازم‌اند؛ به شکلی که پیروی از عدالت قطعاً خوشبختی را به دنبال بیاورد و نافرمانی از آن قطعاً با بدبختی همراه باشد. فقط با این فرض است که می‌توان عدالت متعال را باور داشت.

پیش از این نشان دادیم که چگونه باور به وجود خداوند و فرشته از خواست برترین خوبی ناشی شده است و اکنون مشاهده می‌کنیم که چگونه باور به جهان پسین نیز ناشی از این خواست است. در این جهان امکان تعارض عدالت و خوشبختی به وضوح درک می‌شود بنابراین یگانگی میان خوشبختی و عدالت را نمی‌توان در این جهان انتظار داشت، در نتیجه باید وجود جهان دیگری را پس از این جهان فرض کرد که در آن هر فرد به میزان فرمانبری از قوانینی که بنیانگذار دین آن را بیان کرده خوشبخت است و برعکس به اندازه‌ای که قوانین را نقض می‌کند به بدبختی دچار خواهد بود. بهشت جایی است که افراد عادل قطعاً در آن خوشبخت‌اند و دوزخ

جایی است که در آن ظالمان قطعاً با بدبختی زندگی می‌کنند. تصور بهشت و دوزخ از تصور وجود برترین خوب و عدالت متعال به عنوان خوب مطلق پدید آمده است.

دین با تصور بهشت و دوزخ، تصور عدالت به عنوان امر مطلقاً خوب و متعالی را برای پیروان خود کاملاً موجه نمی‌کند، زیرا وجود جهان کنونی که در آن خوشبختی خواستی مستقل از عدالت و در بسیاری موارد متعارض با آن است همچنان توضیح داده نشده باقی می‌ماند. بنابراین جهان کنونی، یک فاصله بد و ناموجه از خداوند تصور می‌شود که آن را باید تنها به عنوان حالتی گذرا که گویی ناشی از یک اشتباه است، فهمید. انجام این اشتباه را نمی‌توان به خداوندی که عدالت متعال و خوب مطلق است نسبت داد. بنابراین یا باید یک خدای مطلقاً بد فرض کرد که این اشتباه و دیوانگی از او ناشی شده است یا باید پدید آمدن این وضعیت را به رفتار انسانی منسوب ساخت. اما کدام رفتار از سوی انسان را می‌توان موجب فاصله او از خوب مطلق دانست؟ دقیقاً همان رفتاری که تصور شده است موجب بدبختی انسان در جهان پسین می‌شود یعنی عدم پیروی او از عدالت متعال. برای دینی که به خدایی یگانه باور دارد تنها راه توجیه وضعیت کنونی نسبت دادن آن به نافرمانی انسان است. انسان به واسطه نافرمانی خود این وضعیت را پدید آورده، پس تنها وظیفه برای او این است که در این جهان به پیروی از قوانین دینی بکوشد تا در جهان دیگر دوباره به حضور خداوند راه یابد. آنچه مانع از این حضور می‌شود و در نتیجه مطلقاً بد دانسته می‌شود توجه به خواست خوشبختی و پیروی از آن به عنوان خواستی مستقل از عدالت است که موجب نافرمانی و نقض قانون خواهد شد. بر این اساس، باور به تضاد عدالت و خوشبختی و انکار وجود برترین خوب صرفاً ناشی از وهم و تداوم آن اشتباه انسانی تصور می‌شود که او را به وضعیت کنونی دچار نموده است.

فرد متدین باید از خداوند؛ یعنی عدالت متعال پیروی کند اما او به طور مستقیم عدالت متعال را نمی‌شناسد، زیرا تنها بنیانگذار دین است که فرشته را می‌بیند و از طریق این دیدار به قوانین دست می‌یابد. برای بنیانگذار دین این قوانین خود عدالت متعال نیستند بلکه از سویی در نسبت با آگاهی او به عدالت متعال قرار دارد و از سوی دیگر در نسبت با زمان و مکان او و از طریق مسائلی که با آن مواجه شده است شکل می‌گیرد. بنابراین قانون، صرفاً نشان‌دهنده تحقق امر مطلق در شرایط نسبی و صرفاً ابزار رسیدن به آن و نه خود آن است. برای فهم این موضوع کافی است به این نکته توجه کنیم که رفتار هر فرد در زندگی به دو موضوع وابسته است، نخست محتمل بودن وقایع و جبری است که ثبوت این شرایط احتمالی مختلف بر رفتار او تحمیل می‌کند و دوم انگیزه‌ای که در تمام این شرایط یکتا می‌ماند. انگیزه یا به بیان بهتر منشأ این انگیزه یعنی آگاهی ویژه فرد که اراده‌اش از آن پیروی می‌کند هر چند واحد باشد یک رفتار واحد را در شرایط مختلف پدید نمی‌آورد بلکه آگاهی در ترکیب با امکان‌های مختلف، رفتارهای مختلفی را سبب می‌شود که اگر به خودی خود در نظر گرفته شوند ممکن است حتی متعارض با یکدیگر به نظر رسند. فرد متدین که برخلاف بنیانگذار دین مستقیماً به عدالت متعال آگاه نیست و فرشته را نمی‌بیند، عدالت متعال را تنها از طریق این قوانین می‌شناسد پس قوانین دینی را در نسبت با جبر شرایط احتمالی نمی‌فهمد بلکه این قانون را تبدیل به همه آن چیزی می‌کند که از خداوند برای او قابل درک است؛ در نتیجه برای او قوانین دینی تبدیل به خوب مطلق و خداوند می‌شود. او برای اینکه بتواند این باور را دنبال کند، امکان‌های مختلفی را که می‌توانست آن آگاهی را به شکل‌های متفاوت و ظاهراً متضادی متجلی سازد در نظر نمی‌گیرد. بنابراین محدودیت و احتمالاتی را که در زیست انسانی وجود دارد نفی می‌کند و قانونی را که از سوی بنیانگذار دین واقع شده، همچون چیزی که قطعاً به همین شکل می‌بایست واقع می‌شد و تا ابد می‌باید به همان گونه ادامه یابد در نظر می‌گیرد. او به ظاهر چنین نمی‌اندیشد که قانون

دینی همان خداوند است زیرا در سخنش به این مسأله اعتراف نمی‌کند، اما در عمل تمام خصوصیات خداوند را بر قانون دینی بار می‌کند و آن را جایگزین خداوندی می‌سازد که بر اساس باور دینی‌اش نمی‌تواند شناختی مستقیم از او داشته باشد. او قانون دینی را مطلق و متعال و پیروی از آن را موجب دست یافتن به خوشبختی ابدی و مخالفت با آن را منجر به افتادن در دوزخ می‌نگرد، چنانکه گویا این ویژگی نه متعلق به پیروی از خداوند (عدالت متعال) بلکه متعلق به پیروی از قوانین دینی است. این موضوع که فرد متدین مستقیماً خود را دارای آگاهی نمی‌پندارد او را نه تابع آگاهی بنیانگذار دین بلکه صرفاً آگاه به محصول آگاهی او یعنی قانون می‌کند. این موضوع در عین حال که موجب مطلق شدن قوانین دینی است، فهم متدینین نسبت به مدلول قانون را به شدت نسبی می‌سازد زیرا از این پس متدینین با قوانینی روبرو هستند که بنیان آن را نمی‌شناسند و در حالی که شناختی مطلق از آن ندارند می‌بایست مطلقاً از آن اطاعت کنند. به همین دلیل در بین متدینین با تفسیرها و فهم‌های مختلف از قانون دینی اختلاف می‌افتد.

این ویژگی دین، که عدالت را تبدیل به امری متعالی می‌کند، می‌تواند موجب پامال شدن عدالت و آسیب به اجتماع شود، زیرا متدینین از سویی فهم‌های مختلف از قانون دینی خواهند داشت و از سوی دیگر پیروی از قانون را فقط مربوط به سعادت خود در این جهان و برای حفظ جامعه نمی‌دانند تا به خاطر اجتماع بتوانند در مورد آن مصالحه کنند. آنها قانونی را باور دارند که پیروی از آن موجب سعادت ابدی و نقض آن موجب شقاوت ابدی است و در تشخیص و فهم این قانون نیز تنها بر فهم خود می‌توانند تکیه کنند. بنابراین در تشکیل اجتماع و حفظ آن با مشکل مواجه می‌شوند. این مشکل در زمانی خود را آشکار می‌کند که پس از بنیانگذار دین، متدینین تصمیم به اجرای قوانین او می‌گیرند و برای این کار به یک فرمانروا نیازمند می‌شوند. مشکل نخست این است که امکان دارد شخص فرمانروا نیز برخلاف قوانین دینی رفتار کند پس با چنین فرمانروایی باید چگونه رفتار کرد؟ مشکل دوم

و پرسش مهم‌تر این خواهد بود که این فرمانروا باید کدام تفسیر از قوانین دینی را اجرا کند؟ ممکن است بگوییم که بر اساس فهم اکثریت متدینین از قانون باید فرمانروایی که قانون را نقض کرده است عزل شود. در این صورت می‌توان با توافق اکثریت متدینین یا منتخبین آنها این کار را انجام داد و اگرچه ممکن است حق با اقلیت باشد و اکثریت در تفسیر خود از قانون در اشتباه باشند اما به دلیل حفظ جامعه از آشوب، که کمترین خواست از عدالت است، باید نظر اکثریت را پذیرفت. با این حال این راه حل برای متدینین ممکن نیست، زیرا چنین تصور می‌شود که فرمان‌های دینی قوانین انسانی برای حفظ جامعه نیست بلکه ریشه در شناخت از امر متعالی دارد که خوب مطلق است، پس رفتار برخلاف آن نه یک خطا در داوری بلکه گناه و به معنای ارتکاب بد مطلق خواهد بود، که نه تنها بی‌حرمتی به خداوند است بلکه موجب بدبختی ابدی در جهان پسین خواهد شد. در این صورت نمی‌توان تصدیق اجرا یا عدم اجرای قوانین دینی را به رأی گذاشت و انتظار داشت که اقلیت به دلیل دوری از آشوب، فهم اکثریت در این زمینه را بپذیرد. بنابراین هر گروه از منتقدین فرمانروا چه از اکثریت و چه از اقلیت باشد برای عزل فرمانروا راهی ندارد مگر اینکه در کار حکومت اخلال کند و دست به شورش بر علیه آن بزند تا شخصی دیگر را جانشین او سازد که به گمان آنها مطابق با قانون رفتار می‌کند اما این فرمانروای جدید نیز به همان شیوه فرمانروای پیشین گرفتار نقد عدم اجرای قانون خواهد شد و در برابر این فرمانروا نیز گروهی دیگر دست به شورش و تعیین یک فرمانروای دیگر خواهند زد. به این شکل خواست عدالت که اصالتاً برای حفظ جامعه بود به دلیل تبدیل شدن به امر متعالی و مطلقاً خوب سبب پدید آمدن آشوب در جامعه می‌شود.

راه حل دوم برای برخورد با فرمانروایی که برخلاف قوانین دینی رفتار می‌کند این است که متدینین به اصل عدالت پناه ببرند و رفتارهای منجر به هرج و مرج و نابودی جامعه دینی را ممنوع بدانند و از این موضوع نتیجه بگیرند که هیچ متدینی

حق شورش و عزل فرمانروا را ندارد بلکه هر شخص اگر خطایی در اجرای قوانین ببیند فقط می‌تواند نظر خود را به فرمانروا بیان کند و اشتباه او را یادآوری نماید. روشن است که در این حال هیچ الزامی به پذیرش نظر مخالف حتی اگر این نظر مخالف از سوی اکثریت جامعه بیان شود، نیست. بنابراین تا زمانی که حکومت یک فرمانروا ادامه یابد - حتی علی‌رغم عقیده اکثریت به اینکه رفتار او برخلاف قوانین دینی است - باید از او فرمانبری کرد. تناقضی که در اینجا از اصل عدالت به دست می‌آید و منجر به ادامه فرمانروایی فرمانروای قانون‌شکن می‌شود، به این دلیل رخ می‌دهد که متدینین نمی‌توانند از اصل عدالت به عنوان امری بنیادین استفاده کنند؛ زیرا در این صورت این اصل باید بنیان قوانین نیز قرار بگیرد پس استفاده آنها از اصل عدالت صرفاً از روی ناچاری است و در حداقلی‌ترین شکل یعنی برای اجتناب از فروپاشی جامعه به کار برده می‌شود و طبیعتاً تنها به همان میزان کارایی خواهد داشت. روشن است که حفظ وجود جامعه با حاکمیت فرمانروایی قانون‌شکن قابل جمع است.

سرانجام به راه حل سوم می‌رسیم. در این راه حل باید دو مشکل قبلی حل شود یعنی نه امکان شورش در جامعه پدید آید و نه متدینین احساس کنند که تحت حاکمیت فرمانروایی قانون‌شکن قرار دارند. برای این کار، متدینین به فرمانروا شخصیتی متعالی می‌دهند به این شکل که فرمانروایی او را نه مرتبط با این جهان و مشروط به خواست خود بلکه تنها به خواست خداوند می‌دانند. آنها فرض می‌کنند که ممکن نیست هیچ‌گاه رفتار فرمانروا برخلاف قانون باشد زیرا باور دارند که شخص فرمانروا بیشتر از هر شخص دیگر از تفسیر درست قانون دینی آگاه است پس به همین جهت نتیجه می‌گیرند که باید مطلقاً از او اطاعت کرد. به این شکل آرزوهایی که در تفکر دینی دنبال شد و همچنین مهمترین باورهایی که لازمه این آرزوها است به سرانجام می‌رسد. اکنون از باور به وجود قانونی ناشی از عدالت متعال به

باور به وجود فرمانروایی متعال که به هیچ وجه ممکن نیست مخالف آن عمل کند، رسیده‌ایم.

تبدیل عدالت به امر مطلقاً خوب و متعالی از زیست انسانی، نخست موجب شد که متدینین نیروی شناخت خود نسبت به آن را از دست داده و قانون را جایگزین امری ناشناخته به نام عدالت متعالی کنند و چون با این کار به قانون ویژگی مطلق بخشیدند، نتوانستند تا آن را به درستی برای حفظ جامعه به کار برند. به همین جهت فرمانروایی را که باید تابع قانون می‌بود جایگزین آن ساختند و جایگاه خداوند را که پیش‌تر به قانون داده بودند این بار به فرمانروا سپردند. آنها هر رفتار او را خیر و اطاعت او را موجب سعادت ابدی تصور کردند، بنابراین با متعالی ساختن عدالت، فرمانروا را متعالی کردند و به او قدرت مطلق بخشیدند. این چنین باور آنها به تحقق برترین خوبی که جمع عدالت و خوشبختی بود در نهایت به امکان تبعیت ایشان از خواست فرمانروای سلطه‌جو که دشمن مستقیم عدالت است انجامید.

عدالت تنها زمانی که امری نسبی تصور شود می‌تواند به عنوان یک خواست در زندگی اجتماعی نقش خود را ایفا کند. تنها آنگاه می‌توانیم عادلانه بودن یک رفتار را بشناسیم که آن را نسبت به حفاظت از وجود جامعه بسنجیم. بدل شدن عدالت به امری متعالی سبب می‌شود تا تنها برای یک شخص یعنی بنیانگذار دین امکان شناخت آن فرض شود و آگاهی به آن برای همیشه از متدینین پوشیده بماند. بنابراین اگرچه همواره نوعی ترس از نسبی شدن اخلاق وجود دارد اما ترس واقعاً در اینجاست که عدالت تبدیل به امری متعالی شود زیرا در این صورت عدالت به کلی از دست خواهد رفت. با این حال نمی‌توان انکار کرد که تصور برترین خوبی یعنی جمع میان عدالت و خوشبختی آرزویی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. این آرزو نه تنها برخاسته از زیست و خواست انسان است بلکه برخلاف آرزویی که زاهد یا فرد سلطه‌جو یا نماینده دولت در سر دارد به خواست تمام افراد انسانی متوجه

است و معنای آن رفع اساسی‌ترین تضادها از زندگی انسان می‌باشد. به همین دلیل باید آن را آرزویی دانست که پایگاهی در عقل دارد. تحقق برترین خوب به دلیل استقلال دو خواست عدالت و خوشبختی امری دست نیافتنی است پس برای حل این تضاد باید برترین خوبی را همچون آرمانی در نظر گرفت که اگرچه محقق نمی‌شود اما تا ابد باید به سوی آن حرکت کرد.

