

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## مسائل اخلاقی

مایکل پالمیر

ترجمه علی رضا آل بویه

- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- تهیه: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی
- لیتوگرافی و چاپ: الهادی
- چاپ اول: تابستان ۱۳۸۵
- شمارگان: ۱۴۰۰ نسخه
- قیمت: ۲۶۰۰ تومان

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، میدان شهداء، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

شماره: ۷۸۳۲۸۳۲، دورنگار: ۷۸۳۲۸۳۴

ص: ۳۸۵۸، ۳۷۱۸۵

وبسایت: [www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

پست الکترونیک: [nashi@isca.ac.ir](mailto:nashi@isca.ac.ir)

پالمیر، مایکل، ۱۹۴۲ - م.  
مسائل اخلاقی / مایکل پالمیر؛ ترجمه علی رضا آل بویه؛ - قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.  
۲۴۴ ص. مصور.  
۲۶۰۰۰ ریال:

ISBN:964-96884-1-2

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
کتابنامه.  
واژه نامه.

Moral Problems, 1995

عنوان اصلی:  
۱. اخلاق - فلسفه. ۲. هنجارگرایی (اخلاق). ۳. اخلاق عملی. الف. آل بویه، علی رضا، ۱۳۲۹ - مترجم ب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی. ج. عنوان.

۱۷۰

م ۵ پ ۲ / BJ ۳۷  
۱۳۸۵



## فهرست

سخنی با خواننده .....	۹
مقدمه مترجم .....	۱۱
مدخل .....	۱۵

### فصل ۱

۱. فلسفه اخلاق چیست؟ .....	۱۹
۲. اصول فعل اخلاقی: اخلاق هنجاری .....	۲۳
مورد پژوهی: سقراط در زندان .....	۳۱
پاسخ سقراط .....	۳۴
بحث: عصیان مدنی .....	۴۷
۱. جان راولز: وظیفه بازی منصفانه .....	۴۹
۲. هنری تورو: درباره وظیفه عصیان مدنی .....	۵۳
۳. پیتر کروباتکین: قانون و اقتدار .....	۵۷

### فصل ۲

خودگرایی .....	۶۸
۱. خودگرایی چیست؟ .....	۷۱

۷۵	۲. خودگرایی روان‌شناختی
۸۲	۳. خودگرایی اخلاقی
۹۵	بحث: حقّ حیات
۹۷	حقّ حیات و سقط جنین
۹۹	حقّ حیات و به‌کشی
۱۰۳	حقّ حیات و حقوق حیوانات
۱۰۵	۱. جودیت جارویس تامسون: دفاع از سقط جنین
۱۱۵	۲. جیمز ریچلز: به‌کشی فعال و منفعل
۱۲۱	۳. پیتر سینگر: همه حیوانات برابرند

### فصل ۳

۱۲۹	سودگرایی: نظریه جرمی بنتام
۱۳۲	۱. اصل سود
۱۳۵	۲. محاسبه لذت
۱۴۰	سودگرایی: نظریه جان استوارت میل
۱۴۲	میل: اصل بیشترین سعادت
۱۵۰	چند انتقاد بر سودگرایی
۱۵۱	مشکل نتایج
۱۵۱	مشکل مسئولیت‌های ویژه
۱۵۲	مشکل عدالت
۱۵۴	۱. ماکیاولی: شهریار
۱۵۸	۲. داستایوسکی: جنایت و مکافات
۱۶۱	۳. هاکسلی: دنیای قشنگ نو
۱۶۸	بحث: مجازات

## فهرست ۷

۱. کارل منینگر: جرم مجازات ..... ۱۷۳  
۲. سی. اس. لونیس: نظریه انسان دوستانه درباره مجازات ..... ۱۷۷  
۳. جان استوارت میل: جانب‌داری از مجازات اعدام ..... ۱۸۲

## فصل ۴

- نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت ..... ۱۹۱  
۱. اراده خوب ..... ۱۹۵  
۲. امر مطلق ..... ۱۹۹  
چند نقد و اصلاح درباره نظریه کانت ..... ۲۱۰  
۱. نظریه دابلیو. دی. راس ..... ۲۱۶  
۲. سودگرایی قاعده‌نگر ..... ۲۲۲  
بحث: اخلاقی جنگ ..... ۲۳۷  
۱. مهندس کی. گاندی: عدم خشونت ..... ۲۴۳  
۲. جی. ای. ام. آنسکم: جنگ و جنایت ..... ۲۴۸  
۳. داگلاس لاک: اخلاق و بازدارندگی هسته‌ای ..... ۲۵۳

## فصل ۵

- موجبیّت علیّ و اختیار ..... ۲۶۳  
۱. موجبیّت علیّ افراطی ..... ۲۶۶  
۲. اختیارگرایی ..... ۲۷۲  
۳. موجبیّت علیّ معتدل ..... ۲۸۱  
بحث: رفتارگرایی ..... ۲۹۰  
رفتارگرایی روان‌شناختی ..... ۲۹۰  
رفتارگرایی زیستی ..... ۲۹۵

۱. بی. اف. اسکینر: والدین دو ..... ۳۰۱
۲. جوزف فلجر: جنبه‌های اخلاقی کنترل‌های ژنتیکی ..... ۳۰۷
۳. آلدوس هاکسلی: بازدید دوباره از دنیای قشنگ نو ..... ۳۱۳

پیوست

- فرااخلاق ..... ۳۲۰
۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی ..... ۳۲۰
۲. طبیعت‌ناگرایی اخلاقی ..... ۳۲۳
۳. ناشناخت‌گرایی اخلاقی ..... ۳۲۵
- واژه‌نامه ..... ۳۳۳
- نمایه ..... ۳۳۷

### سخنی با خواننده

ارتقا و ترفیع ساحت اخلاقی زندگی بشر دغدغه همه ادیان از جمله اسلام بوده است. قرآن هدف از بعثت انبیا را تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت معرفی کرده می‌فرماید: هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم و یعلمهم الکتابَ والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلالٍ مبین؛ او (خدایی است) که از میان امی‌ها رسولی را برانگیخت تا آیاتش را بر آنان تلاوت کرده و آنان را تزکیه کند و کتاب و حکمت را به آنان بیاموزد، گرچه از پیش در گمراهی آشکار بودند (سوره جمعه: ۲). و پیامبر بزرگ اسلام ﷺ هدف از بعثت خود را کامل کردن مکارم اخلاق اعلان کرده، می‌فرماید: انما بُعثتُ لأتمم مکارم الاخلاق؛ همانا برای کامل کردن مکارم اخلاق برانگیخته شده‌ام (میزان الحکمة، ج ۳، ص ۱۴۹). از این رو، هرگونه بحث و فحص در اخلاق و روان‌شناسی اخلاق از فرایض نظری و تکالیف علمی پیروان صادق و جدی ادیان است. به عبارت دیگر، اشتغال به مباحث اخلاقی و آنچه به روان‌شناسی اخلاقی زیستن مربوط می‌شود، از منظر پیروان ادیان صرفاً یک اشتغال آکادمیک و نظری نیست، بلکه زمینه‌ساز نوعی زندگی عملی اخلاقی است که مطلوب دین است. شک نیست که این اشتغال بخشی به استخراج احکام و آموزه‌های اخلاقی از متون مقدس دینی مربوط می‌شود؛ بخشی به نظام‌سازی اخلاق دینی؛ بخش سوم به تبیین نظام اخلاق دینی و بخش چهارم به دفاع از آن نظام در برابر هرگونه اشکال و نقدی که متوجه آن شده است یا می‌تواند شود. در این میان، کار اول در واقع، پرداختن به اخلاق توصیفی دینی است، ولی کارهای دوم تا چهارم چیزی جز فلسفه‌ورزی در زمینه اخلاق،

یعنی پرداختن به فلسفه اخلاق نیست. ترجمه آثاری که به زبان‌های دیگر در زمینه فلسفه اخلاق نوشته شده، مقدمه فلسفه‌ورزی در حوزه اخلاق دینی است. از این رو، این کتاب را، که دارای ویژگی‌های یک کتاب درسی است، به خوانندگانی که به مباحث نظری اخلاق علاقه دارند تقدیم می‌کنیم.

من هم به عنوان مترجم این اثر و هم به عنوان مدیر پژوهشکده وظیفه خود می‌دانم که از استاد مصطفی ملکیان به دلیل بازخوانی کل اثر و رفع پاره‌ای از اشکالات راه یافته در ترجمه، حجة الاسلام والمسلمین آقای احمدحسین شریفی به دلیل ارائه نکات سودمند و آقای علی اکبر علیزاده به جهت رفع پاره‌ای از اشکالات ویرایشی و نیز حمایت‌های بی‌دریغ حجة الاسلام والمسلمین آقای محمدتقی سبحانی ریاست محترم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تقدیر و تشکر کنم. امید است که انتشار این اثر گامی هرچند کوچک در آشنایی علاقه‌مندان به حوزه فلسفه اخلاق باشد.

علی‌رضا آل بویه

مدیر پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی



## مقدمه مترجم

۱. فلسفه اخلاق (moral philosophy) دو شاخه عمده دارد که عبارت‌اند از: الف) اخلاق هنجاری / توصیه‌ای (normative ethics) و ب) فرااخلاق (meta-ethics) یا اخلاق تحلیلی (analytic ethics) یا اخلاق نقدی (critical ethics). اخلاق هنجاری خود به دو شاخه نظری (theoretical) و عملی (practical) قابل تقسیم است، و هر یک از این دو نیز به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. یکی از ویژگی‌های این اثر پرداختن به هر سه حوزه فلسفه اخلاق است؛ یعنی علاوه بر این که به اخلاق هنجاری نظری پرداخته است، در مورد پژوهی‌ها به اخلاق هنجاری عملی می‌پردازد و در ضمیمه کتاب فرااخلاق را نیز مطرح کرده است.

۲. این اثر (با مشخصات کتاب‌شناختی: *Moral Problems: A Coursebook for Schools and Colleges*, 1st edition, 1991, The Lutterworth Press) که در سال‌های ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ تجدید چاپ شده است) همان‌گونه که مؤلف محترم آن در مقدمه کتاب متذکر شده، کتابی درسی است که با شیوه‌ای بسیار جذاب و خواندنی به منظور آموزش فلسفه اخلاق به رشته تحریر در آمده است. از این رو، با استفاده از مثال‌های متنوع و مورد پژوهی‌های بسیار کوشیده است تا فهم مطالب و نظریه‌ها را به نحو عمیق‌تری میسر سازد و در پایان هر بحثی علاوه بر ذکر تمرین‌های متعدّد، پرسش‌های گوناگونی را نیز در مباحث مطرح شده و در مورد پژوهی‌ها مطرح کرده است تا دانشجویان به فکر و تأمل بیشتر بنشینند. لذا این اثر سه ویژگی عمده کتاب‌های درسی را داراست:

الف) مباحث از دیدگاه خاصی مطرح نشده و در نتیجه، از دیدگاه خاصی نیز دفاع صورت نگرفته است، بلکه دیدگاه‌های متفاوت و متعارض در هر باب طرح شده و بحث و بررسی درباره هر موضوعی همچنان گشوده باقی مانده است؛

ب) در ارائه هر دیدگاهی، تمرین‌ها و پرسش‌ها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که دانشجویان با تأملات بیشتر به بررسی آنها بپردازند؛

ج) در هر مبحث با توجه به این‌که زوایای اندکی از بحث کاویده شده و تحلیل‌های نهایی و قضاوت قطعی صورت نگرفته، پرونده هیچ بحثی بسته نشده است.

۳. هرچند در سال‌های اخیر کتاب‌های متعددی در حوزه فلسفه اخلاق ترجمه و تألیف شده‌اند، هنوز خلأ جدی، به ویژه در زمینه کتاب‌های درسی در این رشته مهم احساس می‌شود. با در نظر گرفتن این خلأ و چند نکته دیگر ضرورت ترجمه این اثر دو چندان می‌شود:

الف) هرگونه نقد نظریه و اتخاذ موضعی در قبال آن در گرو فهم درست و دقیق آن نظریه است و این اثر با آوردن قطعاتی از آثار خود صاحبان نظریه، زمینه این مهم را فراهم آورده است و با ذکر پرسش‌های موردی در پایان هر قطعه، دانشجویان را در فهم هرچه بهتر این قطعات مدد می‌رساند؛

ب) کتاب‌های منتشر شده در حوزه فلسفه اخلاق به زبان فارسی تا کنون بیشتر در زمینه فرااخلاق بوده‌اند و این اثر، عمدتاً به اخلاق هنجاری نظری، مهم‌تر از آن، به اخلاق هنجاری عملی و به اختصار به فرااخلاق پرداخته است؛

ج) کتابی درسی است و سبک آموزشی آن نیز بدیع و جالب توجه می‌نماید و خواننده با مراجعه اجمالی به آن این مطلب را تصدیق خواهد کرد؛

د) با استفاده از دانش و هنر کوشیده است تا دانشجویان را به بحث درباره دیدگاه‌های مختلف نویسندگان درباره موضوعاتی از قبیل عدالت، مجازات، اختیار، سقط جنین، به کشی، عصیان مدنی و... تشویق و ترغیب کند.

۴. این اثر چون جنبه آموزشی دارد، در صدد نقد آن نبوده‌ایم و تنها در مواردی که

تقابل آشکاری با فرهنگ دینی ما احساس می‌شد، منابعی برای مطالعه بیشتر در پاورقی تحت عنوان یادداشت مترجم معرفی شده است.

۵. نویسنده این اثر دکتر مایکل پالم در دانشگاه‌های مختلف، از جمله مک ماستر تدریس کرده و آثار زیر از او منتشر شده است:

فلسفه هنر: پل تیلیش (*Paul Tillich's Philosophy of Art*)

مسائل اخلاقی در پزشکی (*Moral Problems in Medicine*)

و ویراستار همکار اثرشش جلدی: پل تیلیش: آثار عمده (*Paul Tillich: Main Works*)

۶. در ترجمه سعی شده تا آن‌جا که ممکن است، امانت رعایت شود و مترجم

افزوده‌های خود را در داخل کروشه [ ] قرار داده است و در برخی موارد لازم، توضیحاتی در پاورقی آمده که با علامت اختصاری (م.) مشخص شده است.

علی‌رضا آل‌بویه

بهار ۱۳۸۵

## مدخل

این کتاب حاوی بخش عمده درس فلسفه عمومی است که نخستین بار برای کلاس ششم دبیرستان منچستر تدوین شد.

تحوّل فلسفه در دبیرستان‌ها از تحولات چشم‌گیرتر آموزشی در سال‌های اخیر بوده است. ما هم اینک برای سطوح A<sup>1</sup> و AS<sup>2</sup> درس فلسفه داریم و این موضوع در دیگر امتحانات وابسته، مانند مطالعات دینی و علوم سیاسی، به صورت بارزی نمایان است. در سطحی آزمون‌پذیر، دبیرستان‌های هرچه بیشتری برای توسعه برنامه‌های آموزشی خود، برنامه‌های مطالعات عمومی خود را در سطح وسیعی گسترش می‌دهند و در این جا نیز درک این‌که چه مقدار بخش فلسفه لازم است، جالب توجه است.

اما با این توسعه سریع، معلمان برای پیدا کردن موضوعات فلسفی مناسبی که در دبیرستان‌ها مورد استفاده واقع شود و نه در دانشگاه‌ها، با مشکلاتی مواجه بوده‌اند. این درس تلاشی است برای پر کردن این خلأ. البته در محدوده یک کتاب نمی‌توان همه موضوعات فلسفی را عمیقاً بیان کرد. به همین دلیل، من بر فلسفه اخلاق متمرکز شده‌ام که حوزه‌ای است که بیش از هر حوزه دیگری تدریس و بررسی شده است. تجربه نیز به ما نشان داده که فلسفه اخلاق آسان‌یاب‌ترین و لذت‌بخش‌ترین مدخل به فلسفه است.

---

۱. پایان دوره متوسطه

۲. فوق دیپلم

من در جای دیگر توضیح داده‌ام که چگونه این درس به وجود آمد.<sup>۱</sup> همین قدر بس که در طی سالیان بسیاری این کتاب جای خود را در دبیرستان منچستر باز کرده و بارها دست‌خوش تغییرات بسیار بوده است، به‌ویژه از آن‌جا که شاگردان و همکاران تشویق می‌شدند که نقاط ضعف آن را نقد کنند و نظریات اصلاحی ارائه کنند. هنگام نشر، تا اندازه‌ای قلمرو آن را گسترش دادم تا هم با برنامه دبیرستان‌ها سازگار باشد و هم دانش‌سراها از آن استفاده کنند.

این کتاب، همان‌گونه که از نامش پیداست، دانش‌نامه‌موجزی درباره نظریه‌های اخلاقی نیست، بلکه کتابی درسی است که معلمان، دانش‌آموزان و خوانندگان عمومی را گام به گام با نظریه‌های اخلاقی مهم آشنا می‌سازد، و با هر فصلی آنان را به فصل بعدی هدایت می‌کند. از آن‌جا که من از محدودیت‌های زمانی آموزش در بیشتر مؤسسه‌های آموزشی نیز آگاهم، به ناچار در این کتاب گزینشی عمل کرده‌ام. می‌دانم که حذف مثلاً اخلاق اگزیستانسیالیستی، مارکسیستی و مسیحی از نظر برخی خوانندگان، عملی خطیر به حساب می‌آید. فقط می‌توانم در پاسخ بگویم که هدف نخست من تکمیل بحث نبود، و همواره به نظر من می‌آمده که بهتر است برای فهم دقیق‌تر محتوای تحلیل اخلاقی بر جزئیات بحث بیفزایم و از قلمرو آن بکاهم.

اما اولویت عمده این بوده است که متون اصلی در اختیار خوانندگان قرار داده شود، و همواره در تعجب بوده‌ام که چگونه یک دانش‌آموز می‌تواند با مثلاً سودگرایی آشنا شود بدون این‌که آثار بنتام یا میل را مطالعه کرده باشد. بدین منظور، همراه با تحلیل هر نظریه قطعات مفصلی از منابع اصلی ذکر می‌شود.

اولویت دوم آن است که به اندازه‌توان، معلمان و دانش‌آموزان را در تحلیل یکایک نظریه‌ها مدد رسانم. برای رسیدن به این هدف نه تنها مدخل و نقد مبسوطی در مورد هر

۱. نک:

'Philosophy at Manchester School', *Cogito*, Vol. 3 No.1 (1989), pp. 72-76.

نظریه بیان کرده‌ام، بلکه در جاهایی از متن که به نظرم توضیحاتی سودمند بوده‌اند تمرین‌های متعددی را نیز گنجانده‌ام. هم‌چنین هر بخشی مشتمل بر تعدادی پرسش‌های مقاله‌ای<sup>۱</sup> و کتاب‌شناسی است.

اولویت سوم من مرتبط ساختن هر نظریه اخلاقی با یک مسئله جدید بوده است. این امر بخش‌هایی موسوم به «بحث» را در این درس‌ها توجیه می‌کند. در این بخش‌ها، نظریه اخلاقی مطرح شده با توجه به یک معضل اخلاقی خاص بررسی می‌شود. بنابراین، برای مثال مسئله مجازات به نظریه سودگرایی ضمیمه می‌شود و مسئله جنگ به نظریه کانت و ... برای هر مسئله جدید مدخلی تهیه شده و خود مسئله همراه با سه قطعه منتخب کوتاه از متون اصلی ارائه می‌شود. هدف از این بخش این است که نظریه مورد بحث را در سیاق آشنا [و مانوس] قرار دهد و از این رهگذر، روشن‌گری بیشتری فراهم آورد. امیدوارم کتاب حاضر این انتقاد همیشگی بر فلسفه را، که فلسفه ارتباط چندانی با مسائل روزمره ندارد، تعدیل کند.

بنابراین، ساختار هر فصل را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

#### نظریه اخلاقی

۱. مدخل
۲. متن اصلی
۳. تمرین‌ها
۴. نقد
۵. پرسش‌های مقاله‌ای
۶. کتاب‌نامه

---

۱. essay questions؛ پرسش‌های مقاله‌ای پرسش‌هایی هستند که جواب آنها را مفصلاً و در چند صفحه می‌دهند. در مقابل، پرسش‌های کوتاه (short questions) پرسش‌هایی‌اند که به صورت مختصر و کوتاه پاسخ داده می‌شوند. م.

بحث: مسئله جدید

۱. مدخل

۲. متون اصلی

۳. پرسش‌های مقاله‌ای

۴. کتاب‌نامه

قبلاً گفتم که این اثر تا چه میزان حاصل تجربه کلاسی بوده است. عده‌ای از همکارانم در دانشگاه منچستر مرا فوق‌العاده تشویق کردند. اینان، علی‌رغم این‌که بیشترشان آموزش‌های فلسفی قبلی نداشتند، اما این کتاب را با موفقیت و اشتیاق چشم‌گیری تدریس کردند. لذا شایسته است این اثر را به آنان تقدیم کنم.

مایکل پالمر

## فصل ۱

### ۱. فلسفه اخلاق چیست؟

همه ما، زمانی با این مسئله مواجه بوده‌ایم که «چه باید کرد؟» تصور مثال‌هایی در این باره مشکل نیست. می‌پذیریم که باید به شخص نابینا در عبور از خیابان کمک کرد یا در محکمه حقیقت را گفت. هم‌چنین می‌دانیم که نباید در امتحانات تقلب کرد یا بعد از نوشیدن مشروبات الکلی رانندگی کرد. این «بایدها» و «نبایدها» برای ما روشن است، گرچه معنای آن لزوماً این نیست که ما همواره بدان نحو عمل می‌کنیم. از این رو، افعال خود یا دیگران را تحسین یا تقبیح نیز می‌کنیم.

در همه این موارد احکام اخلاقی صادر می‌کنیم. در این احکام مشخص می‌سازیم که این فعل صواب است یا خطا، یا آن شخص خوب است یا بد. بنابراین، فلسفه اخلاق معمولاً به منش یا رفتار انسان محدود می‌شود. واژه *ethics* مشتق از واژه یونانی *ethikos* است (که مربوط به *ethos* یا منش است). مردان و زنان عموماً رفتار و منش خود و دیگران را با الفاظ عامی مانند خوب، بد، صواب و خطا توصیف می‌کنند و فیلسوفان اخلاق دربارهٔ معنا و قلمرو این اوصاف، در ارتباط با رفتار انسان، تحقیق می‌کنند. اما دل‌مشغولی این فیلسوفان صرفاً گزارشی توصیفی از روی کردها و ارزش‌های مورد قبول مردم نیست، مانند این‌که: «X معتقد است که جنگ خطاست» یا «Y معتقد است که سقط جنین صواب است». این‌که X و Y چنین اعتقاداتی دارند ممکن است برای انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان جالب باشد، ولی برای فیلسوفان اخلاق چندان جذابیتی ندارد. دل‌مشغولی



آنان این نیست که X و Y باید به این امور معتقد باشند، بلکه مهم این است که چرا آنان باید به این امور معتقد باشند؟ به عبارت دیگر، فلسفه اخلاق فراتر از توضیح نظر شما یا من درباره مسئله اخلاقی خاصی است؛ فلسفه اخلاق تحقیق درباره استدلال‌هایی است که ورای باورهای اخلاقی ما نهفته است و [هم‌چنین] تحقیق درباره توجیه مواضع اخلاقی خاصی است که ما پذیرفته‌ایم.

فلسفه اخلاق به دو شاخه تقسیم می‌شود: نخست اخلاق هنجاری<sup>۱</sup> است که به بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه تعیین اعمال صواب و خطا می‌پردازد. اخلاق هنجاری، سنت اصلی تفکر اخلاقی از زمان سقراط، افلاطون و ارسطو بوده است و ما در این کتاب، فراوان با آن سروکار داریم.

شاخه دوم فرااخلاق<sup>۲</sup> است که شرح مفصلی از آن در پیوست ارائه شده است. فرااخلاق به تحلیل فلسفی درباره معنا و ویژگی زبان اخلاق می‌پردازد؛ برای مثال معنای اصطلاحاتی مانند «خوب و بد» یا «صواب و خطا» را بررسی می‌کند. بنابراین، فرااخلاق درباره اخلاق هنجاری است و در صدد فهم اصطلاحات و مفاهیمی است که در آن‌جا استعمال می‌شود؛ مثلاً زمانی که می‌گوییم «نجات جان کسی خوب است» کاملاً در بحثی هنجاری درباره این‌که کی باید چنین کاری را انجام دهیم و چه وقت نباید آن را انجام دهیم، وارد شده‌ام. آیا مقصود من آن است که باید زندگی همه افراد را نجات داد یا برخی از آنان را؟ اما در فرااخلاق، بیشتر با معنای لفظ «خوب» در جمله «نجات جان افراد خوب است» سروکار دارم. آیا خوب چیزی است که بتوان آن را در اشیا یافت، به نحوی که به آسانی در برخی اشیا یافت می‌شود و در برخی دیگر یافت نمی‌شود؟ یا خوب چیزی است که بتوان آن را دید (مانند رنگ) یا چیزی است که بتوان آن را احساس کرد (مانند دندان درد)؟

در سال‌های اخیر، این شاخه از فلسفه اخلاق، مباحث فلسفه اخلاق را عمدتاً به دلیل

1. normative ethics

2. meta-ethics

دغدغه فراوان فلسفه به تحلیل زبان تحت‌الشعاع قرار داده است. برخی معتقدند شخص نمی‌تواند به اخلاق هنجاری بپردازد مگر این‌که پیش‌تر، الفاظ مورد استفاده در آن تحلیل شوند. به یقین، وجوه مشترک آن دو بسیار زیاد است، ولی این‌که آیا فرااخلاق ضرورتاً مقدم بر اخلاق هنجاری هست یا نه، پرسشی باز است و موضوع مباحث مهم فلسفی است.

از آن‌چه تا بدین جا گفته شد می‌توان استنباط کرد که گزاره‌های اخلاقی نوع خاصی از گزاره‌ها هستند؛ برای مثال گزاره‌های تجربی صریح، یعنی گزاره‌هایی درباره حقایق اثبات‌پذیر نیستند. اگر بگوییم «سلاح‌های اتمی انسان‌ها را نابود می‌کنند» واقعیتی مشاهده‌پذیر و ساده را بیان کرده‌ایم، ولی اگر گفتیم «سلاح‌های اتمی باید ممنوع گردند» چیزی را بیان کرده‌ایم که به اعتقاد ما باید انجام پذیرد. در مورد اول، اثبات صدق یا کذب گزاره آسان است، اما در مورد دوم، بی‌تردید محال است. در این مورد، ما کمتر به بیان واقعیات می‌پردازیم و بیشتر به بیان ارزش مثبت یا منفی آنها نظر داریم. ما [فقط] دیدگاهی را درباره اوضاع و احوالی خاص بیان می‌کنیم و می‌دانیم که همه در این دیدگاه مشترک نیستند. این بدان معنا نیست که همه گزاره‌هایی که ارزشی را به چیزی نسبت می‌دهند، گزاره‌های اخلاقی هستند. ما می‌توانیم بگوییم که «شرکت رولز رویس ماشین‌های خوبی تولید می‌کند» یا «آن لاستیک بدی است»، ولی ما ارزش اخلاقی به ماشین‌ها یا لاستیک نسبت نداده‌ایم. به همین نحو، در قلمرو داوری‌های هنری (یا زیبایی‌شناسی) می‌توانیم از یک «نقاشی خوب» یا «نمایش نامۀ بد» سخن بگوییم، ولی معمولاً به محتوای اخلاقی نقاشی یا نمایش‌نامه نظر نداریم. بنابراین، همه این موارد، کاربردهای غیراخلاقی واژه‌های «خوب» و «بد» هستند.

تمرین ۱

اصطلاح «خوب» در جمله‌های زیر چگونه استعمال شده است؟ کدام یک از این جمله‌ها از نظر اخلاقی معنادار است؟

۱. آن موسیقی خوب است.
۲. دمکراسی چیز خوبی است.
۳. او فوتبالیست خوبی است.
۴. او به من خوبی نکرد.
۵. این گزارش خوبی است.
۶. او زندگی خوبی داشت.
۷. او زندگی خوبی را گذارند.
۸. راست‌گویی خوب است.
۹. آیا تعطیلات خوبی داشتی؟
۱۰. خوب نگاه کن.
۱۱. او عادت‌های خوبی دارد.
۱۲. خوب است شما را ببینیم.
۱۳. خدا خوب است.

## ۲. اصول فعل اخلاقی: اخلاق هنجاری

هنگامی که می‌کوشیم معیارها یا قواعدی را فراهم آوریم تا ما را در تشخیص افعال صواب از خطا یا مردم خوب از بد مدد رسانند، [در حقیقت] سروکارمان با اخلاق هنجاری است. تکرار می‌کنم که در اخلاق هنجاری می‌کوشیم تا با ابزار عقلانی، به مجموعه‌ای از معیارهای قابل قبول دست یابیم تا ما را در تعیین این که چرا فعل خاصی «صواب» یا شخص خاصی «خوب» خوانده می‌شود، قادر سازد.

برای مثال قاعده «نباید کسی را به قتل برسانید» را در نظر بگیرید. مخالفان کیفر اعدام در تأیید این مدعای خود که هیچ شخص یا گروهی، حق سلب حیات شخص یا گروه دیگری را ندارد، به این قاعده استناد می‌کنند. از سوی دیگر، موافقان کیفر اعدام ممکن است به معیارهای دیگری ارجاع دهند؛ برای مثال اگر کسی حیات دیگری را سلب کند، زندگی خود را قربانی کرده است. در ورای این پرسش که «آیا اسمیت باید به دار آویخته شود؟» مشاجره‌ای میان قواعد ناظر به رفتار اخلاقی رقیب نهفته است. پس از آن که این قواعد را توجیه کردیم، آن را در مثال مورد بحث، یعنی اسمیت به کار می‌گیریم.

عموماً اخلاق هنجاری دو قسم است:

الف) نظریه‌های غایت‌گرایانه<sup>۱</sup>؛

ب) نظریه‌های وظیفه‌گرایانه<sup>۲</sup>.

سی. دی. براد<sup>۳</sup> فیلسوف نظریه‌های مذکور را بدین نحو تعریف کرده است:

نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بر آنند که قضایای اخلاقی به این صورت‌اند که: «همواره فلان کار در فلان اوضاع و احوال درست (یا نادرست) است، صرف نظر از این که چه پی‌آمدهایی دارد...». نظریه‌های غایت‌گرایانه بر آنند که درستی یا نادرستی یک فعل همواره از طریق گرایش آن به ایجاد نتایج خاصی تعیین می‌شود که فی‌نفسه یا خوب‌اند یا بد.<sup>۴</sup>

1. teleological theories

2. deontological theories

3. C. D. Broad

4. *Five Types of Ethical Theory*, pp. 206-207.

۱. بنابراین، یک نظریه غایت‌گرایانه (teleological) مشتق از کلمه یونانی *telos* به معنای «غایت» برای ماور است که احکام اخلاقی کاملاً مبتنی بر نتایجی هستند که یک فعل به بار می‌آورد. یک فعل را با توجه به نتایجش درست یا نادرست می‌دانند. این نگرش به فهم عرفی ما استناد می‌کند. غالباً در هنگام ملاحظه روند یک کار می‌پرسیم: «آیا این کار به من ضرر می‌رساند؟» یا «آیا این کار به دیگران ضرر می‌رساند؟» چنین تفکری غایت‌گرایانه است: این که کاری را انجام دهیم یا نه، بدین وسیله تعیین می‌شود که درباره نتایج آن چه فکر می‌کنیم، آیا نتایج آن را خوب می‌دانیم یا بد. البته انسان‌ها به ناچار دیدگاه‌های متفاوتی درباره این که آیا نتیجه خاصی خوب است یا بد، دارند و همین امر، دلیل تنوع بسیار زیاد نظریه‌های غایت‌گرایانه است. از نظر برخی، یک فعل فقط در صورتی درست است که به سود شخص فاعل باشد. گروهی دیگر معتقدند که این دیدگاه بسیار تنگ‌نظرانه است، زیرا نتایج فعل علاوه بر فاعل باید شامل حال دیگران نیز بشود.

۲. یک نظریه وظیفه‌گرایانه آن‌چه را یک نظریه غایت‌گرایانه تأیید می‌کند، نمی‌پذیرد. درستی یک فعل صرفاً بر نتایج آن مبتنی نیست، زیرا ممکن است خود فعل ویژگی‌های خاصی داشته باشد که درستی یا نادرستی آن را تعیین می‌کند؛ برای مثال صلح‌طلبان معتقدند که تهاجم نظامی، صرف‌نظر از این که چه نتایجی به بار می‌آورد، نادرست است و همواره نیز نادرست خواهد بود. برخی دیگر بر این باورند که ما باید «انگیزه‌ای» را که ورای این فعل قرار دارد، در نظر بگیریم. اگر نیت شخصی که این عمل را انجام می‌دهد ضرر رساندن باشد، در آن صورت، آن عمل کاملاً فارغ از نتایجش (که زیانبار هستند یا نه) کاری نادرست است. افزون بر این، بسیاری استدلال می‌کنند که برخی افعال در صورتی درست‌اند که با بعضی از قاعده‌های مطلق مانند «به وعده‌ات وفا کن» یا «همیشه راست بگو» منطبق باشند. در مقام عمل به این قاعده‌ها، کاملاً ممکن است که شما بیشترین میزان غلبه خیر بر شر را ایجاد نکنید، ولی از نظر وظیفه‌گرایان، این امر از ارزش ذاتی کار شما در وفای به عهد یا راست‌گویی نمی‌کاهد.

همان‌گونه که خواهیم دید، این اختلاف میان غایت‌گرایان و وظیفه‌گرایان از اصلی‌ترین

اختلاف‌ها در اخلاق هنجاری است. به بیان ساده، غایت‌گرا به نتایج افعال خود چشم می‌دوزد، در حالی که وظیفه‌گرا به ماهیت خود عمل می‌اندیشد. اما همیشه آسان نیست که تصمیمات روزمره خود را به این شیوه دسته‌بندی کنیم. و همواره می‌یابیم که آنها ترکیبی از عناصر غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه هستند.

## تمرین ۲

کدام یک از احکام اخلاقی زیر (هرچند با آن موافق یا مخالف باشید) غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه یا ترکیبی از هر دو است؟

۱. پس از مصرف داروهای خواب‌آور رانندگی نکن.
۲. از غریبه شیرینی قبول نکن.
۳. به خطرهای غیر ضروری تن نده.
۴. همیشه از مافوق خود اطاعت کن.
۵. قتل نکن.
۶. از کسی که به تو ظلم کرده است انتقام بگیر.
۷. راست بگو.
۸. هرگز دروغ مگو، مگر به دشمن.
۹. همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار.
۱۰. وجدانت را قاضی کن.
۱۱. هرگز به خیانت‌کار اعتماد نکن.
۱۲. گوشت خوک نخور.
۱۳. دزدی مکن.
۱۴. هنگام دزدی دست‌گیر نشو.
۱۵. آن‌گونه رفتار کن که با تو رفتار می‌کنند.

تمرین ۳

در زیر مثال‌هایی از معضلات اخلاقی مطرح شده‌اند. در هر مثال: ۱. پاسخ خود را در ارتباط با یک اصل اخلاقی خاص توجیه کنید؛ ۲. تعیین کنید که آیا این اصل غایت‌گرایانه است یا وظیفه‌گرایانه یا ترکیبی از آن دو؛ ۳. (اگر می‌توانید) وضعیت دیگری را در نظر بگیرید که در آن سرپیچی از این اصل را لحاظ کرده‌اید.

۱. تحریم و تبعیض نژادی

تو نخست‌وزیر کشوری هستی که با تبعیض نژادی در کشور X مخالف است. آیا آن کشور را تحریم می‌کنی، حتی اگر بدانی که این تحریم بر جمعیت سیاهپوست آن که از قبل نیز محروم بوده‌اند، اثر می‌گذارد؟

۲. فرمانروای مستبد

بعد از انتخاباتی بی‌طرفانه و قانونی، در کشور آفریقای مرکزی رئیس‌جمهور جدیدی انتخاب شد. او در اندک مدتی، نشان داد که جبری ظالم و از لحاظ روانی نامتعادل است و بی‌رحمانه همه مخالفانش را می‌کشد. تو قدرت ترور او را داری. آیا باید این کار را انجام دهی؟

۳. انسان‌های در حال غرق

روزی در کنار رودخانه در حال قدم زدن هستی، ناگهان فریادهای بی‌امانی را برای کمک می‌شنوی. دو نفر در آب در حال دست پا زدن و بدون تردید در حال غرق شدن هستند. با نگرانی مشاهده می‌کنی که یکی از آنان پدر توست که عمیقاً به او عشق می‌ورزی، و دیگری دانشمندی مشهور است که طبق گزارش روزنامه‌ها به زودی بیماری سرطان را علاج خواهد کرد. کدام یک را باید نجات دهی؟

۴. دزد

دوست مدرسه‌ای تو می‌گوید: «چیز مهمی می‌خواهم به تو بگویم، ولی باید آن را مخفی نگه داری». تو قول می‌دهی که آن را فاش نکنی. سپس دوستت اعتراف می‌کند که او پول را از کلاس دزدیده است. شما می‌گویید: «چه وحشتناک! دیوید قبلاً به این امر متهم شده و او را از مدرسه اخراج کردند! باید این مطلب را فوراً به مدیر مدرسه بگویی!» دوستت از این کار امتناع می‌ورزد.

چه باید کرد؟

۵. دگرآزار

فرمانده دگرآزار اردو بر سر تو فریاد می‌کشد: «اگر فرزند خود را به دار نیاویزی، خودم او و زندانی‌های دیگر را نیز به دار خواهم آویخت».

چه می‌کنی؟

۶. شهردار

مغازه‌ای که عکس‌های مبتذل عرضه می‌کند به زودی در شهر تو افتتاح می‌شود. احساسات عمومی رو به غلیان است. برخی می‌گویند تو به عنوان شهردار وظیفه داری که مانع فروش چنان عکس‌های مبتذلی شوی و برخی دیگر معتقدند که تو حق سانسور آن‌چه را مردم می‌خوانند، نداری.

تو چه تصمیمی می‌گیری؟





**پرسش‌ها: اخلاق هنجاری**

۱. تفاوت گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های تجربی متعارف در چیست؟ مثال‌هایی ذکر کنید.
۲. چهار ویژگی منش انسانی را که به نظر شما خوب‌اند و چهار ویژگی را که بد می‌دانید، فهرست کنید. آیا خوبی و بدی آنها را به خاطر ادله‌ی وظیفه‌گرایانه می‌دانید یا غایت‌گرایانه؟
۳. هم از دید وظیفه‌گرایانه و هم از دید غایت‌گرایانه برای (الف) صلح دوستی (ب) گیاه‌خواری دلیل بیاورید.
۴. تام همه‌ی عمر خویش را به تنهایی در جزیره‌ای متروک گذرانده است. شما چگونه تفاوت میان درستی و نادرستی را برای او تشریح می‌کنید؟
۵. آیا قواعد اخلاقی‌ای وجود دارند که به اعتقاد تو همه‌ی جوامع، علی‌رغم تفاوت‌های فرهنگی‌شان، باید بپذیرند؟ آن قواعد اخلاقی چیستند؟ و چگونه پذیرش عمومی آنها را تبیین می‌کنی؟

### کتاب‌نامه: اخلاق هنجاری

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Billington, Ray, *Living Philosophy* (London & New York: Routledge, 1988).

بختی همه‌جانبه درباره نظریه‌های هنجاری همراه با مسائل جدید.

Brandt, R. B., *Ethical Theory: The Problem of Normative and Critical Ethics*

(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959).

بررسی همه نظریه‌های هنجاری اصلی.

Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*\* (London: Kegan Paul, Trubner & Co, 1930).

Trubner & Co, 1930).

Frankena, William K., *Ethics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).

کتابی درسی است، گرچه آسان نیست.<sup>۱</sup>

Gowans, Christopher W. (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford: Oxford University

Press, 1987).

مجموعه مقاله‌هایی در فلسفه اخلاق که معمولاً در دروس این رشته مورد استفاده قرار می‌گیرند.

Grassin, Victor, *Moral Reasoning* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hill, 1981).

تلفیق تجزیه و تحلیل نظریه‌های هنجاری با بحث معضلات اخلاق جدید.

Hospers, John, *Human Conduct* (New York: Harcourt Brace Jovanovich,

1972).

مدخلی عالی بر نظریه‌های اصلی.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics* (London: Routledge & Kegan

Paul, 1968).

تاریخ فلسفه اخلاق از هومر تا امروز.

---

۱. این کتاب را هادی صادقی ترجمه و مؤسسه فرهنگی طه در سال ۱۳۷۶ منتشر کرده است.

Purtil, Richard, *Thinking about Ethics* (Engledwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979).

مدخلی کوتاه، ولی ابتکاری.

Raphael, D. D., *Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

مدخلی کوتاه.

Taylor, P. W., (ed.), *Problems of Moral Philosophy* (Belmont, Calif: Dickenson, 1967).

گزیده‌های اساسی همراه با مقدمه .

## موردپژوهی: سقراط در زندان



سقراط

پیش از بحث بیشتر درباره نظریه‌های گوناگون اخلاق هنجاری، ارائه تصویر روشنی از آنچه به یک بحث اخلاقی مرتبط است و این‌که چگونه یک فیلسوف اخلاق به موضوع اخلاقی خاصی می‌پردازد، سودمند است. معروف‌ترین مثال در تاریخ فلسفه را در گفت‌وگوی افلاطون<sup>۱</sup>، کرایتون<sup>۲</sup> می‌توان یافت. سقراط<sup>۳</sup> - معلم اخلاق - در زندان در انتظار اعدام به سر می‌برد. دوستش کرایتون او را ملاقات کرده و به فرار ترغیب می‌نماید. پاسخ سقراط نمونه‌ای از تفکر اخلاقی است که هم دلیرانه

است و هم معقول. بعد از مطالعه این قطعه مسئله‌ای را که از این بحث ناشی می‌شود، به عنوان موضوع بحثمان، بررسی می‌کنیم: چه وقت شخص حق دارد از قانون‌های دولت سرپیچی کند؟ سقراط در سال ۴۶۹ ق.م. در شهر آتن متولد شد، پدرش مجسمه‌ساز و مادرش قابله بود. از زندگی شخصی او اطلاعات اندکی داریم. می‌دانیم که او ازدواج نافرخته‌ای داشت. به عنوان یک «سرباز سنگین اسلحه» یا «سرباز پیاده‌نظام» در چند عملیات جنگی خدمت کرد. حتی سرسخت‌ترین دشمنانش نیز اقرار داشتند که او مردی شجاع است. او تقریباً در بیشتر زندگی خود تهی دست بود. فقر او تا بدان‌جا رسید که بسیاری از نویسندگان معاصرش آن را به تمسخر گرفتند، همان‌گونه که آریستوفان<sup>۴</sup> در نمایش‌نامه

1. Plato

2. *Crito*

3. Socrates

۴. Aristophanes؛ آریستوفان مشهورترین شاعر کمدی آتن بود. وی در حدود سال ۴۴۵ ق.م. به دنیا آمد و در سال ۳۸۶ ق.م. وفات کرد. یازده کمدی وی که متعلق به «کمدی قدیم» است، غالباً آثاری است که از مسائل روز بحث می‌کند و شاعر در آنها از دشمنان سیاسی و ادبی خود انتقاد می‌کند (ر.ک: فرهنگ معین، مدخل «آریستوفان»). م.

ابرها<sup>۱</sup> چنین کرد. ظاهرش نیز همین را نشان می‌داد. او مردی کوتاه‌قد، چاق و زشت بود؛ با این حال، معاشری بسیار عالی، شوخ، دوستی باوفا، متواضع، متدین بود و مهم‌تر از همه، موهبت‌های عقلانی فوق‌العاده‌ای داشت. شاید بیش از هر چیز دیگری این مواهب عقلی موجب سقوط او شد.

چنان مرد برجسته‌ای نمی‌توانست درگیر سیاست نشود. او به مدت یک سال (۴۰۵-۴۰۶ ق.م.) عضو شورای پانصد نفره بود و در زمان حکومت زُعب و وحشت شورای سی نفره در سال ۴۰۴ ق.م. از شرکت در دستگیری لئون خودداری کرد، و به‌طور کلی، تا آن‌جا مورد نفرت شورای سی نفره قرار گرفت که با حکمی ویژه او را از «تعلیم هنر استدلال» منع کردند. اگر به خاطر نهضت ضد انقلابی دمکرات‌ها نبود، احتمالاً به اتهام «نافرمانی» محاکمه می‌شد.

عجیب این‌که مقدر شده بود که دمکراسی بازسازی شده، سقراط را به پای محاکمه بکشاند! بعد از این‌که دمکرات‌ها دوباره به قدرت رسیدند عفو عمومی اعلام کردند، ولی چهار سال بعد، در ۳۹۹ ق.م.، و به رغم این‌که سقراط همواره خود را از فجایع حکومت قبلی کنار می‌کشید، او را به جرمی خلاف اخلاق عمومی متهم کردند. شاکیان او میلتوس<sup>۲</sup> شاعر، آنوتوس<sup>۳</sup> دباغ و لایکن<sup>۴</sup> خطیب بودند، که همگی عضو حزب دمکرات بودند. کیفرخواست به این شرح خوانده شد: «اتهام سقراط این است که اولاً، به انکار خدایان مورد قبول حکومت و معرفی خدایان جدید می‌پردازد و ثانیاً، جوانان را به فساد می‌کشاند».

چه چیزی در ورای این اتهامات نهفته است؟ از نظر شاگرد سقراط، گزنفون<sup>۵</sup> مورخ، اتهام اول او مبتنی بر این واقعیت مشهور بود که سقراط مدعی بود که به وسیله قدرتی

---

1. *The Clouds*

2. Meletus

3. Anytus

4. Lycon

5. Xenophon

اسرارآمیز - ندای خدا - هدایت می‌شده، که ظاهراً کارکردی عمدتاً سلبی داشته است، به این صورت که آن ندا همواره او را از انجام برخی کارها منصرف می‌کرد، ولی هرگز او را به انجام کاری ترغیب نمی‌نمود. سابقه این پدیده خارق‌العاده به سال‌های نخست حیات او برمی‌گشت و تا آن‌جا که او می‌دانست، مخصوص به خودش بوده است. سقراط با شنیدن این «ندا» - که او آن را دیمون<sup>۱</sup> [فرشته یا سروش] خود می‌نامید - معتقد شد که عهده‌دار رسالتی الهی شده است تا حکمت کسانی را که جامعه، حکیم‌شان می‌خواند تحلیل کرده، و در صورت ضرورت، نمایان سازد. البته این تفتیش بی‌وقفه، دشمنان بسیاری در میان دستگاه حاکمه به وجود آورد - از نظر آنان، او کسی نبود مگر مداخله‌گری تهمی‌دست که اعتقادات دیگران را زیر پا می‌گذاشت. این در حالی بود که دیدگاه‌های افراطی او در باب دین، سیاست و تعلیم و تربیت که توأم با مهارت غلبه‌ناپذیر او در مناظره بود، جوانان را جذب و این تصور را ایجاد کرد که او رهبر یک نهضت جدید سنت‌شکن و مخالف حکومت است.

امروزه ما سقراط را مؤسس پژوهش فلسفی و به یقین، یکی از مردان بزرگ تاریخ می‌دانیم، ولی او، در نگاه بسیاری از معاصرانش، دست کمی از یک جنایت‌کار نداشت، مردی که به سنت‌های آتن خیانت می‌کرد و بی‌دین و مفسد بود. بنابراین، این‌که اکثریت به مجرمیت او رأی دهند، آن‌گونه که به نظر می‌رسد، عجیب نیست.

شرح محاکمه سقراط در دفاعیه<sup>۲</sup> افلاطون آمده است. رأی اولیه هیئت قضات پانصد نفره به هیچ‌وجه یکپارچه نبود؛ ۲۸۰ نفر در مقابل ۲۲۰ نفر رأی به محکومیت سقراط دادند. با این‌که ملتوس تقاضای کیفر اعدام کرده بود، ولی طبق قانون آتن متهم می‌توانست پیشنهاد دیگری ارائه دهد. و چندان تردیدی نیست که اگر سقراط مجازات کمتری تقاضا می‌کرد، پیشنهادش پذیرفته می‌شد. اما سقراط، برخلاف انتظار قضات و نگرانی دوستانش، با جسارت اعلام کرد که به دلیل خدماتش به حکومت، باید حقوق مستمری مادام‌العمر

1. daimonion

2. *Apology*

برایش مشخص کنند. او پرداخت یک مینه<sup>۱</sup> (احتمالاً در حدود صد پوند) را به عنوان جریمه‌ای «جزئی» پیشنهاد کرد. پیشنهاد خودپسندانۀ سقراط سریعاً توسط دوستانش، افلاطون، کریتوبولس<sup>۲</sup> و آپولودوروس<sup>۳</sup> به سی برابر اصلاح شد و خود آنان ضامن پرداخت آن شدند. اما خیلی دیر شده بود، زیرا قضاات با اکثریت بیشتری حکم اعدام را صادر کردند. سپس سقراط یک سخنرانی جذاب و مهیج درباره‌ی مرگ و ترس از مردن ایراد کرد و آن را با این کلمات به پایان رساند: «وقت عزیمت فرا رسیده است و هرکس به راه خویش می‌رود؛ من می‌میرم و شما زنده می‌مانید، اما این که کدام بهتر است فقط خدا می‌داند».

معمولاً حکم اعدام در طی ۲۴ ساعت اجرا می‌شد. اما برحسب اتفاق محاکمه سقراط هم‌زمان بود با نبود کشتی مقدسی که به دلوس<sup>۴</sup> عزیمت کرده بود - همه ساله کشتی‌ای برای نکوداشت خاطرۀ نجات آتن به دست تزئوس<sup>۵</sup> به دلوس می‌رفت - و رسم بود که کیفر اعدام در این مدت اجرا نشود. لذا سقراط یک ماه در زندان نگهداری شد. شاید حتی دشمنانش در نهان امید داشتند که او فرار کرده و کشور را ترک کند. به یقین، دوستانش او را برای انجام چنین کاری تحت فشار قرار دادند. اما آیا سقراط باید پیشنهاد آنان را می‌پذیرفت و فرار می‌کرد؟ در این زمان یکی از دوستانش به نام کرایتون او را در زندان ملاقات کرد.

کرایتون به سقراط می‌گوید: وضعیت هم‌اکنون خطرناک است، زیرا کشتی‌ای که از دلوس بازگشته، مشاهده شده است؛ یعنی اگر سقراط کاری انجام ندهد، فردا اعدام خواهد شد. کرایتون در آخرین درخواست شدید خود برای متقاعد کردن دوستش استدلال‌های گوناگونی ارائه می‌دهد:

- 
1. mina
  2. Critobulus
  3. Apollodorus
  4. Delos
  5. Theseus

۱. رک و راست بگویم بیشتر مردم نخواهند پذیرفت که سقراط ماندن در زندان را برگزیده است، بلکه دوست سقراط را به دلیل کمک نکردن به او سرزنش می‌کنند و کرایتون را به دلیل کوتاهی در کمک مالی برای آزادی سقراط نکوهش خواهند کرد؛
  ۲. شاید سقراط می‌پندارد که اگر دوستانش به او کمک کنند سرانجام جاسوسان آنان را لو خواهند داد، لذا آنان مجبور به پرداخت غرامت‌های سنگینی خواهند شد و یا حتی دارایی‌های خود را از دست خواهند داد؟ اگر چنین است، ترس او بی‌مورد است، زیرا انسان‌هایی هستند که حاضرند در ازای مبلغ اندکی او را نجات دهند و همیشه می‌توان با رشوه کمی دهان جاسوسان را بست؛
  ۳. اگر سقراط به مرگ تن دهد، عمداً فرزندان خود را یتیم کرده و آنان را از تکمیل تحصیلاتشان، که در جایی دیگر می‌تواند حاصل شود، محروم ساخته است؛
  ۴. سقراط آسان‌ترین راه را برگزیده، زیرا این کار نه شجاعانه است و نه شرافتمندانه. صادقانه بگویم، دوستان او از تمام این جریان شرم‌منده و شرمسارند.
- کرایتون گفت: «بیا و تصمیم خود را بگیر. راه دیگری وجود ندارد؛ همه کارها باید شب آینده به انجام رسد. اگر بیش از این وقت را تلف کنیم، دیگر کاری نمی‌توان کرد و بسیار دیر خواهد شد. سقراط! به هر جهت از تو تقاضا می‌کنم توصیه‌ام را بپذیر و تمناً دارم غیرمنطقی نباش.»



### پاسخ سقراط<sup>۱</sup>

سقراط: کرایتون گرامی، نگرانی تو درباره من قابل ستایش است به شرط آن که با درستی سازگار باشد وگرنه هرچه بیشتر اصرار ورزی، نارواتر خواهد بود. خیلی خوب، لازم است بررسی کنیم که آیا باید طبق گفته تو رفتار کرد یا نه؟... گمان می‌کنم بهتر است نخست درباره عقیده توده مردم بحث کنیم ... پس نیک بیندیش و بین آیا این سخن بجاست که آدمی نباید به همه عقاید مردم دل ببندد، بلکه باید بعضی از آنها را محترم بدارد و بعضی را نه. نظر تو چیست؟ آیا این سخن منصفانه‌ای نیست؟

کرایتون: بی‌گمان چنین است.

سقراط: به عبارت دیگر، انسان باید به عقیده نیک توجه نماید و از عقیده بد روی بگرداند؟

کرایتون: بله.

سقراط: عقیده نیک از خردمندان است و عقیده بد از بی‌خردان؟

کرایتون: البته.

سقراط: پس، ادامه دهیم؛ درباره نوع مثالی که من از آن استفاده می‌کردم نظرت چیست؟ ورزشکاری که در حال تمرین است و در شرایط مطلوب قرار دارد و تمرین را جدی می‌گیرد آیا باید به هرگونه ستایش و نکوهشی از هرکسی، توجه نماید، یا آن که صرفاً باید به آرا و دیدگاه‌های افراد صلاحیت‌دار نظیر پزشک یا مربی واقعی‌اش توجه کند؟ کرایتون: باید صرفاً به نقد و نظر افراد صلاحیت‌دار اعتنا کند.

سقراط: پس باید از ستایش یا نکوهش افراد صلاحیت‌دار خشنود یا هراسان شود نه از نکوهش و خشنودی عامه مردم.

کرایتون: بدیهی است ...

سقراط: بسیار خوب. اکنون نمی‌خواهیم یکایک مثال‌ها را دقیقاً بررسی کنیم؛ به من

1. Plato, *The Last days of Socrates*, trans. Hugh Tredennik, pp. 84-96.

بگو، کرایتون، که آیا می‌توانیم از این مسئله به عنوان قاعده‌ای عام در مورد همه اعمالی که می‌خواهیم درباره آنها تصمیم بگیریم، استفاده کنیم؛ یعنی درباره اموری مانند عدل و ظلم، زشت و زیبا و خوب و بد؟ آیا ما باید متأثر و مرعوب آرای اکثریت مردم شویم یا باید به عقاید شخص صاحب نظر در این مسائل توجه کنیم؟ یا این‌که همه این مطالب بی‌معناست؟ کرایتون: نه، به گمانم درست است، سقراط.

سقراط: دوست گرامی، بنابراین، نباید در این اندیشه باشیم که توده مردم درباره ما چه خواهند گفت، بلکه باید ببینیم آن یک تن که نیک و بد و عدل و ظلم را می‌شناسد چگونه داوری می‌کند. از این رو، این‌که گفتم درباره نیک و بد، زشت و زیبا و عدل و ظلم از عقیده توده مردم نباید غافل بمانیم درست نیست. البته ممکن است گفته شود: «در عین حال، توده مردم چنان قدرتی دارند که می‌توانند ما را بکشند.»

کرایتون: سقراط! تردیدی در این مطلب نیست. کاملاً درست است و اعتراض واردی است.

سقراط: دوست گرامی، اما به نظرم استدلالی که هم‌اکنون بررسی کردیم، با این ایراد اصلاً خدشه‌دار نمی‌شود. ضمناً دوست دارم دقت کنی که آیا این مطلب درست است که «زندگی کردن مسئله واقعاً مهمی نیست، بلکه خوب زندگی کردن مهم است»؟ کرایتون: بی‌تردید چنین است.

سقراط: و این‌که خوب زندگی کردن دقیقاً به معنای درست یا شرافت‌مندانه زندگی کردن است؟

کرایتون: بلی

سقراط: اکنون در پرتو این توافق باید ببینیم که آیا بیرون رفتن من از زندان بدون اجازه رسمی درست است یا نه؟ اگر درست باشد، باید برای فرار تلاش کنم، و الا دست از این کار بردارم. سخنانی که درباره هزینه، آبرو و تربیت فرزندان گفتم نشان‌دهنده ملاحظات توده مردم است که به عقل و اندیشه توجهی نداشته، انسان‌ها را کشته و اگر بتوانند آنان را زنده می‌کنند. به نظر من، با توجه به دلیل، وظیفه اصلی ما بررسی همان پرسشی است که هم‌اکنون

مطرح کردیم و آن این که آیا ما، در پرداخت پول و سپاس‌گزاری از کسانی که مرا از زندان می‌گریزانند، هم‌چنین در تدارک فرار خود، درست عمل کرده‌ایم یا کار خطایی مرتکب شده‌ایم؟ اگر روشن شد که چنین کاری خطاست، حال نباید به این که ماندن و آرام نشستن من سبب مرگ خواهد بود، اعتنایی نکنیم و تنها در این اندیشه باشیم که مرتکب ظلم نشویم؟

کرایتون: سقراط، من با تو موافقم، اما امیدوارم که درباره این که چه کاری باید انجام دهیم، بیندیشی.

سقراط: دوست گرامی، هر دو باید با هم بیندیشیم! اگر به سخنی که خواهم گفت ایرادی داشتی بگو تا پیروی کنم، وگرنه با اصرار از من مخواه که بدون اجازه رسمی از این جا بیرون بروم. پس به آن چه از آغاز تا به حال گفته‌ام توجه نما و بکوش تا به نحو احسن به پرسش‌هایم پاسخ دهی، امیدوارم از شیوه بیان من قانع شوی.

کرایتون: بسیار خوب تلاش می‌کنم تا به پرسش‌هایت پاسخ دهم.

سقراط: آیا ما می‌گوییم آدمی هیچ‌گاه نباید آگاهانه کار نادرستی انجام دهد، یا آن را منوط به شرایط خاص می‌دانیم؟ همان‌طور که پیش‌تر توافق کردیم، آیا این درست است که هیچ‌گاه کار خطا، خوب یا آبرومندانه نمی‌شود؟ مطمئناً حقیقت همان است که همیشه گفته‌ایم. رأی عامه مردم هرچه باشد، اعم از این که رأی بدیل خوشایندتر از آن باشد و یا حتی سخت‌تر از آن باشد، این حقیقت ثابت است که انجام کار خطا، به هر جهتی، برای فاعل آن بد و زشت است. آیا این رأی ما هست یا نه؟

کرایتون: بله، عقیده ما همان است که توضیح دادی.

سقراط: بنابراین، انسان در هیچ شرایطی نباید کار ناصواب انجام دهد.

کرایتون: نه

سقراط: در این صورت، انسان ظلم دیده نیز، نباید ظلم را با ظلم پاسخ دهد، برخلاف اکثر مردم که آن را کاری طبیعی می‌پندارند.

کرایتون: از قرار معلوم، نه.

سقراط: در این نکته چه می‌گویی، آیا حق داریم به کسی زیان برسانیم یا نه؟  
کرایتون: البته که چنین حقی نداریم، سقراط.  
سقراط: ولی اگر کسی به ما زیان برساند، آیا زیان رساندن به او، چنان‌که بیشتر مردم می‌پندارند، کار درستی است یا نه؟

کرایتون: نه، هرگز.  
سقراط: زیرا، به گمان من، میان زیان رساندن به مردم و بی‌انصافی کردن به آنها تفاوتی نیست.

کرایتون: کاملاً همین‌طور است.  
سقراط: پس اگر انسان از دیگران خطا یا زیانی دیده باشد، هرچند هم عصبانیت او شدید باشد، نباید مقابله به مثل کند. ولی کرایتون، به هوش باش تا این اعترافات جداگانه منتهی به تصدیق چیزی که با عقاید اساسی تو در تضاد است، نشود.

کرایتون: ... ادامه بده.  
سقراط: پرسش دیگر من این است که آیا باید انسان به همه تعهدات خود، به شرط آن که صواب باشند، وفا کند، یا آن که می‌تواند نقض پیمان نماید؟  
کرایتون: باید به عهد وفا کند.

سقراط: پس به پی‌آمد منطقی آن توجه کن. اگر ما قبل از متقاعد کردن دولت، این مکان را ترک کنیم، آیا در جایی که کمترین توجیه را دارد، زیانی مرتکب شده‌ایم یا نه؟ آیا آن تعهدات منصفانه خود را نقض کرده‌ایم یا نه؟

کرایتون: نمی‌توانم به این پرسش پاسخ دهم، سقراط، مطلب را به درستی نفهمیدم.  
سقراط: بگذار مطلب را بدین‌گونه طرح کنم. اگر هنگامی که از این جا می‌گریزیم قوانین و قانون اساسی مردم آتن، راه بر ما بگیرند و پرسند: سقراط، چه در سر داری؟ آیا جز این‌که با انجام این کار، به اندازه‌توانایی خود، ما را که قانون‌های این شهر هستیم، و در نتیجه، تمام دولت آتن را، پایمال می‌سازی؟ آیا گمان می‌کنی ممکن است کشوری که در آن احکام قانونی ارجح و اعتباری نداشته و هرکس بتواند از آنها سربتابد پایدار بماند و به هم

نریزد؟ کرایتون، در پاسخ این‌گونه پرسش‌ها چه باید بگوییم؟... آیا خواهیم گفت: آری، من قطعاً قصد دارم قانون‌ها را پایمال کنم، زیرا دولت با تصویب حکمی نادرست در محاکمه من، به من ظلم کرده است؟ آیا پاسخ ما این خواهد بود یا چیز دیگری؟

کرایتون: سقراط، البته آن‌چه هم اینک گفتی!

سقراط: ولی قانون‌ها خواهند گفت: ... تا به حال از ما و دولت چه بدی دیده‌ای که می‌خواهی ما را تباه کنی؟ مگر ما سبب نشدیم که تو به دنیا بیایی؟ مگر به حکم ما نبود که پدر و مادر تو توانستند با یک‌دیگر ازدواج کرده و تو را به دنیا آورند؟ اگر به قانون ازدواج ایراد داری بگو! آیا جز این می‌توانم گفت که: «ایرادی ندارم»؟ [آن‌گاه خواهند گفت: «خوب، آیا از قانون تعلیم و تربیت فرزندان - آن‌گونه که خود داشته‌ای - ایرادی داری؟ آیا از قانونی که پدرت را موظف ساخت تا تربیت فرهنگی و جسمانی به تو بیاموزد، خرسند نیستی؟» در پاسخ ناچارم بگویم «آری، بسیار خرسندم.» خواهند گفت: «اکنون که به دنیا آمده، رشد کرده و تربیت یافته‌ای، آیا می‌توانی ادعا کنی که تو و نیاکانت، فرزندان و بندگان ما نیستید؟ و اگر چنین است، آیا می‌پنداری که هرچه برای ما رواست برای تو نیز رواست، و هرچه ما با تو کنیم تو نیز حق داری با ما همان کنی؟ شما با پدر یا کارفرمای خود - اگر داشته باشی - حقوق یک‌سان نداری تا امکان مقابله به مثل با آنان را داشته باشی. اگر آنان به تو ناسزا گفتند یا تو را زدند حق نداری به آنان ناسزا بگویی یا آنان را بزنی یا کارهای بزرگ دیگری از این قبیل را انجام دهی. آیا توقع داری که چنین حقی در برابر کشور خود و قانون‌های آن داشته باشی، به گونه‌ای که اگر بخواهیم تو را اعدام کنیم، به این عقیده که انجام این کار، درست است آیا شما نیز به نوبه خود نهایت تلاش خویش را برای تخریب کشورت و ماکه قانون‌های آن هستیم، به کار خواهی گرفت؟ و آیا تو که خود را دوستِ صادق و خوبی می‌دانی، مدعی هستی که برای انجام چنین کاری موجه هستی؟... چه در میدان جنگ و چه در دادگاه و هر جای دیگری تو باید کاری را انجام دهی که شهر و کشورت از تو می‌خواهد و الا باید براساس عدل جهانی آن را متقاعد کنی! اما به کارگیری خشونت حتی در برابر والدین جرم است و در برابر وطن جرمی بزرگ‌تر». کرایتون،

در برابر این مطالب چه باید بگوییم؟ آیا سخن قانون‌ها، درست است یا نه؟  
کرایتون: آری، این‌گونه گمان می‌کنم.

سقراط: احتمالاً قانون‌ها، خواهند گفت: «سقراط، تأمل کن که آیا ما حق داریم بگوییم آن‌چه تو می‌خواهی نسبت به ما انجام دهی، نادرست است. با این‌که ما تو را به دنیا آورده، پرورانده و تربیت کرده‌ایم و هر چیز نیکی را در اختیار داشته‌ایم از تو و هم‌شهریانت دریغ نکرده‌ایم؛ با این همه آشکارا این اصل را بیان کرده‌ایم که هر شخص آتنی که به بلوغ رسیده باشد و تشکیلات سیاسی دولت و ماکه قانون‌های آن هستیم را مشاهده کند، مجاز است اگر ما را نپسندید، همه دارایی خود را برداشته، به هر جاکه خواست برود ...»

ولی اگر کسی چگونگی اجرای عدالت و دیگر تشکیلات عمومی کشور را دید و در عین حال، به جای دیگری مهاجرت نکرد، این را دلیل بر پذیرفتن سخنان و مدعیات خود می‌دانیم و معتقدیم که هرکس از فرمان ما سر بتابد از سه جهت خطا کار است: اولاً، به این دلیل که ما پدر و مادر او هستیم؛ ثانیاً، چون ما محافظان او هستیم؛ و ثالثاً، چون به عهدی که با ما بسته بود وفا ننموده، زیرا نه به حکم ما سر نهاده و نه بر ما مبرهن ساخته که آن‌چه می‌گوییم و می‌کنیم، خطاست. سقراط، اگر اندیشه‌ای که در سر می‌پرورانی را اجرا کنی، تو را نافرمان و پیمان‌شکن دانسته، بیش از هر آتنی دیگر گناه کار خواهیم دانست ... . تو هیچ‌گاه برای شرکت در جشن‌ها یا هر هدف دیگری از آتن بیرون نرفتی، مگر برای بعضی لشکرکشی‌های نظامی، هیچ‌گاه مانند دیگران به خارج از کشور مسافرت نکرده‌ای و هرگز نخواستی با کشور یا قانون اساسی دیگری آشنا شوی، تو همواره به ما و شهر ما بسنده کرده‌ای. بی‌تردید تو ما را برگزیده‌ای و تعهد کرده‌ای که در فعالیت‌هایت به عنوان یک شهروند ما را رعایت کنی، و بهترین دلیل دل‌بستگی تو به شهر ما، این است که در آن فرزندان به دنیا آورده‌ای. به علاوه، حتی در زمان محاکمه می‌توانستی مجازات تبعید را برای خود پیشنهاد کنی و کاری را که امروز می‌خواهی بدون اجازه دولت انجام دهی، در همان زمان با اجازه او انجام دهی ... . اکنون به این سؤال پاسخ بده: آیا راست است که تو نه با گفتار، بلکه با کردار در برابر ما تعهد کردی که سر از رأی ما نیچی و همواره طبق دستور

ما زندگی کنی؟» کرایتون، در پاسخ چه باید بگوییم؟ آیا چاره‌ای جز تصدیق داریم؟  
کرایتون: سقراط، جز تصدیق چاره‌ای نداریم.

سقراط: در آن صورت، خواهند گفت: «پس روشن شد که قراردادهای و تعهدات خود را می‌شکنی با این‌که این تعهدات را پذیرفتی در حالی که اجباری یا اشتباهی در کار نبود، و برای تصمیم‌گیری عجولانه، تحت فشار نبودی، بلکه اگر از ما خشنود نبودی یا احساس می‌کردی که این پیمان‌ها غیرمنصفانه است، هفتاد سال وقت داشتی و هرگاه می‌خواستی می‌توانستی از این‌جا بروی ... . کاملاً روشن است که تو بیش از دیگران به آتن و ماکه قانون‌های آن هستیم علاقه‌مند بودی، زیرا کیست که شهری را دوست بدارد، ولی قانون‌های آن را نپسندد؟ با این همه، آیا نمی‌خواهی بر سر پیمان خود بمانی؟ آری، سقراط، اگر نصیحت ما را بپذیری، بر عهد خود وفا کرده‌ای، وگرنه به دلیل فرار از شهر سخره‌خاص و عام خواهی شد.



افلاطون

از تو می‌خواهم بیندیشی که اگر راه پیمان‌شکنی در پیش‌گیری و وجدانت را آلوده کنی چه سودی به خود یا دوستانت خواهی رساند. در این‌که دوستانت نیز در معرض خطر خواهند افتاد و در نتیجه، تبعید شده و یا تابعیت خود را از دست داده و یا اموالشان مصادره می‌شود، تردیدی نیست ... . بدین‌سان، تو در ضمن، درستی حکم هیئت منصفه را درباره‌ی خود تأیید می‌کنی، زیرا یک شخص قانون‌شکن بی‌گمان تأثیر ویران‌گری بر جوانان و انسان‌های نادان دارد ... ، ولی آیا

هیچ‌کس نخواهد گفت پیرمردی به این سن و سال، و با آن که پایش به لب‌گور رسیده، چنان حریصانه به زندگی چسبیده است که از پایمال کردن لازم‌الاجراترین قانون‌ها باک ندارد؟ شاید اگر کسی را نیازی چنین نگویند ... . اما در واقع، شما می‌خواهی به خاطر فرزندان زنده بمانی تا شاید بتوانی آنان را تربیت کنی. آیا می‌خواهی ابتدا آنان را

به تسالی<sup>۱</sup> ببری و از آنان افرادی بیگانه با وطن بسازی و از این حیث نیز دین خود را به آنان ادا کنی؟ یا نه، اگر چنین قصدی نداری، گمان می‌بری آنان در کنار تو تربیت خواهند شد. اما آیا به دلیل مراقبت دوستانت از آنان، بدون تو تربیت و مراقبت بهتری نخواهند داشت؟ آیا اگر به تسالی بروی دوستانت از کودکان محافظت می‌کنند، ولی اگر راه جهان دیگر پیش‌گیری، چنین نخواهند کرد؟ [نه سقراط] یقین بدان که اگر مدعیان دوستی، دوست واقعی باشند، از فرزندان تو سرپرستی خواهند کرد.

نه، سقراط؛ توصیه ما - راهنمایان خود - را بپذیر و هیچ چیز، حتی جان و فرزندان خود را برتر از عدالت و قانون مشمار تا چون به جهان دیگر رفتی، بتوانی در برابر مقامات آن جا از خود دفاع کنی. روشن است که گریز از زندان نه وضع تو و دوستانت را در این جهان بهتر می‌کند و نه شما را محترم‌تر می‌کند و نه وجدانتان را آسوده‌تر می‌سازد، هم‌چنین به کار آن جهان شما نیز نمی‌آید. اکنون شما به عنوان قربانی خطای هم‌نوعان خود (و نه خطای ما قانون‌ها) به آن جهان خواهی رفت، ولی اگر به آن شیوه ننگین بگریزی، ظلم و زشتی را با ظلم و زشتی پاسخ داده، قراردادهای و تعهدات خود را با ما نادیده بگیری و کسانی را که سزاوار بدی نیستند - یعنی خودت، دوستانت، وطنت و ما را - بی‌آزاری تا زنده‌ای بر تو خشمگین خواهیم بود و قانون‌های آن جهان وقتی بدانند که تو در حد توان کوشیده‌ای تا ما را - که برادران آنها هستیم - پایمال کنی، با خوش آمدگویی دوستانه از تو پذیرایی نخواهند کرد. پس به خواهش کرایتون گوش نده و به سفارشات ما عمل کن.»

کرایتون، دوست عزیزم، به تو اطمینان می‌دهم که این سخنان را از زبان قانون‌ها می‌شنوم؛ درست مانند عارفان که نوای موسیقی را می‌شنوند و طنین استدلال‌های آنها چنان در گوش‌هایم پیچیده است که هیچ سخن دیگری نمی‌توانم شنید. پس بدان که هرچه برخلاف آنها بگویی بی‌فایده خواهد بود. با این همه، اگر می‌پنداری از گفتن سودی خواهی برد بگو.

کرایتون: نه سقراط، سخنی ندارم.

۱. Thessaly؛ ناحیه‌ای در یونان شمالی.



سقراط: پس بحث را متوقف کن و بگذار از این راه پیروی کنیم، چرا که این راهی است که خدا به ما می‌نماید.

سقراط با این استدلال‌ها خود را محکوم کرد. افلاطون ماجرای واپسین روز حیات او را، به زیبایی ساده و مهیج، در گفت‌وگوی فیدون<sup>۱</sup> نقل کرده است. سقراط با همسر، بستگان و دوستانش که اطراف او گرد آمده بودند خداحافظی کرد و زندانبان در حالی که عمیقاً از کاری که باید انجام می‌داد ناراحت بود وارد شد و در توصیف سقراط گفت: «شریف‌ترین، نجیب‌ترین و دلیرترین کسی است که تاکنون به این جا آمده است». علی‌رغم تلاش کرایتون برای به تأخیر انداختن قضیه، سقراط جام شوکران را گرفت و «در کمال متانت و بدون هیچ نشانه‌ای از بی‌میلی» با یک جرعه، آن را سر کشید. بسیاری از دوستانش، با دیدن این صحنه از حال رفته و بی‌اختیار گریستند. سقراط چند قدمی در اتاق راه رفت و سپس به پشت خوابیده، صورت خود را پوشاند. زندانبان در حالی که یکی از پاهای او را می‌فشرد پرسید: آیا چیزی را حس می‌کنی. سقراط گفت: خیر. سپس قبل از آن که زهر کاملاً مؤثر افتد، پوشش روی صورتش را کنار زده، زیر لب گفت: «کرایتون: خروسی به آسکلیپوس<sup>۲</sup> مدیونم، ادای این دین را فراموش نکنید.» با این کار او می‌خواست از خدای شفا، سپاس‌گزاری کند. و ضمناً بفهماند که مرگ شفای زندگی است. کرایتون گفت: حتماً انجام خواهیم داد، سفارش دیگری هم داری؟ پاسخی نیامد و همه متوجه شدند که سقراط مرده است.

عبارات پایانی این حکایت غمناک فیدون سنگ‌نشته مناسبی را شکل می‌دهد:  
ای خقراطیس،<sup>۳</sup> این بود سرانجام دوست ما که بی‌اغراق شجاع‌ترین، حکیم‌ترین و شریف‌ترین انسانی بود که ما می‌شناختیم.

1. *Phaedo*

۲. آسکلیپوس یا اسقلیپوس (*Asclepius*)، رب‌النوع و در عین حال، قهرمان طب یونان به شمار می‌رفت. وی صرفاً به معالجهٔ مریضان اکتفا نمی‌کرد، بلکه مردگان را هم زنده می‌کرد، اما براساس اساطیر یونان، چون نزدیک بود دوزخ از سکنه خالی شود، هادس (خدای دوزخ) از زئوس چاره خواست و زئوس خشمناک شد و آسکلیپوس را دچار صاعقه کرد. م.

3. *Echecrates*



### پرسش‌ها: سقراط در زندان

۱. از استدلال‌های سقراط و کرایتون فهرستی تهیه کنید. این استدلال‌ها تا چه حد غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه یا تلفیقی از آن دو هستند؟
۲. سقراط به قواعد اخلاقی خاصی تمسک می‌جوید و مدعی است آن قواعد کاربردی عام دارند و نباید مورد نافرمانی قرار گیرند. این قواعد کدام‌اند و به نظر شما تا چه اندازه موجه‌اند؟
۳. تا چه اندازه سقراط در نادیده گرفتن رأی عامه مردم بر حق است؟
۴. آیا کسانی هستند که متخصص صواب و خطا باشند؟ اگر هستند، چه کسانی‌اند؟ اگر چنین افرادی نباشند، سقراط چگونه می‌تواند میان صواب و خطا تمیز دهد؟
۵. به نظر شما، آیا دیدگاه سقراط درباره حکومت، دیدگاهی قدیمی و منسوخ است؟
۶. به نظر شما، در چه شرایطی سقراط می‌بایست از قانون کشور نافرمانی کند؟ شما چه زمانی از قانون کشورتان نافرمانی می‌کنید؟
۷. آیا اوضاع و احوالی وجود دارد که در آن مقابله به مثل موجه باشد؟
۸. آیا کسی که به ناحق به جرمی محکوم شده است، حق دارد از زندان بگریزد؟ در جواب خود، پاسخ سقراط به کرایتون را مد نظر داشته باشید.
۹. رابطه میان قانون و اخلاق چیست؟ مثال‌هایی از تعارض میان آنها ذکر کنید.
۱۰. بحث کنید: «من ترجیح می‌دهم پنج دقیقه آدم بزدلی باشم تا بقیه عمرم را از کف بدهم.» (ضرب‌المثل ایرلندی).

کتاب‌نامه: سقراط در زندان

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Blum, Alan F., *Socrates* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

فصل چهارم رأی سقراط در باب عدالت را تحلیل می‌کند.

Ferguson, J., *Socrates* (London: Macmillan, for the Open University, 1970).

کتابی مرجع درباره اطلاعات مربوط به شرح احوال سقراط.

Guthrie, W. K. C., *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

اثری میعادین.

Kraut, Richard, *Socrates and the State* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

تحلیلی جامع از استدلال‌های به کار گرفته شده در کرایتون.

Parker, M., *Socrates and Athens* (London: Macmillan, 1973).

رساله‌ای آموزنده.

Plato, *The Last Days of Socrates*,\* trans. Hugh Tredennick (Harmondsworth:

Penguin Books, 1969) The dialogues *Apology*, *Clito* and *Phaedo*.

Santas, G. X., *Socrates* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).

در فصل دوم نگرش سقراط به قوانین آتن را بررسی می‌کند.

## بحث: عصیان مدنی

سقراط در بحث با کرایتون بیان مشهوری دربارهٔ عصیان مدنی<sup>۱</sup> مطرح می‌کند و آن این‌که آیا افراد در صورت اعتقاد به ظالمانه بودن یک قانون، حق سرپیچی از آن را دارند یا نه؟ همان‌گونه که دیدیم، استدلال سقراط مبتنی بر نوعی نظریهٔ «قرارداد اجتماعی»<sup>۲</sup> است که معتقد است دقیقاً همان‌گونه که یک شهروند از منافع حکومت بهره‌مند می‌شود، باید از قانون‌های آن نیز پیروی کند. بنابراین، گرچه مردم کاملاً حق تغییر قانون‌ها را دارند، ولی همواره باید این کار در چارچوب قانون صورت گیرد و هرگز نباید فعلی را مرتکب شوند که قانون را نقض می‌کند یا بدان آسیب می‌رساند. انجام چنین کاری پایمال کردن قراردادی است که با دولت و قانون‌های آن بسته‌اند. بنابراین، اشخاص باید تصمیمات محاکم را گردن نهند، حتی اگر حکمی خاص ظالمانه باشد. آنان می‌توانند در برابر آن حکم فرجام‌خواهی کنند، ولی در پایان، نتیجه هرچه باشد، باید از آن تبعیت کنند. بنابراین، حتی اگر خطای قاضی تا ختم [دادرسی] ادامه یابد و حتی اگر به مرگ شخص بی‌گناهی بینجامد، رأی دادگاه باید تأیید و اجرا شود. از نظر سقراط، لوازم انجام‌ندادن چنین کاری از لحاظ اجتماعی فاجعه‌آمیز است و به مراتب بر همهٔ ملاحظات بی‌عدالتی در موارد خاص می‌چربد.

البته این بدان معنا نیست که سقراط همهٔ اشکال عصیان مدنی را مردود می‌داند. از استدلال او کاملاً پیداست که مثلاً اگر انسانی معتقد باشد که قانون‌های دولت فاسد است و اگر یکی از این قانون‌ها مانع او شود که کشور را ترک کند، در آن صورت، قراردادی که او را به پیروی از آن قانون الزام می‌کند ممکن است نادیده گرفته شود و آن قانون ممکن است نقض شود. اما متأسفانه مسائل همیشه به روشنی این مسئله نیستند. غالباً مسئله این نیست که آیا قانون‌ها به طور کلی ظالمانه‌اند یا نه؟! بلکه گاهی مطلب این است که آیا بی‌عدالتی

1. civil disobedience

2. social contract

ناشی از قانون خاصی، بر عدالت ناشی از قانون به طور کلی می‌چربد یا نه؟ به عبارت دیگر، هنگامی که شهروندان مطیع قانون با قانونی مواجه می‌شوند که کاملاً غیر قابل تحمل است، چه باید بکنند؟

در سه قطعه زیر دیدگاه‌های مختلفی درباره عصیان مدنی می‌یابیم. جان راولز<sup>۱</sup> - فیلسوف معاصر - نظریه «قرارداد اجتماعی‌ای» شبیه به نظریه قرارداد اجتماعی سقراط مطرح می‌کند که مبتنی بر دیدگاه پرفوذ او درباره بازی منصفانه است: اگر از لحاظ اجتماعی لازم است که هرکس به شیوه خاصی رفتار کند، در آن صورت، اگر کسی، با عمل کردن به شیوه دیگری، امتیازی به دست آورد، به دیگران ظلم کرده است. تا این حد، ظالمانه بودن یک قانون، دلیل کافی برای پیروی نکردن از آن نیست.

اما، این دیدگاه مورد قبول هنری ثورو<sup>۲</sup> (۱۸۱۷-۱۸۶۲) نیست. او در مقاله معروفش - که به اعتراف مارتین لوتر کینگ<sup>۳</sup> تأثیر مستقیمی بر افکارش داشته - می‌گوید: افعال انسان‌ها باید زیر نفوذ عدالت باشد نه مطابقت با قانون. بر این اساس، اگر قانون عامل بی‌عدالتی باشد عصیان مدنی موجه است.

اما پیتر کروپاتکین<sup>۴</sup> (۱۸۴۲-۱۹۲۱) انقلابی، این امر را نمی‌پذیرد و می‌گوید: نافرمانی از قانون نیازمند توجیه نیست، بلکه تبعیت از قانون به توجیه نیاز دارد! او در دفاع پرشور از قانون‌ستیزی منکر این فرض است که حکومت قانون بتواند سود و منفعتی داشته باشد.

- 
1. John Rawls
  2. Henry Thoreau
  3. Martin Luther king
  4. Peter Kropotkin

۱. جان راولز: وظیفه بازی منصفانه<sup>۱</sup>

مفهوم انصاف که مربوط به رفتار صحیح میان اشخاصی است که با یکدیگر همکاری یا رقابت دارند، همانند زمانی که شخصی از بازی، مسابقه و معامله منصفانه سخن می‌گوید، مفهومی اساسی برای عدالت است. مسئله انصاف هنگامی مطرح می‌شود که اشخاص آزادی که هیچ مسئولیتی نسبت به یکدیگر ندارند، در فعالیتی مشترک شرکت جویند و در میان خودشان قاعده‌هایی را تنظیم کنند یا مورد تصدیق قرار دهند که چارچوب آن فعالیت را معین سازد و سهم هرکس را در منافع و مسئولیت‌هایش تعیین کند. کاری منصفانه است که کسی احساس نکند با شرکت در آن از او یا هرکس دیگری سوء استفاده می‌شود و یا مجبور است که به خواسته‌هایی که قانونی نیستند گردن نهد. این امر مستلزم آن است که هرکسی از خواسته‌های قانونی‌ای که فکر می‌کند پذیرش آنها برای او و دیگران مناسب است، تصویری داشته باشد.

حال اگر شرکت‌کنندگان در کاری، قواعد آن را منصفانه بدانند و هیچ‌گونه اعتراضی به آن نداشته باشند، در آن صورت، هریک از اعضا نسبت به یکدیگر دارای وظیفه (و حق متناظری) می‌شود و آن این‌که هرگاه نوبت به او رسید، براساس آن قواعد رفتار نماید. هنگامی که افرادی مشغول کاری می‌شوند یا کار مشترکی را طبق قاعده‌هایی انجام می‌دهند و از این رو، آزادی خود را محدود می‌کنند، کسانی که به این محدودیت‌ها تن داده‌اند هر زمانی که لازم باشد در مورد تسلیم مشابهی از جانب آن کسانی که از تن دادن آنان به این محدودیت‌ها بهره‌مند شده‌اند، ذی‌حق‌اند. اگر به درستی منصفانه بودن عملی تصدیق شود، این شرایط به دست می‌آیند، زیرا در این صورت، همه افرادی که در آن شرکت جسته‌اند از آن بهره می‌برند، ولی به طور کلی انسان نمی‌تواند تنها هنگامی که نوبت اطاعت او فرا می‌رسد، با انکار درستی آن عمل، از بار این تکلیف (با پیروی از یک قاعده) رهایی

1. 'Justice as Fairness', *Philosophy, Politics and Society*, (eds.) Peter Laslett and W. G. Runciman, pp. 144-149, and (final Paragraph) 'The Justification of Civil Disobedience', *Civil Disobedience: Theory and Practice*, (ed.) H. A. Bedau, p. 245.

یابد. اگر شخصی منکر عملی است، باید تا حد امکان جلوتر تصمیم خود را گرفته و از شرکت در آن یا بهره‌مندی از منافع آن اجتناب ورزد.

این تکلیف را من وظیفه بازی منصفانه نام نهاده‌ام، ولی باید پذیرفت که طرح آن به این صورت، شاید توسعه دادن مفهوم متعارف انصاف باشد. معمولاً غیرمنصفانه عمل کردن، صرفاً نقض قاعده‌ای خاص نیست، حتی اگر کشف این نقض مشکل باشد (تقلب)، بلکه استفاده از گریزگاه‌ها یا ابهام‌های موجود در قاعده‌ها، بهره‌گیری از شرایط غیر منتظره یا ویژه که به اجرا در آوردن آنها غیرممکن است، اصرار بر اجرای قواعد به سود شخص در زمانی که باید تعطیل شوند، و کلاً رفتار بر ضد هدف یک عمل [از موارد غیرمنصفانه عمل کردن هستند] است. به این دلیل است که برخی از احساس بازی منصفانه سخن می‌گویند: منصفانه عمل کردن مستلزم چیزی بیش از توانایی در پیروی از قواعد است. چنین کسانی می‌خواهند بگویند آنچه منصفانه است باید غالباً احساس یا درک شود. با این همه، اگر بازی منصفانه را شامل آن تکلیفی بدانیم که شرکت‌کنندگانی که آگاهانه منافع عمل مشترکشان را پذیرفته‌اند نسبت به یک‌دیگر دارند، و آن این‌که هرگاه نوبت به هریک از آنان برسد باید براساس آن عمل رفتار نماید، تعمیم نامعقولی نخواهد بود، زیرا اگر کسی منافع عملی را بپذیرد، ولی از ایفای نقش خود در حفظ آن سر باز زند، معمولاً بی‌انصاف تلقی می‌شود. بنابراین، می‌توان درباره‌ی شخصی که از زیر بار مالیات می‌گریزد گفت: او وظیفه بازی منصفانه را زیر پا می‌گذارد؛ یعنی منافع حکومت را می‌پذیرد، ولی نقش خود را در واگذار کردن ذخایر به حکومت ایفا نمی‌کند. و اعضای اتحادیه‌های کارگری غالباً می‌گویند: همکارانی که از عضویت [در اتحادیه‌های کارگری] سر باز می‌زنند، بی‌انصافند. آنها چنین افرادی را «سواری گیرنده‌های مجانی» توصیف می‌کنند؛ اشخاصی که از منافع ظاهری اتحادیه‌های کارگری، [یعنی] دست‌مزدهای بیشتر، ساعت‌های کمتر، امنیت شغلی و نظایر آن بهره می‌برند، ولی از مشارکت در مسئولیت‌های سنگین آن مانند پرداخت مخارج و امثال آن خودداری می‌کنند.

بنابراین، مفهومی که بدان دست یافتیم این است که اصول ناظر به عدالت را می‌توان

اصولی دانست که وقتی پدید می‌آیند که محدودیت‌های ناشی از داشتن اخلاق بر اشخاص عاقل و دارای منافع شخصی متقابل، که به شیوه خاص با یک‌دیگر در ارتباط‌اند، تحمیل می‌شوند. یک عمل در صورتی عادلانه است که طبق اصولی باشد که از همه شرکت‌کنندگان در آن عمل انتظار می‌رود که عادلانه آن اصول را در نظر داشته باشند یا نزد یک‌دیگر بدان‌ها اعتراف کنند، [البته] در صورتی که در اوضاع و احوال مشابهی باشند و از آنان خواسته شود که بدون آگاهی از این‌که شرایط خاصشان چه خواهد بود، از پیش قاطعانه تعهد سپارند، و لذا زمانی که آن عمل با معیارهایی که آن شخص به عنوان معیارهای منصفانه می‌پذیرد، مطابقت کند، فرصتی برای آنان پدید می‌آید تا مزایای آن را بررسی کنند. درباره خود شرکت‌کنندگان، همین‌که اشخاصی آگاهانه در عملی که به اعتراف خودشان منصفانه است شرکت می‌کنند و منافع چنین کاری را می‌پذیرند، طبق وظیفه بازی منصفانه زمانی که نوبت به آنان می‌رسد ملزم به پیروی از قواعد آن هستند و این امر مستلزم محدودیت آنان در جست‌وجوی منفعت شخصی در موارد خاص است ...

مشکل این است که ما نمی‌توانیم نظام‌نامه‌ای را تدوین کنیم که فقط وضع قانون‌های عادلانه و کارآمد را تضمین کند. بنابراین، حتی ممکن است تحت لوای یک قانون اساسی عادلانه قانون‌های ظالمانه‌ای تصویب شوند و سیاست‌های ظالمانه‌ای اعمال گردند. گونه‌ای از اصل قانون‌گذاری اکثریت لازم است، ولی اکثریت ممکن است کم و بیش آگاهانه، در قانون‌گذاری به خطا روند. شخص با پذیرش قانون اساسی مردمی... گاهی اصل حکومت اکثریت را نیز می‌پذیرد. با فرض این‌که قانون اساسی عادلانه باشد و ما مزایای آن را پذیرفته و تصمیم داشته باشیم که در آینده نیز منافع آن را بپذیریم، در این صورت، وظیفه طبیعی (یا به هر حال، وظیفه) و تکلیف ما این است که از قانون‌هایی که به تصویب اکثریت رسیده، تبعیت کنیم، هرچند ممکن است ظالمانه باشند. بدین‌سان، ما اخلاقاً موظفیم از قانون‌های ظالمانه تبعیت کنیم، البته نه همیشه، بلکه مشروط بر آن‌که بی‌عدالتی از مرزهای خاصی تجاوز نکند. قبول داریم که ما باید خطر آسیب ناشی از جریحه‌دار شدن احساسات عدالت‌طلبانه دیگران را به جان بخریم، ما آماده‌ی تحمل بار مسئولیت سنگین هستیم مشروط



به این که همواره منصفانه توزیع شود یا بیش از اندازه سنگین نباشد. عدالت ما را ملزم به [پذیرش] یک قانون اساسی عادلانه و قانون‌های ناعادلانه‌ای می‌کند که ممکن است براساس آن قانون اساسی وضع شده باشند، دقیقاً به همان نحو که ما را ملزم به [پای‌بندی] به هرگونه توافق اجتماعی دیگری می‌کند. هرگاه توالی درجات را در نظر بگیریم، از این که ملزم به پیروی از قوانین ظالمانه می‌باشیم، تعجب نخواهیم کرد.

### پرسش‌ها: راولز



۱. اصل «بازی منصفانه» چیست؟ با استفاده از یک مثال عملی بیان کنید که به نظر شما این اصل تا چه اندازه پیروی از یک قانون ظالمانه را توجیه می‌کند؟
۲. راولز تا چه حد سربیزی از قانون را مجاز می‌شمرد؟ آیا می‌توانید نمونه‌ای در نظر بگیرید که در آن شما احساس می‌کنید که از لحاظ اخلاقی موظف‌اید که برخلاف اصل «بازی منصفانه» عمل کنید؟
۳. راولز چگونه برای فرار از پرداخت مالیات استدلال می‌کند؟
۴. راولز چگونه این ادعا را بررسی می‌کند: «بهتر است قانون قربانی شود تا این که ما قربانی قانون گردیم.»

## ۲. هنری تورو: دربارهٔ وظیفهٔ عصیان‌مدنی<sup>۱</sup>

عمیقاً این شعار را قبول دارم که «بهترین حکومت حکومتی است که کمتر حکم‌رانی کند» و دوست دارم هرچه سریع‌تر و منظم‌تر این شعار اجرا شود. اگر این شعار تحقق یابد، در نهایت به این امر می‌انجامد که «حکومتی بهتر است که اصلاً حکم‌رانی نکند» و من به این نیز باور دارم. و هرگاه انسان‌ها پذیرای چنین حکومتی باشند، آن حکومت همان حکومت مطلوب آنان خواهد بود. حکومت در بهترین شکل آن، چیزی جز یک امر مصلحتی نیست، ولی بیشترین حکومت‌ها معمولاً و همهٔ آنها در پاره‌ای از اوقات، خلاف مصلحت هستند. اشکال‌های فراوان، مهم و درخورِ رواجی که بر ضد ارتش دائمی مطرح شده، ممکن است سرانجام بر ضد حکومت دائمی نیز مطرح شود. ارتشی دائمی صرفاً نیروی حکومت دائمی است. خود حکومت نیز که فقط روشی است که مردم برای اعمال اراده‌شان آن را برگزیده‌اند، در معرض آن است که بیش از آن که مردم بتوانند از آن بهره‌مند شوند، مورد سوء استفاده قرار گرفته و به انحراف کشیده شود ...

با این همه، دلیل عملی این پرسش که چرا زمانی که قدرت یک‌سره در دست مردم است، اکثریتی مجازند که مدت‌ها حکومت کنند و مدت مدیدی حکومت می‌کنند این است که اکثریت به طور طبیعی قوی‌ترند نه این‌که آنان احتمال بیشتر می‌رود که بر حق باشند و یا این‌که حکومت اکثریت منصفانه‌ترین حکومت برای اقلیت است. اما حکومتی که در آن اکثریت در همه موارد حکم می‌راند نمی‌تواند مبتنی بر عدالت باشد، حتی تا آن‌جا که مردم می‌توانند آن را درک کنند. آیا ممکن نیست حکومتی باشد که در آن به جای اکثریت، «وجدان» صواب و خطا را تعیین کند؟ و در آن اکثریت فقط دربارهٔ موضوعاتی تصمیم بگیرد که قاعده مصلحت‌اندیشی بر آنها قابل اطلاق باشد؟ آیا باید شهروندان حتی برای آنی یا به کمترین حد، وجدان خود را تسلیم قانون‌گذار کنند؟ پس چرا هر انسانی دارای

1. 'Civil Disobedience', *Civil Disobedience: Theory and Practice*, (ed.) H. A. Bedau, pp. 27-29, 34-35, 47-48.

وجدان است؟ به نظر من، ما باید اول انسان باشیم و سپس تبعه دولت. ترویج احترام به قانون به اندازه احترام به حق مطلوب نیست. تنها تکلیفی که حق داریم به عهده بگیریم آن است که «هر لحظه آن چه را صواب می‌دانیم، انجام دهیم». به درستی گفته‌اند که «یک مؤسسه وجدان ندارد، اما مؤسسه‌ای که انسان‌های با وجدان دارد، مؤسسه‌ای با وجدان است». قانون هرگز انسان‌ها را ذره‌ای عادل‌تر نمی‌کند و حتی انسان‌های مهربان از طریق احترامشان به قانون همواره عامل بی‌عدالتی شده‌اند. نتیجه عادی و طبیعی احترام بیش از اندازه به قانون این است که ممکن است شما ستونی نظامی از سرهنگ، سروان، سرجوخه، سربازان عادی و باروت‌رسان را ببینید که در فرازونشیب‌ها با نظمی ستودنی به سوی میدان جنگ رژه می‌روند، اما این کار را برخلاف اراده، عقل سلیم و وجدانشان انجام می‌دهند. همین حالت، در حقیقت، این رژه را یک رژه بسیار نامعقول می‌سازد و باعث اضطراب آنان می‌شود. آنان تردیدی ندارند که مشغول کار نکوهیده‌ای شده‌اند و همگی گرایش به زندگی مسالمت‌آمیز دارند. اکنون آنها چه هستند؟ آیا اصلاً انسان‌اند؟ یا قلعه‌های کوچک متحرک و مخزن‌های مهماتی در خدمت انسانی قدرت‌مند و بی‌وجدان؟ ...

بنابراین، توده انسان‌ها اساساً نه به عنوان انسان، بلکه به عنوان ماشین با بدن‌های خود در خدمت حکومت‌اند... در بیشتر موارد آزادانه عمل نمی‌کنند، چه به معنای حقوقی و چه به معنای اخلاقی، بلکه خود را هم‌سطح چوب، خاک و سنگ قرار داده‌اند و شاید بتوان انسان‌هایی چوبی هم ساخت که آنان نیز به این هدف خدمت کنند. چنین افرادی سزاوار احترامی بیش از مترسک‌ها یا تکه‌ای گل نیستند. آنان صرفاً ارزشی هم‌چون اسب‌ها یا سگ‌ها دارند. با این همه، عموماً انسان‌هایی از این دست شهروندان خوبی به حساب می‌آیند ...

قوانین ظالمانه وجود دارند. آیا ما باید به پیروی از آنها راضی شویم، یا باید در اصلاح آنها بکوشیم و تا زمانی که موفق به این کار نشده‌ایم از همان قانون‌ها تبعیت کنیم؟ یا باید بی‌درنگ آنها را زیر پا بگذاریم؟ عموماً انسان‌های تحت چنین حکومتی گمان می‌کنند که باید به انتظار بنشینند تا اکثریت را برای اصلاح قوانین متقاعد سازند. آنان گمان می‌کنند که اگر پافشاری کنند، درمان زیان‌بارتر از درد خواهد شد. ولی این گناه خود حکومت است که

درمان زیان‌بارتر از درد است. حکومت باعث چنین امری است. چرا حکومت برای اصلاح قانون‌ها پیش‌دستی نمی‌کند و [امکانات لازم این امر را] تدارک نمی‌بیند؟ چرا اقلیت خردمند خود را عزیز نمی‌دارد؟ چرا غوغا به پا نمی‌کند و پیش از این‌که آسیبی ببیند در مقابل اصلاح قانون‌ها پای نمی‌فشارد؟ چرا شهروندان را تشویق نمی‌کند تا گوش به زنگ باشند و عیوب حکومت را خاطر نشان سازند و با حکومت بهتر از آن رفتار کنند که حکومت با آنان رفتار می‌کند؟ چرا همیشه مسیح را به صلیب می‌کشند و کوپرنیک و لوتر را تکفیر می‌کنند و رسماً واشینگتن و فرانکلین را متمرّد معرفی می‌کنند؟...

اگر بی‌عدالتی جزئی از اصطکاک ضروری ماشین حکومت باشد، ره‌ایش کنید و کاری به کارش نداشته باشید، زیرا یقیناً این ماشین خود به آرامی فرسوده خواهد شد. اگر بی‌عدالتی، فنر یا قرقره یا طناب یا هندلی خاص خود داشته باشد، آن‌گاه چه بسا در نظر آورید که آیا این درمان زیان‌بارتر از درد نیست. اما اگر حکومت دارای چنان ماهیتی باشد که از تو بخواهد که به دیگری ظلم رواداری، در آن صورت، می‌گویم قانون را نقض کن! بگذار حیات تو همان اصطکاکی باشد که ماشین حکومت را از حرکت باز می‌دارد. آن‌چه باید انجام دهم این است که مواظب باشم هیچ‌گاه به کار نادرستی که آن را نکوهش می‌کنم نپردازم.

هرگز نمی‌توان حکومتی واقعاً آزاد و روشن‌اندیش یافت مگر این‌که آن حکومت افراد را به عنوان قدرتی برتر و مستقل که همه قدرت و اعتبار خود را از آنان گرفته است، به رسمیت بشناسد و با آنان بر همین اساس رفتار کند. سرانجام، خود را با تصور حکومتی راضی می‌کنم که بتواند با همه انسان‌ها به عدالت رفتار کند و به افراد هم‌چون همسایه‌ای به دیده احترام بنگرد، حکومتی که حتی گمان نمی‌کند که اگر تعداد اندکی به دور از حکومت زندگی می‌کنند و دخالت بی‌جا در امر حکومت نمی‌کنند و حکومت هم به آنها اعتقاد ندارد و همه وظایف همسایگی و هم‌نوعی را [نیز] انجام می‌دهند، آرامش آن را برهم می‌زنند. حکومتی که میوه‌ای از این دست به بار می‌آورد و سبب می‌شود که این میوه به محض این‌که پدیدار شد فرو افتد، راه تحقق حکومتی کامل‌تر و باشکوه‌تر را که همیشه در ذهن پروده‌ام - اما در جایی ندیده‌ام - هموار می‌سازد.



**پرسش‌ها: ثورو**

۱. نقش «وجدان» در نظریهٔ ثورو چیست؟
۲. فرض کن رئیس‌جمهور ملتی هستی که با حملهٔ قریب‌الوقوعی مواجه‌اند. تو نیاز به نیرو داری، ولی بسیاری از مردم کشورت جنگ را غیراخلاقی دانسته و از جنگیدن امتناع می‌ورزند. توصیه تو به ثورو چیست و آیا با آن توصیه موافق هستی؟
۳. آیا سربازان باید حق امتناع از جنگ را حفظ کنند؟ پاسخ ثورو چیست؟ پاسخ تو چیست؟
۴. چه اشکال‌هایی بر ارتش دائمی وارد است؟ آیا این اشکال‌ها بر یک حکومت دائمی نیز وارد است؟

### ۳. پیتر کروپاتکین: قانون و اقتدار<sup>۱</sup>

... در حکومت‌های موجود به قانون جدید به عنوان درمانِ مفسده می‌نگرند. مردم به جای این‌که خود امور ناپسند را تغییر دهند، از قانون می‌خواهند که آن امور را تغییر دهد. اگر راه میان دو دهکده غیر قابل عبور باشد، روستاییان می‌گویند: «باید قانونی دربارهٔ راه‌های محلی وجود داشته باشد» ... اگر کارفرما دست‌مزدها را پایین آورد یا ساعت‌های کار را افزایش دهد، سیاست‌مداران نخست بانگ برمی‌آورند که «برای سامان دادن به این مسایل باید قانونی داشته باشیم». خلاصه، باید قانونی برای همه‌جا و همه چیز داشته باشیم! قانونی دربارهٔ مُدها، قانونی دربارهٔ سگ‌های هار، قانونی دربارهٔ عفت و قانونی برای پایان بخشیدن به همه شرارت‌ها و مفسده‌هایی که از تنبلی و بزدلی انسان ناشی می‌شوند.

ما آن قدر به واسطهٔ آموزش که از کودکی در صدد میراندن روح طغیان و پروراندن روح تسلیم در برابر اقتدار در ما بوده است، و آن قدر به واسطهٔ این زندگی تحت سیطرهٔ قانون، که همهٔ رویدادهای حیات ما از قبیل تولد، تعلیم و تربیت، رشد، عشق و دوستی را تحت کنترل خود دارد، به انحراف کشانده شده‌ایم که اگر این اوضاع ادامه یابد، تمامی خلاقیت‌ها و راه و رسم‌های تفکر خود را از دست خواهیم داد.

در واقع، هزاران سال است که آنانی که بر ما حکومت می‌کنند کاری جز ایجاد تنوع در «احترام به قانون» و «اطاعت از دولت» انجام نداده‌اند. این همان فضای اخلاقی است که در آن والدین فرزندان‌شان را پرورش می‌دهند و مدرسه نیز تنها در خدمت تحکیم همین امر است. قطعه‌های زیرکانهٔ جفت و جور شده‌ای از علوم مجعول، به بچه‌ها القا می‌شوند تا ضرورت قانون را اثبات کنند؛ اطاعت از قانون، دین شده است؛ خوبی اخلاقی و قانون کارفرمایان با خدای واحد ادیان پیوند خورده است. قهرمان تاریخی این کلاس مردی است

1. 'Law and Authority', *Civil Disobedience and Violence*, (ed.) J. G. Murphy, pp. 131-132, 134, 140-150.

Cf also *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, (ed.) Roger Baldwin.

که از قانون اطاعت می‌کند و در مقابل عصیان‌گران از آن دفاع می‌کند ... . اما شرایط و حالات روحی تغییر می‌کنند. در هر جا عصیان‌گرانی یافت می‌شوند که بدون این‌که بدانند قانون از کجا آمده و فواید آن چیست، و بدون این‌که بدانند الزام اطاعت از قانون و تقدسی که قانون را فراگرفته، از کجا سرچشمه می‌گیرد، تمایلی به اطاعت از قانون ندارند. عصیان‌گران عصر ما همین مبنای جامعه را که تاکنون مقدّس تلقی می‌شد، به باد انتقاد می‌گیرند و نخستین چیزی که از این میان به آن انتقاد می‌کنند، بت قانون است ... . طبق تحقیق به عمل آمده، میلیون‌ها قانون که برای تنظیم [امور] بشر پدید آمده‌اند به سه دسته اصلی حمایت از مالکیت، حمایت از افراد و حمایت از حکومت تقسیم می‌شوند. و با تحلیل هریک از این سه دسته به این نتیجه منطقی و ضروری واحد می‌رسیم: بی‌فایده‌گی و زیان‌مندی قانون.

سوسیالیست‌ها از مفاد حمایت از مالکیت آگاهند. قانون‌های مربوط به مالکیت وضع نشده‌اند تا بهره‌وری از حاصل کار را برای افراد یا جامعه تضمین کنند. برعکس، قانون‌ها برای محروم ساختن تولیدکننده از بخشی از تولیداتش وضع شده‌اند تا برای افراد خاص دیگری آن قسمت از حاصل کار را که از تولیدکننده یا از جامعه به طور کلی، به سرقت برده‌اند، تأمین نمایند؛ برای مثال هنگامی که قانون، استحقاق فلان شخص را به خانه‌ای اثبات کرد، استحقاق او را به کلبه‌ای که برای خودش ساخته یا خانه‌ای که به کمک برخی از دوستانش احداث کرده است، اثبات نمی‌کند. در چنان موردی هیچ‌کس در استحقاق او تردید نمی‌کند. برعکس، قانون استحقاق او را به خانه‌ای که حاصل کار او نیست، اثبات می‌کند. اولاً، بدین دلیل که او این خانه را برای خودش به دست افرادی ساخته که ارزش کارشان را به تمام و کمال نپرداخته‌اند، و ثانیاً، بدین دلیل که آن خانه ارزشی اجتماعی را نشان می‌دهد که او نمی‌توانسته برای خودش ایجاد کند. قانون استحقاق او را به چیزی اثبات می‌کند که در کل از آن همه افراد است نه از آن یک فرد خاص ... . و دقیقاً به این دلیل که این تصرف و هر شکل دیگری از مالکیت که همین ویژگی را دارد، ظلمی آشکار است، برای دفاع از این تصرف در مقابل عقل سلیم و احساس عادلانه‌ای که در نهاد

بشر است، به مجموعه کاملی از قانون‌ها و ارتش کاملی مشتمل بر سربازان، مأموران پلیس و قضات نیازمندیم.

نیمی از قانون‌های ما - قانون مدنی هر کشوری - به کار هیچ هدفی نمی‌آیند، مگر برای حفظ این تصرف و حق انحصاری به سود افراد خاصی در مقابل کل بشریت. سه چهارم مراعات دادگاه‌ها چیزی نیستند جز مشاجرات میان انحصارگرایان؛ یعنی نزاع میان دو سارق بر سر اموال دزدی ...

نکاتی که الان درباره قوانین مربوط به مالکیت بیان شد کاملاً مناسب دسته دوم از قوانین نیز هستند که مربوط به حفظ حکومت، یعنی قانون اساسی‌اند.

مجموعه کاملی از قانون‌ها، فرمان‌ها، احکام، تصویب نامه‌های دولتی و مسائل دیگری از این قبیل، همه در خدمت حفظ اشکال مختلف حکومت پارلمانی (انتخابی یا غصبی) هستند که در زیر سلطه آنها بشریت دست و پا می‌زند. ما به خوبی می‌دانیم... که مأموریت همه حکومت‌ها، خواه سلطنتی یا مشروطه یا جمهوری، این است که از حقوق ویژه طبقات سرمایه‌دار، اشراف، روحانیان و بازرگانان حمایت و محافظت کنند. یک سوم قانون‌های خوب ما - که هر کشوری ده‌ها هزار از آنها دارد - قوانین مربوط به مالیات، مالیات‌های غیرمستقیم، تشکیلات سازمان‌های اداری و دفاترشان، تشکیلات ارتش، پلیس، کلیسا و غیره هدفی جز حفظ، ترمیم و گسترش دستگاه اداری ندارند و دستگاه اداری نیز به نوبه خود کاملاً در خدمت حمایت از حقوق ویژه طبقات سرمایه‌دار است. همه این قانون‌ها را به صورت تحلیلی بررسی کنید و پیوسته در عمل مشاهده نمایید، خواهید دید که هیچ‌کدام ارزش ماندن ندارند.

سومین دسته از قوانین را که مربوط به حمایت از اشخاص و تشخیص و پیش‌گیری از «جرم»‌اند، هنوز بررسی نکرده‌ایم. این مهم‌ترین بخش است، زیرا بیشترین تعصب‌ها از آن ناشی می‌شوند، چرا که اگر می‌بینیم که به قانون تا اندازه‌ای توجه می‌شود به دلیل آن است که می‌پندارند وجود این نوع قانون برای حفظ امنیت جوامع ما کاملاً ضروری است... علی‌رغم همه تعصب‌های موجود درباره این موضوع، اکنون وقت آن رسیده است که دولت‌ستیزان



بدون واهمه، بی‌فایده‌گی و زیان‌مندی این دسته از قوانین را همانند قانون‌های پیشین اعلام کنند.

اولاً، همه به خوبی می‌دانند که باعث دوسوم و غالباً سه‌چهارم «جرایم» مرسوم (تجاوز به افراد) میل به تصاحب ثروت شخص دیگری است. این دسته بسیار بزرگ «جرایم و بزه‌کاری‌های» مرسوم آن‌گاه محو می‌شوند که مالکیت خصوصی از میان برود. شاید بگویند: «ولی در صورتی که هیچ قانونی برای کنترل مجرمان و هیچ مجازاتی برای بازداشتن آنان نباشد، همیشه آدم‌های درنده‌ای هستند که به جان هم‌شهریان خود سوء قصد کنند، همان کسانی که در هر نزاعی دست به چاقو می‌برند و جزئی‌ترین توهین را با قتل تلافی می‌کنند». این ترجیح‌بند تا زمانی که حق جامعه برای مجازات کردن مورد تردید باشد، تکرار خواهد شد.

هنوز یک واقعیت درباره این بخش وجود دارد که در حال حاضر کاملاً تثبیت شده است و آن این‌که شدت مجازات از میزان جرم نمی‌کاهد. اگر یک‌چهارم جانیان را اعدام کنید، تعداد جرایم کاهش نخواهند یافت، حتی یک جرم. از سوی دیگر، با لغو مجازات اعدام خواهید دید که نه تنها بر تعداد جرایم افزوده نمی‌شود، بلکه کاسته نیز خواهد شد ... به علاوه، این واقعیتی آشکار است که ترس از مجازات هرگز [حتی] یک جانی را نیز از جنایات باز نداشته است. کسی که همسایه‌اش را از سر انتقام‌جویی یا سیه‌روزی می‌کُشد چندان درباره پی‌آمدهای آن نمی‌اندیشد و تنها اندکی از جانیان به طور جدی قانع شده‌اند که باید از تعقیب کیفری فرار کرد.

همواره منافع ناشی از قانون و تأثیر سودمند مجازات‌ها را به ما گوشزد می‌کنند، اما آیا هرگز کوشیده‌اند تا میان منافع منسوب به قانون‌ها و مجازات‌ها و تأثیر تحقیرآمیز این مجازات‌ها بر روی بشر به راه‌حل یا تعدیل منصفانه‌ای برسند؟... انسان ظالم‌ترین حیوان روی زمین است. و چه کسی به غرایز ظالمانه‌ای که حتی در میان میمون‌ها ناشناخته بود بها داده و آنها را پرورش می‌دهد جز پادشاه، قاضی و کشیشی که مجهز به قانون است ... سرانجام، فساد را ببینید، اندیشه اطاعت، که روح قانون است؛ اندیشه تنبیه؛ اندیشه مراجع

صلاحیت‌داری که حق مجازات و حق قضاوت دارند بی آن‌که به وجدان ما توجه کنند و به دوستان ما حرمت گذارند و اندیشه ضرورت وجود جلادان، زندان‌بانان و جاسوسان و خلاصه کلام همه آن‌چه در اثر ویژگی‌های قانون و اقتدار ایجاد می‌شوند، چه انحرافات ذهنی‌ای در میان مردم برجا نهاده‌اند. با تأمل در نکات یادشده یقیناً در این سخن با ما هم‌داستان خواهید بود که قانونی که مجازات را اعمال می‌کند عمل شنیعی است که باید متوقف شود.

ملت‌هایی که تشکیلات سیاسی ندارند و به همین دلیل، انحراف کمتری دارند، کاملاً فهمیده‌اند که شخص «بزه‌کار» صرفاً انسان بدبختی است که با شلاق زدن، زنجیر کردن و یا کشتن بر روی سکوی اعدام یا در زندان، درمان نمی‌شود، بلکه باید با بیشترین مراقبت‌های برادرانه، با رفتاری مبتنی بر مساوات، با استفاده از شیوه‌های زندگی در میان انسان‌های شرافتمند او را یاری رسانند. امیدوارم در انقلاب بعدی این شعار منتشر شود:

«گیوتین‌ها<sup>۱</sup> را آتش بزنید، زندان‌ها را در هم بکوبید؛ قضات، نیروهای پلیس و جاسوسان را بیرون کنید که اینان کثیف‌ترین انسان‌های روی زمین‌اند؛ با شخصی که به رفیق خود از روی غضب آسیب رسانده برادرانه رفتار کنید؛ مهم‌تر از همه این امکان را از میان ببرید که نتایج زشت تنبلی طبقه متوسط پلیدی‌های آنان را در رنگ‌های جذاب نمایش دهند؛ و در این صورت، مطمئن باشید که تنها جرایم اندکی به جامعه ما آسیب خواهند رساند».

عوامل اصلی جرم و جنایت عبارت‌اند از بطلت، قانون و اقتدار؛ قوانین مالکیت، قوانین حکومتی، قوانین مجازات‌ها و بزه‌کاری‌ها و اقتدار که وضع این قانون‌ها و اجرای آنها را به عهده دارد.

نه قانون‌های بیشتر و نه قضاوت دقیق‌تر، [بلکه] آزادی، برابری و حمایت عملی انسان‌ها تنها موانع مؤثری هستند که می‌توانیم در برابر غرایز جامعه‌ستیز برخی انسان‌ها قرار دهیم.

۱. وسیله‌ای است برای گردن‌زنی. م.



### پرسش‌ها: کروتاتکین

۱. آیا با کروتاتکین موافق‌اید که قانون بی‌فایده و زیان‌مند است؟
۲. تا چه اندازه در این سخن با کروتاتکین موافق‌اید که قانون‌های کنونی از مزایای اجتماعی و سیاسی طبقات سرمایه‌دار حمایت می‌کنند؟ مثال‌هایی ذکر کنید.
۳. از نظر کروتاتکین، چه نوع اصلاحات اجتماعی برای کاهش میزان جرایم لازم است؟
۴. آیا با کروتاتکین موافق‌اید که امروزه آموزش و پرورش فردمحوری را سرکوب می‌کند؟



پرسش‌ها: عصیان مدنی



مارتین لوتر کینگ

۱. «وجدان ما نافرمانی یک نفر را قابل تحسین می‌داند، اما سرپیچی یک میلیون انسان را شورش». راولز، تورو و کروپاتکین چگونه این معضل را بررسی می‌کنند؟

۲. [فرض کن] کشور تو سیاست‌های زیر را اتخاذ کرده، و تو با آنها مخالفی: (الف) تبعیض نژادی ب) وضع مالیات بر سلاح‌های هسته‌ای.

پیشنهاد این سه نویسنده به تو چیست و تو کدام پیشنهاد را می‌پذیری؟

۳. شاید مشهورترین طرفدار عصیان مدنی در عصر جدید مارتین لوتر کینگ باشد. او در عبارت زیر، استفاده از تحریم، تحسن و راه‌پیمایی را توجیه می‌کند. استدلال او را تحلیل کرده بگویند اگر بخواهید در مقابل یک قانون ظالمانه موضع‌گیری کنید چه کار می‌کنید؟

قانون ظالمانه قانونی است که اکثریت بر اقلیت تحمیل می‌کند، ولی خود را موظف بدان قانون نمی‌داند، به نحوی که حتی این تفاوت جنبه قانونی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، قانون ظالمانه قانونی است که اکثریت بر اقلیت تحمیل می‌کند و اقلیت هیچ نقشی در وضع یا ایجاد آن قانون ندارد، زیرا اقلیت در بسیاری از موارد حق رأی ندارد؛ به دلیل این‌که هیئت‌های قانون‌گذار این قانون‌ها به طور دمکراتیک انتخاب نشده‌اند... حال، همان نمونه قانون عادلانه دقیقاً برعکس می‌شود. قانون عادلانه قانونی است که معقولیت آن قانونی شده باشد. قانون عادلانه راه و روشی است که اکثریتی که آن را پذیرفته، اقلیتی را که به آن اعتقادی ندارد مجبور به پیروی

از آن می‌کند، چون آنان خود می‌خواهند از آن راه و روش پیروی کنند، لذا این یک معقولیت قانونی شده است. از این رو، افرادی که بر عصیان مدنی تکیه می‌زنند، می‌دانند که از چیزی پیروی می‌کنند که هم قائل به وجود قانون‌های عادلانه است و هم قانون‌های ظالمانه. آنان قانون‌ستیز نیستند، بلکه معتقدند که قانون‌هایی وجود دارند که باید پیروی شوند. آنان به دنبال راه‌های فرار از قانون نیستند. آنانی که خود را جدایی طلب نامیده و به تفکیک نژادی اعتقاد دارند، می‌خواهند به هر قیمتی قانون‌ها را زیر پا بگذارند، می‌خواهند از چنگال قانون بگریزند و کار آنان ممکن است به هرج و مرج بینجامد. در نهایت، آنان در صددند از شیوه عصیان غیرمدنی تبعیت کنند نه عصیان مدنی. به نظر من، افرادی که به دلیل گوش دادن به پیام وجدان از یک قانون ظالمانه پیروی نمی‌کنند و با ماندن در زندان تا زمان تغییر آن قانون، مشتاقانه مجازات‌ها را می‌پذیرند، در حال حاضر والاترین احترام به قانون را نشان می‌دهند.<sup>۱</sup>

۴. در سال ۱۹۴۸ «ای. فیلیپ رندولف» عضو فعال سپاه‌پوستان از خدمت در نیروهای مسلح آمریکا امتناع ورزید. او در مقابل سناتور وایان مورس از ایالت آرگان از موضع خودش دفاع کرد. تا چه حد با گفته رندولف موافق هستید؟ کدام یک از سیاست‌های اجتماعی حکومتان شما را ملزم به پذیرش موضعی مشابه می‌کند؟

سناتور مورس: اگر اشتباه می‌کنم تصحیح بفرمایید، من معتقدم که پیشنهاد شما واقعاً براین عقیده مبتنی است که از آن‌جا که به دلیل تفاوت در نژاد،

1. Martin Luther King, 'Love, Law and Civil Disobedience', *A Testament of Hope*, (ed.) James Melvin Washington, pp. 48-49.

گزارش خود کینگ از تحریم اتوبوس مشهور مونتگمری و مسائل اخلاقی‌ای که در این امر پیش آمد، در منبع زیر ارائه شده است:

*Slide toward Freedom: The Montgomery Story.*

رنگ یا آیین، حکومت از تو در مقابل تبعیض اجتماعی، اقتصادی و نژادی حمایت نکرده است، تو احساس می‌کنی که حتی در زمان وضعیت فوق‌العاده در کشور، یعنی هنگامی که حکومت و کشور در معرض خطرند، موجهی که بر هر گروهی از مردم ما - خواه رنگین پوست باشند یا به قول تو سفیدپوستانی که احساس مشابهی دارند - بگویی که تحت آن شرایط در گفتن این سخن موجهی که «با وجود وضعیت فوق‌العاده در کشور، برای آن اسلحه به دوش نگیرید»؟

روندولف: آقای سناتور این سخن درستی است. علاوه بر این، عمیقاً معتقدم در اتخاذ چنین موضعی ما خدمت بزرگی به کشورمان می‌کنیم. کشور ما در جهان به عنوان رهبر اخلاقی دموکراسی ظاهر شده است و براساس این نظریه که این کار را باید برای حمایت از دموکراسی در جهان انجام دهد، نیروهای دفاعی و تهاجمی خود را مهیا می‌کند.

خوب، حالا نظر من این است که اگر این کشور روند دموکراتیک را در داخل ادامه ندهد و آن را در همه امور ساری و جاری نکند، بدین نحو که به همان مردمی که از آنان می‌خواهد که برای دفاع از کشور در ارتش ثبت نام کنند، دموکراسی ببخشد، در آن صورت، دموکراسی از آن نوع دموکراسی نیست که باید برای آن مبارزه کرد و در واقع سیاست تفکیک نژادی در نیروهای مسلح و در دیگر بخش‌های زندگی، امروزه بزرگ‌ترین و یگانه شعار و سلاح سیاسی در دستان روسیه و کمونیسم بین‌المللی است.<sup>۱</sup>

1. *Congressional Record*, Vol. 94, pp. 4312-4313. Reprinted in *Civil Disobedience in America: A Documentary History*, (ed.) David R. Weber, pp. 207-208.

کتاب‌نامه: عصیان مدنی

علامت\* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Baldwin, R. (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (New York: Benjamin Blom, 1968).

Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of a Theory of Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).

مجموعه‌ای مهم از مقالات انتقادی.

King, Martin Luther, *A Testament of Hope*,\* (ed.) James Melvin Washington (New York: Harper & Row, 1986);

*Slide toward Freedom: The Montgomery Story* (New York: Harper & Row, 1958).

تفسیر کینگ از تحریم اتوبوس مونتگمری.

Kropotkin, Peter, 'Law and Authority',\* *Civil Disobedience and Violence*, (ed.) J. G. Murphy (Belmont, Calif: Wadsworth, 1971), pp. 131-145.

Rawls, John, 'Justice as Fairness',\* *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, (eds.) Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 132-157.

'The Justification of Civil Disobedience', *Civil Disobedience: Theory and Practice*, (ed.) H. A. Bedau (Indianapolis & New York: Pegasus, 1969), pp. 240-255.

'The Sense of Justice', *Moral Concepts*, (ed.) Joel Feinberg (Oxford: Oxford University Press, 1970), pp. 120-140.

'Legal Obligation and the Duty of Fair Play', *Law and Philosophy*, (ed.)

Sidney Hook (New York: New York University Press, 1964), pp. 3-18.

این جلد مشتمل بر بحث‌های مهمی از راولز است.

Thoreau, Henry 'Civil Disobedience'\* *Civil Disobedience: Theory and Practice*,  
(ed.) H. A. Bedau (Indianapolis & New York: Pegasus, 1969), pp. 27-48.

Weber, David R. (ed.), *Civil Disobedience in America: A Documentary History\**  
(Ithaca & London: Cornell University Press, 1978).



## فصل ۲

### خودگرایی<sup>۱</sup>

سقراط در پاسخ به این پرسش که «آیا باید به توصیه کرایتون عمل کرده و فرار کنم؟» به اصول خاصی تمسک جست؛ اصولی که به عقیده او ماندن در زندان را ایجاب می‌کرد. از این رو، استدلال‌های سقراط نمونه‌هایی از تفکر وظیفه‌گرایانه<sup>۲</sup> آند که با در نظر گرفتن عواقب آنها برای سقراط، باید گفت گونه‌های مبالغه‌آمیزی هستند. این استدلالها به دو دلیل وظیفه‌گرایانه‌اند: اولاً، به این دلیل که سقراط با پذیرش آنها از هیچ‌گونه امتیازی در مورد عواقب آنها برخوردار نمی‌شود و ثانیاً، به این دلیل که صرفاً بر اعتبار قاعده‌هایی خاص و تکلیف سقراط در اطاعت از آنها تأکید دارند.

اما به آسانی می‌توان پاسخ سقراط را به نحوی اصلاح کرد که نمونه‌ای از تفکر غایت‌گرایانه<sup>۳</sup> شود:

### تقریر الف

کرایتون گرامی‌ام، باید بگویم استدلال‌های شما بسیار قانع‌کننده‌اند. می‌دانم که در محکمه تقریباً احمقانه رفتار کرده‌ام، بیشتر تظاهر به شجاعت کرده‌ام تا این که عاقلانه عمل کنم، ولی در این صورت نیز همه قبول داشتند که شواهدی که علیه من اقامه شده قطعاً دروغ‌اند. به علاوه، همان‌گونه که تو روشن ساختی، اگر فرار کنم، می‌توانم زندگی

---

1. egoism

2. deontological thinking

3. teleological thinking

طولانی تری داشته باشم، مراقب تعلیم و تربیت فرزندانم باشم، باز هم دوستانم را ملاقات کنم و بالاتر از همه کارم را ادامه دهم. افکار عمومی با من است و من حدس می‌زنم که حتی دشمنانم در دل امید آن دارند که من کشور را ترک کنم: [زیرا] مرگ من نابسامانی‌های سیاسی فراوانی برای آنان به دنبال خواهد داشت. بنابراین، کرایتون، نقشه فرار مرا بکش و من آن‌چه را تو بگویی انجام می‌دهم.

این تقریر به وضوح غایت‌گرایانه است، زیرا تصمیم سقراط صرفاً با پی آمدهای کارش مشخص می‌شود و طبق محاسبه او این نتایج، فوری، لذت بخش و در کل سودمند خواهند بود. اما تقریر دیگر و جالب تری می‌توان ارائه داد که در آن سقراط، در حالی که باز هم غایت‌گرایانه استدلال می‌کند، مرگ را بر زندگی ترجیح می‌دهد.

#### تقریر ب

کرایتون گرامی‌ام، از گفته‌هایت تشکر می‌کنم، ولی تو یک احتمال را نادیده گرفته‌ای و آن این‌که شاید من از مرگ بیشتر خوشنود شوم تا از حیاتم. مردم همواره این شق را نادیده می‌گیرند، زیرا می‌پندارند که هر چیزی بهتر از مرگ است. حال گوش کن. تو قبلاً پذیرفتی که اگر من از نقشه تو پیروی کنم، به دلیل نقض قاعده‌های خاصی مجرم خواهم بود، قاعده‌هایی که هر دو پذیرفته‌ایم که معتبر و در خور احترام‌اند. اما اگر آن قاعده‌ها را نقض کنم، چگونه می‌توانم در این عالم یا در آخرت، با خود کنار آییم؟ هیچ‌گاه آسودگی خاطر نخواهم داشت و به عنوان انسانی قابل اعتماد و شریف، در دید خودم و دیگران، و جاهتم را از دست خواهم داد. کرایتون، حرف مرا قبول کن، مرگ آسان نیست، ولی از نافرمانی از این قاعده‌ها آسان‌تر و رضایت‌بخش‌تر است؛ در این صورت، با علم به این‌که وظیفه‌ام را انجام داده‌ام، خوش‌بخت از این دنیا خواهم رفت و بدین وسیله استحقاق احترام از جانب همه کسانی را دارم که، مانند من، معتقدند این قاعده‌ها عادلانه بوده و ارزش آن را دارند که انسان جاننش را فدای آنها کند.

این دو تقریر، هرچند نتیجه‌هایشان بسیار متفاوت هستند، هر دو غایت‌گرایانه‌اند. در هیچ‌یک، سقراط از ابتدا نمی‌خواهد اصول اخلاقی‌ای را اثبات کند که باید از آنها اطاعت کرد؛ یعنی نمی‌خواهد استدلالی و وظیفه‌گرایانه ارائه دهد. در عوض، بر این اساس که اطاعت

یا نافرمانی از این اصول چه عواقبی برای او در پی خواهد داشت تصمیم خود را می‌گیرد و استدلالی غایت‌گرایانه ارائه می‌دهد. در تقریر الف غایت‌گرایانه بودن دلیل واضح است: اگر سقراط اطاعت کند، خواهد مرد و اگر عصیان ورزد، زنده خواهد ماند، اما در تقریر ب نیز به همان اندازه واضح است. اگر دقیق‌تر بنگریم می‌توانیم ببینیم که سقراط در این جا نیز در مورد خود قاعده‌ها، تصمیم نمی‌گیرد؛ حتی محاسبه نمی‌کند که آیا تصمیم او تأثیری در ایجاد بیشترین خیر عمومی دارد یا نه؟ آن‌چه اینک برای او اهمیت دارد این است که آیا فعل مورد نظر برای او و برای خیر خود او رضایت‌بخش‌ترین فعل هست یا نه؟ بنابراین، باز هم این تأثیر اطاعت و عدم اطاعت از این قواعد بر شخص اوست که سقراط را دل‌مشغول کرده است نه خود قاعده‌ها. چون او معتقد است که با اطاعت از قانون احترام خود را حفظ خواهد کرد و حتی آوازه‌اش پس از مرگ بیشتر خواهد شد، بنابراین، مرگ را برمی‌گزیند. اما نکته‌ای درباره‌ی ارتباط میان این دو تقریر هست و آن این‌که احتمالاً مورد اتفاق باشد که هیچ‌کدام سقراطی به شرافت یا شجاعت سقراط افلاطون ارائه نمی‌دهند. با وجود این، در این سخن خیلی به خطا نرفته‌ایم که در یک تقریر با انسانی مواجه‌ایم که در صدد نجات جان خویش است و در تقریر دیگر با انسانی که در اندیشه حفظ و جاهت خود است و به‌طور کلی چنین افرادی را انسان‌های فوق‌العاده آموزنده‌ای نمی‌دانیم. اما چرا چنین است؟ عمدتاً به این دلیل که نگرش آنان را محکوم می‌کنیم؛ یعنی نگرشی که می‌گوید: «به خود و منافع خود بیندیش» یا «آن‌چه دلت می‌خواهد انجام بده». بسیاری از انسان‌ها این نگرش را فاقد ارزش اخلاقی و نزدیک به آن‌چه ما معمولاً «خودخواهی» می‌نامیم، می‌دانند. بسیاری از متفکران و فیلسوفان به شدت با این استدلال مخالف‌اند. آنان معتقدند که آن‌چه ما در این جا با آن مواجه‌ایم چیزی غیر اخلاقی نیست، بلکه کاملاً طبیعی و قابل فهم است؛ در واقع، چیزی است که در بردارنده‌ی بینشی بنیادی درباره‌ی طبیعت انگیزش انسانی است؛ یعنی این‌که انسان هراندازه که بخواهد جور دیگر عمل کند، کاری جز خدمت به منافع خود نمی‌تواند انجام دهد. یکی از معروف‌ترین و رایج‌ترین نظریه‌های هنجاری درباره‌ی رفتار اخلاقی بر این بینش مبتنی است. این نظریه به خودگرایی معروف است.

## ۱. خودگرایی چیست؟

خودگرایی می‌گوید: هرکسی باید به گونه‌ای عمل کند که خیر یا رفاه بلند مدت خود را به حداکثر برساند. به تعبیر دیگر، خودگرا کسی است که معتقد است انسان‌ها فقط نسبت به خودشان مکلف‌اند و تنها وظیفه آنها این است که در خدمت نفع شخصی خود باشند. البته انسان‌های گوناگون درباره این‌که چه چیزی به نفع آنهاست یا نیست، نظرهای متفاوتی دارند. از نظر یک دزد، نفع شخصی در فرار از دستگیری و از نظر یک دریانورد، در توانایی بر شناخت. قبلاً در تقریر الف و ب دیدیم که چگونه سقراط به تصمیم‌های متفاوتی رسید: نه بدان دلیل که استدلال‌ها متفاوت بودند - همان‌طور که یک‌سانی استدلال‌ها را نشان دادیم، بلکه به این دلیل که سقراط در هر مورد درباره این‌که چه چیزی بیشترین سود را برای او دارد نظر متفاوتی داشت. اما این واقعیت که انسان‌ها واقعاً خواسته‌های متفاوتی دارند، از نظر خودگرایان ربطی به موضوع بحث ندارد و به هیچ وجه تأثیری در نظریه عام مورد پیشنهاد آنها ندارد. آنان نمی‌گویند که همه باید اهداف یک‌سانی داشته باشند، تمام مدعای آنان این است که هرکس باید تنها در صورتی عملی را انجام دهد که آن عمل در راستای منافع بلندمدت او باشد. اگر عملی برای آنان منفعی داشته باشد، باید آن را انجام دهند و اگر منفعی ندارد، در آن صورت، اخلاقاً برای آنان قابل قبول است که آن عمل را انجام ندهند. نتیجه آن که یک خودگرا ضرورتاً شخصی نیست که بدون آینده‌نگری، همیشه در پی لذت و هیجان است و الا آوردن حساب‌شده قید «بلندمدت» را در تعریف‌های قبلی نادیده گرفته‌ایم. خودگرایان لزوماً کوتاه‌نظر نیستند، زیرا به خوبی می‌دانند که نفع شخصی صرفاً بر اهداف زودگذر مبتنی نیست، بلکه بر آثار بلندمدت نیز مبتنی دارد. به هر حال، ممکن است اسمیت دوست داشته باشد هر روز مشروبات الکلی بنوشد، ولی این عمل در جهت منافع بلندمدت او، نظیر داشتن زندگی‌ای پرتحرک و شاداب نیست. بنابراین، یک خودگرا، آن‌گونه که ابتدا به نظر می‌آید، نیست؛ یعنی خودگرا نمی‌گوید که تو باید همیشه آن‌چه را هر وقت دوست داری، انجام دهی، بدین دلیل ساده که انجام دادن آن‌چه

دوست داری ممکن است، در نهایت، در خدمت منافع نهایی تو نباشد.



اپیکور

از لحاظ تاریخی، بهترین شاهد را بر این که خودگرایان طالب لذات آتی نیستند می‌توان در زندگی و آموزه‌های اپیکور<sup>۱</sup>، فیلسوف یونانی، (۳۴۱ - ۲۷۰ ق.م.) یافت. شاید اپیکور با نفوذترین طرفدار خودگرایی در اواخر جهان باستان بوده است و واژه "epicure" را از نام او گرفته‌ایم که به معنای عاشق غذا و نوشیدنی خوب است. اپیکور hedonist (لذت‌گرا) نیز بود (که مشتق از hedone یونانی به معنای «لذت» است)؛ یعنی او بر این باور بود که لذت به تنهایی خوب است و ارزش

طلب کردن را دارد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که اپیکور انسانی بود که خود را وقف زندگی‌ای همراه با لذت، ناپرهیزی و زیاده‌روی کرده است، ولی واقع امر خلاف این است؛ او بسیار ساده می‌زیست و گویند از بیماری معده رنج می‌برد و از ساده‌ترین غذا و نوشیدنی استفاده می‌کرد (او در نامه‌ای به دوستش نوشت: «قالبی پنیر برایم بفرست تا شاهانه زندگی کنم»). در آموزه‌هایش مصمم بود. طلب امیال جسمانی را محکوم می‌کرد، و در عوض، بر آن بود که لذت دراز مدت را می‌توان به بهترین وجه از طریق تأمل فلسفی و هنری، دوری جستن از خواهش‌های جسمانی و رهایی دائمی از غم و غصه به دست آورد. در واقع، شیوه زندگی گوشه‌گیرانه، ساده و مقتصدانه‌ای که او داشت، حاکی از این است که لذت طلبی را به هر قیمتی کاملاً رد می‌کرد. از نظر اپیکور، هر چه لذت شدیدتر باشد، احتمالاً عواقب ناخوشایندتری به دنبال خواهد داشت. از این رو، در نامه به منوئیسوس<sup>۲</sup> می‌نویسد:

لذت خیر نخستین و نزدیک ماست، نقطه آغاز هر انتخاب و تنفیری است و هرگاه قاعده‌ای را در نظر می‌گیریم که با آن هر چیز خوبی را می‌سنجیم، به لذت باز می‌گردیم.

1. Epicurus

2. Letter to Menoeceus

و از آن‌جا که لذت خیر نخستین و ذاتی ماست، بنابراین، هر نوع لذتی را بر نمی‌گزینیم، بلکه غالباً لذات بسیاری را که موجب رنجش بزرگ‌تری می‌شوند، نادیده می‌گیریم. و غالباً هرگاه تحمل دردها برای یک مدت طولانی، لذت بزرگ‌تری برای ما در پی داشته باشد، درد را برتر از لذت می‌دانیم. بنابراین، در حالی که هر لذتی، به دلیل این‌که طبیعتاً ملایم طبع ماست، خیر است، هر لذتی ارزش‌گزینش ندارد؛ دقیقاً همان‌گونه که هر دردی شرّ است، در عین حال، هر دردی مقابل درد دیگری نیست، و با دقت در سودها و زیان‌هاست که باید درباره همه این موضوعات داوری کرد؛ گاهی خیر را شرّ و گاهی برعکس، شرّ را خیر می‌پنداریم ...

بنابراین، وقتی می‌گوییم لذت غایت و هدف است، منظورمان لذات اسراف‌آمیز یا شهوانی نیستند، آن‌گونه که عده‌ای با تصویری غلط که ناشی از بی‌اطلاعی، پیش‌داوری یا غرض‌ورزی است، این مطلب را فهمیده‌اند؛ منظورمان از لذت فقدان درد در بدن و فقدان ناآرامی در نفس است. باده‌نوشی‌ها و خوش‌گذرانی‌های مدام، عشق جنسی، بهره‌مندی از ماهی و غذاهای لذیذ دیگر بر سر سفره تجملی نیست که زندگی را مطبوع می‌کند، بلکه استدلال عاقلانه است که علت هرگزینش و اجتنابی را پیدا می‌کند و اعتقاداتی را کنار می‌گذارد که در میان آنها بزرگ‌ترین خیر دوراندیشی است. چرا دوراندیشی حتی از فلسفه ارزش‌مندتر است و همه فضایل دیگر از آن سرچشمه می‌گیرد؟ زیرا به ما می‌آموزد که زندگی لذت‌بخش ممکن نیست، مگر این‌که همراه با دوراندیشی، شرافت و عدالت باشد. و کسی نمی‌تواند یک زندگی همراه با دوراندیشی، شرافت و عدالت داشته باشد، مگر این‌که زندگی‌اش توأم با لذت باشد، زیرا فضایل و زندگی لذت‌بخش یکی هستند و زندگی لذت‌بخش از آنها جدا شدنی نیست.<sup>۱</sup>

با اصطلاحات فلسفی جدید، باید گفت که اپیکور در این‌جا میان خوب ذاتی<sup>۲</sup> و خوب ابزاری<sup>۳</sup> تفاوت قائل شده است. یک چیز در صورتی ذاتاً خوب است که فی‌نفسه

1. Diogenes Laertius, *The Lives of the Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, Vol. II, pp. 123-124.

2. intrinsic good

3. instrumental good

ارزش مند باشد، و در صورتی از لحاظ ایزاری خوب است که اگرچه لزوماً فی نفسه خوب نیست، به خوبی بینجامد. از نظر اپیکور، لذت یگانه خوب ذاتی است و هرچیز دیگری می تواند خوب ایزاری باشد. اما این بدان معنا نیست که خود لذت همیشه از لحاظ ایزاری خوب است، زیرا مواردی می توان یافت که در آنها یک لذت زودگذر به لذتی طولانی نمی انجامد؛ برای مثال الکل موجب پیدایش خوب ذاتی است، زیرا موجب پیدایش لذت است، اما به دلیل عواقب نهایی اش دارای خوب ایزاری نیست. از سوی دیگر، قطع عضو فی نفسه هیچ خوبی ذاتی ای ایجاد نمی کند، ولی ممکن است با به ارمغان آوردن لذت سلامت و تندرستی، به خوبی ذاتی بینجامد.

### تمرین ۱

چگونه امور زیر را دسته بندی می کنید؟ آیا ذاتاً خوب اند یا بد، یا از لحاظ ایزاری خوب اند یا بد؟ دلایل خود را بیان کنید.

۱. مهربانی	۱۰. حسادت
۲. واکس زنی	۱۱. معرفت
۳. آزادی	۱۲. وفاداری
۴. زیبایی	۱۳. اطاعت
۵. قتل	۱۴. آزارگری
۶. انجام وظیفه	۱۵. شجاعت
۷. مجازات	۱۶. بیماری
۸. انتقام	۱۷. راست گویی
۹. ثروت	

## ۲. خودگرایی روان‌شناختی<sup>۱</sup>

بسیاری از انسان‌ها خودگرا هستند، زیرا معتقدند که خودگرایی تنها نظریه اخلاقی است که تبیینی درست در این باره که انسان‌ها چگونه موجوداتی‌اند، ارائه می‌دهد. آنان مدعی‌اند که خودگرایی مبتنی است بر بینش بنیادی درباره طبیعت انسان یا به نحو خاص‌تر، بر نظریه‌ای روان‌شناختی درباره رفتار انسان که درست نیز هست. این نظریه معروف به خودگرایی روان‌شناختی است که می‌گوید: انسان از لحاظ روانی قادر نیست کاری انجام دهد که به نفع شخصی خودش نباشد.

خودگرایی روان‌شناختی آموزه‌ای اخلاقی نیست، بلکه نظریه‌ای است درباره انگیزش انسانی، که به ما می‌گوید: انسان‌ها چگونه ساخته شده‌اند، نه این که اعمال آنان درست است یا خطا، زیرا اگر خودگرایی روان‌شناختی صادق باشد، در آن صورت، هر نظام اخلاقی‌ای که می‌گوید ما باید کاری را انجام دهیم که منافع شخصی خودمان را تحقق نبخشد، کاذب خواهد بود. چنین نظامی آشکارا واقعیت‌ها را زیر پا می‌گذارد؛ یعنی از انسان‌ها کاری را می‌طلبد که قادر به انجام آن نیستند. بنابراین، اهمیت خودگرایی روان‌شناختی در این است که نظریه‌های اخلاقی‌ای را که خودگرایانه نیستند، رد می‌کند.

معمولاً ارتباط میان خودگرایی روان‌شناختی و فلسفه اخلاق بیشتر با این بیان گفته شده است که «باید مستلزم توانستن است». اگر بگوییم که شخصی باید عمل خاصی را انجام دهد، مسلماً به صورت تلویحی گفته‌ایم که این شخص اگر بخواهد، می‌تواند آن عمل را انجام دهد؛ یعنی عملی است که انجام آن برای او امکان‌پذیر است؛ او اختیار انجام دادن یا ندادن آن را دارد. اما اگر این شخص اصلاً هر اندازه هم که بکوشد نتواند این عمل را انجام دهد، در آن صورت، مسلماً این سخن ما که «او باید آن عمل را انجام دهد» بی‌معناست. در کل، نمی‌توان از کسی انجام کاری را توقع داشت که در توان او نیست. اگر اسمیت نمی‌تواند شنا کند، پس قادر به نجات بچه در حال غرق شدن هم نیست. اگر کسی اعتراض کند که اسمیت

1. psychological egoism



می‌بایست آن بچه را نجات می‌داد، وی به طور معقولی می‌تواند پاسخ دهد که این اعتراض احمقانه است، زیرا او نباید به دلیل کاری که توانایی انجامش را نداشته است، سرزنش شود، بلکه سرزنش او فقط در انجام ندادن کارهایی رواست که در توان او بوده است. پس به همین ترتیب، این سخن که براساس خودگرایی روان‌شناختی انسان از لحاظ روانی تنها توانایی انجام اعمالی را دارد که منافع شخصی خودش را تحقق می‌بخشد، مستلزم آن است که او نمی‌تواند جور دیگر عمل کند و نمی‌توان از او توقع داشت که به طور دیگر عمل کند و اگر به طور دیگر عمل نکند، نمی‌توان او را سرزنش کرد. بنابراین:

۱. اگر آنچه ما باید انجام دهیم، همان‌هایی هستند که توانایی انجام آنها را داریم؛
۲. و اگر همه کارهایی که توان انجام آنها را داریم، نفع شخصی ما را تحقق می‌بخشند؛
۳. در آن صورت، همه کارهایی را که باید انجام دهیم، نفع شخصی ما را تحقق می‌بخشند؛
۴. بنابراین، خودگرایی صادق است.

باید به وضوح دریابیم که خودگرایی روان‌شناختی در این جا چه نمی‌گوید. خودگرایی روان‌شناختی مدعی نیست که انسان‌ها خودخواهانه رفتار می‌کنند؛ یعنی این نظریه می‌پذیرد که مثلاً برخی انسان‌ها زندگی‌شان را وقف کمک به دیگران می‌کنند، بلکه این نظریه مدعی است انگیزه نهفته در ورای چنین اعمالی دائماً و نهایتاً انگیزه‌ای خودخواهانه است. به تعبیر دیگر، گرچه انسان‌ها بیشتر اعمال خیرخواهانه انجام می‌دهند (یعنی اعمالی که به سود دیگران است)، نمی‌توانند خیرخواهانه عمل کنند (یعنی فقط به خاطر کسانی که مورد کمک قرار گرفته‌اند، عمل کنند). انسان‌ها چنان ساخته شده‌اند که حتی زمانی که به دیگران کمک می‌کنند، از منافع خودشان غافل نیستند. بنابراین، خودگرایی روان‌شناختی

منکر اعمال فداکارانه نیست، بلکه صرفاً امیال فداکارانه را انکار می‌کند. داستان زیر این نکته را به خوبی روشن می‌سازد:

آقای لینکن، هنگامی که در دل‌بجانی در جاده خاکی حرکت می‌کرد، به همسفرش گفت که انگیزه همه انسان‌ها در انجام کار خوب، خودخواهی است. همسفرش در حال ردّ این دیدگاه بود که از روی یک پل چوبی بر روی یک باتلاق عبور کردند. در حالی که از پل عبور می‌کردند، سروصدای وحشتناک ماده خوک وحشی کهن سالی را که در ساحل رودخانه بود، شنیدند، زیرا بچه‌هایش در باتلاق فرو رفته و در معرض غرق شدن بودند. همین که ارا به می‌خواست از تپه بالا رود، آقای لینکن صدا زد: «آقای راننده! می‌توانی لحظه‌ای توقف کنی؟» سپس آقای لینکن به بیرون پرید و به طرف باتلاق برگشت و خوک‌های کوچولو را از باتلاق بیرون آورد و در ساحل قرار داد. هنگامی که به ارا به برگشت، همراهش به او گفت: «آبراهام، خودخواهی در این حادثه جزئی چه نقشی داشت؟» «خدا خیرت بدهد ادوارد، این همان جوهر خودخواهی است. اگر رنجی را که آن ماده خوک پیر نسبت به فرزندانش می‌کشید برطرف نمی‌کردم، تمام روز پریشان خاطر بودم. من آن کار را انجام دادم تا آسوده خاطر باشم، آیا نمی‌فهمی؟»<sup>۱</sup>

## تمرین ۲

آیا حالات زیر نمونه‌هایی از خودگرایی روان‌شناختی هستند یا نه. آیا تمامی آنها را می‌توان نمونه‌هایی از خودگرایی روان‌شناختی دانست؟

۱. فردی با عجله به طرف صحنه تصادفی می‌دود، در حالی که در این فکر است که: «روزی ممکن است چنین حادثه‌ای برای من نیز اتفاق افتد».
۲. پزشکی با عجله به طرف صحنه تصادفی می‌رود، در حالی که فکر می‌کند: «این جا مجال است تا مهارت خودم را به کار گیرم».

1. Quoted by Victo, Grassian, *Moral Reasoning*, p. 151.

۳. روحانی‌ای با عجله به طرف صحنه تصادفی می‌شتابد، درحالی‌که در این فکر است که: «خدا به من امر می‌کند که چنین کنم».

۴. فردی، آجری را در جاده می‌بیند و آن را برمی‌دارد و فکر می‌کند که: «ممکن است حادثه‌ای اتفاق افتد». هرچند او خود راننده نیست و فردا آن شهر را ترک خواهد کرد.

۵. راننده به پلیس، که صحنه تصادف را ندیده، می‌گوید: «سرکار، من مقصر بودم!»

فیلسوفان، زمانی تقریباً همگی، خودگرایی روان‌شناختی را پذیرفته بودند، ولی امروزه تقریباً به طور کلی آن را رد می‌کنند. برای فهم علت این امر، باید بار دیگر در مدعای اصلی خودگرایی روان‌شناختی دقت کنیم که می‌گفت: «همه انسان‌ها در خدمت نفع شخصی خودشان هستند».

نخستین مطلبی که باید در این باره بدانیم آن است که خودگرایی روان‌شناختی با فلسفه اخلاق سروکار ندارد، بلکه سروکارش با انگیزش انسانی است؛ یعنی خودگرایی روان‌شناختی، آن قدر که درباره این امر که انسان‌ها چیست‌اند و چگونه ضرورتاً عمل می‌کنند با ما سخن می‌گوید، انجام کارهای خاص را توصیه نمی‌کند. چنین ادعایی را ادعای تجربی (empirical) می‌نامند؛ ادعایی که اطلاعاتی درباره جهان به ما می‌دهد و بر تجربه ما از جهان خارج مبتنی است (empirical از معادل یونانی 'experience' گرفته شده است). بنابراین، یک گزاره تجربی در صورتی صادق است که با تجربه و مشاهده منطبق باشد و الا کاذب خواهد بود. گزاره‌های زیر همگی تجربی‌اند.

۱. من بینی دارم.
۲. نروژ آبدرّه دارد.
۳. بعضی مردها ریش دارند.
۴. همه گربه‌ها سبیل دارند.

همه این گزاره‌ها براساس شواهد موجود صادق تلقی می‌شوند؛ و همین شواهد گزاره‌های تجربی زیر را کاذب می‌کنند:

۱. من منقار دارم.
۲. نروژ دارای کویر است.
۳. بعضی از مردها بال دارند.
۴. همه گربه‌ها بال دارند.

در عین حال، اگر دقیق‌تر به آن چهار گزاره صادق بنگریم، می‌بینیم که همه آنها به یکسان بر طبق تجربه قابل اثبات نیستند، زیرا در حالی که درباره سه قضیه نخست می‌گوییم که قطعاً اثبات‌پذیرند؛ یعنی برای اثبات این که آنها بدون هیچ شک معقولی صادق‌اند، شواهد کافی در دست داریم، ولی نمی‌توانیم این مطلب را درباره گزاره «همه گربه‌ها سبیل دارند»، بگوییم. اگر بگوییم که این گزاره از لحاظ تجربی صادق است، در آن صورت، باید منظورمان این باشد که در همه موارد، یعنی درباره یکایک گربه‌ها صادق است، ولی واضح است که هیچ مشاهده‌ای نمی‌تواند چنین ادعایی را اثبات کند. هرچند گربه‌های زیادی را مشاهده کرده باشیم، همواره این احتمال باقی می‌ماند که ما همه گربه‌ها را ندیده‌ایم. در واقع، برخی گربه‌ها را نتوانسته‌ایم مشاهده کنیم. پس آن چه در این جا هست، حدسی است درباره گربه‌ها که براساس مشاهداتمان تا کنون، اگر چنین مشاهده‌هایی در کار باشد، بیان کرده‌ایم. بنابراین، همیشه باید این احتمال را بدهیم که در گوشه‌ای گربه‌ای بی‌سبیل کمین کرده است!

همین که بدانیم ادعای اصلی خودگرایی روان‌شناختی شبیه گزاره «همه گربه‌ها سبیل دارند» است، می‌توانیم ضعف عمده آن را بیابیم: گزاره «همه انسان‌ها در خدمت نفع شخصی خود هستند» نیز تعمیمی تجربی است - تعمیمی درباره ماهیت رفتار انسان - و بدین لحاظ مبتنی بر تجربه و مشاهده است. ولی این تعمیم چگونه تحقق می‌یابد؟ این ادعا

تنها در صورتی صادق است که شاهدهی داشته باشیم مبنی بر این که هرگز عمل فداکارانه‌ای نبوده و نمی‌تواند باشد و این امری است که خودگرایان روان‌شناختی نمی‌توانند ارائه دهند. چگونه می‌توانند یقین کنند مردی که زندگی خود را فدای دوستش می‌کند، خودخواهانه عمل می‌کند، یا پزشکی که در میان جذامی‌ها کار می‌کند، نفع شخصی خود را مدّ نظر دارد؟ آیا آنان انسان‌ها را از نزدیک می‌شناسند؟ آیا شناخت‌شان از آنان کاملاً جامع است؟ البته ما نمی‌توانیم این احتمال را نادیده بگیریم که این انسان‌ها انگیزه خودخواهانه داشته‌اند، ولی اگر خودگرای روان‌شناختی نتواند شاهدهی برای خودخواهانه بودن انگیزه آنان ارائه دهد، در آن صورت، باید احتمال خودخواهانه نبودن انگیزه آنان را داد و این احتمال به تنهایی برای ابطال گزاره «همه انسان‌ها در خدمت نفع شخصی خود هستند»، کافی است.

در واقع، می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت: این گزاره، گرچه ادعا می‌شود که تجربی است، اصلاً گزاره‌ای تجربی نیست. صدق یا کذب گزاره‌ای تجربی مبتنی بر شواهد موجود است. با این همه، ادعای خودگرایی روان‌شناختی امکان ابطال آن را در نظر نمی‌گیرد.

مثالی بزنیم. فرض کنید که  $X$  باید یکی از دو عمل  $A$  و  $B$  را برگزیند،  $A$  چیزی است که ما معمولاً عمل «خودخواهانه» می‌خوانیم و  $B$  را عمل «فداکارانه». اگر  $X$ ،  $A$  را برگزیند، خودگرای روان‌شناختی خواهد گفت که این مطلب کاملاً صدق نظریه او را اثبات می‌کند، ولی اگر  $X$  گزینه  $B$  را برگزیند، این امر را شاهدهی علیه خود نمی‌بیند تا نظریه‌اش را تغییر دهد، بلکه صرفاً تکرار می‌کند که این گزینش نیز باید خودخواهانه باشد، زیرا  $X$  انسان است و همه انسان‌ها خودخواهانه عمل می‌کنند. از این رو، طبق این استدلال، مشاهده‌ها نیستند که این نظریه را تعیین می‌کنند، بلکه تعریفی از انسانیت است که این کار را انجام می‌دهد؛ تعریفی که هرگونه انکار صدق آن را غیر ممکن می‌داند. تا این حدّ، این ادعا که «همه انسان‌ها در خدمت نفع شخصی خودشان هستند» تجربی نیست؛ یعنی با شواهد منطبق نیست، بلکه شواهد را با خود منطبق می‌سازد.

نقدهایی که در این جا مطرح شد، جز اشاره به اشکال‌های نهفته در گزاره‌های کلی نظیر «همه کلاغ‌ها سیاه هستند»، «همه گربه‌ها سبیل دارند» یا «همه انسان‌ها در خدمت نفع

شخصی خودشان هستند» کاری نکرده‌اند؛ یا در واقع، جز بیان اشکال‌های گزاره‌های تجربی نامشروط که حاوی واژه‌هایی مانند «هر» یا «همه» هستند، کاری نکرده‌اند. اگر آن‌گونه که خودگرایان روان‌شناختی پنداشته‌اند، این ویژگی خودخواهی اجتناب‌ناپذیر باشد، در آن صورت، باید به انسان‌ها گفته شود که در همه شرایط خودخواه باشند. در نتیجه، خودگرایان روان‌شناختی ناچار به دیدگاهی غیرقابل دفاع کشیده شده‌اند و آن این‌که باید دو مسئله را اثبات کنند. نخست آن‌که، آنان در این‌جا توصیفی از شیء خاصی (انسان) ارائه داده‌اند که هر اوضاع و احوال ممکنه‌ای که در آن، این توصیف صادق یا کاذب است، کاملاً پیش‌بینی شده است. ثانیاً، باید اثبات کنند که شناخت واقعی‌شان از انسان به حدی کامل است که احتمال هر امر پیش‌بینی نشده‌ای که بتواند تعریف آنان را واژگون یا اصلاح کند، در آن مردود است. (مثلاً احتمال داده شود که یک نفر پیدا شود که به صورت غیرخودخواهانه کاری را انجام دهد.) اما این امر، قطعیتی به شناخت تجربی می‌دهد که نمی‌تواند آن را داشته باشد.

۳. خودگرایی اخلاقی<sup>۱</sup>

دلایل خوبی برای نادرستی خودگرایی روان‌شناختی داریم، ولی این بدان معنا نیست که ما باید بی‌درنگ خودگرایی را رد کنیم. در واقع، خودگرایان بسیاری هستند که به خودگرایی روان‌شناختی نیز انتقاد دارند و مدعی آن را مبنی بر ارائه تحلیلی درست از انسان انکار می‌کنند، و بنابراین، کاملاً می‌پذیرند که انسان‌ها، غالباً برخلاف نفع شخصی خود عمل می‌کنند. مطلب آنان بیشتر این است که خودگرایی اگر به درستی فهم شود، ارتباطی با انگیزه‌های بالفعل انسان‌ها ندارد، بلکه سروکارش با انگیزه‌هایی است که باید داشته باشند. به تعبیر دیگر، قوت حقیقی خودگرایی در شکل اخلاقی آن نهفته است نه در شکل روان‌شناختی‌اش، و از این رو، می‌توان آن را به بهترین وجه در تقریری از آن که معروف به خودگرایی اخلاقی است، مشاهده کرد. خودگرایی اخلاقی بر آن است که هر شخصی باید به گونه‌ای عمل کند که نفع شخصی خود را تأمین کند. این دیدگاه گرچه می‌پذیرد که برخی انسان‌ها ممکن است برخلاف منافع شخصی‌شان عمل کنند، ولی زمانی که چنین عملی رخ دهد آن را محکوم می‌کند.

اگر خودگرایان اخلاقی برای توجیه دیدگاه خود به خودگرویی روان‌شناختی تکیه نمی‌کنند، پس به چه چیزی تکیه می‌کنند؟ بی‌شک، بخشی از مدعی آنان مبتنی بر این باور است که چنین آموزه‌ای جهانی سعادت‌مندتر ایجاد می‌کند. اگر سعادت و پاداش بیشتر نصیب کسانی بشود که در طلب نفع خودشان هستند، در آن صورت، هر اندازه که انسان‌های بیشتری این کار را انجام دهند، بهتر است. چنین استدلالی اعمالی را که معمولاً «اخلاقی» خوانده می‌شوند، استثنا نمی‌کند (مثلاً درست‌کار بودن، دزدی نکردن، کمک کردن به همسایه) ولی این اعمال تنها به این دلیل برای خودگرایان پذیرفتنی‌اند که امتیازهایی برای فاعل ایجاد می‌کنند، نه بدین دلیل که آنها، فی‌نفسه، خوب یا قابل ستایش‌اند؛ یعنی مثلاً اگر شما به دیگران کمک کنید، آنان نیز به شما کمک می‌کنند، اگر شما

---

1. ethical egoism

مال دیگران را نذر دید، آنان نیز مال شما را نخواهند دزدید و... . بیشتر ما با این نوع استدلال آشنایم؛ این استدلالی است که غالباً فیلسوفان قدیم و جدید، هر دو ارائه داده‌اند. شکل سنتی آن را می‌توان در آموزه‌های اخلاقی اپیکور - که قبلاً بدان اشاره کردم - یافت. بر طبق آن، یگانه معیار معتبر عمل درست اجتناب از تجربه‌های دردناک و ناخوش آیند است. مشهورترین طرفدار آن در فلسفه جدید توماس هابز<sup>۱</sup> (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م.) است. هابز در کتابش لویاتان<sup>۲</sup> (۱۶۵۱ م.) می‌نویسد: «خیر و شر اسم‌هایی‌اند که بر خواهش‌ها و امور تنفرانگیز ما دلالت می‌کنند» - یعنی آن‌چه دوست داریم یا بدان میل داریم، خیر است و آن‌چه از آن تنفر داریم و می‌خواهیم از آن دوری کنیم، شر است. این مطلب علت پذیرش تکلیف اطاعت از قانون را از سوی شهروندان تبیین می‌کند؛ یعنی اطاعت از قانون بدان دلیل نیست که قانون، فی‌نفسه، خیر است، بلکه بدین دلیل است که قانون امنیت افراد را با محافظت از آنان در برابر آزارهای احتمالی دیگران، حفظ می‌کند. بنابراین، تکلیف اطاعت از قانون، خود مبتنی بر نفع شخصی است.

### تمرین ۳

تو مدیرعامل یک شرکت داروسازی هستی. تصمیم‌های تو در موارد زیر چیست و بر چه مبنایی این تصمیم‌ها را گرفته‌ای؟ آیا این تصمیم‌ها را خودخواهانه می‌نامی؟ اگر نه، چرا؟

مورد ۱. تو متوجه می‌شوی که محصول Yات اثرات جانبی نامطلوب و حتی زیان‌آوری دارد، در حالی که محصول رقیب تو چنین نیست. آیا تولید Y را متوقف می‌سازی؟

مورد ۲. محصول Y تو در نوع خود تنها داروی موجود در بازار است و

1. Thomas Hobbes

2. *Leviathan*



بیماران بسیاری از منافع آن برخوردار شده‌اند، در عین حال، برخی مبتلا به سرطان شده‌اند. آیا تولید Y را متوقف می‌سازی؟

مورد ۳. محصول Y تو به خاطر اثرات جانبی زیان‌آور آزمایش شده است. تاکنون چیزی در آن یافت نشده است، اما تا پایان آزمایش‌ها نمی‌توان آن را در آن منطقه عرضه کرد. در این فاصله، آیا تو آن دارو را در بازارهای خارج کشور عرضه می‌کنی؟

مورد ۴. تو می‌پذیری که محصول Y ات یکی از علل بالقوه سرطان است. اما مقررات ایمنی در کشورهای خارجی آن قدر سخت نیست. آیا آن دارو را در بازارهای خارج از کشور عرضه می‌کنی؟

مورد ۵. از محصول Y تو، در وطن با اطمینان استفاده می‌شود، ولی در کشورهای توسعه نیافته، که غالباً سطح بهداشتشان پایین است، قطعاً خطرناک است. آیا آن دارو را در این کشورها عرضه می‌کنی؟

خودگرایی اخلاقی بدون اشکال نیست. اشکال عمده‌اش این است که تناقض درونی دارد. خودگرایی اخلاقی با این ادعا که همه انسان‌ها باید مواظب خودشان باشند، در تناقض است، در صورتی که لازمه آن این باشد که من از خودم مواظبت نکنم؛ برای مثال فرض کنید که جونز و من هر دو به بیماری خاصی مبتلاییم و هر دو خواهیم مرد، مگر این که با واکسن خاصی معالجه شویم. هم‌چنین فرض کنید که تنها یک شیشه واکسن موجود است. اگر من خودگرای اخلاقی باشم، نه تنها باید بکوشم که واکسن را منحصراً برای خودم بگیرم، بلکه اگر از من سؤال شود، توصیه می‌کنم که جونز نیز همین کار را انجام دهد؛ به عبارت دیگر، باید توصیه کنم که جونز منافع خودش را تأمین کند نه منافع مرا، ولی اگر این کار را بکنم با اصل اساسی خودگرایی اخلاقی مخالفت کرده‌ام، زیرا در صورتی که این توصیه را به جونز بکنم، قطعاً بهترین منافع خودم را تأمین نمی‌کنم. به طور قطع، واداشتن او

به تأمین منافع خود، در صورتی که منافع مرا از بین می‌برد به سود من نیست. در واقع، در این مورد خاص، بهترین تمهید من آن است که او را متقاعد سازم که از اصول خودگرایانه‌اش صرف نظر کرده و نگرش دیگرگرایانه‌تری برگزیند. بنابراین، به این موضع خاص می‌رسم که منافع من به عنوان یک خودگرای اخلاقی در صورتی بهتر تأمین می‌شود که اعلان کنم که خودگرایی اخلاقی آموزه‌ای نادرست است!

کورت بیر<sup>۱</sup> این حمله به خودگرایی اخلاقی را بسط داده است. او می‌گوید: خودگرایی اخلاقی در موارد تعارض منافع نمی‌تواند حکم کند. مورد زیر را در نظر بگیرید:

فرض کنید A و B نامزدهای ریاست جمهوری کشوری خاص باشند و فرض کنید که سود هر کدام در این است که انتخاب شود، ولی تنها یکی از آنان می‌تواند موفق شود. در آن صورت، انتخاب B به نفع او و به ضرر A است و برعکس. بنابراین، کنار کشیدن A به ضرر او و به نفع B خواهد بود و برعکس. ولی نتیجه این مطلب آن است که اولاً، B باید کاری کند که A کنار بکشد؛ ثانیاً، انجام ندادن چنین کاری توسط B خطاست، ثالثاً، B «وظیفه‌اش را انجام نداده است»، مگر این که کاری کند که A کنار بکشد و برعکس. هم‌چنین A، با علم به این که کنار کشیدن او به نفع B تمام می‌شود و از این رو، تلاش او را برای رسیدن به آن منظور پیش‌بینی می‌کند، باید گام‌هایی را برای خستی کردن تلاش‌های B بردارد. اگر چنین نکنند، خطا کرده است. او «وظیفه‌اش را انجام نداده است»، مگر این که مطمئن شود B از تلاش برای کناره‌گیری او دست کشیده است. نتیجه آن که اگر A مانع شود که B او را کنار بگذارد، باید گفت که فعل او هم خطاست و هم خطا نیست: خطاست، چون مانع کاری شده است که B باید انجام دهد و اشتباه است اگر انجام ندهد؛ یعنی مانع شده است که B به وظیفه‌اش عمل کند؛ خطا نیست به این دلیل که کاری است که A باید آن را انجام دهد و اگر A آن را انجام ندهد، مرتکب خطا شده است؛ یعنی [تلاش برای کنار گذاردن B] وظیفه A است. اما عین یک فعل (منطقاً) نمی‌تواند از لحاظ اخلاقی هم خطا باشد و هم نباشد.

1. Kurt Baier

بدیهی است که این محال است، زیرا اخلاق دقیقاً برای استفاده در چنین مواردی درست شده است؛ یعنی موارد تعارض منافع. اما اگر دیدگاه اخلاق، همان دیدگاه نفع شخصی باشد، در آن صورت، هرگز نمی‌توان درباره تعارضات منافع، راه‌حل‌های اخلاقی داشت.<sup>۱</sup>

اگر خود را در موضع یک قاضی قرار دهیم که می‌خواهد درباره تعارض منفعتی، که در آن A و B یک چیز را می‌خواهند (خواه منصب ریاست جمهوری باشد یا حضانت بچه‌ای یا تصاحب قطعه زمینی یا هر چیز دیگری) حکم کند، قوت نقد بپیر را می‌توانیم درک کنیم. اگر قاضی یک خودگرای اخلاقی باشد، هرگز قادر نخواهد بود این مسئله میان A و B را حل و فصل کند، زیرا به نظر او، هر دوی آنان حق دارند تا منافع خودشان را طلب کنند و از این گذشته، حق دارند منافعشان را به هر وسیله ممکن - که نفع شخصی‌شان آنها را موجه می‌کند - طلب کنند. بدین سان، اصل خودگرایی اخلاقی نه تنها تعیین مدعای برحق را غیر ممکن می‌سازد، بلکه به هرکاری که افراد مورد نظر با آن به اهداف خود می‌رسند، جنبه قانونی می‌دهد، اعم از این که در اصل قانونی باشد یا نباشد.

به عنوان شکل دیگری از این استدلال باید توجه کنیم که خودگرایان اخلاقی توصیه خود را بدون توجه به ارزش یا شایستگی خاص فرد مورد توصیه، بیان می‌کنند؛ برای مثال آنان هیچ حکم اخلاقی‌ای درباره این که اگر این فرد به هدفش برسد، خوب است یا بد، صادر نمی‌کنند - البته مشروط بر این که نفع این شخص با نفع آنان در تعارض نباشد. با توجه به مثال بپیر فرض کنید شما به عنوان یک خودگرای اخلاقی به A و B برای به دست آوردن منصب ریاست جمهوری توصیه‌ای می‌کنید، در حالی که از نظر شخص شما فرقی نمی‌کند چه کسی رئیس جمهور شود. بنابراین، شما به A توصیه می‌کنید که B را از صحنه رقابت خارج کند و به B توصیه می‌کنید در مورد A همین کار را انجام دهد. زمانی که شما با A هستید، منافع او را در نظر می‌گیرید، و زمانی که با B هستید، منافع او را در نظر می‌گیرید، ولی هیچ حکمی نمی‌کنید که آیا رئیس جمهور شدن A بهتر از رئیس جمهور شدن B است یا نه،

1. *The Moral Point of View*, pp. 189-190.

زیرا هرکدام برای رسیدن به منصب ریاست جمهوری به یکسان حق دارند، و نفع شخصی ابراز شده، این حق را توجیه می‌کند. از این‌رو، شما توانایی حکم کردن درباره این‌که چه کسی باید رئیس‌جمهور بشود را ندارید. بنابراین، در این‌جا با فقدان حکم اخلاقی روبه‌روایم، زیرا تا آن‌جا که منافع آنان به ضرر شما نباشد، شما باید نسبت به درستی یا نادرستی نامزدی هریک از آنان بی‌تفاوت باشید، خواه او قدیس باشد یا گناه‌کار.

اگر آموزه نفع شخصی نتواند در موارد تعارض منافع حکم یا توصیه کند، در آن صورت، باید پرسید که آیا خودگرایی اخلاقی اصلاً یک نظام اخلاقی هست یا نه. همان‌گونه که دیدیم، خودگرایان تنها یک اصل دارند: «پیش‌برد منفعت خودشان»، به طوری که کاری که باید انجام دهند، همیشه همان چیزی است که فکر می‌کنند برای آنان بهترین وجه است. برداشت آنان از درستی یا نادرستی اعمال، به موازات تغییر منافعشان، تغییر می‌کند؛ یعنی در یک لحظه عملی خاص مقبول است، ولی در لحظه بعد مردود. چنین نوساناتی در نگرش، ارائه خودگرایی اخلاقی را تا حدّ زیادی به عنوان نظریه‌ای در باب اخلاق هنجاری، غیرقابل قبول می‌کند. اگر یک خودگرا فکر کند که نقض قانون به سود اوست، قانون را نقض خواهد کرد، حتی اگر مستلزم سرقت و جنایت باشد، ولی این بدان معنا نیست که وی جنایت را تأیید می‌کند، بلکه بدان معناست که او تنها در این مورد آن را می‌پذیرد. بنابراین، نمی‌توان تضمینی برای ثبات حکم اخلاقی داشت. نهایتاً، دلیل این‌که چرا ما همواره چنین اعمالی را نکوهیده تلقی می‌کنیم و پذیرش هر نظام اخلاقی‌ای را که چنین اعمالی را مجاز بشمارد، سخت می‌دانیم، آن است که به سعادت افرادی که تحت تأثیر آن قرار دارند، توجهی نمی‌کند. در یک کلام، نظریه خودگرایی اخلاقی نادرست است، زیرا یک اصل اساسی اخلاق را نادیده گرفته است و آن این‌که اصول هنجاری فعل اخلاقی برای همه افراد به یکسان و به یک نحو در نظر گرفته شده‌اند؛ افراد هیچ امتیازی غیر از امتیازهای سایر انسان‌ها ندارند، در نتیجه، نمی‌توانند منافع دیگران را به خاطر منافع خود نادیده بگیرند.

تمرین ۴

یکی از معروف‌ترین استدلال‌ها علیه اخلاق در جمهوری افلاطون ارائه شده است. در این گفت‌وگو، گلاوکن<sup>۱</sup> و آدئیمانثوس<sup>۲</sup> از سقراط می‌پرسند که چرا انسان باید اخلاقی زندگی کند. اعتراض آنان به صورت داستانی که معروف به اسطوره گیگس<sup>۳</sup> است، ارائه شده است.

۱. اسطوره گیگس

داستان را بخوانید و تصمیم بگیرید:  
 ۱. اگر انگشتی گیگس را داشتید چه می‌کردید؟  
 ۲. دلایل عدم استفاده از انگشتی را بیان کنید.

می‌گویند گیگس شبانی در خدمت پادشاه لیدیا بود. روزی که در صحرا بود، بارانی سیل‌آسا بارید و زمین لرزه‌ای روی داد و در همان‌جا که مشغول چراندن گله بود، شکافی در زمین پدیدار شد. گیگس از این واقعه به شگفتی افتاد و سپس از روی کنجکاوی در شکاف فرو رفت. از جمله عجایبی که دید اسبی از مفرغ بود که میان تهی بود و دریچه‌ای داشت. گیگس از دریچه سر به درون برد و در شکم اسب نعشی دید که جثه‌اش به نظر او بزرگ‌تر از جثه انسانی آمد. نعش عریان بود و تنها انگشتی زرین در انگشت داشت. گیگس انگشتی را از انگشت نعش درآورد و در انگشت خود کرد و از شکاف بدر آمد. چند روزی گذشت و شبانان به رسم معمول خود گرد آمدند تا گزارش ماهیانه خود را درباره گله‌ها برای تقدیم به شاه آماده کنند. گیگس نیز در حالی که انگشتی را در دست داشت در میان آنان نشست و در آن حال برحسب اتفاق انگشتی را در انگشت خود گرداند، چنان‌که نگین انگشتی در سمت کف دستش قرار گرفت. همین‌که چنین کرد، از نظر شبانان ناپدید شد و آنان درباره او چنان سخن

1. Glaucon
2. Adeimantus
3. Myth of Gyges

گفتند که گویی حاضر نیست. گیگس از این پیش آمد در عجب ماند و دست برد و نگین انگشتری را به سوی پشت دست گرداند و ناگهان به چشم دیگران پدیدار گردید. چون چنین دید در اندیشه افتاد که آزمایشی کند [و ببیند آیا انگشتری به راستی دارای چنین نیرویی است؟]. در نتیجه آزمایش دریافت که هر بار که نگین را به سوی کف دست برمی گرداند، از نظرها ناپدید می شود. پس از آن که به نیروی انگشتری پی برد، همکاران خود را بر آن داشت که او را هم در زمره کسانی که باید به نزد شاه فرستاده شوند، بگزینند. چون به دربار شاه رسید، ملکه را فریب داد و با او هم بستر شد و سپس به دست یاری او شاه را کشت و خود به جای او نشست. اکنون اگر دو انگشتری با آن خاصیت داشته باشیم که یکی را عادل در انگشت کند و دیگری را ظالم، گمان نمی کنم عادل چنان ثباتی داشته باشد که به عدالت وفادار بماند، و با این که می تواند بی هیچ واهمه ای هر چه را بخواهد از بازار بردارد و به هر خانه ای وارد شود و با هر زنی نزدیکی کند و هر که را خواست بکشد یا از زندان برهاند، و چون خدایی در میان آدمیان هر کاری اراده کرد، انجام دهد و با این همه، در عدالت پابرجا بماند. در آن صورت، اعمال عادل مانند اعمال ظالم خواهد بود و سرانجام هر دو به یک نقطه می رسند. همین خود بهترین دلیل است بر این که هیچ کس عدل را با رضا و رغبت خواهان نیست، بلکه همه آدمیان تنها از ناچاری به آن پناه می برند، زیرا خود عدل چیز خوبی نیست و هر کس گمان کند که نیروی کافی برای ارتکاب ظلم دارد، روی از ظلم بر نمی تابد. همه بر این عقیده اند که ظلم طبیعتاً برای هر کس سودمندتر از عدل است و هیچ کس در این باره تردیدی به خود راه نمی دهد. از این رو، اگر کسی آزادی لازم برای تجاوز به حقوق دیگران به دست آورد و با این همه، از دست درازی به مال غیر خودداری کند، همه مردم در ته دل او را ابله می شمارند، متنها او را در برابر دیگران می ستایند و بدین ترتیب، به یک دیگر دروغ می گویند، زیرا می ترسند روزی خود گرفتار ظلم شوند.<sup>۱</sup>

1. Plato, *The Republic*, in *Five Great Dialogues*, trans Benjamin Jowett, PP. 256-257.

ترجمه این داستان از دوره آثار افلاطون ج ۲، ص ۹۱۵ - ۹۱۷، ترجمه محمدحسن لطفی (با تغییراتی بسیار اندک) نقل شد. م.

## ۲. گفتار هاوارد رارک<sup>۱</sup>

فیلسوف معاصر آین راند (۱۹۰۵-۱۹۸۲ م.) استدلال دیگری به سود خودگرایی ارائه کرده است. در رمان او با عنوان سرچشمه<sup>۲</sup> اصلی<sup>۲</sup> هاوارد رارک - که یک معمار است - قبول می‌کند که نقشه یک طرح خانه‌سازی دولتی به نام «خانه‌های کورتلند» را برای معمار دیگری به نام پیتر کیتینگ بکشد؛ تنها شرطش آن است که آن خانه‌ها باید دقیقاً طبق نقشه او ساخته شوند. این توافق نقض شده و رارک آن خانه‌ها را با دینامیت منفجر می‌کند. رارک در جریان محاکمه‌اش از عمل خود دفاع می‌کند. تا چه حد استدلال‌های رارک را موجه می‌دانید؟

نخستین حق روی زمین حق «خود» آدمی است. نخستین وظیفه انسان وظیفه اوست نسبت به خودش. قانون اخلاقی او هرگز نباید هدف اصلی‌اش را در شخصیت‌های دیگران قرار دهد. تکلیف اخلاقی او این است که به خواسته‌هایش جامه عمل بپوشد، مشروط بر این‌که خواسته‌اش اساساً وابسته به انسان‌های دیگر نباشد. این مطلب شامل حال کل قلمرو قوه خلاقه، تفکر و کار آدمی می‌شود، ولی شامل قلمرو افراد تبه‌کار، فداکار و خودکامه نمی‌شود.

انسان به تنهایی فکر و کار می‌کند. اما نمی‌تواند به تنهایی سرقت، بهره‌کشی یا حکومت کند. لازمه سرقت، بهره‌کشی و حکمرانی این است که موجوداتی باشند که متعلق این امور واقع شوند. اینها مستلزم وابستگی‌اند. اینها قلمرو انسان‌های فرودست‌اند. فرمانروایان خودگرا نیستند. آنان چیزی را ابداع نمی‌کنند. آنان کاملاً از طریق اشخاص دیگر زندگی می‌کنند. هدفشان از برده‌گیری رعایای شان است. آنان به اندازه گدایان، مددکاران اجتماعی و سارقان وابسته‌اند. نوع وابستگی اهمیتی ندارد. اما به انسان‌ها آموخته‌اند که فرودستان - جباران، امپراتوران، دیکتاتوران - را از طرف داران خودگرایی به حساب آورند. آنان با این نیرنگ خواسته‌اند تا شخصیت خود

1. Ayn Rand, *The Fountainhead*. This Passage reprinted in Rand, *For the New Intellectual*, pp. 82-85.

2. *The Fountainhead*

و دیگران را به تباهی کشند. هدف از این نیرنگ از میان بردن مبتکران یا مهار کردن آنان بوده که این هر دو امر به یک معناست.

از آغاز تاریخ دو رقیب رو در روی یکدیگر بوده‌اند: مبتکر و فرودست. زمانی که اولین مبتکر چرخ را اختراع کرد، نخستین فرد از گروه دوم نیز واکنش نشان داد. او از خودگذشتگی را ابداع کرد.

مبتکر - که مورد انکار، مخالفت، شکنجه و بهره‌کشی قرار می‌گیرد - به پیش می‌رود و انسانیت را تنها با نیروی خود به جلو می‌برد. اما شخص فرودست [نه تنها] هیچ‌گونه نقشی در این جریان ندارد، بلکه موانعی نیز ایجاد می‌کند، این موقعیت نام دیگری دارد: فرد در مقابل گروه ...

اکنون در عصر ما، اجتماع‌گرایی که بر فرودستان و ضعفا حاکم بود و در عهد باستان هیولایی به شمار می‌رفت، اوراق شده است و هر گوشه‌اش سازی می‌زند و انسان‌ها را به سطحی از ابتدال عقلانی سوق داده است که هرگز [با هیچ چیزی] بر روی زمین برابری نمی‌کند. آن‌چنان تنفرآمیز شده که سابقه نداشته است. افکار را آلوده کرده، بیشتر اروپا را بلعیده و در حال استیلا بر کشور ماست ...

اکنون شما می‌دانید که چرا من کورتلند را منفجر کرده‌ام.

من کورتلند را طراحی کرده، نقشه آن را به شما دادم و نیز من بودم که آن را منهدم کردم. من آن را منهدم کردم، زیرا نمی‌خواستم باقی بماند، چون یک هیولای دوگانه بود؛ هم در صورت و هم در معنا - باید هر دو را از بین می‌بردم. صورت آن را دو فرودست که می‌پنداشتند حق دارند چیزی را که نساخته‌اند و نمی‌توانند نظیر آن را بیاورند، اصلاح کنند، از شکل انداختند. آنان با این استناد کلی که هدف نوع دوستانه ساختمان، همه حقوق را ملغا می‌کند و من هیچ ادعایی در مقابله با آن ندارم، خود را مجاز دانستند که چنین کاری را انجام دهند.

تنها هدف من در موافقت با طراحی نقشه کورتلند این بود که طبق طرح من ساخته شود؛ این قیمتی بود که من برای کارم معین کردم، ولی به من پرداخت نشد ...

به این جا آمدم تا بگویم من هیچ حقی برای کسی در مورد یک لحظه از حیات،



قدرت و دست‌آوردهایم قائل نیستیم. اهمیتی ندارد که درخواست کنندگان چه کسانی باشند، تعدادشان چه اندازه باشد و یا نیازهایشان چه قدر زیاد باشد. می‌خواستم به این جا بیایم و بگویم فردی هستم که برای دیگران زندگی نمی‌کنم. این مطلب باید گفته می‌شد. جهان از افراط در فداکاری از بین می‌رود. می‌خواستم به این جا بیایم و بگویم یکپارچگی اثر خلاقانه یک انسان از هر نوع تلاش خیریه‌ای، اهمیت بیشتری دارد. کسانی از شما که این مطلب را درک نمی‌کنند، انسان‌هایی هستند که جهان را به تباهی می‌کشانند.

### پرسش‌ها: خودگرایی

۱. به نظر شما، سه مورد از مهم‌ترین لذت‌های بلندمدت کدام‌اند؟
۲. آیا خوش‌گذرانی از نظر اخلاقی اشکال دارد؟ اگر جواب مثبت است، چه اشکال‌های اخلاقی به آن وارد است؟
۳. بحث کنید: از نظر اپیکور، اجتناب از درد مهم‌تر از کسب لذت است. در این صورت، چرا اپیکور (مانند هگزیاس<sup>۱</sup> لذت‌گرا) بر این اساس خودکشی را تأیید نمی‌کند، زیرا خودکشی متضمن حالتی است که اصلاً هیچ دردی همراه آن نیست؟
۴. موضعی اخلاقی ترسیم کنید که به اعتقاد شما، خودگرایی روان‌شناختی در مورد آن کاربرد ندارد. دلایل خود را ذکر کنید.
۵. چرا ادعا می‌شود که گزاره «همه انسان‌ها به دنبال نفع شخصی خود هستند»، گزاره‌ای تجربی نیست؟
۶. تعارض منافع در خودگرایی اخلاقی را بررسی کنید و با مثال توضیح دهید. آیا فکر می‌کنید این تعارض اشکالی قطعی به این نظریه است؟

1. Hegesias

۷. اگر می‌دانستی که نمی‌توانند تو را دستگیر یا مجازات کنند، در چه شرایطی کار غیراخلاقی انجام می‌دادی؟

۸. دربارهٔ این ادعا بحث کنید: «طلب نفع شخصی روش خوبی در کار و کاسبی است و موجب پیدایش شغل و بالا رفتن سطح زندگی می‌شود».

۹. شرکتی که تو رئیس آن هستی، ذخایر معدنی ارزش‌مندی را کشف می‌کند. آیا بدون این‌که به مالک فعلی ارزش واقعی قطعه زمین را بگویی، آن را به قیمت فعلی بازار می‌خری؟

۱۰. مورد زیر را در نظر بگیر. چه روش دیگری را (اگر روش دیگری وجود داشته باشد) اتخاذ می‌کنی؟ در صورتی که یکی از خدمه، تجربهٔ جهت‌یابی داشت، آیا هیچ تفاوتی می‌کرد؟

قایق تفریحی خصوصی میگنونت از بندر سوئامپتون [در جنوب انگلیس] در ۱۹ مه ۱۸۸۴ عزیمت کرد و عازم سیدنی در استرالیا شد؛ جایی که می‌بایست در آن‌جا به مالکش تحویل داده شود. چهار نفر داخل آن، همه از خدمهٔ آن بودند: دادلی (ناخدا)، استیونز (دست‌یار)، بروک (ملوان) و پارکر (مستخدم هفده ساله و شاگرد ملوان). این قایق تفریحی در آتلانتیک جنوبی غرق شد و همهٔ سرنشینان آن در یک قایق نجات سیزده فوتی قرار گرفتند. بعد از بیست روز، که در طی آن هیچ آب آشامیدنی به جز آب باران نداشتند و در هشت روز آخر هیچ غذایی نیز نمانده بود، دادلی به کمک استیونز، مستخدم را کشت. بروک اعتراض کرد. پس از آن هر سه نفر از نعش مستخدم به مدت چهار روز تغذیه کردند. در روز پنجم نجات یافتند. طبق رأی هیئت منصفه جز با کشتن و خوردن یکی از آنان، هیچ‌کدام زنده نمی‌ماندند و به نظر آنان نیز همین مطلب رسیده بود.<sup>۱</sup>

1. From *Ethics in Medicine*, (ed.) S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran, p. 663.

کتاب‌نامه: خودگرایی

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.  
Baier, Kurt, *The Moral Point of View*\* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).

فصل ۸ شامل نقدی مؤثر بر این نظریه است.

Beauchamp, T. L. & Bowie, N. E. (eds.), *Ethical Theory and Business* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983).

مجموعه مهمی از مقاله‌ها درباره اخلاق تجارت.

Gauthier, D. P., *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

فصل ۲ نظریه اخلاقی هابز را بررسی می‌کند.

Grassian, Victor, *Moral Reasoning*\* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981), Chapter 7.

Laertius, Diogenes, *The Lives of the Eminent Philosophers*,\* trans R. D. Hicks (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1950).

Norman, Richard, *The Moral Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1983) Especially Chapter 4.

Plato, *The Republic*\* in *Five Great Dialogues*, trans. Benjamin Jowett (New York: Walter J Black, 1942).

Rand, Ayn, *Atlas Shrugged* (New York: Random House, 1975);

*For the New Intellectual* (New York: Random House, 1961);

*The Fountainhead*\* (New York & Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co, 1943);

*The Virtue of Selfishness* (New York: New American Library, 1964).

گسترده‌ترین بحث راند از نظریه خودش.

Raiser, S. J., Dyck, A. J. & Curran, W. J. (eds.), *Ethics in Medicine*\* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1977).

## بحث: حق حیات<sup>۱</sup>

ممکن است فرض شود که خودگرایان پس از بیان این که هرکسی باید منافع بلندمدت خود را تحقق بخشد، می‌گویند: هرکسی حق حیات دارد، زیرا اگر وظیفه اصلی انسان این است که در خدمت خود باشد، در آن صورت، صیانت ذات باید مقدم باشد، زیرا بدون حیات نفع شخصی وجود نخواهد داشت تا تأمین شود. اما این فرض درست نیست، زیرا خودگرایی نظریه‌ای غایت‌گرایانه در باب اخلاق هنجاری است؛ نگرش خودگرایانه به حق حیات خود و دیگران بستگی به این دارد که آیا شخص خودگرا این حق را به سود خودش می‌داند یا نه. اگر به سود او نباشد، باید این حق را کنار بگذارد. بنابراین، ممکن است خودگرایان خواهان مرگ دیگران باشند تا منافع خود را تحقق بخشند یا در واقع، در صورتی که یقین کنند که زندگی غیرقابل تحمل است و اصلاً به سود آنان نیست طالب مرگ خود باشند. بنابراین، اگر بدانم که به بازداشت‌گاه آشویتس<sup>۲</sup> می‌روم، حق اقدام به خودکشی دارم. حتی حق دارم که به شخص دیگری که به آن جا می‌رود، در خودکشی کمک کنم. بر همین قیاس، اگر بدانم که مرگ فرمان‌روای مستبد و شروری به شکنجه انسان‌های بی‌گناه خاتمه می‌دهد، حق دارم که او را ترور کنم و غیره. در تمامی این موارد، درباره اخلاقی بودن نادیده گرفتن حق حیات هر شخصی، از جمله خودم، برحسب منافع آینده، قضاوت می‌شود و شایان ذکر است که حکومت‌ها به شیوه‌های مشابهی استدلال می‌کنند. زیرا دولت حق حیات شهروندان را یک حق اخلاقی مطلق نمی‌داند، بلکه یک حق قانونی می‌داند؛ حق که می‌توان با قانون‌گذاری آن را پس گرفت. در این جا مواردی مد نظر است که افراد ممکن است به دلیل ارتکاب جنایت از حیاتشان محروم شوند یا حیاتشان در معرض خطر جنگ باشد. این که دولت در انجام چنین کاری موجه است یا نه، موضوع دیگری است که در فصل‌های بعدی بحث می‌شود.

1. right to life

۲. Auschwitz؛ محل کشتار یهودیان به دست آلمانی‌های هیتلری.

از سوی دیگر، از نظر وظیفه‌گرایان، حق حیات حق غیرقابل انتقال است؛ یعنی چیزی است که فرد یا گروه دیگری نمی‌تواند به طور قانونی آن را از میان بردارد. بنابراین، این سخن که مردم حق حیات دارند، به این معناست که کسی هرگز از لحاظ اخلاقی دلیل موجهی برای کشتن آنان ندارد و نادرستی کامل چنین عملی مستقل از نتایج احتمالی آن به اثبات رسیده است. در نتیجه، یک انسان ممکن است نه خودکشی کند، نه به دیگری در خودکشی کمک کند، نه خود را فدای دیگری سازد و نه از دیگران چنین انتظاری داشته باشد، هرچند ممکن است تمایل زیادی به آن داشته باشد. این حق حیات مطلق کمک می‌کند تا تبیین کنیم که چرا بسیاری از ما فکر می‌کنیم که کشتن انسان‌ها همواره خطاست و چرا حتی کسانی که چنین نمی‌اندیشند به دنبال دلیل‌های خاص برای تصویب آن هستند؛ برای مثال هم در جنگ و هم در دفاع مشروع ممکن است کاملاً در این دیدگاه مشترک باشیم که قتل، فی‌نفسه، خطا، شرّ و برضدّ اساسی‌ترین غرایز انسان است.

بی‌تردید، این پرسش که آیا انسان حق حیات دارد یا نه، مسائل اخلاقی بسیار مهمی به وجود می‌آورد، به ویژه سه مورد آنها سزاوار توجه ویژه هستند که عبارت‌اند از سقط جنین<sup>۱</sup>، به‌کشی<sup>۲</sup> و حقوق حیوانات<sup>۳</sup>. در متن‌های برگزیده آینده، سه فیلسوف معاصر آنها را بررسی کرده‌اند؛ یعنی جودیت تامسون<sup>۴</sup>، جیمز ریچلز<sup>۵</sup> و پیتر سینگر<sup>۶</sup>. از باب مقدمه، نگاه دقیق‌تری به برخی از موضوعات مورد بحث بیفکنیم.

1. abortion

۲. euthenasia؛ قتل بیماران لاعلاج به منظور پایان دادن به درد و رنج آنان.

3. animal rights

4. Judith Thomson

5. James Rachels

6. Peter Singer

## حق حیات و سقط جنین

بسیاری از مخالفان سقط جنین چنین استدلال می‌کنند: همه انسان‌ها حق حیات دارند؛ جنین یک انسان است، بنابراین، حق حیات دارد. در نتیجه، سقط جنین به عنوان تضییع این حق از لحاظ اخلاقی خطاست. اما طرفداران سقط جنین می‌گویند: اولاً، جنین یک انسان نیست، بلکه دسته‌ای از یاخته‌ها است و ثانیاً، حتی اگر جنین یک انسان می‌بود، می‌شد حق حیاتش را مقهور بعضی از حقوق دیگر مادر دانست. این حقوق، آن‌گونه که خاتم‌جودیت تامسون، در مقاله معروفش برمی‌شمارد عبارت‌اند از: حق دفاع مشروع زن و حق او در مراقبت از جسم خود. به زودی به این مسائل بازخواهیم گشت.

دقیقاً چه زمانی حیات انسان آغاز می‌شود؟ دیدگاه‌های گوناگون زیادی در این باره مطرح است. در گذشته، از این دیدگاه باستانی رواجی که شروع حیات را از زمان تولد می‌دانست، شدیداً طرفداری می‌شد، دیدگاهی که یهودیت معاصر به طور گسترده از آن حمایت می‌کند، ولی هر اندازه شناخت ما از رشد جنین افزایش می‌یافت و هرچه بیشتر تمایز میان بچه متولد شده و متولد نشده با پیش‌رفت‌های عکس‌برداری از جنین کم‌رنگ می‌شد، این دیدگاه به طور فزاینده‌ای محبوبیت خود را از دست می‌داد. دیگران اهمیت بیشتری در «نخستین حرکات جنین در رحم»<sup>۱</sup> دیده‌اند، لحظه‌ای که مادر حرکت فرزندش را احساس می‌کند، اما این حادثه، گرچه بدون تردید، برای مادر اهمیت عاطفی بسیاری دارد، برای رشد جنین اهمیتی ندارد. استدلال متداول‌تر آن است که بگوییم حیات انسان از زمان باروری آغاز می‌شود. اعتقاد بر آن است که چون تحول از حالت جنینی به کودکی تداوم دارد، کاملاً دل‌بخواهی است که هر لحظه‌ای، غیر از لحظه باروری، به عنوان لحظه‌ای که در آن جنین انسان می‌گردد، انتخاب کنیم، اما این نتیجه ضروری نیست. همین مطلب را می‌توان درباره تبدیل دانه بلوط به درخت بلوط گفت، ولی این بدان معنا نیست که دانه بلوط درخت بلوط است؛ یعنی می‌توان تمایزی میان آن دو مطرح ساخت. به همین قیاس،

1. quickening

یک تخمک بارور شده آن قدر بی شباهت به یک انسان است که داشتن تصویری غیر از این به معنای توسعه معنای «انسان» به ماورای همه کاربردهای متعارف [آن] است. بنابراین، قابل قبول‌ترین دیدگاه، به ویژه در میان پزشکان، تکیه بر نقطه‌ای است که جنین «زیست‌پذیر»<sup>۱</sup> می‌شود؛ یعنی بالقوه توانایی زنده ماندن در خارج از رحم مادر را دارد، هرچند با ابزار مصنوعی باشد. اما این استدلال ضعف‌هایی دارد. قابل توجه‌ترین آنها این است که زمان «زیست‌پذیری» متغیر است؛ اخیراً در قانون انگلستان این مدت از ۲۷ هفته به ۲۴ هفته کاهش یافته است، گرچه برخی برای ۱۸ هفته دلیل اقامه می‌کنند. بسیاری وابستگی «انسان بودن» را به وضعیت متزلزل تحقیقات پزشکی اهانت‌آمیز می‌دانند.

جو دیت تامسون می‌پذیرد که جنین در زمان باروری انسان است. همان‌گونه که دیدیم، مخالفان آزادی سقط جنین مدعی‌اند که از این مسئله به دست می‌آید که جنین، مانند همه انسان‌ها حق حیات دارد و هیچ حق دیگری از آن برتر نیست. تامسون به این دیدگاه اعتراض کرده، می‌گوید: در واقع، دو حق داریم که می‌تواند حق حیات را تحت الشعاع قرار دهد: نخست، حق دفاع مشروع زن، که براساس آن، اگر مادر نسبت به حیات خود بیم‌ناک باشد، می‌تواند به حیات جنین خاتمه دهد؛ و دوم حق مالکیت در مورد جسم خود، که طبق آن وی حق دارد به هر نحوی که می‌خواهد با جسمش رفتار کند و این حق شاید شامل حمل جنین تا مدتی بشود یا نشود. برخلاف حق دفاع مشروع، حق مالکیت مواردی را شامل می‌شود که حیات مادر در معرض خطر نباشد؛ برای مثال اگر زن احتیاط‌های ضد آbstینی را رعایت نکند، باید مسئولیت جنین زاده نشده را بپذیرد و از حمایت او سرباز نزند، اما اگر احتیاط‌های ممکن را رعایت کرده باشد، نمی‌توان او را مسئول دانست و از این رو، می‌تواند به طور قانونی مانع استفاده جنین از بدن خود شود. ادامه بارداری در چنین شرایطی، از جهت مادر کاری نوع‌دوستانه است نه یک وظیفه و اگر از این ناحیه ضررهایی متوجه او شود، نمی‌توان به طور معقول از او انتظار انجام چنین کاری را داشت.

1. viable

## حقّ حیات و به‌کشی

حقّ حیات و وظایف خاصی برای دیگران ایجاد می‌کند. باید به دو مورد از این وظایف اشاره کنیم: وظیفه عدم دخالت<sup>۱</sup> و وظیفه خدمت‌گذاری<sup>۲</sup>. وظیفه عدم دخالت مستلزم آن است که هیچ‌کسی نباید در زندگی دیگران به گونه‌ای دخالت کند که آن را به مخاطره اندازد. بنابراین، اگر کسی بخواهد به من تیر بزند، من حق دارم مانع او شوم. حقّ حیات، هم‌چنین، مرا مجاز می‌دارد که وظایف خاصی را، مانند وظایف خدمت‌گذاری، از دیگران مطالبه کنم. و این وظایف ممکن است در مورد کسانی ادعا شود که وظیفه مواظبت از ادامه حیات مرا بر عهده دارند، مانند پزشکان، مأموران آتش‌نشانی و مأموران نجات غریق. پیش‌فرض هر دو وظیفه آن است که زنده ماندن فی‌نفسه ارزش‌مند است و ارزش محافظت را دارد و نجات دادن حیات یک شخص یا دست‌کم کوتاه نکردن آن به سود اوست.

این مطلب معمولاً درست است، ولی نه همیشه. شاید مرگ با گلوله از مرگ به واسطه گرسنگی بهتر باشد و بعید است یک زندانی که او را تا حد مرگ شکنجه می‌دهند، دارویی استفاده کند که عمرش را بیشتر کند. بنابراین، نجات دادن یا طولانی کردن حیات یک شخص همیشه به سود او نیست؛ یعنی در شرایط خاصی ممکن است زودتر مردن بهتر باشد. یا به بیان دیگر این سخن که شخص حقّ حیات دارد گرچه درست است، ولی لزوماً بدان معنا نیست که اعمال آن حق به نفع او خواهد بود یا کسانی که از آن حق حفاظت می‌کنند، به او احسان می‌کنند. آنچه اهمیت دارد، کیفیت حیات انسان‌ها و نگرش آنان به حیات است و هر دوی اینها ممکن است وظایف مربوط به عدم دخالت و خدمت‌گذاری را به چالش بکشند، زیرا مواردی پیش می‌آید که در آنها نه تنها باید وظیفه عدم دخالت را به نفع افراد خاصی - که عمداً به حیاتشان خاتمه داده می‌شود - ادا نکرد، بلکه همین افرادی که وظیفه

1. duty of non-interference

2. duty of service



خدمت‌گذاری به آنان را دارند باید از این وظیفه سرباز زنند.

چنین مواردی مسئله euthanasia (به‌کشی) را مطرح می‌سازد. معنای اصلی این کلمه که مشتق از واژه‌های یونانی eu (خوب) و thanasia (مرگ) می‌باشد «مرگ آرام و آسان» است، در مقابل مرگ سخت و دردناکیز. این لفظ اخیراً به معنای «عملی که موجب مرگ آسان و آرام می‌شود» آمده است و لذا عمدتاً به اعمالی اشاره دارد که معمولاً پزشک انجام می‌دهد و بدین وسیله عمداً به حیات شخص خاتمه می‌دهد یا آن را کوتاه می‌کند. این اعمال به «قتل ترحمی»<sup>۱</sup> هم معروف‌اند، زیرا این مرگ مورد بحث باید به نحوی به درد و رنج خاتمه دهد، لذا به نفع خود شخص است. البته این کار نوع دوستانه، با آن برنامه به‌کشی که هیتلر در ۱۹۳۹ م. اعلام کرد و در آن ۲۷۵۰۰۰ نفر را که عمدتاً از لحاظ جسمی یا روحی مریض یا سال‌خورده بودند با گاز مسموم کرد، جداست، زیرا هیتلر آنان را نه برای آسودگی از درد، بلکه چون دیگر توانایی کار کردن نداشتند، کشت.

این پیش‌آمدهای شیطانی هم‌چنان مباحث مربوط به «به‌کشی» را به ما گوشزد می‌کنند. بسیاری معتقدند اگر این نوع قتل قانونی شود، به انواع دیگری مانند نوزادکشی<sup>۲</sup> یا به‌کشی به دلیل ناسازگاری اجتماعی یا انحراف سیاسی می‌انجامد. عده‌ای دیگر خطر سوءاستفاده اعضای خانواده و کسانی را که با مرگ شخص پیر یا مریضی به ثروت می‌رسند، خاطر نشان می‌سازند. از نظر اعضای جامعه پزشکی این مسائل فوری‌تر و بحرانی‌ترند. برخی از پزشکان از به‌کشی اجتناب می‌کنند و می‌گویند شغل آنان نجات افراد است نه کشتن آنان و احتمال همیشگی تشخیص نادرست یا درمانی جدید را خاطر نشان می‌کنند. در عین حال، برخی دیگر استدلال کرده‌اند از آن‌جا که علم پزشکی می‌تواند تقریباً به طور نامحدودی حیات را طولانی کند، آن‌چه باید هم‌اینک حمایت شود صرفاً حق حیات شخص نیست، بلکه حق مردن او نیز هست و این‌که بیمار را در معرض زوالی به طور

1. mercy killing

2. infanticide

غیرطبیعی کند و غالباً دردناک قرار دهیم، صرفاً به این دلیل که حیات او از لحاظ فنی امکان پذیر است، نه تنها غیر انسانی و بی‌رحمی به بیمار و خانواده اوست، بلکه تجاوز به آزادی فردی نیز هست.

پیچیدگی بحث با توجه به این واقعیت که به‌کشی در مورد دو گروه متفاوت از افراد قابل اجراست، بیشتر شده است: کسانی که حق مردنشان را می‌توانند اعمال کنند و کسانی که به خاطر شرایط ذهنی یا جسمی، نمی‌توانند این حق را اعمال کنند. همه کسانی که مرض لاعلاجی دارند، ولی از نظر ذهنی هوشیارند، در گروه اول قرار می‌گیرند، چون می‌دانند، غالباً با دردی شدید می‌میرند. حال آیا می‌توان به آنان اجازه داد که زودتر بمیرند؟ هم‌چنین افرادی که مرض لاعلاجی ندارند، اما احتمالاً در اثر سانحه‌ای شدید، کاملاً فلج شده یا حیاتشان وابسته به دستگاه‌های پزشکی باشد در این گروه می‌گنجد؛ یعنی کسانی که در شرف مرگ نیستند و ممکن است هیچ دردی احساس نکنند، ولی از بدتر شدن حالشان باخبرند. آیا باید به آنان اجازه داد تا به درد ورنجشان خاتمه دهند؟ در گروه دوم همه کسانی قرار می‌گیرند که در اغمای غیرقابل برگشت به سر می‌برند و توسط دستگاه حفظ حیات<sup>۱</sup> زنده نگه داشته می‌شوند، ولی تعریف فنی مرگ مغزی<sup>۲</sup> بر آنان صادق نیست. افراد مسنی که به زوال عقل ناشی از پیری شدید مبتلایند و نوزادان تازه متولد شده با نواقص ژنتیکی علاج‌ناپذیر نیز در این گروه می‌گنجد. از آن‌جا که این افراد نمی‌توانند حق مردن خود را اعمال کنند، آیا کس دیگری می‌تواند به نمایندگی از آنان، این حق را اعمال کند. اگر جواب مثبت است، چه کسی باید این کار را انجام دهد؟

با توجه به پیچیدگی موضوعات مورد بحث و با توجه به این‌که حتی دو مورد مشابه هم وجود ندارد، ارائه نظریه‌ای ساده درباره به‌کشی، که همه موارد را دربر گیرد، غیرممکن است. در عین حال، فیلسوفان چند تفاوت سودمند میان انواع به‌کشی ارائه داده‌اند که گرچه (ممکن است) کاملاً قابل قبول نباشند، ولی عموماً به رسمیت شناخته شده‌اند. اولین

1. life support machine

2. brain death

تفاوت میان به‌کشی ارادی<sup>۱</sup> و غیرارادی<sup>۲</sup> است. به‌کشی ارادی یعنی این که شخص دارای توانایی ذهنی مرگ خود را طلب کند؛ بسیاری از علمای اخلاق [غربی] معتقدند این امر مجاز است، چون معادل خودکشی یاری شده است. در صورتی که به‌کشی غیرارادی مربوط به کسانی است که نمی‌توانند چنین تصمیمی درباره‌ی خود بگیرند. دومین تفاوت میان به‌کشی مستقیم<sup>۳</sup> و غیرمستقیم<sup>۴</sup> است که هر دو به روش فراهم کردن موجبات مرگ اشاره دارند. به‌کشی مستقیم مستلزم به‌کارگیری چیز خاصی است که موجب مرگ می‌شود و به‌کشی غیرمستقیم به مواردی اشاره دارد که مردن اثر جانبی معالجه است (مثلاً تزریق مقدار کشنده‌ای از مرفین به منظور کاهش درد). تفاوت سوم - که موضوع مقاله جیمز ریچلز است - تفاوت میان به‌کشی فعال<sup>۵</sup> و منفعل<sup>۶</sup> است. به‌کشی فعال، همان به‌کشی مستقیم است و عبارت است از «عمل کشتن ترحمی عمدی». ولی به‌کشی منفعل قتل نیست، بلکه اجازه مردن دادن است؛ یعنی با مضایقه کردن یا متوقف ساختن معالجه‌ای که جان شخص را نجات می‌دهد، امکان مردن او را فراهم می‌سازد. بسیاری از پزشکان معتقدند این تفاوت مهم‌تر از تفاوت‌های دیگر است و تردیدی نیست که به‌کشی منفعل غالباً اجرا می‌شود. حتی کلیسای کاتولیک رم می‌پذیرد که اجازه مردن به بیماران دادن گاهی مجاز است. کلیسا می‌گوید هیچ‌کس حق کشتن دیگری را ندارد، ولی هم‌چنین، هیچ‌کس مکلف نیست که حیات را به طور نامحدودی طولانی کند. با این همه، ریچلز معتقد است این تفاوت که بسیار مورد استفاده قرار گرفته است، ساختگی است و لذا اهمیت اخلاقی ندارد. به‌کشی فعال و منفعل عین هم هستند. بنابراین، اگر به‌کشی منفعل مجاز باشد، به‌کشی فعال نیز باید مجاز باشد.

- 
1. voluntary euthanasia
  2. involuntary euthanasia
  3. direct eutanansia
  4. indirect eutanansia
  5. active euthanasia
  6. passive euthanasia

## حق حیات و حقوق حیوانات

حق حیات همواره حق انسان‌ها شمرده شده، نه حق هر موجود زنده‌ای. و آلا و جین کردن باغ یا کشتن گاو از لحاظ اخلاقی مثلاً با نوزادکشی برابر است. به بیان دیگر، ما مسلّم فرض می‌کنیم که حیات انسان برتر از انواع دیگر حیات است و حیات یک انسان که ارزش بیشتری از حیات هر حیوان دیگری دارد، شایسته حمایت ویژه است. قبلاً دیدیم که این دیدگاه چه قدر در مباحث سقط جنین و به‌کشی ریشه دارد. در حالی که ما هیچ اعتراضی به کشتن حیوانات به منظور آزمایش مواد غذایی یا لوازم آرایشی نمی‌کنیم، اشکالات اخلاقی و حقوقی بسیاری به مسئله سقط جنین وارد است. در حالی که پدر کارن کوینلن<sup>۱</sup> بسیار به دادگاه مراجعه کرد تا دستگاه تنفس مصنوعی را از دخترش بردارند (و شاید این مورد از مشهورترین موارد به‌کشی منفعل باشد)، [اما] ما می‌دانیم که چنین تردید قضایی درباره کشتار تعدادی از میمون‌ها برای تحقیق درباره اعتیاد وجود ندارد. [از این رو] حیات غیرانسانی پست‌تر از حیات انسانی تلقی می‌شود و همین امر به ما امکان می‌دهد تا از حیوانات آن‌گونه که مناسب می‌دانیم استفاده کنیم، و حتی تا مرحله کشتن آنها پیش برویم. با این همه، در سال‌های اخیر تعدادی از فیلسوفان به طور جدی این موضع را انکار کرده‌اند؛ اینان به دلیل این که میان حیات انسانی و حیوانی تفاوت اخلاقی خاصی قائل نیستند، برای حمایت ویژه از حیات یک انسان، دلیلی نمی‌بینند. این مطلب به نوبه خود برخی از فعالان عرصه امور اجتماعی را واداشته است تا فعالیت خشونت‌آمیزی را علیه قصابی‌ها، پوست‌فروشان، دام‌داری‌های ماشینی و مؤسسه‌های علمی اجرا کنند. از نظر اینان، همان استدلالی که تحقیق بر روی انسان‌ها یا شیرخواران را منع می‌کند، انجام آن را بر روی غیرانسان‌ها نیز منع می‌کند. با وجود این، منفجر کردن خانه کسی که جانوران را تشریح می‌کند، غیرقانونی است، اما از نظر اخلاقی خطا نیست؛ کار او صرفاً ترساندن یک جنایت‌کار است.

از نظر پیتر سینگر، در این جا پرسش بسیار مهم این است که «آیا درست است یا بعضی

1. Karen Quinlan

چیزها به گونه‌ای متفاوت با چیزهای دیگر رفتار کنیم؟» پاسخ او این است که اگر یک موجود با موجود دیگری در قبول زیان یا سود به ویژه در درک لذت یا الم به طور یکسان مستعد باشند، در آن صورت، این برابری ما را ملزم می‌کند که یکسان با آنها رفتار کنیم، هرچند ممکن است تفاوت‌های دیگری میان آنها باشد. این نکته تبیین می‌کند که چرا ما به سگ‌ها مانند کودکان، خواندن نمی‌آموزیم یا چرا به زرافه‌ها حق رأی نمی‌دهیم، یا چرا حتی، حق کلی‌تر آزادی از تحمیل درد و رنج را به سنگ‌ها گسترش نمی‌دهیم، [زیرا] استعداد‌های آنها با استعداد‌های انسانی در بهره‌مندی از لذت یا الم ناشی از این امور یکسان نیست. از سوی دیگر، اگر ما انسان‌های دیگر را صرفاً به دلیل این که سیاه هستند نه سفید، از این حقوق محروم کنیم، متهم به تبعیض نژادی<sup>۱</sup> خواهیم شد؛ یعنی آنها را صرفاً به دلیل خاستگاه نژادی، از چیزهایی که می‌توانسته‌اند از آنها بهره‌مند شوند، محروم ساخته‌ایم. ولی سینگر می‌پرسد: آیا شباهتی میان میمون و کودک به شدت عقب مانده وجود دارد؟ تعیین حد و مرز در این جا خیلی آسان نیست، زیرا استعداد‌های میمون - در قابلیت برای انجام کار، حل مسائل، ارتباط برقرار ساختن، و حتی احساس لذت و الم - یقیناً هم سنگ استعداد‌های این کودکان است و احتمالاً بیشتر هم باشد. آیا این بدان معناست که ما برای آزمایش‌هایمان به جای میمون، این کودکان را برمی‌گزینیم؟ نه، ما این کار را نمی‌کنیم. علی‌رغم برتری آشکار میمون در استعداد، باز هم میمون انتخاب می‌شود، زیرا از لحاظ زیست‌شناسی عضوی از نژادهای خود ما نیست. در عین حال، این کار از لحاظ اخلاقی پذیرفتنی نیست، زیرا حقوق میمون‌ها را نسبت به رفتار یکسان نقض می‌کند. در واقع، میمون‌ها قربانی گونه‌ای دیگر از تبعیض‌اند - نه تبعیض نژادی، بلکه تبعیض نوعی<sup>۲</sup> - که به طور گسترده به دست کسانی اعمال می‌شود که در حالی که از حق حیات سال‌خوردگان و جنین‌های انسانی یا انسان‌های دچار مرگ مغزی شده حمایت می‌کنند، [ولی] هیچ دلیلی برای ممانعت از کشتار وسیع و بی‌دلیل حیوانات غیرانسان نمی‌بینند.

1. racial discrimination

2. speciesism

۱. جودیت جارویس تامسون: دفاع از سقط جنین<sup>۱</sup>

پیشنهاد می‌کنم... انسان بودن جنین را از لحظه باروری مسلم فرض بگیریم. با این فرض، بحث به کجا می‌کشد؟ فکر می‌کنم به چیزی شبیه این که هر شخصی و بنابراین، جنین نیز حق حیات دارد. هرکسی می‌پذیرد که بی‌تردید مادر حق دارد تصمیم بگیرد که چه امری در بدنش و برای بدنش اتفاق بیفتد، ولی مطمئناً حق حیات یک شخص، از حق مادر در تعیین این که چه امری در بدنش و برای بدنش اتفاق بیفتد، قوی‌تر و شدیدتر است، و لذا بر آن می‌چربد. بنابراین، جنین نباید کشته شود و سقط جنین نباید انجام گیرد.

این استدلال موجه به نظر می‌رسد، اما از شما می‌خواهم که داستان زیر را تصور کنید. صبح از خواب بیدار می‌شوید و خود را در بستر پشت به پشت با یک نوازنده و یولن مشهور که اکنون بی‌هوش است می‌یابید. او دچار بیماری کلیه است که این بیماری جان او را تهدید می‌کند و انجمن دوست‌داران موسیقی همه اسناد پزشکی موجود را بررسی کرده‌اند و دریافته‌اند که تنها شما دارای گروه خونی مناسبی هستید و می‌توانید او را یاری کنید. لذا آنان شما را ربه‌ده و شب گذشته سیستم جریان خون نوازنده و یولن را به جریان خون شما وصل کرده‌اند، به طوری که کلیه‌های شما می‌توانند سم‌های خون او و شما را بیرون بکشند. مسئول بیمارستان به شما می‌گوید: «ببینید، ما متأسفیم که انجمن دوست‌داران موسیقی با شما چنین کرده‌اند. اگر ما می‌دانستیم، هرگز اجازه نمی‌دادیم. اما با این همه، این کار را کردند و جریان خون نوازنده و یولن هم‌اینک به جریان خون شما وصل است. اگر این اتصال جریان خون را قطع کنید، باعث مرگ او خواهید شد. اما اصلاً فکرش را نکنید، نه ماه بیشتر طول نمی‌کشد، بعد از آن بیماریش خوب می‌شود و می‌توان با اطمینان جریان خون او را از شما جدا کرد.»

آیا از لحاظ اخلاقی لازم است شما تن به این وضعیت بدهید؟ شکی نیست که اگر چنین کنید، کار بسیار خوبی کرده و لطف بزرگی در حق نوازنده و یولن انجام داده‌اید. اما آیا بر شما واجب است؟ اگر به جای نه ماه نه سال یا بیشتر طول بکشد چه طور؟ اگر مسئول

1. Judith Jarvis Thomson, 'A Defense of Abortion', *Philosophy and Public Affairs*, 1, No 1 (Fall 1971). Reprinted in *Moral Problems*, (ed.) James Rachels, pp. 130-150.

بیمارستان بگوید: «قبول دارم که بدشانسی است، ولی شما باید باقی مانده عمرتان را در بستر همراه با نوازنده و یولن که جریان خونش به شما وصل است بمانید، زیرا به خاطر داشته باشید که همه انسان‌ها حق حیات دارند و نوازنده‌ها نیز انسان هستند. به فرض که شما حق دارید درباره این که چه چیزی در بدن و برای بدن شما اتفاق بیفتد تصمیم بگیرید، اما حق حیات یک شخص مقدم بر این حق شماست. لذا شما هرگز نمی‌توانید از او جدا شوید». من خیال می‌کنم که شما این مسئله را که نشان‌دهنده وجود اشکالاتی در آن استدلال صحیح و موخه پیش گفته است، مسئله‌ای تکان‌دهنده تلقی می‌کنید.

فرض کنید در خانه کوچکی با بچه در حال رشدی، گیر افتاده‌اید - خانه‌ای بسیار کوچک و بچه‌ای که به سرعت رشد می‌کند - شما به دیوار خانه برخورد کرده‌اید و در عرض چند دقیقه دیگر له شده، خواهید مرد. اما از سوی دیگر، آن بچه به دیوار برخورد نکرده است، نخواهد مرد. اگر به گونه‌ای جلوی رشد او را نگیرند، به تو آسیب خواهد رساند، اما در نهایت، خودش به آسانی خانه را خواهد گشود و مانند انسانی آزاد در خارج خانه قدم خواهد زد. حال اگر یک ناظر بیرونی بگوید: «ما نمی‌توانیم کاری برای تو بکنیم، ما نمی‌توانیم میان حیات تو و حیات او یکی را برگزینیم، ما نمی‌توانیم از آن افرادی باشیم که تعیین می‌کنند چه کسی باید زنده بماند، ما نمی‌توانیم دخالت کنیم»، سخن قابل فهمی است، اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که شما نیز نمی‌توانید کاری انجام دهید و نمی‌توانید به او حمله کنید تا جان خود را نجات دهید. هرچند ممکن است بچه بی‌گناه باشد، ولی شما نباید با بی‌اعتنایی منتظر بمانید تا زیر پای او له شوید. شاید کم‌وبیش احساس شود که زن باردار موقعیت خانه‌ای را دارد که برای او حق دفاع مشروع قائل نیستیم. اما اگر زن به کودک جا داده باشد، باید به خاطر داشت که او شخصی است که به کودک جا داده است.

شاید من می‌بایست از گفتن صریح این [سخن] که مدعی نیستم انسان‌ها حق انجام هرکاری را برای نجات جانشان دارند، خودداری کنم. اما گمان می‌کنم که محدودیت‌های شدیدی برای حق دفاع مشروع وجود دارد. اگر کسی بگوید تو را خواهم کشت، مگر این که شخص دیگری را تا حد مرگ شکنجه کنی، به عقیده من، حتی اگر نجات جان خودت در گرو

این کار باشد، حق انجام چنین کاری را نداری. اما مثال مورد بررسی ما بسیار متفاوت است. در مثال ما تنها دو نفر درگیرند، یکی کسی که جاننش تهدید شده و دیگری کسی که جان آن شخص را تهدید کرده است. هر دو بی‌گناه‌اند؛ یعنی شخص مورد تهدید به دلیل تقصیر و خطایی تهدید نشده و کسی که تهدید می‌کند به دلیل تقصیری نیست. بدین دلیل، ممکن است احساس کنیم که ناظران بیرونی نمی‌توانند دخالت کنند. اما شخصی که تهدید شده است می‌تواند.

استدلالی که در آغاز متذکر شدم ظاهراً در جایی که حیات مادر در معرض خطر نباشد، جذبه بسیاری قوی تری دارد. «هرکس حق حیات دارد، بنابراین، شخص متولد نشده نیز حق حیات دارد.» و آیا حق حیات کودک از هر چیز دیگری به جز حق حیات خود مادر که ممکن است مادر آن را به عنوان دلیلی برای سقط جنین مطرح کند، مهم‌تر نیست؟ این استدلال حق حیات را چنان فرض می‌گیرد که گویی بدون مشکل است. در حالی که چنین نیست و دقیقاً همین امر است که منشأ اشتباه می‌شود.

زیرا دست‌کم ما اکنون باید پرسیم ثمره حق حیات داشتن چیست؟ براساس برخی دیدگاه‌ها، داشتن حق حیات همان حق برخورداری از مایحتاج ضروری برای ادامه زندگی است. اما فرض کنید که حداقل مایحتاج ضروری برای ادامه زندگی برای یک شخص، چیزهایی باشد که او هیچ حقی نسبت به داشتن آنها ندارد... با رجوع به داستانی که در آغاز گفتم این واقعیت که آن نوازنده و یولن برای ادامه حیات خود به استفاده مستمر از کلیه‌های شما نیازمند است، اثبات نمی‌کند که او حق استفاده مستمر از کلیه‌های شما را دارد. یقیناً او هیچ حقی بر شما ندارد تا شما بخواهید حق استفاده مستمر از کلیه‌های خود را به او بدهید. زیرا هیچ‌کسی حق استفاده از کلیه‌های شما را ندارد مگر این‌که شما چنان حقی به او بدهید؛ و هیچ‌کس چنان حقی بر شما ندارد که شما بخواهید این حق را به او ببخشید. اگر شما به او اجازه استفاده مستمر از کلیه‌هایتان را بدهید، این لطفی از جانب شماست، نه این‌که طلبی باشد که بتواند از شما درخواست کند. در وهله نخست، او هیچ‌گونه حقی نیز بر انجمن دوست‌داران موسیقی ندارد که آنان بخواهند جریان خون او را به جریان خون شما متصل



کنند و اگر شما هم اینک بخواهید جریان خون خود را از او جدا کنید، با علم به این که در غیر این صورت باید نه سال در بستر با او سپری کنید، هیچ کس نمی تواند شما را از این کار باز دارد تا مطمئن شود که حق آن شخص به او داده شده است.

روش دیگری برای نشان دادن این مشکل وجود دارد. در عادی ترین نوع این جریان، اگر کسی را از حقش محروم کنیم، با او ظالمانه رفتار کرده ایم. فرض کنید به پسر بچه ای و برادر کوچکش مشترکاً به مناسبت عید کریسمس جعبه شکلاتی داده اند. اگر برادر بزرگ تر جعبه را بگیرد و هیچ یک از شکلات ها را به برادرش ندهد، به او ظلم کرده است، زیرا برادر کوچک تر حق برخورداری از نصف شکلات ها را دارد. اما فرض کنید که شما جریان خون خود را از نوازنده و یولن قطع می کنید، زیرا می دانید که در غیر این صورت باید نه سال در بستر همراه با او باشید، مطمئناً شما به او ظلم نکرده اید، زیرا حق استفاده از کلیه های خود را به او نداده اید و هیچ کس دیگری نیز نمی تواند این گونه حقی را به او داده باشد. ولی باید توجه داشت که شما با جدا کردن خودتان او را می کشید و نوازندگان و یولن، مانند هر کس دیگری دارای حق حیات هستند؛ از این رو، براساس این دیدگاه اخیر حق کشته نشدن را دارند. بنابراین، در این جا شما کاری می کنید که او ظاهراً حق انجام ندادن آن را بر شما دارد، ولی شما در انجام دادن این کار نسبت به او مرتکب ظلمی نشده اید.

اصلاحی که در این جا می توان صورت داد این است که حق حیات عبارت از حق کشته نشدن نیست، بلکه عبارت از حق ظالمانه کشته نشدن است ... اما اگر این اصلاح پذیرفته شود، اشکالی که در این استدلال علیه سقط جنین هست به وضوح نمایان می شود: این استدلال برای این که اثبات کند جنین شخص به حساب می آید و این که همه اشخاص حق حیات دارند، به هیچ وجه کافی و وافی نیست؛ باید هم چنین اثبات شود که کشتن جنین نقض حق حیات اوست؛ یعنی سقط جنین قتلی ظالمانه است، ولی آیا [واقعاً] چنین است؟

به گمان من، می توانیم این را یک داده تلقی کنیم که در مورد مادری که از راه تجاوز به عنف باردار شده، حق استفاده از بدنش را برای غذا و سرپناه به جنین متولد نشده، نداده است. در واقع، در چه نوع بارداری می توان فرض کرد که مادر به شخص متولد

نشده چنین حقی را داده است؟ چنین نیست که گویی اشخاص متولد نشده‌ای در اطراف جهان سرگردانند و زنی که بچه‌ای می‌خواهد به آنان می‌گوید: «من شما را به داخل دعوت می‌کنم».

اما ممکن است استدلال شود که راه‌های دیگری هست که شخص می‌تواند حق استفاده از بدن شخص دیگری را به دست آورده، بی آن‌که خود آن شخص او را به استفاده از بدنش دعوت کرده باشد. فرض کنید که زنی، با علم به این‌که برحسب اتفاق، هم‌خوابگی ممکن است به بارداری بینجامد، عمداً از هم‌خوابگی جلوگیری نکرده است، و سپس باردار شده است. آیا او تا حدی مسئول حضور شخص متولد نشده درون شکمش و در واقع، نفس وجود این شخص نیست؟ بدون تردید، وی او را به درون شکمش دعوت نکرده است. اما آیا همان مسئولیت جزئی او نسبت به وجود بچه در درون رحم، حق استفاده از بدنش را به بچه نمی‌دهد؟ اگر چنین باشد، در آن صورت، سقط بچه بیشتر به پسر بچه‌ای می‌ماند که شکلات‌ها را تصاحب می‌کند و شباهت کمتری به فاصله گرفتن شما از نوازنده و یولن دارد. چنین کاری محروم ساختن او از حقی است که دارد و لذا انجام آن ظلم خواهد بود.

هم چنین می‌توان پرسید که آیا او می‌تواند حتی برای نجات جان خود، بچه را بکشد یا نه؟ یعنی اگر او داوطلبانه بچه را فراخوانده باشد، اکنون چگونه می‌تواند حتی برای دفاع از خود او را بکشد؟

نخستین چیزی که در این باره باید گفت این است که این مطلب جدیدی است. مخالفان سقط جنین آن قدر سرگرم به رسمیت شناختن استقلال جنین و اثبات حق حیات وی - مانند مادرش - شده‌اند که از حمایت احتمالی‌ای که ممکن است از به رسمیت شناختن وابستگی جنین به مادر به دست آورند، صرف‌نظر کرده‌اند، تا نوعی از مسئولیت ویژه مادر نسبت به جنین را اثبات کنند؛ مسئولیتی که حقوقی را به جنین علیه مادر می‌دهد، به گونه‌ای که هیچ شخص مستقلی دارای آن حقوق نیست.

از سوی دیگر، این استدلال تنها در صورتی به شخص متولد نشده حقی را نسبت به بدن مادرش می‌دهد که بارداری مادر نتیجه فعلی ارادی باشد و مادر با آگاهی کامل باردار شده

باشد. این استدلال شخص متولد نشده‌ای را که در اثر تجاوز به عنف به وجود آمده، کاملاً کنار می‌گذارد. لذا تا زمان دست‌رسی به استدلالی قوی‌تر، این نتیجه‌گیری را می‌پذیریم که اشخاص متولد نشده‌ای که از راه تجاوز به عنف به وجود آمده‌اند، هیچ نوع حق استفاده از بدن مادرشان را ندارند، بنابراین، سقط آنان محروم ساختن آنها از چیزی که به آن حقی دارند، نیست و از این رو، قتل ظالمانه نیست.

هم‌چنین باید توجه داشت که به این سادگی نمی‌توان گفت این استدلال، آن‌گونه که در ظاهر نشان می‌دهد، واقعاً قابل قبول است، زیرا موارد متعددی و جزئیات هر مورد فرق می‌کنند. اگر هوای اتاق دم کرده باشد و من پنجره را باز کنم تا هوای اتاق عوض شود و [ناگهان] دزدی از پنجره داخل بیاید، نامعقول است که گفته شود: «وای، او اکنون می‌تواند [در خانه] بماند، زیرا بازکننده پنجره حق استفاده از خانه را به او داده است و خود او تا اندازه‌ای مسئول حضور دزد در خانه است. او با اختیار خود امکان ورود دزد به خانه را داد، با این‌که کاملاً می‌دانست اشخاصی هستند که کارشان دزدی است». این گفته زمانی نامعقول‌تر است که من بیرون پنجره‌ها نرده‌هایی نصب کرده باشم تا دقیقاً از ورود دزدان جلوگیری کنم و دزدی فقط بدین علت وارد خانه شود که میله‌ها نقصی داشته‌اند. همین‌طور نامعقول است اگر تصور کنیم که این شخص دزد نیست که بالا آمده، بلکه شخص بی‌گناهی است که ناآگاهانه به آن خانه وارد شده یا در آن افتاده است. هم‌چنین فرض کنید شبیه این باشد که بذره‌های انسانی مانند‌گرده در هوا سرگردانند و اگر شما پنجره‌ها را باز کنید، ممکن است یکی از آنها وارد خانه شده و در فرش‌ها یا رومبلی‌هایتان ریشه دواند. شما بچه نمی‌خواهید، و پنجره‌هایتان را با بهترین حفاظ‌های توری خیلی خوب درست می‌کنید. در عین حال ممکن است اتفاقاً در موارد بسیار نادری یکی از حفاظ‌ها معیوب بوده، لذا نطفه‌ای به داخل خانه افتاده و ریشه دواند ... . ممکن است کسی بگوید شما مسئول ریشه دواندن آن هستید، و لذا حقی نسبت به خانه شما دارد، زیرا با تمام این حرف‌ها شما می‌توانستید بدون فرش و اثاثیه یا با پنجره‌ها و درهای بسته زندگی خود را سپری کنید. اما این سخن فایده‌ای ندارد، زیرا بر همین مبنا هر کسی می‌تواند از طریق

برداشتن رحم، از بارداری از راه تجاوز به عنف اجتناب ورزد.

با این همه، مجال برای استدلال دیگری هست: [به این صورت] که همه ما باید با اطمینان بپذیریم که در مواردی جدا کردن یک شخص از بدن شما در صورتی که به قیمت جاننش تمام شود، از لحاظ اخلاقی قبیح است. فرض کنید متوجه شده‌اید که نیاز نوازنده ویولن به شما نه سال نیست، بلکه فقط یک ساعت است ... در حالی که مسلماً شما را ربوده‌اند و دقیقاً به کسی اجازه نداده‌اید که جریان خون او را به شما وصل کند. با این همه، به نظرم روشن است که شما باید اجازه دهید که او از کلیه‌های شما برای آن یک ساعت استفاده کند، [زیرا] اجتناب از این کار قبیح خواهد بود...

برخی مایل اند لفظ «حق» را به گونه‌ای به کار برند که از این واقعیت که شما باید به شخص اجازه دهید تا از بدن شما برای آن ساعت مورد نیازش استفاده کند، استنتاج شود که او در استفاده از بدن شما در آن ساعت مورد نیازش حق دارد، حتی اگر هیچ شخص یا قانونی این حق را به او نداده باشد ... فرض کنید جعبه شکلاتی که در آغاز متذکر شدم به هر دو پسر، مشترکاً داده نشده، بلکه فقط به پسر بزرگ‌تر داده شده است. پسر بزرگ‌تر نشسته و با بی‌عاطفگی مشغول خوردن شکلات‌ها شده و برادر کوچک‌تر با حسادت به او می‌نگرد. احتمالاً در این جا به او خواهیم گفت: «تو نباید این قدر خسیس باشی، باید مقداری از شکلات‌ها را به برادرت بدهی». به نظر من، از درستی این مطلب حتماً به دست نمی‌آید که برادر کوچک‌تر حقیقی نسبت به شکلات‌ها دارد. اگر برادر بزرگ‌تر از شکلات‌ها به او ندهد، حریص، خسیس و بی‌عاطفه است، ولی ظالم نیست. شاید انسان‌هایی که من می‌شناسم بگویند: به یقین، از آن مطلب به دست می‌آید که برادر کوچک‌تر حقیقی نسبت به برخی از شکلات‌ها دارد و لذا اگر برادر بزرگ‌تر از دادن شکلات به او امتناع ورزد، حتماً ظالمانه عمل کرده است. اما معنای این سخن این است که چیزی را که باید تفکیک کنیم، پنهان نماییم؛ یعنی تفاوت میان امتناع برادر بزرگ‌تر در این مورد و امتناع او در مورد قبلی را که جعبه شکلات‌ها مشترکاً به هر دو داده شده بود و همگان قبول داشتند که برادر کوچک‌تر حق مالکیت نصف شکلات‌ها را دارد، نادیده بگیریم.

بنابراین، به نظر من، هرچند شما می‌باید به نوازنده و یولن اجازه دهید تا از کلیه‌های شما به مدت یک ساعتی که نیاز دارد استفاده کند، ولی نباید نتیجه گرفت که او حق انجام چنین کاری را دارد. باید گفت که اگر از این کار امتناع ورزید، مانند آن پسری هستید که مالک همه شکلات‌ها است و هیچ‌یک از آنها را نمی‌بخشد؛ یعنی شخصی خودخواه، بی‌عاطفه و در واقع، بی‌شرم‌اید، اما ظالم نیستید. هم‌چنین حتی اگر فرض کنیم که زنی در اثر تجاوز به عنف باردار شده است، باید اجازه استفاده از بدنش را به شخص متولد نشده به مدت یک ساعتی که نیاز دارد، بدهد، [باز] نباید نتیجه گرفت که شخص متولد نشده چنین حقی دارد؛ و در صورت خودداری از این کار باید نتیجه گرفت که آن زن شخصی خودخواه، بی‌عاطفه و بی‌شرم است، ولی ظالم نیست. اهمیت این اشکال‌ها کمتر از اهمیت آن اشکال‌ها نیست؛ این دو دسته اشکال فقط متفاوت هستند. با وجود این، نیازی به تأکید بر این نکته نیست. اگر کسی حتماً بخواهد «او حق دارد» را از «شما باید» نتیجه بگیرد، در آن صورت، مطمئناً باید بپذیرد که در مواردی شما اخلاقاً ملزم نیستید که به آن نوازنده و یولن اجازه استفاده از کلیه‌های خود را بدهید و او حق استفاده از آنها را ندارد و اگر شما به او اجازه استفاده از کلیه‌های خود را ندهید، به او ظلم نکرده‌اید.

در مورد مادر و بچه متولد نشده نیز چنین است. به جز در مواردی مانند شخص متولد نشده‌ای که حق مطالبه آن را دارد - و ما احتمال چنین مواردی را منتفی ندانستیم - هیچ‌کسی از لحاظ اخلاقی ملزم نیست که فداکاری‌های بزرگ انجام دهد؛ یعنی به منظور زنده نگه داشتن شخص دیگری، به مدت نه سال یا حتی نه ماه از سلامت و از همه علائق و دل‌مشغولی‌ها و از همه وظایف و تعهدات دیگر خود صرف‌نظر کند ...<sup>۱</sup>

۱. یادداشت مترجم: فرانسیس جی. بکویت در مقاله‌ای با عنوان 'Arguments from Bodily Rights' نه اشکال به استدلال تامسون وارد کرده است. او این اشکالات را به سه دسته اخلاق، حقوق و عقیدتی تقسیم کرده است. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله به شرح زیر است:

Francis J. Beckwith, 'Arguments from Bodily Rights', in *Do the Right Thing* (ed.) Francis J. Beckwith, (London, Jones and Bartlett Publishers, 1996), pp. 159-170.



### پرسش‌ها : تامسون

۱. این استدلال علیه تامسون را بررسی کنید: در حالی که حق دفاع مشروع ممکن است کشتن کسی را که آگاهانه جان مرا تهدید می‌کند، توجیه کند، ولی کشتن شخص بی‌گناه را توجیه نمی‌کند (یعنی کسی که نه می‌داند که جان مرا تهدید می‌کند و نه قصد انجام چنین کاری را دارد). تامسون چگونه به این اشکال پاسخ می‌دهد؟

۲. این استدلال علیه تامسون را بررسی کنید: در حالی که ممکن است درست باشد که یک زن مکلف نیست با اعطای اجازه استفاده از بدنش (یا در واقع هر چیز دیگری) به X، جان او را نجات دهد، اما این بدان معنا نیست که او حق دارد X را به خاطر استفاده از بدنش بکشد. هم‌چنین من موظف نیستم که از راه اجازه استفاده از خانه خودم به X، جان او را نجات دهم، اما این بدان معنا نیست که من حق دارم در صورتی که او را در آن جا یافتم بکشم. پاسخ تامسون به این نقد چیست؟

۳. زنی در اثر زایمان خواهد مرد مگر این که بر روی او یک عمل جراحی انجام شود که در اثر آن سر نوزاد، له یا شکافته می‌شود و اگر عمل جراحی انجام نشود، ممکن است بچه با کالبد شکافی بخش سزارین با موفقیت نجات یابد. استدلال‌های له یا علیه این گزینه‌ها را بیان کنید.

۴. چگونه این واقعیت روان‌شناختی را توجیه می‌کنید که بسیاری از اشخاصی که با سقط جنین موافق‌اند با تصور کشتن فرد بی‌گناهی از خانواده‌شان به خود می‌لرزند.

۵. مورد زیر را بررسی کنید: فرض کنید پزشک هستید، چه توجیهی برای انجام دادن یا انجام ندادن سقط جنین دارید؟ اگر جنین ناقص باشد چه فرقی می‌کند؟

زن شوهردار ۳۵ ساله‌ای بعد از شانزده هفته بارداری، خود را در معرض نمونه‌برداری مایع آمنیوتیک از زهدان قرار می‌دهد تا بتواند وجود

نواقص جنین را تشخیص دهند. این روش، که در حدود سه هفته طول می‌کشد تا تکمیل گردد، مستلزم برداشتن، رشد دادن و سپس تجزیه کردن یاخته‌های جنینی مایع محاط بر جنین در رحم است. این روش خطر اندکی برای مادر یا بچه به همراه دارد. پزشک او می‌گوید: جنین هیچ‌گونه علائم غیرطبیعی ندارد و زن می‌تواند در انتظار تولد دختری باشد. چند روز بعد زن درخواست سقط جنین می‌کند. دلیلی که او برای پزشک اقامه می‌کند این است که نمی‌خواهد دختر دیگری داشته باشد. او دو بچه سه و پنج ساله دارد که هر دو دخترند، شوهرش با سقط جنین مخالف است و ترجیح می‌دهد که دختر دیگری نیز داشته باشد. این ازدواج پایدار و همراه با نیک‌بختی می‌نماید و این زوج مرفه نیز هستند. پزشک نمی‌دانست که اطلاعات درباره جنسیت جنین، به درخواست سقط جنین می‌انجامد.<sup>۱</sup>

1. *Ethics in Medicine*, (eds.) Reiser, S. J., Dyck, A. J. & Curran, W. J., p. 485.

## ۲. جیمز ریچلز: به‌کشی فعال و منفعل<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد تمایز میان به‌کشی فعال و منفعل برای اخلاق پزشکی مهم باشد. عقیده بر این است که، دست‌کم در برخی موارد، می‌توان از معالجه خودداری کرد و به بیمار اجازه مردن داد، اما انتخاب هر عملی که مستقیماً برای کشتن بیمار طراحی شده باشد، هرگز مجاز نیست. بیشتر پزشکان ظاهراً این نظریه را می‌پذیرند... اما دعوی محکمی می‌توان علیه این نظریه مطرح کرد. در این جا برخی استدلال‌های مناسب را بیان خواهیم کرد و از پزشکان درخواست می‌کنم که این موضوع را بررسی کنند.

با وضعیت مأنوسی آغاز می‌کنم، بیماری که به دلیل سرطان لاعلاج گلو در حال مردن است، درد شدیدی را تحمل می‌کند که دیگر نمی‌توان آن را به طور کامل متوقف کرد. یقیناً حتی اگر معالجه کنونی ادامه یابد، در چند روز آینده خواهد مرد، ولی او نمی‌خواهد این چند روز را زنده بماند، زیرا درد غیرقابل تحمل است. لذا از پزشک درخواست می‌کنم که به حیاتش خاتمه دهد و خانواده‌اش نیز همین را می‌خواهند.

فرض کنید پزشک با معالجه نکردن موافق باشد، همان‌گونه که نظریه مرسوم این اجازه را به او داده است. توجیه این عمل هم این است که بیمار درد شدیدی می‌کشد و چون در هر صورت خواهد مرد، لذا صحیح نیست که درد او را بی‌جهت طولانی‌تر کنیم. اما توجه کنید که اگر پزشک فقط از معالجه امتناع ورزد، ممکن است باعث شود بیمار دیرتر بمیرد و لذا ممکن است در مقایسه با زمانی که عمل مستقیم‌تری بر روی او انجام شود و آمپول کشنده‌ای به او تزریق شود، درد بیشتری تحمل کند. این واقعیت دلیل محکمی برای این فکر در اختیار می‌نهد که اگر از ابتدا تصمیم بر این باشد که درد او طولانی‌تر نشود، در آن صورت، به‌کشی فعال عملاً بر به‌کشی منفعل ترجیح دارد و گرنه راهی را تأیید کرده‌ایم که به جای کاستن درد، به تشدید آن می‌انجامد و این کار با انگیزه انسان‌دوستانه‌ای که در وهله نخست باعث شد که ما حیات او را طولانی‌تر نکنیم در تضاد است ...

1. James Rachels, 'Active and Passive Euthanasia', *New England Journal of Medicine*, 292 (1975). Reprinted in *Moral Problems*, (ed.) James Rachels, pp. 490-497.



یک دلیل بر این که چرا بسیاری از انسان‌ها گمان می‌کنند که تفاوت اخلاقی مهمی میان به‌کشی فعال و منفعل وجود دارد این است که می‌پندارند از لحاظ اخلاقی کشتن کسی بدتر از رها کردن او در چنگال مرگ است، ولی آیا همین‌طور است؟ آیا کشتن، فی‌نفسه بدتر از رها کردن در چنگال مرگ است؟ برای بررسی این موضوع می‌توان دو مورد را که دقیقاً شبیه هم هستند به جز این که یکی مستلزم کشتن است و دیگری مستلزم اجازه مردن دادن بررسی کرد. در آن صورت، می‌توان پرسید آیا این تفاوت موجب اختلاف ارزیابی‌های اخلاقی نیز می‌شود یا نه؟ این که این دو مورد، جز در این تفاوت، دقیقاً شبیه هم باشند مهم است، زیرا در غیر این صورت، شخص نمی‌تواند مطمئن باشد که این تفاوت است که هرگونه اختلاف در ارزیابی‌های این دو مورد را توجیه می‌کند نه تفاوت دیگری. لذا این دو مورد را بررسی کنیم.

مورد اول: اگر پسرعموی شش ساله اسمیت بمیرد، ارث زیادی به اسمیت می‌رسد. یک شب که این کودک در حمام است، اسمیت مخفیانه به حمام رفته، کودک را غرق می‌کند و سپس به گونه‌ای صحنه‌سازی می‌کند که گویی مرگ او اتفاقی بوده است.

مورد دوم: اگر پسرعموی شش ساله جونز بمیرد، به جونز نیز ارث زیادی می‌رسد. جونز نیز مانند اسمیت، در حالی که نقشه غرق کردن کودک در حمام را در سر دارد مخفیانه وارد حمام می‌شود. اما به محض ورود به حمام، می‌بیند که کودک لیز خورد و سرش آسیب دید و با صورت در آب افتاد. جونز خرسند می‌شود و در حالی که نظاره می‌کند آماده است تا در صورت لزوم سر کودک را زیر آب فرو برد، اما این کار ضرورتی ندارد. کودک تنها با اندکی دست و پا زدن، خودش غرق می‌شود و جونز تماشا کرده و کاری انجام نمی‌دهد.

اسمیت کودک را کشته است، در حالی که جونز «صرفاً» او را در چنگال مرگ رها کرده است. این تنها تفاوت میان این دو مورد است. رفتار کدام یک از دیدگاه اخلاقی بهتر بوده است؟ اگر تفاوت میان کشتن و اجازه مردن دادن، فی‌نفسه، از لحاظ اخلاقی امر مهمی باشد، باید گفت که رفتار اسمیت شنیع‌تر از رفتار جونز بوده است، ولی آیا کسی واقعاً این را می‌گوید؟ من گمان نمی‌کنم. اولاً، انگیزه هر دو سود شخصی بوده و زمانی که دست به کار

شدند دقیقاً غایت یکسانی را در نظر داشتند. از رفتار اسمیت می‌توان استنباط کرد که او انسان بدی است، گرچه اگر برخی واقعیت‌های دیگر را درباره او بدانیم، ممکن است از آن قضاوت نیز خودداری کرده یا آن را تعدیل کنیم؛ برای مثال این‌که او از لحاظ ذهنی نامتعادل است، ولی آیا همین مطلب را نمی‌توان از رفتار جونز استنباط کرد؟ و آیا چنان ملاحظاتی درباره اصلاح این حکم وجود ندارد؟ به علاوه، فرض کنید جونز در دفاع از خود عنوان کند که: «بعد از همه این حرف‌ها، من هیچ کاری جز این‌که فقط در آنجا ایستاده و غرق شدن کودک را تماشا کرده‌ام، انجام نداده‌ام. من او را نکشته‌ام، فقط او را رها کردم تا بمیرد». اگر اجازه مردن دادن بهتر از کشتن باشد، این دفاع باید دست‌کم ارزشی داشته باشد. اما [هیچ] ارزشی ندارد. چنین «دفاعی» را تنها می‌توان صورت تحریف شده نامعقولی از استدلال اخلاقی دانست. از لحاظ اخلاقی، این اصلاً دفاع نیست.

حال، کاملاً به طور دقیق، می‌توان گفت که موارد به‌کشی که پزشکان با آنها سروکار دارند اصلاً شبیه این مورد نیست. آنان درگیر سود شخصی یا نابودی کودکان سالم و طبیعی نیستند. پزشکان تنها با مواردی سروکار دارند که در آن موارد حیات بیمار، دیگر به سود او نیست یا زندگی بیمار با طاق‌فرسایی شده است یا خواهد شد. با این همه، اصل مطلب در این موارد یکسان است؛ یعنی تفاوت میان کشتن و اجازه مردن دادن، فی‌نفسه، موجب تفاوت اخلاقی نمی‌شود. اگر پزشکی به علت دلایل انسانی، اجازه دهد که بیماری بمیرد، او عیناً در همان وضعیت اخلاقی‌ای قرار دارد که گویی به علت دلایل انسانی، آمپول کشنده‌ای را به بیمار تزریق کرده است. اگر تصمیم او نادرست باشد - مثلاً اگر مرض بیمار در واقع، علاج‌پذیر باشد - این تصمیم نیز تأسف‌آور است و اهمیتی ندارد که از چه روشی برای اجرای آن استفاده شده باشد و اگر تصمیم پزشک درست باشد، روش به کار گرفته شده، فی‌نفسه، مهم نیست ...

قبول این حکم برای بسیاری از انسان‌ها دشوار است. به گمان من، یکی از دلایل آن این است که مردم می‌توانند این دو پرسش را به راحتی در هم ادغام کنند؛ یعنی این پرسش که آیا کشتن، فی‌نفسه، بدتر از اجازه مردن دادن است یا نه، و این پرسش کاملاً متفاوت که آیا

اغلب موارد کشتن واقعی شنیع‌تر از اغلب موارد واقعی اجازه مردن دادن هستند یا نه. بیشتر موارد کشتن واقعی به وضوح وحشت‌ناک است (مثل همه جنایت‌هایی که در روزنامه‌ها گزارش می‌شوند) و انسان چنین مواردی را هر روز می‌شنود. از سوی دیگر، به ندرت موردی از اجازه مردن دادن به گوش می‌رسد، مگر درباره اعمال پزشکانی که از سر دلایل انسان‌دوستانه، چنین می‌کنند. بنابراین، انسان می‌آموزد که کشتن را بسیار بدتر از اجازه مردن دادن بداند. اما این بدان معنا نیست که چیزی در کشتن هست که آن را به خودی خود بدتر از اجازه مردن دادن می‌کند، زیرا صرف تفاوت میان کشتن و اجازه مردن دادن نیست که موجب تفاوت در این موارد می‌شود، بلکه عوامل دیگری - مثلاً این‌که انگیزه سود شخصی جنایت‌کار با انگیزه انسان‌دوستانه پزشک تفاوت دارد - هستند که علت واکنش‌های گوناگون در موارد گوناگون را بیان می‌کنند.

من استدلال کردم که کشتن، فی‌نفسه، اصلاً بدتر از اجازه مردن دادن نیست؛ در نتیجه، اگر نظرم درست باشد، به‌کشی فعال اصلاً بدتر از به‌کشی منفعل نیست. برای طرف مقابل چه استدلالی می‌توان ارائه داد؟ به نظرم استدلال زیر رایج‌ترین دلیل است:

تفاوت اساسی میان به‌کشی فعال و منفعل این است که در به‌کشی منفعل پزشک کاری که موجب مرگ بیمار شود نمی‌کند و بیمار به دلیل بیماری‌ای که قبلاً او را رنج می‌داد، می‌میرد. اما در به‌کشی فعال پزشک موجب مرگ بیمار می‌شود؛ یعنی او را می‌کشد. آن پزشکی که به بیمار مبتلا به سرطان، آمپول کشنده‌ای تزریق می‌کند خودش علت مرگ بیمارش بوده است، در حالی که اگر او صرفاً از درمان دست بکشد سرطان علت مرگ است.

در این جا باید چند نکته را متذکر شویم. اول: این‌که پزشک در به‌کشی منفعل کاری انجام نمی‌دهد، اصلاً درست نیست، زیرا او کاری بسیار مهم می‌کند؛ او بیمار را در آغوش مرگ رها می‌کند. «اجازه مردن به کسی دادن» یقیناً در برخی جنبه‌ها، با انواع دیگر عمل تفاوت دارد، عمدتاً در این جنبه که، این عملی است که شخص با صورت ندادن برخی اعمال دیگر آن را انجام می‌دهد؛ برای مثال شخص ممکن است با ندادن دارو اجازه دهد که

بیمار بمیرد، درست همان‌گونه که ممکن است به وسیله دست ندادن به کسی به او توهین کند. اما هرگونه مقصودی که از ارزیابی اخلاقی داشته باشیم، با این همه، این نوعی عمل است. همان‌گونه که کشتن یک بیمار ارزیابی اخلاقی می‌شود، رها کردن او برای این‌که بمیرد نیز ارزیابی اخلاقی می‌گردد؛ یعنی ممکن است کاری عاقلانه یا غیرعاقلانه، دلسوزانه یا آزارگرانه، درست یا غلط ارزیابی شود. اگر پزشکی عمداً اجازه دهد بیماری که از مرضی معمولاً علاج‌پذیر رنج می‌برد، بمیرد، یقیناً به دلیل کاری که کرده، سرزنش می‌شود، درست همان‌گونه که اگر بی‌جهت بیمار را بکشد، سرزنش خواهد شد. در آن صورت، اتهامات در مورد او به جا خواهد بود و در نتیجه، به هیچ‌وجه نمی‌تواند در دفاع از خود اصرار ورزد که «او هیچ کاری نکرده است». در واقع، او کاری بسیار خطیر انجام داده است، زیرا بیمارش را در چنگال مرگ رها کرده است.

تعیین عامل مرگ از دیدگاه حقوقی بسیار مهم است، زیرا می‌تواند تعیین کند که آیا اتهامات کیفی علیه پزشک وارد است یا نه؟ اما گمان نمی‌کنم که از این نظر بتوان در نشان دادن تفاوت اخلاقی میان به‌کشی فعال و منفعل استفاده کرد. این‌که چرا عامل مرگ کسی بودن بد است به این دلیل است که مرگ شری بزرگ تلقی می‌شود و همین‌طور هم هست. اما اگر مشخص شود که به‌کشی، حتی به‌کشی منفعل در مورد خاصی مطلوب است، هم‌چنین مشخص می‌شود که در این مورد مرگ شری بزرگ‌تر از ادامه حیات بیمار نیست. و اگر این درست باشد، دلیل معمول برای علل مرگ کسی نشدن در این مورد صادق نیست.

نهایتاً، ممکن است پزشکان گمان‌کنند که این مطالب تنها نفع علمی دارند؛ یعنی از آن مسائلی‌اند که فیلسوفان دل‌نگران آنها هستند، اما هیچ نوع ثمره عملی برای خود آنان ندارند. روی هم رفته، پزشکان باید نگران پی‌آمدهای حقوقی کارهایشان باشند و قانون به وضوح به‌کشی فعال را منع می‌کند. اما حتی در این صورت، پزشکان نیز باید دل‌نگران این واقعیت باشند که ممکن است قانون یک نظریه اخلاقی غیرقابل دفاعی بر آنان تحمیل کند که تأثیر قابل توجهی بر طبابت‌هایشان دارد.



پرسش‌ها: ریچلز

۱. چه تفاوتی میان په‌کشی فعال و منفعل هست؟ آیا فکر می‌کنید این تفاوت از لحاظ اخلاقی توجیه‌پذیر است؟ لوازم عملی آن برای حرفه پزشکی چیست؟
۲. بحث کنید: «نباید به هیچ انسانی اجازه دهیم در وضعیت زندگی کند که اگر این وضعیت در مخلوقی غیر از انسان می‌بود، از سر لطف به حیاتش خاتمه می‌دادیم».
۳. به نظر شما، قانونی کردن په‌کشی چه خطراتی می‌تواند در پی داشته باشد؟
۴. ویژگی غایت‌شناختی استدلال ریچلز را تحلیل کنید. پاسخ یک وظیفه‌گرا چگونه خواهد بود؟
۵. آیا انسان حق خودکشی دارد؟ اگر چنین حقی دارد، آیا حکومت باید ابزار [لازم] آن را در اختیارش قرار دهد؟

۳. پیتر سینگر: همه حیوانات برابرند<sup>۱</sup>

اگر موجودی درد بکشد، برای اعتنا نکردن به آن درد هیچ‌گونه توجیه اخلاقی نمی‌توان ارائه داد. فرقی نمی‌کند که آن موجود چیست؛ اصل برابری مستلزم آن است که درد آن موجود با درد مشابه آن از هر موجود دیگری - تا آنجا که بتوان مقایسه‌ای تقریبی انجام داد - یک‌سان باشد. اگر موجودی استعداد درد یا درک لذت یا شادی را نداشته باشد، اصلاً چیزی نیست تا لحاظ شود. به همین دلیل، محدوده «احساس» (این لفظ را به دلیل سهولت به کار می‌بریم، اگرچه علامت اختصاری کاملاً دقیقی برای استعداد تحمل درد یا درک لذت یا شادی نیست) تنها محدوده قابل دفاع دل‌مشغولی برای منافع دیگران است. شیوه نشان دادن این محدوده، با مشخصه‌هایی مانند هوش یا عقلانیت دل‌بخواهی خواهد بود. چرا مشخصه دیگری مانند رنگ پوست برگزیده نمی‌شود؟

نژادپرستان به هنگام تضاد منافع خود با منافع نژادهای دیگر، با اهمیت بیشتر دادن به منافع اعضای نژاد خود اصل برابری را نقض می‌کنند. به همین قیاس، نوع پرستان منافع مهم‌تر اعضای انواع دیگر را تحت الشعاع منافع خود قرار می‌دهند. در هر دو مورد سرمشق یک چیز است. بیشتر انسان‌ها نوع پرستانند. اینک خلاصه‌وار برخی از اعمال را که حاکی از نوع پرستی است توضیح می‌دهیم.

1. Peter Singer, 'All animal are equal', *Philosophic Exchange*, 2, No 2(1974). Abridged reprint in *Applied Ethics*, (ed.) Singer pp. 222-225.

یادداشت مترجم: برای آشنایی با دیدگاه‌های مقابل نگاه کنید به مطالبی از کانت با عنوان:

'Why We have no Obligations to Animals'

در:

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, translated by Louis Infield (London. Methven, p. 30-79.

این بخش از مطالب کانت در کتاب زیر تجدید چاپ شده است:

*The Right Thing to Do* (Basic Readings in Moral philosophy), (ed.) James Rachels (New York: Random Hoyse, 1989), PP. 209-211.

هم‌چنین نگاه کنید به مقاله:

Steinbock, Bonnie, 'Speciesism and the Idea of Equality' in *Ethics: Theory and Contemporary Issues*, 2nd (ed.) Barbard Mackinnon (Encino, Calif: Wadsworth Publishing Company, 1998), pp. 360-81.

از نظر اغلب انسان‌ها، به‌ویژه در جوامع شهری و صنعتی، آشکارترین شکل ارتباط با اعضای انواع دیگر، هنگام غذا خوردن است؛ یعنی ما آنها را می‌خوریم. برای انجام این کار، ما آنها را صرفاً به عنوان ابزار رسیدن به اهداف خود تلقی می‌کنیم. ما حیات و رفاه آنان را متضرع بر میلمان به نوع خاصی از غذا می‌دانیم. عمداً لفظ «میل» را به کار بردم، زیرا این صرفاً موضوعی مربوط به خوشایند ذائقه ما است. نمی‌توان به دلیل برآورده کردن نیازهای غذایی از خوردن گوشت دفاع کرد، زیرا ثابت شده است که ما می‌توانیم نیازمان را به پروتئین و دیگر مواد غذایی ضروری با یک برنامه غذایی که در آن به جای گوشت، دانه‌های سویا یا فراورده‌های آن و فراورده‌های گیاهی دیگر با میزان پروتئین بالا به کار رفته باشد، به مراتب بهتر تأمین کنیم.

تنها کشتن نیست که نشان می‌دهد ما برای ارضای امیال خود آماده‌ایم که چه کارها بکنیم. دردی که ما بر حیوانات زنده تحمیل می‌کنیم شاید دلیل گویاتری باشد بر نوع پرستی ما تا کشتن آنها. برای داشتن گوشت مناسب با قیمتی متناسب با توان مردم، جامعه ما روش‌هایی برای تولید گوشت مجاز می‌دارد که حیوانات حساس را مادام‌العمر در جای تنگ و شرایط نامناسب حبس می‌کنند. با حیوانات مانند ماشین‌هایی رفتار می‌کنند که علوفه را به گوشت تبدیل می‌کنند و هر اختراعی که «ضریب تبدیل» را بالاتر برد پذیرفتنی است ...

همان‌طور که گفتیم، از آن‌جا که هیچ‌کدام از این اعمال چیزی به جز لذت ذائقه ما را ارضا نمی‌کنند، پرورش سایر حیوانات و کشتن آنها برای خوردن گوشت‌شان، مثال روشنی است از قربانی کردن مهم‌ترین منافع موجودات دیگر برای تأمین منافع ناچیز خودمان. برای اجتناب از نوع پرستی باید دست از این اعمال بکشیم و تکلیف اخلاقی ما آن است که این عمل را تأیید نکنیم. خرید گوشت به دست ما همه آن حمایتی است که صنایع گوشتی نیاز دارند. تصمیم به توقف حمایت از صنایع گوشتی شاید مشکل باشد، ولی مشکل‌تر از مخالفت جنوبی سفیدپوست علیه سنت‌های جامعه خودش و آزاد ساختن برده‌هایش نیست؛ اگر ما عادات‌های غذایی خود را تغییر ندهیم، چگونه می‌توانیم

برده‌دارانی را که شیوه زندگی‌شان را تغییر نمی‌دهند محکوم کنیم؟  
 عین همین تبعیض را می‌توان در آزمایش‌های گسترده‌ای که با انگیزه‌های مختلف بر روی سایر انواع انجام می‌گیرد، مشاهده کرد؛ برای مثال آزمایش‌هایی که برای فهم بی‌خطر بودن مواد خاصی برای انسان‌ها یا برای سنجش نظریه‌ای روان‌شناختی درباره تأثیرات تنبیه شدید بر آموزش انجام می‌گیرد، و یا در آزمایش‌هایی که بر روی ترکیبات متنوع جدید به امید یافتن چیزی صورت می‌گیرد و...

در گذشته، استدلال درباره تشریح جانوران زنده غالباً به نتیجه نمی‌رسید، زیرا با اصطلاحات مطلق‌گرایانه بیان می‌شد: آیا الغاگران<sup>۱</sup> آمادگی دارند اجازه دهند که هزاران نفر بمیرند، در صورتی که بتوان با آزمایش بر روی یک حیوان جان آنان را نجات داد؟ شیوه پاسخ به این پرسش صرفاً فرضی، طرح پرسش دیگری است؛ یعنی اگر انجام آزمایش بر روی کودک یتیمی، تنها راه نجات جان بسیاری باشد، آیا آزمایش‌گر آمادگی انجام این آزمایش را دارد؟ («یتیم» گفتم تا دردسرها حساسات والدین را نداشته باشم، گرچه با این کار نسبت به آزمایش‌گر بیش از حد منصفم، زیرا موجودات غیرانسانی مورد آزمایش، یتیم نیستند.) اگر آزمایش‌گر حاضر نیست از کودک یتیم استفاده کند، در آن صورت استفاده او از حیوانات غیرانسان، تبعیض مطلق است، زیرا میمون‌ها، گربه‌ها، موش‌ها و دیگر پستان‌داران بالغ نسبت به مسائلی که برای آنان اتفاق می‌افتد، در مقایسه با هر کودک انسانی، آگاه‌تر و خوداتکاترند، تا آن‌جا که می‌توان گفت، دست‌کم مانند هر کودک انسانی نسبت به درد حساس‌اند. ظاهراً هیچ ویژگی خاصی نیست که کودکان انسانی دارا باشند، ولی پستان‌داران بالغ عین همان یا درجه‌ای بالاتر از آن را نداشته باشند. (ممکن است کسی استدلال کند که آن‌چه باعث می‌شود تا آزمایش بر روی کودک انسانی نادرست باشد آن است که کودک، دیر یا زود اگر به حال خود رها شود، بیش از آن حیوان رشد می‌کند، ولی در آن صورت، شخص اگر بخواهد با این سخن خودش هم آهنگ باشد، باید مخالف سقط جنین باشد، زیرا در واقع، جنین و کودک قوه یکسانی دارند، حتی جلوگیری از بارداری و

۱. abolitionist؛ طرفداران لغای بردگی یا هر نوع قاعده یا قانون ظالمانه.



خویشتن‌داری بر این اساس باید نادرست باشد، زیرا تخمک و نطفه نیز مشترکاً، همان قوه را دارند. به هر حال، این استدلال هنوز اثبات نمی‌کند که به جای انسانی که دچار ضربه مغزی شدید و غیرقابل برگشت شده، باید از حیوانات برای آزمایش‌هایمان استفاده کنیم.) بنابراین، آزمایش‌گر هنگامی که آزمایشی را روی یک حیوان انجام می‌دهد، تعصب به نوع خود را نشان می‌دهد، زیرا خود را در استفاده از انسانی که از نظر شعور، آگاهی یا خوداتکایی هم سطح یا پست‌تر از آن حیوان است، موجه نمی‌داند. کسی که با انواع نتیجه‌های مثبتی که از طریق آزمایش‌های فراوانی بر روی حیوانات به دست آمده، آشنا باشد، تردیدی ندارد که اگر این تعصب نبود، تعداد آزمایش‌هایی که انجام شده، بخش اندکی از آزمایش‌هایی می‌بود که امروزه انجام شده است.

### پرسش‌ها: سینگر

۱. چه چیزی انسان‌ها را برتر از حیوانات و حیوانات را برتر از انسان‌ها می‌کند؟ آیا این تفاوت‌ها نوع پرستی را توجیه می‌کند یا نه؟
۲. نگرش اخلاقی شما نسبت به پیوند اعضای حیوانات به بدن انسان چیست؟
۳. «اما تا آن‌جا که به حیوانات مربوط می‌شود، ما هیچ وظیفه مستقیمی نسبت به آنها نداریم. حیوانات... صرفاً به مثابه وسیله‌ای برای وصول به غایتی هستند؛ آن غایت انسان است... وظایف مادر قبال حیوانات، صرفاً وظایف غیرمستقیم نسبت به انسانیت است» (کانت). درباره این استدلال اظهار نظر کنید.
۴. آیا طرف‌داران حقوق حیوانات در اعمال خشونت علیه آن کسانی که نوع پرستی را اعمال می‌کنند، موجه‌اند؟
۵. تا چه حدی پیشرفت‌های علم پزشکی، آزمایش‌بر روی حیوانات را توجیه می‌کند؟

### کتابنامه: حق حیات

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

#### الف) حق حیات و سقط جنین

Batchelor, Edward (ed.), *Abortion: The Moral Issues* (New York: The Pilgrim Press, 1982).

مجموعه مقاله‌های برگزیده عمومی.

Feinberg, Joel (ed.), *The Problem of Abortion* (Belmont, Calif: Wadsworth, 1973).

این اثر مشتمل است بر مقاله تامسون و مقاله مهم مایکل تولی با عنوان:

'A Defense of Abortion and Infanticid'.

Glover, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth: 1977).

Harris, John, *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, 1985).

بجی جامع با فصولی درباره سقط جنین و به‌کشی.

Hursthouse, Rosalind, *Beginning Lives* (Oxford: Basil Blackwell, in association with the Open University, 1987).

Perkins, Robert (ed.), *Abortion. Pro and Con* (Cambridge, Mass: 1974).

مجموعه مقاله‌های برگزیده.

Reiser, S. J. (ed. with A. J. Dyck and W J Curran), *Ethics in Medicine*\* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1977).

Sumner, L. W., *Abortion and Moral Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

مؤلف استدلال می‌کند که هر دو دیدگاه آزادی‌خواه و محافظه‌کار غیرقابل دفاع‌اند.

Thomson, Judith Jarvis, *Rights, Restitution and Risk*,\* (ed.) William Parent (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986).

مجموعه‌ای از مقاله‌های تامسون که نخستین آنها مقاله معروفش درباره سقط جنین است.

Tooley, Michael, *Abortion and infanticide* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

یکی از پرنفوذترین بحث‌های آزادی خواهانه.

### ب) حق حیات و به‌کشی

Behnke, John A. and Bok, Sissela, *The Dilemmas of Euthanasia* (Garden City, NY: Anchor Books, 1975).

مجموعه‌ای عالی از مقاله‌های برگزیده.

Downing, A. E. (ed.), *Euthanasia and the Right to Death* (London: 1969).

مقاله‌هایی که به نفع به‌کشی داوطلبانه استدلال می‌کنند.

Gorovitz, S. Janeton, A. L. etal (eds.), *Moral Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976).

مجموعه‌ای عالی از مقاله‌های برگزیده.

Gould, Jonathan (ed. with Lord Craigmyle) *Your Death Warrant?* (London: Chapman, 1971).

مقاله‌هایی بر ضد به‌کشی.

Horan, Dennis J. (ed. with David Mall). *Death, Dying and Euthanasia* (Frederick, Maryland: University Publications of America, 1980).

مجموعه مقاله‌هایی گسترده.

Kohl, Marvin (ed.), *Beneficent Euthanasia* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975).

مجموعه مقاله‌هایی برگزیده.

Kubler-Ross, Elizabeth, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1974).

خانم الیزابت کوبلر راس روان‌پزشکی مشهور در باب طرز تلقی‌های کسانی است که بیماری‌های لاعلاج دارند.

Ladd, John (ed.), *Ethical Issues Relating to Life and Death* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

مجموعه‌ای از بحث‌های فلسفی.

Ramsey, Paul, *Ethics at the Edges of Life, Pt 2* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1978).

تحلیلی فکربرانگیز، گرچه مشکل، به وسیلهٔ عالم اخلاقی برجسته و معاصر.

Rachels, James, 'Active and Passive Euthanasia',\* *New England Journal of Medicine*, 292 (1975). Reprinted in *Moral Problems*, (ed.) James Rachels (New York & London: Harper & Row, 1979), pp. 490-497).

Supreme Court of New Jersey, *In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent*, decided March 31, 1976, Supreme Court of New Jersey 355A 2nd. 647. Reprinted in *Killing and Letting Die*, (ed.) Bonnie Steinbeck (Englewood NJ: Prentice-Hall, 1980), pp. 23-44.

معروف‌ترین مورد جدید از به‌کشی غیرارادی.

Williams, Robert H., *To Live and To Die: When, Why, and How?* (New York: Spriner-Verlag, 1973).

مجموعه مقاله‌هایی گسترده.

### ج) حق حیات و حقوق حیوانات

Frey, R. G., *Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

Godlovitch, R. & S. (ed. with J. Harris), *Animals, Men and Morals* (London: Victor Gollancz, 1971).

Linzey, Andrew, *Animal Rights* (London: SCM Press, 1976).

استدلالی از منظر مسیحیت.

Miller, H. B. (ed. with W. H. Williams), *Ethics and Animals* (Clifton, NJ: Humana Press, 1983).

- Noske, Barbara, *Humans and Other Animals* (London: Pluto Press, 1989).  
 بررسی یک انسان‌شناس از آن دسته از فعالیت‌های حیوانات که قبلاً گمان می‌کردند به انسان اختصاص دارد.
- Rollin, Bernard E., *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981).
- Singer, Peter, 'All Animals are Equal',\* *Philosophic Exchange*, 2, No. 2 (1974) A bridged reprint in *Applied Ethics*, (ed.) Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 215-228;  
*Animal Liberation* (London: Jonathan Cape, 1975).  
 بانفوذترین بحث جدید دربارهٔ این موضوع.  
*practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).  
 مداخلی عالی که کانون توجهش موضوع‌های جدید به خصوص حقوق حیوانات، به‌کشی و سقط جنین است.
- Singer, Peter (ed. with T. Regan), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976).
- Singer, Peter (ed.), *In Defence of Animals* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

## فصل ۳

### سودگرایی<sup>۱</sup>: نظریه جرمی بنتام<sup>۲</sup>



جرمی بنتام

خودگرایی از این لحاظ که آنچه ما باید انجام دهیم را براساس نتایج عمل محاسبه می‌کند نظریه غایت‌گرایانه قابل فهمی در باب رفتار اخلاقی است. همان‌گونه که دیدیم، نقطه ضعف آن اولاً و بالذات در این واقعیت نهفته است که ظاهراً به تأثیرات چنین عملی بر دیگران هیچ اهمیتی نمی‌دهد. اما این نقطه ضعف به آسانی در نظریه اخلاقی غایت‌گرایانه دیگری که می‌گوید: کل نتایج یک عمل است که درستی یا نادرستی آن را تعیین می‌کند، رفع شده است؛ به عبارت دیگر، تنها سعادت یا نفع شخصی

من نیست که ارزش دارد، بلکه سعادت یا نفع شخصی هرکسی که نسبتی با عمل من دارد نیز مهم است. این نظریه به سودگرایی معروف است. سودگرایی می‌گوید: یک عمل در صورتی درست است که بیشترین خیر را برای بیشترین افراد ایجاد کند.

جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و شاگردش جان استوارت میل<sup>۳</sup> (۱۸۰۶-۱۸۷۳) دو تن از بزرگ‌ترین مدافعان سودگرایی هستند. گرچه میل مشهورترین «برهان» را

1. utilitarianism
2. Jeremy Bentham
3. John Stuart Mill

به نفع سودگرایی اقامه کرده، ولی باید نخست به بنتام - به عنوان حامی و مروج اصلی این نظریه - بپردازیم.

جرمی بنتام موهبت‌های عقلانی فوق‌العاده‌ای داشت: در سه سالگی به آموختن زبان لاتین و در پنج سالگی به آموختن زبان فرانسه پرداخت و در ۱۷۶۳ م. یعنی در شانزده سالگی مدرک خود را از دانشگاه آکسفورد اخذ کرد. با توجه به این توانایی‌ها و این واقعیت که پدر و پدر بزرگش هر دو وکیل بودند، شغل حقوقی مهمی برای او پیش‌بینی می‌شد. اما پنج سال بعد هنگام مطالعه رساله‌ای در باب حکومت<sup>۱</sup> نوشته پریستلی<sup>۲</sup> به این عبارت برخورد که «بیشترین خیر برای بیشترین افراد». خود می‌گوید مانند ارشمیدس<sup>۳</sup>، فریاد زد «یافتم». بنتام تصمیم گرفت این اصل را - که او اصل سود می‌نامید - در همه عرصه‌های فعالیت اجتماعی به کار گیرد و از این رهگذر، برای جامعه انسانی همان کاری را انجام دهد که نیوتن<sup>۴</sup> برای علم طبیعی کرد.

علاقه اصلی او «قانون‌گذاری» بود، زیرا به اعتقاد او، این قانون‌گذار است که می‌تواند به تنهایی شرایطی را فراهم آورد که انسان تحت آن شرایط زندگی کند. او در اثر بزرگش مبانی اخلاقیات و قانون‌گذاری<sup>۵</sup> (۱۷۸۹ م.) به معاصرانش گوش زد می‌کند که نهادهای موجود را نباید مسلم دانست، بلکه باید آنها را با توجه به آثار و نتایجشان، به نقد کشید و به نحوی اصلاح کرد که «بیشترین خیر را برای بیشترین افراد» فراهم آورند. این رویه به سراسر حوزه حیات اجتماعی تسری یافت و مجموعه‌ای از اصلاحات را به راه انداخت که بنتام، مستقیم یا غیرمستقیم باعث و بانی آنها بود: اصلاح نظام نمایندگی مجلس بریتانیا و تدوین قوانین آن، اصلاح حقوق جزا، نظام هیئت منصفه و زندان‌ها، قانون الغای تبعید و زندان به دلیل بدهکاری، گسترش بانک‌های پس‌انداز، پست ارزان و ثبت تولدها و

1. *Essay on Government*

2. Priestley

3. Archimedes

4. Newton

5. *Principles of Morals and Legislation*

مرگ‌ها. گویی این [مقدار] کافی و وافی نبود، شاید او اولین کسی بود که آب‌راه‌های سوئز و پاناما و تأسیس جامعه ملل را پیشنهاد کرد. پیرو این عقیده‌اش که مردگان باید فایده‌ای به حال زندگان داشته باشند، اجازه داد که بعد از مرگ، بدنش را در حضور دوستان کالبدشکافی کنند. سپس استخوان‌بندی وی ترمیم و در جامه همیشگی‌اش پیچیده شد و به طور عمودی در یک صندوق که با شیشه نماسازی شده بود نهاده شد که اینک در لندن در کالج دانشگاهی نگهداری می‌شود.



## ۱. اصل سود

از این بیان مختصر زندگی بنتمام می‌توان به روشنی ویژگی غایت‌گرایانه استدلال سودگرایانه را فهمید. درست همان‌گونه که در مورد قانون یا نهادی با توجه به تأثیرش بر اکثریت شهروندان، داوری می‌کنیم، اصول اخلاقی حاکم بر اعمال ما نیز باید با توجه به تأثیرشان بر همهٔ افراد ذی‌ربط داوری شوند؛ خواه حقیقتاً به بیشترین سعادت برای بیشترین افراد بینجامند یا نه. بنابراین، از نظر بنتمام معیار اخلاقی درست اصل سود است؛ واژهٔ «سود» به گرایش چیزی برای ایجاد سعادت اشاره دارد نه به سودمندی‌اش.

اصل سود اصلی است که با هر نوع عملی - هرچه باشد - براساس قابلیتش در افزایش یا کاهش سعادت آن گروهی که سودشان مورد بحث است، موافقت یا مخالفت می‌کند. یا به عبارتی دیگر، آن عمل را براساس قابلیتی که برای ایجاد آن سعادت یا مقابله با آن دارد، تأیید یا رد می‌کند. گفتم هر عملی - هرچه باشد - بنابراین، صرفاً کارهای یک فرد خاص منظور نیست، بلکه همهٔ کارهای مربوط به حکومت نیز مورد نظر است.<sup>۱</sup>

بنابراین، اصل سود می‌گوید: فقط در صورتی باید کاری را انجام داد که حداکثر سعادت ممکن را برای آن گروه‌هایی که متأثر از آن عمل‌اند، ایجاد کند. اما چه گروه‌هایی «گروه تأثیرپذیر» به حساب می‌آیند؟ حتی اگر کاملاً ممکن باشد که دولت جامعه‌ای را به عنوان یک گروه تأثیرپذیر تلقی کرد - بالاخره می‌توان دربارهٔ جرایم علیه دولت یا خدمت به جامعه سخن گفت - کاملاً روشن است که بنتمام در این‌جا دربارهٔ افراد سخن می‌گوید. از نظر او، «دولت»، «جامعه» و «ملت» فقط اسم جمع‌هایی هستند که دلالت بر گروه‌هایی از افراد می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان در مقابل کسانی که دولت را تشکیل داده‌اند از «دولت» سخن گفت. بدین ترتیب، اصل سود فقط به اعمال فردی افراد اشاره می‌کند. پیام سادهٔ آن این است که هرچه سعادت‌ی که با این اعمال ایجاد شده بیشتر باشد، جهان بهتر خواهد شد.

1. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (eds.) J. H. Burns and H. L. A. Hart, p. 12.

البته این اعمال باید اختیاری باشند، زیرا خود مفهوم مسئولیت اخلاقی مبتنی بر این است که شخص مورد نظر، اختیار واقعی درباره انجام یا عدم انجام آن عمل را داشته باشد.

اما شخص چگونه انتخاب می‌کند؟ اگر فعل عاجل (الف) سعادت کمتری از عمل آتی (ب) ایجاد کند، من باید به جای الف، ب را انجام دهم. در عین حال، در مقام تصمیم‌گیری میان الف و ب، باید ناکامی ممکن را نیز که از آنها ناشی می‌شود مد نظر داشت. اگر الف سعادت کمتری ایجاد می‌کند و هم‌چنین نسبت به ب ناکامی کمتری دارد، در آن صورت، ناکامی بیشتر ب از سعادت بیشتر آن کسر می‌شود. لذا من باید الف را انتخاب کنم در صورتی که در مجموع سعادت بیشتری ایجاد شود. از سوی دیگر، اگر میزان سعادت که الف و ب هر دو ایجاد می‌کنند یک‌سان باشد، ولی ب ناکامی بیشتری به دنبال داشته باشد، باز هم باید الف را انتخاب کرد. من با این عمل بیشترین غلبه سعادت بر شقاوت را ایجاد می‌کنم.

این مطلب تبیین می‌کند که چرا، زمانی که گزینشی میان (۱) سعادت بیشتر خودم و (۲) سعادت کمتر برای خودم و سعادت بیشتر برای دیگران مطرح است، باید دومی را انتخاب کنم. سعادت بیشتر من نباید مقدم بر بیشترین سعادت خالص، یعنی سعادت همه کسانی باشد که درگیر ماجرا هستند. البته کاملاً ممکن است که یک عمل هم بیشترین سعادت مرا ایجاد کند و هم بیشترین سعادت همه افراد را، ولی زمانی که تعارض منافع پیش آید؛ زمانی که سعادت من با بیشترین سعادت جمعی در تعارض باشد، در آن صورت، سودگرایی توصیه به فداکاری می‌کند حتی تا سرحد جان باختن. نیازی به ذکر نیست که در چنین اوضاع و احوال حادثی، آنچه اهمیت بیشتری دارد این است که شخص متقاعد شده که محاسباتش درست هستند.

اما در انجام این محاسبات باید به جنبه دیگری از نظریه بنتام توجه داشت. بنتام یک لذت‌گرا بود و لذا، مانند اپیکور که قبل از او می‌زیست، معتقد بود که لذت تنها خیر و درد تنها شر است. این مطلب را به وضوح در جملات آغازین مبانی اخلاقیات و قانون‌گذاری بیان می‌کند:

طبیعت، بشر را تحت سیطره دو ارباب مطلق، الم و لذت قرار داده است. فقط به دلیل

آنهاست که آن چه را باید انجام دهیم، خاطر نشان می‌کنیم و آن چه را می‌خواهیم انجام دهیم تعیین می‌کنیم. از سویی، معیار درستی و نادرستی و از سوی دیگر، سلسله علل و معالیل به سیطره آنها متصل‌اند. آنها بر همه افعال، اقوال و افکار ما تسلط دارند: تلاشی که برای رهایی از انقیادمان انجام می‌دهیم، تنها به اثبات و تأیید آن می‌انجامد. شخصی ممکن است با کلماتی وانمود کند که سلطه آنها را کنار گذاشته است، اما در واقع، در همه زمان‌ها زیر سلطه آن باقی خواهد ماند. اصل سود این انقیاد را شناخته و آن را مبنای آن نظامی می‌انگارد که هدفش پروردن ساختار لذت به کمک عقل و قانون است. نظام‌هایی که می‌کوشند تا در آن مناقشه کنند، به جای معنا با الفاظ و به جای عقل با هوس و به جای نور با ظلمت سروکار دارند.<sup>۱</sup>

لذا اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، تجربه‌های توأمان لذت و الم هستند که عمل کرد اصل سود را کنترل می‌کنند: واقعیت این تجربه‌هاست که تعیین می‌کند چه باید کرد و چه نباید کرد؛ برای مثال اگر به طور کلی بپذیریم که اموری مانند صداقت، محبت و عفو ویژگی‌های زندگی اخلاقی‌اند، بدین دلیل نیست که اگر اصطلاحات پیشین را به کار بریم، این ویژگی‌ها ارزش ذاتی<sup>۲</sup> دارند (یعنی فی‌نفسه لذت بخش‌اند) بلکه بدین دلیل است که آنها ارزش ابزاری<sup>۳</sup> دارند (یعنی اوصافی‌اند که به لذت می‌انجامند). از سوی دیگر، اگر این امور این نتیجه را نداشته باشند - و در عوض موجب بدبختی ما شوند - در آن صورت، آنها را دارای ارزش اخلاقی نمی‌دانیم. از نظر بن‌تنام، تنها در صورتی فعلی صواب است که از لحاظ ابزاری خوب باشد و خوبی آن بستگی به لذت ایجاد شده دارد. بنابراین، ارزش اخلاقی یک عمل در برابر عمل دیگر، مستقیماً متناسب با میزان یا کیفیت لذت (یا الم)ی است که هر عملی ایجاد می‌کند. اگر این مطلب درست باشد، توصیف دقیق‌تری از اصل سود می‌گویید: در صورتی عملی برای همه کسانی که از آن متأثرند، صواب است که لذت ایجاد کند (یا مانع الم شود) و در صورتی خطاست که الم ایجاد کند (یا مانع لذت شود).

1. *Ibid*, p. 11.

2. intrinsic value

3. instrumental value

## ۲. محاسبه لذت

به محض این که اصل سود را به این صورت جدید بیان کنیم، بلافاصله مشکل دیگری رخ می‌نماید. اگر در محاسباتمان درباره این که چه باید بکنیم، می‌بایست لذت یا الم احتمالی مورد بحث را برای هرکسی مورد توجه قرار دهیم (از جمله فاعل)، در آن صورت، چگونه کمیت لذت و الم را ارزیابی یا برآورد کنیم؟ برای مثال چگونه بفهمیم که آیا این لذت بیشتر از لذت دیگری هست یا نه، یا آیا این الم خاص بر آن لذت خاص می‌چربد یا نه؟ بنتام به منظور مدد رساندن به ما در انجام این محاسبه‌ها، محاسبه لذت خود را ارائه می‌دهد.

محاسبه لذت بنتام بر این نظر مبتنی است که لذت‌ها و الم‌های انسانی قابل اندازه‌گیری‌اند و بدین ترتیب، می‌توان براساس نوعی «محاسبه اخلاقی» حکم به صواب یا خطا بودن اعمال کرد؛ حاصل جمع لذت‌ها یا الم‌های مورد بحث، متناظر است با میزان لذت یا المی که این اعمال در بر دارند. بنتام کاملاً آماده است این مسائل را بپذیرد که [اولاً] تجربه لذت بسیار پیچیده است، [ثانیاً] لذت‌های اندکی هستند که کاملاً «خالص»‌اند و [ثالثاً] بیشتر آنها میزان زیادی درد را که با آنها عجین است، به همراه دارند. او هم‌چنین دشواری محاسبه مقدار لذتی را که مثلاً در ثروت در مقابل قدرت یا در استفاده از مهارت شخص در مقابل قدرت تحویل او یافت می‌شود، به حداقل نمی‌رساند، ولی می‌گوید: همه این عوامل در محاسبه مورد توجه هستند و برحسب شرایط یا ابعاد هفت‌گانه‌ای که در آنها لذت رخ می‌نماید، قابل اندازه‌گیری‌اند:

برای یک انسان، فی‌نفسه، برطبق شرایط چهارگانه زیر مقدار لذت یا الم، فی‌نفسه،

بیشتر یا کمتر خواهد شد:

۱. شدت

۲. مدت

۳. قطعیت یا عدم قطعیت

۴. نزدیکی یا دوری

اینها شرط‌هایی هستند که در ارزیابی لذت یا الم باید ملاحظه شوند. اما زمانی که مقدار لذت یا المی به منظور ارزیابی گرایش آن عملی که به وسیله آن ایجاد شده است، ملاحظه می‌شود، باید به دو شرط دیگر نیز توجه کرد:

۵. بارآوری، یا امکان این‌که به دنبال آن، عواطفی از همان سنخ پدید آید؛ یعنی اگر لذت باشد به دنبال آن لذات، اگر الم باشد به دنبال آن آلام پدید آید.

۶. خلوص، یا امکان این‌که به دنبال آن، عواطفی از سنخ متضاد پدید نیاید؛ یعنی اگر لذت باشد به دنبال آن آلام و اگر الم باشد به دنبال آن لذات پدید نیاید.

اما اگر دقیق شویم، به سختی می‌توان این دو شرط اخیر را از ویژگی‌های خود لذت یا الم دانست؛ بنابراین، به معنای دقیق کلمه، نباید آنها را در مقدار آن لذت یا الم به حساب آورد. آنها باید صرفاً ویژگی‌های عمل یا رویدادی تلقی شوند که به وسیله آن، چنین لذت یا المی به وجود آمده است؛ و بدین ترتیب، تنها باید به عنوان گرایش به چنین عمل یا رویدادی مورد توجه قرارگیرند.

برای تعدادی از اشخاص، که در خصوص هر کدام مقدار لذت یا الم ملاحظه شده است، ارزش مذکور برطبق شرایط هفت‌گانه بیشتر یا کمتر است: یعنی بر طبق شش شرط قبلی... و یک شرط دیگر؛ یعنی:

۷. گستردگی؛ یعنی تعداد افرادی که مشمول لذت یا الم می‌شوند یا (به عبارت دیگر) کسانی که تحت تأثیر آنند.<sup>۱</sup>

برای این‌که ببینیم چگونه این محاسبه عمل می‌کند، فرض کن فقیری هستی که به شدت نیازمند مواد مخدری. یکی از آشنایانت - که می‌دانی مرد ثروت‌مندی است - در خیابان از

1. *Ibid.* p. 38-39.

بنام به منظور همه فهم کردن محاسبه لذت و برای این‌که جذابیت همگانی به آن بدهد ابیات زیر را سرود:  
شدت، مدت، قطعیت، سرعت، بارآوری، خلوص -  
چنین علائمی در لذت‌ها و آلم‌ها بایدارند.  
اگر هدف شخصی است، چنین لذت‌هایی طلب کن؛  
اگر هدف همگانی است، آنها را گسترده‌تر ساز.  
از این آلام بپرهیز، فارغ از این‌که نظرت چه باشد؛  
اگر آلام ناگزیر می‌آیند، چنان کن که معدودی را شامل شوند.

جلوی تو عبور می‌کند و اتفاقاً کیف بغلی‌اش بر زمین می‌افتد. آن را برمی‌داری و در داخل آن پنجاه پوند می‌یابی. آیا کیف را به او باز می‌گردانی؟ با رجوع به محاسبه لذت تصمیم می‌گیری. عوامل مختلفی ممکن است بلافاصله نادیده گرفته شوند: گستردگی، زیرا به روشنی فقط شما دو نفر درگیر این ماجرایید؛ قطعیت و نزدیکی، زیرا در این مورد تقریباً شکی نیست که قدری لذت و الم نصیب هر دوی شما خواهد شد، و همه اینها نزدیک به همان لحظه واقعی‌ای است که تو کیف بغلی را برمی‌داری. از سوی دیگر، اگر تصمیم بگیری که حتماً پول را نگه داری، به یقین، یک عامل تقریباً علیه توست؛ درجه خلوص، زیرا به احتمال زیاد لذت تو حاوی المی نیز باشد (یعنی احساس گناه هنگام برداشتن پول و مصرف مواد مخدر). با وجود این، حتی این احتمالات از موازنه کلی لذت به سود تو نمی‌کاهد؛ برای مثال شرط انصاف آن است که لذت تو هنگام یافتن پول شدیدتر از ناراحتی مرد ثروت‌مند هنگام گم کردن کیفش خواهد بود؛ لذت تو دوام بیشتری از الم او خواهد داشت و لذت تو لذت‌های دیگری نیز در پی خواهد داشت، در صورتی که الم نخستین او الم‌های دیگری به وجود نمی‌آورد. در واقع، او با ثروتی که دارد، احتمالاً سریع همه چیز را فراموش می‌کند. براساس این محاسبه‌ها، روشن است که تو باید پول را نگه داری. البته می‌توانی پول را بازگردانی، ولی حتی در آن صورت، بعید است که لذت مرد ثروت‌مند هنگام پیدا کردن پولش با الم تو هنگام از دست دادن آن یکسان باشد.

## تمرین ۱

در کدام یک از موارد زیر اصول سودگرایانه را می‌پذیرید؟ پاسخ‌های خود را توضیح دهید.

۱. در جنگ جهانی دوم، تمام افسران آلمانی بالا جبار سوگند یاد کردند که به آدولف هیتلر وفادار بمانند. یکی از این افسران - سرهنگ دوم کلوس فُن استفُنپرک - تلاش نافرجامی برای ترور هیتلر در جولای ۱۹۴۴ م. انجام داد. آیا او در چنین کاری بر حق بود؟ آیا هیتلر حق داشت او را تیرباران کند؟
۲. کشیشی اعتراف یک جنایت‌کار فراری را که ممکن است دوباره دست به جنایت بزند می‌شنود. آیا کشیش باید به پلیس اطلاع دهد؟
۳. آیا پزشک مجاز است دارویی را برای شخص مبتلا به بیماری لاعلاج تجویز کند که به راحتی او را می‌کشد؟ اگر آن شخص بیمار، پدر ثروت‌مند تو باشد، از نظر تو تفاوتی می‌کند یا نه؟
۴. اگر بدانید که اعدام شخص بی‌گناهی قانون و نظم را دوباره برقرار می‌کند، آیا او را محکوم به مرگ می‌کنید؟
۵. آیا شما، مانند رئیس‌جمهور ترومن به منظور پایان یافتن جنگ جهانی دوم، اجازه استفاده از بمب‌های اتمی را علیه ژاپن می‌دادید؟
۶. اگر شما میل به گوشت گوساله داشته باشید، آن را می‌خورید؟
۷. اگر آمار ثابت کند که بستن کمربند ایمنی از تعداد تصادفات جدی ماشین می‌کاهد، آیا حکومت حق دارد شما را مجبور به بستن آن کند؟
۸. مادر ترزا، لویی پاستور و جو بلاگز (مجرمی که پس از گذران مدت زندانی‌اش آزاد شده است) در قایق هستند و قایق در حال غرق شدن است، چه کسی باید غرق شود تا دو نفر دیگر نجات یابند؟



پرسش‌ها: بنتام

۱. یک اشکال که بر نظریهٔ بنتام وارد آورده‌اند این است که می‌توان از این نظریه در توجیه اعمال غیراخلاقی استفاده کرد. آیا شما موافق‌اید؟ به گمان شما، بنتام چگونه به این نقد پاسخ می‌گوید؟
۲. آیا اصل سود بنتام شامل حیوانات نیز می‌شود؟ اگر چنین باشد، چه پی‌آمدهایی خواهد داشت؟
۳. در متن زیر، فیلسوف معاصر - آین راند - به ضابطهٔ بنتام «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» اشکال می‌کند. دلایل این اشکال چیست؟ آیا شما با او موافق‌اید؟ «خیر دیگران» ضابطه‌ای جادویی است که هر چیزی را به طلا تبدیل می‌کند. ... نظام [اخلاقی] شما به عنوان تقریری از امر مطلق، قاعدهٔ رفتار اخلاقی زیر را در اختیار می‌گذارد: اگر شما آن را بخواهید، بد است؛ اگر دیگران آن را بخواهند، خوب است؛ اگر انگیزهٔ عمل شما رفاه خودتان است، آن را انجام ندهید؛ اگر انگیزهٔ شما رفاه دیگران است، انجام هر کاری رواست ... نظام تو برای کسانی که از میان شما ممکن است پرسش‌هایی مطرح کنند، جایزهٔ دل‌داری<sup>۱</sup> و حقه‌ای تدارک می‌بیند؛ یعنی می‌گوید: در خدمت سعادت دیگران بودن، سعادت خود شماست. تنها راه دست‌یابی‌تان به لذت این است که آن را تسلیم دیگران کنید. ... و اگر هیچ لذتی در این رفتار نیابید، تقصیر خود شما و دلیل بد بودن شماست... نظام اخلاقی‌ای که به شما می‌آموزد فاحشه‌ای را که خود را بی‌هدف در اختیار هر مردی می‌گذارد تحقیر کنید... همین نظام اخلاقی مستلزم آن است که شما روحتان را تسلیم عشقی نسنجیده برای هر مدعی عشقی کنید.<sup>۲</sup>

۱. consolation prize؛ جایزه‌ای که به حریفی داده می‌شود که با اختلاف اندک جایزه اصلی را از دست داده است.

۲. Atlas Shrugged, p. 1030-1033.



### سودگرایی: نظریه جان استوارت میل



جان استوارت میل

از نظر بنتام، هیچ قاعده اخلاقی جز قواعدی که اصل سود مقرر می‌دارد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. همان‌گونه که در مثال پیدا کردن پنجاه پوند دیدیم، این بدان معناست که پی‌آمدهای فعل به اصطلاح «غیر اخلاقی»، یعنی دزدی کردن، دروغ گفتن، وفا نکردن به عهد و کشتن بر پی‌آمدهای فعل به اصطلاح «اخلاقی» تبدیل آن ترجیح دارند. این بدان معنا نیست که بنتام همه قواعد اخلاقی متعارف را رد می‌کند، زیرا او کاملاً می‌پذیرد که در بیشتر موارد، این قواعد در خدمت بالا

بردن سعادت انسانی‌اند، ولی می‌گوید هرگز نباید کورکورانه از این قواعد پیروی کرد. باید هنگام [اتخاذ] تصمیم‌های اخلاقی، اصل سود راهنمای ما باشد، نه قواعد مربوط به عرف یا قرارداد اجتماعی.

این سخنان کاملاً درست به نظر می‌رسند. اغلب ما قبول داریم که گرچه دزدی در اغلب موارد خطاست، ولی دزدیدن اسلحه دیوانه‌ای جانی صواب است. به همین قیاس، می‌گوییم که دروغ گفتن خطاست، ولی اگر مثلاً کسی اطلاعاتی کاذب به جاسوس دشمن بدهد، او را تأیید می‌کنیم. عقل سلیم و میل مطلق به بالا بردن سعادت انسانی حکم می‌کند که ما باید در انجام این کارها موجه باشیم.

نظریه بنتام زمانی دچار اشکال می‌شود که اعمالی را می‌پذیرد که گرچه میزان لذت را در کل افزایش می‌دهند، باز هم از لحاظ اخلاقی غیرموجه به حساب می‌آیند. فرض کنید گروهی از زندان بانان آزارگر زندانی‌ای را شکنجه می‌کنند. اگر لذت زندان بانان بر الم زندانی بچربد، در آن صورت، بنا بر محاسبه لذت، عمل آنان موجه است. در واقع، به زودی خواهیم دید که این محاسبه را می‌توان برای تأیید هر عمل اخلاقی نفرت‌انگیز به کار گرفت.

برای مثال عمل اکثریتی را که حقوق اقلیت را پایمال می‌کنند توجیه خواهد کرد. اگر اکثریت به خاطر یک اقلیت کوچک برده، به سعادت می‌رسند، برده‌داری را تأیید می‌کنند. البته این به آن معنا نیست که بنتام موافق برده‌داری، آزارگری یا نسل‌کشی است، بلکه این مسایل باعث می‌شوند تا اصلی را که ممکن است برای توجیه چنین اعمال نفرت‌انگیزی به کار گرفته شود، رد کنیم.

البته، این بدان معنا نیست که ما دلیلی کافی و وافی، برای رد سودگرایی به طور کامل یافته‌ایم؛ دست کم بدین دلیل که بنتام تنها یک روایت خاص از این نظریه را ارائه کرده است. تقریر دیگر را شاگرد و دوستش، جان استوارت میل، مطرح کرده است. تقریر میل آشکارا می‌خواهد اشکالی را که هم‌اینک مطرح شد، برطرف سازد.

در نگاه نخست، نظریه میل ظاهراً تفاوت چندانی با نظریه بنتام ندارد. میل مانند سلف خود یک لذت‌گراست و معتقد است که لذت یگانه خیر ذاتی است و ایجاد لذت و ممانعت از ألم است که تصمیم‌های اخلاقی ما را معین می‌کند. اما از آن پس تفاوت میان این دو نظریه قابل توجه است و نخستین بار زمانی ظاهر می‌شود که میل ارزیابی کاملاً کمی بنتام را از لذت رد می‌کند و ارزیابی کیفی را جای‌گزین آن می‌سازد. میل تأکید بسیار بیشتری بر تنوع لذت‌ها دارد و میان ارزش‌های مربوطه این دو، تفکیک قائل می‌شود. او می‌گوید: برخی از لذت‌ها، یعنی لذت‌های مربوط به روح، برتر و گرامی‌تر از لذت‌های دیگر، یعنی جسمانی هستند. میل با توجه به این تقریر جدید از سودگرایی معتقد است که می‌تواند از این نظریه در مقابل آن انتقاد شدیدی که در ابتدا متوجه بنتام بود، دفاع کند، برای مثال می‌توان گفت که لذتی که زندان‌بانان آزارگر می‌برند، اعمال آنان را توجیه نمی‌کند، زیرا ارزش این نوع خاص از لذت آن‌قدر اندک است که بر ألم شدیدی که زندانی می‌کشد، نمی‌چربد. میل موضعش را در قطعه زیر که از رساله سودگرایی (۱۸۶۳ م.) او انتخاب کرده‌ایم، توضیح می‌دهد:

### میل: اصل بیشترین سعادت<sup>۱</sup>

نحله‌ای که سود یا اصل بیشترین سعادت را به عنوان مبنای اخلاقی می‌پذیرد، معتقد است که اعمال متناسب با سعادت که ایجاد می‌کنند، صواب و متناسب با شقاوتی که ایجاد می‌کنند، خطا هستند. مراد از «سعادت»، لذت و فقدان الم است و مراد از «شقاوت» الم و محرومیت از لذت. برای ارائه دیدگاهی روشن درباره معیار اخلاقی‌ای که این نظریه مطرح کرده، سخنان بیشتری باید گفته شود، به ویژه در این مورد که این نظریه چه اموری را در تصورات مربوط به الم و لذت داخل می‌کند و تا چه حدی این پرسش، پرسشی گشوده باقی می‌ماند. اما این توضیحات تکمیلی تأثیری بر نظریه زندگی - که این نظریه اخلاقی مبتنی بر آن است - ندارند؛ یعنی این که لذت و نجات از الم تنها اموری‌اند که به عنوان غایات مطلوب‌اند و مطلوب بودن همه امور مطلوب (که در طرح سودگرایانه به اندازه هر طرح دیگری فراوان‌اند) یا به دلیل لذتی است که، فی‌نفسه، ضروری است و یا به این دلیل است که وسیله‌ای برای ایجاد لذت و جلوگیری از الم است.

خوب، چنین نظریه‌ای درباره زندگی در بسیاری از ذهن‌ها و از جمله اذهانی که از لحاظ احساسات و هدف شایسته‌ترین اذهان هستند، تفری عمیق ایجاد می‌کند. آنان این گمان را که زندگی (به تعبیر آنان) غایتی والاتر و خواست و طلبی بهتر و شریف‌تر از لذت ندارد، کاملاً ردیلا نه و تحقیرآمیز تلقی می‌کنند و آن را آموزه‌ای می‌دانند که تنها برای خوکان ارزش مند است که پیروان اپیکور را در قدیم به طور تحقیرآمیزی به آنها تشبیه می‌کردند و مخالفان آلمانی، فرانسوی و انگلیسی این نظریه، بعضاً معتقدان امروزی آن را مورد تشبیهاتی به همان اندازه مؤدبانه قرار می‌دهند.

زمانی که به اپیکوریان این‌گونه حمله شد، همواره پاسخشان این بود که آنان نبودند که طبیعت انسان را به صورتی تحقیرآمیز نشان می‌دادند، بلکه مخالفان آنان بودند که چنین

1. Reprinted in *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, With an introduction by A. D. Lindsay, pp. 66-11.

اتهامی به آنان می‌زدند، زیرا این اتهام فرض می‌گیرد که انسان‌ها قابلیت هیچ لذتی را ندارند، مگر لذت‌هایی که خوک قابلیت آنها را دارد. اگر این فرض درست باشد، این اتهام را نمی‌توان انکار کرد، ولی در آن صورت، دیگر اتهامی وارد نخواهد بود، زیرا اگر لذت دقیقاً در انسان و خوک یک‌سان باشد، آن قاعده زندگی که برای یکی از آنها خوب است، برای دیگری نیز خوب خواهد بود. مقایسه زندگی اپیکوریان با زندگی حیوانات تحقیرآمیز است؛ دقیقاً بدین دلیل که لذت‌های حیوان نظرات انسان را درباره سعادتمندی برآورده نمی‌سازد. انسان‌ها استعدادهایی متعالی‌تر از خواهش‌های حیوانی دارند، و اگر زمانی به آن استعدادها، آگاهی یابند، هیچ چیزی را که رضای خاطر آنان را در بر نداشته باشد، سعادتمندی دانند. ... اما هیچ نظریه معروف اپیکوری درباره زندگی نیست که ارزش بیشتری برای لذت‌های [متعلق به] عقل، احساسات و خیال، و احساسات اخلاقی نسبت به لذت‌های متعلق به احساس صرف قائل نشود ... . اعتراف به این واقعیت که برخی از انواع لذت مطلوب‌تر و ارزشمندتر از لذت‌های دیگرند، با اصل سودگرایان سازگار است. این مطلب نامعقول است که در عین حال که در برآورد همه امور، کیفیت همانند کمیت لحاظ می‌شود، برآورد لذت‌ها باید تنها مبتنی بر کمیت باشد.

اگر از من بپرسند که منظورم از تفاوت کیفیت در لذت‌ها چیست یا چه چیزی باعث می‌شود که یک لذت، صرفاً به عنوان لذت، ارزشمندتر از لذت دیگر شود - مگر این که مقدار آن لذت بیشتر باشد - تنها یک پاسخ امکان‌پذیر است. اگر دو لذت در کار باشد و همه یا اغلب کسانی که هر دو آن لذت‌ها را تجربه کرده‌اند، یکی را با عزم راسخ ترجیح دهند، قطع نظر از گونه‌ای احساس تکلیف اخلاقی برای ترجیح دادن آن، آن لذت، لذت مطلوب‌تری است. اگر یکی از این دو لذت توسط افرادی که به قدر کفایت با آن دو لذت مأنوس‌اند، تا اندازه‌ای برتر از لذت دیگری که آنان ترجیح می‌دهند، قرار داده شود، حتی اگر بدانیم که این لذت ملازم با مقدار بیشتری از نارضایتی است و آن لذت را به دلیل هر نوع کمیت لذت دیگری که طبیعتشان قابلیت آن را دارد، نپذیرند، ما در اسناد برتری در کیفیت به لذت ترجیح داده شده موّجهیم، تا این جا کیفیت به نحوی بر کمیت غلبه

می‌کند که کمیت در مقابل آن چیزی به حساب نمی‌آید.

اینک، این واقعیتی مسلم است که کسانی که به یک‌سان با ادراک و لذت مأنوس‌اند و توانایی یک‌سانی نسبت به ادراک و لذت دارند، به طور بسیار بارزی شیوه زندگی‌ای را ترجیح می‌دهند که استعدادهای برترشان را به کار گیرد. انسان‌های کمی قناعت می‌کنند به این که به امید بیشترین بهره‌مندی از لذت‌های حیوانی به حیوانات پست‌تر تبدیل شوند؛ هیچ انسان عاقلی قانع نمی‌شود که احمق باشد، هیچ شخص تعلیم یافته‌ای نادان نمی‌شود، هیچ شخص با احساس و با وجدانی خودپسند و پست نمی‌شود، حتی اگر متقاعد شود که آدم احمق، نادان یا رذل با سرنوشتی که دارد، بهتر از او با سرنوشتی که دارد ارضا می‌شود. او به دلیل کامل‌ترین ارضای همه امیالی که در آنها با او مشترک است، بیش از او از دارایی‌های خود چشم نمی‌پوشد. اگر روزی به ذهنش خطور کند که از دارایی‌های خود چشم بپوشد، این امر تنها در مواردی رخ می‌دهد که بدبختی او به حدی است که برای فرار از آن می‌خواهد سرنوشتش تقریباً به هر سرنوشت دیگری تبدیل شود، هرچند آن سرنوشت به دید خودش نامطلوب باشد. موجودی با استعدادهای عالی تری که مستلزم ایجاد شادی بیشتری برای اوست، احتمالاً در مورد انواع پست‌تر آماده دردهای شدیدتری است و به یقین، در بیشتر جاها پذیرای آن است، اما علی‌رغم این آمادگی‌ها، او واقعاً هرگز نمی‌تواند خواهان تنزل به موجودی باشد که احساس می‌کند در سطح دون‌مرتبه تری قرار دارد ... بهتر آن است که انسانی ناخشنود باشیم تا خوکی خشنود؛ بهتر آن است که سقراطی ناخرسند باشیم تا احمقی خرسند و اگر آن احمق یا آن خوک، عقیده دیگری دارند بدان دلیل است که تنها از یک بُعد مسئله آگاهی دارند. [در حالی که] طرف دیگر این مقایسه به هر دو بُعد مسئله آگاهی دارد.

ممکن است اشکال شود که بسیاری از کسانی که استعداد لذت‌های عالی تری را دارند، گاهی تحت تأثیر وسوسه، لذت‌های پست‌تر را مقدم می‌دارند. اما این امر کاملاً با درک کاملی از حق تقدم ذاتی لذت‌های عالی‌تر سازگار است. انسان‌ها غالباً، به دلیل ضعف اراده، امور خیر آسان‌یاب‌تر را برمی‌گزینند، گرچه می‌دانند این امور ارزش کمتری دارند؛ و این

امر زمانی که انتخاب میان دو لذت مادی مطرح است تفاوتی با زمانی که انتخاب میان لذت مادی و معنوی مطرح است، ندارد. آنان به دنبال ارضای شهوات خود هستند تا حدی که به سلامتی خود نیز آسیب می‌رسانند، هرچند کاملاً از این امر آگاهند که سلامتی خیر بزرگ‌تری است. ممکن است اشکال دیگری مطرح شود که بسیاری از کسانی که در مورد هر امر باعظمتی با شور جوانی دست به کار می‌شوند، به موازات افزایش سن شان در کاهلی و خودخواهی غرق می‌شوند. اما من باور ندارم که آن کسانی که دست‌خوش این تغییر بسیار عام می‌شوند، با اختیار خود نوع پست‌تر لذت را به جای لذت عالی‌تر برگزینند. به اعتقاد من، پیش از آن که همه عمر خود را منحصرأ صرف یکی از آن دو نوع لذت بکنند، استعداد خود را نسبت به لذت دیگر از دست داده‌اند. استعداد احساسات عالی‌تر در بیشتر طبایع نهال بسیار ظریفی است که نه تنها به علت اثرات نامطلوب [خارجی]، بلکه در اثر نیاز محض به غذا به آسانی نابود می‌شود، و در بیشتر جوانان در صورتی که آن مشغولیاتی که موقعیت آنان در زندگی، آنان را به خود مشغول داشته است و جامعه‌ای که آن مقام آنان را در آن قرار داده است برای ادامه اثر بخشی آن استعداد والاتر مطلوب نباشند، این استعداد به سرعت مضمحل می‌شود. انسان‌ها آرمان‌های والاتر شان را از دست می‌دهند، همان‌گونه که تمایلات عقلانی‌شان را از دست می‌دهند، زیرا وقت یا فرصت ارضای آنها را ندارند و خود را سرگرم لذت‌های پست‌تر می‌کنند، نه به این دلیل که عمداً آنها را ترجیح می‌دهند، بلکه بدین دلیل که آنها تنها لذت‌هایی هستند که در دست‌رس آنان است یا تنها لذت‌هایی هستند که آنان مدت بیشتری می‌توانند از آنها بهره‌مند شوند. ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا کسی که به یک میزان مستعد هر دو دسته لذت است، همواره آگاهانه و از روی رغبت لذت پست‌تر را ترجیح می‌دهد، گرچه افراد بسیاری، در سنین مختلف، در تلاشی بی‌ثمر برای تلفیق آن دو از پا درآمده‌اند.

از حکم این تنها داوران باکفایت درمی‌یابیم که استیناف امکان‌پذیر نیست. درباره این مسئله که از این دو سنخ لذت کدام یک به بهترین وجه ارزش آن را دارد که انسان واجد آن باشد، یا کدام یک از این دو شیوه زندگی، قطع نظر از ویژگی‌های اخلاقی و آثار و پیامدهای

آن، بیشتر خوشایند احساسات ماست، رأی کسانی را که در اثر وقوف به هر دو سنخ لذت شایستگی داوری را دارند و یا در صورت اختلاف نظر داوران، رأی اکثریت آنان را باید به عنوان رأی نهایی پذیرفت. و بدون کمترین تردید باید قبول کرد که این رأی به کیفیت لذت‌ها توجه دارد، زیرا هیئت داوران دیگری وجود ندارد که حتی درباب مسئله کمیت بدان رجوع کنیم. چه وسایلی برای تعیین این‌که کدام یک از این دو رنج حادث‌تر است یا کدام یک از این دو احساسات لذت‌بخش، شدیدتر است وجود دارد، به جز رأی عمومی آن کسانی که به هر دو واقف باشند؟ نه رنج‌ها و نه لذت‌ها هم‌سنخ نیستند و رنج همواره با لذت ناهمگن است. چه چیزی می‌تواند تعیین کند که آیا یک لذت خاص به قیمت متحمل شدن رنجی خاص ارزش طلب کردن را دارد به جز آن احساسات و حکم افراد با تجربه؟ بنابراین، هنگامی که آن احساسات و حکم [افراد با تجربه] مشخص می‌کنند که لذت‌های نشأت‌گرفته از ملکات والاتر، نوعاً، قطع نظر از مسئله شدت [و ضعف] آنها، ترجیح دارند بر آن لذت‌هایی که طبع حیوانی، که دستش از ملکات والاتر کوتاه است، مستعد آنهاست، این لذت‌ها شایسته آنند که در این موضوع مورد توجه یک‌سان قرار گیرند.

من به این نکته به عنوان جزء لازم یک مفهوم کاملاً دقیق از سود یا سعادت که قاعده راهنمایی‌کننده رفتار انسانی تلقی می‌شود، پرداخته‌ام. اما این امر به هیچ‌وجه شرط لازم پذیرش معیار سودگرایانه نیست، زیرا آن معیار بیشترین سعادت خود فاعل نیست، بلکه روی هم رفته، بیشترین میزان سعادت است؛ و اگر چه بسا تردید کنیم که آیا یک شخصیت اصیل همیشه به دلیل اصالت خویش سعادت‌مندتر است، تردیدی نمی‌توان کرد که این امر افراد دیگر را نیز سعادت‌مندتر می‌سازد و جهان به‌طور کلی بی‌اندازه از آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین، سودگرایی تنها می‌توانست با پرورش عمومی بزرگ‌منشی به غایت خویش دست یابد، حتی اگر هر فردی تنها می‌توانست از بزرگ‌منشی دیگران بهره‌مند شود و بزرگ‌منشی خودش تا آن‌جا که به سعادت مربوط می‌شود، صرفاً حاصل آن بهره‌وری می‌بود. اما بیان صرف گزافه‌گویی‌ای مانند گزافه‌گویی آخر، رد [و تکذیب] را غیر ضروری می‌کند.

## تمرین ۲

کدام یک از موارد زیر را لذت «برتر» یا «پست‌تر» می‌دانید؟ هر دو مجموعه لذت‌ها را طبق برتری‌شان، منظم کنید؛ برای حداکثر لذت نمره ۱۰+ و برای حداقل لذت نمره ۱۰- بدهید و سپس فهرست خود را با فهرست دیگران مقایسه کنید. آیا به نگرشی دست یافته‌اید که اکثریت قبول دارند؟ آیا تفکیک میل سودمند از کار در آمده است یا نه؟

الف	ب
۱. پول داشتن	۱. عفو دشمنان
۲. قدرت داشتن	۲. لیمونادی نوشیدن
۳. رفقای داشتن	۳. آب نوشیدن
۴. نماز خواندن	۴. فوتبال بازی کردن
۵. گوشت گوساله خوردن	۵. شطرنج بازی کردن
۶. عشق ورزیدن	۶. ساز زدن
۷. دریافت عشق	۷. موسیقی موتسارت گوش دادن
۸. عشق بازی کردن	۸. به کنسرت راک رفتن
۹. قدم زدن	۹. شعر خواندن
۱۰. انتقام گرفتن	۱۰. شعر سرودن



تمرین ۳

تو شانزده ساله‌ای و مختاری که مدرسه را رها کنی یا همچنان ادامه تحصیل داده، به دانشگاه راه یابی. برای این که بهتر تصمیم بگیری، نقشه دو شغل احتمالی را تا سن ۲۵ سالگی طراحی کن و نگرانی به هر مرحله بده (نمره +۲۰ و -۲۰ به ترتیب برای حداکثر لذت و الم). آیا چنین محاسبه‌هایی تو را در اتخاذ تصمیم مدد می‌رساند؟ چه تفاوت‌های کیفی میان این دو شغل قائل می‌شوی؟

رها کردن		ادامه دادن	
نمره	شغل	نمره	شغل
	کار تمام وقت در بانک = ۱۰۰ پوند		کار کردن در تعطیلات آخر هفته در مغازه =
-	در هفته = سوار شدن دوچرخه‌ای نو	-	۲۰ پوند = سوار شدن دوچرخه‌ای دست دوم
-	پوشیدن لباس‌های نو	-	پوشیدن لباس یک شکل
-	زندگی اجتماعی بعد از [اتمام] مدرسه	-	تکلیف در شب
-	تبعیت از قوانین در سر کار	-	تبعیت از قانون مدرسه
-	داشتن دوستانی در محل کار	-	داشتن دوستانی در مدرسه
-	بازی کردن فوتبال برای شرکت	-	بازی کردن فوتبال برای مدرسه
-	افزایش زیاد در حقوق	-	رفتن به دانشگاه
-	باقی ماندن در شغل	-	بودن در دانشگاه
	خواستگاری از آلیس، دو سال پس‌انداز کردن پول		خواستگاری از آلیس، پنج سال پس‌انداز کردن
-	برای خرید خانه	-	پول برای خرید خانه
-	گرفتن ترفیع و ۱۲۰۰۰ پوند در سال	-	گرفتن مدرک و شغل با حقوق ۱۰۰۰۰ پوند در سال
-	رضایت از شغل و آینده نویدبخش	-	رضایت از شغل و آینده نویدبخش
-	برآوردن آرزوهای والدین	-	برآوردن آرزوهای والدین
-	حاصل جمع	-	حاصل جمع



### پرسش‌ها: میل

۱. آیا گمان می‌کنید که زندگی یک متفکر از لحاظ کیفی برتر از زندگی یک احمق است؟
۲. لوازم اجتماعی نظریهٔ میل چیست؟
۳. چرا میان سودگرایی بنتمام و عدالت تعارض هست؟ با مثال دقیقی پاسخ خود را توضیح دهید. آیا میل بر این تعارض غالب می‌آید؟
۴. دفاع میل در مقابل این اتهام که سودگرایی اخلاق خوک است، تا چه اندازه موفق است؟
۵. چگونه میان موسیقی موسارت و بیتل‌ها تفکیک قائل می‌شوید؟ آیا قائل‌اید که یکی از آنها هنری «برتر» از دیگری دارد؟

## چند انتقاد بر سودگرایی

در جای‌گزینی کیفیت به جای کمیت، تقریر میل از سودگرایی اساساً با تقریر بنیام متفاوت است. میل به این دلیل ارزیابی کمی لذت را رد می‌کند که انسان‌ها، در حالی که در درک لذت‌های «پست‌تر» - بین خوردن، آشامیدن، لذت جنسی و غیره - با حیوانات مشترک‌اند، استعداد لذت‌های «برتری» را هم دارند - یعنی لذت‌های عقلانی - که فراتر از دست‌رس دیگر موجودات ذی‌شعور هستند. میل می‌گوید: این تفاوت میان لذت‌های «برتر» و «پست‌تر» برای اثبات گستره و تنوع خاص سعادت انسانی و ویژگی منحصر به فرد انسان در طلب سعادت در زندگی اخلاقی‌اش، کافی است.

اما چگونه میان این دو مرتبه لذت تفکیک قائل شویم؟ آرای انسان‌ها درباره چستی لذت‌های برتر و پست‌تر بسیار متفاوت است و درک این‌که چگونه می‌توان به وفاقی عام دست یافت، مشکل است. میل با توسل به آن‌چه او «داوران شایسته» می‌نامد، پاسخ می‌دهد: اگر می‌خواهیم لذت‌های برتر و پست‌تر را بشناسیم، در آن صورت، باید به کسانی که هر دو نوع لذت را برده‌اند، متوسل شویم. اگر این داوران همواره یک لذت را بر لذت دیگری ترجیح دهند، صرف‌نظر از این‌که چه مقدار الم یا مشقت ممکن است همراه آن باشد، در آن صورت، این لذت باید از لحاظ کیفی برتر باشد. نظرسنجی میان این داوران نشان می‌دهد که آنان همواره لذت‌های عقلانی را بر لذت‌های به اصطلاح «پست‌تر» ترجیح می‌دهند. همان‌گونه که میل خاطر نشان می‌سازد «... این یک واقعیت مسلم است که کسانی که آمادگی یکسانی برای لذت بردن (از هر دو نوع لذت را) دارند، حتماً روشی را آشکارا ترجیح می‌دهند که استعدادهای برترشان را به خدمت بگیرد.»

همه اینها درست است، اما آیا واقعاً این حقیقتی مسلم است که این به اصطلاح داوران شایسته، همواره به نفع لذت‌های برتر رأی می‌دهند؟ یقیناً هیچ دلیل منطقی دالّ بر این‌که آنان ملزم به این کار هستند، وجود ندارد. بی‌شک، میل غیرقابل تصور می‌داند که یک شخص محترم، عاقل و عالی‌جناب لذت‌های پست‌تر را ترجیح دهد، اما گرچه این مطلب

ممکن است برای میل قابل تصور نباشد، بدان دلیل محال نیست. موارد فراوانی هست که انسان عملی را لذت بخش می‌داند، حتی اگر جامعه او از آن عمل متنفر باشد، اما این به تنهایی آن عمل را خطا نمی‌کند. به عبارت دیگر، عقیده اکثریت حتی در میان کسانی که تحصیلات عالی دارند، نمی‌تواند عمل خاصی را از لحاظ اخلاقی صواب کند، همان‌گونه که نمی‌تواند باعث صدق تجربی یک نظریه علمی شود. این واقعیت که اکثریت شهروندان در رم باستان برده‌داری را تأیید کرده‌اند، برده‌داری آنان را توجیه نمی‌کند.

اما اشکالات دیگری بر سودگرایی وارد است که هم تقریر میل و هم تقریر بستانم به یک‌سان در معرض آن اشکال‌ها قرار دارند، به ویژه باید سه اشکال را متذکر شد:

۱. مشکل نتایج: اگر صواب بودن عملی مبتنی باشد بر این که بیشترین غلبه سعادتمندی را بر شقاوت و لذت را برآورد، در آن صورت، اتخاذ تصمیمی اخلاقی مستلزم محاسبه نتایج آن عمل است. اما چگونه محاسبه کل نتیجه‌های احتمالی یک عمل امکان‌پذیر است؟ چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که عملی بیشترین سعادتمندی را ایجاد خواهد کرد یا نه؟ می‌توانیم با ظن قوی بگوییم که عمل (الف) نتیجه (ب) را در مدت پنج دقیقه دارد، اما (ب) بالضروره نتیجه‌های دیگری هم خواهد داشت، و این نتیجه‌ها نیز به نوبه خود آثار دیگری در پی خواهند داشت و همین‌طور تا پایان زمان. بنابراین، چه وقت محاسبه‌هایمان را انجام می‌دهیم و تعیین می‌کنیم که عمل نخستین ما صواب بوده یا خطا؟

۲. مشکل مسئولیت‌های ویژه: بیشتر ما می‌پذیریم که مسئولیت‌های ویژه‌ای نسبت به بعضی انسان‌ها داریم، به علاوه، می‌پذیریم که صواب بودن این مسئولیت‌ها بالضروره از این واقعیت ناشی نمی‌شود که آنها سعادتمندی انسان را افزایش می‌دهند. اما این مطلب دقیقاً چیزی است که سودگرایان نمی‌پذیرند. در مثالی که پیش‌تر گفته شد اگر دو مرد در حال غرق شدن باشند و یکی پدر تو باشد و دیگری دانشمندی مشهور که در آستانه درمان بیماری سرطان است، سودگرایان بر نجات دانشمند اصرار می‌ورزند. بسیاری از ما با این مطلب مخالفیم و چنین پیشنهادی را نفرت‌انگیز می‌دانیم و می‌گوییم ما وظیفه خاصی نسبت

به والدینمان داریم که از هرگونه حقی که فردی بیگانه - هرچند مشهور - ممکن است بر ما داشته باشد، برتر است.

مثال‌های دیگری نیز می‌توان ارائه داد. یک معلم وظیفه خاصی نسبت به شاگردانش دارد و صرف‌نظر از ظنّ و گمان شاگردانش، این وظیفه ضرورتاً مستلزم آن نیست که برای به حداکثر رساندن سعادت کلّ کلاس مربوطه، بیشترین نمره‌ها را بدهد. در واقع، در این موارد افزایش کمیت متأثر از افزایش الم است. بنابراین، ممکن است معلم بدون در نظر گرفتن اصل سود، وظیفه‌اش را انجام دهد.

۳. مشکل عدالت: ممکن است عجیب به نظر برسد که عدالت برای سودگرایی مشکل‌ساز است. در کل، این نظریه حتماً «خودخواهی» ظاهری خودگرایی اخلاقی را تصحیح کرده، به جدّ تأکید می‌کند که وقتی ما نتایج یک عمل را محاسبه می‌کنیم، هیچ انسانی نمی‌تواند خواستار امتیازهای خاصی شده و سعادت دیگران را به خاطر خودش نادیده بگیرد. سودگرایی باید منصفانه باشد و به نظر ما، این مسئله برای هر نظریه معناداری درباره عدالت لازم است؛ که در واقع نیز چنین است. اما به معنای دیگر، سودگرایی صرفاً مساوات‌طلب نیست، زیرا در حالی که به ما می‌گوید بیشترین میزان ممکن سعادت را در نظر بگیریم و سعادت همه را یک‌سان به حساب آوریم، به ما نمی‌گوید که این سعادت را چگونه باید توزیع کرد؛ برای مثال در مواردی که بیشترین میزان سعادت از طریق توزیعی نابرابر به دست می‌آید، به گونه‌ای که حتی شخصی کاملاً از سعادت محروم می‌شود، چه اتفاقی می‌افتد؟ چنین موردی مستلزم مجازات شخصی بی‌گناه است. اگر مانند بن‌تام بپذیریم که هدف اصلی مجازات بازدارندگی است (یعنی از طریق ایجاد ترس از پی‌آمدهای سرپیچی از قانون، مردم را مجبور به رعایت قانون کنیم) در آن صورت، یک قاضی سودگرا حق دارد در صورتی که معتقد به خیر بیشتر در موردی باشد برخی را، با علم به بی‌گناهی آنان، به مرگ محکوم کند، مانند برگرداندن قانون و نظم، جلوگیری از افزایش جرم و امثال آن. مشکل این است که هرچند این عمل ممکن است به خوبی کل سعادت را به حداکثر برساند، اما ممکن است در شیوه توزیع آن، ناعادلانه تلقی شود، زیرا

عدالت می‌خواهد با افراد برطبق استحقاق یا شایستگی‌هایشان رفتار شود. بنابراین این استدلال، مردم به دلیل کاری که ممکن است انجام دهند یا به دلیل آثار مجازاتشان بر دیگران، مجازات نمی‌شوند، بلکه تنها به دلیل کارهایی که خود کرده‌اند یا نکرده‌اند، مجازات می‌شوند. اگر ثابت شود که جرمی نکرده‌اند، در آن صورت، بی‌گناهی‌شان به تنهایی برای توجیه تبرئه آنان کافی است.

این نتیجه بی‌نهایت مهم است. اگر اصل سود در خدمت عدالت نباشد، اگر محصول بیشترین سعادت مستلزم تأمین عدالت نباشد، در آن صورت، باید نتیجه گرفت که تعیین صواب یا خطا بودن کاری مستلزم چیزی بیش از تحلیل صرف نتیجه‌های یک عمل است؛ یعنی باید از نظریه‌های غایت‌شناسانه فاصله بگیریم و به نظریه‌هایی روی آوریم که اصول اخلاقی یک فعل را مبتنی بر سرشت خود فعل می‌دانند. به طور خلاصه، باید وظیفه‌گرایانه بیندیشیم.

#### تمرین ۴

قطعه‌های زیر از آثار نیکولو ماکیاوولی<sup>۱</sup> (۱۴۶۹-۱۵۲۷ م.)، فئودور داستایوسکی<sup>۲</sup> (۱۸۲۱-۱۸۸۸ م.) و آلدوس هاکسلی<sup>۳</sup> (۱۸۹۴-۱۹۶۳ م.) برگزیده شده‌اند. آنها را به دقت بخوانید و پرسش‌های هر قطعه را بررسی کنید.

- 
1. Niccolo Machiavelli
  2. Fyodor Dostoyevsky
  3. Aldous Huxley

۱. ماکیاولی: شهریار<sup>۱</sup>

پس اگر خیال‌پردازی را به کناری نهیم و به واقعیت روی آوریم، می‌گوییم که مردمان را همگی، و به‌ویژه شهریاران را که پایگاهی والاتر است، خیم‌هایی هستند که یا مایه ستایش‌اند یا مایه نکوهش. یکی را بخشنده می‌شمارند و یکی را تنگ‌چشم؛ یکی را گشاده‌دست می‌خوانند و دیگری را آزمند؛ یکی را ستم‌گر و دیگری را مهربان؛ یکی را پیمان‌شکن و دیگری را درست‌پیمان؛ یکی را زن‌آسا و ترسان و دیگری را شرزه و دلیر؛ یکی را نیک‌رفتار و دیگری را بزرگی‌فروش؛ یکی را هرزه و دیگری را پارسا؛ یکی را ساده‌دل و دیگری را فریب‌کار؛ یکی را سخت‌گیر و دیگری را آسان‌گیر؛ یکی را دین‌دار و دیگری را بی‌دین و مانند اینها. و نیز می‌دانم نزد همگان خوش‌تر آن است که شهریار، در میان خیم‌هایی که برشمریم، از آن خیم‌هایی بهره‌مند باشد که نیک شمرده می‌شوند. اما از آن‌جا که وضع بشری اجازت نمی‌دهد تا کسی تمامی آن خیم‌ها را دارا باشد؛ و اگر دارا باشد تمامی آنها نمایان شود، پس بر اوست که با زیرکی تمام خود را به ننگ داشتن آن خیم‌های بد نیالاید که سبب از دست رفتن دولت وی می‌شوند. و از آنهایی نیز که بدین پایه خطرناک نیستند، اگر بشود، خود را بری دارد. اما اگر نشود، نیز نمی‌باید چندان هراسی از داشتن آن خیم‌ها به دل داشت. و نیز نمی‌باید از سرزنش دیگران به سبب داشتن خیم‌های بدی بهراسد که بی آن خیم‌ها دولت وی به آسانی پایدار نمی‌ماند، زیرا چون نیک بنگریم، می‌بینیم خیم‌هایی هستند که فضیلت به شمار می‌آیند، اما به کار بستن‌شان سبب نابودی [دولت] می‌شود؛ حال آن‌که خیم‌های دیگری هستند که رذیلت به نظر می‌آیند، اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آورند ...

در باب صفات دیگری که برشمردم، باید گفت که شهریار می‌باید خواهان آن باشد که

1. *The Prince*, translated and with an introduction by George Bull, pp. 90-2, 95-101.

این کتاب را نخستین‌بار محمود محمود در سال ۱۳۱۱ ه. ش. و برای بار دوم داریوش آشوری در سال ۱۳۶۶ به فارسی ترجمه کردند. ترجمه این بخش، از ترجمه داریوش آشوری (انتشارات پرواز، چاپ دوم، ۱۳۷۴) صفحه ۱۱۸ - ۱۳۱ نقل شده است.

به نرم‌خویی نام‌دار شود نه به سنگ‌دلی، ولی می‌باید بیاید که وی را نرم‌خویی بی‌جا نباشد. ... پس هرگاه مسئله یگانگی و فرمان‌برداری رعایا در میان باشد، شه‌ریار نمی‌باید باکی از آن داشته باشد که وی را ستم‌گر بنامند، چرا که با گرفتن چند زهر چشم‌نشان خواهد داد نیک‌دل‌تر از آنانی است که از سر نرم‌خویی بسیار اجازه می‌دهند آشوب درگیرد و کار به خون‌ریزی و غارت بینجامد، زیرا از آشوب تمامی جامعه آسیب می‌بیند، حال آن‌که بر دار کردن چند کس به فرمان شه‌ریار تنها جان چند کس را می‌ستاند ... .

این‌جا این پرسش پیش می‌آید که از این دو حال کدامین بهتر است: آیا بهتر آن است که بیش دوستان بدارند تا از ما بترسند، یا آن‌که بیش بترسند تا دوستان بدارند؟ پاسخ این است که هر دو؛ یعنی هم بترسند و هم دوست بدارند، اما از آن‌جا که داشتن این هر دو حال با هم دشوار است، اگر قرار باشد که یکی از آن دو را برگزینیم، باید گفت همان به که بیش بترسند تا دوست بدارند ... . زیرا که پستی نهاد مردم سبب می‌شود پیوند مهر را هر زمان که به سودشان باشد بگسلاند، اما هراس از کیفر آن چیزی است که همیشه ترس را پایدار نگاه می‌دارد ... .

اما، آن‌گاه که شه‌ریار با سپاهیان خویش است و سپاهی‌گران در زیر فرمان دارد، هرگز نمی‌باید از این‌که وی را ستم‌گر بنامند هراسی به دل داشته باشد، زیرا بی‌آن‌که ترسی از او در دل‌ها باشد نمی‌توان سپاه خویش را به سامان و به کار داشت. در میان کارهای نمایان هانیبال<sup>۱</sup> یکی این بود که گرچه وی را سپاهی‌گران بود که از قوم‌های بسیار فراهم آمده و در سرزمین‌های بیگانه می‌جنگیدند، در میان ایشان، چه در روزگار خوش چه در روزگار ناخوش، هرگز نه کشاکشی رخ داد نه میان ایشان و شه‌ریارشان شکافی افتاد. و علت آن چیزی جز سنگ‌دلی دامنشانه وی نبود که در کنار فضایل بی‌شمار دیگر وی، او را در چشم سپاهیان‌ش شکوه‌مند و ترس‌آور می‌ساخت، و بی‌این سنگ‌دلی فضایل دیگرش بسنده

۱. Hanibal؛ سردار معروف قرطاجیه (۲۴۷-۱۸۳ ق.م.) که با صد هزار سپاه عازم روم شد و پس از زحمت بسیار توانست به ایتالیا برسد و رومیان را در چندین موضع شکست دهد، لیکن به هنگام عبور از مرداب‌ها یک چشم وی کور شد و چون نیروی کمکی برای او نرسید، سرانجام از رومیان شکست خورد و دست به خودکشی زد. م.



نمی‌بود. تاریخ‌نویسانِ کوه‌بین از سویی کرده‌های وی را می‌ستایند، اما از سوی دیگر، مایهٔ اصلی آنها را نکوهش می‌کنند ...

همه می‌دانند که چه نیکوست شهریار را که درست پیمان باشد و در زندگی راست‌روش و بی‌نیرنگ. با این همه، آزمون‌های دورانِ زندگانی ما را چنین آموخته‌اند که شهریارانی که کارهای گران از دستشان برآمده است آنانی بوده‌اند که راست‌کرداری را به چیزی نشمرده‌اند و با نیرنگ آدمیان را به بازی گرفته‌اند؛ و سرانجام، بر آنانی که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند ... . بنابراین، فرمانروای زیرک نمی‌باید پای‌بند پیمانِ خویش باشد هنگامی که به زیان اوست و دیگر دلیلی برای پای‌بندی به آن در میان نیست. اگر مردمان همگی نیک می‌بودند، این اندیشه‌ای شایسته نمی‌بود، اما از آن‌جا که مردمان بدخیم‌اند و سُست پیمان، شما نیز ناگزیر از پای‌بندی به پیمانِ خود با ایشان نیستید؛ و کدام شهریار است که عذری پسندیده برای عهدشکنی خویش در آستین نداشته باشد؟...

از این‌رو، نیازی نیست که شهریار همهٔ خیم‌هایی را که برشمردیم دارا باشد، اما ضروری است که به ظاهر بدان‌ها آراسته باشد. و حتی می‌خواهم دلیری و رزم و بگویم که داشتنِ آن خیم‌ها و پیوسته در نظر داشتن‌شان خطرناک است، اما نمایش به داشتن‌شان ضروری است. خود را نرم‌دل، درست پیمان، مردم‌دوست، دین‌دار و درست‌کردار نمودن و نیز این‌چنین بودن، نیک است، اما می‌باید چنان نهادی داشت که هرگاه نیاز به داشتنِ خیم‌هایی ضد این باشد بتوان خوی خود را دیگر کرد. می‌باید دانست که یک شهریار، به ویژه شهریاری نودولت، نمی‌تواند در اندیشهٔ داشتنِ همهٔ آن خیم‌هایی باشد که در مردم نیک شمرده می‌شود، زیرا برای پاسداری از دولتِ خویش چه بسا ناگزیر است درست پیمانی و نیکوکاری و مردم‌دوستی و دین‌داری را زیر پا نهد. بنابراین، می‌باید چنان خویی داشته باشد که با دگر شدنِ روزگار و ضرورت‌های آن دگرگون شود؛ و چنان‌که گفتیم، جانبِ نیکی را فرو نگذارد، اگر بشود، اما هرگاه ضرور باشد بتواند به شرارت نیز دست یازد.



**پرسش‌ها: ماکیاولی**

۱. تا چه حدی ماکیاولی در این قطعه، اصول سودگرایی را می‌پذیرد؟
۲. آیا یک حاکم حق دارد به نفع حکومت کاری ضداخلاقی انجام دهد، در صورت امکان کی چنین کاری موجه است؟ مثال‌هایی ذکر کنید.

۲. داستایوسکی: جنایت و مکافات<sup>۱</sup>

(رسکلنیکف گفت) به نظر من، اگر اکتشافات امثال کیپلر و نیوتن به سبب برخی پیش آمدها ممکن نبود به مردم شناسانده شود، مگر با قربانی زندگی یک یا ده، یا صد و یا بیشتر کسانی که مانع و مزاحم این اکتشافها بودند، آن وقت نیوتن حق داشت و حتی موظف بود... این ده یا صد نفر را از میان بردارد تا اکتشافات خود را به اطلاع جامعه انسانی برساند. اما از این مقوله اصلاً بر نمی آید که او حق داشته باشد هر که را بخواهد یا هر که در مقابلش قرار گیرد، بکشد و یا هر روز در بازار دزدی کند. سپس به یاد دارم در مقاله ام شرح می دهم که همه... خوب، مثلاً، حداقل قانونگذاران و بنیانگذاران اصول انسانیت، از قدما گرفته تا لیکورکها<sup>۲</sup>، سولنها<sup>۳</sup>، ناپلئونها<sup>۴</sup> و غیره، همه بدون استثنا متجاوزند، دست کم به دلیل آنکه با آوردن قانون نو، قوانین کهن را که برای مردم مقدس بود و از پدرانشان به آنها رسیده بود، برهم زدند، و البته از خون ریختن هم ابا نداشتند، اگر واقعاً این خون (که گاهی هم به کلی بی گناه و دلیرانه و فقط به دلیل حفظ قوانین قدیم ریخته می شد) می توانست به آنها کمک کند. قابل توجه است که بیشتر این اشخاص نیکوکار و بنیانگذار اصول انسانیت، مردمانی بودند بی نهایت خونریز. خلاصه من نتیجه می گیرم که همه، و نه اشخاص بزرگ، بلکه حتی آنهایی که فقط کمی بیرون از چهارچوب معمول هستند، یعنی حتی آنهایی که اندکی توانایی گفتن سخن نو را دارند، قاعدتاً باید، بنابر طبیعت خود، کم و بیش متجاوز باشند. و البته این امر نسبی است. اگر جز این باشد، مشکل است آنها از چهار دیوار خود به در آیند، و از ماندن در آن چهارچوب به دلیل طبع خود، نمی توانند راضی باشند و به نظر من، نباید هم راضی باشند. خلاصه کلام، می بینید که تا به این جا هیچ مطلب تازه و نوی در کار نیست. این مطلب

1. *Crime and Punishment*, translated with an introduction by David Magarshack, pp. 276-278.

این اثر را مهری آهی با عنوان جنایت و مکافات ترجمه کرده و شرکت سهامی انتشارات خوارزمی در سال ۱۳۵۱ منتشر ساخته است. ترجمه این بخش از چاپ پنجم (۱۳۷۷) همین ترجمه صفحه ۳۸۷ - ۳۸۹ نقل شده است.

۲. Lycurgus؛ خطیب و سیاستمدار آتنی (حدود ۳۹۶-۳۲۲ ق. م.). وی با دموستن متحد شده، به همراه او وضع مالی آتن را اداره کردند. م.

۳. Solon؛ یکی از قانونگذاران آتن و از حکمای سبعة یونانی (۶۴۰ - ۵۵۸ ق. م.). م.

4. Napoleon

تا به حال هزار بار چاپ و خوانده شده است. اما درباره تقسیم‌بندی که من از اشخاص کرده‌ام و آنها را به دو گروه «عادی» و «غیر عادی» منقسم نموده‌ام، قبول دارم که کمی خودسرانه است، ولی من بر سر اعداد پافشاری نمی‌کنم. فقط به جوهر فکر خود معتقدم. و آن از این قرار است که مردم بنا بر قانون طبیعت به طور کلی، به دو قسمت تقسیم می‌شوند: مردم طبقه عادی، یعنی آنهایی که فقط به کار تولید مثل می‌خورند، و مردم واقعی، یعنی کسانی که توانایی یا استعداد آن را دارند که در محیط خود حرف نوی بزنند. البته طبقه‌بندی‌های بی‌شمار فرعی هم زیاد می‌توان کرد، اما صفات متمایز آن دو طبقه کاملاً بارز است. دسته اول، یعنی ماده، به طور کلی، مردمی هستند طبیعتاً محافظه‌کار و موقر که در رضا و اطاعت زندگی می‌کنند. به نظر من، آنها باید هم مطیع باشند، زیرا این وظیفه آنهاست و این امر به هیچ وجه آنان را کوچک نمی‌کند. دسته دوم همه از قانون تجاوز می‌کنند و بسته به استعدادشان مخرب‌اند یا متمایل به این امر. تجاوز و جنایت این مردم البته نسبی و بسیار متفاوت است. در بیشتر موارد اینها با بیان متفاوت طالب آند که حال را به نام آینده خراب کنند. اما اگر لازم باشد که یکی از اینها به دلیل فکر و عقیده خود حتی از روی جنازه یا خونی هم بگذرد، به نظر من، او باطناً و از روی وجدان می‌تواند به خود اجازه دهد که از روی خون بگذرد. روشن است که این کار بستگی به فکر و نقشه او و وسعت حدود این دو دارد؛ و به این مطلب توجه فرمایید که فقط به این معنا من در مقاله‌ام درباره حق تجاوز و جنایت این گروه بحث می‌کنم ... . به هر حال، نگرانی زیاد بی‌مورد است، چون که توده مردم تقریباً هرگز این حق را به آنها نخواهد داد، آنها را کم و بیش می‌کشد یا به دار می‌آویزد و با این عمل کاملاً منصفانه و وظیفه‌محافظه‌کاری خود را انجام می‌دهد، و نسل‌های بعدی همین مردم برای این محکومان و کشتگان تحسین و ستایش زیاد قائل‌اند. گروه اول همیشه ارباب حال‌اند و گروه دوم ارباب آینده. اولی‌ها حافظ و نگهبان جهان و زندگی‌اند و بر تعداد افراد آن می‌افزایند، اما دومی‌ها زندگی را حرکت می‌دهند و آن را به سوی مقصدی می‌کشانند. هم اینان و هم آنان هر دو به طور متساوی حق وجود دارند. مختصر آن‌که در نظر من، همه به یک‌سان حق دارند! زنده باد نبرد جاوید، البته تا ظهور حضرت!



**پرسش‌ها: داستایوسکی**

۱. تا چه حد داستایوسکی در این قطعه اصول سودگرایی را می‌پذیرد؟

۲. آیا نبوغ هرگونه وسیله‌ای را برای نیل به غایتی توجیه می‌کند؟

۳. هاکسلی: دنیای قشنگ نو<sup>۱</sup>

مصطفی موندگفت: «دوست جوان و عزیز من، تمدن مطلقاً احتیاجی به شرافت و شجاعت ندارد. این چیزها نشانه‌های ضعف سیاسی است. در یک اجتماع سازمان یافته مثل اجتماع ما، هیچ کس مجال شرافت و شجاعت به خرج دادن را ندارد. به محض این‌که این مجال دست بدهد اوضاع به کلی به هم می‌خورد. در جایی که جنگ وجود دارد، در جایی که دودستگی هست، در جایی که مقاومت در برابر وسوسه‌های نفس در کار است، و مسائل عشقی وجود دارد که به دلیل آنها جنگ و ستیز صورت بگیرد یا از آنها دفاع بشود - در چنین جایی بدیهی است که شرافت و شجاعت معنایی دارد. اما امروزه روز جنگ و ستیزی در کار نیست. نهایت مراقبت به عمل می‌آید تا از دوست داشتن بیش از حد جلوگیری بشود. دیگر چیزی به اسم دودستگی وجود ندارد؛ آدم را طوری شرطی می‌کنند که از انجام کارهایی که باید بکند چاره‌ای ندارد. و آنچه باید بکند روی هم رفته آن قدر ملایم طبع است، و به خیلی از محرکات طبیعی آن قدر آزادی عمل داده شده، که دیگر واقعاً وسوسه‌ای در کار نیست تا در برابرش مقاومت بشود. اگر هم، از قضای بد، چیز ناگواری پیش بیاید، خوب همیشه سوما هست که ما را از واقعیت‌ها فارغ کند. همیشه سوما هست که عصبانیت‌مان را تسکین بدهد، میانه‌مان را با دشمنانمان صفا بدهد، و به ما حوصله و بردباری ببخشد. در زمان گذشته، آدم فقط با صرف کوشش زیاد و بعد از سال‌های دراز تحت تربیت شدید اخلاقی قرارگرفتن می‌توانست بر این مسائل فایق بیاید. امروز دو سه حب نیم‌گرمی می‌خوری و دردت دوا می‌شود. حالا دیگر هرکسی می‌تواند صاحب فضیلت باشد. می‌تواند دست‌کم نصف مرگ و میرش را با شیشه این طرف و آن طرف ببرد. مسیحیت بدون اشک و آه - سوما، یعنی این.»

(آدم وحشی گفت: «ولی اشک و آه لازم است. خاطرتان نیست که اتللو چه می‌گوید:

1. *Brave New World*, pp. 190-192.

این کتاب را سعید حمیدیان با عنوان دنیای قشنگ نو ترجمه و در سال ۱۳۵۲ انتشارات پیام آن را منتشر کرده است. ترجمه این بخش از جاب سوم، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸، صفحه ۲۴۵ - ۲۶۹ از همین مترجم نقل شده است.

«اگر از پس هر توفان چنین آرامش‌هایی پدید می‌آیند، ای کاش بادها آن قدر بدم‌اند تا مرگ را بیدار کنند.» قصه‌ای هست دربارهٔ دوشیزه ماتساکا که سرخپوست‌های پیر همیشه برایمان نقل می‌کردند. مردهای جوانی که می‌خواستند باش ازدواج کنند می‌بایست یک روز صبح علف هرزه‌های باغش را وجین کنند. این کار به نظر آسان می‌آمد، اما آن‌جا پر از مگس‌ها و پشه‌های جادویی بود. بیشتر مردهای جوان نتوانستند در مقابل گزش و نیش مقاومت کنند. اما یک نفر که توانست - دختره نصیب او شد».

بازرس گفت: «جالب است! اما در ممالک متمدن، دخترها را می‌شود بدون وجین کردن باغشان تصاحب کرد؛ و هیچ مگس و پشه‌ای وجود ندارد که آدم را بگزد. ما قرن‌هاست که شر این موجودات را از سر خودمان کنده‌ایم».

وحشی با اخم سرش را به علامت تأیید تکان داد. «شرشان را از سر خودتان کنده‌اید. بله، راه و روش شما همین است. عوض این‌که یاد بگیرید که چه‌طور با هر چیز ناخوش‌آیندی روبه‌رو بشوید، شرش را از سر خودتان می‌کنید. «آیا عقل را شایسته‌تر این‌که مدام از منجنیق و تیر دوران جفایبشه ستم بردن، و یا بر روی دریایی از مصایب تیغ آهیختن، و از راه خلاف ایام آنها را به سرآوردن...» اما شماها هیچ کدام از این دو کار را نمی‌کنید. نه تحمل می‌کنید، نه مبارزه. فقط منجنیق و تیر را منسوخ می‌کنید. این کار خیلی آسانی است... آیا زندگی پر مخاطره هیچ معنایی ندارد؟

بازرس جواب داد: «خیلی هم معنا دارد. مردها و زن‌ها باید غدد فوق‌کلیوی‌شان هر چند یک بار تحریک بشود.»

وحشی با سردرگمی پرسید: «بله؟»

«این، یکی از شرایط سلامت کامل است. به همین دلیل، ما معالجه به طریق V.P.S.<sup>۱</sup> را

اجباری کرده‌ایم.»

«V.P.S.؟»

«یعنی شور و هیجان بدلی شدید. به طور مرتب ماهی یک بار. ما آدرنالین<sup>۲</sup> را در تمام

۱. مخفف violent passion surrogat به معنای «شور و هیجان بدلی شدید».

۲. مواد مترشحهٔ غدد آدرنال (فوق کلیوی).

بدن به گردش درمی آوریم. آدرنالین معادل فیزیولوژیکی کاملی است برای ترس و خشم. تمام تأثیرات نیروبخش در کشتن دزدمونا و کشته شدن به دست اتللو را دارد، بدون هیچ یک از ناراحتی‌های آن.»

«ولی من ناراحتی‌ها را دوست دارم.»

بازرس گفت: «ما دوست نداریم. ما ترجیح می‌دهیم که کارها را با راحتی انجام بدهیم.»  
«اما من راحتی را نمی‌خواهم. خدا را می‌خواهم، شعر را می‌خواهم، خطر واقعی را می‌خواهم، آزادی را می‌خواهم، خوبی را می‌خواهم، گناه را می‌خواهم.»

مصطفی موندگفت: «در واقع، شما دارید ادعای حق بدبخت بودن را می‌کنید.»

وحشی لجوجانه گفت: «خوب، باشد، من ادعای حق بدبخت بودن را می‌کنم.»

«صرف نظر از حق پیر و زشت و عینین شدن؛ حق سیفلیس و سرطان گرفتن؛ حق کمبود قوت لایموت؛ حق نکبت‌زدگی؛ حق زندگی کردن در بیم فردا؛ حق حصبه گرفتن؛ حق عذاب کشیدن از دردهای نگفتنی جوراجور.»

سکوتی طولانی از پس آن آمد و عاقبت وحشی گفت: «من تمام این حق‌ها را ادعا می‌کنم.»

مصطفی موند شانه بالا انداخت و گفت: «مبارکت باشد.»



### پرسش‌ها: هاکسلی

۱. تا چه حدی هاکسلی در این قطعه اصول سودگرایی را می‌پذیرد؟
۲. آیا یک حکومت در خوراندن دارو به شهروندانش به طور پنهانی موجه است؟ در چه شرایطی؟ مثال‌هایی ذکر کنید.





### پرسش‌ها: سودگرایی

۱. در داستان سفر تکوین و فاجعه [Genesis and Catastrophe]<sup>۱</sup> نوشته روثال دال<sup>۲</sup>، پزشکی در وضع حملی دشوار، مادر و فرزند، هر دو را نجات می‌دهد. سخنان پایانی‌اش این است: «خانم هیتلر، شما الان سالم‌اید.» تا چه حدی این داستان، نقدی موجه بر سودگرایی است؟
۲. مثال‌هایی درباره لذت‌های برتر و پست‌تر ذکر کنید. تفاوت میان آنها چه مشکلاتی را برای تعیین اعمال صواب و خطا ایجاد می‌کند؟
۳. استعمال داروهایی را برای الف) تسکین درد جسمانی؛ ب) تقلیل فشار روحی و ج) ایجاد سلامتی توجیه کنید.
۴. مورد زیر را بررسی کنید. آیا نقدی موجه بر سودگرایی ارائه می‌دهد؟ پاسخ سودگرا چیست؟  
جیم خودش را در میدان مرکزی شهر کوچکی در آمریکای جنوبی می‌یابد. صفتی متشکل از بیست سرخ‌پوست روبه‌روی دیوار بسته شده است. اکثر آنان وحشت‌زده و تنها تعداد اندکی از آنان گستاخ و جسور بودند. در جلوی آنان مردانی مسلح بالباس‌های یک شکل ایستاده بودند. معلوم می‌شود که مردی تنومند در پیراهنی خاکسی رنگ و خیس عرق فرمانده مسئول است؛ او پس از پرسش‌های بسیار از جیم، که اثبات می‌کند که او در حالی که در یک سفر تحقیقاتی درباره گیاهان بوده، برحسب اتفاق از آن‌جا سر درآورده است، توضیح می‌دهد که این سرخ‌پوستان، گروهی از اهالی [این شهر] هستند که پس از اعمال اخیرشان که حاکی از اعتراض علیه حکومت بود، اکنون در آستانه مرگ هستند تا مزایای عدم اعتراض را به

1. Kiss Kiss (Harmondsworth: Penguin Books, 1962), pp. 156-163.

2. Roald Dahl

معترضان احتمالی دیگر خاطر نشان کنند. اما از آن جا که جیم مهمانی محترم از سرزمینی دیگر است، فرمانده خوشحال است که افتخار کشتن یکی از سرخ پوستان را به رسم مهمان نوازی به او تقدیم کند. اگر جیم بپذیرد، در آن صورت، به عنوان یک مناسبت خاص، دیگر سرخ پوستان آزاد خواهند شد. البته اگر جیم نپذیرد، در آن صورت، مناسبت خاصی نخواهد بود و پذیرش همان کاری را خواهد کرد که هنگام ورود جیم، در صدد انجامش بود و همه آنان را خواهد کشت. جیم با یادآوری خاطره‌ای خطرناک از داستان‌های بچه‌گانه می‌دانست که اگر اسلحه به دست آورد، می‌تواند فرمانده را بازداشت و باقی سربازان را تهدید کند، اما از وضعیت کاملاً پیداست که هیچ‌کاری از این دست، کارآیی نخواهد داشت؛ یعنی هر تلاشی از آن دست بدان معنا خواهد بود که همه سرخ پوستان و خودش کشته خواهند شد. مردانی که روبه‌روی دیوار بودند و دیگر روستایی‌ها، این وضعیت را درک می‌کنند و به وضوح، از او تمنای پذیرش این درخواست را دارند، جیم چه باید بکند؟<sup>۱</sup>

1. Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, pp. 98-99.

کتاب‌نامه: سودگرایی

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Bayles, Michael D. (ed.), *Contemporary Utilitarianism* (Garden City, NY: Doubleday, 1968).

مجموعه مقاله‌هایی از فیلسوفان معاصر.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* \*, eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London & New York: Methuen, 1982).

Dostoyevsky, Fyodor, *Crime and Punishment* \*, translated with an Introduction by David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1951).

Gorovitz, Samuel (ed.), *John Stuart Mill: Utilitarianism with Critical Essays* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971).

Huxley, Aldous, *Brave New World* \*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

Machiavelli, Niccolo, *The Prince* \*, translated and with an Introduction by George Bull (Harmondsworth: Penguin Books, 1961).

Mill, John Stuart, 'Utilitarianism' \* *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, With an Introduction by A. D. Lindsay (London: J M Dent & Sons, 1948).

Plamenatz, J., *The English Utilitarians* (Oxford: Basil Blackwell, 1966) Ch. 4 on Bentham, Ch. 6 on Mill.

Quinton, Anthony, *Utilitarian Ethics* (London: Gerald Duckworth, 1989).

مدخلی کوتاه و عالی با فصولی دربارهٔ بنتام، میل و منتقدانشان.

Smart, J. J. C. (with Bernard Williams), *Utilitarianism: For and Against* \* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

دفاع از سودگرایی و نقد آن به دست دو فیلسوف معاصر.

Sen, Amartya (ed. with Bernard Williams), *Utilitarianism and Beyond*  
(Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

انواع مختلفی از استدلال له و علیه سودگرایی.

Sprigge, T. L. S., *The Rational Foundation of Ethics* (London & New York:  
Routledge & Kegan Paul, 1988).

به خصوص فصل ۱ و ۲ مشتمل بر توضیحی درباره مور و راس است که به یک اندازه مفیداند.

### بحث: مجازات

قانون‌شکنان بعد از دستگیری، مجازات می‌شوند. مجازات ممکن است از دست دادن پول، آزادی و حتی در حادترین موارد از دست دادن حیات باشد. آن قدر به این اعمال عادت کرده‌ایم و این اعمال آن قدر قدیمی‌اند که بیشتر ما آنها را بدون تردید می‌پذیریم، با این همه، مجازات نیازمند توجیه است، دست‌کم بدین دلیل که مستلزم تحمیل عمدی الم بر یک فرد است. بنابراین، چرا دولت اقدام به این شیوه می‌کند؛ یعنی آسیب رساندن عمدی به برخی از شهروندانش را اجازه می‌دهد؟ توجیه مجازات چیست؟ دو پاسخ به این پرسش داده شده است: پاسخ سودگرایان و پاسخ مجازات‌گرایان.

همان‌گونه که توقع داریم، نظریه سودگرایی درباره مجازات با نتایج مجازات سروکار دارد و حکم می‌کند که آیا این نتایج طبق اصل سود خوب‌اند یا بد؛ یعنی آیا کل سعادت انسان را افزایش می‌دهند یا نه. همان‌گونه که بنتام گفته، مجازات مستلزم الم است و لذا شرّ می‌باشد، اما در صورتی شرّ موجه است که افزایش الم مجرم به ممانعت از جرم بینجامد و در نتیجه، متناسب با آن امنیت و سعادت عمومی جامعه افزایش یابد. مجازات بدین معنا خوب ایزاری است. اثر بازدارنده مجازات مانع جرم و جنایت است؛ یعنی تحمیل الم بر مجرمان، انگیزه عدم تکرار جرم (به دلیل ترس از الم آینده) را در آنان ایجاد می‌کند و به قانون‌شکنان بالقوه می‌فهماند که اگر مرتکب اعمال مشابه شوند، چه بر سر آنان خواهد آمد. اما اگر اتفاقاً مجازات، نه مجرم بالفعل و نه مجرم بالقوه را از جرم و جنایت باز ندارد، در آن صورت، واجد چیزی است که بنتام آن را قدرت ناتوان‌کننده نهایی حذف چنین افرادی از جامعه به طور کامل با زندانی کردن یا کشتن می‌نامد. پس در نهایت، مجازات، با منع جسمانی خطاکاران از تکرار اعمالشان، جامعه را حفظ می‌کند.

نظریه تلافی‌جویانه درباره مجازات<sup>۱</sup> معمولاً در فرمان عهد قدیم<sup>۲</sup> بیان شده است:

1. retributive theory of Punishment

2. Old Testament

«چشم در مقابل چشم و دندان در مقابل دندان». مجازات موجه است، زیرا چیزی است که مجرمان مستحق آنند؛ قانون‌شکن باید خساراتی را که به جامعه وارد ساخته جبران کند، زیرا اگر مردم می‌توانستند المی بر دیگران تحمیل کنند، بدون این که در عوض المی بر آنان تحمیل شود، ظلمی مسلم انجام می‌گرفت. نظریه تلافی‌جویی، برخلاف نظریه سودگرایی، واپس‌نگرانه است نه پیش‌نگرانه؛ از مجازات به دلیل آن چه انجام شده، دفاع می‌کند، اما مانع آن چه ممکن است انجام شود، نیست. در واقع، حتی اگر مجازات هیچ‌گونه نتایج سودمندی نیز نداشته باشد، با این حال، باز هم باید اعمال شود؛ برای مثال فرض کنید جای یک جنایت‌کار جنگی معروف نازی را کشف کرده‌ایم؛ او در آمریکای جنوبی زندگی می‌کند، هویت جدیدی به دست آورده و الان عضو محترم و مفید جامعه است، به علاوه، هم‌چنین وسیله آوردن او را به دادگستری داریم. در این شرایط، دستگیری و مجازات او ممکن است ارزش مثبت سودگرایانه اندکی داشته باشد، حتی ممکن است ارزش منفی به دنبال داشته باشد، اما شاید بسیاری از ما باز هم مجازات او را به عنوان کاری، فی‌نفسه، خوب لازم بدانیم. در آن صورت، از نظر تلافی‌جویان جرم این فرد به تنهایی برای توجیه مجازات او کافی است.

هیچ‌یک از این دو نظریه بدون اشکال نیستند. پیش از این تذکر دادیم که سودگرایی مجازات بی‌گناهان را به دلیل سود اجتماعی مجاز می‌دارد و در حد شایسته از حق شهروندان در این که فقط به دلیل جرمی که مرتکب شده‌اند، محاکمه شوند، دفاع نمی‌کند. از سوی دیگر، نظریه تلافی‌جویی<sup>۱</sup> در حالی که از آن حق دفاع می‌کند، اقدام به مجازات مجرمان می‌کند فقط بدین دلیل که مستحق آنند و این را که آیا مجازات در واقع، هیچ خیری برای قانون‌شکنان یا جامعه دارد یا نه، ملاحظه نمی‌کند. ظاهراً زیانی که بدین نحو وارد می‌شود به دلیل منفعت بیشتری که [ضرر وارده را] جبران کند، نیست، بلکه برای ارضای میل اولیه و وحشیانه انتقام است.

عمدتاً به این دلایل است که نظریه‌های سنتی سودگرایی و تلافی‌جویی به طور

---

1. retributivism

روزافزونی انکار شده‌اند و نظریهٔ سومی معروف به نظریهٔ به‌سازی<sup>۱</sup>، جای آنها نشسته است. این نظریه، که در میان روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، مدیران و حقوق‌دانان به یک‌سان حامیان بسیاری پیدا کرده است، استدلال می‌کند که ما باید دل‌مشغولی کمتری به مجازات مجرمان داشته باشیم و بیشتر باید به اصلاح آنان بپردازیم. واکنش ما به مجرمان نباید معطوف به مجازات کردن یا ترساندن آنان باشد، بلکه باید گرایش‌های جنایی آنان را در حالی که در بازداشت به سر می‌برند با بازآموزی یا معالجه روان‌شناختی مهار و سرکوب کنیم. بنابراین، زندان فرصتی بی‌نظیر در اختیار ما می‌گذارد تا مجرم را با مجموعه‌ای از مهارت‌ها و نگرش‌هایی که از لحاظ اجتماعی مطلوب‌اند، مجهز سازیم. از طرق گوناگون می‌توان به این [هدف] رسید: ممکن است نیاز به روان‌درمانی<sup>۲</sup> (گفت‌وگو درمانی)<sup>۳</sup> و آموزش شغلی یا تربیت رفتاری (مثلاً درمان اجتنابی<sup>۴</sup>) یا حتی به کارگیری برخی روش‌های کنترل جراحی، شیمیایی و الکتریکی باشد. فرض زیربنایی آن است که مجرم بهار است نه شرور و نیازمند کمک است نه مجازات.

با این همه، نظریهٔ به‌سازی ضعف‌های [خاص] خودش را دارد. اولاً، مزایای اجتماعی بازدارندگی را نادیده می‌گیرد. آن‌قدر دل‌واپس مجرم‌عادی است که تمایل دارد کسانی را که به دلیل ترس از مجازات، هرگز مرتکب جرمی نشده‌اند، نادیده بگیرد. اما اگر این ترس زایل شود، قائل به نظریهٔ به‌سازی افراد بی‌شمار را چگونه «معالجه کند»؟ البته می‌توان استدلال کرد که نوعی بازدارندگی در به‌سازی مندرج است؛ روی هم رفته، مجرمان هنوز هم زندانی می‌شوند و مجبور به معالجه‌اند. این امر، فی‌نفسه، ممکن است آنها را باز دارد. اما مشکل دیگری نیز پیش می‌آید: آنان چه مدتی باید در بازداشت به سر برند؟ پاسخ آن این است که تا زمانی که بهبودی یابند. این نظریه بیان می‌کند که قانون‌شکنان باید زندانی شوند تا زمانی که کاملاً اصلاح شوند؛ یعنی تا زمانی که احتمال تکرار جرم داده نشود. بنابراین،

- 
1. theory of rehabilitation
  2. psychotherapy
  3. talk-therapy
  4. aversion therapy

بهبودی آنان در رهایی‌شان مؤثر است. اما این امر، آن‌گونه که می‌نماید، سهل و ساده نیست. در موارد بسیاری، معالجه جرایمی که اهمیت کمتری دارند، دشوارتر است، برای مثال یک جانی یا سارق، در اکثر موارد، بعید است که دوباره آن کار را تکرار کند، از سوی دیگر، یک دکه‌دزد ممکن است یک بزه‌کار عادی از نوع شدید باشد؛ یعنی کسی که فعالیت‌هایش حاکی از ناسازگاری اجتماعی شدید است. در آن صورت، آیا او باید محکومیت طولانی‌تری را از آن جانی تحمل کند؟ درباره بزه‌کاران علاج‌ناپذیر چه می‌گویید؟ آیا همه آنها باید به زندان ابد محکوم شوند؟

اما هنوز اشکال مهم‌تری بر این نظریه وارد است. بسیاری استدلال می‌کنند که به‌سازی، مجرمان را اصلاح نمی‌کند، بلکه آنان را شست‌وشوی مغزی می‌دهد. با استفاده از جراحی و داروهای ذهن‌گردان<sup>۱</sup> قانون‌شکن مجبور به [قبول] الگوی رفتاری قابل قبول‌تری از لحاظ اجتماعی می‌شود و [در آن صورت] جامعه حفظ می‌شود، اما این که آیا جامعه برای حفظ خود، باید حق داشته باشد که به این نحو علیه هریک از اعضایش عمل کند یا نه، مسئله دیگری است. استدلال می‌کنند که مجرم نیز باید تحت الحفظ جامعه باشد و مهم‌ترین حقوق در حقش روا باشد؛ یعنی حق باقی ماندن و حفظ شخصیت فردی خاص خودش، گرچه شخصیتی جامعه‌ستیز باشد؛ یعنی ما باید حق اجتناب از معالجه، بد ماندن، پذیرش مجازات سنتی و حتی مرگ را داشته باشیم. اگر این حقوق رعایت نشوند، وضعیت بسیار نامبارکی ممکن است اتفاق افتد؛ برای مثال در جامعه‌ای که تعریف «جرم» از جرایم معمولی، مانند دزدی و جنایت فراتر می‌رود تا جایی که هر نوع مخالفت سیاسی نسبت به دولت را هم شامل می‌شود، چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ تحت این اوضاع و احوال، حکومت که از نظریه به‌سازی پیروی می‌کند و معتقد است که چنین مخالفتی جامعه را تهدید می‌کند، در معالجه مخالفانش تا زمانی که عقاید پیشین‌شان «درمان شوند»، موجه است. این امر پیش از این در برخی کشورها رخ داده است. امروزه به اصطلاح «ناراضیان» همواره برای مدت معینی روانه زندان نمی‌شوند، بلکه غالباً برای مدت نامعلومی به بیمارستان‌ها و

1. mind-altering



تجارتستان‌ها فرستاده می‌شوند تا درمان و بازآموزی شوند. در سه قطعه برگزیده زیر روان‌پزشک، کارل میننجر<sup>۱</sup>، نظریه به‌سازی را ارائه داده است. میننجر که معتقد است مجازات هم غیراخلاقی و هم غیر مؤثر است، از رفتاردرمانی مهار شده، به عنوان تنها وسیله موثر و کافی برای جلوگیری از جرم دفاع می‌کند. در مقابل، سی. اس. لوئیس<sup>۲</sup> - طرف‌دار دیدگاه تلافی‌جویی - علیه به‌سازی استدلال می‌کند و آن را تا اندازه‌ای با لحن کنایه‌آمیز، نظریه «بشر دوستانه»<sup>۳</sup> مجازات می‌نامد. لوئیس استدلال می‌کند که قائلان به نظریه به‌سازی از فرد، در مقابل خواسته عمومی برای قصاص دفاع می‌کنند، اما این کار را با محروم کردن مجرم از حقوق اساسی‌اش به عنوان یک انسان انجام می‌دهند. برای [اطلاع از] موضع سودگرایی باز هم به جان استوارت میل و سخنرانی معروفش در مجلس عوام به سود اعدام رجوع می‌کنیم. میل با توجه به آثار بازدارنده قصاص<sup>۴</sup>، چند استدلال معروف ارائه می‌دهد، اما جالب‌تر این که او هم چنین استدلال‌هایی مطرح می‌کند که کاملاً غیر معمولی‌اند و بیشترین اهمیت را برای آنها قائل می‌شود.

- 
1. Karl Menninger
  2. C. S. Lewis
  3. humanitarian theory of punishment
  4. judicial execution

## ۱. کارل منینگر: جرم مجازات<sup>۱</sup>

نظام ما برای مهار جرم ناتوان، ظالمانه و پرهزینه است. ظاهراً زندان‌ها با درهای چرخان کار می‌کنند؛ مردم واحدی می‌آیند و می‌روند و می‌آیند و می‌روند. چه کسی اهمیت می‌دهد؟ زندان‌ها - و دارالتأدیبات‌های غیرانسانی و محبس‌های نکبت‌بار شهر ما پُرنند. آنها به پاتوق‌هایی ناسالم، خطرناک، غیراخلاقی، مبتذل و جنایت‌پرور معروف‌اند. هیچ فردی مثل برخی از ما بوی تعفن آنها را احساس نکرده است. کم‌اند کسانی که فریادها و ناسزاهای را شنیده باشند. هرکسی نفرت و ناامیدی را در چهره بی‌رمق و بی‌احساس هزاران زندانی ندیده است. اما به یک معنا همه می‌دانیم که چه زندان‌های رقت‌باری‌اند. ما می‌خواهیم آنها به این نحو باشند و هستند. چه کسی اهمیت می‌دهد؟

مجرمان کارکشته و معروف رونق می‌گیرند، در حالی که پیش از این هرگز چنین نبوده است. اتحادیه‌های قماربازی رشد می‌کنند. جرم اداری شاید از تمامی جرایم دیگر بیشتر باشد، اما در اکثر موارد نامکشوف باقی می‌ماند. همه ما مورد سرقت قرار گرفته و می‌دانیم که سارقان چه کسانی‌اند. آنان در همین نزدیکی زندگی می‌کنند. چه کسی اهمیت می‌دهد؟

عامه مردم میلیون‌ها دلار غذا و لباس از فروشگاه‌ها، حوله و ملافه از هتل‌ها، جواهرآلات و زَلَمِ زیمبو از مغازه‌ها می‌دزدند. عامه مردم سرقت می‌کنند و همان عامه با پرداخت قیمت‌های بالاتری اموال مسروقه را باز پس می‌گیرند. کی به کیه.

نتیجه اجتناب‌ناپذیر این است که جامعه خواستار و نیازمند جرم است و خشنودی مشخصی را از بدرفتاری کنونی ناشی از آن کسب می‌کند! ما جرم را محکوم و مجرمان را به دلیل ارتکاب جرم مجازات می‌کنیم، اما نیاز به جرم داریم. جرم و مراسم مجازات بخشی از زندگی ماست.

1. Karl Minninger, 'The Crime of Punishment', *Saturday Review* (1983).

قطعه برگزیده اخذ شده است از:

*Philosophy: The Basic Issue*, (ed.) E. D. Klemke, A. D. Kline & R. Hollinger, pp. 143-149.

البته این موضوعی است که وفاق مشترک و همگانی درباره آن وجود دارد که هدف ما در کل این امر حفظ جامعه از تکرار جرم به وسیله مقرون به صرفه‌ترین روش است که با دیگر اهداف ما متناسب باشد. «اهداف دیگر» ما عبارت‌اند از تمایل ما به جلوگیری از وقوع این جرم‌ها، اصلاح مجرمان برای فایده‌رسانی اجتماعی و در صورت عدم امکان اصلاح بازداشت آنان به منظور حفظ جان‌شان. اما چگونه؟ ...

اجازه دهید به این پرسش با دقت پاسخ دهم، زیرا سوءفهم‌های بسیاری در این جا انباشته می‌شود. طبق فهم متداول از این کلمات، جرم بیماری و هم‌چنین ناخوشی نیست، گرچه گمان می‌کنم که باید ناخوشی باشد! باید معالجه شود و امکان معالجه آن هست، اما در اکثر موارد معالجه نمی‌شود.

این بیان‌های پیچیده به روشنی توضیح داده شده‌اند. بیماری‌ها انحای نامطلوب وجودند که پزشکان آنها را توصیف و تعریف کرده‌اند؛ معمولاً با عناوین یونانی و لاتینی نام‌گذاری شده‌اند و با قواعد جا افتاده طبّی و داروشناختی درمان شده‌اند. از سوی دیگر، بهترین تعریف ناخوشی عبارت است از حالت فعالیت نابهنجار طبیعت که عموم انتظار دارند که کسی که بدان مبتلاست، برای رفع آن از پزشک مدد بجوید. ممکن است معلوم شود که شخص ناخوش بیمار است و غالباً تنها دردی جزئی و غیر قابل ذکر است، اما چیزی است که پزشکان باید توانایی و تمایل کمک به آن را داشته باشند، نه وکلا، معلمان یا واعظان.

وقتی جامعه در جست‌وجوی جلوه‌خشونت جسورانه به عنوان علامت یا نشان ناخوشی است، این بدان معناست که معتقد است پزشکان می‌توانند کاری انجام دهند که چنین حالتی بهبود یابد. هم‌اکنون، برخی از افرادی که اطلاعات بیشتری دارند، قطعاً به این مطلب معتقدند و امید [تحقق] آن را دارند. هرچند از دست مجرم خشمگین‌اند و به حال او تأسف می‌خورند، خواهان «معالجه» او به شیوه‌ای مؤثرند، به نحوی که دیگر برای آنان خطرناک نباشد و آنان می‌دانند که مجازات سنتی، یعنی «مجازات به منظور معالجه»<sup>۱</sup> این اثر را نخواهد داشت ...

---

1. treatment punishment

نظام جزایی کنونی و فلسفه حقوق موجود، وقوع چنین تحوّل را در مورد مجرمان ترغیب نمی‌کند و توقع آن را هم ندارد. با این همه، تحوّل چیزی است که همیشه علم پزشکی در پی آن بوده است. زندانی - مانند دیگر بیماران - باید از [خلال] تجربهٔ معالجه‌اش، [به صورت] فرد دیگری ظاهر شود که با زمان آغاز معالجه، در آمادگی [ذهنی]، عمل کرده‌ها و رو به سویی داشتن، متفاوت باشد.

طبیعی است که عامهٔ مردم در مورد امکان تحقق چنین امری دربارهٔ مجرمان تردید داشته باشند. اما به خاطر داشته باشید که عامهٔ مردم در امکان تحوّل مؤثر در بیمار روانی<sup>۱</sup> در تردید بوده‌اند. هیچ‌کس صد سال قبل معتقد نبود که بیماری روانی علاج‌پذیر است. امروزه همه می‌دانند (یا باید بدانند) که بیماری روانی در اکثر موارد علاج‌پذیر است و احتمال و سرعت بهبودی مستقیماً به دست‌رسی به معالجه و جدیت معالجهٔ مناسب مرتبط است ... .

همهٔ کسانی که در این تلاش سهیم‌اند تا تحوّل مطلوبی را در بیمار - در جهت تعادل حیاتی و [تنظیم] برنامهٔ زندگی بیمار - ایجاد کنند، یک پارچه دارای نگرشی‌اند که می‌توانیم آن را نگرش درمانی<sup>۲</sup> بنامیم. این نگرش، نگرشی است دقیقاً در مقابل نگرش‌های اجتناب، تمسخر، تحقیر یا تنبیه. احساس دشمنی به این آزمایش شونده، هرچند با رفتار ناخوشایند و حتی مخرب او توجیه شود، در برنامهٔ درمان یا درمان‌گر نیست. این بدان معنا نیست که روان‌درمان‌گران رفتار زنده و موهن بیمار را تأیید می‌کنند، آنان آشکارا از آن عمل ناراضی‌اند، ولی آن را علامت عدم تعادل و اختلال مستمر می‌دانند؛ همان چیزی که در پی تغییر آن هستند. آنان میان نارضایی، کیفر، تاوان و مجازات تمایز قائل‌اند ... .

برای شهروند معمولی فهم این مطلب مشکل است که چگونه یک پژوهش به گونه‌ای عقیدهٔ او را دربارهٔ مردی که ظالمانه فرزندانش را می‌کشد، تغییر می‌دهد. اما چنین اعمالی که به طور غیرقابل تصویری فجیع‌اند، به نحو شگفت‌انگیزتری نیاز به پژوهش را نشان

1. mental illness

2. therapeutic attitude

می‌دهند. چرا و چگونه ممکن است در فرهنگ ما مردی مانند آن مرد آن قدر وحشت‌ناک شود؟ چنین مردی چگونه ساخته شده است؟ آیا قابل فهم است که او شاید متولد شده باشد تا چنین انحرافی پیدا کند؟

عامه مردم تمایلی به خشونت و انتقام‌جویی دارند و از پی آمدهای پرهزینه، بی‌فایده و خطرناک نظام کیفری غافل‌اند. اما باید امیدوار بود که این غفلت به موقع، تسلیم نور مستمر و نافذ عقل و شناخت علمی روزافزون خواهد شد. شرمندگی مردم از درخواست انتقام، یعنی تقاضای همیشگی برای مجازات کردن، افزایش می‌یابد. این جرم آنان، جرم ما در مقابل مجرمان و در ضمن، جرم ما علیه خودمان است. پیش از این که بتوانیم از رنج‌هایمان که ناشی از حملات ستیزه‌جویانه و کنترل نشده افراد جامعه خودمان، بکاهیم، باید از فلسفه مجازات، یعنی نگرش کیفری انتقام‌جویانه و منسوخ تبری جوییم و به جای آن در جست‌وجوی یک نگرش اجتماعی جامع و سازنده باشیم، که در برخی موارد نگرشی درمانی و در برخی موارد بازدارنده است، اما در جهت تأثیر کلی اجتماعی، پیش‌گیرانه است.

#### پرسش‌ها: منینگر

۱. به پیوندی که منینگر میان رفتار خلاف قانون و ناخوشی برقرار کرد، تا چه حد متقاعد هستید؟ یک مورد پژوهی تدوین کنید که این رابطه را روشن سازد.
۲. آیا پیش از این که کسی مرتکب جرمی شود، زندانی کردنش اصلاً درست است؟
۳. چه اصلاحاتی برای نظام کیفری کنونی پیشنهاد می‌کنید؟ [البته] اگر اصلاحی را لازم می‌دانید.
۴. مردی به جرمی بزرگ متهم است. شما به عنوان وکیل او با توجه به پذیرش نظریات منینگر دفاعیه‌ای تنظیم کنید.

۲. سی. اس. لوئیس: نظریه انسان‌دوستانه درباره مجازات<sup>۱</sup>

طبق نظریه انسان‌دوستانه، مجازات یک انسان به دلیل این‌که شایسته مجازات است و مجازات به اندازه استحقاقش می‌باشد، انتقام محض و در نتیجه، وحشیانه و ضد اخلاقی است. تنها انگیزه‌های مشروع برای مجازات، میل به بازداشتن دیگران از جرم، به وسیله درس عبرت یا اصلاح مجرم است. در صورتی که این نظریه با این عقیده تلفیق شود - که غالباً هم می‌شود - که هر جرمی کمابیش آسیب‌شناختی است، اندیشه اصلاح تدریجاً به اندیشه بهبود بخشیدن یا معالجه تنزل می‌یابد و مجازات، درمان به حساب می‌آید. بنابراین، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که از مفهوم خشن و جزم‌اندیشانه مجازات شرور به مفهوم محبت‌آمیز و روشن‌گراییانه مراقبت از بیمار روانی گذر کرده‌ایم. کدام دوستانه‌تر است؟ ... به عقیده من، این آموزه، گرچه ظاهراً نجات‌بخش است، در واقع، بدین معناست که هر یک از ما از همان لحظه‌ای که قانون را نادیده می‌گیرد، از حقوق یک انسان محروم می‌شود.

دلیل آن این است که نظریه انسان‌دوستانه، مفهوم استحقاق را از مجازات خارج می‌کند. اما مفهوم استحقاق تنها حلقه پیوند دهنده میان مجازات و عدالت است. یک حکم تنها در استحقاق و عدم استحقاق است که می‌تواند عادلانه یا ظالمانه باشد. [البته] در این جا نمی‌گوییم که پرسش «آیا مستحق است یا نه؟» تنها پرسشی است که می‌توان به طور معقول درباره مجازات پرسید، ولی می‌توان به طور معقولی پرسید که آیا احتمال دارد مجازات، دیگران را [از ارتکاب به جرم] بازدارد و مجرم را اصلاح کند یا نه. اما هیچ‌یک از این دو پرسش اخیر، پرسش درباره عدالت نیست. سخن گفتن درباره «عامل بازدارنده عادلانه» یا «معالجه عادلانه» بی‌معناست. ما خواهان عاملی بازدارنده هستیم که مانع [ارتکاب جرم] شود، نه این‌که عامل بازدارنده عادلانه است یا نه. ما در باب یک معالجه خواهان این هستیم

1. C. S. Lewis, 'The Humanitarian Theory of Punishment', *The Twentieth Century: An Australian Quarterly Review*, III, No. 3 (1953). Reprinted in *God in the Dock*, (ed.) Walter Hooper, pp. 287-294.

که موفقیت آمیز هست یا نه، نه این که عادلانه است یا نه. بنابراین، وقتی از بررسی استحقاق مجرم دست برمی داریم و تنها این امر را لحاظ می کنیم که چه چیزی او را معالجه خواهد کرد یا دیگران را [از ارتکاب جرم] باز می دارد، به طور ضمنی کاملاً او را از قلمرو عدالت خارج کرده ایم، به جای یک شخص، سوژه حقوقی، صرفاً یک شی، یعنی یک بیمار و یک «مورد بیماری» داریم.

این تمایز در صورتی روشن تر می شود که زمانی که دیگر کسی معتقد نیست که صحت احکام ناشی از استحقاق های مجرم است، پرسیم چه کسی صلاحیت تعیین احکام را دارد. براساس دیدگاه قدیمی مسئله تعیین حکم صحیح، مسئله ای اخلاقی بود. از این رو، قاضی صادرکننده حکم، یک حقوق دان بود؛ یعنی در حوزه علمی ای تعلیم و تربیت یافته بود که با حقوق و وظایف سر و کار دارد و دست کم در آغاز، آگاهانه از راهنمایی قانون طبیعت و کتاب مقدس بهره مند می شد... و زمانی (مانند انگلستان قرن هیجدهم) که مجازات های واقعی به شدت با احساس اخلاقی جامعه در تعارض افتاد، هیئت های منصفه از مجرم دانستن شخص امتناع ورزیدند و سرانجام اصلاح تحقق یافت ... اما همه اینها زمانی تغییر کرد که ما مفهوم استحقاق را کنار گذاشتیم. الان تنها دو پرسش درباره مجازات مطرح است: (۱) آیا مجازات حالت بازدارندگی دارد یا نه؟ (۲) آیا مجازات [مجرم را] معالجه می کند یا نه؟ اما اینها پرسش هایی نیستند که هرکسی محق باشد که در باب آنها صرفاً به این دلیل که یک انسان است، رأی اتخاذ کند. حتی اگر علاوه بر انسان بودن، حقوق دان، مسیحی و الهی دان اخلاقی هم باشیم، نباید خود را [در این زمینه] صاحب نظر بدانیم ... . تنها «کیفر شناس» متخصص<sup>۱</sup> (بگذارید چیزهای بی تمدن نام های بی تمدن نیز داشته باشند)، با توجه به آزمایش های قبلی، می تواند بگوید که چه چیزی احتمالاً حالت بازدارندگی دارد؛ تنها روان درمان گر می تواند بگوید چه چیزی احتمالاً بهبودبخش است. اگر سایرین صرفاً به عنوان انسان، بگویند: «این مجازات بسیار ظالمانه و به طرز وحشتناکی با استحقاق مجرم نامتناسب است»، سخن شان واهی خواهد بود. متخصصان با منطقی کامل پاسخ می دهند:

1. expert penologist

«ولی هیچ‌کسی درباره استحقاق‌ها سخن نگفته است. هیچ‌کس درباره مجازات به معنای مهجور تلافی‌جویانه [مورد نظر] شما بحث نکرده است. در این جا آمارهایی هست که اثبات می‌کند این معالجه، حالت بازدارندگی دارد. آمارهایی هست که اثبات می‌کند این معالجه دیگر به نتیجه نمی‌رسد. مشکل شما چیست؟»

البته، طبق (این) نگرش درمانی به مجازات، مجرم باید بازداشت شود تا بهبود یابد. و البته، تنبیه‌کنندگان رسمی تنها افرادی هستند که می‌توانند بگویند چه زمانی بهبودی حاصل می‌شود. بنابراین، نخستین نتیجه نظریه انسان‌دوستانه این است که محکومیتی نامحدود را جای‌گزین محکومیتی محدود (که تا حدی نشان‌دهنده حکم اخلاقی جامعه درباره میزان خلاف بودن عمل انجام گرفته است) کنیم که تنها به دستور متخصصانی که آن را تحمیل کرده‌اند، پایان می‌پذیرد. که البته آنان در الهیات اخلاقی و حتی قانون طبیعت متخصص نیستند. کدام یک از ما، اگر در جای‌گاه متهم بایستد، ترجیح نمی‌دهد که با نظام قدیمی محاکمه شود؟...

اگر از توجیه درمان‌گری مجازات به توجیه بازدارندگی آن بازگردیم، نظریه جدید را حتی نگران‌کننده‌تر خواهیم یافت. وقتی انسانی را مجازات می‌کنید... و او را مایه «عبرت» قرار می‌دهید، مسلماً از او به عنوان وسیله‌ای برای [نبیل] به غایت (شخص دیگر) استفاده می‌کنید. انجام این کار، فی‌نفسه، بسیار رذیلانه است. برطبق نظریه سنتی مجازات، این کار، البته، بر این مبنا موجه بود که فرد مستحق فلان مجازات بوده است. پیش از این که پرسش «مایه عبرت قرار گرفتن» مطرح شود، مسلم بود که استحقاق او برای مجازات ثابت شده است. پس شما با یک تیر دو نشانه زده‌اید؛<sup>۱</sup> هم او را به سزای [عملش] رسانده‌اید و هم او را مایه عبرت دیگران قرار داده‌اید. اما اگر استحقاق را کنار بگذارید، در آن صورت، کل اصول اخلاقی مجازات از میان می‌رود. شما را به خدا چرا من باید به سود جامعه قربانی شوم؟ مگر این که حتماً استحقاق آن را داشته باشم.

۱. این ضرب‌المثل در انگلیسی به این صورت است: «you killed two birds with one stone» (دو پرنده را با یک سنگ کشته‌اید). م.



اما، از این هم بدتر، اگر توجیه مجازات هشدار دهنده مبتنی بر استحقاق نباشد، بلکه تنها مبتنی بر اثربخشی آن به عنوان عاملی بازدارنده باشد، [در آن صورت] به طور مطلق لازم نیست فردی که مجازات‌اش می‌کنیم، حتی مرتکب جرم شده باشد ... . مجازات فردی که واقعاً مجرم است، ولی به گمان عامه مردم بی‌گناه است، تأثیر مطلوب نخواهد داشت و مجازات فردی که واقعاً بی‌گناه است، به شرط آن‌که عامه مردم او را مجرم بدانند، تأثیر مطلوب دارد. اما هر دولت جدیدی اختیاراتی دارد که برگزاری محاکمه صوری و تشریفاتی را آسان می‌گرداند. وقتی برای اهداف هشدار دهنده، بی‌درنگ قربانی‌ای مورد نیاز است و قربانی مجرم یافت نمی‌شود، تمامی اهداف بازدارندگی به طور یک‌سان به وسیله مجازات (اگر می‌خواهید آن را «معالجه» بنامید) یک قربانی بی‌گناه تأمین می‌شود، به شرط آن‌که بتوان عامه مردم را جویری فریب داد که گمان کنند او مجرم است. ضرورتی ندارد که از من بپرسند چرا من حاکمانمان را این قدر شرور فرض می‌کنم. مجازات یک فرد بی‌گناه، یعنی فردی که استحقاق مجازات ندارد، تنها در صورتی ظالمانه است که دیدگاه سنتی را بپذیریم که می‌گوید: مجازات عادلانه به معنای مجازات شخصی است که استحقاق آن را دارد ... .

درواقع، مهم آن است که توجه داشته باشید که استدلال من تا این جا هیچ‌گونه سوء نیتی از جانب انسان‌دوستان فرض نگرفته و تنها آن‌چه را در منطق دیدگاه آنان نهفته، مدنظر قرار داده است. من معتقدم که انسان‌های خوب (نه انسان‌های بد) که همواره طبق آن دیدگاه عمل می‌کنند، همان قدر سنگ‌دلانه و ظالمانه رفتار می‌کنند که بزرگ‌ترین ستم‌کاران می‌کنند؛ و ممکن است در برخی جنبه‌ها حتی بدتر عمل کنند. از میان همه حکومت‌های استبدادی، حکومتی که صادقانه به نفع قربانیانش وارد عمل می‌شود، شاید ستم‌گرانه‌ترین حکومت باشد. ممکن است زندگی تحت سلطه سلاطین غارت‌گر از زندگی کردن تحت سلطه فضولان اخلاقی مقتدر، بهتر باشد. ستم سلطان غارت‌گر ممکن است گاهی فروکش کند، هوسش ممکن است در جایی اشباع شود، اما کسانی که ما را به دلیل خیر خودمان اذیت و آزار می‌کنند، بی‌حد و حصرند، زیرا آنان این کار را با رضایت وجدان خودشان انجام می‌دهند. به احتمال زیاد، آنان به بهشت می‌روند، اما در عین حال، به احتمال بیشتر،

دوزخی زمینی ایجاد می‌کنند. محبت بسیار آنان با اهانت غیرقابل تحمل، آزاردهنده است. مورد «معالجه» قرار گرفتن علی‌رغم خواستمان و بهبودی‌حالاتی که ما آنها را بیماری نمی‌دانیم، ما را هم سطح افرادی قرار می‌دهد که به بلوغ فکری نرسیده یا هرگز نمی‌رسند؛ ما را در حد کودکان، انسان‌های کودن و حیوانات اهلی قرار می‌دهد. اما مجازات دیدن به دلیل این‌که مستحق آن بوده و گول خورده بوده‌ایم، هرچند مجازاتی شدید باشد، به این معناست که شخص انسانی تلقی شده‌ایم که بر صورت خدا آفریده شده است.



### پرسش‌ها: لوئیس

۱. اشکالات اساسی لوئیس به دیدگاه درمانی دربارهٔ مجازات چیست؟ آیا با او موافقت می‌کنید؟
۲. آیا مجرمان حق دارند از معالجه امتناع ورزند و به جای آن تقاضای مجازات - از جمله مرگ - کنند؟
۳. «دو خطا موجب یک صواب نمی‌شوند.» آیا این سخن نقدی موجه بر کیفرگروی است؟
۴. «تنبیه‌کنندگان رسمی» چه کسانی هستند؟ آیا لوئیس حق دارد در مورد آنان نگران باشد؟

### ۳. جان استوارت میل: جانبداری از مجازات اعدام<sup>۱</sup>

زمانی که شواهد قاطعی بزرگ‌ترین جرم [و جنایت] مشخص را در قانون برای همگان ثابت می‌کند، و هنگامی که اوضاع و احوال موجود حاکی از هیچ‌گونه عذر [و بهانه] ای نیست؛ زمانی که هیچ امیدی نیست مجرم لیاقت زندگی کردن در میان بشر را داشته باشد و موقعی که اصلاً احتمال نمی‌دهیم که جرم [و جنایت] مورد استثنایی در سرشت عمومی وی باشد، بلکه لازمهٔ خصلت اوست، در این صورت، اعتراف می‌کنم که به نظر من، محروم ساختن مجرم از زندگی‌ای که خودش نشان داده لیاقت آن را ندارد - یعنی این‌که او را به طور جدی از جامعهٔ بشری و از فهرست موجودات زنده محو کنیم - مناسب‌ترین و به یقین، مؤثرترین راهی است که جامعه می‌تواند برای چنین جرم بزرگی، عواقب کیفری‌ای در نظر بگیرد که برای امنیت زندگی لازم و ضروری است. من از این کیفر در صورتی که محدود به موارد فجیع باشد، براساس همان مبنایی که عموماً بدان حمله می‌شود (مبنای رفتار انسانی با مجرم) دفاع می‌کنم؛ بی‌آن‌که بخواهیم مقایسه کنیم که ظالمانه‌ترین راه ممکن به اندازهٔ کافی برای جلوگیری از جرم، همین راه است. اگر با ترس از اعدام بکوشیم تا کیفر [دیگر]ی برای جانی زنده ابداع کنیم که بر وحش چنان اثری گذارد که نیروی بازدارندگی آن، قابل مقایسه با اعدام باشد، به کیفرهایی سوق داده می‌شویم که به ظاهر شدت کمتر و در نتیجه، اثربخشی کمتری دارند، اما در واقع، بسیار ظالمانه‌ترند... واقعاً از لحاظ شدت میان کشتن فردی به طور سریع، همراه دردی اندک و زندگی کردن او در قبری محکم که در آن‌جا باید مدتی طولانی همراه انجام سخت‌ترین و خسته‌کننده‌ترین کارها بدون هیچ‌گونه تخفیف یا دست‌مزدی گذران عمر کند - و از هرگونه دیدنی، شنیدنی، امید و آرزوی دنیوی محروم باشد - [یعنی زندان] چه تناسبی وجود دارد ... با این همه، از آن‌جا که لحظه‌ای نیست که

1. John Stuart Mill, 'Parliamentary debate on Capital Punishment within Prisons Bill', *Hansard Parliamentary Debates*, 3rd. Series, April 21, 1868. Reprinted in *Applied Ethics*, (ed.) Peter Singer, pp. 98-103.

رنج دارای شدت وحدت هول‌انگیزی باشد و بالاتر از همه، از آن‌جا که این رنج حاوی سرسوزنی امر ناشناخته نیست که بر تخیل آدمی فشار فراوان آورد، در افواه عموم شایع است که کیفری است ملایم‌تر از مرگ ... .

به گمان من، هیچ کیفری مثل اعدام نیست که تأثیرش بر خیال آدمی بیش از شدت واقعی خودش باشد... همان‌گونه که دوست محترم من نماینده مجلس از منطقه نورث‌همتون (آقای گیلپین<sup>۱</sup>) اظهار کرده است؛ بیشترین کاری که قوانین انسانی می‌توانند درباره مجرمی انجام دهند آن است که در اعدام او تسریع کنند؛ به هر تقدیر، این انسان خواهد مرد، نه چندان دیرتر، و به گمان من، به طور متوسط همراه میزان بسیار بیشتری از درد و رنج جسمانی. به همین دلیل، از جامعه خواسته می‌شود که خودش را از ابزار کیفری پاک سازد که در موارد مهمی که تنها برای آن موارد این ابزار مناسب است با تحمیل درد و رنجی کمتر از هر راه دیگری، مقاصد خود را محقق می‌کند؛ ابزاری که در عین حال که وحشت بیشتری ایجاد می‌کند، در واقع، کمتر از هر کیفر دیگری که ما به جای آن در نظر می‌گیریم، ظالمانه است. دوست محترم من [نماینده مجلس] می‌گوید: اعدام موجب وحشت نمی‌شود و تجربه نشان می‌دهد که این روش [یعنی اعدام] شکست خورده است. اما تأثیرگذاری کیفری را نباید با تأثیری که بر مجرمان سنگدل می‌گذارد، ارزیابی کرد. مجرمانی که روش زندگی عادی‌شان این‌گونه است که همواره چوبه دار را پیش روی خود می‌بینند، دغدغه‌شان به اعدام کمتر است. در مقام مقایسه کارهای خوب با بد، سرباز پیری را در نظر بگیرید که از احتمال کشته شدن در جنگ خیلی متأثر نمی‌شود. من می‌توانم همه آن‌چه را اغلب درباره بی‌اعتنایی مجرمان حرفه‌ای به چوبه دار گفته می‌شود، بپذیرم. هرچند<sup>۱</sup> از آن بی‌اعتنایی، احتمالاً ناشی از تظاهر به شجاعت است و<sup>۱</sup> آن ناشی از اطمینانی است که آنان به احتمال فرار دارند و کاملاً محتمل است که<sup>۱</sup> باقی مانده واقعیت داشته باشد، ولی اثر کیفری که اصولاً از راه خیال اعمال می‌شود، عمدتاً باید با تأثیری که اعدام بر روی انسان‌های بی‌گناه

---

1. Gilpin

می‌گذارد سنجیده شود؛ یعنی با ترس و وحشتی که اولین وسوسه انجام کار مجرمانه را احاطه می‌کند، و نیز با تأثیر عمیقی که بر مراحل اولیه فکری دارد که در صورت مجال یافتن به وسوسه تبدیل می‌شود، ... اما چه کسی می‌تواند درباره چیزی که ناکارآمدی مجازات اعدام خوانده می‌شود، داوری کند؟ ما تا اندازه‌ای، افرادی را می‌شناسیم که اعدام مانع [کار زشت] آنان نشده است. اما چه کسی افرادی را می‌شناسد که اعدام، آنان را [از کار زشت] باز داشته است، یا اعدام چه تعداد افرادی را [از مرگ] رها کرده است که اگر از اوان کودکی تداعی وحشتناک مفهوم قتل را احاطه نکرده بود، زندگی جنایت‌باری را پیشه خود می‌ساختند ...

سخنان بسیاری درباره قداست حیات انسان و نامعقولی این فرض که ما می‌توانیم با نابود ساختن حیات به دست خود احترام به حیات را آموزش دهیم، گفته شده است. اما من از به کار گرفته شدن این استدلال متعجبم، زیرا این یکی از آن استدلال‌هایی است که می‌توان ضد هر نوع کیفری مطرح ساخت. این تنها حیات انسانی نیست که باید برای ما مقدس باشد، بلکه احساس‌های انسانی نیز برای ما مقدس هستند. علاوه بر آن که استعداد انسان برای زیستن باید مورد احترام قرار گیرد، استعداد او برای احساس رنج نیز باید مورد احترام باشد. و ما می‌توانیم فردی را در نظر بگیریم که می‌پرسد: چگونه می‌توانیم به مردم بیاموزیم که نباید باعث درد و رنج دیگران بشوند، در حالی که خودمان آن را ایجاد می‌کنیم؟ اما من باید به این پرسش پاسخ دهم - بلکه همه ما باید پاسخ‌گوی آن باشیم - و آن پاسخ این است که جلوگیری از وارد ساختن درد و رنج به وسیله اعمال درد و رنج نه تنها امکان دارد، بلکه هدف از عدالت کیفری همین است. آیا جریمه کردن یک مجرم حاکی از عدم احترام به مال است یا زندانی کردن او حاکی از عدم احترام به آزادی فردی است؟ دقیقاً به همین صورت، نامعقول است اگر گمان کنیم کشتن فردی که شخص دیگری را کشته است، حاکی از عدم احترام به حیات انسان است. در مقابل، با تأکید هرچه تمام‌تر احترام خود را به حیات انسان نشان می‌دهیم، از این راه که قاعده‌ای را قبول می‌کنیم مبنی بر این که کسی که این حق [حق زیستن] را از دیگری سلب می‌کند، خود تاوان آن را می‌پردازد و هیچ‌یک از جنایت‌هایی

که وی توانایی ارتکابش را دارد، او را از حق حیات محروم نمی‌سازد، و فقط مجازات مرگ می‌تواند این مقصود را برآورده سازد.

استدلال دیگری نیز برضد اعدام، حتی در موارد مهم، وجود دارد، که من نمی‌توانم ارزش آن را انکار کنم... آن استدلال این است که اگر به دلیل خطای قاضی، شخص بی‌گناهی به مرگ محکوم شود، این خطا را هرگز نمی‌توان جبران کرد؛ و هرگونه پرداخت غرامت و خسارتی برای این خطا محال است. این اشکال در واقع اشکالی جدی است، در صورتی که این اشتباه‌های غم‌انگیز، در میان غم‌انگیزترین رویدادها در کل حوادث اطراف انسان نتوانند به حداقل ممکن تقلیل یابند. این استدلال در جاهایی که آیین دادرسی کیفری افراد بی‌گناه را در معرض خطر قرار دهد یا دادگاه‌های عدالت قابل اعتماد نباشند، محکم و متین است... اما همه می‌دانیم که امروزه کاستی‌های آیین دادرسی ما درست به نفع مجرمان است. قواعدی که ما در باب شهادت داریم بیش از حد به سود زندانیان است و هیئت‌های منصفه و قضات به این قاعده که «فرار کردن ده مجرم بهتر از آن است که یک بی‌گناه رنج زندان را بر خود هموار سازد»، باگشاده‌دستی هر چه تمام‌تر عمل می‌کنند. قضات بیشتر دل‌نگران آنند و اعضا هیئت منصفه مجال آن را فراهم می‌کنند که برائت کامل زندانی را اعلام کنند. هیچ قضاوت انسانی مصون از خطا نیست...، اما در موارد بسیار حادی چون قتل عمد، در نظام قضایی ما، متهم همواره از این امتیاز برخوردار است که کمترین هاله‌ای از تردید ایجاد کند. و این امر حاکی از ملاحظه دیگری است که ربط زیادی به این مسئله دارد. این واقعیت که اعدام بیشتر از هر چیز دیگر بر خیال آدمی شوک وارد می‌سازد، ضرورتاً دادگاه‌ها را در تقاضای کامل‌ترین شواهد دال بر جرم حساس‌تر می‌کند. حتی اگر این مطلب مهم‌ترین اشکال بر اعدام باشد، عدم امکان تصحیح خطایی که یک‌بار ارتکاب شده است، باید هیئت‌های منصفه و قاضی‌ها را در شکل‌گیری رأیشان، دقیق‌تر و در بررسی دقیق شواهد [و مدارک]، مراقب‌تر کند و می‌کند.



پرسش‌ها: میل

۱. استدلال‌های میل را به سود کیفر اعدام مشخص کنید؟ تا چه اندازه با آنها موافق هستید؟
۲. دلیل سودگرایانه‌ای بر ضد اعدام اقامه کنید.
۳. آیا این احتمال که ممکن است فرد بی‌گناهی محکوم به مرگ شود، اشکالی غیرقابل رفع به اعدام است؟ چگونه میل این مسئله را حل می‌کند؟
۴. آیا انواعی از قتل عمد وجود دارد که تنها کیفر اعدام در خور آنها باشد؟ این انواع را دقیقاً مشخص کنید؟



### پرسش‌ها: مجازات

۱. درباره این سخن جیمز استیون<sup>۱</sup> بحث کنید: «حقوق کیفری از این اصل نشأت می‌گیرد که تنفر از جانی‌ها از لحاظ اخلاقی درست است».
  ۲. اسرائیل در سال ۱۹۶۰ آدولف آیشمن<sup>۲</sup> را به دلیل نقشش در نابودی یهودیان در جنگ جهانی دوم دستگیر و محاکمه کرد. او بعداً به دار آویخته شد. دیدگاه یک تلافی‌جو، سودگرا و قائل به به‌سازی درباره مجازات او چگونه است؟
  ۳. معمولاً مجازات‌ها نسبت به جرایم محقق بسیار شدیدتر از جرایم نافرجام هستند. چگونه یک سودگرا و تلافی‌جو این تفاوت را توجیه می‌کنند؟
  ۴. برنو اشلاگه، نگهبان پیشین مخزن زندان در آشویتز که راجع به او گفته بودند: یک «فرمانبر مشتاق و درنده‌خو» در سال ۱۹۶۵ در جریان محاکمه‌اش در فرانکفورت پیش [از صدور] حکم، اظهارات زیر را بیان داشت. چگونه یک تلافی‌جو، سودگرا و قائل به به‌سازی به اظهارات او می‌نگرند؟ شما به آنها چگونه می‌نگرید؟
- اگر من آن‌طور که شما در این‌جا توصیف کردید باشم، من همواره آن‌گونه بوده‌ام. یک جانی در طی چهار یا پنج سال جانی نمی‌شود، به‌ویژه اگر از خانواده آبرومندی باشد. او جانی متولد شده است. من هیچ‌گونه سابقه جنایی ندارم. زمانی که به سربازی رفتم، آنان بی‌درنگ به من دروغ گفتند. به من گفتند که عضوی از یگان پلیس خواهم شد، اما در عوض به بیست و دومین پایگاه ارتش اس. اس. مأمور شدم. من هرگز شانس آن را نیافتم که خود را از آن‌جا منتقل سازم. از بداقبالیم به آشویتز آمدم. زمانی که فهمیدم آشویتز اردوگاه قلع و قمع است، تقاضای انتقال کردم. به من گفتند: «حتماً

1. James Stephen

2. Adolf Eichmann



جدی درخواست انتقال نمی‌کنی؟» تقاضای من پاره شد و در سطل آشغال انداخته شد. زمانی که دومین تقاضایم را نوشتم، گروه‌بان نب به من گفت: هر جا که من را بفرستند باید وظیفه‌ام را انجام دهم. او گفت: اگر تقاضای دیگری را تسلیم کنم، می‌توانم در پشت سیم خاردار درباره آن به تأمل بنشینم.

عالی جناب و همه آن کسانی که دوره سربازی را گذرانده‌اید، حال از شما می‌پرسم، اگر می‌خواستم زندگی خود و خانواده‌ام را به خطر نیندازم، چه کاری می‌بایست انجام می‌دادم. پاسخ من آن است که من باید از دستورهای مافوق خود اطاعت کنم چه بخواهم چه نخواهم. عالی جناب، حتی امروزه، در زمان عادی سرپیچی از انجام وظیفه آسان نیست. و اگر از انجام دستورها در زمان یک جنگ تمام‌عیار سرپیچی می‌کردیم، چه مجازات‌های سخت و شدیدی که به سراغمان نمی‌آمد؟ پاسخ من این است که اگر از اطاعت کردن سرپیچی می‌کردیم، همه ما را تیرباران می‌کردند. قسم یاد کردن در پیشگاه عالی‌ترین فرمانده (هیتلر) برای من الزام‌آور بود... ما نمی‌توانستیم دستورها را سبک و سنگین و رد کنیم. به ما می‌گفتند که این دستورها باید فوراً انجام شود. هدف از آموزش و سخنرانی‌ها در آشویتز چه بود؟ آنان تنها در نابودسازی مردم کمک می‌کردند.<sup>۱</sup>

1. Quoted from Bernard Naumann, *Auschwitz*, trans. Jean Steinberg, with an introduction by Hannah Arendt, pp. 406-407.

کتاب‌نامه: مجازات

علامت\* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Gerber, R. J. (ed. with P. D. McAnany), *Contemporary Punishment* (Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1972).

گلچینی از نظریه‌های مهم.

Grupp, Stanley E. (ed.), *Theories of punishment* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1971).

مجموعه مقاله‌هایی سودمند درباره بازدارندگی، تلاقی جویی و به‌سازی.

Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility* (London: Oxford University Press, 1968).

مقاله‌هایی درباره مجازات، مسئولیت کیفری و به‌سازی به وسیله یک فیلسوف حقوق‌متنفذ.

Honderich, T., *Punishment: The Supposed Justifications* (London: Hutchinson, 1969).

ارزیابی تحریک‌آمیز از نظریه‌های سنتی.

Lewis, C. S., 'The Humanitarian Theory of Punishment'\* *The Twentieth Century: An Australian Quarterly Review*, III, No. 3 (1953) Reprinted in *God in the Dock*, (ed.) Walter Hooper (Grand Rapids, 1970), pp. 287-294.

Menninger, Karl, 'The Crime of Punishment'\* *Saturday Review* (1968) Extract reprinted in *Philosophy: The Basic Issues*, (eds.) E. D. Klemke, A. O. Kline & R. Hollinger (New York: St Martin's Press, 1992), pp. 143-149;

*The Crime of Punishment* (New York: Viking, 1968).

دفاعی مهم از به‌سازی.

Mill, John Stuart, 'Parliamentary Debate on Capital Punishment within Prisons Bill'\* *Hansard Parliamentary Debates*, 3rd. Series, April 21, 1868

(London: Hansard, 1868). Reprinted in *Applied Ethics*, (ed.) Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Murphy, Jeffrie G. (ed.), *Punishment and Rehabilitation* (Encino, Calif: Wadsworth, 1973).

گلچینی عام و عالی.

Naumann, Bernard, *Auschwitz*,\* trans. Jean Steinberg, with an introduction by Hannah Arendt (London: Pall Mall Press, 1966).

Szasz, Thomas S., *Law, Liberty and Psychiatry* (New York: Macmillan, 1963).

حمله قوی و مؤثری بر نظریه به‌سازی.

## فصل ۴

### نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت<sup>۱</sup>



ایمانوئل کانت

از سه نظریه‌ای که تاکنون بررسی کردیم، یعنی سودگرایی، خودگرایی و دیدگاه اخلاقی سقراط، سودگرایی و خودگرایی مشترکات بیشتری دارند؛ هر یک بر این باورند که یک برترین خوب وجود دارد؛ یعنی چیزی که فی‌نفسه خوب است و همین به تنهایی باید هدف زندگی اخلاقی باشد. آنان این خوب ذاتی را لذت یا سعادت می‌خوانند. به علاوه، هر کدام معتقدند که یک عمل براساس این‌که آیا این برترین خوب را ایجاد می‌کند یا نه، صواب یا خطاست. به تعبیر دیگر،

هم سودگرایی و هم خودگرایی ماهیتاً غایت‌گرایانه‌اند، زیرا هر کدام برحسب نتایج یا آثار یک عمل، درباره اخلاقی بودن آن قضاوت می‌کنند. اختلاف در این است که به سعادت چه کسی باید توجه کرد. از نظر خودگرایان، حق تقدم با سعادت فرد است و از نظر سودگرایان حق تقدم با سعادت جمعی همه افراد است.

اما هیچ‌یک از این دو نظریه با موضع سقراط اشتراک چندانی ندارند. سقراط در گفت‌وگو با دوستش کرایتون، منکر آن بود که صواب بودن عملی به دلیل نتایج آن باشد.

1. Immanuel Kant

وی می‌گفت: یک عمل تنها بدین دلیل صواب است که با برخی اصول یا قواعد مستقلی معتبر، منطبق است؛ قواعدی مانند «هرگز به کسی ضرر نرسانید» یا «هرگز پشیمان‌شکنی نکنید». این موضع شاخص اخلاق و وظیفه‌گرایانه است. پذیرش این قواعد بدین دلیل نیست که خوبی ایجاد می‌کنند، بلکه بدین دلیل است که این قواعد خوب‌اند، زیرا معیار صواب و خطا بودن چیزی را در اختیار می‌گذارند. درست است که حفظ این قواعد ممکن است گاهی نتایج مصیبت‌باری به بار آورد، همان‌گونه که مرگ سقراط این مطلب را روشن ساخت، اما این امر به تنهایی هرگز نمی‌تواند نقض آنها را توجیه کند.

اینک وقت آن است که بادقت بیشتری اخلاق و وظیفه‌گرایانه را بررسی کنیم و به ویژه به مشکل عمده‌ای که لاینحل باقی مانده است، بپردازیم. اگر به من بگویند که برخی قواعد، ارزش اخلاقی مستقل (یعنی ارزش مستقل از نتایج ممکنشان) دارند و من باید از آنها پیروی کنم، در آن صورت، چگونه بدانم که آن قاعده اخلاقی‌ای که به گمانم باید از آن تبعیت کنم، ارزش اخلاقی دارد؟ چگونه بدانم که آن قاعده، قاعده‌ای است که من و هرکس دیگری باید از آن تبعیت کنیم؟ روی هم رفته، اگر جهان بینی شما با من متفاوت باشد، امکان دارد قاعده خوب شما بالضرورة قاعده خوب من نباشد. حال چگونه اثبات کنم که یگانه قاعده خوب چه قاعده‌ای است؟ آیا قاعده‌ای است که برای همه خوب باشد و طالب تکلیف مطلق از همه افراد باشد؟ بنابراین، آنچه ما نیاز داریم یک روش ارزیابی ارزش اخلاقی قاعده‌هاست، به نحوی که بتوانیم بگوییم که این قاعده‌ها، بر دیگران و بر خودم صادق هستند. آنچه ما لازم داریم نوعی آزمون است که ما را قادر سازد تا قانون‌هایی را که باید از آنها تبعیت کنیم، معین سازیم. بدین منظور، باید به نافذترین نظریه اخلاق و وظیفه‌گرایانه، یعنی نظریه ایمانوئل کانت رجوع کنیم.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به طور کلی، یکی از بانفوذترین متفکران سنت فلسفی غرب و یکی از آخرین فیلسوفانی است که «نظام» فلسفی کاملی تدوین کرد که قلمروی فراگیر داشت و بیشتر مسائل عمده فلسفه را شامل می‌شد. این دست‌آورد، بسیار چشم‌گیر است، زیرا کانت برحسب ظاهر، مردی با تجربه بسیار محدود بود. او تمام عمرش

را در شهر ایالتی کینکسبرگ<sup>۱</sup> در پروس شرقی گذراند، نخست به عنوان یک دانش آموز و سپس معلم خصوصی و سرانجام استاد منطق و مابعدالطبیعه. هرگز ازدواج نکرد، هرگز به سفر نرفت و برنامه دقیقی بر زندگی اش حاکم بود که به ندرت تغییر می کرد. شاعر آلمانی، هاینریش هاینه<sup>۲</sup> توصیفی جالب از تأثیر کانت بر همسایگانش ارائه داده است:

توصیف زندگی ایمانوئل کانت دشوار است؛ به معنای واقعی کلمه، نه زندگی ای داشت و نه تاریخی. او زندگی انتزاعی، ماشینی و مجردی را در خیابانی کاملاً دورافتاده در کینکسبرگ - شهری قدیمی در مرز شمال شرقی آلمان - گذراند. باور ندارم که ساعت بزرگ کلیسای جامع آن شهر، کار روزانه اش را با شور و حرارتی کمتر و نظمی بیشتر از هم وطنش - ایمانوئل کانت - انجام داده باشد. بیدار شدن از خواب، نوشیدن قهوه، نوشتن، تدریس، خوردن، قدم زدن، همه چیز وقت معینی داشت، و همسایگان می دانستند زمانی که استاد کانت را می بینند، ساعت باید دقیقاً چهارونیم باشد، با کتی خاکستری و عصایی در دست از خانه اش خارج می شد و به طرف خیابان کوچکی با درختان لیمو حرکت می کرد، که پس از او قدمگاه فیلسوف نامیده شد. هشت بار می رفت و برمی گشت و در تمام فصول این کار تکرار می شد؛ و زمانی که وضعیت هوا نامساعد بود، خدمت کار پیرش - لمب - با اضطراب دیده می شد که با چیزی بزرگ در زیر بغلش، مانند مظهری از عنایت الهی، به دنبال او راه می افتاد. تضاد عجیبی میان زندگی ظاهری این مرد و تفکرش - که می توانست دنیا را نابود کند - وجود داشت. در حقیقت، اگر شهروندان کینکسبرگ کوچک ترین چیزی درباره معنای آن تفکر می دانستند، مانند لرزیده در مقابل جلادی در نزد او به خود می لرزیدند. اما این مردمان خوب چیزی جز استادی فلسفه در او ندیدند و هرگاه در ساعت مقرر عبور می کرد، سلامی دوستانه تقدیم او می کردند و ساعت هایشان را تنظیم می کردند.<sup>۳</sup>

گرچه فلسفه کانت از دسته بندی ساده ای پیروی نمی کند، به جنبه ای از تفکر او باید در آغاز بحث تأکید کرد. این مطلب مهم است که کانت، همراه با دیگر فیلسوفان عصر روشن گری،

1. Königsberg

2. Heinrich Heine

3. Quoted by E. W. F. Tomlin, *The Western Philosophers*, p. 202.

به توانایی استدلال انسان متوسل می‌شود. دو اثر از مهم‌ترین آثار او، یعنی نقد عقل محض<sup>۱</sup> (۱۷۸۱) و نقد عقل عملی<sup>۲</sup> (۱۷۸۸) بر این اعتقادش گواهی می‌دهند که قوه عقلانی انسان، یعنی توانایی‌اش برای تفکر واقع‌گرایانه، صرف‌نظر از شرایط و امیال است که او را از همه دیگر مخلوقات متمایز می‌سازد. انسان ذاتاً موجود عاقلی است و همین است که منزلت ذاتی او را تشکیل می‌دهد. علاوه بر آن، عقل، انسان را با انسان پیوند می‌دهد. کانت استدلال می‌کند: از آن‌جا که عقل یک قوه عقلانی ذاتی است و تقریباً در همه انسان‌ها به یکسان وجود دارد، افراد را قادر می‌سازد تا مشکلات خود را به شیوه‌ای که کم‌وبیش برای همگان پذیرفتنی است، حل کنند؛ برای مثال اگر شخصی با استدلالی منطقی، استنتاج کند که دلیلی خاص، ذاتاً متناقض است، در آن صورت، شخص دیگری که همان دلیل و نیز همان استدلال منطقی را از سر می‌گذراند به همان نتیجه خواهد رسید. در این‌جا، عقل حکم می‌کند که پاسخ‌هایشان یکسان است. این‌که کانت معتقد است این مطلب زمانی که ما عقلمان را در مسائل اخلاقی به کار می‌گیریم نیز صادق است، به قدر کافی مهم است؛ برای مثال اگر استنتاج عقلی کم‌که عمل خاصی صواب است، در آن صورت، کانت می‌گوید: این نتیجه‌ای است که هرکسی در وضعیت من بدان خواهد رسید. آن‌چه با استفاده از عقل، برای من صواب است، برای همه با استفاده از عقلشان، صواب است.

اینک می‌توان جهت‌گیری را که کانت در تحقیقش اتخاذ می‌کند، در آزمونی که تعیین می‌کند کدام‌یک از قانون‌های اخلاقی را باید بدون قید و شرط تبعیت کرد، فهمید. این آزمون در طرز عمل عقل یافت می‌شود. وضع بدین منوال است، زیرا اگر عقل همگانی باشد، دستورهای اخلاقی‌ای که عقل صادر می‌کند، عام و بر همه انسان‌ها صادق خواهد بود. تنها مطلبی که می‌ماند این‌که ببینیم چگونه عقل این قاعده‌ها را ایجاد می‌کند و این قاعده‌ها کدام‌اند. بدین منظور، باید به کتاب کوچک و معروف کانت، یعنی بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق<sup>۳</sup> (۱۷۸۳)، رجوع کرد.

1. *Critique of Pure Reason*

2. *Critique of Practical Reason*

3. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*

## ۱. اراده خوب<sup>۱</sup>

کانت در بنیاد می‌گوید: اگر قانونی اخلاقی بخواهد بدون قید و شرط و به طور کلی الزام‌آور باشد، باید حاوی چیزی باشد که بدون قید و شرط و به طور کلی خوب است، چیزی که فی‌نفسه خوب و برترین خوب است. اما این خوب چه چیزی می‌تواند باشد؟ کانت احتمالات مختلف، مانند «توانایی‌های ذهنی»، هم‌چون هوش و ذکاوت؛ ویژگی‌های منشی، مانند دلیری، همت و پشتکار؛ امور موسوم به «مواهب بخت»، مانند قدرت، ثروت و حرمت و در نهایت، پیشنهاد سودگرایان، یعنی سعادت را بررسی می‌کند. اما همه اینها را به یک دلیل رد می‌کند: همه اینها می‌توانند وضعیتی را از لحاظ اخلاقی بدتر کنند؛ برای مثال اگر جنایت‌کاری باهوش یا قدرت‌مند یا ثروت‌مند باشد، جنایاتش عموماً بزرگ‌تر است. به همین سان، اگر شکنجه‌گری از اعمال خود لذت برد یا قاتلی از جنایتش وجاهت کسب کند، ما زشتی اعمالش را بیشتر می‌دانیم نه کمتر. بنابراین، همه این ویژگی‌ها، صرف‌نظر از شایستگی‌های فردی هر یک از آنها، گاهی می‌توانند چیزی ایجاد کنند که کاملاً بد است، و تنها به همین دلیل، نمی‌توان آنها را ذاتاً خوب یا به تعبیر کانت، «خوب مطلق» خواند، زیرا خوب مطلق باید از کاستن ارزش اخلاقی هر وضعیتی عاجز باشد. اگر این مطلب درست باشد، خود کانت چه چیزی را به عنوان خیر اعلی پیشنهاد می‌کند؟ او می‌نویسد:

محال است در جهان یا حتی در خارج از آن، چیزی را دراصل خوب مطلق دانست،

مگر اراده خوب.<sup>۲</sup>

بنابراین، انسان خوب بودن، یعنی اراده خوب داشتن؛ انسان بدون اراده خوب، نمی‌تواند خوب باشد. اما «اراده خوب» دقیقاً چیست؟ نخستین چیزی که باید بدان توجه شود این است که اراده خوب، به دلیل نتایج یا آثارش و به دلیل شایستگی‌اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، خوب نیست.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، خوبی اراده خوب از خوبی نتایجش ناشی

1. good will

2. *Groundwork of Metaphysic of Morals*, translated, with analysis and notes, by H. J. Patan in the *Moral Law*, p. 59.

3. *Ibid*, p. 60.



نمی‌شود و این نکته‌ای است که ویژگی وظیفه‌گرایانه تفکر کانت بر آن تأکید می‌کند. بالاخره، یک جنایت‌کار هم، که انگیزه شرّ دارد، ممکن است ندانسته کار خوبی انجام دهد، اما این گردش غیرمنتظره حوادث، امیال شرّ اولیه او را به امیال خیر تبدیل نمی‌کند: آنها شرّ باقی می‌مانند، حتی اگر نتیجه خوب شود. به علاوه، کانت می‌گوید: اگر ارزش اخلاقی اراده خوب به آثارش بستگی می‌داشت، دیگر نمی‌توانست به عنوان ارزش مطلق تلقی شود، زیرا در آن مورد می‌بایست حکم می‌کردیم که اراده خوب صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی بوده و صرفاً خوب ابزاری است و خوب بودنش مبتنی بر رسیدن به نتیجه است: در عین حال، اراده خوب، خوب ذاتی یعنی خوب «مطلق» نخواهد بود.

بنابراین، برای تعیین ارزش اخلاقی یک عمل، خواه محکوم اراده خوب باشد یا نباشد، نتایج آن عمل نامربوطاند. از نظر کانت، نتیجه عمل تعیین‌کننده نیست، بلکه انگیزه و رای عمل تعیین‌کننده است؛ داشتن نیت صواب است که اراده خوب را خوب می‌کند. اما نیت صواب چه نوع نیقی است؟ پاسخ معروف کانت آن است که تنها انگیزه اراده خوب این است که به خاطر انجام وظیفه باشد. به عبارت دیگر، شخص در صورتی خوب است که تنها انگیزه او برای انجام کاری این باشد که انجام دادن آن کار وظیفه است.

فهم این مطلب مشکل است؛ کانت برای این که کمکی به فهم ما بکند، مثال‌های زیر را وارد بحث می‌کند:

... به یقین، مطابق با وظیفه است که فروشنده از گران‌فروشی به خریدار ناآزموده بپرهیزد و به هنگام رونق بازار نیز کاسب زیرک گران‌فروشی نکند و نرخ کالایش برای همه ثابت باشد، چنان‌که [مثلاً] جنس را به کودک به همان بهایی بفروشد که به بزرگ‌تران می‌فروشد. بدین‌گونه کاسب به همه افراد از روی درست‌کاری خدمت می‌کند. ولی برای آن‌که باور کنیم کاسب این رفتار را از سر وظیفه و اصول درست‌کاری پیش گرفته است یا نه، اینها کافی نیست [زیرا] سود و صرفه خود او [نیز] در خور این رفتار بوده است، در این جا نمی‌توان تصور کرد که کاسب میلی بی‌واسطه و مستقیم [به درست‌کاری] به صرف خریداران داشته است، به نحوی که گویی از روی مهر و محبت هیچ خریداری را بر دیگران ترجیح نداده است. پس کار در این جا نه از روی

وظیفه [شناسی] و نه [از روی] میلی بی‌واسطه و مستقیم، بلکه فقط از نظری خودپرستانه برخاسته است.<sup>۱</sup>

کانت در این جا به ما می‌گوید انجام وظیفه شامل چه چیزی نمی‌شود: انجام دادن وظیفه شامل در خدمت منافع خود بودن نیست. این کاسب بدین دلیل درست‌کار است که درست‌کار بودن به سود کسبش است، نه بدین دلیل که معتقد است درست‌کار بودن وظیفه اوست. اگر او بر سر مشتریانش کلاه نگذارد، درآمدش افزایش خواهد یافت. بنابراین، کاری که انجام می‌دهد به دلیل انجام وظیفه نیست، بلکه بدین دلیل است که انجام دادن این کار در خدمت غایات خودش است. پس اراده خوب در این جا تأثیری ندارد. البته ممکن است درست باشد که این کاسب خاص با میل و رغبت درست‌کار و امین است و عمل کردن به این نحو به طور طبیعی برای او پیش آمده است و او از آن لذت می‌برد. اما کانت می‌افزاید: حتی این امر وجود یک اراده خوب را نشان نمی‌دهد. هیچ شایستگی خاصی را نمی‌توان به شخصی نسبت داد که کاری می‌کند که انجامش برای او طبیعی [و عادی] است، حتی اگر آن کار مطابق با وظیفه‌اش باشد. انگیزه پنهانی هنوز وجود دارد - یعنی انجام کاری که از انجام آن لذت می‌برد، نه انجام کاری که وظیفه‌اش آن را معین می‌کند - و همیشه این احتمال باقی است که اگر آنان دیگر از انجام آن کار لذت نبرند، کار را به صورت دیگری انجام دهند: آنان وقتی درست‌کارند که درست‌کاری، باعث خشنودی‌شان باشد. بنابراین، کانت نتیجه می‌گیرد که اراده آنان نمی‌تواند اراده خوب باشد، درست، گویی به دلیل نفع شخصی عمل کرده‌اند.

بنابراین، کانت در مقام توصیف انسان دارای اراده خوب، انگیزه‌ای را توصیف می‌کند که انسان باید برای این که اعمالش خوب باشد، داشته باشد. تکرار می‌کنم که این انگیزه باید کاملاً از نفع شخصی یا محاسبه نتایج اعمال، آزاد و رها باشد؛ که با انواع خاصی از احساسات لذت بخش - احساسات حاکی از مهربانی، سخاوت یا محبت - تمییز داده

1. *Ibid*, p. 63.

ترجمه این بند با اندک تغییری از بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص ۱۹، ترجمه روان‌شاد حمید عنایت و آقای علی قیصری نقل شد. م.

نمی‌شود، زیرا این احساسات مربوط به تمایلات شخص‌اند نه مربوط به اراده فداکارانه فرد که بدون توجه به امیال شخصی وظیفه‌اش را انجام می‌دهد. در مقابل، انسان دارای اراده خوب، تنها برطبق وظیفه و از سر وظیفه عمل می‌کند؛ و تنها انگیزه‌اش برای انجام فعل صواب آگاهی‌اش از صواب بودن آن فعل است. او فعل صواب را به دلیل صواب بودنش انجام می‌دهد نه به دلیل دیگری.

### تمرین ۱

کدام یک از وظایف زیر را کانت به عنوان نمونه‌های مؤثر اراده خوب کنار می‌گذارد؟ دلایلی را برای پاسختان ارائه دهید.

وظیفه‌ام آن است که

۱. حافظ حیاتم باشم، حتی اگر زندگی را غیرقابل تحمل بیایم.
۲. در صورتی که زندگی را غیرقابل تحمل بیایم، دست به خودکشی بزنم.
۳. به عهدم وفا کنم، حتی اگر نتیجه آن آسیب دیدن دوستم باشد.
۴. آن نان را بدزدم، زیرا فرزندانم گرسنه‌اند.
۵. فرزندانم را تنبیه کنم.
۶. از والدین پیرم مراقبت کنم، زیرا آنان قبلاً از من مراقبت کرده‌اند.
۷. از والدین پیرم مراقبت کنم، حتی اگر آنان قبلاً از من مراقبت نکرده‌اند.
۸. از تزریق خون به پسرم که جان او را نجات می‌دهد، سر باز زنم.
۹. به عنوان یک پدر یا مادر فرزندم را به مدرسه خوبی بفرستم.
۱۰. به عنوان پزشک از این بیمار مراقبت کنم، حتی اگر آدولف هیتلر باشد.
۱۱. به عنوان یک موتورسوار از چراغ راهنمایی تبعیت کنم.

## ۲. امر مطلق

آموختیم که از نظر کانت، انسان از لحاظ اخلاقی خوب، انسانی است با اراده خوب، و انسان با اراده خوب انسانی است که وظیفه‌اش را انجام می‌دهد. بنابراین، تنها در صورتی عملی ارزش اخلاقی دارد که از سر وظیفه انجام شده باشد. هم‌چنین آموختیم که انجام وظیفه شامل چه کارهایی نمی‌شود: وظیفه هیچ ربط و نسبتی با پیروی از تمایلات و در خدمت منافع بودن ندارد و بر حسب نتایج نیز ارزیابی نمی‌شود. تا این جا همه چیز رضایت بخش است. دست‌کم می‌توانیم بگوییم که وظیفه چه چیزی نیست، اما هنوز باید در پی آن باشیم که چه چیزی هست. کانت هنوز باید به ما بگوید که وظیفه ما در کجا قرار می‌گیرد.

اما در واقع، از قبل دو مطلب را که تا این لحظه درباره وظیفه عنوان نشده است، می‌دانیم. نخست این که، چون کانت این نظر را که ارزش اخلاقی یک عمل در نتایجش نهفته (موضع غایت‌گرایانه)، رد کرده است، باید تنها شق دیگر (موضع وظیفه‌گرایانه) را بپذیرد و بگوید که ارزش اخلاقی یک عمل در پیروی آن از قاعده یا اصلی خاص، بدون توجه به تمایلات، نفع شخصی یا نتایج نهفته است. بنابراین، این اصل یا قانون هرچه باشد، با پیروی از آن است که ما وظیفه‌مان را انجام می‌دهیم.

دومین مطلبی که درباره این وظیفه می‌دانیم آن است که باید کاربرد عام داشته باشد؛ یعنی بر هرکسی صرف‌نظر از اوضاع و احوالش اطلاق شود. بدین ترتیب، باید بدان جنبه از طبیعت انسان که از قبل انسان‌ها را به یک‌دیگر پیوند می‌زند، یعنی به عقل او توسل جویم. به عبارت دیگر، این وظیفه باید چنان باشد که پیروی از آن [در حقیقت] به کارگیری قوه عقلانی و سرپیچی از آن، سقوط در حیرت غیرعقلانی باشد. بنابراین، انسان با اراده خوب با پیروی از این قانون، عقلش را در موضوعی اخلاقی به کار می‌گیرد و کارهایی که می‌کند، همان کارهایی است که هر انسان عاقلی در شرایط مشابه انجام می‌دهد. برعکس، اتخاذ تصمیمی غیرعقلانی با پیروی از وظیفه مغایر است. از نظر کانت، آن چه تناقض‌آمیز است غیر اخلاقی است.

بنابراین، این اصل متعالی اخلاق چیست؟ این قاعده یا قانون چیست که انسان با اراده خوب هنگامی که از وظیفه‌اش پیروی می‌کند، آگاهانه یا ناآگاهانه آن را می‌شناسد؟ کانت آن را امر مطلق<sup>۱</sup> می‌نامد. امر مطلق به من می‌گوید که کدام یک از اعمال ممکن من خوب‌اند و این کار را به شکل یک دستور انجام می‌دهد که با کلمات «من باید» بیان می‌شود. کانت سه تقریر از امر مطلق ارائه می‌دهد، نخستین و مهم‌ترین آنها به این شرح است: من باید همیشه به شیوه‌ای عمل کنم که بتوانم هم‌چنین اراده کنم که راه و روش من یک قانون عام شود.<sup>۲</sup>

ابتدا توجه کنیم که این امر یا فرمان مطلق است نه شرطی. امر شرطی<sup>۳</sup> به ما می‌گوید که چه اعمالی صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای [رسیدن به] چیز دیگری خوب‌اند؛ برای مثال «اگر بخواهم وزنم را کم کنم، باید کمتر غذا بخورم». در این جا نکته این است که امر (کمتر غذا خوردن) بستگی دارد به میل به رسیدن به نتیجه‌ای خاص (کم کردن وزن)، اما اگر نخواهم وزنم را کم کنم، این فرمان تأثیرش را از دست می‌دهد. بنابراین، کمتر خوردن فی‌نفسه خوب تلقی نمی‌شود، بلکه تنها به عنوان وسیله رسیدن به غایتی خوب دانسته می‌شود؛ یعنی خوب ابزاری است.

از سوی دیگر، امر مطلق دقیقاً بدین دلیل اطاعت می‌شود که دستوری که می‌دهد به عنوان خوب فی‌نفسه، یعنی خوب ذاتی پذیرفته می‌شود. آن عمل به دلیل همان طبیعت خود عمل به عهده گرفته می‌شود، نه به این دلیل که وسیله‌ای برای رسیدن به چیز دیگری است. هم‌چنین عمل با توجه به نتایج ممکن آن لحاظ نمی‌شود. گزاره «اگر می‌خواهید مورد احترام قرار گیرید، راست بگویید» یک امر شرطی است. اما معادل مطلق آن صرفاً می‌گوید: «راست بگو». این دستوری است که به خاطر خودش باید اطاعت شود و نه به دلیل هر

1. categorical imperative

2. *Ibid*, p. 67.

تنسيق سوم کانت شباهت بسیاری به این ضابطه دارد: چنان عمل کن که اراده‌ات بتواند خودش را، در عین حال، واضح قانون عام از رهگذر قاعده‌اش تلفی کند (p. 96).

3. hypothetical imperative

انگیزه پنهانی. کانت می‌گوید: همه دستوره‌های اخلاقی از همین نوع‌اند. امر مطلق همان امر اخلاقی است.

اما مهم‌ترین جنبه امر مطلق تأکید بر تعمیم‌پذیری<sup>۱</sup> است؛ یعنی اراده «این که راه و روش من باید قانون عام بشود». کانت می‌گوید: بدین دلیل است که امر مطلق روش تعیین آن قوانینی را که ارزش اخلاقی عام دارند، در اختیار ما می‌گذارد. به عبارت دیگر، آزمونی که ما در پی آنیم و به ما می‌گوید که همه باید از چه قاعده‌هایی اطاعت کنیم، عبارت است از این که آیا قاعده مورد بحث می‌تواند تعمیم‌پذیرد یا نه و به تعبیر دیگر کانت، آیا می‌توانم اراده کنم که آن قاعده «قانون طبیعت» شود یا نه. آن چه باید فهمید این است که آیا همه کسانی که در شرایط مشابه هستند می‌توانند به نحو سازگار [بدون ارتکاب تناقض] به این قاعده عمل کنند یا نه؟ در این جا سازگاری قاعده است که تعیین‌کننده است، زیرا به خاطر داریم که، تناقض اساس اخلاق‌ستیزی است، چرا که دقیقاً به اساس ماهیت ما به عنوان انسان‌های عاقل حمله می‌کند. بنابراین، اگر هر قاعده‌ای در صورت تعمیم یافتن، سر از تناقض درآورد باید به عنوان قاعده‌ای غیر اخلاقی رد شود. لذا، مثلاً، این دستور که «همیشه کمک [دیگران را] بپذیر و هرگز [به کسی] کمک نکن»، فاقد ارزش اخلاقی است. البته برای شما کاملاً امکان‌پذیر است که از آن تبعیت کنید، اما این که همه از آن تبعیت کنند، امری محال است. این قاعده نمی‌تواند تعمیم‌پذیرد، زیرا اگر هرکس از کمک [به دیگری] امتناع ورزد، دیگر کمکی برای پذیرفتن نخواهد بود. بنابراین، این امر زمانی که نسبت به همه تعمیم داده شود، سر از تناقض درمی‌آورد و لذا نمی‌تواند به عنوان یک دستور اخلاقی اصیل پذیرفته شود. در این جا، عدم تعمیم‌پذیری، مستلزم فقدان ارزش اخلاقی است.

کانت برای توضیح استدلالش در این مرحله، چهار مثال زیر را ارائه می‌دهد:

۱. مردی به سبب یک رشته نامرادی‌ها، ناامید شده و از زندگی به تنگ آمده است، ولی هنوز بر عقلش چندان فرمان روا هست که از خود بپرسد: آیا اگر خود را بکشد برخلاف وظیفه‌ای که در برابر خود دارد، عمل نکرده است؟ آن‌گاه جست‌وجو می‌کند که آیا

1. universalizability

قاعده رفتار او می‌تواند قانونی عام در طبیعت باشد یا نه. قاعده رفتار او این است: من از خودخواهی به این اصل می‌رسم که اگر زندگی طولانی، بیشتر مایه رنج شود تا خوشی، باید آن را کوتاه کنم. سپس این پرسش پیش می‌آید که آیا این اصل که بر خودخواهی استوار است، می‌تواند قانونی عام در طبیعت باشد یا نه؟ ولی بلافاصله روشن می‌شود که اگر یکی از قوانین نظام طبیعت آن باشد که با همان احساسی که بنا بر ماهیت خاص خود باید انگیزه بهبود زندگی شود [برعکس] زندگی را تباہ کند، با خود در تناقض می‌افتد و از این رو، نمی‌تواند به عنوان قانون نظام طبیعی باشد، پس ممکن نیست که قاعده رفتار نیز به عنوان قانون طبیعی موجود باشد و در نتیجه با برترین اصل حاکم بر وظایف تضاد کامل دارد.

۲. شخص دیگری می‌بیند که از سر ناچاری باید وام بگیرد. می‌داند که نمی‌تواند وام را بازپردازد، ولی هم‌چنین آگاه است که اگر قول محکمی ندهد که در موعد معینی وام را بپردازد، کسی به او چیزی نخواهد داد. می‌خواهد چنین قولی بدهد، ولی هنوز آن اندازه وجدان دارد که از خود بپرسد: آیا خلاف قانون و مغایر با وظیفه نیست که شخص خود را به این شیوه از دشواری برهانند؟ اگر به فرض او تصمیم بگیرد، چنین قولی بدهد، آنگاه قاعده رفتارش این می‌شود: «هرگاه خودم را نیازمند پول بیابم، وام می‌گیرم و قول می‌دهم که آن را پس بدهم، هرچند می‌دانم که هرگز نمی‌توانم چنین کنم.» اصل خودخواهی یا سودجویی شاید برای سعادت آینده من مناسب باشد، ولی اکنون پرسش این است که آیا درست [نیز] هست یا نه؟ از این رو، خودخواهی را به قانون عام تبدیل کرده، پرسش را به این صورت درمی‌آورم: اگر قاعده رفتار من قانونی عام باشد، وضع چگونه می‌شود؟ آنگاه بی‌درنگ بر من روشن خواهد شد که [خودخواهی] هرگز نمی‌تواند قانون طبیعت باشد، بلکه ناگزیر با خود در تناقض خواهد بود، زیرا اگر فرض کنیم که هرگاه کسی خود را گرفتار مشکلی دید بتواند هرچه دلش خواست قول بدهد، با این قصد که هرگز به آن عمل نکند، نفس قول دادن ناممکن خواهد شد، زیرا دیگر کسی حاضر به شنیدن قولی نخواهد بود، بلکه چنین گفته‌ای را به دلیل آن که ادعایی میان‌تهی است، به ریش‌خند می‌گیرد.

۳. سومی در خود استعدادی می‌یابد که اگر آن را بپرورد، می‌تواند در بسیاری از زمینه‌های فردی سودمند باشد، ولی خود را در وضعی آسوده می‌یابد و ترجیح می‌دهد به جای آن که به پرورش و گسترش توانایی‌های طبیعی‌اش بپردازد، به کام‌جویی تن دهد؛ لیکن از خود می‌پرسد که آیا این قاعده سهل‌انگاری در حق استعدادهای طبیعی، علاوه بر توافق با میل او به کام‌جویی با آن‌چه وظیفه خوانده می‌شود نیز توافق دارد یا نه؟ آن‌گاه در می‌یابد که به راستی نظام طبیعت می‌تواند با چنین قانون عامی پایدار بماند، هرچند افراد (مانند جزیره‌نشینان دریای جنوب) روا دارند که توانایی‌هایشان بیهوده بماند و خود بر آن شوند که زندگی را به تنبلی و سرگرمی و زاد و ولد و خلاصه لذت‌جویی بگذرانند، ولی چنین کسی هرگز نمی‌تواند خواهان آن باشد که این [قاعده] یک قانون عام طبیعت شود یا به وسیله غریزه‌ای طبیعی در نهاد ما ریشه گیرد، زیرا به عنوان موجودی عاقل ناگزیر خواستار این است که توانایی‌هایش پرورش یابد، چون این توانایی‌ها به سود او هستند و برای انواع مقاصد ممکن به او ارزانی شده‌اند.

۴. چهارمی که احوال خوشی دارد می‌بیند که دیگران باید با زندگی رنج‌باری سرکنند و او می‌تواند به آنان یاری رساند، ولی پیش خود می‌گوید: چه ربطی به من دارد؟ بگذار هرکس برحسب رضای آسمانی یا توانایی شخصی‌اش خوش باشد، من از کسی چیزی نمی‌خواهم، حتی برکسی رشک نمی‌برم و فقط نمی‌خواهم به بهروزی کسی یاری کنم یا در بی‌چارگی به فریادش رسم! بی‌گمان، اگر این‌گونه اندیشیدن، قانونی عام باشد، چه بسا نژاد آدمی بتواند پایدار بماند و به یقین، حال و روزگارش بهتر از زمانی باشد که مردم از هم‌دردی و نیک‌خواهی دم می‌زنند یا حتی گاه‌گاه به خود زحمت عمل کردن به آن را نیز می‌دهند، ولی از سوی دیگر، هر وقت دستشان برسد به حقوق مردم خیانت می‌کنند یا در غیر این صورت، آنها را زیر پا می‌گذارند، لیکن اگرچه وجود یک قانون عام طبیعت بر وفق این قاعده رفتار امکان ندارد، اراده این‌که چنین اصلی اعتبار قانون طبیعی را داشته باشد، محال است، زیرا اراده‌ای که براین امر مصمم باشد با خود در تناقض خواهد بود، زیرا موارد بسیاری ممکن است پیش آید که [آدمی] در آنها به مهربانی و هم‌دردی دیگران نیازمند شود، ولی به حکم این قانون طبیعی که از اراده خود



او برخاسته، خویش را از هرگونه امیدی به یاری دیگران محروم کند.<sup>۱</sup> این مثال‌ها مطالب بیشتری درباره طبیعت متناقض که لازمه هر عمل غیراخلاقی است به ما می‌گویند. در دو مثال نخست، آن‌چه را کانت تناقضات در قانون طبیعت<sup>۲</sup> می‌نامد، می‌یابیم. آنها قواعدی هستند که حتی نمی‌توان آنها را به صورت عام تصور کرد، زیرا آشکارا خود متناقض‌اند. چنین قاعده‌ای مانند این است که [گفته شود]: «این کار را انجام بده، اما انجام نده». قاعده‌های دیگری نیز هستند که درست به همین صورت محال‌اند، ولی در نگاه نخست چنین به نظر نمی‌رسند. مثال وفای به عهد کانت را در نظر بگیرید. کاملاً امکان‌پذیر است که این قاعده را بپذیریم که «فقط در صورتی به عهدت وفا کن که وفای به عهد به سود تو باشد»، اما اگر این قاعده تعمیم پذیرد، چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ نتایج متناقض، زیرا اگر هرکسی بتواند در زمان مناسب وعده‌ای کاذب دهد، دیگر کسی به وعده‌های دیگران اطمینان نخواهد کرد و اگر این امر اتفاق افتد، همین «وفای به عهد» که پیش‌فرض این قاعده است، از میان می‌رود.

در مثال‌های ۳ و ۴ به قول کانت، تناقضات در اراده<sup>۳</sup> را می‌یابیم. ممکن است قاعده‌هایی داشته باشیم که برخلاف قاعده‌هایی که هم‌اینک ذکر شد، فی‌نفسه متناقض نباشند، اما شخص درگیر با آن قاعده امکان ندارد بتواند تعمیم آن را بخواهد، زیرا وضعیتی که از آن ناشی می‌شود باید کاملاً از نظر او غیرقابل پذیرش باشد؛ برای مثال آنانی که هیچ‌گونه دل‌واپسی نسبت به دیگران ندارند، نمی‌توانند آرزو کنند که همه مانند آنان عمل کنند، زیرا این وضعیت ممکن است زمانی پیش‌آید که آنان نیز به کمک نیاز دارند. حتی انسان‌های خودخواه که منافع خود را می‌طلبند، نمی‌توانند بخواهند در جهانی زندگی کنند که کسی به آنان کمک نکند، زیرا در پی منافع خود بودن ممکن است مستلزم این کمک باشد. بنابراین، در این‌جا تناقض در تعمیم قاعده‌ای نهفته است که ممکن است از آن بعداً علیه خود آنان استفاده شود.

1. *Ibid*, pp. 85-86.

ترجمه این قسمت با اندکی تغییر از بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، صفحه ۶۲ - ۶۵ نقل شد.

2. contradictions in the law of nature

3. contradictions in the will

## تمرین ۲

آیا اوامر زیر تعمیم‌پذیرند؟ اگر نیستند، آیا تعمیم‌پذیری آنها به دلیل تناقضات در قانون طبیعت است یا در اراده؟

۱. نخستین کسی باش که سر جلسه امتحان حاضر می‌شود؟
۲. هرگز شروع به سخن گفتن نکن، مگر این‌که با تو سخن بگویند.
۳. به مستمندان پول نده.
۴. هرچه داری بفروش و به مستمندان بده.
۵. خودت را توی صف جا بز.
۶. زمانی که دروغ گفتن مفید است دروغ بگو.
۷. اول بکش بعد استدلال کن.
۸. متفاوت باش: رنگ موهایت را آبی کن.
۹. جمعیت را پایین نگهدار: از روابط جنسی بپرهیز.
۱۰. آن‌چه می‌خواهی بگیر.
۱۱. مؤدب باش: اجازه بده دیگران اول وارد شوند.
۱۲. از خودت دفاع کن، ولی هرگز آغازگر جنگ نباش.

در پایان این گزارش از نظریه اخلاقی کانت، تکرار این مطلب ارزشمند است که مبنای نظریه اخلاقی کانت این باور است که موجودات عاقل باید همیشه با همه موجودات عاقل دیگر به یک‌سان رفتار کنند و با آنان به همان شیوه‌ای رفتار کنند که با خودشان رفتار می‌کنند. این دیدگاه به بهترین وجه در تنسیق دوم کانت از امر مطلق آمده است و یکی از آموزه‌های انسان‌گرایانه مهم عصر روشن‌گری است: «به گونه‌ای عمل کن که همیشه انسانیت را، چه در خودت و چه در هر شخص دیگری، هرگز صرفاً وسیله تلقی نکنی، بلکه همواره در عین حال، یک غایت تلقی کن.»<sup>۱</sup>

1. *Ibid*, p. 91.

انسان‌ها ارزش ذاتی دارند، زیرا موجوداتی عاقل‌اند؛ آنان غایات فی‌نفسه‌اند، همگی ارزش برابری نسبت به یک‌دیگر دارند. بنابراین، ارزش آنان به این بستگی ندارد که دیگران چگونه از آنان به عنوان وسیله برای [رسیدن] به غایات استفاده می‌کنند، ارزش آنان ذاتی است نه ابزاری. اصل تعمیم‌پذیری بر این دیدگاه درباره ارزش ذاتی مردان و زنان تأکید می‌ورزد. خودکشی بدین دلیل خطاست که مستلزم آن است که شخص از خود به عنوان وسیله‌ای برای فرار از وضعیتی غیرقابل تحمل استفاده کند. به همین‌سان، وعده‌های کاذب دادن بدین دلیل خطاست که مستلزم آن است که از دیگری به عنوان وسیله‌ای برای [رسیدن] به سود بیشتر استفاده شود. همانند نخستین تنسیق امر مطلق، دومین تنسیق نیز مستلزم آن است که هیچ قاعده رفتاری که به طور عام بر همه موجودات عاقل قابل اطلاق باشد، نمی‌تواند عملی را مجاز شمرد که به سود یکی و به ضرر دیگری باشد، یا رفتاری را تجویز کند که در آن موجودی با موجود دیگر به عنوان وسیله‌ای برای [رسیدن] به غایتی رفتار کند. انجام چنین کاری [در حقیقت] تحقیر خود و از آن رهگذر، تحقیر کل انسانیت است.

### تمرین ۳

مثال‌های زیر را به عنوان مثال‌هایی از تعمیم‌پذیری تحلیل کنید:

۱. من با توجه به مرض قندی که دارم باید هر روز یک آمپول انسولین تزریق کنم، از آن‌جا که چنین کاری برای من درست است، برای دیگران [نیز] چنین کاری درست است. بنابراین، همه باید هر روز آمپول انسولین تزریق کنند.
۲. اگر من گوشت ماهی را بر گوشت بَرّه ترجیح می‌دهم، همه باید گوشت ماهی را بر گوشت بَرّه ترجیح دهند.
۳. مسیح در این سخن که «به دشمنانت محبت کن» به خطا رفته است، زیرا اگر همه به دشمنانشان محبت کنند دیگر دشمنی نمی‌ماند که به آن محبت ورزند.

#### تمرین ۴

از نظر کانت، در مثال‌های زیر وظیفه شما چیست؟ خود شما فکر می‌کنید وظیفه‌تان چیست؟

۱. ویکتور هوگو در بینوایان ماجرای یک زندانی فراری به نام ژان والژان را می‌آورد که هرچند با نامی مستعار زندگی می‌کرد، نیکوکار، کارفرما و شهردار مهم یک شهر می‌شود. بعداً پی می‌برد که پیری بی‌خانمان به نام ژان والژان را دستگیر کرده‌اند و او را به گالی<sup>۱</sup> محکوم کرده‌اند. ژان والژان واقعی وظیفه‌اش را در این دید که هویت واقعی‌اش را آشکار کند و بدین طریق پیری بی‌خانمان را از کیفر ظالمانه نجات دهد.
۲. هواپیمایی در کوه‌های آند<sup>۲</sup> سقوط می‌کند. بسیاری از مسافران زنده می‌مانند. اما هیچ‌گونه نجاتی نمی‌رسد و آذوقه آنان به سرعت رو به پایان است. در این وضعیت حادثه که خود را مواجه با مرگ می‌بینند، وظیفه‌شان را این می‌دانند که از گوشت کشته‌شدگان سانحه بخورند.
۳. آقا و خانم اسمیت از فرقه شاهدان یهوه<sup>۳</sup> هستند. پسرشان، دیوید، دچار سانحه‌ای شده و نیازمند جراحی فوری است. والدینش مخالف عمل جراحی نیستند، ولی تزریق خون را اجازه نمی‌دهند. آنها می‌گویند: تزریق خون برخلاف اعتقادات دینی آنان است. پزشکان در پاسخ می‌گویند که بدون تزریق خون دیوید خواهد مرد.

۱. گالی عنوان کشتی دراز و کم‌ارتفاعی بود با بادبان و همچنین دو ردیف پارو که به دست تبه‌کاران یا بردگان به حرکت درآورده می‌شد. م.  
۲. کوه‌های آند واقع در امتداد بخش باختری آمریکای جنوبی است. م.

## تمرین ۵

از نظر کانت، خودکشی خطاست. استدلال او چنین است:

به کارگرفتن نیروی اختیار برای نابودی خود آن ذاتاً متناقض است. اگر آزادی شرط زندگی است، نمی‌توان آن را برای برچیدن زندگی و در نتیجه، انهدام و برچیدن خود به کار گرفت. استفاده از زندگی برای هلاک خود، استفاده از زندگی برای مرگ، ذاتاً متناقض است. این نکات مقدماتی، برای نشان دادن این امر که انسان نمی‌تواند به حق، قادر بر هلاک خود یا حیاتش باشد، کافی است، اما انسان تنها نسبت به وضع زندگی‌اش چنین حقی دارد.<sup>۱</sup>

شاعر و فیلسوف رواقی رومی - لوسیوس آنائیوس سِنِکا<sup>۲</sup> (حدود ۴ ق.م. - ۶۵ م.) - به این دیدگاه اشکال کرده است. تا چه حدی با گزینه [مطرح شده از جانب او] موافق یا مخالف‌اید؟

... زندگی، برخی انسان‌ها را با سرعتی فوق‌العاده به لنگرگاه [= مرگ] منتقل کرده است، لنگرگاهی که باید بدان می‌رسیدند، حتی اگر درنگ می‌کردند، در حالی که باعث ناراحتی عده‌ای دیگر شده و آنان را به ستوه آورده است. همان‌گونه که شما مطلع‌اید نباید به چنین زندگانی دودستی چسبید، زیرا صِرف زندگی کردن خوب نیست، بلکه خوب زندگی کردن، خوب است. براین اساس، حکیم تا آن‌جا که باید، زندگی می‌کند نه تا آن‌جا که بتواند. او نشان خواهد داد که در چه مکانی، با چه کسی و چگونه باید زندگی‌اش را اداره کند، و در صدد انجام چه کاری باشد. او همیشه درباره کیفیت زندگی می‌اندیشید، نه کمیت آن؛ به مجرد این که حوادث بسیاری در زندگی‌اش روی دهد و او را دچار

1. *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield, pp. 147-148.

2. Lucius Annaeus Seneca

دردسر کند و آسایش خاطر او را برهم زند، او خود را از آنها آزاد می‌کند. نه تنها زمانی که بحرانی برای او پیش می‌آید، بلکه به صرف این‌که اقبال از او برگردد، این امتیاز را پیدا می‌کند. بنابراین، او به دقت می‌نگرد و درک می‌کند که آیا باید به حیاتش ادامه دهد یا نباید چنین کند. او معتقد است تفاوتی نمی‌کند که آیا جان دادنش طبیعی باشد یا از جانب خودش باشد، آیا دیرتر جان دهد یا زودتر. او با ترس به مرگ نمی‌نگرد، چنان‌که گویی مرگ خسران عظیم باشد، زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند خیلی ضرر کند، وقتی که تقریباً هیچ ندارد. مسئله، زودتر یا دیرتر مردن نیست، بلکه خوب یا بد مردن است. و خوب مردن به معنای فرار از خطر بد زندگی کردن است.<sup>۱</sup>

1. *Epistula Morales. 'On Suicide'*, Loeb edition, Vol. 2, trans. Richard M. Gummere, pp. 57-59.

## چند نقد و اصلاح درباره نظریه کانت

قوت استدلال کانت غیرقابل انکار است و با گذشت زمان، اهمیت آن روزافزون بوده است. جنبه‌های گوناگونی از نظریه او هنوز جالب توجه است.

نخست آن که به عدالت توجه خاص دارد. به بیانی دقیق‌تر، پیش‌فرض سودگرا را دالّ بر این که مجازات بی‌گناه را می‌توان برحسب سود اکثریت توجیه کرد، اصلاح می‌کند. کانت این پیش‌فرض را رد می‌کند. اخلاق بودن یک عمل ناشی از سودی که ایجاد می‌کند یا ناشی از تعداد کسانی که آن سود را تحصیل می‌کنند، نیست، بلکه ناشی از صواب ذاتی عمل انجام شده است. لذا ویژگی عام و منصفانه امر مطلق حفظ عدالت افراد است و وظایف را بر همه به یکسان مقرر می‌دارد. بنابراین، عملی که به ضرر فرد است، اگر مخالف وظیفه باشد، خطاست و اهمیتی ندارد که دیگران - هرچند تعدادشان زیاد باشد - به صورت دیگری فکر کنند.

کانت از راهی متفاوت، یعنی با تفسیری از انسان به عنوان موجودی دارای ارزش ذاتی نیز به این نتیجه می‌رسد. در این جا منزلت هر انسانی به عنوان مخلوقی عاقل و مهم‌ترین بخش خلقت، در برابر هرگونه استفاده ابزاری صرف از او برای [رسیدن به] غایتی که برای [ایجاد] سعادت بیشتر دیگران از او سوءاستفاده می‌شد، مقاومت می‌کند. این دیدگاه با نکته‌ای که کانت پیش از مرگش مطرح کرده است، به خوبی روشن می‌شود. کانت گرچه بسیار بیمار و ضعیف شده بود، باز زمانی که پزشکش وارد اتاق شد، کوشید تا بایستد و نشیند تا این که مهانش بنشیند. او توضیح داد که «احساس [احترام] به انسانیت هنوز مرا رها نکرده است». به عبارت دیگر، این حالت او بدین دلیل نبود که مهانش یک پزشک است، بلکه بدین دلیل بود که او یک انسان است. در این جا رفتار خوب، ابراز احترام است که در مورد هر مرد و زنی به عنوان موجودی عاقل، صورت می‌گیرد. این «احساس [احترام] به انسانیت» بر کل فلسفه کانت سایه می‌افکند.

کانت هم‌چنین به دلیل تمایز دقیق که میان وظیفه و تمایل مطرح کرده نیز باید تحسین

شود. این تمایز نمی‌گذارد که افراد گمان کنند که آن چه برای آنان خوب، لذت بخش یا سودمند است، از لحاظ اخلاقی نیز خوب است؛ یعنی چیزی است که برای همه خوب است. همه ما آماده‌ایم تا به احکام اخلاقی مان استثناهای غیر قابل توجیهی بزنیم، به ویژه استثناهایی که به نفع ما و دوستانمان و به ضرر کسانی که مورد تنفر ما هستند، باشد. اما بعد از کانت، این استثنا قائل شدن کمتر قابل چشم‌پوشی است و منطقاً سازگاری کمتری با زندگی اخلاقی دارد. انسان‌های با اراده خوب از قانونی پیروی می‌کنند که برای همه یکسان است و فقط بدین طریق است که تمام تمایلات طبیعی خود را مهار می‌کنند، کمتر خودمحمور می‌شوند و بیشتر حقوق دیگران را درک می‌کنند. این در واقع، نقطه قوت بزرگ تعمیم‌پذیری است. از نظر من، اظهار این سخن که شما باید X را در وضعیت Y انجام دهید، مرا بر اساس ضرورتی اخلاقی، ملزم به قاعده‌ای عام دال بر این که همه باید در وضعیتی شبیه Y کارهایی مانند X انجام دهند، می‌کند. بدین طریق، درمی‌یابم که وظایفم نسبت به دیگران، تفاوتی با وظایفم نسبت به خودم ندارند و هم‌چنین حقوق من با حقوق آنان یکسان‌اند. همان‌گونه که پیش از این بارها خاطر نشان شده، این قاعده عام کانت معادل قاعده زرین اخلاق مسیحی است: «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی آنان با تو رفتار کنند».

با این همه، افراد زیادی، نقاط ضعفی در موضع کانت می‌یابند، به ویژه در این مدعای کانت که «انسان‌های اخلاقی کسانی‌اند که باید زندگی‌شان را تنها در اطاعت از قاعده‌های ایجاد شده به توسط امر مطلق سپری کنند.» آنان استدلال می‌کنند که اگر این‌گونه باشد، در آن صورت، انجام وظیفه شخص، باید مشتمل بر اطاعت از قاعده‌هایی باشد که هیچ‌گونه تکلیف اخلاقی‌ای نسبت به آنها احساس نمی‌کند یا مشتمل بر اطاعت از قاعده‌هایی باشد که همین استثناهایی را که کانت در صدد بود در تمایزش میان وظیفه و تمایل حذف کند امکان‌پذیر سازد. قاعده‌های زیر را در نظر بگیرید:

۱. هرگاه کسی کتابی جدید بخرد، باید نامش را بر روی صفحه داخلی روی

جلد بنویسد.



۲. هرگاه شخصی تاس قدش بیش از شش فوت<sup>۱</sup> و گوش راستش ناشنوا و فاقد انگشت کوچک در دست چپ باشد و در سمت فیزیک دان هسته‌ای در منچستر کار کند، ممکن است از پرداخت مالیات بر درآمد معاف شود.

نکته مهمی که در این دو قاعده قابل توجه است این است که هیچ‌کدام ذاتاً متناقض نیستند و هر دو طبق معیار کانت (هر زمانی که کسی X باشد، باید Y را انجام دهد) تعمیم پذیرند. با این همه، در مثال نخست، قاعده‌ای داریم که نه خوب است و نه بد، بلکه از لحاظ اخلاقی خنثا است و تعداد کمی معتقدند که این قاعده الزامی است و در مثال دوم، قاعده آن قدر ریز بیان شده که به درد کسی به جز چنان فرد خاصی نمی‌خورد. اگر این مطلب درست باشد، دیگر همان‌گونه که کانت می‌گوید، این سخن نمی‌تواند درست باشد که شخص اخلاقی شخصی است که طبق امر مطلق عمل می‌کند، زیرا در حالی که اعمال بسیاری هستند که فرایند تعمیم آنها را حق می‌داند، ولی با همین شیوه هم چنین دست‌یابی به قاعده‌هایی که بیشتر ما آنها را تبعیض‌آمیز یا فاقد محتوای اخلاقی می‌دانیم، کاملاً امکان‌پذیر است. پس آنچه این مثال‌ها به ما می‌گویند این است که توان یک قاعده برای تعمیم‌پذیری، به خودی خود تضمین نمی‌کند که قاعده از لحاظ اخلاقی خوب باشد یا حتی اصلاً اخلاقی باشد.

بنابراین، شخص دارای اراده خوب چگونه باید تعیین کند که قاعده پیشنهادی، قاعده خوبی است یا نه؟ کانت در بحث خود درباره‌ی اصطلاح تناقضات در اراده، شیوه‌ای را پیشنهاد می‌کند که عاری از این اشکال است و در حقیقت، نوعی آزمون عملی ارائه می‌دهد. ما می‌توانیم قاعده‌هایی را که اگر تعمیم یابند، وضعیتی ناخوشایند برای هر انسانی ایجاد می‌کنند، رد کنیم؛ برای مثال هیچ فردی نمی‌تواند عاقلانه اراده کند که هرگز نباید به شخص درمانده کمک کرد، زیرا آنان، به عنوان موجودات عاقل، ضرورتاً طالب سعادت خود هستند و برای رسیدن به این سعادت گاهی به کمک دیگران نیازمندند. آنان باید آنچه را مخالف با اهداف همه انسان‌های عاقل است، رد کنند.

۱. واحد طول برابر ۳۰/۴۸ سانتی‌متر. م.

اما این مطلب خیلی سودمند نیست. آن چه کانت ظاهراً از آن غفلت کرده این است که هرچند همه انسان‌ها ممکن است عاقل باشند، ولی همه ما خُلق و خواها یا آرزوهای یکسانی نداریم، در نتیجه، همه مواضع یکسانی را غیر قابل تحمل نمی‌یابیم؛ برای مثال چه کسی می‌گوید که آزارگران نمی‌خواهند آزارگری تعمیم یابد؟ آنان چه بسا ممکن است به جای نبودن آزارگری، آن را به طور عام درباره خود، هم به عنوان متخصصان آزارگری و هم به عنوان قربانیان آن، ترجیح دهند. به همین نحو، چه بسا سارقان تعمیم سرقت را ترجیح دهند و بر این باور باشند که هنوز از لحاظ مالی در موقعیت پیش‌رفت قرار دارند، حتی اگر اموال خودشان در معرض خطر بزرگ‌تری باشد. یا مثال خود کانت را در نظر بگیرید: «هرگز به شخص درمانده کمک نکن». اینک چه بسا درست باشد که موجودات عاقل که نمی‌خواهند ناکامی خود را در رسیدن به منافعشان ببینند، دوست ندارند که این قاعده در مورد خودشان اطلاق شود. اما این بسیار متفاوت با این معناست که تعمیم این قاعده را از لحاظ اخلاقی غیرموجه می‌دانند و گمان می‌کنند که این قاعده زمانی که بر همه، از جمله خودشان اطلاق شود، قاعده‌ای غیر اخلاقی است. این امر به خلق و خوی شخص مورد نظر نیز بستگی دارد. چه بسا ممکن است صاحب‌خانه‌ای بی‌رحم، که مستأجران خود را بیرون می‌کند، اعتراف کند که خوش نمی‌دارد که همین امر برای او اتفاق افتد، اما این بدان معنا نیست که او اخراج آنان را خطا می‌داند، یا اگر او به جای آنان می‌بود، اخراجشان را صواب نمی‌دانست. در واقع، می‌توان گمان داشت که بسیاری هستند که این‌گونه می‌اندیشند، یعنی می‌پذیرند که دقیقاً همان‌گونه که آنان دیگران را فراموش می‌کنند، دیگران نیز آنان را به دست فراموشی سپارند. روی هم رفته، این آموزه خودیاری سرمایه‌داری است که طبق آن فرد می‌فهمد که زندگی سخت و رقابتی است و احتمال شکست در طلب موفقیت را می‌پذیرد. اما هیچ امر غیر عقلانی در این مطلب وجود ندارد. آن چه غیر عقلانی است این است که چنین فردی واقعاً بخواهد منافعش نادیده گرفته شود یا نادیده گرفته شدنش را دوست داشته باشد. هیچ امر غیر عقلانی در مورد این‌گونه انسانی که می‌پذیرد دیگران ممکن است همان قدر ظالمانه با او رفتار کنند که او با آنان به ظلم رفتار می‌کند، وجود ندارد.

می‌توان نقدی بر به اصطلاح تعارضات در طبیعت<sup>۱</sup> کانت وارد ساخت که به همان اندازه مخرب باشد. کانت می‌گوید: دروغ گفتن یا عهد شکستن همواره خطاست، زیرا هیچ‌کدام را نمی‌توان سازگارانه تعمیم داد. اگر در انجام چنین کاری بکوشیم، سریعاً می‌یابیم که نفس مسئله راست‌گویی و وفای به عهد فرو می‌پاشد. به همین دلیل، منع دروغ گفتن و عهد شکستن مطلق است و به خودی خود به همه افراد بدون هیچ‌گونه استثنایی اطلاق می‌شود. اما باز هم، مشکل در حذف موارد استثنایی از جانب کانت است. آیا باید راست گفتن همیشه صواب باشد، صرف‌نظر از اوضاع و احوالی که خود را در آن می‌یابیم؟ آیا ممکن نیست وضعیتی باشد که در آن، مثلاً دروغ گفتن از لحاظ اخلاقی موجب باشد؟ البته بسیاری هستند که در مورد اطلاق قاعده‌های خاص با کانت وفاق دارند. مخالفان جنگ، که در هرگونه اوضاع و احوالی از شرکت در جنگ امتناع می‌ورزند، به این دلیل که «حیات مقدّس است»، نظر کانت را می‌پذیرند، همان‌گونه که در واقع، کسانی که به همین دلیل با مجازات اعدام مخالف‌اند، نظر او را می‌پذیرند. اما بسیاری هم با او مخالف‌اند و می‌گویند: موافقی پیش می‌آید که استثنا زدن از لحاظ اخلاقی مجاز است. جنگیدن با هیتلر یکی از این استثناهاست و اعدام تروریست‌ها استثنایی دیگر. در واقع، اگر استثناها همیشه غیرمجاز باشند، کاملاً به آسانی می‌توان وضعیت‌هایی را تصور کرد که در آنها یا هیچ‌گونه تصمیمی اتخاذ نمی‌شود یا اگر هم اتخاذ شود، اخلاقاً نکوهیده است.

برای مثال وضعیتی را در نظر بگیرید که وظایفمان در تعارض‌اند. اگر عهد شکستن و دروغ گفتن همیشه خطا باشد، هنگامی که برای وفای به عهد باید دروغ بگوییم، چه اتفاقی می‌افتد؟ فرض کنید به دوستی قول می‌دهم که او را از دید جنایت‌کاری مخفی کنم، سپس جنایت‌کار از من می‌پرسد که دوستم کجاست. چه پاسخی بدهم؟ اگر راست بگوییم، عهد شکسته‌ام و اگر وفای به عهد کنم، باید دروغ بگوییم. این ضعف عمده نظریه کانت است که هیچ پاسخی به این معضل نمی‌دهد. اما بیشتر ما آن را کاملاً به آسانی رفع می‌کنیم: استثنایی به قاعده راست گفتن می‌زنیم تا از پی آمدهای زیان‌بار مرگ دوستان اجتناب ورزیم (برای

1. contradictions in nature

مثال «راست بگوید، مگر زمانی که منجر به مرگ شخص بی‌گناهی شود». این نوع استثنا زدن به ماکمک می‌کند تا مشکل دیگری را نیز رفع کنیم. اگر هیچ‌قولی به دوستم برای مخفی کردن او نداده باشم، چه اتفاقی می‌افتد؟ در این مورد هیچ‌گونه تعارض وظیفه‌ای مطرح نیست و من اخلاقاً موظفم که به جنایت‌کار راست بگویم. به عبارت دیگر، اگر در این‌جا استثنایی نزنم، وظیفه‌ام مرا ملزم می‌کند تا کاری انجام دهم که به احتمال زیاد آن را از لحاظ اخلاقی نکوهیده می‌دانم. از این‌رو، نظریه کانت در این‌گونه مثال‌ها یا به نوعی بن‌بست اخلاقی می‌انجامد، که هیچ‌گونه تصمیم اخلاقی نمی‌توان اتخاذ کرد، و یا به وضعیتی می‌انجامد که در آن چه‌بسا ممکن است انجام وظیفه‌ام را با ارتکاب خطای یک‌سان بدانم.

۱. نظریهٔ دابلیو. دی. راس<sup>۱</sup>

به دلیل مشکلاتی از این دست فیلسوف معاصر - دابلیو. دی. راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) - اصلاح مهمی را در فلسفهٔ اخلاق کانت ایجاد کرده است. راس استدلال می‌کند که وظایف کانتی را نباید وظایف مطلق تلقی کرد، بلکه باید وظایفی دانست که استثناهایی را مجاز می‌دارند. راس این وظایف را وظایف در نگاه نخست<sup>۲</sup> می‌نامد. وظیفه در نگاه نخست، وظیفه‌ای غیرمطلق یا مشروط است؛ یعنی وظیفه‌ای که همواره می‌تواند محکوم وظیفهٔ الزام‌آورتری قرار گیرد. بنابراین، «هرگز انسانی را نکش» وظیفه‌ای در نگاه نخست است؛ یعنی کاری نیست که من همیشه باید آن را انجام دهم، بلکه کاری است که من فقط باید زمانی آن را انجام دهم که مغلوب تکلیف دیگری که الزام‌آورتر است یا قاعدهٔ وظیفه در نگاه نخست<sup>۳</sup> (مثلاً «هرگز کسی را نکش، مگر در دفاع از خودت») نباشد. چنین تکالیفی از وضعیت‌هایی که خودم را در آنها می‌یابم ناشی می‌شود، و راس می‌گوید: می‌توان آنها را در شش گروه طبقه‌بندی کرد، که از میان آنها دوتای نخست مربوط به گذشته و باقی ناظر به آینده‌اند:

۱. وظایف مربوط به وفاداری که در آنها طبق قول قبلی‌ام عمل می‌کنم؛ و وظایف مربوط به جبران که در آنها عمل خطای قبلی‌ام را جبران می‌کنم.
۲. وظایف مربوط به سپاس‌گذاری که در آنها دینی را ادا می‌کنم (یعنی در قبال خدمت‌هایی که دیگران به من کرده‌اند).
۳. وظایف مربوط به عدالت که در آنها می‌کوشم تا توزیع برابری از لذت و سعادت به دست آورم.
۴. وظایف مربوط به نیکوکاری که در آنها می‌کوشم سهم دیگران را از لحاظ فضیلت یا عقل یا لذت بهتر کنم.

---

1. W. D. Ross

2. prima facie

۵. وظایف مربوط به اصلاح خود که می‌کوشم از لحاظ فضیلت یا عقل خودم را اصلاح کنم.
۶. وظایف مربوط به عدم شرارت که براساس آنها از ضرر زدن به دیگران امتناع می‌ورزم.<sup>۱</sup>

برای این که بدانیم چگونه این طبقه‌بندی نتیجه‌بخش است، وظیفه‌سپاس‌گذاری را از نظر می‌گذرانیم. اگر پدر خودم و پزشکی معروف را در حال غرق شدن ببینم، کدام یک را باید نجات دهم؟ سودگرا از من می‌خواست که پزشک را نجات دهم، زیرا در این صورت، خیر بیشتری عاید نوع بشر می‌شود. با این همه، بسیاری از ما این توصیه را نفرت‌انگیز می‌دانیم، زیرا وظیفه‌سپاس‌گذاری خاصی نسبت به والدینان - که از ما مراقبت و حمایت کرده‌اند - احساس می‌کنیم، و این وظیفه بر هر وظیفه دیگری نسبت به بیگانگان می‌چربد و اهمیتی ندارد که زنده ماندن او چه مقدار سعادت نصیب افراد بیشتری خواهد کرد. از این رو، راس می‌گوید: مدیون شخصی خاص بودن، وظیفه‌ای کاملاً شخصی است و بستگی دارد به این که آنها کیستند و چه کارهایی برای ما می‌کنند؛ این وظیفه نیز کاملاً ناظر به گذشته است نه آینده.

همان‌گونه که به زودی خواهیم دید، فهرست راس که به اعتراف خودش ناقص است، مشکلات خاص خود را دارد. ابتدا به نظر می‌رسد که نظریه او این مزیت عظیم را دارد که طیف وظایفمان را فراتر از آنچه کانت توصیه می‌کند، می‌گسترده. در واقع، به مجرد این که لازمه وظیفه مطلق و بدون استثنا را درک کنیم، خواهیم دید که وظایف اندکی - اگر وظیفه‌ای باقی بماند - بدین شیوه می‌توان در نظر گرفت. همواره وضعیتی هست که در آن، وظیفه مطلق کانتی می‌تواند محکوم واقع شود. بنابراین، کافی نیست همگام با کانت بگوییم که برای آن که وظیفه‌ای اخلاقی باشد، باید بتواند تعمیم سازگارانه‌ای بیابد، زیرا همان‌گونه که راس نشان می‌دهد، چنین قاعده‌ای بدون استثنای محتمل وجود ندارد. انجام این استثنای بستگی به اوضاع و احوالی خواهد داشت که در آن وظیفه‌ام را انجام می‌دهم، هم‌چنین به نتایج احتمالی انجام وظیفه‌ام و ارتباط شخصی‌ای بستگی خواهد داشت که ممکن است میان خودم و کسانی باشد که معتقدم نسبت به آنان وظیفه‌ای دارم.

1. W. D. Ross, *The Right and the Good*, p. 21.

تمرین ۶

صرف نظر از این سخن که وظیفهٔ مربوط به عدم بدکاری عموماً الزام‌آورتر از وظیفهٔ مربوط به نیکوکاری است، راس وظایف در نگاه نخست خود را در نظامی که دارای سلسله مراتب اهمیت باشد، مرتب نمی‌کند. ریچارد پورتیل<sup>۱</sup> نظامی را پیشنهاد می‌کند.<sup>۲</sup> آیا با درجه‌بندی او موافق‌اید؟ اگر نه، چه تغییراتی را در آن اعمال می‌کنید یا چه چیزی به آن می‌افزایید؟

۱. ضرر نرساندن به دیگران.
۲. تاوان دادن ضررهایی که به دیگران زده‌ایم.
۳. وفای به تعهدات.
۴. جبران خوبی‌ها در حق خودمان.
۵. رفتار با مردم آن‌گونه که شایستهٔ آنند.
۶. انجام دادن کار خیر نسبت به برخی انسان‌ها، چه شایستهٔ آن باشند یا نباشند.
۷. اصلاح خودمان به شیوه‌های خاص.

دو اشکال قابل توجه به نظریهٔ راس مطرح است:

۱. چگونه بدانیم که واقعاً یک وظیفه، وظیفهٔ در نگاه نخست است؟
  ۲. چگونه بدانیم که هنگام تعارض میان وظایف در نگاه نخست از کدام یک باید اطاعت کرد؟
- پاسخ راس به هر دو پرسش یکی است. نظریه‌های سودگرایی و کانتی، هر دو در این گمان

1. Richard Purtill

2. *Thinking about Ethics*, p. 44.

که معیار مطلق را برای تشخیص صواب و خطا می‌توان یافت، به خطا رفته‌اند. یکی معیار لذت را به کار می‌گیرد و دیگری معیار وظیفه را. صرف‌نظر از تنوع و گستره بی‌نهایت لذت‌ها و وظایفان، راس می‌گوید: عدم امکان رسیدن به چنین معیاری، خواه غایت‌گرایانه و خواه وظیفه‌گرایانه، حتمی است. اما این بدان معنا نیست که تصمیمات اخلاقی ما فاقد ارزش شناختی‌اند. به سادگی می‌دانیم که افعالی مانند وفای به عهد یا تأثیر توزیع عادلانه خیر یا ایجاد خیر برای دیگران در نگاه نخست، صحیح‌اند و صرفاً با ملاحظه عمیق‌ترین باورهای اخلاقی خود، می‌دانیم که آنها وجود دارند. صحیح بودن این امور برای ما «بدیهی» است، ولی نه بدین معنا که همواره می‌دانسته‌ایم آنها هستند و نه بدین معنا که می‌توانیم اثبات کنیم که آنها هستند، بلکه بدین معنا که «به بلوغ ذهنی‌ای رسیده‌ایم» که بدانیم آنها هستند. آنها مانند اصول موضوعه هندسه یا حساب، متعلق شناخت و بخشی از طبیعت بنیادی عالم شده‌اند:

اشتباه است که در پی ایجاد علمی طبیعی بر پایه «آنچه واقعاً می‌اندیشیم» باشیم؛ یعنی بر پایه آنچه انسان‌های نسبتاً اندیشه‌ور و خوب تحصیل‌کرده، درباره موضوعات علوم می‌اندیشند، پیش از آن‌که آنها را به روش علمی مطالعه کنند، زیرا چنین آرایسی تفسیرهایی از تجربه حسی‌اند و غالباً نیز تفسیرهای نادرستی‌اند؛ و دانشمند باید از اینها به خود تجربه حسی رجوع کند که داده‌های واقعی‌اش را عرضه می‌کند. در فلسفه اخلاق چنین رجوعی امکان‌پذیر نیست. ما هیچ راهی برای دست‌رسی مستقیم به واقعیت‌های مربوط به صواب و خوبی و درباره این‌که چه چیزهایی صواب یا خوب‌اند، به جز تفکر درباره آنها نداریم؛ باورهای اخلاقی انسان‌های اندیشه‌ور و خوب تحصیل‌کرده، داده‌های فلسفه اخلاق‌اند، دقیقاً همان‌گونه که ادراکات حسی داده‌های علم طبیعی‌اند. درست همان‌گونه که برخی داده‌های علم طبیعی را به عنوان امور غیرواقعی باید رد کرد، هم‌چنین باید برخی داده‌های فلسفه اخلاق را نیز رد کرد، اما همان‌گونه که داده‌های علم طبیعی تنها در صورت تعارض با دیگر ادراکات حسی



دقیق‌تر رد می‌شوند، داده‌های فلسفه اخلاق نیز تنها در صورتی رد می‌شوند که در تعارض با باورهای دیگری باشند که بهتر از عهده آزمون تأمل برمی‌آیند. مجموعه موجود باورهای اخلاقی بهترین انسان‌ها، محصول جمعی تأمل اخلاقی نسل‌های بسیاری است که قدرت فوق‌العاده حساس درک تمایزات اخلاقی را متحول ساخته‌اند و نظریه پرداز اخلاق باید به این امر به دیده احترام بنگرد. آرای وجدان اخلاقی بهترین انسان‌ها شالوده‌ای است که نظریه پرداز اخلاق باید اخلاق را براساس آن بنیاد کند، گرچه نخست باید آنها را با یکدیگر مقایسه و هرگونه تناقض ممکن را حذف کرد.<sup>۱</sup>

بسیاری این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌دانند؛ برای مثال اگر شخصی بگوید که معامله به مثل در خدمات و وظیفه در نگاه نخست نیست یا وظیفه تلاقی جویی (که در فهرست راس نمی‌گنجد) وظیفه‌ای در نگاه نخست است، چه رخ می‌دهد؟ در آن صورت، احتمال دارد که راس ادعا کند که این شخص برای صدور حکم درست «بلوغ ذهنی کافی» ندارد، یا به نحوی، اندیشه‌هایش را غلط تعبیر کرده، که در هر صورت باورهای اخلاقی باطنی او را نمی‌توان شناخت حقایق بدیهی، آن‌گونه که راس تصور می‌کند، دانست. آن‌چه ما در این‌جا لازم داریم و راس در اختیار ما نمی‌گذارد روشی است برای تعیین این‌که چه زمانی یک شخص از لحاظ اخلاقی بالغ است و چه زمانی باورهای اخلاقی‌اش را به درستی تعبیر می‌کند. به علاوه، اگر بخواهیم بر باورهای اخلاقی انسان‌های دیگر به عنوان داده‌های اخلاق تکیه کنیم، هرچند انسان‌هایی اندیشه‌ور و خوب تحصیل کرده باشند، باید فرض بگیریم که اینان «بهترین مردم» اند. دقیقاً بدین دلیل که می‌دانند وظیفه در نگاه نخست چیست؛ یعنی در واقع، آنان چیزی دارند که راس منکر آن است که بتوانند دارا باشند؛ یعنی معیاری برای انتخاب میان صواب و خطا.

1. *Op.cit.*, pp. 40-41.

تمرین ۷

شما فکر می‌کنید کانت و راس چگونه معضلات زیر را حل می‌کنند؟ شما چگونه آنها را حل می‌کنید؟

۱. دوستت، که یک بار جانت را نجات داده، اکنون مرتکب جنایتی شده است و از تو می‌خواهد که او را مخفی کنی. آیا این کار را می‌کنی؟
۲. تو رهبر یک اتحادیه کارگری هستی که درگیر اعتصابی طولانی است. وضعیت مالی بسیاری از اعضای اتحادیه تاکنون ضعیف شده است. آیا برای تسکین درد آنان در قبول پول از قدرت بیگانه‌ای که کلاً از آن متنفری، موّجه‌ی یا نه؟
۳. فرض کن بچه‌ی تو خواهد مرد، مگر این‌که عمل جراحی پرهزینه‌ای بر روی او انجام گیرد و تو مردی فقیر هستی. آیا برای به دست آوردن این پول از راه غیر قانونی موّجه‌ی؟
۴. زنی ظنّین می‌شود که شوهرش که سال‌ها زندگی مشترک سعادت‌مندانه‌ای با او داشته، جاسوس است. او یک سال دیگر بازنشسته می‌شود. آیا زن باید به مراجع ذی‌صلاح فوراً اطلاع دهد یا نه؟
۵. آیا تو موّجه‌ی که با تهدید صاحب‌خانه‌ای را مجبور سازی تا اجاره بهای منزلش را تا حدّ منطقه‌ای شدیداً محروم تنزل دهد؟
۶. آیا تو به عنوان یک پزشک، وظیفه خود می‌دانی که به والدین دختری چهارده‌ساله خبر دهی که او وسیله ضدحاملگی مصرف می‌کند؟
۷. تو اطلاعاتی از ارسال یک محموله هروئین از طرف مافیا به این کشور داری. اگر محموله را نیروی انتظامی توقیف کند، مافیا خواهند فهمید که تو گزارش داده‌ای و در صدد کشتن تو بر خواهند آمد. آیا تو باید نیروی انتظامی را مطلع سازی یا نه؟
۸. هم‌سلولی تو که پیر و در حال مرگ است، به تو کمک می‌کند تا فرار کنی و تو را از جای مقدار زیادی پول مطلع می‌سازد و تنها شرطش این است که قول دهی زندگی خانواده‌اش را تأمین کنی. تو موافقت می‌کنی و گنج را پیدا می‌کنی، ولی پس از آن متوجه می‌شوی که تجارّتی که زندگی خانواده‌ی تو به آن بستگی دارد، در حال ورشکستگی است. آیا پول هم‌سلولی خود را مصرف می‌کنی؟

۲. سودگرایی قاعده‌نگر<sup>۱</sup>

نظریهٔ راس، تا آن‌جا که حاوی عناصر وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه است، دورگه است. او مانند کانت می‌پذیرد که قاعده‌های خاصی دربارهٔ وظیفه وجود دارند که ما موظف به رعایت آنها هستیم (به ویژه وظایف ناظر به وفاداری و سپاس‌گذاری که مربوط به گذشته‌اند)؛ و در عین حال، مانند سودگرایان می‌پذیرد که اگر نتایج پیروی از این قاعده‌ها مصیبت‌بار باشد، موظف نیستیم که از آنها تبعیت کنیم. این واقعیت که قوی داده‌ایم پیوسته دلیل اخلاقی محکمی برای نقض نکردن آن است، اما این قول ممکن است در هر اوضاع و احوالی به قوت خود باقی نماند و مغلوب وظیفه‌های فوری‌تری شود (به ویژه وظایف ناظر به نیکوکاری، اصلاح خود و عدم بدکاری که مربوط به آینده‌اند).

نظریهٔ راس مشترکات بیشتری با نوعی اصلاح دیگر نسبت به فلسفهٔ اخلاق کانتی، که همان سودگرایی قاعده‌نگر است دارد. این نظریه که آخرین نظریهٔ اخلاق هنجاری است که بررسی خواهیم کرد هم دورگه است؛ این نظریه با راس دربارهٔ محوریت قاعده‌ها موافق است و نیز می‌پذیرد که گاهی نتایج پیروی از آنها مستلزم نقض آنهاست، اما با ادلهٔ بسیار متفاوتی به این نتیجه رسیده است. سودگرایی قاعده‌نگر هیچ‌گونه تصویری از وظیفه در نگاه نخست ندارد، و منکر هرگونه وظیفهٔ ناظر به گذشته است و مهم‌تر از همه آن که معیار مطلق حکم را دربارهٔ اتخاذ تصمیمات اخلاقی در اختیار می‌نهد. بدین ترتیب، بسیاری بر این باورند که این نظریه اشکالاتی را که بر راس وارد شده، دفع کند.

گفتیم که با پیروی از بن‌تام، معیار نهایی حکم اخلاقی اصل سود است؛ یعنی در صورتی عملی صواب است که موجب لذت شود (یا از الم جلوگیری کند) و در صورتی عملی خطاست که موجب الم (و مانع لذت) شود، اما اصل سود را، که در این جا بر اعمال اطلاق

---

1. rule-utilitarianism

می‌شود - از این رو، می‌توان نظریه بنتام را با توصیفی خاص تر «سودگرایی عمل‌نگر» نامید - می‌توان به همان‌سان بر قاعده‌ها نیز به خوبی اطلاق کرد. آن‌چه ما باید انجام دهیم، ارزیابی این قاعده است بر حسب این‌که آیا کسی که از آن قاعده پیروی می‌کند، سعادت یا شقاوت من حیث‌المجموع را به حداکثر می‌رساند یا نه؟ به عبارت دیگر، ما باید تعیین کنیم که آیا اگر هرکسی از این قاعده پیروی کند، بیشترین خیر را ایجاد می‌کند یا نه؟ اگر ایجاد کند، در آن صورت، عملی که مطابق آن قاعده باشد، صواب و عملی که با آن منطبق نباشد، خطا تلقی می‌شود.

برای مثال این پرسش را در نظر بگیرید که «آیا باید از سمت چپ رانندگی کنیم یا از سمت راست؟» اگر پاسخ این باشد که «بستگی به نیازهای من در زمان رانندگی دارد؛ یعنی شاید روزی از سمت چپ برانم و روز بعد از سمت راست»، نتیجه آن به وضوح برای موتورسواران و عابران پیاده به یک اندازه مصیبت‌بار خواهد بود. به همین دلیل، شخص به قانون آن کشور رجوع می‌کند، چون می‌داند که در این مورد امنیت به بهترین وجه به دست همه افراد تأمین می‌شود. به تعبیر دیگر، اصل سود در این جا حکم می‌کند که همه باید همواره طبق قاعده‌ای خاص عمل کنند. این امر از خطرات انتخاب فردی جلوگیری می‌کند. اگر قانون بگوید: «همواره از سمت راست برانید»، در این صورت، چنین عملی صواب است، زیرا مطابق با قانون است.

بنابراین، در سودگرایی عمل‌نگر<sup>۱</sup>، عمل صواب تنها از طریق نتیجه‌های آن تعیین می‌شود، ولی در سودگرایی قاعده‌نگر عمل صواب از طریق نتایج عمل تعیین نمی‌شود، بلکه از طریق نتایج قاعده‌ای که طبق آن عمل انجام می‌گیرد، مشخص می‌شود. دقیق‌تر بگوییم، آن‌چه دو نوع از سودگرایی را از یک‌دیگر متمایز می‌سازد، قلمرویی است که سودگرایی قاعده‌نگر مفهوم تعمیم‌پذیری کانت را بدان الحاق می‌کند؛ یعنی نتایج تعمیم یک قاعده تعیین می‌کند که آن قاعده، قاعده‌ای خوب است یا بد. جدایی سودگرایی قاعده‌نگر از نظریه کانت در ارزیابی قاعده برحسب نتایج آن و در نتیجه، در

1. act-utilitarianism

حفظ اصل سود به عنوان معیار نهایی هر نوع تصمیم اخلاقی است.

می‌توان این تمایز را با مثالی دیگر روشن‌تر ساخت. فرض کنید معلمی می‌بیند که دانش‌آموزی زرنگ و صرف‌نظر از این جهت قابل اطمینان، در امتحان تقلب می‌کند. کس دیگری تقلب کردن او را ندیده و این امتحان برای شغل دانش‌آموز و خانواده نوبنیادش خطیر است. معلم چه باید بکند؟ آیا به عنوان یک سودگرای عمل‌نگر می‌تواند استدلال کند که با توجه به نتایج مصیبت‌بار برای دانش‌آموز، او باید از آن تقلب چشم‌پوشی کند، به‌ویژه که این عمل چون مخفیانه انجام می‌شود، نمی‌تواند الگوی بدی برای دیگران باشد. اما سودگرای قاعده‌نگر به نحو دیگری استدلال می‌کند. در حالی که معلم در این مورد خاص، با سکوت خود ممکن است خیر بیشتری را برای این دانش‌آموز خاص فراهم سازد و هرچند سکوت هیچ‌گونه نتیجه‌ای برای موارد بعدی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا هیچ‌کس از آن مطلع نخواهد شد، باز هم کار بدی است، زیرا اگر همگان این کار را انجام دهند، کل قضیه امتحان گرفتن به تدریج تضعیف می‌شود. در واقع، این واقعیت که سکوت مخفیانه انجام شده است - که از نظر سودگرای عمل‌نگر نکته مهمی در محدود کردن نتایج شرّ عمل اوست - وضعیت را بدتر می‌کند، زیرا پس از آن کسی نمی‌داند که چه کسی سکوت می‌کند و یا نتایج هرگونه امتحانی صحیح بوده است یا نه. پس در این جا نتایج مصیبت‌بار تعمیم‌پذیری است که مسئله را حلّ و فصل می‌کند. این باور که معلم خطا کرده است، ناشی از این اعتقاد ما نیست که تقلب سعادت ایجاد نمی‌کند - که در خصوص چنان دانش‌آموزی ممکن است ایجاد کند - بلکه ناشی از این باور ماست که اگر قاعده و مبنای عمل معلم را تعمیم دهیم، حتی شقاوت بیشتری حاصل خواهد شد. بنابراین، عمل معلم نکوهش می‌شود نه به دلیل کاری که انجام داده، بلکه به دلیل این که طبق فلسفه اخلاق کانت، اگر قاعده عمل او (تقلب را مجاز بدار، اگر موجب سعادت می‌شود) تعمیم پذیرد، نتایج شرّی به دنبال خواهد داشت. در این جا هم، سود تعیین می‌کند که کدام قاعده اعمال شود.

تمرین ۸

سودگرای قاعده‌نگر با اوامر زیر چگونه رفتار می‌کند؟

۱. از آن‌جا که هرکس در سینما به هر حال سیگار می‌کشد، به علامت «سیگار کشیدن ممنوع» توجه نکن!
۲. همیشه به فرزندان خود بیشتر از فرزندان دیگران کمک کن.
۳. اگر قانون تو را به جرمی که مرتکب آن نشده‌ای محکوم کرده، سعی کن از زندان فرار کنی.
۴. از ثروت‌مندان بدزد و به فقرا بده.
۵. اگر با جنگ موافق نیستی، از خدمت سربازی فرار کن.
۶. هرگز آشکارا به یک شاگرد نمره اضافی نده، بلکه فقط به طور مخفیانه چنین کن.
۷. گیاه‌خوار نشو، زیرا افرادی که گوشت می‌خورند آن قدر زیادند که کار تو هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند.
۸. کشیشان کاتولیک ازدواج نمی‌کنند، لذا تو نیز نباید ازدواج کنی.
۹. اگر مالیات را به مصرف سلاح‌های هسته‌ای می‌رسانند، از پرداخت آن خودداری کن.

سودگرایان قاعده‌نگر اظهار می‌دارند که نگرش آنان دو مسئله قابل توجه را حل می‌کند: نخست مشکل وظایف متعارض را که کانت و راس با آن مواجه‌اند، و دوم مشکل عدالت را که سودگرایان عمل‌نگر با آن مواجه‌اند.

۱. مشکل وظایف متعارض: راس مانند کانت، هیچ معیاری نمی‌دهد که با آن تعیین کنیم که هنگام تعارض وظایف از کدام وظیفه باید پیروی کرد. کل مدعای او این است که شخص

مربوطه، از طریق درون‌نگری، به نحوی می‌فهمد که کدام‌یک را برگزیند. اما سودگرایی قاعده‌نگر به معیاری مطلق توسل می‌جوید (یعنی اصل سود) و به گونه‌ای این کار را عملی می‌سازد که شرایط خاصی که در آن تعارض رخ می‌دهد، مورد توجه باشد؛ برای مثال دوباره معضل کانتی را در نظر بگیرید: اگر «هرگز عهدی را نشکن» و «هرگز دروغ نگو» هر دو امر مطلق باشند، به جنایت‌کاری که می‌خواهد دوستی را که به او قول حمایت داده‌ام بکشد، چه بگویم؟ اگر جای دوستم را به او بگویم، عهد شکسته‌ام، اگر به عهدم پای‌بند باشم، باید دروغ بگویم.<sup>۱</sup> در این جا پرسش سودگرایی قاعده‌نگر این است: کدام قاعده سعادت را در این مورد خاص به حداکثر می‌رساند؟ به وضوح دروغ گفتن. به عبارت دیگر، امر «هرگز عهدی را نشکن»، به تبع اطلاق اصل سود در شرایط خاصی که خودم را در آن می‌یابم، رد می‌شود.

این روش دو معنای ضمنی مهم برای وضع قاعده دارد. نخست آن که در پیوند دادن قاعده به وضعیت، این روش به ناچار قاعده را پیچیده‌تر می‌کند. ما دیگر با بساطت اوامر مطلق کانتی مانند «هرگز نکش» - امری که با صرف نظر از نتایج، صادر شده - مواجه نیستیم، بلکه با تعداد زیادی اوامر مستقل از یکدیگر مواجهیم که به کشتن برای دفاع از خود، کشتن در جنگ، کشتن به عنوان بازدارندگی قانونی، کشتن بیمار برای نجات او از درد و غیره مربوطند. اما هر یک از این قاعده‌ها، گرچه پیچیده‌ترند، باز هم بهتر از قاعده کانتی‌اند، زیرا مستقیماً به موارد واقعی می‌پردازند، نه موارد کلی؛ و هر تعارض محتملی را درباب وظایف می‌توان با آزمون تجربی سود حل و فصل کرد. سودگرایان قاعده‌نگر اصرار می‌ورزند که این آزمون کاملاً ناظر به آینده است و حتی به وظایفی از قبیل جبران زیان وارده یا وظیفه سپاس‌گزاری از والدین اطلاق می‌شود. به علاوه، این قاعده‌ها تأیید می‌شوند نه به این دلیل که - چنان‌که راس اظهار داشته - شامل وظایف در نگاه نخست می‌شوند، که مربوط به افراد خاصی‌اند، بلکه به این دلیل که جامعه‌ای که عموماً این قاعده‌ها را پذیرفته نسبت به جامعه‌ای که این قاعده‌ها را نپذیرفته، بهتر خواهد بود؛ یعنی

۱. نک: همین کتاب، ص ۲۱۳.

می‌تواند سعادت را به نحو کارآمدتری به حداکثر برساند. [در این صورت] ارزیابی آنان غایت‌گرایانه باقی خواهد ماند.

دومین معنای ضمنی وضع قاعده به این شرح است. از نظر کانت و راس، وظیفه پیروی از قاعده‌های خاص - صرف نظر از شرایط موجود - در هر جامعه‌ای پابرجاست؛ یعنی کلیت این قواعد مستلزم اطاعت بدون قید زمان یا مکانی خاص است. اما در سودگرایی قاعده‌نگر اصل سود قاعده‌هایی ایجاد می‌کند که ممکن است فقط قابل اجرا در جامعه‌ای خاص باشند نه هر جامعه‌ای؛ برای مثال قاعده حفظ ذخیره آب در [جمهوری عربی] صحرا مفید خواهد بود نه در اسکاتلند. قاعده‌ای که مستلزم کنترل جدی مولید است در چین قابل اجراست، نه در منطقه‌ای که شدیداً با کمبود جمعیت مواجه است. اما همه قاعده‌ها این ویژگی را ندارند. برخی قاعده‌ها برای رفاه هر جامعه و حفظ شهروندانش حیاتی‌اند - مثلاً قاعده‌هایی علیه قتل عمدی انسان‌ها - که کاربرد عام دارند. اما ناگفته نماند که این واقعیت که مردم و جوامع از احکام اخلاقی خود راضی نیستند، اصل اخلاق هنجاری سودگرایان قاعده‌نگر را به هم نمی‌زند. علی‌رغم اختلافات احتمالی تاریخی یا فرهنگی در میان جوامع، هنوز هم قاعده‌هایی که مولود اصل سودند، تعیین می‌کنند که عملی در هر مورد خاص، صواب است یا خطا.

۲. مشکل عدالت: گفتیم که یکی از نقدهای مطرح شده علیه سودگرایی عمل‌نگر این بود که به طور شایسته به عدالت توجه نمی‌کند و مدافع توزیع یک‌سان سعادت نیست و لذا نیازی نمی‌بیند که با افراد بر طبق شایستگی‌ها و لیاقت‌هایشان رفتار کند. مثلاً، یک قاضی سودگرا در محکوم کردن مردی بی‌گناه به مرگ موجه خواهد بود، اگر معتقد باشد که خیر بیشتری مانند برقراری مجدد قانون و نظم عاید می‌شود.<sup>۱</sup> آیا همین نقد را می‌توان بر سودگرایی قاعده‌نگر وارد ساخت؟

نیازی به ذکر نیست که سودگرایان قاعده‌نگر استدلال می‌کنند که نمی‌توان. در مثال

۱. نک: همین کتاب، ص ۱۵۰.



فوق، پرسش این بود که: پی آمدهای قاعده‌ای که مجازات فرد بی‌گناه را مجاز می‌شمرد، چه خواهد بود؟ آثار آن آشکارا مصیبت‌بار است. وضع چنین قاعده‌ای - پذیرش عام این قاعده که می‌توان بدون در نظر گرفتن شایستگی، اعمال مجازات کرد - اعتماد ما را به قانون از بین می‌برد، در حالی که اعتماد به قانون برای حفظ جامعه ضروری است و موجب ترس مدام ما از دست‌گیری می‌شود. از این رو، سودگرایی قاعده‌نگر اصل تعمیم‌پذیری کانت را با اصل سود تلفیق می‌کند تا عدالت در مورد افراد اجرا شود و حافظ حقوق شهروندان طبق قانون باشد، البته با اظهار این مطلب که اگر محکوم کردن شخص بی‌گناهی برای من خطاست، برای همه خطاست.

اما در این جا با مشکلی مواجهیم. در استدلالی که ارائه شد، عدالت به عنوان جزئی از سود منظور شده است؛ یعنی یکی از اجزای آن شرایطی که می‌خواهند سعادت را به حداکثر برسانند. اما آیا این شرطی لازم است؟ ظاهراً نه. سودگرایی قاعده‌نگر می‌گوید: عدالت فقط زمانی تضمین می‌شود که عمل عادی انسان واقعاً سعادت را به حداکثر برساند، ولی این مستلزم آن هم هست که اگر عدالت سود را به حداکثر نرساند، آن را به نفع چیز دیگری می‌توان کنار گذاشت، چیزی که شاید الان آن را آشکارا ظالمانه می‌دانیم، چیزی که توزیع برابر عدالت را تأمین نمی‌کند. سودگرایی قاعده‌نگر پیش از این روا می‌دانست که قاعده‌های گوناگون برای جوامع گوناگون مناسب‌اند. در این صورت، می‌توان استدلال کرد که برده‌داری در کشوری که به علت کمبود کار با ویرانی اقتصادی مواجه است، موجه است. اما آیا واقعاً می‌خواهیم بگوییم که برده‌داری عادلانه است؟ در این مورد ممکن است به غلبه بیشتر سعادت بر شقاوت دست یافت، ولی برده باز هم برده است و مجبور است که چنین باشد؛ [یعنی] او برده شده است نه به دلیل مجازات برای کارهایی که انجام داده، بلکه به دلیل منافی که به دیگران می‌رساند (و ممکن است در آن منافع سهم هم نباشد). بنابراین، قاعده‌ای که سعادت را به حداکثر می‌رساند، ممکن است با این همه در روش توزیع سعادت ظالمانه باشد. از این رو، گرچه سودگرایی قاعده‌نگر می‌تواند برخلاف سودگرایی عمل‌نگر جایی برای عدالت باز کند، ولی هنوز هیچ تضمینی

برای این کار فراهم نکرده است. در نتیجه، اصل سود دو پهلوسست و ممکن است عدالت یا ظلم را توجیه کند و از آنجا که هر چیزی به وضعیت موجود بستگی دارد، هیچ تضمینی نیست که سود با ظلم به بهترین وجه تأمین نشود.

به دلیل این اشکال، اصلاح دیگری برای سودگرایی قاعده‌نگر مطرح شده است که گاهی به عنوان سودگرایی قاعده‌نگر گسترده<sup>۱</sup> شناخته می‌شود. این اصلاح متضمن آن است که اصل عدالت (یا به تعبیری دقیق‌تر، اصل توزیع عادلانه) را نه تابع اصل سود، بلکه هم‌تراز با آن قرار دهیم. اینک عدالت فرعی و ثانوی نیست، بلکه بنیادی و شرط لازم عمل اخلاقی است. بنابراین، اعمال برطبق قاعده‌هایی که ناشی از دو اصل سود و عدالت‌اند، صواب یا خطا تلقی می‌شوند. اصل سود مورد تأیید است، زیرا این گزاره غایت‌گرایانه (و سودگرایانه) که تکلیف اخلاقی مردم تأمین غلبه سعادت بر شقاوت است، پذیرفته شده است. اما چگونگی توزیع این غلبه را می‌توان فقط از طریق اصل عدالت تعیین کرد. بنابراین، این اصل مورد تأیید است، زیرا این گزاره وظیفه‌گرایانه (و کانتی) که رفتار برابر با مردم حق ذاتی آنان است نیز پذیرفته شده است. اما این بدان معنا نیست که این دو اصل باید همواره مشترکاً اعمال شوند. هر کدام می‌تواند تکالیف مستقلی ایجاد کند؛ برای مثال ما تکلیف عدم اضرار به غیر را ابتدا از اصل سود و تکلیف تأمین برابری در پیش‌گاه قانون را ابتدا از اصل عدالت استنتاج می‌کنیم. تکالیف دیگر، مانند راست‌گفتن یا کمک به محرومین، احتمالاً ترکیبی از هر دو هستند. اما هرچند ممکن است قاعده را اصل تلقی کنیم، فقط براساس این دو اصل است که می‌توان قواعدی وضع کرد که منجر به پیدایش وضعی شوند که در آن وضع بیشترین غلبه خوبی بر بدی، تا آنجا که ممکن است به یک‌سان و وسیعاً توزیع شود.

کسانی که این صورت اصلاح شده سودگرایی قاعده‌نگر را می‌پذیرند، تصدیق می‌کنند که گاهی این دو اصل سود و عدالت دچار تعارض می‌شوند. به سختی می‌پذیرند که ظلمی اندک هرگز نتواند عدالتی بیشتر به دست آورد یا رفتاری نابرابر هرگز نتواند خیری بیشتر

1. extended rule-utilitarianism

ایجاد کند. آیا کشتن هیچ وقت صواب نیست یا راست گفتن هیچ‌گاه خطا نیست؟ مشکل تعارض هنوز باقی است، اما اگر تعارض هست، شاید ضروری است که آن را به عنوان کشمکش کاهش‌ناپذیر در تصمیم اخلاقی دانست. فقط می‌توان امید داشت زمانی که این تعارض‌ها رخ دهد، تصمیمات ما در کل سعادت انسان را افزایش دهد، در حالی که هنوز از حق افراد محافظت می‌کنیم تا «همیشه به عنوان غایت تلقی شوند و هرگز صرفاً به عنوان وسیله با آنان رفتار نشود».



### پرسش‌ها: نظریه کانت و راس

۱. چگونه کانت فلسفه اخلاقش را بر عقل مبتنی می‌سازد؟
۲. چگونه امر مطلق به ما کمک می‌کند تا میان عمل صواب و خطا تصمیم بگیریم؟ برای زمانی که گمان می‌کنید امر مطلق فایده‌ای ندارد مثال‌هایی ذکر کنید.
۳. بحث کنید: «آن‌گونه که می‌خواهی دیگران با تو رفتار کنند با آنان رفتار نکن، زیرا ممکن است امیال آنان متفاوت باشد!» (جورج برنارد شاو)<sup>۱</sup>.
۴. آیا جورج، که در مقابل وسوسه کشتن تو مقاومت می‌کند، از لحاظ اخلاقی برتر از جک است، که هرگز کشتن تو به ذهنش خطور نکرده است؟ در چه صورتی این پرسش مشکلی برای تمایز کانت میان وظیفه و تمایل ایجاد می‌کند؟ گمان می‌کنید کانت چگونه آن را حل می‌کند؟
۵. کانت به ما می‌گوید: «افراد را همیشه غایت تلقی کنیم، و هرگز با آنان صرفاً به عنوان وسیله رفتار نکنیم». مثال‌هایی از جوامع جدید درباره انسان‌ها بزنید که به عنوان «صرفاً وسیله» به کار گرفته شده‌اند. چه رفتارهای جای‌گزینی را پیشنهاد می‌کنید؟
۶. وظیفه در نگاه نخست راس سعی در رفع چه مشکلی دارد؟ آیا در این کار موفق است؟
۷. آیا با راس موافق‌اید که «حسن اخلاقی» ای داریم که به ما می‌گوید چه چیزی صواب و چه چیزی خطاست؟ در چنین تفکری چه مشکلاتی وجود دارد؟
۸. بحث کنید: «سودگرایی قاعده‌نگر چیزی جز شکل مبدل سودگرایی عمل‌نگر و با همان مشکلات قدیمی نیست».
۹. آیا فریب دادن مردی که درگیر فعالیت جنایی است، خطاست؟
۱۰. متن زیر را بخوانید. چه مشکلاتی در آن هست؟ کانت، راس و سودگرایان قاعده‌نگر چگونه با آنها برخورد می‌کند؟

1. George Bernard shaw

وقتی دانشجوی سال چهارم بودم، ویلیام سیدنی تیر<sup>۱</sup> - استاد برجسته طب در دانشگاه هاپکینز که انسانی بسیار باشعور و صمیمی بود - به دانشگاه هاروارد آمد و درباره مراقبت از بیمار سخنرانی کرد. بیماری بدخیم را توصیف و نحوه کنترل آن را بیان کرد و این که چگونه شما همواره مجبور به گفتن حقیقت به بیمار هستید. این تجربه‌ای درخشان برای من بود. او به بیماری اشاره می‌کرد که در بالتیمور نژاد او آمده بود، چون از پزشکان جاهای دیگر مایوس شده بود. او می‌دانست که بیمار پاسخ [مناسب] را دریافت نکرده است و بنابراین، تصور می‌کنم برای دکتر تیر تشخیص این که کاری که باید انجام دهد این است که قضیه را به او بگوید، آسان بود. بیمار همین را می‌خواست و همین علت آمدن او به بالتیمور بود، لذا دکتر تیر قضیه را به او می‌گوید. البته او ناراحت می‌شود و همسرش نیز از دست دکتر تیر عصبانی می‌شود. دکتر تیر می‌گفت: زن به من پرخاش کرد و گفت: «تو چه حقیقتی داشتی که قضیه را به او بگویی؟» سپس دو ساعت بعد بیمار تلفن کرد. آنها به هتل برگشته و به دکتر تیر تلفن کردند تا از او به دلیل گفتن حقیقت تشکر کنند، زیرا این دو در این چند ماه برای نخستین بار توانستند بنشینند و با یکدیگر صحبت کنند. این تصویری بسیار زنده و گویاست و اکنون به خطاهای خودم فکر می‌کنم. زنی به وضوح مبتلا به سرطان تیروئید بود و این را می‌دانست. او به دلیل این که پزشکان معالجه‌اش از گفتن حقیقت طفره می‌رفتند، قضیه را فهمیده بود، همه مضطرب بودند. هر احمقی می‌توانست بفهمد که پزشکانش مضطربند؛ بنابراین، شب پیش از عمل از من قول جدی گرفت که حقیقت را به او بگویم. او حقیقت را حدس زده بود، چند دلیل آورد که باید حقیقت را بدانند. او بیوه بود، بچه‌هایش کاملاً به راه نیفتاده بودند و... و من مجبور بودم به سبب دلایل عملی بسیاری قضیه را به او بگویم. اوضاع این جور بود؛ غده سرطانی‌ای با رشد سریع و به هم پیوسته که آینده‌ای

1. William Sidney Thayer

بد داشت (شاید نه ماه یا یک سال) و می‌بایست با اشعه درمان شود. بنابراین، صبر کردم تا اثر داروی بی‌هوشی تمام شود و صبح روز بعد یک صندلی در کنار او قرار دادم و در کنارش نشستم و گفتم: «می‌خواهم آن‌چه را از من می‌خواستی انجام دهم. حال تو وخیم است؛ می‌خواهیم با اشعه X تو را معالجه کنیم. تردیدی نیست که این معالجات به تو کمک خواهد کرد. شاید برای ریشه‌کنی کامل بیماری موفق شویم، اما بهتر است آن‌چه را درباره انتقال دارایی خود و مراقبت از فرزندان و غیره گفتم، عملی سازی. خیلی از من تشکر کرد و من با احساس آرامش زیاد بیرون رفتم، در حالی که با خود فکر می‌کردم از عهده این کار برآمده‌ام. دو سه روز بعد به خودم تبریک گفتم، زیرا مطلب را بسیار خوب گرفته بود؛ لابد کار خوبی کرده‌ام. چهار روز بعد از عمل، پیش از این‌که وارد اتاق شوم، پرستار مرا ننگه داشت و گفت: می‌دانید که خانم ب منتظر شماست. می‌خواهد بداند که چه زمانی به قولتان عمل می‌کنید و آن‌چه را یافته‌اید به او می‌گویید. آن وقت جوان‌تر بودم، نتوانستم از اشاره صریح که بیمار از من خواسته بود استفاده کنم؛ یعنی او اخبار ناخوشایند را به ذهن خود راه نداده بود. بنابراین، به داخل رفتم و گفتم: «از پرستاران شنیدم که قضیه را به شما نگفته‌ام. آیا به خاطر نمی‌آورید که همان روز بعد از عمل به شما گفتم؟» گفت: «چه چیزی به من گفتم؟ دوباره آن را تکرار کردم. البته افسردگی شدیدی داشت و این وحشت‌ناک بود. این مسئله زندگی او را نابود کرده است. و از این مهم‌تر، به نظر می‌رسد که اشتباهات واگیردارند. کوتاه کنم؛ آسیب‌شناس و من گمان می‌کردیم که این بیماری غده سرطانی به هم پیوسته است، در حالی که این‌گونه نبود، بلکه یکی از غده‌های بسیار عجیب بود. چهار سال بعد، از همین نوع غده در دیواره شکمش یافت شد. دوازده سال زندگی کرد و بعد از آن به دلیل سکته قلبی درگذشت.<sup>۱</sup>

1. Oliver M. Cope, *Man, Mind, and Machine*, pp. 28-29.

کتاب‌نامه: نظریهٔ ایمانوئل کانت

- علامت \* به متونی اشاره دارد که بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.
- Acton, H. B., *Kant's Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1970).
- Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals*<sup>1</sup> (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).
- Cope, Oliver M., *Man, Mind, and Machine\** (Philadelphia: JB Lippincott, 1968).
- Glickman, Jack (ed.), *Moral Philosophy: An Introduction* (New York: St Martin's Press, 1976).
- گلچینی از مقاله‌های دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق کانت.
- Kant, I., *Groundwork of the Metaphysic Morals*,\* translated, with analysis and notes, by J. J. Paton in *The Moral Law* (London: Hutchinson & Co., 1972); *Kant on the Foundation of Morality* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1970). A Modern Version of the *Groundwork*, trans. with a commentary by B. E. A. Liddell;
- Lectures on Ethics*,\* trans. Louis Infield (New York: Harper & Row, 1963).
- Kemp, John, *The Philosophy of Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1979), Ch. 3.
- Korner, S., *Kant* (Harmondsworth: Penguin Books, 1955).
- Paton, H. J., *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson's University Library, 1946).

گزارشی مفصل از فلسفهٔ اخلاق کانت.

---

۱. این کتاب را مترجم همین اثر با عنوان نظریهٔ اخلاقی کانت، ترجمه و بوستان کتاب قم در سال ۱۳۸۱ منتشر کرده است.

Ross, W. D., *Kant's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1954).

Seneca, Lucius Annaeus, *Epistulae Morales*,\* Vol. 2, trans. Richard M. Gummere (London: William Heinemann, 1970), pp. 57-59.

Tomlin, E. W. F., *The Western Philosophers*\* (London: Hutchinson & Co, 1968), pp. 197-214.

Walker, Ralph C. S., *Kant* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), Ch. 11.

Ward, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1972).

فصل ۷ حاوی توضیح روشنی دربارهٔ بنیاد است.

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Collins, 1985).

به خصوص فصل ۴.

Williams, T. C., *The Concept of the Categorical Imperative* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

گزارشی از تفسیرهای متنوع از نظریهٔ اخلاقی کانت.

چند نقد و اصلاح بر کانت

Ewing, A. C., *Ethics* (London: The English Universities Press, 1969).

فصل‌های عالی دربارهٔ کانت و راس (و مور).

Lyons, David, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

کتابی دشوار که در صحت تمایز میان سودگرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر مناقشه کرده است.

Narveson, J., *Morality and Utility* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1967).

فصل ۴ دربارهٔ سودگرایی قاعده‌نگر است.

Nowell-Smith, Patrick, *Ethics* (Baltimore: Pelican Books, 1954).

به خصوص فصل ۱۶.



Ross, W. D., *The Right and the Good*\* (Oxfode: Oxford University Press, 1930).

Singer, Marcus, *Generalization in Ethics* (New York: Random House, 1961).

کتابی با نفوذ، استدلال می‌کند که کلیت (یا تعمیم) اساسی است، ولی تنها اصلی نیست که اخلاق آن را لازم دارد.

Smart, J. J. C., *Outlines of a Utilitarian System of Ethics* (London: Cambridge University Press, 1961).

دفاعی قوی از سودگرایی قاعده‌نگر.

### بحث: اخلاق جنگ

چه زمانی جنگ از لحاظ اخلاقی مجاز است؟ از نظر پیروان مکتب کانت، اشکال جدی جنگ این است که مرگ انسان‌های بی‌گناه را در پی دارد. خود کانت قائل به نظریه تلافی‌جویی بود و در نتیجه، از این اصل دفاع می‌کرد که مجازات باید با استحقاق نسبت داشته باشد، اما در کشتن کسانی که مرتکب هیچ جرمی نشده‌اند، این اصل رد می‌شود. جنگ تا اندازه‌ای، بدون دلیل مجازات می‌کند. به علاوه، کشتن بی‌گناهان مغایر با دو عنصر عمده در آموزه اخلاقی کانت است: اولاً، از این لحاظ که زندگی انسان را کالایی مصرفی تلقی می‌کند؛ این طرز تلقی انسان‌ها را تا حدی یک شیء تنزل می‌دهد و بنابراین، منکر منزلت یگانه آنان به عنوان انسان‌های عاقل است. ثانیاً، مغایر با اصل تعمیم است، این اصل شامل فرایندی از عمل است که اگر بر همه، از جمله خودم اطلاق شود، جهانی می‌سازد که خودم باید آن را محکوم کنم (یعنی جهانی عاری از عدالت که در آن دیگر بی‌گناهی‌ام حافظ من نیست). بدین دلایل، کشتن انسان‌های بی‌گناه در زمان جنگ کم‌خطاتر و توجیه‌پذیرتر از زمان‌های دیگر نیست. دقیقاً همان‌گونه که پیروان مکتب کانت با انزجار اخلاقی نسبت به قتل قضایی انسان بی‌گناهی به منظور فرونشاندن یک شورش، واکنش نشان می‌دهند، در مقابل ظلمی برابر نسبت به فداکردن مردان، زنان و بچه‌های بی‌گناه به منظور اهداف نظامی و سیاسی نیز واکنش نشان می‌دهند. البته در عصر سلاح‌های گرم هسته‌ای، وقتی تلفات احتمالی غیرنظامیان به میلیون‌ها می‌رسد، این دقیقاً در حکم محکوم کردن جنگ مدرن است. فرض کنید کشور B به کشور A حمله کرده و این حمله بدون توجیه و شروع آن به دلایل واهی صورت گرفته است. به علاوه، فرض کنید که در این وضعیت، کشور A در دفاع از خود و حتی کشتن مهاجمان مرتکب خطایی نشده است. اگر اتفاقاً در مقابله به مثل، جان انسان‌های بی‌گناهی از بین برود، در آن صورت، کشور مدافع کاری غیراخلاقی کرده است. بنابراین، چون در هر جنگ مدرن، چاره‌ای جز کشته شدن انسان‌های بی‌گناه نیست، لذا امروزه هر جنگی که آغاز شود باید به عنوان جنگی غیرموجه محکوم شود.

سودگرایان با این وضعیت بسیار متفاوت برخورد کرده‌اند. این جا توجیه عمل نظامی مبتنی بر این نیست که آیا جنگ اصول اخلاقی اساسی خاصی را مانند «هرگز بی‌گناه را نکش» نقض می‌کند یا نه، بلکه بر این مبتنی است که آیا نتایج خاصی دارد یا نه؟ اگر جنگ در کل سعادت بیشتری از شقاوت در پی داشته باشد، همان‌گونه که اصل سود تصریح می‌کند، آن جنگ از لحاظ اخلاقی مجاز است. بنابراین، در مقام ارزیابی اخلاقی جنگ دفاعی یا تهاجمی علیه کشور B، همه چیز بر این مبتنی است که آیا سودی که کشور A به دست می‌آورد بر الم کسانی که در این جریان کشته می‌شوند، آسیب می‌بینند یا داغدار می‌شوند، غلبه می‌کند یا نه. اما این سود هر طور که تفسیر شود، قربانی کردن افراد بی‌گناه برای به دست آوردن آن سود، تنها در صورتی موّجه است که سعادت جمعی بیشتری در پی داشته باشد. البته در جنگ هسته‌ای این نتیجه وضوح کمتری دارد، زیرا در حالی که داشتن سلاح‌های هسته‌ای ممکن است اثر سودگرایانه و پسندیده‌ی بازدارندگی دشمن را در پی داشته باشد، ولی قدرت آن تهدید، بر امکان استفاده واقعی از آنها مبتنی است. اما استفاده از آنها سود سودگرایان را نابود می‌کند، زیرا در جنگی که هر دو طرف نابود می‌شوند، امکان دست‌یابی به هیچ سودی نیست. لذا سودگرایان در محکوم کردن جنگ هسته‌ای می‌توانند به همان شدّت برخورد پیروان مکتب کانت برخورد کنند. تنها مرگ انسان‌های بی‌گناه نیست که مورد اعتراض است (هرچند تأسف بار است، ولی این را می‌توان برحسب «ضرورت نظامی» توجیه کرد)، بلکه اعتراض در استفاده از سلاحی است که درد و المی را تحمیل می‌کند که هیچ تناسبی با منافع نظامی یا سیاسی استفاده از آن ندارد.

دیدگاه سوم که نفوذ کم نیست و حد وسط نظریه کانت و سودگرایان است، دیدگاه فیلسوف والهی دان بزرگ قرون وسطا قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) است. او در حالی که (مانند کانت) می‌پذیرد که جنگ اساساً به دلیل کشت و کشتارش خطاست، معتقد است دست‌کم سه شرط باید احراز شود تا جنگی «عادلانه» تلقی گردد. شرط دوم و سوم او مشخصاً شبیه سودگرایان است که عبارت‌اند از: ۱. دولت صالح (*autoritas principia*؛

یعنی اعلان جنگ باید توسط حکومت قانونی آن ملت باشد). ۲. علت کافی (*jasta causa*); یعنی آغاز به جنگ باید برای جلوگیری از زیان واقعی یا جبران آن باشد؛ ۳. نیت درست (*recta intentio*); یعنی روش‌های به کار رفته باید تنها به منظور پیروزی باشند و خیلی بی‌رحمانه نباشند).

آکوئیناس موضع خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

برای آن که جنگی عادلانه باشد، سه چیز لازم است: نخست اجازه حاکم تا طبق فرمان او جنگ آغاز شود. شخصی که مقامی رسمی ندارد حق اعلان جنگ ندارد؛ او می‌تواند با رجوع به حکم مقامات مافوقش، در پی اصلاح باشد. او نمی‌تواند فرائخوان عمومی، که باید برای آغاز کردن یک جنگ انجام شود، صادر کند. از آن‌جا که مراقبت از منافع عمومی بر عهده صاحبان قدرت است، آنان باید کسانی باشند که حافظ امور عمومی شهر، سلطنت یا ایالت تحت اختیارشان باشند. و دقیقاً همان‌گونه که در دفاع مشروع علیه شورش داخلی از شمشیر استفاده می‌کنند و جنایت‌کاران را به مجازات می‌رسانند - آن‌گونه که پولس می‌گوید: «شمشیر را عبث بر نمی‌دارد، زیرا او خادم خداست و با غضب انتقام از بدکاران می‌کشد» - همان‌طور آنان به طور مشروع شمشیر جنگ را برای حفظ منافع عمومی از حملات خارجی به کار گیرند. بنابراین، به صاحبان قدرت گفته می‌شود: «به فریاد انسان‌های عاجز و بینوا برسید، آنان را از چنگ اشرار نجات دهید». از این‌رو، آگوستین می‌نویسد: «نظام طبیعی که منشأ آرامش انسان است مستلزم آن است که قدرت پیشنهاد و اعلان جنگ به دست کسانی باشد که قدرت مافوق دارند».

دوم، علت عادلانه لازم است؛ یعنی بدان دلیل کسانی مورد حمله قرار گرفته باشند که به خاطر خطاهایشان مستحق آن بوده باشند. لذا آگوستین می‌نویسد: «ما معمولاً جنگ عادلانه را جنگی می‌دانیم که خطاها را تلافی می‌کند؛ یعنی زمانی که ملت یا دولتی باید مجازات شود یا به دلیل امتناع از جبران خسارت ناشی از ظلم‌هایی است که اتباعش انجام داده‌اند، یا به دلیل امتناع از پس دادن آن‌چه به نحو توهین‌آمیزی مصادره کرده‌اند».

سوم، نیت درست کسانی که آغازگر جنگ‌اند لازم است؛ یعنی آنان باید قصد ایجاد

خیر و اجتناب از سرداشته باشند. از این رو، آگوستین می‌نویسد: «در میان پرستش‌کنندگان مخلص خدا جنگ‌هایی به دیده استقرار صلح نگریسته می‌شوند که از سر جاه‌طلبی و ظلم آغاز نشده باشند، بلکه با هدف تأمین صلح و آرامش یا واپس زدن شرّ و حمایت از خیر باشند». ممکن است حتی با توجه به وجود دولتی قانونی و علتی عادلانه برای اعلان جنگ باز هم آغاز کردن جنگ به دلیل نیت نادرست خطا باشد. بنابراین، باز آگوستین می‌گوید: «تمایل به آزار مردم، آرزوی شدید انتقام‌گیری، روحیه طغیان‌گر و بی‌رحمانه، وحشی‌گری در حال جنگ، میل به استیلا و نظایر آن، همه در جنگ‌ها به حق محکومند.»<sup>۱</sup>

آنچه استدلال آکوئیناس را از استدلال پیروان مکتب کانت و سودگرایان متأز می‌سازد برداشت او از اقتدار سیاسی است، که آن را در نقل قول از رساله‌ای به رومیان<sup>۲</sup> (۱۳: ۴) قدیس پولس نشان داده است. او می‌گوید: به دلیل این‌که دولت برای حکومت کردن اجازه الهی دارد، تصمیم‌های سیاسی‌اش اعتبار اخلاقی منحصر به فردی دارند. این اعتبار که ناشی از خداست، به دولت حق می‌دهد تا با قوای نظامی در مقابل کسانی که به آن حمله می‌کنند، مقاومت کند و کسانی را که مجرم می‌داند، مجازات نماید. بنابراین، آکوئیناس هم جنگ دفاعی و هم تهاجمی را توجیه می‌کند.

استدلال آکوئیناس مورد بحث و نقادی بسیار واقع شده است. یک اشکال مشترک علیه او این است که حتی اگر هر سه شرط برای جنگ عادلانه احراز شود، این مسئله خودبه‌خود فعالیت نظامی را موجه نمی‌کند، به ویژه اگر اهداف چنین عملی را بتوان به طریق دیگری مثل مذاکره سیاسی به دست آورد. اما آنچه از منظر اهداف فعلی ما جاذبه خاصی دارد، تمایزی است که آکوئیناس در این جا میان عدالت جنگ (*jus ad bellum*) و عدالت در جنگ‌ها (*jus in bello*) قائل می‌شود. عدالت جنگ به اصول اخلاقی جنگی که آغاز شده اشاره دارد و عدالت در جنگ‌ها به اصول اخلاقی روش‌هایی که برای شروع جنگ پذیرفته شده‌اند، می‌پردازد. همان‌گونه که آکوئیناس روشن می‌سازد، استفاده

1. *Summa Theologiae*, XXXV, 2a2ae. 40, pp. 81-83.

2. *Epistle to the Romans*

افراطی از قوای نظامی در اداره یک جنگ - تحمیل مصیبت بیش از حد برای تحصیل برتری نظامی - عدالت خود جنگ را به تحلیل می‌برد. این تمایز لوازم گسترده‌ای دارد. از جمله موجب پیدایش پرسش‌هایی درباره طرز برخورد با اسیران جنگی، گروگان‌گیری، جنگ چریکی، مبارزان گسترده و مهم‌تر از همه، استفاده از سلاح‌های هسته‌ای می‌شود. چگونگی پاسخ به این پرسش‌ها شدیداً به موضع فلسفی عامی که اتخاذ می‌کنیم، بستگی دارد.

در سه قطعه زیر سنت صلح‌طلبانه را موهندس کی. گاندی<sup>۱</sup> (۱۸۶۹ - ۱۹۴۸) ارائه کرده است. پس از آن که گاندی در آغاز تحت تأثیر بهگود گیتای<sup>۲</sup> هندو و تفسیرهای تولستوی<sup>۳</sup> از موعظه روی کوه<sup>۴</sup> قرار گرفت، اصل «مقاومت منی»<sup>۵</sup> را پذیرفت و فعالیت ساتیاگراها<sup>۶</sup> را (از لحاظ لغوی یعنی نیروی حقیقت یا نیروی عشق) درباره عدم خشونت<sup>۷</sup> سامان‌دهی کرد که در ۱۹۴۷ م. به استقلال هند انجامید. گاندی مطلقاً جنگ را رد می‌کرد و می‌گفت که عدم خشونت تنها شیوه عملی و مؤثر حذف جنگ به طور کلی، از تجربه انسانی است.

الیزابت آنسکم<sup>۸</sup>، فیلسوف انگلیسی، رهیافت کاملاً متفاوتی اتخاذ کرده است. به نظر او، این عقیده صلح‌طلبانه که جنگیدن در جنگ‌ها ضرورتاً خطاست، هم اشتباه است و هم خطرناک. اشتباه است چون منکر حق مردم برای دفاع از خودشان است و خطرناک است چون در ترغیب آنان به این عقیده که هرگونه قتلی خطاست، از تمایز میان قتل مجاز و غیرمجاز در جنگ غفلت کرده است و لذا جنگ را حتی مرگ‌بارتر از آنچه باید باشد،

1. Mohandas K. Gandhi

2. *Bhagavad-Gita*

3. Tolstoy

4. *Sermon on the Mount*

5. passive resistance

6. satyagraha

7. non-violence

8. Elizabeth Anscombe

کرده است. آنسکم می‌گوید: ممکن است جنگ موجّهی باشد که در آن حاکم مقتدری به دلیل حفظ خود یا قوانین کشورش، اخلاقاً حق داشته باشد دشمنانش را به قتل برساند. کاری که نباید انجام گیرد این است که بی‌گناهان و افرادی را که واقعاً در جنگ شرکت نداشته‌اند، به قتل برساند. این قتل عمدی است و قابل توجیه نیست.

این نکتهٔ اخیر را داگلاس لاکي<sup>۱</sup> ادامه داده و برای جلب توجه بیشتر در ردّ خط مشی هسته‌ای جدید و سیاست «بازدارندگی» به کار گرفته است. این سیاست، تا آن‌جا که مستلزم قتل عام میلیون‌ها نفر از بی‌گناهان است و احتمال کشته شدن آنان را افزایش می‌دهد، از لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیز است و باید متوقف شود. بنابراین، وظیفهٔ اخلاقی ایالات متحده است که موضع هسته‌ای کنونی خود را تغییر دهد و بی‌درنگ زرادخانهٔ هسته‌ای‌اش را برچیند، حتی اگر هیچ قدرت هسته‌ای دیگری به او تاسی نکند. برچیدن سلاح خطر پیروزی را افزایش می‌دهد، ولی تدارک نظامی مستمر بر خطر جنگ می‌افزاید. لاکي می‌افزاید: از این دو خطر، دومی جدی‌تر است، زیرا مربوط به خوشبختی کل جهان است و نه منافع ملی یک کشور.

---

1. Douglas Lackey

## ۱. موهندس کی. گاندی: عدم خشونت<sup>۱</sup>



موهندس کی. گاندی

من خیال‌باف نیستم. من یک آرمان‌گرای واقع‌بین هستم. مسلک عدم خشونت تنها برای ریشی‌ها<sup>۲</sup> و قدیسان نیست، بلکه برای مردم عادی نیز هست. عدم خشونت قانون انسانیت است، هم‌چنان‌که خشونت قانون حیوانات است. این روح در حیوان غیرفعال است و حیوان هیچ‌گونه قانونی به جز قدرت جسمانی نمی‌شناسد. شأن و منزلت انسان مقتضی اطاعت از قانونی برتر است - اطاعت از قدرت روحی.

بنابراین، به خود جرئت داده‌ام قانون دیرین

از خودگذشتگی را به پیشگاه هند عرضه کنم، زیرا ساتیا‌گراها<sup>۳</sup> و مشتقات آن، یعنی عدم همکاری و مقاومت مدنی، چیزی جز اسامی جدید برای قانون رنج نیستند. ریشی‌ها که قانون عدم خشونت را در میان خشونت کشف کردند، نابغه‌هایی بزرگ‌تر از نیوتن<sup>۴</sup> و سلحشورانی برتر از ولینگتن<sup>۵</sup> بودند. گرچه خود نحوه استفاده از سلاح‌ها را می‌دانستند، ولی پی به بی‌فایده بودن آنها نیز برده بودند و به جهان آشفته و نگران آموختند که رستگاری‌اش از راه خشونت حاصل نمی‌شود، بلکه با عدم خشونت به دست می‌آید.

عدم خشونت در حالت پویای خود، به معنای رنج آگاهانه است. عدم خشونت تسلیم

1. M. K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, Vol. 1, pp. 2, 44, 109-110, 335-336.

۲. Rishis؛ ریشی به معنای حکیم و خردمند است. از زمان‌های قدیم در هند افرادی که به اندیشه و تأمل می‌پرداختند، به جنگل‌ها می‌رفتند و دور از جامعه زندگی می‌کردند به ریشی معروف بودند. دیگران برای تعلیم از ریشی‌ها به نزدشان رفته و کلاس‌های درس را در فضای آزاد و زیر سایه درخت‌های جنگلی ترتیب می‌دادند. م. ۳. در اصل به معنای هوادار حقیقت است. اما گاندی این کلمه را برای مبارزه خاص خود که مقاومت همراه با عدم خشونت بود، به کار می‌برد. م.

4. Newton

۵. Wellington؛ سردار معروف انگلیسی که ناپلئون را شکست داد. م.



متواضعانه در مقابل ارادهٔ بدکاران نیست، بلکه به معنای به کار بردن توان خود برای مقابله با ارادهٔ جباران است. اگر این قانون وجودی ما [انسان‌ها] به درستی اعمال شود، حتی یک فرد می‌تواند به تنهایی در مقابل تمام قدرت امپراتوری ظالم ایستادگی کند و شرف، حیثیت، مذهب و روح خویش را محفوظ نگه دارد و بنیانی برای سقوط آن امپراتوری یا دگرگونی آن بنا نهد.

من عدم خشونت را مطلقاً موجه و آن را در روابط میان انسان‌ها و ملت‌ها امکان‌پذیر می‌دانم، اما این [به معنای] «کناره‌گیری از هرگونه مبارزهٔ واقعی علیه شرارت نیست». برعکس، عدم خشونت طبق برداشت من مبارزه‌ای فعال‌تر و واقعی‌تر علیه شرارت است تا مقابله به مثلی که طبیعتش افزایش شرارت است. هدف من مخالفت روانی و در نتیجه، مخالفت اخلاقی با بی‌بندوباری‌هاست. من در پی آنم که لبهٔ شمشیر ستم‌گر را کُند کنم، نه با قرار دادن سلاحی با لبهٔ تیزتر در مقابل آن، بلکه از طریق مایوس کردن او از این‌که من از خودم مقاومت فیزیکی بروز می‌دهم. مقاومت روح که من به جای سلاح پیشنهاد می‌کنم، به ذهن ستم‌گر خطور نمی‌کند. این پیشنهاد در ابتدا او را مبهوت و در نهایت، مجبور به قردانی می‌کند. قردانی موجب سرافکنندگی او نمی‌شود، بلکه او را تعالی می‌بخشد. ممکن است گفته شود که این یک حالت آرمانی است و همین‌طور هم هست. قضایایی که از میانشان استدلال‌هایم را استنباط می‌کنم، به اندازهٔ تعاریف اقلیدس<sup>۱</sup> صادق‌اند و تعاریف اقلیدس به هر تقدیر، صادق‌اند، زیرا عملاً نمی‌توانیم حتی خط اقلیدسی را بر روی تخته سیار رسم کنیم. اما حتی یک هندسه‌دان می‌یابد که بدون در نظر داشتن تعاریف اقلیدس، پیش‌رفت غیرممکن است. [همین‌طور ما نیز] اگر از قضایای بنیادی‌ای که آموزهٔ ساتیا‌گراها بر آنها مبتنی است صرف‌نظر کنیم، نمی‌توانیم موفقیتی به دست آوریم ...

س: چگونه ممکن است کشوری بی‌طرف و خلع سلاح شده، اجازه دهد که ملت‌های دیگر نابود شوند؟ اما اگر ارتش ما در جنگ اخیر در مرزهایمان آماده به خدمت نبود، ما اکنون به خاک سیاه نشسته بودیم.

1. Euclid

پ: گرچه ممکن است انسان خیال‌باف یا احمق قلمداد شوم، ولی باید پاسخ این پرسش را به تنها شیوه‌ای که می‌شناسم، بدهم. ترس و واهمه یک کشور بی‌طرف است که اجازه می‌دهد ارتشی کشور مجاور را به نابودی بکشاند. اما دو شیوه میان سربازان جنگ و سربازان عدم خشونت مشترک است و اگر من شهروند سوئیس و رئیس‌جمهور دولت فدرال بودم، آنچه می‌کردم این بود که از عبور و مرور ارتش تجاوزگر با امتناع از [تأمین] هرگونه ضروریات [مورد نیاز آنان] جلوگیری می‌کردم. ثانیاً، با اجرای مجدد یک گذرگاه ترموپیل در سوئیس، دیوار محکمی از مردان، زنان و کودکان به نمایش می‌گذاشتید و از مهاجمان می‌خواستید تا بر روی اجسادتان بتازند. ممکن است بگویید که چنین چیزی فراتر از تجربه و تحمل انسان است. می‌گویم چنین نیست و چنین کاری کاملاً امکان‌پذیر است. سال گذشته در گجرات، زنان سرسختانه در مقابل حملات با باتون پلیس ایستادند و در پیشاور صدها نفر در مقابل رگبارهای گلوله بدون توسل به خشونت مقاومت کردند. تصور کنید که این مردان و زنان در مقابل ارتشی بایستند که خواهان عبوری بدون خطر به کشوری دیگر هستند. شما ممکن است بگویید که چنین ارتشی باید خیلی بی‌رحم باشد که بر آنان بتازد. در آن صورت، می‌گویم: شما با امکان‌پذیر ساختن نابودی خود، باز هم به وظیفه خود عمل کرده‌اید. ارتشی که به خود اجازه می‌دهد تا از روی اجساد مردان و زنان بی‌گناه عبور کند، نمی‌تواند آن آزمایش را دوباره تکرار کند. البته می‌توانید به چنین شهادتی از جانب توده‌های مردمی اعتقاد نداشته باشید، اما در آن صورت، باید بپذیرید که عدم خشونت از ماده سخت‌تری ساخته شده است. عدم خشونت هرگز سلاح انسان‌های ضعیف نبوده، بلکه سلاح قوی‌دل‌ترین انسان‌هاست.

س: آیا یک سرباز می‌تواند شلیک هوایی کند و از خشونت اجتناب ورزد؟

پ: سربازی که خودش وارد ارتش می‌شود و به غلط می‌پندارد که با شلیک هوایی از خشونت اجتناب می‌ورزد، هیچ اعتمادی به شهادت یا اعتقادش به عدم خشونت ندارد. به نظر من، چنین انسانی از دو جهت گناه کار است: دروغ و بزدلی؛ بزدلی بدین دلیل که برای فرار از مجازات وارد ارتش شده و دروغ به دلیل این‌که وارد ارتش شده است تا به عنوان

یک سرباز خدمت کند، درحالی که آن‌گونه که انتظار می‌رفته، شلیک نکرده است. چنین چیزی علت جنگیدن در مقابل جنگ را بی‌اعتبار می‌کند. متمردان از جنگ باید مانند همسر قیصر بسیار مورد اطمینان باشند. قوتشان در گرو وفاداری مطلق به اصول اخلاقی مربوط به مسئله مورد بحث است.

این عدم خشونت را نمی‌توان با در خانه ماندن آموخت، بلکه نیازمند جسارت است. برای آزمودن خودمان باید شهامت خطر کردن و مردن را بیاموزیم، ریاضت بکشیم و توانایی تحمل هرگونه کار سختی را کسب کنیم. کسی که به محض مشاهده مبارزه دو نفر به خود می‌لرزد و یا پا به فرار می‌گذارد، انسان غیرخشن نیست، بلکه بزدل است. شخص غیرخشن در جلوگیری از چنین نزاع‌هایی جانش را به خطر می‌اندازد. شجاعت شخص غیرخشن بی‌اندازه بر شجاعت شخص خشن برتری دارد. نشان شخص خشن اسلحه، نیزه، شمشیر یا تفنگ اوست. خدا حامی اشخاص غیرخشن است.

این روش تعلیم کسی که می‌خواهد عدم خشونت را بیاموزد، نیست. اما از اصولی که مقرر داشته‌ام به آسانی می‌توان یک روش تعلیم به وجود آورد.

از آن‌چه ذکر شد آشکار است که هیچ شباهتی میان دو سنخ از شجاعت در کار نیست. یکی محدود است و دیگری نامحدود. فریاد اعتراض سردادن یا بهتر از حریف جنگیدن، عدم خشونت نیست. عدم خشونت سخت است. تردیدی نیست که این عدم خشونت را می‌توان کسب کرد. تاریخ بیست سال گذشته برای اطمینان خاطر ما باید کافی باشد.



**پرسش‌ها: گاندی**

۱. آیا گاندی در این‌که خودش را یک آرمان‌گرای واقع‌بین می‌خواند و نه یک خیال‌باف، موجه است یا نه؟
۲. ممکن است عدم خشونت گاندی در مقابل انگلستان در هند مؤثر بوده باشد، اما آیا می‌توانید سناریوی دیگری تدوین کنید که در آن عدم خشونت با شکست مواجه شود؟
۳. آیا عدم همکاری و مقاومت مدنی همیشه دشمن را مغلوب می‌کند؟

۲. جی.ای. ام. آنسکم: جنگ و جنایت<sup>۱</sup>

از آنجا که همیشه دزدان، شیادان و افرادی هستند که مرتکب حمله‌های خشن بر همسایگان‌شان و جنایت‌کاران می‌شوند و از آنجا که بدون وجود قانونی که قدرت کافی پشتیبان آن باشد، باندهای سارقان معمولاً فعال می‌شوند و از آنجا که در بیشتر جاها قوانینی هستند که افرادی آنها را اعمال می‌کنند که برای اجرای قوانین برضد قانون‌شکنان امر به خشونت می‌کنند، این پرسش مطرح می‌شود که نگرش درست به این اعمال قدرت سرکوب‌گرانه و خشن از سوی حاکمان و مأموران تحت امرشان چیست؟

دو نگرش را می‌توان مطرح کرد: یکی این که جهان جنگلی کامل است و اعمال قدرت سرکوب‌گرانه به دست حاکمان تنها جلوه‌ای از این جنگل است و دیگر این که این اعمال قدرت هم لازم است و هم درست، چون بدون اعمال آن، جهان یک جنگل است و با اعمال آن وضعیت بهتر خواهد بود. در نتیجه، شخص باید اصولاً از وجود چنین قدرتی خرسند باشد و تنها به کارهای ظالمانه آن اعتراض کند.

روشن است که جهان به دلیل وجود حاکمان و قوانین، کمتر از جنگل است و اعمال قدرت سرکوب‌گرانه برای این نهادها - آن‌گونه که هم‌اکنون هستند - ضروری است. این مطلب آن قدر واضح است که تنها تصورات تینسونی<sup>۲</sup> از پیش‌رفت، مردمی را که نمی‌خواهند از جهان جدا شوند، قادر می‌سازد تا گمان کنند که با وجود این، چنین خشونت‌های قابل اعتراض است و روزی با این اقتدار کنونی، بدون خشونت عمل خواهیم کرد و صلح طلب کسی است که می‌فهمد و می‌کوشد تا از این جریان آرمانی - که تمدن آینده باید روزی آن را دنبال کند - پیروی نماید. این توهمی بیش نیست که اگر تا بدین حد عادی نبود، باورنکردنی بود.

1. G. E. M. Anscombe, 'War and Murder', *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, (ed.) Walter Stein, pp. 45-46, 48-49, 56-57.

۲. Tennysonian؛ منسوب به آلفرد تینسون (۱۸۰۹-۱۸۹۲) شاعر انگلیسی. م.

در کشوری آرام و تابع قانون مانند انگلستان، ممکن است فوراً روشن نشود که حاکمان باید به خشونت تا مرحله جنگیدن با مخالفان و کشتن آنان فرمان دهند، اما تأملی اندک نشان می‌دهد که وضع به همین منوال است، زیرا همیشه کسانی که با قوای پشتیبان قانون مخالفت می‌ورزند، همیشه در سرحد جنگیدن تا مرگ متوقف نخواهند شد و همیشه نمی‌توان آنان را در این سرحد متوقف کرد.

همان مقام و مرجعی که اختلاف داخلی را سرکوب و قوانین را صادر می‌کند و اگر بتواند قانون شکنان را مهار می‌کند، باید به همان‌سان مقابل دشمن خارجی بایستد. این دشمنان خارجی صرفاً کسانی نیستند که به مرزهای مردم تحت قیمومت این حکومت حمله می‌کنند، بلکه برای مثال شامل دزدان دریایی و راهزنان بیابان و به طور کلی کسانی که از آن سوی مرزهای کشور هدایت شده و فعالیت‌هایشان به طور خطرناکی به ضرر کشور است هم می‌شود... مفهوم فعلی «تجاوز»<sup>۱</sup> مانند بسیاری از مفاهیم خیلی نافذ، مفهوم بدی است. چرا باید زدن ضربه اول در یک مبارزه خطا باشد؟ تنها مسئله این است که چه کسی بر حق است.

اما در دنیا عجب، شرارت و بی‌رحمی انسان آن قدر عادی است که می‌توان گفت جنگ‌ها غالباً از جانب هردو طرف، شرارت محض بوده است. همان‌گونه که یک شخص در هر کاری که می‌کند، همواره خود را برحق می‌داند و با این همه، چیزی به عنوان برحق بودن وجود دارد، هم‌چنین ملت‌ها دائماً به خطا، خود را برحق می‌دانند و با این همه، چیزی به عنوان برحق بودنشان وجود دارد. بدون شک، پالمستون<sup>۲</sup> تردیدی در ادامه جنگ تریاک علیه چین که جنگی اهریمنی بود نداشت؛ دقیقاً همان‌گونه که از سرکوب کردن برده‌فروشان خرسند بود. اما مسئله فقط این است که او در یک امر اهریمنی و در امر دیگر انسانی درست‌کار بود.

این احتمال هست که جنگ ظالمانه باشد، زندگی در خدمت ارتش زندگی بدی باشد، و

1. aggression

۲. Palmerston؛ هنری پالمستون سیاست‌مدار انگلیسی قرن نوزدهم. م.

چنان‌که قدیس آنسلم گفته است میلیشیا<sup>۱</sup> [= نظامی‌گری] یا بهتر بگوییم ملیشیا<sup>۲</sup> [= پلیدی] باشد. احتمال این امر بیشتر از این احتمال (که آن نیز در کار هست) است که مأمور پلیس به دلیل خصیصه جنگ درگیر شرارت شود؛ جنگ فرصت‌هایی استثنایی برای اقدامات قویاً ظالمانه از جانب فرماندهان نظامی و حکومت‌های در حال جنگ پیش می‌آورد، که در زمان جنگ مدح ملتشان را جلب می‌کند نه ذم آنان را. به همین سان، درست است که زندگی یک حاکم معمولاً بی‌رحمانه است، اما این نشان نمی‌دهد که حکومت کردن در هر صورت، فعالیت بی‌رحمانه است.

شرارت اصلی که وسوسه‌کسانی است که درگیر جنگند، کشتن بی‌گناهان است که ممکن است غالباً با مصونیت انجام گیرد و حتی مایه افتخار عاملان آن باشد. در بسیاری از مکان‌ها و زمان‌ها کشتن بی‌گناهان به عنوان جزئی از طبیعت اقدام به جنگ، مسلم فرض شده است؛ فرمانده، به خصوص فرمانده فاتح هزاران نفر را قتل عام می‌کند، یا به دلیل این که این کار را جزئی از عظمت خود، یا اقدامی وحشت‌آور و یا جزئی از تدابیر جنگی خود تلقی می‌کند ... .

برای این که مردم مورد هجوم (در معنای فوق) بی‌گناه نباشند، آنچه ضروری است این است که خودشان درگیر اقدامی واقعاً ظالمانه شده باشند که [در این صورت] مهاجم حق دارد وظیفه‌اش را انجام دهد یا این که، در رایج‌ترین شکل، به طور غیرعادلانه‌ای به او حمله کرده باشند. در آن صورت، او می‌تواند به منظور بازداشتن آنان به آنان و نیروهای ذخیره و کارخانه‌های نظامی‌شان حمله کند. اما مردمی که صرفاً هستی و فعالیت ناچیزشان، با زراعت، تولید لباس و امثال آن، موجب حفظ حیات می‌شود، مانعی برای او ایجاد می‌کنند - چنین مردمی بی‌گناهند و حمله به آنان یا قرار دادن آنان در آماج حمله‌ای که به نظرش برای دست‌یابی به پیروزی سودمند خواهد بود، جنایت‌بار است، زیرا جنایت عبارت است از قتل عمدی انسان بی‌گناه، اعم از این که خود قتل‌هدف باشد یا وسیله‌ای برای رسیدن به هدف دیگری. حق حمله به قصد کشتن تنها از آن حاکمان و مأموران آنهاست. دقیقاً به این دلیل این

---

1. militia

2. malitia

امر به دست حاکمان است که تهدید به فشار شدید به دست اولیای امور است که برای وجود جوامع بشری لازم است ... .

در حال حاضر صلح طلبی به مردم می آموزد که میان ریختن خون بی گناه و ریختن خون هر انسان [دیگری] تمایز قائل نشوند. از این طریق صلح طلبی افراد بسیاری را که طبق اصولش عمل نکرده اند، تباه کرده است. آنان متقاعد می شوند که برخی چیزها شرارت آمویند، در حالی که این گونه نیستند، از این رو، آنان با دیدن این که هیچ راهی برای اجتناب از «شرارت» وجود ندارد، هیچ حدّ و مرزی برای آن قائل نیستند. صلح طلبان آن قدر بر این که هر جنگی سنگ دلانه است، مصرّند که: کسانی که در جنگ شرکت می کنند چاره ای ندارند جز این که تا آن جا که پیش رفت فن آوران اجازه می دهد در جهت نابودی دشمنان پیش روند. چنان که گویی جنگ های ناپلئون ضرورتاً بیشتر آکنده از قتل عام هستند تا جنگ های هنری<sup>۱</sup> پنجم انگلستان با فرانسه. این مطلب درست نیست، بلکه عکس آن رخ داد. حتی پیش رفت های فن آوران هم ربط و نسبت خاصی به مسئله ندارند و صرفاً نازک نارنجی بودن است که افرادی را که به بمباران منطقه ای راضی می شوند از قتل عام های متعددی که با دست صورت می گیرد و سابقاً زمانی ارتکاب می شد بازمی دارد.

سیاست انهدام کامل شهرها در جنگ گذشته [جنگ جهانی دوم] به دست متفقین اتخاذ شد، آنان لازم نبود که چنان اقدامی می کردند و آن اقدام عمدتاً از روی تنفر شرارت بار انجام گرفت و نتیجه طبیعی سیاست مطالبه «تسلیم بی قید و شرط» بود که اکنون این سیاست عموماً تحقیر می شود. (خود آن سیاست آشکارا شرارت بار بود و در آن زمان ممکن بود که همین گونه درباره آن داوری کنند و کردند، جای شگفتی نیست که این سیاست به پیامدهای مصیبت باری انجامید، ولو این که کسی آن قدر زیرک و بی طرف نبود که در آن زمان آن سیاست شرارت بار را پیش بینی کند.)

صلح طلبی و احترام نسبت به آن صرفاً چیزی نبود که به بی توجهی جهانی نسبت به قانون بر ضد کشتار بی گناهان انجامید، بلکه در آن کشتار سهم عظیمی داشته است ... .

1. Henry





پرسش‌ها: آنسکم

۱. استدلال‌های آنسکم بر ضد صلح‌طلبی به عنوان یک دیدگاه اخلاقی موجه چیست؟ نظر شما دربارهٔ آنها چیست؟
۲. آیا شرایطی می‌توان یافت که قتل افراد بی‌گناه را در زمان جنگ توجیه کند؟
۳. فکر می‌کنید گاندی چگونه به آنسکم پاسخ دهد؟

### ۳. داگلاس لاکِی: اخلاق و بازدارندگی هسته‌ای<sup>۱</sup>

فرض کنید روسیه بادلیل یا بدون دلیل حمله هسته‌ای منهدم‌کننده‌ای، علیه ایالات متحده آغاز کند. حتی در این شرایط کاملاً غیراخلاقی است که ایالات متحده به نحو مشابهی از روسیه انتقام بگیرد، زیرا انتقام گرفتن ایالات متحده مرگ میلیون‌ها انسان بی‌گناه را در پی خواهد داشت، آن هم تنها به دلیل یک کینه‌توزی بیهوده. سیاست بازدارندگی کنونی مستلزم تمهیداتی برای چنین انتقام‌گیری، تهدیدات و تضمین‌هایی از جانب ماست که اگر به ایالات متحده حمله کنند محقق خواهند شد. در واقع، اگر عامل بازدارنده ما قابل اعتماد بماند، واکنش ایالات متحده در مقابل تهاجم باید نیمه‌خودکار باشد. مدافعان تسلیحات، هرگونه تمهیدی را به این دلیل که جلوی تهاجم به ما را خواهد گرفت، توجیه می‌کنند؛ آنان می‌گویند: اگر وقتی انتقام لازم آید، آن وقت این نظام قبلاً شکست خورده است. تهاجم روسیه علیه ایالات متحده دست‌کم همان‌قدر غیراخلاقی است که انتقام ما از روس‌ها غیراخلاقی خواهد بود. بنابراین، یک جنبه از مسئله اخلاقی بازدارندگی این است: آیا شخص در مقام تهدید موجه است کاری غیر اخلاقی بکند، در صورتی که نیت معقول و رای تهدید فرد، این است که مانع تحقق امری غیراخلاقی شود؟

حال چند وضعیت مشابه را بررسی کنیم:

۱. کشتن یک انسان به منظور این‌که جلوی کوتاهی در پرداخت بدهی را بگیریم، غیراخلاقی است، حتی اگر قصد کشتن او را به شرط این‌که بدهی را ادا کند، نداشته باشیم. در واقع، تهدید به کشتن انسانی به منظور پرداخت بدهی غیراخلاقی است، حتی اگر تحت هیچ شرایطی، از جمله عدم پرداخت بدهی، قصد کشتن او را نداشته باشیم. دست‌کم در این مورد، تهدیدات شرارت‌آمیز از طریق نتایج خوب یا افزایش احتمال نتایج خوب توجیه‌پذیر نیست. شاید این توجیه‌ناپذیری ناشی از نادرستی ذاتی چنین تهدیدات

1. Douglas Lackey, 'Ethics and Nuclear Deterrence', *Moral Problems*, (ed.) James Rachels, pp. 437-442.

خشونت آمیزی باشد یا ناشی از نتایج بدی باشد که اگر هرکسی - به هر دلیلی - به خلاف عرف، چنین تهدیداتی را به عمل آورد، حاصل می آید. نتایج خوبی که عملاً از این تهدید به دست می آید آن را توجیه نمی کند، حتی، به نظر من، در یک حالت طبیعی که دارای هیچ گونه نظام قضایی نیست.

۲. ممکن است اشکال شود که این مثال غیرمنصفانه است، زیرا سود احتمالی مورد بحث خیلی زیاد نیست. آیا تهدید جونز به قتل، در صورتی که منظور از تهدید این باشد که مانع ارتکاب جنایت به دست خود او شوند و این تهدید تنها زمانی عملی گردد که جونز مرتکب جنایت شود، به همان سان غیراخلاقی است؟ شاید این شیوه ای باشد که نظریه پردازان بازدارندگی، تنش زدایی استراتژیک را بدان شیوه می نگرند. باید پذیرفت که در این وضعیت تهدید به قتل غیراخلاقی نیست. در واقع، کسی که اعدام جنایت کاران محکوم شده را پیشنهاد می کند می پذیرد که چنین تهدیداتی، در صورتی که با فرایندی مناسب تعدیل شوند، غیراخلاقی نیستند.

مشکل این مثال این است که ساختار سیاست هسته ای کنونی ما را به درستی منعکس نمی کند. سیاست ما این نیست که جانی بالقوه ای را تهدید به مرگ کنیم تا او را از ارتکاب جنایت باز داریم و وقتی مرتکب جنایت شد او را اعدام کنیم، بلکه در عوض، شخص دیگری را تهدید به مرگ می کنیم تا جانی بالقوه ای را از تهاجم باز داریم و شخص دیگری را اعدام می کنیم، در حالی که جانی را واقعاً پیدا کرده ایم. ضد حمله آمریکا متوجه مردم روسیه بود، در حالی که این مردم روسیه نبودند که دستور حمله به مردم آمریکا را صادر کردند. به همین سان، اگر رهبران ایالات متحده دستور حمله ای را به روسیه صادر کنند، ضد حمله روسیه بر ضد مردم آمریکا خواهد بود، نه رهبرانی که دستور آن حمله را صادر کردند ... . در تنش زدایی کنونی، رهبران هر طرف، مردم طرف دیگر را گروگان می گیرند و تهدید می کنند که اگر رهبران مخالف شرایط خاصی را برآورده نسازند، گروگان ها را اعدام خواهند کرد. بنابراین، مثال های اخلاقی مناسبی که با آنها تنش زدایی را تحلیل می کنیم باید مثال هایی درباره گروگان گیری باشند.

۳. فرض کنید که خانواده هتفیلد و مکوی در منطقه‌ای نسبتاً روستایی زندگی می‌کنند که نمی‌توان کش مکش‌های آنها را با توسل به مرجعی بالاتر حل و فصل کرد. به دلایل گوناگون این دو خانواده از یک‌دیگر متنفرند. فرض کنیم، هر خانواده نوعی نارنجک‌های دستی دارد که می‌تواند با آنها خانواده دیگر را کاملاً نابود سازد و دفاع مناسبی هم در مقابل این نارنجک‌های دستی وجود ندارد. هر خانواده، به عنوان حرکتی دفاعی، کودکی از خانواده دیگر را ربوده و به عنوان گروگان نگه می‌دارد. هر طرف گروگان‌ش را با سیم به دستگاهی می‌بندد که به محض بلند شدن صدایی در اطراف آن، منفجر شده و موجب مرگ گروگان می‌شود؛ صدایی مانند صدای ناشی از حمله با نارنجک (یا چیزی که احتمالش نمی‌رود ولی با این همه، ممکن است)؛ یعنی انفجاری اتفاقی از سوی نارنجک‌های خود گروگان‌گیر یا صدای غرش رعد و برق در حوالی آن. به اعتقاد من، این مثال کاملاً سیاست‌های کنونی درباره بازدارندگی را نشان می‌دهد.

مدافع سیاست خارجی هتفیلد ممکن است [سیاست] خودش را به شرح زیر توجیه کند: «ما اصلاً قصد نداریم کودک خانواده مکوی را بکشیم، البته مگر این که مورد حمله واقع شویم. اگر به ما حمله کنند، باید به طور خودکار او را بکشیم (در غیر این صورت، این عامل بازدارنده اعتبارش را از دست می‌دهد)، اما احساس می‌کنیم بسیار بعید باشد که تحت این شرایط حمله‌ای صورت پذیرد. درست است که برحسب اتفاق ممکن است کودک به واسطه وقوع حادثه‌ای بمیرد، اما این فقط یک احتمال ضعیف است و لذا ما برای این اعتقاد که این حادثه رخ نخواهد داد، دلیلی محکم داریم. در عین حال، حضور گروگان احتمال حمله خانواده مکوی را نسبت به احتمالات حمله در صورت عدم گروگان‌گیری کاهش می‌دهد. اگر کودک بمیرد، نباید سرزنش شویم، زیرا ما بر این باوریم که او نمی‌میرد دلیلی قوی در دست داشتیم، و اگر زنده بماند، باید برای اتخاذ سیاستی که در واقع، جلوی حمله را گرفته است، تحسین شویم».

پاسخ اخلاقی در این جا روشن است: خانواده هتفیلد اصلاً حق ربودن کودک خانواده مکوی را ندارد، فارغ از این که سود ظنی‌ای که از راه گروگان‌گیری می‌برد چه باشد. درست

است که آنان تنها تهدید به کشتن او کرده‌اند، ولی تهدید به کشتن او احتمال کشته شدنش را افزایش می‌دهد و آنان هیچ‌گونه حقی برای بالا بردن این احتمالات ندارند. نفرت اخلاقی از سیاست هتفیلد ناشی از سوءاستفاده‌اش از انسانی بی‌گناه برای اهدافی نامشخص است. باز داشتن خانوادهٔ مکوی به این شیوه، مانند این است که شما برای این‌که همسایه‌تان را از تصادف با خودتان در جاده باز دارید، کودکش را بریابید و به سپر جلوی ماشینتان ببندید ... . اگر هرکسی چنین کند، ممکن است حوادث کاهش یابند و روی هم‌رفته، جان‌های بیشتری حفظ می‌شوند و افراد کمتری کشته می‌شوند. شاید بتوان پیش‌بینی کرد که احتمال مردن کودکی بر روی سپر ماشین اندک است؛ شاید با معجزه‌ای هیچ کودکی نمیرد ... احتمالات و سودها هر چه قدر که باشد هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که حق استفاده از یک کودک را به این شیوه دارد. با این همه، به نظر می‌رسد که سیاست کنونی آمریکا در ادامهٔ استفاده از کل جمعیت روسیه، دقیقاً به همین شیوه است.

۴. نکتهٔ سیاسی در نقد مورد قبلی این است که خانوادهٔ هتفیلد اصلاً حق ندارد که احتمالات مرگ کودک مکوی را افزایش دهد و به همین قیاس، ایالات متحده هیچ‌گونه حقی در افزایش احتمال کشتار مردم روسیه ندارد. اگر تهدید واقعی باشد، ممنوع است. این امر به این احتمال جالب می‌انجامد که اگر تهدید فریب‌کارانه باشد، جایز است. فرض کنید که ایالات متحده می‌گوید: اگر روسیه حمله کند، دست به ضد حمله خواهد زد و هرگونه دلیلی را در این مورد ارائه دهد (سیلوهای موشکی ساخته شده‌اند، زیردریایی‌ها در اقیانوس‌ها مشغول گشت‌زنی‌اند و امثال آن)، ولی واقعاً هیچ‌کسی به جز بالاترین مقامات رسمی حکومت نمی‌داند که کل کلاهک‌های موشکی آمریکا خلع سلاح شده، و اصلاً امکان انفجارشان وجود ندارد. در این مورد ایالات متحده تهدید به ضد حمله نکرده است، بلکه صرفاً چنین می‌نمایاند که تهدید به آن می‌کند. اگر احتمال حملهٔ روسیه کاهش یابد، چنین نقشه‌ای پی‌آمدهای خوبی خواهد داشت، بدون این‌که سیاست کنونی ذاتاً نفرت‌انگیز باشد.

اما این نقشه عیب‌های عملی و اخلاقی دارد. عیب عملی‌اش این است که تهدید ظاهری، عامل بازدارنده به حساب نمی‌آید، مگر این‌که روسیه حتماً کشف کند که طبق تحلیل معمولی، احتمال وقوع جنگ تا حدّ زیادی رو به فزونی خواهد بود. بنابراین، روشن نیست که این نقشه نتایج خوبی می‌دهد [یا نه]، زیرا شخص باید کاهش احتمال جنگ را (در صورتی که روسیه آن عامل بازدارنده را مد نظر بگیرد) در مقابل افزایش احتمال جنگ (در صورتی که روسیه کشف کند که آن عامل بازدارنده، جعلی است) بسنجد. به علاوه، اگر این نقشه به طور موفقیت‌آمیزی به نتیجه برسد و روسیه نقشه‌ای مشابه از جانب خود نداشته باشد، نقشه کلاهک تقلبی به صرف مخارج هنگفت و بیش از حدّ روسیه و هم‌چنین به افزایش احتمال حملهٔ اتفاقی یا عمدی از جانب روسیه خواهد انجامید.

احتمال‌های جنگ هسته‌ای از اوایل دههٔ ۱۹۶۰م. به طور قابل ملاحظه‌ای کاهش یافته است؛ ... اکنون سیاست‌های ما سالم‌تر از سیاست‌های آن موقع است. اما این پیش‌رفت‌ها نباید ما را از نفرت درونی از سیاست‌های کنونی و خطراتی که در پی دارند، غافل کند. بازدارندگی دو طرفه در مقایسه با سیاست‌های دیگری که خارج از توان انسان‌های عاقل نیستند، نه عقلانی است، نه اخلاقی و نه به مصلحت ما.



پرسش‌ها: لاکي

۱. استدلال زیر را بررسی کنید: در حالی که دشمنان ما سلاح‌های هسته‌ای دارند و خلع سلاح نمی‌شوند، ما نیز نمی‌توانیم خلع سلاح شویم و خود را در وضع نامطلوبی قرار دهیم. از سوی دیگر، اگر دشمنان ما خلع سلاح شدن را برگزینند، ما نمی‌توانیم خلع سلاح شویم و بدان وسیله برتری خود را از دست بدهیم. بنابراین، هرکاری که دشمنان ما انجام دهند ما نباید خلع سلاح شویم. پاسخ لاکي به این استدلال چیست؟ پاسخ شما چیست؟

۲. آیا لاکي در اقامه این استدلال برحق است که می‌گوید: هرکسی سلاح‌های هسته‌ای را توجیه کند، در حقیقت، بستن کودک را بر روی سپر برای جلوگیری از حوادث توجیه می‌کند؟

۳. استنلی بالدوین<sup>۱</sup> در سخنرانی‌ای که در مجلس عوام در ۱۰ نوامبر ۱۹۳۲ م. ایراد کرد، گفت: «تنها دفاع، حمله است؛ یعنی اگر شما بخواهید جانتان را نجات دهید، باید زنان و کودکان بیشتری را بسیار سریع‌تر از دشمن، بکشید.» در عصر سلاح‌های هسته‌ای آیا چنین تدبیری منطقی است؟

1. Stanley Baldwin



### پرسش‌ها: اخلاق جنگ

۱. آکوئیناس استدلال می‌کند که جنگ «عادلانه» مستلزم آن است که ابزار مناسب برای رسیدن به پیروزی به کار گرفته شود. به نظر شما «ابزار مناسب» چیست؟ آیا می‌توان تمایزی میان سلاح‌های اخلاقی و ضد اخلاقی قائل شد؟
  ۲. بحث کنید: «حق ملتی برای ورود به جنگ با همان ادله‌ای قابل توجیه است که حق فرد برای کشتن در دفاع از خود توجیه می‌شود».
  ۳. چه تمایزهای اخلاقی‌ای باید میان استدلال‌های به سود خلع سلاح یک جانبه یا دو جانبه قائل شد؟
  ۴. آیا باین گفته آقای هارتلی شوکراس<sup>۱</sup> در محاکمات نورمبرگ<sup>۲</sup> موافق‌اید که «انسان به نقطه‌ای می‌رسد که باید از پاسخ گفتن به رهبرش سرباز زند، در صورتی که به [ندای] وجدانش پاسخ گفته باشد». آن «نقطه» کی برای شما حاصل شده است؟
  ۵. درباره توجیه رئیس‌جمهور ترومن<sup>۳</sup> برای به کارگیری بمب هسته‌ای علیه ژاپن اظهار نظر کنید. ترومن از چه نوعی استدلالی استفاده می‌کند؟ شما تا چه اندازه با او موافق هستید؟
- جهان به خاطر خواهد سپرد که اولین بمب هسته‌ای بر هیروشیما در یک پایگاه نظامی، انداخته شد، زیرا ما می‌خواستیم در این حمله اول تا آنجا که ممکن است از کشتن غیرنظامیان اجتناب کنیم. ولی آن حمله تنها هشدار است به اموری که اتفاق می‌افتد. اگر ژاپن تسلیم نشود، بمب‌ها حتماً بر صنایع نظامی‌اش ریخته خواهد شد و متأسفانه هزاران غیرنظامی جان خود را از دست خواهند داد. از غیرنظامیان ژاپنی می‌خواهم که

1. Hartley Shawcross  
2. Nuremburg  
3. Truman



فورا شهرهای صنعتی را ترک کنند و خودشان را از نابودی نجات دهند. من بر اهمیت مصیبت بار بمب هسته‌ای واقفم. این دولت تولید و به کارگیری آن را بی جهت به عهده نگرفته است، بلکه ما می‌دانستیم که دشمنانمان در پی آن بودند. اینک می‌دانیم چه قدر آنان به کشف آن نزدیک شده بودند، از فاجعه‌ای که اگر آنان اول آن را به دست آورده بودند، بر سر این ملت و همه ملت‌های صلح‌دوست و هر تمدنی می‌آمد، آگاه بودیم.

بدین دلیل بود که احساس کردیم لازم است کار کشف و تولید آن را که طولانی، نامعلوم و پرهزینه بود، بر عهده بگیریم.

مادر مسابقه تسلیحاتی با آلمان در اختراع جنگ‌افزار سرفراز بیرون آمدیم. ما پس از کشف بمب از آن در برابر کسانی که بدون احتیاط در بندرگاه پرل هاربور<sup>۱</sup> به ما حمله‌ور می‌شوند، در برابر کسانی که اسیران جنگی آمریکایی را گرسنگی و شکنجه می‌دادند و اعدام می‌کردند و در برابر کسانی که به هر بهانه‌ای از تبعیت از قوانین بین‌المللی جنگ سر باز می‌زدند، استفاده کردیم. قصدمان از به کار بردن آن، کوتاه کردن رنج جنگ و نجات جان هزاران هزار جوان آمریکایی بود.

ما تا زمانی آن را به کار خواهیم برد که قدرت ژاپن را برای جنگیدن کاملاً از بین ببریم. تنها تسلیم شدن ژاپن است که ما را متوقف می‌سازد. بمب هسته‌ای آن قدر خطرناک است که نمی‌توان در جهانی بی‌قانون آن را آزاد گذاشت. بدین دلیل است که بریتانیای کبیر، کانادا و ایالات متحده که مخفیانه آن را تولید می‌کنند، قصد ندارند این امر سری آشکار شود مگر این‌که وسیله‌ای برای کنترل بمب یافت شود تا خود و سایر جهانیان را از خطر نابودی کامل حفظ کنیم.<sup>۲</sup>

۱. Pearl Harbor؛ بندرگاه پرل هاربور، واقع در هاوایی آمریکا. م.

2. Public Papers of the Presidents of the United States, 9 August, 1945, pp. 212-213.

### کتاب‌نامه: اخلاق جنگ

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Anscombe, G. E. M., 'War and Murder', \* *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, (ed.) Walter Stein (New York: Sheed and Ward, 1961).

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, \* XXXV (London: Eyre & Spottiswoode, 1972).

Bailey, Sydney D., *War and Conscience in the Nuclear Age* (London: Macmillan, 1987).

فصل‌های ۱ و ۲ دربارهٔ «جنگ عادلانه».

Blake, Nigel (ed. with Kay Pole), *Objections to Nuclear Defence: Philosophers on Deterrence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984). Includes essays by Anthony Kenny, Michael Dummett and Bernard Williams.

Cohen, Marshall (ed. with Thomas Nagel and Thomas Scanlon), *War and Moral Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

Davis, Howard (ed.), *Ethics and Defence: Power and Responsibility in the Nuclear Age* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

Gandhi, M. K., *Non-violence in Peace and War* \* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1942).

Ginsberg, Robert (ed.), *The Critique of War* (Chicago: Henry Regnery, 1969).

Horsburgh, H. J. N., *Non-Violence and Aggression: A Study of Gandhi's Moral Equivalent of War* (London: Oxford University Press, 1968).

Lackey, Douglas, 'Ethics and Nuclear Deterrence', \* *Moral Problems*, (ed.) James Rachels (New York: Harper & Row, 1979).

Mayer, Peter (ed.), *The Pacifist Conscience* (London: Rupert Hart-Davis, 1966).

گلچینی مهم، از جمله مقاله‌هایی از تور و گاندی.

Paskins, Barrie (ed. with Michael Dockrill), *The Ethics of War* (London: Duckworth, 1979).

تحقیق جامع از مسائل اخلاق مربوطه.

Phillips, Robert L., *War and Justice* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1984).

فصل ۱ و ۲ تمایز میان عدالت در جنگ و عدالت جنگ را تحلیل می‌کند.

*Public Papers of the Presidents of the United States* (Harry S. Truman), 9 August, 1945 (Washington: United States Government Printing Office, 1961).\*

Wasserstrom, Richard A. (ed.), *War and Morality* (Belmont, Calif: Wadsworth, 1970).

گلچینی مختصر و عالی همراه با مقاله‌هایی از ویلیام جیمز، الیزابت آنسکم و یان ناروس.

## فصل ۵

### موجبیت علی و اختیار

آخرین نظریه‌ای که بدان می‌پردازیم نظریه موجبیت علی<sup>۱</sup> است. این نظریه می‌گوید: هر حادثه‌ای علتی دارد. بنابراین، موجبیت علی دقیقاً، نظریه‌ای درباره اخلاق هنجاری نیست، بلکه آموزه‌ای درباره علیت عام است. اما لوازم این نظریه برای اخلاق آن قدر مهم است که همواره از آغاز فلسفه محور بحث بوده است. پرسشی که این نظریه پیش می‌نهد این است که آیا انسان‌ها مختارند یا نه؟ اگر مختار نیستند، پس نمی‌توان آنان را اخلاقاً مسئول اعمالشان دانست، و اگر اخلاقاً نتوان آنان را مسئول اعمالشان دانست، در آن صورت، موضوع اخلاق بی‌معنا می‌شود.

در چه صورتی واقعاً انسان را از نظر اخلاقی مسئول می‌دانیم؟ در ابتدای بحث درباره خودگرایی روان‌شناختی گفته شد که اگر کسی اخلاقاً باید مسئول اعمال خود دانسته شود، حداقل باید توانایی انجام آنها را داشته باشد. ما اسمیت را به دلیل کاری که نمی‌توانست انجام دهد سرزنش نمی‌کنیم، بلکه او را برای کاری سرزنش می‌کنیم که توانایی انجام آن را داشته، ولی انجام نداده است. به خاطر آوریم که این مطلب معنای عبارت «باید مستلزم توانستن است» بود.<sup>۲</sup> یک وضعیت اخلاقی، وضعیتی است که در آن افراد می‌توانند عمل خاصی را انتخاب کنند. برعکس، وضعیت غیراخلاقی وضعیتی است که در آن افراد هیچ

1. determinism

۲. نک: همین کتاب، ص ۷۳ و ۷۴.

انتخابی ندارند یا غالباً انتخابی دارند که چیزی یا کسی - که آنان هیچ‌گونه تسلطی بر آن (یا او) ندارند - آن انتخاب را بر آنان تحمیل می‌کند. اگر نتوانم زیر آب نفس بکشم نباید سرزنش شوم، زیرا این کار طبیعتاً محال است، هم‌چنین اگر نتوانم مربعی دایره شکل ترسیم کنم نباید سرزنش شوم، زیرا این کار از لحاظ منطقی محال است. اگر مرا به زور اسلحه مجبور کنند تا قتلی مرتکب شوم یا اگر به دلیل نوعی روان‌پریشی که آن را جنون آتش‌افروزی می‌نامند، نتوانم از آتش زدن ساختمان‌ها اجتناب ورزم، اخلاقاً مسئول نیستم. در این دو مورد اخیر محاکم می‌دانند که من به معنایی خاص اختیاری کمتر از شهروندان معمولی دارم و احکام نیز با توجه به این امر صادر می‌شوند.

اما اگر بتوان اثبات کرد که همه اعمال انسان معلول عواملی خارج از کنترل ماست، تکلیف چیست؟ این پرسش است که مسئله فلسفی موجبیت علی و اختیار را پیش می‌کشد. مردم یقیناً چنان رفتار می‌کنند که گویا آزادند، گویا سلسله‌ای از انتخاب‌های واقعی پیش روی آنان است و این مطلب هیچ‌کجا آشکارتر از زمانی که تصمیم‌های اخلاقی می‌گیرند، نیست. اما فرض کنید واقعاً وضع این‌گونه نیست. فرض کنید ورای این انتخاب‌ها سلسله کاملی از شرایط پیشین، محیط، وراثت و غیره وجود دارد که ما را، مانند بیماری آتش‌افروزی، مجبور می‌کند تا به فلان نحو عمل کنیم. در آن صورت باید نتیجه بگیریم که هیچ‌یک از ما آزاد نیستیم، هیچ‌یک از ما مسئول اعمالمان نیستیم و تصمیم اخلاقی توهمی بیش نیست. این استدلال چنین ادامه می‌یابد که در همه مسائل مربوط به انتخاب بشری انسان نمی‌تواند آنچه را باید<sup>۱</sup> انجام دهد، انتخاب کند، بلکه آنچه را مجبور<sup>۲</sup> به انجام آن است، انجام می‌دهد.

فیلسوفان به این مشکل به شیوه‌های گوناگونی واکنش نشان داده‌اند. گروه اول، قائلان به موجبیت علی افراطی<sup>۳</sup> هستند که موجبیت علی را می‌پذیرند و در نتیجه، آزادی و

1. ought

2. must

3. hard determinists

مسئولیت اخلاقی را رد می‌کنند. گروه دوم، اختیارگرایان<sup>۱</sup> هستند که آزادی و مسئولیت اخلاقی را می‌پذیرند و لذا موجبیّت علیّ را رد می‌کنند. پیش‌فرض مشترک هر دو گروه این است که اختیار و موجبیّت علیّ با هم ناسازگارند. اما گروه سوم هم هستند که این پیش‌فرض را نمی‌پذیرند، که همان قائلان به موجبیّت علیّ معتدل<sup>۲</sup> (قائلان به سازگاری<sup>۳</sup>) اند که موجبیّت علیّ را برای عمل آزادانه ضروری می‌دانند. اینک هر یک از این سه موضع را بررسی کنیم.

- 
1. libertarians
  2. soft determinists
  3. compatibilists

## ۱. موجبیّت علی افراطی

قائلان به موجبیّت علی افراطی معتقدند که هرچیزی در جهان از جمله همه اعمال و انتخاب‌های انسان، علتی مقدّم بر خودش دارد، و این بدین معناست که به محض این‌که علت تحقق یابد خود شی (معلول) نیز تحقق خواهد یافت. این استدلال که به نظریه علیت عام معروف است، قضیه دیگری را به دنبال دارد، و آن این‌که همه حوادث علی‌الاصول قابل پیش‌بینی‌اند. اگر قانون علی را بشناسیم که بر طبق آن به دنبال حوادثی از سنخ A، حوادثی از سنخ B رخ می‌دهند، یعنی هرگاه اصطکاک به وجود آید، حرارت ایجاد می‌شود، در آن صورت، می‌توانیم با اطمینان پیش‌بینی کنیم که به شرط ثابت ماندن شرایط خاصی، هرگاه حادثه خاصی از سنخ A رخ دهد (مالیدن دست‌ها به یک‌دیگر) به دنبال آن حادثه خاصی از سنخ B (گرم شدن دست‌ها) رخ خواهد داد. محبوبیت محرز این استدلال ناشی از این واقعیت است که اصل علیت هم پیش‌فرضی اساسی برای علم است و هم مسئله‌ای مربوط به عقل سلیم؛ برای مثال ما فتیله را روشن می‌کنیم به این امید که حادثه‌ای خاص (انفجار) رخ دهد. اگر رخ نداد، در جست‌وجوی توضیح دیگری برمی‌آیم. گمان می‌کنیم چیزی در حلقه علی حوادث خراب بوده است. آیا فتیله خشک بود؟ آیا بجز دست‌کاری شده بود؟ مسلماً چیزهای بسیاری هستند که عللشان را نمی‌شناسیم، ولی حتی در این موارد نیز به ندرت این چیزها را بدون علت می‌دانیم و شاید هرگز چنین تلقی‌ای نداشته باشیم، بلکه در صدد کشف علتی که به گمان وجود دارد برمی‌آیم. بنابراین، پزشکان می‌پذیرند که بیماری‌هایی وجود دارند که عللشان ناشناخته‌اند، ولی کمتر احتمال می‌دهند که بیماری‌هایی بدون علت وجود داشته باشند.

مسئله موجبیّت علی با توجه به پیش‌رفت جدید رشته‌های علمی‌ای مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی قوّت یافته است. با توجه به توانایی روزافزونشان برای توجیه احساسات و عواطف انسان، این باور جان‌گرفته است که خود انسان مانند هرچیز دیگری در عالم حیوانات و اشیا، طبق قوانین علی عمل می‌کند.

انسان‌ها کمتر به عنوان فاعل‌هایی مختار به حساب می‌آیند و بیشتر هم‌چون قطعه‌های پیچیده ماشین تلقی می‌شوند که کارهای آنان کاملاً تحت تأثیر عوامل محیطی و وراثتی است و به محض این‌که این عوامل معلوم شوند، عمل‌کردهای آنها از لحاظ نظری قابل پیش‌بینی‌اند. البته این بدان معنا نیست که هرکسی تبیین علی هر انتخاب یا عمل مفروض انسان را می‌داند: همه ادعا این است که چنین تبیینی از لحاظ نظری ممکن است. جهل ما به قانون علی خاصی این دیدگاه قائلان به موجوبیت علی را که فلان قانون وجود دارد و علی‌الاصول قابل شناخت نیز هست، بی‌اعتبار نمی‌کند.

قائل به موجوبیت علی افراطی از این مطلب نتیجه می‌گیرد که هرگاه انسانی ظاهراً انتخابی اخلاقی داشته باشد، این ظهور توهمی بیش نیست. در واقع، او استدلال می‌کند که این توهم بدین دلیل است که ما همواره به علل انتخاب‌هایمان که در ابتدا معتقدیم عللی ندارند، جاهلیم. جان لاک<sup>۱</sup> (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) - فیلسوف قرن هفدهم - مثالی سنتی در این باره می‌زند. فرض کنید مردی را در حال خواب در اتاقی قفل شده قرار دهند. وقتی بیدار می‌شود تصمیم می‌گیرد که همان‌جا بماند، در حالی که نمی‌داند در اتاق قبلاً قفل شده است. این تصمیمی است که او واقعاً و آزادانه گرفته است و ممکن بود تصمیم بگیرد که اتاق را ترک کند؛ در واقع، او هیچ انتخابی نکرده و تنها جهل او به شرایط واقعی‌اش موجب شده که به گونه‌ای دیگر گمان کند. همین مطلب درباره انتخاب‌های اخلاقی ما نیز صادق است. زمانی که تصمیم می‌گیریم X را انجام دهیم نه Y را، گمان می‌کنیم که آزادیم، ولی در واقع آزاد نیستیم، زیرا این تصمیم‌ها از لحاظ علی تعیین یافته‌اند؛ یعنی اینها معلول‌های علل قبلی‌اند و این علل نیز عللی دیگر دارند و همین‌طور. بدین دلیل است که نمی‌توانیم خود را مسئول اعمالمان بدانیم.

این نتیجه‌ها لوازم مهمی برای بحث مجازات که در اوایل کتاب مطرح شد، دارد. مجازات برای این‌که عادلانه باشد باید نکوهش اخلاقی را پیش‌فرض بگیرد؛ و اگر شخصی از آزادی انتخاب محروم شود نمی‌توان او را اخلاقاً سزاوار سرزنش دانست. بنابراین، چه

1. John Locke



چیزی و کیلی را از دادن دادخواست «عدم سلامت روانی» - یعنی عدم سلامت به دلیل قوانین علی حاکم بر اعمال موکلان - برای همه موکلانش، صرف نظر از جرمشان باز می‌دارد؟ برای مثال چرا ما میان شخص مبتلا به جنون دزدی و دزد تمایز قائل می‌شویم؟ مطمئناً بدین دلیل که معتقدیم شخص مبتلا به جنون دزدی - برخلاف دزد - تحت تأثیر چنان فشارهای قوی‌ای دست به دزدی می‌زند که نمی‌تواند از کاری که می‌کند، اجتناب ورزد. قائل به موجبیت علی افراطی می‌گوید: این امر موجب بی‌عدالتی نسبت به دزد می‌شود؛ یعنی ما با جهل به این که چه انگیزه‌ای او را وادار به دزدی کرده، حکم می‌کنیم که او اخلاقاً مسئول است. اما اگر دقیقاً به گذشته، محیط و وراثت او بنگرید، تصویر دیگری از او نمایان می‌شود که در آن تصویر دزد نیز، مانند شخص مبتلا به جنون دزدی، قربانی بداقبال اوضاع و احوال است. جان هاسپرس<sup>۱</sup> - از معاصران قائل به موجبیت علی - این نگرش را اتخاذ کرده است:



کلارنس دُرو

فرض کنیم ثابت شده است که تنها در صورتی انسان مرتکب جنایت می‌شود که در خلال هفته گذشته ترکیبی خاص از غذاها را خورده باشد (مثلاً ماهی، سالاد تن همراه با نخود، سوپ قارچ و شیرینی حاوی توت سیاه). اگر ما در پی یافتن عواملی باشیم که در همه جنایاتی که در این شهر در طی دوازده سال اخیر رخ داده‌اند، مشترک‌اند و این عامل را در همه آنها و فقط در آنها حاضر ببینیم، چه می‌شود؟ البته این مثال از لحاظ تجربی محال است، اما آیا ممکن نیست که تلفیقی از عوامل باشد که به طور منظم به آدم‌کشی بینجامد؟ ... زمانی که چنین عوامل خاصی کشف شوند، آیا این عوامل روشن نخواهند ساخت که انسان‌ها را مسئول جنایات دانستن احمقانه، بی‌معنا و نیز ضد اخلاقی است؟ یا (اگر عوامل زیستی را بر

1. John Hospers

عوامل روان‌شناختی ترجیح می‌دهید) فرض کنید یک متخصص اعصاب را فراخوانده‌اند تا در دادگاه جنایی شهادت دهد و او عکس‌هایی از مغز قاتل می‌گیرد و می‌گوید: هرکسی می‌تواند ببیند که استخوان زین ترکی<sup>۱</sup> قبلاً در سن نوزده سالگی سخت شده است، در حالی که می‌بایست استخوانی نرم باشد تا غده را قادر به رشد کردن سازد. کل اختلالات متهم ممکن است ناشی از این سختی اولیه باشد. این تبیین خاص ممکن است از لحاظ تجربی نادرست باشد، ولی چه کسی می‌تواند بگوید که چنین عواملی و چه بسا عواملی پیچیده‌تر مطمئناً وجود ندارند؟<sup>۲</sup>

شاید معروف‌ترین مورد که در آن استدلال‌های مشابهی مبتنی بر موجوبیت علی را وکیل مدافعی به کار گرفته است، در سال ۱۹۲۴ م. اتفاق افتاد. دو جوان به نام‌های، ناتان لئوپولد و ریچارد لوئب، پسر چهارده ساله‌ای را به نام بابی فرانکس ربوده و به قتل رساندند. این دو قاتل ثروت و هوشی سرشار داشتند و به ترتیب، جوان‌ترین فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های شیکاگو و میشیگان بودند. این دو برای این‌که نفرت خودشان را نسبت به جامعه و اخلاق سنتی آن به اثبات برسانند، نقشه جنایتی تمام‌عیار را کشیدند. نقشه آنان ناکام ماند و آنان سریعاً دستگیر شده و اعتراف کردند. در دادگاه برای آنان مجازات اعدام درخواست شد. کلارنس دارو<sup>۳</sup> مشهورترین وکیل آمریکایی زمان خود، که جمع‌بندی خود را به مدت بیش از دوازده ساعت برای هیئت منصفه ارائه می‌داد، درخواست عفو کرد:

طبیعت پرصلابت است و بی‌رحم. طبیعت به شیوه‌ی مرموز خود کار می‌کند و ما قربانیانی بیش نیستیم. به ما ربط چندانی ندارد. طبیعت این کار را در دست گرفته است و ما نقش‌های خودمان را بازی می‌کنیم...

این پسر چه نسبتی با طبیعت داشت؟ او پدر یا مادر یا اجداد خودش نبوده است. همه آنها را به او داده‌اند. او خود را به محاصره‌ی معلمان سرخانه و ثروت در نیاورده است. او

۱. cella turcica: قسمتی از استخوان جمجمه که محل قرار گرفتن غده هیپوفیز است. م.

۲. 'What Means The Freedom?', *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (ed.) Sideney Hook.

۳. Clarence Dorrow

خودش را خلق نکرده، ولی با این همه، مجبور شده که هزینه آن را بپردازد...  
اعتقاد به این که هر پسری مسئول خود یا آموزش اولیه خودش است نامعقول است... آیا ناکامی او ناشی از وراثت است، نمی دانم کجا و چگونه. هیچ یک از ما کامل و خالص خلق نشده ایم و رنگ مویمان، رنگ چشم هایمان، قامتمان، وزن و ظرافت مغزمان، و منشأ هرچیز دیگری درباره خودمان را می توان، با شناخت کامل و یقینی به تمام معنا در جایی دیگر پیدا کرد. اگر پیشینه را در اختیار می داشتیم، می توانستیم آن را در یک پسر چون یک سگ ردیابی کنیم...

پس اگر مسئله از این قرار نبود، ... اگر او درک می شد و چنان که باید و شاید تربیت می شد، این مسئله رخ نمی داد.

اگر مسئولیتی در جایی باشد، مربوط به پیش از اوست، در میان اجداد بی شمار او، یا در محیط او و یا در هر دو. عالی جنابان، من ادعا می کنم که براساس هر اصلی... مربوط به حق و قانون، او نباید مسئول کارهای افراد دیگر، دانسته شود.<sup>۱</sup>

درو به خواسته اش رسید: لئوپولد و لوتب به حبس ابد محکوم شدند.

قائلان به موجبیت علی افراطی، مانند هاسپرس و درو، نمی گویند که نباید مجرمان را به زندان انداخت، زیرا روشن است که جامعه باید از [خطرات] آنان در امان باشد و نیز نمی گویند که محاکم نباید جانی را نکوهش و بی گناه را تحسین کنند. روی هم رفته، تدابیری هستند که ممکن است موجب شوند تا فرد تبدیل به شخص دیگری شود. اما آن چه آنان به آن اعتراض دارند این گمان مشترک است که جانیمان اخلاقاً مسئول اعمالشان هستند.

اخلاق به آن چه مردم باید و نباید انجام دهند، مربوط است، ولی اگر آن چه آنان می کنند امکان نداشته باشد که به صورت دیگری رخ دهد، اگر آنان آزادی انتخاب اعمالشان را نداشته باشند، در آن صورت، معنا ندارد که به آنان بگوییم باید به نحو دیگری عمل می کردند یا آنان را به دلیل کاری که کرده اند، مجازات کنیم. بنابراین، چالش موجبیت علی این است که آزادی را توهم می خوانند و در نتیجه، از عدم سرزنش اخلاقی سخن می گوید.

1. Darrow, 'Attorney for the Damned' *Philosophy: Paradox Discovery*, (ed). Arthur J. Minton pp. 302-304.

## تمرین ۱

فرض کنید که تنها در صورتی باید شخصی را برای اعمالش سرزنش کرد که آزادی انتخاب داشته باشد، به گمان شما در کدام یک از موارد زیر شخص مورد نظر، سزاوار سرزنش است؟ پاسخ‌های خود را توضیح دهید.

۱. سرباز به دلیل همکاری با دشمن برای نجات جان خودش
۲. جاسوس به دلیل لو دادن اسرار زیر فشار شکنجه
۳. قصاب به دلیل کشتار حیوانات قبل از فروختن آنان
۴. شخص مبتلا به جنون دزدی به دلیل دزدی کردن
۵. پسر به دلیل دزدیدن غذا وقتی که گرسنه است
۶. موتورسوار به دلیل سرعت غیرمجاز برای نجات جان انسانی
۷. موتورسوار به دلیل سرعت غیرمجاز به علت مست بودنش
۸. شخص بیگانه برای سرعت غیرمجاز به علت جهل به حداکثر سرعت مجاز
۹. شوهر به دلیل کشتن زن زناکارش
۱۰. پدر به دلیل زدن بچه‌اش برای تقلب کردن
۱۱. مادر به دلیل مخفی کردن پسر مجرمش از دست پلیس
۱۲. جراح به دلیل جهل به آخرین روش معالجه
۱۳. زبان‌شناس به دلیل موفق نشدن در آزمون ریاضیات
۱۴. رئیس بانک به دلیل تحویل پول به سارقان مسلح
۱۵. زن هیپنوتیزم شده به دلیل لغت شدن در ملا عام
۱۶. معتاد به مواد مخدر به دلیل دزدی از داروخانه
۱۷. مادر از دواج نکرده کاتولیکی به دلیل داشتن کودکی ناخواسته
۱۸. فرد مسلمان، که در منچستر زندگی می‌کند به دلیل دو زن داشتن
۱۹. عضو فعال ارتش جمهوری خواه ایرلند به دلیل کشتن وزیر دولت بریتانیا
۲۰. جانی روانی به دلیل تجاوز به عنف یک زن.

۲. اختیارگرایی<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مفهوم مسئولیت اخلاقی را حفظ کنیم باید عقیده به موجبیت علی را رد کرده و بپذیریم که یک شخص زمانی می‌تواند به عنوان یک فاعل مختار عمل کند که با انتخاب میان صواب و خطا مواجه باشد. این نگرش به اختیارگرایی معروف است. این بدان معنا نیست که اختیارگرایان موجبیت را به کلی رد می‌کنند؛ آنها به طور کلی می‌پذیرند که عالم غیرجان‌داران ماشین‌وار است؛ یعنی می‌پذیرند که همه حوادث در عالم غیرجانداران ماشین‌وار به وجود می‌آیند و لذا قابل پیش‌بینی‌اند. هم‌چنین می‌پذیرند که حلقه‌های ماشین‌وار علت و معلول ممکن است حتی به عالم جان‌داران گسترش یابد. آن‌چه آنان انکار می‌کنند این است که اصل علیت عام در حوزه اعمال انسان هم کاربرد داشته باشد و از این‌رو، رفتار انسان نیز قابل پیش‌بینی باشد. چه بسا ممکن است شخص مبتلا به جنون دزدی، اگر در مغازه‌ای تنها رها شود، دزدی کند، ولی هرگز نمی‌توان یقین کرد که او حتماً دزدی خواهد کرد. شرایط طبیعی و روان‌شناختی ممکن است او را وادار به دزدی کند، ولی با این حال، شاید او کاملاً انجام کار دیگری را انتخاب کند. نظریه اختیارگرایی می‌گوید: در این اتخاذ تصمیم، آزادی او [کاملاً] نمایان است.

اختیارگرایان در ارائه این استدلال غالباً میان منش یا شخصیت<sup>۲</sup> شکل گرفته شخص و خود اخلاقی<sup>۳</sup> او تمایز قائل می‌شوند. شخصیت یک مفهوم تجربی است که محکوم قاعده‌های علی است، قابلیت تبیین و پیش‌بینی علمی دارد، و از طریق مشاهده رفتار و روان‌کاوی می‌توان آن را شناخت. شخصیت انسان، که با وراثت و محیط شکل می‌گیرد، انتخاب‌های او را محدود می‌کند و او را مستعدتر می‌سازد تا نوع خاصی از اعمال را انتخاب کند نه اعمالی دیگر را. جوانی که به خشونت عادت کرده، برای انتخاب شغلی خشن آماده‌تر است تا کسی که جوری پرورش یافته است که خشونت را محکوم می‌کند، ولی هرچند این

---

1. libertarianism  
2. personality  
3. moral self

مسئله احتمال دارد، ولی اجتناب‌ناپذیر نیست، زیرا اگر آن جوان از اهمیت کارهای خود آگاه باشد، ممکن است که خود اخلاقی‌اش با تمایلات شخصیتی‌اش درگیر شود و او را وادار به انجام کار دیگری کند؛ یعنی ممکن است یک پلیس بشود! بنابراین، خود اخلاقی، مفهومی تجربی نیست، بلکه مفهومی اخلاقی است و زمانی این خود اخلاقی عمل می‌کند که تصمیم بگیریم در وضعیت‌های انتخاب اخلاقی چه بکنیم. به طور کلی، این مطلب مستلزم اتخاذ تصمیم میان نفع شخصی و وظیفه است؛ برای مثال میان دزدی و عدم دزدی؛ و در این جا خود اخلاقی کاملاً می‌تواند انتخابی را که از لحاظ علی نامتعیین است، اتخاذ و بر خواسته‌های تربیت و خلق و خو غلبه کند و از طریق کوشش ارادی تصمیم بگیرد کاری انجام دهد که به نفع شخصی او نیست، بلکه احساس وظیفه اخلاقی را ارضا می‌کند. از این رو، اختیارگرایان می‌گویند: فاعل اخلاقی بر فشارهایی که شخصیتش بر او اعمال می‌کند، فایق می‌آید و اخلاقاً مسئول انجام کارهایش می‌شود. این توانایی است که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌سازد؛ یعنی انسان توانایی انتخاب اخلاقی دارد، ولی حیوان ندارد؛ برای مثال سی. ای. کمبل<sup>۱</sup> می‌نویسد:

تا آن جا که می‌توانم درک کنم، تنها در مقام اتخاذ تصمیم در مورد این که آیا تلاش اخلاقی لازم برای مقاومت در برابر وسوسه و انجام وظیفه را عملی کنم یا از انجام آن امتناع ورزم است که می‌توان فعلی یافت که به معنای لازم برای مسئولیت اخلاقی آزادانه است. فعلی که تنها «خود»، خالق آن است و درست است که دریاب آن بگوییم: «ممکن است به شکل دیگری رخ دهد» (یا بعد از وقوع حادثه بگوییم: «ممکن بود به شکل دیگری رخ دهد»)...

X، راهی که معتقدیم باید از آن پیروی کنیم و Y، راهی که احساس می‌کنیم میلمان به آن قوی‌تر از هر چیز دیگری است، وجود دارند. آزادی‌ای که به فاعل اسناد می‌دهیم، آزادی انجام یا عدم انجام کاری اخلاقی است که شرط لازم مبارزه با هوای نفس و انجام کاری است که طبق اعتقاد خود فاعل واجب است...

... خود کارکرد تلاش اخلاقی - آن گونه که برای فاعل مشغول به کار ظاهر می‌شود - این

است که «خود» را قادر سازد تا برخلاف راهی که آسان‌تر است و منش او - (آن‌گونه تا به حال شکل گرفته است) - شدیداً به آن تمایل دارد، عمل کند. اما اگر «خود» در این جا از مبارزه‌اش با منش شکل گرفته او، آگاهی دارد، مطمئناً نمی‌تواند تصور کند که این کار، اگرچه کار خودش است، از منش شکل گرفته او ناشی شده باشد. بنابراین، می‌پذیریم که خود، از منظر درونی‌اش، در واقع، خیلی خوب می‌داند که معنای کاری که کار «خود» است و در عین حال، از سرشت «خود» ناشی نمی‌شود، چیست... «طبیعت» «خود» و چیزی که ما عموماً «سرشت» «خود» می‌نامیم، به هیچ‌وجه یک چیز نیستند. طبیعت «خود»، «سرشت» آن را شامل می‌شود، اما به طور کامل به آن ارجاع و تقلیل نمی‌یابد، اگر بخواهیم به شهادتی که «خود» از تجربه‌ای که از خود دارد، وفادار بمانیم، آن‌گاه می‌بایست «خود» را به گونه‌ای تفسیر کنیم که شامل نیروی خلاق و اصیلی که «سرشت» را می‌سازد و باز می‌سازد، بشود.<sup>1</sup>

از نظر قائلان به موجبیت علی این استدلال خیلی اشکال دارد. اگر اختیارگرایان می‌پذیرند که ممکن است شخصیت من را اموری مانند وراثت و محیط تعیین دهند، چرا نمی‌پذیرند که نگرش‌های اخلاقی‌ام نیز دقیقاً به همان شیوه معین می‌شوند؟ چرا می‌پذیرند که یک شخص در انتخاب میان وظیفه و میل آزاد است، ولی در انتخاب‌های دیگری که صورت می‌دهد آزاد نیست؟ به تعبیر دیگر، اختیارگرایان وجود اختیار را در وضعیت‌های انتخاب اخلاقی پذیرفته‌اند، ولی هیچ شاهدهی بر آن اقامه نکرده‌اند.

پاسخ اختیارگرایان عموماً از سه استدلال دیگر ترکیب شده است. در استدلال اول مستقیماً به واقعیت‌های تجربی توسل می‌جویند. هر یک از ما غالباً تجربه مستقیم و یقینی از موجود مختار بودن داریم. ما زمانی این امر را تجربه می‌کنیم که تصمیم می‌گیریم چای بنوشیم نه قهوه، این کتاب را بخوانیم نه آن را، کت قهوه‌ای رنگ بپوشیم نه سبز رنگ و غیره. این تجربه در مورد همه ما مشترک است و به کسانی که گاهی انتخاب‌هایشان محدود می‌شود (مانند دائم‌الخمر و معتاد) هم تعمیم می‌یابد، زیرا در عین حال که در محدوده طیف خاصی از

1. 'On Selfhood and Godhead' *Philosophy: Paradox and Discovery*, (ed.) Arthur Ninton, pp. 342-343, 345-346.

فعالیت‌ها نمی‌توانند از آن‌چه انجام می‌دهند اجتناب ورزند، اما به طور کلی، تجربه مستقیمی از تصمیم‌گیری، اختیار و انتخاب دارند؛ برای مثال می‌توانند تصمیم بگیرند که برای قدم زدن سگشان را همراه ببرند یا نه؟ و یا برای تعطیلات به اسپانیا بروند یا نه؟ در این موارد آنان هیچ مشکل خاصی در اتخاذ تصمیم‌هایشان احساس نمی‌کنند و در واقع، می‌توانند این وضعیت‌ها را با وضعیت‌های دیگری که بر آنها کنترلی ندارند، مقایسه کنند. بنابراین، گرچه از محدودیت‌های آزادی‌شان آگاهند، با وجود این، تجربه‌های مناسب دیگری برای حفظ باور عمومیشان به وجود اختیار دارند.

توسل به واقعیت‌های تجربی در استدلال دوم اختیارگرایان نیز مندرج است. این استدلال مردبوط به تحلیل روشی است که با آن ما تصمیم‌هایمان را اتخاذ می‌کنیم؛ یعنی عمل تصمیم‌گیری<sup>۱</sup>. هر یک از ما در زمانی عمل تصمیم‌گیری را انجام می‌دهیم و فرایند این عمل ممکن است طول و منفعت متفاوتی داشته باشد، ولی این‌که همه ما این کار را می‌کنیم، اثبات می‌کند که همه ما دارای اختیار هستیم. این بدین دلیل است که ما تنها در صورتی می‌توانیم تصمیم‌هایی درباره آن‌چه انجام می‌دهیم اتخاذ کنیم که:

الف) از قبل ندانیم که چه کاری خواهیم کرد؛

ب) قدرت انجام کاری را که قصد انجامش را داریم داشته باشیم.

برای مثال فرض کنید دانشجویی نمی‌داند که اجاره‌ای را که برای محل سکونتش پیشنهاد کرده‌اند بپردازد یا نه. او ممکن است اندازه اتاق، کیفیت غذاها و غیره را در نظر بگیرد. حال اگر بخواهد آن را بپردازد، دست به عمل تصمیم‌گیری می‌زند؛ او جنبه‌های مثبت و منفی آن را سنجیده است. جالب این‌که این کار هنوز هم عمل تصمیم‌گیری به شمار می‌آید، حتی اگر او نمی‌داندست که پولی در بانک ندارد، در این مورد او صرفاً فکر می‌کرد که با پولش (که گمان می‌کرد که دارد) چه کند. ولی با علم به این‌که پولی ندارد، نمی‌تواند در مورد پرداخت یا عدم پرداخت تصمیم بگیرد. اگر از پیش بداند که تنها یک عمل پیش روی خود دارد، نمی‌تواند تصمیم بگیرد که به چه عملی اقدام کند. بنابراین، کسی که در

1. act of decision-making



مورد چیزی تصمیم می‌گیرد، باید باور داشته باشد که واقعاً می‌تواند دست به انتخاب بزند و توانایی انجام A یا B را دارد، و اگر او توانایی انجام A یا B را نداشته باشد، در آن صورت، نمی‌تواند میان آن دو یکی را انتخاب کند. بنابراین، اختیارگرایان نتیجه می‌گیرند که چون همه ما غالباً تصمیم‌هایی اتخاذ می‌کنیم، پس باید همه معتقد باشیم که می‌توانیم انتخاب‌هایی بکنیم؛ [یعنی] آزاد هستیم. به این طریق، عقیده به موجبیت علی (که وجود اختیار را انکار می‌کند)، خود با تجربه عام تصمیم‌گیری رد می‌شود.

قائلان به موجبیت علی پاسخ آماده‌ای به این اشکال دارند. هیچ‌کس در این که مردم معتقدند آزادند، تردیدی ندارد و این اعتقاد را تجربه تصمیم‌گیری تأیید می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که ما واقعاً آزادیم. روی هم رفته، انسان می‌تواند طبق شواهد مبتنی بر تجربه‌های خاص، به امور بسیاری معتقد شود؛ برای مثال این که خورشید می‌درخشد، همسر او باوفاست، و جهان در روز پنجشنبه به پایان خواهد رسید، ولی اعتقاد داشتن به این امور به معنای صدق آنها نیست. به این طریق، شواهدی که در تصمیم‌گیری دخیل‌اند ممکن است موجب شوند که ما فریفته این اعتقاد نادرست شویم که اختیار وجود دارد. بندیکت اسپینوزا<sup>۱</sup> (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م.) این نکته را خلاصه‌وار بیان کرده است:

برای مثال بچه گمان دارد که با اختیار در پی پستان است؛ پسر بچه‌ای عصبانی معتقد است که با اختیار آرزوی انتقام جویی دارد؛ مردی بزدل گمان می‌کند که با اختیار فرار می‌کند؛ آدم مست معتقد است که به حکم آزادانه نفس مطالبی می‌گوید که اگر هشیار بود، از گفتن آنها خودداری می‌کرد. بنابراین، دیوانه، بچه پرحرف، پسر بچه و دیگرانی از این دست، همگی معتقدند که به حکم آزادانه نفس سخن می‌گویند، در حالی که در حقیقت، آنان هیچ قدرتی برای کنترل امیالی که آنان را وادار به سخن گفتن می‌کند ندارند، به طوری که خود تجربه، مانند عقل، آشکارا می‌آموزد که انسان‌ها خودشان را صرفاً بدین دلیل آزاد می‌دانند که از اعمالشان آگاهند، در حالی که هیچ‌گونه شناختی از موجبات آنها ندارند... در نتیجه، کسانی که می‌گویند سخن گفتن یا سکوت یا هر کار دیگری را

1. Benedict Spinoza

به حکم آزادانه نفس انجام می‌دهند، در حقیقت، با چشم‌های باز خواب می‌بینند.<sup>۱</sup> استدلال سوم اختیارگرایان برای پرداختن به این اشکال اقامه شده و تمایز فلسفی مهمی را به کار می‌گیرد. این تمایز عبارت است از تمایز میان دو نوع شناخت و در نتیجه، میان دو نوع حقیقت یا قضیه که ممکن است صادق یا کاذب دانسته شوند. فهرست زیر را در نظر بگیرید:

**فهرست A**

همه مردان عزب ازدواج نکرده‌اند؛

گره‌های سیاه سیاه‌اند؛

شما نمی‌توانید در یک زمان هم در اتاق باشید و هم خارج از آن.

**فهرست B**

این میز قهوه‌ای است؛

باران می‌آید؛

جورج یک چشم دارد.

می‌گویند: گزاره‌های فهرست A بالضرورة صادق‌اند، بدین دلیل که کذب آنها اصلاً ممکن نیست و هم‌چنین صدق آنها مستقل از تجربه حسی اثبات شده است. بنابراین، برای مثال «مردی ازدواج نکرده» دقیقاً به معنای «مرد عزب» است؛ یعنی این نوع قضایا قضایایی هستند که طبق تعریف صادق‌اند و اصلاً نیازی به تحقیق تجربی ندارند. و می‌گویند: گزاره‌های فهرست B بالامکان صادق‌اند، زیرا با تجربه حسی اثبات می‌شوند و لذا احتمال کذب آنها هست (چون ممکن است تجربه مرا بفریبد). بنابراین، هرچند ممکن است به یقین بدانم که جورج یک چشم دارد، ولی این بدان معنا نیست که او واقعاً یک چشم دارد. ممکن است بینایی خودم مرا گمراه کند. مثالی دیگر این تمایز را روشن‌تر می‌سازد. اگر A، B و C سه عدد مثبت باشند و اگر A بزرگ‌تر از B باشد و B بزرگ‌تر از C، در آن صورت، بالضرورة صادق است که بگوییم: A بزرگ‌تر از C است. صدق این قضیه طبق تعریف است و نقیض آن بالضرورة کاذب است.

1. Spinoza, *Ethics*, translated by W. Hale White and revised by Amelia Hutchinson Stirling, pp. 111-112.

محسن جهانگیری این کتاب را با عنوان اخلاق ترجمه و در سال ۱۳۶۴ ه.ق مرکز نشر دانشگاهی منتشر کرده است.

اما اگر A، B و C سه دهنده باشند و A همواره از B و B همواره از C برده باشد، در این صورت، نمی‌توان نتیجه گرفت که A باید ضرورتاً از C ببرد. تجربه ما ممکن است موجب شود تا ما پیش‌بینی کنیم که او خواهد برد، ولی ممکن است او ببازد. در روز مسابقه ممکن است زردپی A آسیب ببیند و او مسابقه را ببازد. از این مطلب نتیجه می‌گیریم که [اولاً] با ملاحظه جهان اطرافمان، وصول به شناختی کامل محال است و [ثانیاً] در جهان دارای حوادث ممکن، احتمال خطا همیشه وجود دارد.

## تمرین ۲

کدام یک از گزاره‌های زیر بالضروره صادق یا کاذب و کدام یک بالامکان صادق یا کاذب‌اند؟

۱.  $۲ + ۲ = ۴$ .
۲. ۴ درخت = ۲ درخت + ۲ درخت
۳. خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است.
۴. ناپلئون امپراتور فرانسه بود.
۵. همه انسان‌ها می‌میرند.
۶. اگر A، B و C را بشناسد، در آن صورت، A، C را می‌شناسد.
۷. اگر A مقدم بر B باشد و B مقدم بر C، در آن صورت، A مقدم بر C است.
۸. در قلعه اورست هوا سرد است.
۹. سرتاسر هیچ چیزی نمی‌تواند هم قرمز و هم سبز باشد.
۱۰. مثلث شکلی سه ضلعی است.
۱۱. انسان نمی‌تواند بر روی آب راه برود.
۱۲. هر انسانی مادر دارد.
۱۳. من در حال خواندن این جمله هستم.
۱۴. آسمان خراش‌ها ساختمان‌های بلندی هستند.
۱۵. زمان رو به جلو می‌رود، نه رو به عقب.
۱۶. چیزی وجود دارد.

این تمایز میان صدق ضروری و صدق امکانی، اساس پاسخ اختیارگرایان به قائلان به موجبیّت علی است. گفتیم که قائلان به موجبیّت علی استدلال می‌کنند که شواهد مؤید اختیار (تجربه تفکر)، در حالی که به عنوان شواهدی به سود اعتقاد به اختیار، پذیرفتنی‌اند، به عنوان شواهدی به سود وجود اختیار قابل قبول نیستند. می‌گویند همواره ممکن است تجربه ما را بفریبد و ممکن است چنین اختیاری وجود نداشته باشد. اختیارگرایان در پاسخ می‌گویند: در آن صورت، جبرگرایان سخنی جز این ندارند که این تجربه، مانند همه تجربه‌های دیگر، متعلق به قلمرو امکانی بوده و در معرض خطاست. می‌توان همین مطلب را درباره این تجربه که من در این اتاق نشسته‌ام یا پنج‌شنبه گذشته ازدواج کردم، گفت؛ یعنی در هر دو مورد منطقاً این امکان وجود دارد که من دچار توهم شده باشم یا هیپنوتیزم‌گر ماهری دست در کار بوده است. بنابراین، پرسش این نیست که آیا تجربه‌هایم می‌توانند مرا بفریبند یا نه (این مطلب در حال حاضر حقیقتی بدیهی تلقی می‌شود)، بلکه این است که آیا امکان فریب بدین معناست که من نمی‌توانم این تجربه‌ها را به عنوان شواهدی کافی بر صدق اعتقاداتم بپذیرم؛ برای مثال روشن است که وقتی می‌گویم: «قلمی در دست دارم»، چه بسا در حال تخیل اشیایی باشم، ولی آیا این بدان معناست که دلیل معتبری به سود این سخنم که قلمی واقعاً در دستم هست، ندارم؟ اختیارگرایان می‌گویند: به یقین نه، زیرا صدق این باور را شواهد مستقیم و بلاواسطه خود تجربه حسی، توجیه می‌کنند. این تجربه آن‌قدر قاطع است که ریشه داشتن‌اش را در واقع، نمی‌توانیم انکار کنیم. مسلماً شواهد دالّ بر وجود قلم در آن‌جا اگر با لوازم صدق ضروری که مانع خطا می‌شود، مقایسه شوند، ناکافی‌اند، اما اگر با لوازم صدق ممکن که خطا را می‌پذیرد، مقایسه شوند، ناکافی نیستند، زیرا صدق امکانی دقیقاً چیزی است که براساس شواهد تصحیح‌شدنی، دست‌یافتنی است؛ یعنی چیزی است که گرچه اشتباه‌پذیر است، هنوز می‌توانم آن را به عنوان چیزی فراتر از شک معقول بپذیرم و با یقین بدان بنگرم.

پس این، دلیل اختیارگرایان در مقابل قائلان به موجبیّت علی است. اگر تجربه تفکر به

عنوان شاهد بر وجود اختیار، بدین دلیل باید رد شود که این تجربه می‌تواند ما را بفریبد، در آن صورت، هر شاهدهی (هرچه می‌خواهد باشد) مادام که بر تجربه مبتنی است به همان دلیل باید رد شود؛ برای مثال باید تجربه‌هایی را که از آنها استنتاج می‌کنیم که اشیا مادی وجود دارند و افکار دیگری به جز افکار ما و چیزهایی مانند حوادث گذشته وجود دارند، رد کنیم. به عبارت دیگر، ما باید معیار شواهد را که به قلمرو امکان تعلق دارد، کنار بگذاریم و در عوض، شکاکیت نسبتاً فراگیری را بپذیریم، که کمتر کسی می‌تواند آن را بپذیرد و با شک فراگیر هرگز نمی‌توانیم به هیچ‌گونه حکم معتبر یا یقینی درباره‌ی خود یا جهانمان دست یابیم. به بیانی صریح‌تر، اگر عمل تفکر با عقیده به موجبیّت علیّ ناسازگار باشد و اگر این عمل را باید در ردیف واقعیت‌های تجربه‌مان به حساب آوریم، در آن صورت، این عمل باید بر این نظریه مقدّم باشد و عقیده به موجبیّت علیّ را باید رد کرد.

### ۳. موجبیّت علی معتدل

پس به نظر می‌رسد ما باید میان اعتقاد به علیت عام از سویی و اعتقاد به وجود اختیار از سوی دیگر، دست به انتخاب بزنیم. هم قائلان به موجبیّت علی و هم اختیارگرایان پذیرفته‌اند که این دو اعتقاد با یکدیگر ناسازگارند. اما سومین گروه این ناسازگاری را رد کرده و می‌گوید: آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی، اصلاً با موجبیّت علی ناسازگار نیست، بلکه بدون آن غیرقابل درک است. این موضعی است که به اصطلاح قائلان به موجبیّت علی معتدل (قائلان به سازگاری) اتخاذ کرده‌اند.

قائلان به موجبیّت علی معتدل می‌گویند: این فرض که موجبیّت علی با اختیار ناسازگار است، نتیجه‌سردرگمی عمده‌ای درباره‌ی معنای دقیق اختیار است. این که اختیار با تقدیرگرایی<sup>۱</sup> - نگرشی که می‌گوید انسان‌ها قادر نیستند علت حوادث را تغییر دهند و «آن چه بخواهد رخ دهد، رخ می‌دهد» - ناسازگار است، به یقین، درست است، ولی با موجبیّت علی - نظریه‌ی علیت عام - ناسازگار نیست، در صورتی که در انتخاب‌هایی که اعمال ما را تعیین می‌بخشند، انتخاب‌ها و امیالمان را به حساب آوریم. برای روشن شدن این نکته موارد زیر را در نظر بگیرید<sup>۲</sup>:

A

روزه گرفتن گانندی به دلیل این که می‌خواست هند را آزاد کند.  
 دزدیدن نان به دلیل این که شخص گرسنه است.  
 امضا کردن اعتراف‌نامه به دلیل این که شخص می‌خواست حقیقت را بگوید.  
 ترک دفتر به دلیل این که شخص می‌خواست ناهار بخورد.

B

روزه گرفتن انسان در زمان خشکسالی به دلیل این که اصلاً غذایی یافت نمی‌شود.

1. fatalism

۲. این موارد را دابلیو. تی. استیس در کتاب دین و دنیای جدید (*Religion and the Modern World*) بیان داشته است.

دزدیدن به دلیل این که کارفرما شخص را به کنک کاری تهدید کرده است.  
امضا کردن به دلیل این که پلیس شخص را می زند.  
ترک کردن به دلیل این که شخص به زور اخراج شده است.

چنان که روشن است، اعمال ستون A منطبق است با آنچه اختیارگرایان، اختیاری می نامند و در واقع، به استثنای آخرین مثال، با آنچه آنان اعمال اخلاقی می نامند، منطبق است. با استفاده از اصطلاحات کمبل، اینها انتخاب های از لحاظ علی متعین هستند که در آنها شخص مورد بحث با کوشش ارادی، تمایلات طبیعی اش را کنترل می کند و از سر وظیفه تصمیم می گیرد نه به دلیل نفع شخصی. بنابراین، خود اخلاقی بر القائات شخصیتش فایق می آید. اما این اعمال آشکارا از اعمال ستون B که انتخاب هایی از لحاظ علی متعین اند، قابل تمیزند. اینها اعمالی اند که شرایط پیشین آنها را تحت کنترل خود دارند، و قائلان به موجبیت علی افراطی می گویند: هر گونه جلوه امکان آزادی در آنها توهمی بیش نیست. ولی قائلان به موجبیت علی معتدل می پرسند: آیا درست است که اعمال ستون A بدون علتند؟ مورد گاندی را در نظر بگیرید. این سخن که «گاندی برای آزادی هند روزه گرفت» برابر با این سخن است که «میل گاندی به آزادی هند موجب شد تا او روزه بگیرد». ممکن است فرض کنیم که این میل معلول علل دیگری بوده است، مانند آموزش و تربیت قبلی او، آموخته های آیین هندویی او، تجربه های او از قانون بریتانیا و غیره. به عبارت دیگر، در حالی که اثبات صحت تبیین دقیق علی از روزه گاندی ممکن است مشکل باشد - و در این جا مورخان و روان شناسان به کمک ما خواهند آمد - در عین حال، قائلان به موجبیت علی معتدل می پذیرند که چنین تبیینی از لحاظ نظری ممکن است و اگر از چنین تبیینی آگاهی داشتیم، توجیه کامل و درستی از علت فعل گاندی می یافتیم. بنابراین، اعمال گروه A نیز هم چون گروه B متعین هستند. و کل اعمال انسان، خواه آزادانه باشند یا نه، کاملاً محکوم علت ها هستند.

اگر همه حوادث ستون های A و B علت داشته باشند، تفاوت آنها در چیست؟ قائلان به موجبیت علی معتدل می گویند: تفاوت این حوادث به علل درونی یا بیرونی آنها مربوط

است. اگر کشور را به این دلیل که می‌خواهید به تعطیلات بروید ترک کنید، کشور را با اختیار (یعنی به خواست) خود ترک کرده‌اید. ولی اگر کشور را بدین دلیل که مراجع قانونی شما را مجبور کرده‌اند، ترک کنید، در این صورت، مجبور به رفتن بوده‌اید (یعنی به طور غیرارادی). ولی در هر دو مورد عمل شما علت دارد. وقتی آزادانه کشور را ترک می‌کنید، علت، میل شما به ترک کشور است و زمانی که بالاجبار کشور را ترک می‌کنید، علت، اجباری است که حکومت بر شما اعمال کرده است. بنابراین، وقتی علت درونی است (یعنی حاصل آرزوها یا امیال خود شماست) شما به طور ارادی و با اختیار خودتان عمل می‌کنید، ولی زمانی که علت بیرونی است (یعنی برخلاف خواست‌ها و امیال شماست) شما به طور غیرارادی و بالاجبار عمل می‌کنید.

از نظر قائلان به موجبیّت علیّ معتدل، این تمایز میان علل درونی و بیرونی تبیین می‌کند که چرا آزادی (و همین‌طور مسئولیت اخلاقی) نه تنها با موجبیّت علیّ سازگار است، بلکه در واقع، مستلزم آن است. تمام اعمال انسان علت دارد، در این جا موجبیّت علیّ درست است، زیرا اگر این اعمال بی‌علت باشند، کاملاً غیرقابل پیش‌بینی، متغیر و در نتیجه، غیرمسئولانه خواهند بود. بنابراین، وقتی می‌گوییم شخصی آزادانه عمل کرد، منظورمان این نیست که عمل او بدون علت بود، بلکه منظورمان این است که مجبور به انجام آن نبوده است، زیرا هیچ نوع فشار «بیرونی» در کار نبوده است و او خود عمل به این شیوه را انتخاب کرده است. در این جا او به عنوان فاعلی آزاد عمل می‌کند، حتی اگر اعمالش درست همانند اعمالی که آزادانه نیستند، علت داشته باشند. همین‌طور وقتی می‌گوییم شخصی مسئول اعمالش است، باز هم فرض می‌گیریم که فاعل آزادی است، ولی آزادی مفروض منکر سوابق علیّ نیست، بلکه می‌پذیرد که آزادی عللی دارد، هرچند عللی از نوعی خاص. این علل ناشی از امیال، اعتقادات و منش‌های اشخاص مربوطه‌اند؛ یعنی آنها علل «درونی» و حاصل شرایط روان‌شناختی خاص هر فردی‌اند. پس این آزادی در حقیقت، عبارت است از قدرت هر انسانی برای عمل برطبق خواسته‌های خودش؛ و هرچه شناخت ما از این خواسته‌ها بیشتر باشد، بیشتر می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که هر فردی چه



کاری انجام می‌دهد، اگر نگوییم که چه کاری را به طور قطع انجام خواهد داد. اگر موجبیت علی با اختیار به این معنای اخیر سازگار باشد (یعنی خواسته‌ها و امیال شخص جزء علل کارهای شخص به شمار آیند) در آن صورت، با مسئولیت اخلاقی نیز سازگار است. اگر X به دلیل فشار «بیرونی» نمی‌توانست طور دیگری عمل کند، اگر ناتوانی اسمیت در شنا کردن مانع نجات کودک در حال غرق شدن شد، در آن صورت، به وضوح هیچ‌گونه مسئولیت اخلاقی‌ای در کار نیست و X را نباید سرزنش کرد. اما اگر مسئول نبودن بدین معنا باشد که X به دلیل فشارهای «درونی» خاصی نمی‌توانسته است جور دیگر عمل کند (یعنی اسمیت به دلیل خواسته‌ها یا امیال خاصی آن کار را کرده است)، در آن صورت، در حکم این است که X مسئول بوده است. آن چه او کرد کار خودش بود، که آزادانه به عهده گرفته بود و حاصل منش او بود؛ دقیقاً X بودن او (و نه Y بودنش) علت و عامل کار اوست.



### پرسش‌ها: موجبیّت علی و اختیار

۱. نمونه‌هایی از تجربه‌هایتان را در تأیید موجبیّت علی ذکر کنید. آیا می‌توانید تفسیرهای دیگری از این نمونه‌ها ارائه دهید؟
۲. بحث کنید: «بنابر استدلال دَرُو همهٔ دزدان از مجازات معاف هستند».
۳. آیا این سخن درست است که مجرمان (بر رفتارشان) نسبت به بیماران (بر وضع سلامتشان) کنترل بیشتری بر خود ندارند. اگر این مطلب درست باشد چه لوازمی برای نظام قضایی ما در پی خواهد داشت؟
۴. اختیارگرایان چه استدلالی مبتنی بر تجربهٔ مستقیم تصمیم‌گیری به عنوان شاهد بر اختیار مطرح کردند؟
۵. نمونه‌هایی از تجربه‌های خود را در تأیید تمایز کمبل میان شخصیت و خود اخلاقی ارائه دهید. قائل به موجبیّت علی افراطی این نمونه‌ها را چگونه ارزیابی می‌کند؟
۶. آیا موجبیّت علی معتدل به طور شایسته‌ای به مشکلاتی که موجبیّت علی افراطی مطرح می‌کند، فایق می‌آید؟
۷. قائلان به موجبیّت علی معتدل کدام مقدمهٔ مشترک میان اختیارگرایان و قائلان به موجبیّت علی افراطی را رد می‌کنند؟ بر چه مبنایی آن را رد می‌کنند؟
۸. این مدعای اختیارگرایان را که قائلان به موجبیّت علی افراطی مرتکب ارزیابی غیرعلمی از ماهیت شاهد می‌شوند، توضیح دهید. آیا شما با آن موافق‌اید؟
۹. استدلال زیر را تحلیل کنید: قائلان به موجبیّت علی در حالی که از ما می‌خواهند درستی نظریهٔ آنها را بپذیریم، دلیل نادرستی آن نظریه را نیز ذکر می‌کنند، زیرا تصمیم بر پذیرش یا عدم پذیرش این نظریه مستلزم اختیار است. لذا اگر انتخاب ما در هر حال متعین باشد، درخواست از ما برای پذیرش نظریه‌ای هیچ فایده‌ای ندارد.

۱۰. گزارش زیر را از ائی. اس. نیل<sup>۱</sup> از مدرسه‌اش، سامرهیل بخوانید. آیا به نظر شما فقدان قوانین به نتیجه مطلوبی می‌انجامد؟ چه قوانینی (اگر اصولاً قانون را لازم می‌دانی.) به نظر شما برای آموزش کودکان لازم است؟

مدرسه سامرهیل به طور آزمایشی آغاز به کار کرد، ولی دیگر آزمایشی نیست و هم‌اینک مدرسه‌ای نمونه است، زیرا ثابت می‌کند که آزادی کارآیی دارد.

وقتی من و همسر من این مدرسه را تأسیس کردیم، یک هدف عمده داشتیم و آن هم آهنگی مدرسه با کودک به جای هم‌آهنگی کودک با مدرسه بود.

من سالیان متمادی در مدرسه‌های معمولی تدریس کرده و با روش‌های دیگر به خوبی آشنا بودم. می‌دانستم که همه آن روش‌ها نادرست‌اند، زیرا مبتنی بودند بر تصور بزرگسالان از این‌که کودک چگونه باید باشد و چگونه باید بیاموزد. روش دیگر به روزهایی برمی‌گشت که روان‌شناسی هنوز علمی ناشناخته بود.

شروع به تأسیس مدرسه‌ای کردیم که در آن می‌بایست کودکان را آزاد بگذاریم. بدین منظور مجبور بودیم که از هرگونه نظم، جهت‌دهی، تلقین، تربیت اخلاقی و تعلیم دینی چشم‌پوشی کنیم. ما را جسور می‌خوانند، ولی این نیازی به شجاعت نداشت. همه آن‌چه لازم بود، داشتیم؛ یعنی باور کامل به این‌که کودکان موجوداتی خیرند نه شر. نزدیک به چهل سال این باور به خیر بودن کودکان هرگز متزلزل نشد؛ بلکه تبدیل به ایمانی راسخ شد...

سامرهیل چه جور مدرسه‌ای است؟ اولاً، درس‌های آن اختیاری است. اگر کودکان بخواهند می‌توانند در آن درس‌ها شرکت کنند یا

1. A. S. Neill

شرکت نکنند. ولو این که سال ها طول بکشد. برنامه زمان بندی شده است، ولی تنها برای معلمان.

معمولاً کلاس های کودکان طبق سنشان است، ولی گاهی هم طبق علاقه آنهاست. ما هیچ روش جدیدی برای آموزش نداریم، زیرا برای آموزش فی نفسه اهمیت زیادی قائل نیستیم. این که آیا مدرسه ای روش خاصی برای آموزش تقسیم تفصیلی<sup>۱</sup> داشته باشد یا نه، هیچ اهمیتی ندارد، مگر برای کسانی که بخواهند آن را بیاموزند. و کودکی که بخواهد تقسیم تفصیلی را بیاموزد، آن را خواهد آموخت و البته اهمیتی ندارد که چگونه آموخته شود.

کودکانی که به عنوان کودکان کدستانی به سامر هیل می آیند، از همان آغاز در درس ها شرکت می کنند، ولی دانش آموزان مدرسه های دیگر قبول می دهند که هرگز در هیچ درسی دوباره با نارضایتی شرکت نکنند. آنان بازی می کنند، دوچرخه سواری می کنند، مزاحم دیگران می شوند، ولی اشتیاقی به درس ندارند. این امرگاهی ماه ها به طول می انجامد. زمان بازیافت متناسب است با تنفیری که آخرین مدرسه شان برای آنان ایجاد کرده است. مورد بی سابقه ما دختری از راهبه های صومعه بود. او سه سال را به بطالت گذراند. [درحالی که] میانگین مدت بازیافت تنفر از درس ها سه ماه است.<sup>۲</sup>

۱. long division: عمل تقسیم با ذکر کلیه مراحل آن. م.

2. A. S. Neill, *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing*, pp. 4-5.

کتاب‌نامه: موجبیت علی و اختیار

علامت\* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Berofsky, Bernard (ed.), *Free Will and Determinism* (New York: Harper & Row, 1966).

گزیده مقاله‌هایی جامع.

Campbell, C. A., 'On Selfhood and Godhead',\* *Philosophy: Paradox and Discovery*, (ed.) Arthur J. Minton (New York: McGraw-Hill, 1976).

Darrow, Clarence, 'Attorney for the Damned',\* *Philosophy: Paradox and Discovery*, (ed.) Arthur J. Minton (New York: McGraw-Hill, 1976).

گزیده مقاله‌هایی عام و عالی.

Dworkin, G. (ed.), *Determinism, Free Will and Moral Responsibility* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hill, 1970).

Honderich, T. (ed.), *Essays on Freedom of Action* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973).

Hospers, John, 'What Means This Freedom?\*', *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (ed.) S. Hook (New York: New York University Press, 1958).

این جلد مشتمل بر مقاله‌هایی است که در همایش نیویورک ارائه شده است.

Neill, A. S., *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing\** (London: Victor Gollancz, 1962)

Pears, D. F. (ed.), *Freedom and the Will* (London: Macmillan, 1963).

Spinoza, Benedict de, *Ethic*,\* trans. W. Hale White, and revised by Amelia Hutchinson Stirling (London: T Fisher Unwin, 1894).

Stace, W. T., *Religion and the Modern World\** (New York: Harper & Row, 1952).

Thornton, Mark, *Do we have Free Will?* (Bristol: Bristol Classical Press, 1989).

مدخلی بسیار خواندنی بر مسائلی مهم.

Watson, G. (ed.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

### بحث: رفتارگرایی<sup>۱</sup>

طبق الگوی اختیارگرایان از انسان، همه انسان‌ها توان انجام کار آزادانه را دارند و وجود اختیار مربوط به واقعیت تجربی مستقیم است. پس از آن‌که فرد به روشی خاص عمل کرد، یقین می‌کند که می‌توانست به روشی دیگر نیز عمل کند. بنابراین، انسان تنها بعد از تلاشی طولانی به بلوغ عقلانی و اخلاقی می‌رسد؛ او عامل موفقیت‌های خودش است و بدین دلیل شایسته تمجید است، هم‌چنین خود او علت شکست‌های خودش است و به همین دلیل، سزاوار نکوهش است. اما رفتارگرایی این نگرش را درباره انسان رد می‌کند. تقریرهای بسیاری از رفتارگرایی هست که همه، اصول عقیده به موجبیت علی را به کار می‌گیرند، ولی دو تا از مهم‌ترین تقریرهای آن عبارت‌اند از: رفتارگرایی روان‌شناختی<sup>۲</sup> و رفتارگرایی زیستی<sup>۳</sup>.

#### رفتارگرایی روان‌شناختی

خاستگاه رفتارگرایی روان‌شناختی را عموماً به نخستین بند مقاله منتشر شده جان بی. واتسون<sup>۴</sup> (۱۸۷۸-۱۹۵۸) در ۱۹۱۳ م. نسبت می‌دهند، که به پدر این شاخه از علوم رفتاری معروف است:



جان بی. واتسون

روان‌شناسی، آن‌گونه که رفتارگرایان بدان می‌نگرند، شاخه‌ای کاملاً تجربی - عینی از علوم طبیعی است. هدف نظری‌اش پیش‌بینی و کنترل رفتار است. نه درون‌نگری بخش اصلی روش‌های آن را تشکیل می‌دهد و نه ارزش علمی داده‌های آن مبتنی بر میزان قابلیت تفسیر آنها بر حسب آگاهی است. رفتارگرایان، در تلاش برای به دست آوردن طرحی واحد از

1. behaviourism
2. psychological behaviourism
3. bio-behaviourism
4. John B. Watson

واکنش حیوان، مرزی میان انسان و حیوان نمی‌شناسند. رفتار انسان با تمام ظرافت‌ها و پیچیدگی‌هایش، تنها بخشی از طرح جامع تحقیق رفتارگرایان را تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup> پیشنهاد واتسون مبنی بر این که رفتار را می‌توان پیش‌بینی و کنترل کرد، از آموزه قائلان به موجبیّت علی درباره علّیت عام ناشی می‌شود. اگر هر چیزی مقید به قانون علت و معلول است، می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر حادثه X رخ دهد، ضرورتاً نتیجه Y را در پی خواهد داشت. به همین دلیل، اگر بتوانیم شرایط خاصی را ترتیب دهیم که X رخ دهد، در آن صورت، ظهور Y را کنترل کرده‌ایم. لذا واتسون و پیروانش می‌گویند: انسان در جهانی کاملاً متعین و منظم کار می‌کند و کل رفتار انسان، از جمله تصمیم‌های اخلاقی‌اش را فرایندهای علیّی که علی‌الاصول قابل شناختند، اداره و کنترل می‌کنند. بنابراین، پیش‌بینی ناقص حوادث و تصمیم‌های مربوط به انسان، معلول شناخت ناقص است. اعمالی که آزادانه تلقی می‌شوند، چیزی نیستند جز اعمالی که علم رفتار انسانی که در حال تکوین است تاکنون آنها را تبیین نکرده است.

انکار واتسون نسبت به آنچه او «درون‌نگری» و «آگاهی» می‌نامد برای ما کمتر مأنوس است. همه ما به قدر کافی از افکار (یا آگاهی) خود آگاهییم، به طوری که می‌توانیم پس از فرایند تحلیل درونی (یا درون‌نگری) آنها را برای دیگران گزارش کنیم. واتسون می‌گوید: مشکل این است که این گزارش‌ها آن قدر متنوع‌اند و افکاری که آنها توصیف می‌کنند آن قدر شخصی‌اند که هیچ طبقه‌بندی قابل اعتدای از این احساسات درونی امکان‌پذیر نیست؛ برای مثال پس از یک فرایند خودنگری<sup>۲</sup>، X ممکن است نتیجه بگیرد که Y را دوست دارد و حتی به Y بگوید که او را دوست می‌دارد، ولی هیچ وسیله‌ای وجود ندارد که با آن شخصی بیگانه، حتی Y، بتواند به طور قاطع بیازماید که X واقعاً چنین احساسی دارد یا نه. بنابراین، واتسون درون‌نگری را به عنوان [روشی] غیرعلمی رد می‌کند: او وجود به اصطلاح «حوادث ذهنی» را انکار نمی‌کند، ولی می‌گوید به دلیل این که

1. 'Psychology as the Behaviorist Views it', *Psychological View*, 20, p. 158.

2. self-examination



شواهد موجود را کسی به جز فاعل نمی تواند مشاهده کند، لذا این شواهد نمی تواند اطلاعات مربوط به روان شناسی را در اختیار ما بگذارد. برخی از پیروان واتسون حتی فراتر از این می روند:

ساده ترین وقایع کننده ترین نگرش این است که تفکر، صرفاً رفتار - کلامی یا غیر کلامی، پنهان یا آشکار - است. تفکر، فرایند رمز آمیزی نیست که عامل رفتار باشد، بلکه خود همین رفتار است با همه پیچیدگی روابط کنترل کننده اش، هم درباره رفتار انسان و هم درباره محیطی که در آن زندگی می کند. مفاهیم و روش هایی که از تحلیل رفتار (کلامی یا غیر کلامی) به دست می آیند، برای بررسی آنچه از لحاظ سنتی، ذهن انسانی نامیده می شود، مناسب ترند.<sup>۱</sup>

پس چه چیز رفتار انسان ها را معین می کند؟ واتسون معتقد است که دو عامل تعیین کننده است: یکی وراثت که صرفاً شامل به ارث بردن یک بدن و برخی از جنبه های فیزیولوژیکی می شود؛ یعنی شخص هوش، استعدادها یا غرایز را به ارث نمی برد. و عامل دیگر تأثیر محیط است. واتسون بر این باور است که با دست کاری محیط انسان می توان رفتار او را به طور قطع تغییر داد و حتی فعالیت های کاملاً پیچیده - مانند رانندگی، حل کردن مسئله، عاشق شدن - را می توان به یک سلسله از واکنش های اکتسابی تجزیه کرد. این مطلب از سخن مشهور واتسون آشکار است:

تعدادی کودک سالم و صحیح به من بدهید تا در عالم مخصوص خودم آنان را پرورش دهم؛ تضمین می کنم که یکی از آنان را به طور اتفاقی برگزینم و تعلیم دهم تا به گونه ای متخصص شود که من می خواهم؛ پزشک، وکیل، هنرمند و مدیر بازرگانی. آری، حتی فردی گدا و دزد، صرف نظر از استعدادها، امیال، گرایش ها، توانایی ها، علایق و نژاد اجدادش.<sup>۲</sup>

واتسون فرایندی را که از طریق آن محیط بر رفتار اثر می گذارد، «شرطی سازی»<sup>۳</sup>، نامیده

1. B. F. Skinner, *Verbal Behavior*, p. 442.

2. J. B. Watson, *Behaviorism*, p. 82.

3. conditioning

است. نظریه‌اش درباره شرطی‌سازی متأثر از اثر ابتکاری فیزیولوژیست روسی ایوان پاولوف<sup>۱</sup> (۱۸۴۹ - ۱۹۳۶ م.) بود. پاولوف در خلال تحقیقش درباره غدد گوارشی سگ‌ها پی برد که در حالی که همه سگ‌ها هنگام غذا خوردن بزاق ترشح می‌کنند، ترشح بزاق پیشاپیش نیز رخ می‌دهد؛ یعنی کافی است که آنها غذا را ببینند یا حتی صدای قدم‌های نگهبانشان را بشنوند. پاولوف در تحقیقش این امر را به جایی رساند که حیواناتش به محرک‌های خاصی واکنش نشان می‌دادند، در صورتی که این محرک‌ها معمولاً موجب ترشح بزاق نمی‌شدند (یعنی سگ‌ها با شنیدن نت موسیقی که پیش از غذا دادن نواخته می‌شد، بزاق ترشح می‌کردند). به دلیل این‌که غذا همواره موجب ترشح بزاق است، پاولوف غذا را «محرک غیرشرطی» و ترشح بزاق را «پاسخ غیرشرطی» می‌نامد. از سوی دیگر، نت موسیقی را به دلیل این‌که معمولاً موجب ترشح بزاق نمی‌شود، «محرک شرطی» می‌نامند. در آزمایش‌های پاولوف، سگ‌ها آن‌قدر محرک شرطی (موسیقی) را با محرک غیرشرطی (غذا) ربط می‌دادند که موجب پیدایش پاسخ غیرشرطی (ترشح بزاق) می‌شد. پاولوف می‌گوید: زمانی که این امر رخ دهد، پاسخ غیرشرطی را می‌توان پاسخ شرطی نامید: از نظر او، محرک شرطی همیشه به پاسخ شرطی می‌انجامد.

شرطی‌سازی سنتی یا پاولوفی، که واتسون و ام‌دار آن است، نوعی آموزش را تبیین می‌کند که برای همه ما آشناست؛ برای مثال بچه مدرسه‌ای‌ها صدای زنگ را به غذا و آغاز درس ربط می‌دهند، در حالی که در اوقات دیگر چنین صداهایی ممکن است حاکی از خطر باشد. اما این شکل شرطی‌سازی نمی‌تواند کل رفتار انسان را توجیه کند. بچه‌ها (یا سگ‌ها) ی‌گرسنه، همه روز را صبورانه در انتظار به صدا در آمدن زنگ نمی‌نشینند؛ یعنی اگر هیچ غذایی نیاید، آنان در پی آن خواهند رفت. به عبارت دیگر، مردم همیشه نسبت به محیطشان شرطی نیستند، بلکه غالباً روی محیط تأثیر می‌گذارند تا آن‌چه می‌خواهند به دست آورند. چنین اعمالی را رفتارهای عامل<sup>۲</sup> می‌نامند و آنان با شرطی‌سازی عامل<sup>۳</sup> تعلیم داده می‌شوند.

1. Ivan Pavlov

2. operant behaviours

3. operant conditioning

مفهوم شرطی‌سازی عامل به آثار بی‌اف. اسکینر<sup>۱</sup> (م. ۱۹۰۴ م.) پیوند خورده است؛ کسی که بسیاری او را برجسته‌ترین رفتارگرای معاصر می‌دانند. آنچه در این جا شرطی است، پاسخ بازتابی<sup>۲</sup> (مانند ترشح بزاق) نیست، بلکه هر نوع رفتار خودبه‌خود<sup>۳</sup> است که حیوانات بدون محرکی خاص انجام می‌دهند. بنابراین، شرطی‌سازی عامل، رفتار ارادی را تغییر می‌دهد و لذا گاهی به تغییر رفتار معروف است. اگر موشی در «جعبه اسکینر» به طور تصادفی با اهرمی برخورد کند که موجب فراهم شدن غذا شود، سرانجام اهرم را با غذا ربط می‌دهد و یکی را فشار می‌دهد تا دیگری را به دست آورد؛ در این جا موش رفتار ارادی جدیدی را آموخته است. مهم‌ترین گام در شرطی‌سازی عامل، منظم کردن محیط است تا رفتار مطلوب تحقق یابد. برای رسیدن به این [هدف] باید رفتار را تقویت کرد. اسکینر تقویت خوشایند (مانند پاداش دادن یا تحسین کردن) را تقویت مثبت<sup>۴</sup> می‌نامد. موش به دلیل هل دادن اهرم غذا، دانش آموزی کوشا از طریق نمرات عالی، کارگر سخت‌کوش از راه دست‌مزد اضافی و... پاداش می‌گیرند.

از سوی دیگر، تقویت منفی<sup>۵</sup> محرک ناخوشایند را از میان برمی‌دارد که فی‌نفسه پاداشی است. برای مثال، موش، که شوک‌های الکتریکی بر او وارد شده است، به اهرم ضربه می‌زند تا جریان برق را قطع کند. در امور انسانی هم همین روش را می‌توان در تهدید حکومت به مجازات برای نیل به فرمانبرداری [مردم] - در قالب درد، تحقیر یا رنجی که ممکن است بر فرد وارد کرد و وارد می‌شود - مشاهده کرد. تقویت میان کارهایی که ما برای اجتناب از مجازات باید انجام دهیم و کارهایی که برای نتایج رضایت‌بخش می‌خواهیم انجام دهیم، تمییز می‌دهد. هر دو روش، احتمال تکرار یک عمل یا رفتار را افزایش می‌دهند.

۱. B. F. Skinner؛ (بوروس فردنی اسکینر (۱۹۰۴ - ) رفتارگرای بزرگ آلمانی که دکترای روان‌شناسی خود را از دانشگاه هاروارد گرفت.) م.

2. reflex response
3. spontaneous behaviour
4. positive reinforcement
5. negative reinforcement

### رفتارگرایی زیستی

شکل دوم شرطی سازی برای بسیاری از مردم نگران کننده تر و بالقوه خطرناک تر از اولی است. این شرطی سازی از طریق کنترل رفتاری - زیستی حاصل می شود، و به «مهندسی ژنتیک»<sup>۱</sup> یا به نژادی<sup>۲</sup> معروف است که در صدد حفظ یا بهبودی ساختار ژنتیکی انواع می باشد. وقتی نخستین بار متخصص ژنتیک فرانسیس گالتون<sup>۳</sup> انگلیسی در اواخر قرن نوزدهم لفظ 'eugenice' [به نژادی] را به کار برد، این لفظ به نفع سیاستی آشکارا نژادپرستانه و دارای جهت گیری طبقاتی بود. او می خواست فرصت بیشتری را در اختیار نژادهای مناسب تر برای غلبه بر نژادهای کمتر مناسب قرار دهد.

ممکن است وحشت انگیز باشد که ضعفا را نیرومندان بیرون رانند، اما وحشت انگیزتر این است که نژادهایی را که شایستگی بیشتری برای ایفای نقش خود در مراحل زندگی دارند افرادی نالایق، بیماران و افسردگان اخراج کنند.

سال ها بعد ممکن است روزگاری فرا رسد که جمعیت کره زمین باید دقیقاً در محدوده عدد و مناسبت نژاد محفوظ بماند، مانند گوسفندان در یک شکارگاه منظم، یا گیاهان در یک گل خانه. تا آن موقع اجازه دهید در حد توان، از دیاد نژادهایی را که شایستگی بیشتری برای اختراع دارند و با یک تمدن برتر و سخاوت مندانه سازگارند، تشویق کنیم و به دلیل غریزه نادرست حمایت از ضعفا، از ورود افراد قوی و گردن کلفت جلوگیری نکنیم.<sup>۴</sup>

در حالی که متخصصان به نژادی بعد از گالتون تبعیض های او را به باد انتقاد گرفتند، بسیاری هنوز با این باور او موافق اند که نوع بشر در حالتی از تنزل تدریجی ژنتیکی به سر می برد و معتقدند گونه ای از به نژادی لازم است تا آن را متوقف سازد. با کشف دی. ان. ای<sup>۵</sup>

1. genetic engineering

2. eugenics

3. Francis Galton

4. *Hereditary Genius* p. 343.

۵. D. N. A (deoxyribonucleic acid)؛ مولکولی که حاوی اطلاعات ژنتیکی در سلول جانداران است.

(رمزی که ساختار ژنتیکی هر فردی را مشخص می‌سازد) در ۱۹۵۲ م. به دست کریک<sup>۱</sup> و واتسون<sup>۲</sup>، این باور اینک احتمالی کاملاً محقق الوقوع است که اصلاح مستقیم انواع ژن و کاهش نواقص ژنتیکی را از طریق جراحی ژنتیکی امکان‌پذیر می‌سازد.

به‌نژادی انسان را می‌توان به دو نوع مثبت و منفی تقسیم کرد. به‌نژادی مثبت مستلزم هم‌خوابگی برنامه‌ریزی شده مردان و زنان به اصطلاح برتر است تا ذخیره مشترک ژنتیکی را اصلاح کنند و استعدادهای وراثتی جدیدی برای نسل‌های آینده به وجود آورند. به‌نژادی شبیه روش‌هایی است که قبلاً به طور موفقیت‌آمیزی در کشاورزی برای تولید انواع جدیدی از گاوهای دو رگه و سایر مواد غذایی به کار گرفته شد. مشهورترین نمونه به‌نژادی مثبت، بانک اسپرم است که پیشنهاد آن را هرمن جی. مولر<sup>۳</sup> متخصص پیشتاز به‌نژادی در سال‌های اخیر - داده است. اسپرم مردان منتخب - که به دلیل ارزش عقلانی و اجتماعی‌شان انتخاب شده‌اند - در بانک اسپرم جمع‌آوری، منجمد و ذخیره می‌شود و سپس به اندازه طبیعی به زنان بسیاری تلقیح می‌شود. مولر معتقد است که این امر به طور قابل ملاحظه‌ای ذخیره نسل ژنتیکی انسان را اصلاح می‌کند. در واقع، مولر تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: برخی ویژگی‌های خاص، مانند شور و اشتیاق واقعی، همدلی و آمادگی برای هم‌کاری، عمق و وسعت توانایی عقلانی، شجاعت و صداقت اخلاقی، درک طبیعت و هنر و استعداد بیان و ارتباط را می‌توان با روش به‌نژادی ایجاد کرد.<sup>۴</sup>

برنامه مولر، روی هم رفته، دور از ذهن نیست، به ویژه اگر به تحولات اخیر در به اصطلاح تحقیق دی. ان. ای. باز پیوسته<sup>۵</sup> توجه کنیم. این تحقیق انتقال آزادانه اطلاعات ژنتیکی (دی. ان. ای) را از یک سلول به سلولی با زمینه ژنتیکی متفاوت، امکان‌پذیر

1. Crick

2. Watson

3. Herman J. Muller

4. 'Should we strengthen our genetic heritage?' *Daedalus*, 90, No. 3 (Summer, 1967), p. 445.

5. recombinant DNA research

می‌سازد و از این رو، به ژن این امکان را می‌دهد که بدون توجه به سلولی که این ژن در آن به کار رفته، عین همان فرآورده را ایجاد کند. این شبیه‌سازی نیست - که مستلزم انتقال همه مواد ژنتیکی از یک سلول به سلولی که دی. ان. ای. از آن برداشته شده است، باشد - بلکه واقعاً امکان اصلاح ساختار ژنتیکی رویان آزمایشگاهی را پیش از جای دادن در رحم فراهم می‌سازد. والدین به این وسیله می‌توانند ویژگی‌های جسمانی فرزندانشان را پیش از تولد معین کنند.

تعجبی نیست که به‌نژادی مثبت در معرض انتقادهای بسیاری قرار گرفته است. یکی از آنها این است که این که مردم بیشتری را از لحاظ ژنتیکی شبیه هم سازیم، باعث می‌شود که مزایای تکاملی تنوع ژنتیکی را کاهش دهیم، و حال آن‌که این تنوع امکان انعطاف‌پذیری انواع را نسبت به هرگونه تغییرات محیطی حادّی که ممکن است رخ دهند، فراهم می‌سازد. انتقاد دیگر، مشکل معروف گزینش ویژگی‌هایی است که جامعه آنها را ارزشمند می‌داند. ممکن است ما هوش و زیبایی را مطلوب بدانیم، ولی تضمینی نیست که فرزندانمان نیز مانند ما فکر کنند. خود مولر در فهرست اولیه اهداکنندگان ارزشمند اسپرم، مارکس<sup>۱</sup>، لنین<sup>۲</sup> و سون یات سن<sup>۳</sup> را داخل می‌کند، ولی در فهرست بعدی این اسامی خارج شده و جای آنها آینشتاین<sup>۴</sup> و لینکلن<sup>۵</sup> نهاده شده‌اند! ولی شاید سؤال برانگیزترین فرض به‌نژادی این است که این ویژگی‌های مطلوب، به جای داشتن پایه‌ای محیطی، دارای اساسی ژنتیکی هستند. در حالی که شاید درست باشد که برخی ویژگی‌ها را می‌توان از لحاظ ژنتیکی طراحی کرد، ولی این فرض که همه آنها را می‌توان از لحاظ ژنتیکی به دست آورد،

1. Marx

2. Lenin

3. Sun Yat Sen

4. Einstein

۵. Lincoln، سیاست‌مدار آمریکایی قرن نوزدهم (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵ م.) که با رژیم بردگی به شدت مخالفت کرد و از طرف هواداران الفای بردگی در سال ۱۸۵۹ به ریاست‌جمهوری انتخاب شد و در سال ۱۸۶۲ مجدداً به این سمت برگزیده شد. وی سرانجام به دست یکی از طرفداران نظام برده‌داری به قتل رسید. او شانزدهمین رئیس‌جمهور آمریکا بود. م.

نادرست است. در واقع، این مطلب ادعاهای رفتارگرایانی چون واتسون و اسکینر را که قائل‌اند به این‌که ویژگی‌های مطلوب را به احتمال زیاد محیط کنترل می‌کند، دست‌کم می‌گیرد. آماده‌سازی ژنتیکی برای عمل به روش خاص، هر اندازه قوی عمل کند، به گفته آنان، این تأثیر شرطی‌سازی رفتاری است که به احتمال بیشتر نتیجه مطلوب را به بار می‌آورد.

به‌نژادی منفی دارویی ژنتیکی است که سبب پیش‌گیری می‌شود: هدف در خور ستایش آن نابود کردن یا معالجه ژن‌هایی است که حامل بیماری یا معلولیت‌اند. نمونه کاملاً حرفه‌ای آن آمینوستز<sup>۱</sup> است که به سقط درمانی می‌انجامد. با به دست آوردن سلول‌هایی از مایع آمینوتیک که نوزاد متولد نشده را احاطه کرده می‌توان خطر بسیار زیاد تولد کودکان عقب‌مانده ذهنی یا نقص عضوهای مادرزادی را به والدین دارای جابه‌جایی‌های کروموزومی گوش‌زد کرد. این روش عموماً به عنوان پیش‌رفت عمده و مفید در فن‌آوری طب زیستی به شمار می‌آید. روش‌های دیگر مستلزم عقیم‌سازی ارادی یا غیرارادی‌اند.

نقدهایی که به به‌نژادی مثبت وارد بود، به به‌نژادی منفی نیز وارد است، به‌ویژه اشکال تعیین این‌که چه چیزی از لحاظ ژنتیکی خوب یا بد است و اشکال انتخاب کسی که می‌خواهد خوب و بد را تعیین کند، اما مشکل عمده آن مشکلی است که همه طب‌های پیش‌گیرانه با آن مواجه‌اند. تا چه اندازه می‌توان برنامه پیش‌گیری را گسترش داد؟ این مطلب زمانی روشن می‌شود که ما از معالجه افراد (یا جنین‌های) معین [منصرف شده] به معالجه کل جمعیت‌ها بپردازیم. در آن مورد خاص، چه بسا ممکن است حکم غایت‌گرایانه مشخصی برای پزشک و والدین به یک‌سان موجود باشد، دال بر این‌که کودکی که به شدت ناقص است باید سقط شود، ولی برای این‌که این تصمیم مفاد اخلاقی هنجاری داشته باشد - یعنی این گفته که جنین‌های دارای این نقص ژنتیکی همیشه باید سقط شوند - باید حکم

۱. amniocentesis؛ وارد کردن سوزن به زهدان برای نمونه‌برداری از مایع آمینوتیک جهت تشخیص بیماری یا تعیین جنسیت جنین.

غایت‌گرایانه دیگری درباره جایگاه عقب‌ماندگان یا ناقص‌عضوها در جامعه خودمان داشته باشیم: به عبارت دیگر، باید طبق اصل سود اجتماعی درباره آنها حکم کنیم. اما این اصل را تا چه اندازه می‌توان تعمیم داد؟ آیا این اصل بی‌درنگ عقیم‌سازی اجباری افراد عقب‌مانده را مجاز می‌شمارد؟ آیا این اصل مستلزم آن است که ازدواج میان افراد کم‌هوش نباید مجاز باشد؟ آیا این اصل انتخاب کل جمعیت‌ها را به دلیل نقص‌های زیست‌شیمی خاصی که می‌توان آنها را در رحم شناسایی کرد، دستور می‌دهد؟ و در همه این پرسش‌ها، معضل اخلاقی دیگری نهفته است و آن مسئله تجاوز به امور شخصی افراد است و این‌که با آن اطلاعات چه باید کرد جز این‌که آنها را به آن فرد مربوطه بدهیم.

دو مورد از سه متن برگزیده زیر، استدلال‌های قانع‌کننده‌ای به سود کنترل روان‌شناختی و زیست‌رفتاری ارائه می‌دهند. متن نخست از رمان آینده‌گرایانه اسکینر والدین دو<sup>۱</sup> (۱۹۴۸ م.) اخذ شده است. اسکینر در این جا (در قالب پدیدآورنده والدین دو، فریژر) استدلال می‌کند که اگر قرار باشد بر مشکلات جهان کنونی فایق آییم، باید مجدداً جایگاه ارزش‌هایمان را به گونه‌ای تعیین کنیم که بقای انواع را تضمین کند. مهم‌تر از همه این‌که، این امر مستلزم فداکردن «اسطوره» آزادی برای کنترل برنامه‌ریزی شده است. روان‌کاو رفتاری در والدین دو - شهر آینده - اصول شرطی‌سازی عامل را در ابتدا برای پرورش و آموزش کودکان به کار می‌گیرد و آنان را با توجه شایسته به فعالیت‌هایی که می‌خواهند داشته باشند، شکل می‌دهد.

متن دوم از مقاله جوزف فلچر<sup>۲</sup> برگزیده شده است. فلچر در دهه ۱۹۶۰ م. به عنوان نماینده مهم به اصطلاح «اخلاق وضعیت»<sup>۳</sup> با دیدگاهی اخلاقی که پذیرای جو آزادی و آسان‌گیر آن عصر بود، آوازه چشم‌گیری به دست آورد. از نظر فلچر، مهم‌ترین جنبه زندگی اخلاقی تبعیت کورکورانه از قواعد و وظیفه‌گرایانه قانون پرستانه نیست (چیزی که او

1. *Walden Two*

2. Joseph Fletcher

3. situation ethics



آن را نگرش پیشینی می‌نامد)، بلکه التزام به روحیه «دغدغه مهرآمیز» است که همواره باید آن قواعد را تقویت کند. این دغدغه مهرآمیز در میل عملی به برآوردن و تحقق بخشیدن نیازهای انسان تجلی کرده است. بنابراین، هرچیزی که در بهبود وضعیت انسان سهیم باشد، مانند کنترل زیست رفتاری، باید با شور و شوق حمایت شود.

شاید مناسب باشد که آخرین متن برگزیده از آن آلدوس هاکسلی<sup>۱</sup> نویسنده دنیای قشنگ<sup>۲</sup> نو<sup>۳</sup> باشد. هاکسلی در این کتاب خطرات همه اشکال کنترل استبدادی را گوش زد می‌کند. وی در کتاب بازبینی دوباره از دنیای قشنگ نو<sup>۳</sup> (۱۹۵۹ م.) نقد اولیه‌اش را تکرار می‌کند و به عوامل غیرشخصی مهمی که در حال حاضر آزادی را تهدید می‌کند اشاره می‌کند، که روش‌های جدید فریب روان‌شناختی و زیست‌شناختی از جمله آنهاست. اظهارات نهایی او، گرچه نهایتاً بدبینانه است، ارزیابی سودمندی از توانایی انسان جدید برای ممانعت از نابودی کامل آزادی در اختیار می‌گذارد.

- 
1. Aldous Huxley
  2. *Brave New World*
  3. *Brave New World Revisited*

### ۱. بی. اف. اسکینر: والدین دو<sup>۱</sup>

گفتم: «آیا زمان آن نرسیده است که درباره آزادی سخن بگوییم؟ یک یا چند روز پیش به توافق رسیدیم که مسئله آزادی را مطرح کنیم. آیا فکر نمی‌کنی زمان پاسخ به آن فرا رسیده باشد؟»

فریژر: «پاسخم به قدر کافی ساده است؛ وجود آزادی را اساساً منکرم. من باید آن را انکار کنم و آبرنامه‌ام بی‌معناست. شما نمی‌توانی درباره موضوعی که بلهوسانه به این سو و آن سو در نوسان است، علمی داشته باشی. شاید هرگز نتوانیم ثابت کنیم که انسان آزاد نیست؛ این یک فرض است. اما موفقیت روزافزون علم رفتار<sup>۲</sup> آن را بیش از پیش موجه می‌کند.»  
کاسل: «برعکس، یک تجربه شخصی ساده آن را غیرقابل دفاع می‌کند؛ تجربه آزادی. من می‌دانم که آزادم.»

فریژر: «این باید کاملاً دل‌گرم کننده باشد.»

کاسل با حرارت گفت: «علاوه بر این، شما هم می‌دانی که آزادی. وقتی تو به دلیل سرگرم شدن با علم رفتار، آزادیت را انکار می‌کنی، آشکارا در این کار سوء نیت داری. این تنها راهی است که می‌توانم کار تو را تبیین کنم.» او می‌کوشید تا خودش را پیدا کند و شانه‌هایش را بالا انداخت. «دست‌کم می‌پذیری که احساس آزادی می‌کنم.»

فریژر: «احساس آزادی» نباید کسی را بفریبد، موردی واقعی به من نشان بده.»

کاسل: «باشد، همین حالا». جعبه کبریتی برداشت [و گفت]: «آزادم که این کبریت‌ها را نگه دارم یا بیندازم.»

فریژر: «البته یکی از دو کار را انجام خواهی داد؛ از نظر زبان‌شناختی یا منطقی به نظر می‌رسد دو شق موجود باشد، ولی من مدعی‌ام که در واقع، تنها یک شق بیشتر وجود ندارد. عوامل تعیین کننده ممکن است نامحسوس باشند، ولی حتمی‌اند. به نظرم می‌رسد که به عنوان شخصی با انضباط احتمالاً آن را نگه خواهی داشت! آه، تو که آن را انداختی! خوب،

1. B. F. Skinner, *Walden Two*, pp. 257-264.

2. science of behavior

بین، همه اینها بخشی از رفتار تو نسبت به من است. نتوانستی در مقابل وسوسه اثبات خطای من مقاومت کنی. همه اینها قانون‌مند است. تو هیچ انتخابی نداری ...»

کاسل: «این کاملاً ساده‌لوحانه است، استدلال بر قانون‌مندی پس از [تحقق] واقعیت آسان است. ولی اجازه بده ببینیم که آیا تو آن‌چه را انجام خواهیم داد از قبل پیش‌بینی می‌کنی. در آن صورت، خواهیم پذیرفت که قانونی وجود دارد.»

«من نگفتم که رفتار همواره قابل پیش‌بینی است، همان‌طور که وضعیت هوا همواره قابل پیش‌بینی نیست. غالباً عوامل بسیاری هست که باید در نظر گرفت. می‌توانیم همه آنها را به دقت اندازه‌گیری کنیم و اگر اندازه‌گیرهایی می‌داشتیم، نمی‌توانستیم عملیات دقیقی را که برای پیش‌بینی کردن لازم است، انجام دهیم. قانون‌مندی معمولاً یک فرض است، ولی با این همه، در مقام داوری درباب موضوع مورد بحث حائز اهمیت است.»

کاسل: «پس موردی را در نظر بگیر که هیچ انتخابی در آن نیست. به یقین، انسانی که در بند است به معنایی که من الان آزادم، آزاد نیست.»

«خوب! این شروع بسیار خوبی است. اجازه بده انواع [عوامل] تعیین‌کننده رفتار انسان را طبقه‌بندی کنیم. همان‌گونه که پیشنهاد می‌کنی، یک طبقه منع فیزیکی است، مانند دست‌بند، میله‌های آهنین و فشار خشونت‌بار. اینها روش‌هایی هستند که با آنها رفتار انسانی را، آن‌گونه که می‌خواهیم، شکل می‌دهیم. این روش‌ها ابتدایی‌اند و عاطفه فرد کنترل شده را فدا می‌کنند، ولی غالباً مؤثرند. حال چه روش‌های دیگری برای محدود کردن آزادی وجود دارد؟» فریژر لحنی پروفیسور مآبانه به خود گرفته بود و کاسل از پاسخ دادن امتناع می‌ورزید. گفتیم: «تهدید به اجبار یکی از آنهاست.»

«درست است. در این جا نیز نمی‌خواهیم هرگونه وفادارای شخص کنترل شده را تأیید کنیم. او شاید کمی بیشتر احساس آزادی کند، زیرا می‌تواند همواره «انجام عملی را انتخاب کند و نتایج آن را بپذیرد»، ولی اصلاً احساس آزادی نمی‌کند. او می‌داند که رفتارش اجباری است. حال دیگر چه؟»

من پاسخی نداشتم.

کاسل بعد از لحظه‌ای گفت: «اجبار یا تهدید به اجبار، من شق دیگری نمی‌بینیم.»  
فریژر: «دقیقاً.»

کاسل: «اما به یقین، بخش اعظم رفتارم اصلاً هیچ ارتباطی با اجبار ندارد. من آزادم.»  
«نمی‌پذیرم که شق دیگری نباشد - صرفاً به این دلیل که تو نمی‌توانی شق دیگری را  
بفهمی. اگر یک رفتارگرای خوب یا یک مسیحی خوب نباشی، هیچ احساسی نسبت به  
قدرت فوق‌العاده‌ای از نوعی دیگر نداری.»  
«آن چیست؟»



بی. اف. اسکینر

فریژر: «باید به زبان فنی سخن بگوییم، ولی تنها  
برای یک لحظه. این همان چیزی است که علم رفتار  
«نظریه تقویت»<sup>۱</sup> می‌نامد. اموری که ممکن است برای ما  
رخ دهد سه طبقه هستند. نسبت به برخی از اموری بی‌تفاوتیم.  
امور دیگری را دوست می‌داریم - می‌خواهیم آنها تحقق  
یابند و قدم‌هایی برای تحقق مجددشان برمی‌داریم. با این  
همه، امور دیگری نیز هستند که آنها را دوست نمی‌داریم -  
نمی‌خواهیم آنها تحقق یابند و سعی می‌کنیم از شر آنها  
خلاص شویم یا مانع تحقق مجدد آنها گردیم.»

فریژر به طور جدی ادامه داد و گفت: «حال اگر ایجاد هر وضعیتی که شخصی دوست  
دارد یا از بین بردن وضعیتی که آن را دوست نمی‌دارد در توان ما باشد، ما می‌توانیم  
رفتارش را کنترل کنیم. وقتی او جووری رفتار می‌کند که ما می‌خواهیم، ما صرفاً شرایطی  
ایجاد کرده‌ایم که او آن را دوست می‌دارد، یا آن شرایطی را که او آن را نمی‌پسندد، از بین  
برده‌ایم. در نتیجه، این احتمال افزایش می‌یابد که او باز همان‌گونه که ما می‌خواهیم، رفتار  
کند. از لحاظ فنی آن را «تقویت مثبت»<sup>۲</sup> می‌نامند.»

1. reinforcement theory  
2. positive reinforcement

«مکتب قدیم اشتباه عجیبی مرتکب می‌شد و تصور می‌کرد که عکس آن هم صادق است؛ یعنی با از بین بردن شرایطی که شخص آنها را دوست می‌دارد یا تدارک وضعیتی که او آن را نمی‌پسندد (یعنی با مجازات کردن او) کاستن احتمال این‌که او دوباره به شیوه‌ای معین رفتار می‌کند، امکان‌پذیر است. این فرض واقعاً معتبر نیست. بی‌تردید، این مسئله اثبات نشده است. آن‌چه در این دوران بحرانی از تحول جامعه نمایان می‌شود، تکنولوژی رفتاری و فرهنگی است که تنها بر تقویت مثبت مبتنی است. ما کم‌کم - به قیمت رنج بسیار بشر - پی می‌بریم که مجازات در نهایت، احتمال تحقق عمل را کاهش نمی‌دهد. ما آن‌قدر مشغول طرف مقابل بوده‌ایم که همواره «زور» را به معنای مجازات در نظر می‌گیریم. نمی‌گوییم وقتی کشتی‌های پر از غذا را به کشوری گرسنه می‌فرستیم، اعمال زور می‌کنیم، هرچند همان‌قدر قدرتمان را نشان می‌دهیم که گویا سرباز و اسلحه گسیل داشته‌ایم...»

«حال که فهمیدیم چگونه تقویت مثبت نتیجه می‌دهد و چرا تقویت منفی نتیجه نمی‌دهد... بیشتر می‌توانیم در برنامه فرهنگی مان تأمل کنیم و موفق شویم. می‌توانیم به نوعی کنترل دست یابیم که در آن اشخاص کنترل شده، گرچه از نظامی تبعیت می‌کنند که از وضعیت نظام قدیمی بسیار سنجیده‌تر است، در عین حال، احساس آزادی می‌کنند. آنان کاری را که می‌خواهند می‌کنند، نه کاری را که مجبور به انجام آن باشند. این منشأ قدرت فوق‌العاده تقویت مثبت است، هیچ‌گونه ممانعت یا شورش در کار نیست. ما با برنامه فرهنگی دقیقی رفتار نهایی را کنترل نمی‌کنیم، بلکه تمایل به رفتار (انگیزه‌ها، امیال و خواسته‌ها) را کنترل می‌کنیم.

«عجیب این است که در آن صورت، مسئله آزادی هرگز مطرح نمی‌شود. آقای کاسل آزادانه جعبه کبریت را انداخت، بدین معنا که هیچ چیزی مانع او نشد. اگر جعبه کبریت محکم به دستش بسته می‌شد، او دیگر آزاد نبود. هم‌چنین اگر او را با اسلحه‌ای تهدید می‌کردیم که آن را بیندازد، در آن صورت نیز کاملاً آزاد نبوده است. مسئله آزادی زمانی مطرح می‌شود که منع فیزیکی یا روان‌شناختی در کار نباشد...»

فریژر ادامه داد: «هیچ واژگانی درباره آزادی نداریم که به آن‌چه می‌خواهیم انجام دهیم

مربوط باشد. این مسئله هرگز مطرح نمی‌شود. وقتی انسان‌ها برای آزادی اعتصاب می‌کنند، در واقع، علیه زندان‌ها و پلیس یا تهدید آنان (در واقع، علیه ظلم) اعتصاب می‌کنند. آنان هرگز علیه نیروهایی که آنها را مجبور می‌کنند که آن‌گونه که آنان می‌خواهند عمل کنند، دست به اعتصاب نمی‌زنند. با این همه، ظاهراً می‌توان فهمید که حکومت‌ها تنها از طریق خشونت یا تهدید به خشونت عمل می‌کنند و سایر اصول مربوط به کنترل، به آموزش و تربیت، دین و تجارت واگذار می‌شوند. اگر مسئله به همین روال ادامه یابد، ما نیز ممکن است تسلیم شویم. یک حکومت هرگز نمی‌تواند انسان‌هایی آزاد با روش‌هایی که الان در نظر گرفته است، ایجاد کند.

«اما آیا انسان‌ها می‌توانند با آزادی و صلح زندگی کنند؟ پاسخ این است که بله، در صورتی که بتوانیم نوعی ساختار اجتماعی بنا کنیم که نیازهای همگان را برآورد و در آن ساختار هرکسی بخواهد نظام حمایت‌گر را رعایت کند. اما تاکنون این امر تنها در والدین دو به دست آمده است. آقای کاسل، برخلاف اتهامات ظالمانه‌ی تو، این آزادترین مکان روی زمین است. والدین دو آزاد است، چون ما از خشونت یا تهدید به خشونت اصلاً استفاده نمی‌کنیم. هر بخشی از تحقیق ما، از کودکستان تا مدیریت روان‌شناختی همه‌ی بزرگسالان، در پی آن است تا از هر احتمالی برای کنترل خشونت بهره بگیرد. با نقشه‌ای ماهرانه و انتخاب حکیمانه‌ی روش‌ها، احساس آزادی را افزایش می‌دهیم.

«این، نقشه‌ای نیست که آزادی را نقض کند، بلکه نقشه‌ای است که خشونت را به کار می‌گیرد. احساس آزادی در جامعه طرح‌ریزی شده‌ی آلمان نازی عملاً ناشناخته بود، زیرا طراحان استفاده‌ی عجیب و غریبی از خشونت و تهدید به خشونت می‌کردند.

«نه، آقای کاسل، به محض این‌که علم رفتار به دست آید، هیچ بدیلی برای جامعه‌ی طرح‌ریزی شده، وجود نخواهد داشت. ما نمی‌توانیم نوع بشر را به کنترل اتفاقی یا جانب‌دارانه بسپاریم. اما با استفاده از اصل تقویت مثبت - در حالی که به دقت از خشونت یا تهدید به خشونت دوری می‌کنیم - می‌توانیم احساس شخصی آزادی را حفظ کنیم.»



پرسش‌ها: اسکینر

۱. مثال‌هایی از تقویت مثبت و منفی که امروزه نتیجه می‌دهد، ذکر کنید. به گمان شما، آیا اسکینر در اندازه‌گیری آثار آنها برحق است؟
۲. آیا با فریزر موافق‌اید که والدین دو «آزادترین مکان روی زمین است»؟
۳. تا چه حد فکر می‌کنید کیفیت زندگی ما در والدین دو افزایش یا کاهش می‌یابد؟ مثال‌هایی ذکر کنید؟

## ۲. جوزف فلچر: جنبه‌های اخلاقی کنترل‌های ژنتیکی<sup>۱</sup>

این پرسش اخلاقی... مطرح است که آیا می‌توانیم تغییرات ژنتیکی برنامه‌ریزی شده در انسان را برای منافع درمانی و غیردرمانی توجیه کنیم. ما قادریم که به‌نژادی منفی یا اصلاحی - مثلاً برطرف کردن بی‌نظمی‌های کروموزومی آشکار - و به‌نژادی مثبت یا ساختاری - مثلاً تخصیص یافتن ساختار ژنتیکی فرد به استعدادی خاص - را به انجام برسانیم. اخلاق دست‌کاری و مهندسی ژنتیکی، مانند هر مسئله دیگری در تحلیل اخلاقی، به پرسش از وسایط و غایات یا افعال و نتایج تنزل می‌یابد. آیا می‌توانیم اهداف و روش‌های مهندسی ژنتیکی را توجیه کنیم؟

... از اصطلاحات فنی فلسفی که بگذریم، باید بگوییم در بحث از پرسش‌های صواب - خطا یا خیر - شر یا مطلوب - نامطلوب اساساً دو رهیافت بدیل وجود دارند: ره‌یافتی فرض می‌گیرد که صواب یا خطای هر فعلی یا فرایند عملی مبتنی بر نتایجش است؛ رهیافت دیگر فرض را بر این می‌گذارد که صواب یا خطای اعمال ما مبتنی بر تبعیت از اصول اخلاقی عام یا قواعد پیش‌ساخته رفتار است... رهیافت اول نتیجه‌گرایانه است و رهیافت دوم پیشینی. این مسئله اساسی و نیز (اضافه می‌کنم) پرسشی نهایی در تحلیل اخلاقی کنترل ژنتیکی است که آیا باید از قضایای عام و کلیات به تصمیم‌های هنجاری برسیم یا باید از داده‌های تجربی، موقعیت‌های متغیر و ارزش‌های انسانی به تصمیم‌های هنجاری دست یابیم؟ کدام‌یک از این دو؟

... رهیافت اخلاقی‌ای که بیشتر مورد قبول واقع شده، رهیافت عمل‌گرایانه... است که گاهی پیروان رهیافت پیشینی به تمسخر آن را «اخلاق خشک و خالی اهداف» می‌نامند. این اخلاق خود من است و معتقدم در اخلاق حاکم بر تمامی پژوهش‌ها و تحولات زیست - پزشکی و نیز در مراقبت‌های پزشکی نهفته است. ما از داده‌های هر مورد یا مسئله واقعی

1. 'Ethical Aspects of Genetic Control', *New England of Medicine*, 185, 1971, pp. 776-783. Reprinted in *Ethics in Medicine*, (ed.) S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran, p. 387-393.



دلیل می‌آوریم و سپس فرایندی را انتخاب می‌کنیم که بهترین یا بیشترین نتایج مطلوب را عرضه بدارد.

از نظر کسانی که ممکن است آنها را نتیجه‌گرایان موضعی یا بالینی<sup>۱</sup> بنامیم، نتایج در صورتی خوب و با ارزش‌اند که در رفاه انسان سهم باشند. بر این اساس، مسئله واقعی از لحاظ اخلاقی این است که آیا تغییر ژنتیکی در انسان با نتایج قابل پیش‌بینی‌اش رفاه انسان را افزایش یا کاهش می‌دهد. ما طبق قواعد مطلق پیشینی یا اصول جزمی عمل نمی‌کنیم، مانند این حکم دینی - تعبدی که «دست‌کاری ژنتیکی به ابتکار انسان حرام است» یا این مدعای مابعدالطبیعی که «هر فردی نسبت به نوع ارثی یگانه‌ای حقی غیر قابل انتقال دارد» - احتمالاً برحسب این‌که چقدر شانس و انبار ژنی ممکن است در ساخت آن نقش داشته باشد. از نظر نتیجه‌گرایان، اتخاذ تصمیم‌های تجربی یک مشکل است. مسئله این است که «در چه صورتی به‌نژادی صواب است و در چه صورتی خطاست؟»

در این صورت، وضعیت چگونه باید باشد که در آن به‌نژادی مثبت یا سازنده، به دلیل آن‌که خوبی‌های زیادی در پی دارد، موجه باشد؟... برای مثال شبیه‌سازی انسان‌ها را به عنوان نوعی از مهندسی ژنتیکی در نظر بگیرید... ممکن است نظام اجتماعی در مجموع اقتضا کند که فرد یا افرادی دارای ساختار ژنتیکی خاصی باشند که بتوانند مدت‌های طولانی خارج از ژرف‌کره‌ها<sup>۲</sup> در اعماق زیاد دریا یا خارج از کپسول‌های فضایی در ارتفاعات زیاد زنده بمانند. کنترل جنسیت کودک به وسیله شبیه‌سازی، برای اجتناب از هریک از پنجاه بیماری ژنتیکی‌ای که به جنسیت مربوط می‌شود یا برای برآورده کردن نیاز بقای خانواده، ممکن است توجیه‌پذیر باشد. من با بارورسازی آزمایشگاهی از طریق اهدای اسپرم موافقم تا فرزندی را در اختیار زن و شوهری نازا و عقیم قرار دهیم.

با توجه به آلودگی روزافزون انبار ژن انسان در حال حاضر از طریق تولید مثل تناسلی کنترل نشده، کاملاً امکان‌پذیر است که ما با تکثیر انسان‌های سالم از شیوع بیماری‌های

1. situational or clinical consequentialists

۲. اتاق‌های گردی که با سرنشین و توسط کابل به عمق تا حدود نهمصد متر می‌رود. م.

ژنتیکی جلوگیری کنیم و عوامل مثبتی را که در تولید مثل متعارف در دسترس است، ارتقا دهیم. این امر به آسانی ممکن است رخ دهد که اضافه جمعیت ما را مجبور سازد تا باروری عمومی را متوقف سازیم و سپس برای اجتناب از تبعیض به تولید مثل آزمایشگاهی از طریق منابع ناشناخته سلولی توسل جوییم. اگر ما «بانک‌های [نگهداری] سلول» می‌داشتیم که در آن می‌توانستیم بافت نوعی از حیات وحشی را که در معرض خطر نابودی‌اند، برای شبیه‌سازی ذخیره کنیم، در آن صورت، می‌توانستیم همان کار را برای انسان‌های در معرض خطر، مانند اینوهای<sup>۱</sup> پشمالو در شمال ژاپن یا نژادهای خاصی از کولی‌های رمانی، انجام دهیم.

اگر بیشترین خیر برای بیشترین تعداد (یعنی خیر اجتماعی) بدین وسیله تأمین شود، در آن صورت، نه تنها پرورش استعداد‌های خاصی در افراد از طریق شبیه‌سازی یا مهندسی ژنتیکی سازنده، بلکه از طریق زیست‌مهندسی یا زیست‌طراحی شبه انسان‌ها یا «انسان‌های اصلاح شده» - به عنوان موجوداتی نیمه‌حیوانی یا نیمه‌مصنوعی - قابل توجیه است. من با شبیه‌سازی سربازان و دانشمندان عالی‌رتبه و یا با عرضه آنها به روش‌های ژنتیکی دیگر موافقم، در صورتی که به آنان برای تعدیل یک قدرت نخبه‌گرایانه یا ظالمانه که به وسیله شبیه‌سازان دیگری طراحی شده است، نیاز باشد - این وضعیت، وضعیتی مانند داستان‌های علمی - تخیلی است که در عین حال، تصورپذیر است. من با ساختن و استفاده از دورگه‌های انسان - ماشینی به جای افرادی که از طریق علم ژنتیک برای نقش‌های بی‌اهمیت، نارضایت‌بخش یا خطرناکی - مانند آزمایش مناطقی که مظنون به آلودگی هستند یا تحقیق درباره آتشفشان‌های در شرف فعال شدن یا [فرو ریختن] بهمین‌ها - طراحی شده‌اند، که با این همه، برای رفاه جامعه نیز مورد نیاز هستند، نظر موافق دارم.

اوضاع و احوال ما مثل پرومته است. ما نمی‌توانیم به روشنی ببینیم که بشارت‌ها و مخاطرات کدامند. هر دوی آنها به صورت بالقوه در زیست‌پزشکی وجود دارند. بسیاری از ترس‌آفرینی‌ها توسط مخالفان قدیمی یا سرسخت کنترل ژنتیکی، کنترل ژنتیکی را با

۱. نام مردم اصلی ژاپن که امروزه فقط در جزیره هکایدو به تعداد قلیل زیست می‌کنند. م.

استبداد و خشونت هم‌عنان می‌دانند. این امر دروغ و گمراه‌کننده است. تبلیغات آنان فرض می‌گیرند که اولاً، شخص شبیه‌سازی شده «نسخه بدل» والدین تک‌سلولی‌اش است، زیرا نوع ارثی به گونه‌ای تکرار می‌شود که گویی چنین افرادی که به لحاظ ژنتیکی طراحی شده‌اند، هیچ سرگذشت فردی مشخص یا محیط‌های متغیری نداشته‌اند. شخصیت‌ها فقط با نوع‌های ارثی شکل نمی‌گیرند.

به علاوه، آن تبلیغات مسلم می‌گیرد که جامعه یک حکومت استبدادی است و به چنین افراد طراحی شده یا شبیه‌سازی شده اجازه داده نمی‌شود تا ازدواج کنند یا از طریق مجموعه ژن‌های اجتماعی تولید مثل کنند، و حتی آزاد نیستند که نقش‌ها و وظایف خودشان را انتخاب کنند به جز نقش‌ها و وظایفی که نسبت به آنها استعداد ذاتی خاصی داشته باشند. اما آیا این مطلب واقع‌گرایانه است؟ آیا چنین نیست که این امر واقعاً یک روش یا دیدگاه ارزشی است و نه یک نگرش عقلانی یا مشکل‌آفرین نسبت به این مسئله؟... خطر استبداد یک خطر واقعی است، لکن کنترل ژنتیکی به حکومت‌های استبدادی نمی‌انجامد. اگر نوعی ارتباط علی و معلولی بین آنها وجود داشته باشد، ارتباطشان معکوس است. افرادی که به کتاب دنیای قشنگ نو و کتاب ۱۹۸۴<sup>۱</sup> و کتاب فانه‌ایت ۴۵۱<sup>۲</sup> تمسک می‌کنند، این مطلب را فراموش کرده‌اند که حکومت‌های استبدادی ابتدا تأسیس و سپس کنترل‌های ژنتیکی به کار گرفته می‌شوند. مسئله سوء استفاده، مسئله‌ای سیاسی است نه زیست‌شناختی. ... نیازها تثبیت‌کننده‌های اخلاقی هستند نه حق‌ها. خلق و خوی قانون‌گرایی اولویت را به حق‌ها می‌دهد، اما خلق و خوی انسان‌گرایانه زمام امور را به دست نیازها می‌دهد. اگر حق‌های انسانی با نیازهای بشری در تعارض قرار گیرند، نیازها باید غالب شوند. اگر مراقبت‌های پزشکی می‌توانند به نحو پیش‌گیرانه‌ای از کنترل‌های ژنتیکی برای محافظت انسان‌ها از بیماری یا نقص عضو یا برای اصلاح چنین اموری استفاده کنند، در آن صورت، به اصطلاح «حق‌ها» را باید کنار گذاشت. اگر تحقیقات درباره‌ی رویان‌ها و بافت‌های جنینی

1. 1984

2. *Fahrenheit 451*

برای در اختیار گذاشتن وسایل برای معالجه و جلوگیری از مصیبت‌های مربوط به «نوع‌های ارثی منحصر به فرد» لازم هستند، حتی اگر متضمن دست شستن از برخی از نگاه‌های کلی باشند، در آن صورت، نباید چندان توجهی به حق‌ها کرد...

ما هم اکنون، با توجه به کار میکروشناسان و رویان‌شناسان، قادریم کودکانی به وجود آوریم که از والدینی متولد شده‌اند که به لحاظ مکانی یا حتی در اثر مرگ از هم جدا هستند؛ زنان اکنون نیز قادرند بچه‌های زنان دیگر را تغذیه کنند و پرورش دهند؛ یک مرد می‌تواند پدر هزاران بچه باشد؛ زایش عذرای یا بکرزایی (شبیه‌سازی به همین منظور است) احتمالاً به زودی امکان‌پذیر می‌شود، ما نه فقط صرفاً از طریق تخمک اسافل اعضای بچه‌ها را شکل می‌دهیم، بلکه می‌توانیم با دست‌کاری ژنتیکی بچه‌ها را ایجاد هم بکنیم؛ جفت‌ها و رحم‌های مصنوعی را زیست‌شیمی دان‌ها و داروشناسان طراحی می‌کنند. همه این امور بدین معناست که ما مجبوریم که آرا و نظره‌های قدیمی خود را درباره این‌که پدر، مادر یا خانواده کیست یا چیست، تغییر دهیم. فرنسیس کریک<sup>۱</sup>، توصیف‌گر دی. ان. ای. و دیگران کاملاً حق به جانب‌اند که بگویند همه این مسائل تا حدودی زمینه‌های سنتی باورهای اخلاقی ما را از بین خواهند برد.

---

1. Francis Crick



**پرسش‌ها: فلچر**

۱. شما دوست دارید تأسیس چه جامعه‌ای را امروزه نظاره‌گر باشید؟ با استفاده از روش‌های زیست‌رفتاری، شما چگونه برای رسیدن به آن دست به کار می‌شوید؟
۲. این نکته فلچر را که «مسئله سوء استفاده، مسئله‌ای سیاسی است نه زیست‌شناختی»، ارزیابی کنید؟
۳. آیا توسعه روش‌های زیست‌رفتاری «مبانی سنتی ما را برای باورهای اخلاقی نابود می‌سازد»؟ مثال‌هایی ذکر کنید.

### ۳. آلدوس هاکسلی: بازبینی دوباره از دنیای قشنگ نو<sup>۱</sup>

ما خود را با پرسشی آزار دهنده مواجه می‌بینیم و آن این‌که آیا واقعاً می‌خواهیم طبق معرفت‌مان عمل کنیم؟ آیا اکثر مردم فکر می‌کنند متوقف کردن و در صورت امکان، بازگرداندن مسیر کنونی امور، که به سوی یک نظام کنترل انحصاری همه جانبه روان است، ارزش این همه کوشش و تکاپو را دارد؟ در ایالات متحده - و آمریکا تصویر پیش‌گویانه از بقیه جهان شهری - صنعتی است به صورتی که چند سالی دیگر خواهد بود - سنجش اخیر افکار عمومی آشکار ساخت که اکثریت بالفعل نوجوانان، یعنی رأی دهندگان فردا، هیچ اعتقادی به نهادهای دمکراسی ندارند، هیچ اعتراضی به سانسور عقاید ناپسند بروز نمی‌دهند، به حکومت مردم بر مردم ایمانی ندارند و کاملاً شاد و قانع خواهند بود اگر به زندگی خود، به سبکی که جامعه پیش‌رفته امروز آنان را عادت داده است، ادامه دهند و اقلیتی از کارشناسان مختلف از بالا بر آنان حکومت کنند. این‌که بسیاری بینندگان جوان سیرشکم تلویزیون، در قدرت‌مندترین دمکراسی جهان به کلی نسبت به حکومت بر خود بی‌تفاوتند و تا این اندازه به آزادی اندیشه و حق ابراز مخالفت بی‌اعتنایند، اندوه‌بار است، ولی خیلی تعجب‌آور نیست. مردم می‌گویند به «آزادی پرندگان» و به قدرت موجودات بال‌دار در حرکت نامحدودشان در هر سه جهت رشک می‌ورزند، ولی افسوس که این مردم «دودو»<sup>۲</sup> را فراموش کرده‌اند. هر پرنده‌ای که چگونه در پی زندگی خوب بودن را آموخته باشد، بدون آن‌که مجبور به استفاده از بال‌هایش باشد، به زودی موهبت پرواز را از دست خواهد داد و برای همیشه زمین‌گیر خواهد شد. چیزی شبیه این درباره انسان‌ها نیز صادق است. اگر انسان‌ها به طور منظم و فراوان در هر سه وعده روزانه تأمین شوند، بسیاری از آنها به زندگی کردن با نان به تنهایی یا دست‌کم نان و اندکی تفریح کاملاً خشنود خواهند بود.

1. *Brave New World Revisited*, pp. 161-164.

این کتاب را ابوالقاسم جزایری با عنوان بازبینی دوباره از دنیای زیبای نو ترجمه و مرکز نشر سپهر در سال ۱۳۵۶ منتشر کرده است. م.

۲. پرنده‌ای است بزرگ و فاقد قدرت پرواز که نسل آن منقرض شده است. م.

مفتش بزرگ در داستان داستایوسکی [برادران کارامازوف] می‌گوید: «سرانجام، آنان آزادیشان را پیش پای ما می‌افکنند و به ما خواهند گفت: "ما را به بندگی بگیرید، ولی شکمان را سیر کنید."» و وقتی آلیوشاکارامازوف از برادرش - گوینده داستان - می‌پرسد که آیا مفتش بزرگ از سر طعنه سخن می‌گوید، ایوان پاسخ می‌دهد: «به هیچ وجه! او این امر را برای خود و کلیسایش افتخاری می‌داند که آزادی را نابود ساخته و این کار را برای خوش‌بخت کردن انسان‌ها کرده‌اند. بلی، برای خوش‌بخت کردن انسان‌ها، چون بنا بر اعتقاد راسخ مفتش هرگز چیزی برای انسان یا جامعه انسانی تحمل‌ناپذیرتر از آزادی نبوده است.» هیچ چیز مگر نبود آزادی، زیرا وقتی اوضاع خراب شود و مقرری‌ها کاهش یابد و انسان‌های بهره‌کش خواسته‌های خود را افزایش دهند، دودوهای زمین‌گیر شده دوباره برای به دست آوردن بال‌هایشان به تکاپو خواهند افتاد؛ فقط هنگامی که شرایط مساعدتر گردد و پرورش‌دهندگان دودو ملایم‌تر و دست و دل‌بازتر شوند، دودو باز از بال‌هایش چشم خواهد پوشید. جوانانی که اکنون دمکراسی را چنین بی‌ارزش می‌انگارند، ممکن است در بزرگی برای کسب آزادی مبارزه کنند. فریاد «تلویزیون و همبرگرم را به من بدهید، ولی مرا با مسئولیت‌های ناشی از آزادی میازارید»، ممکن است روزی جایش را به فریاد «یا مرگ یا آزادی» بدهد. اگر چنین انقلابی رخ دهد، تا اندازه‌ای مرهون عمل‌کرد نیروهایی است که حتی قدرت‌مندترین حاکمان کنترل بسیار کمی بر آنها دارند و تا اندازه‌ای هم مرهون بی‌لیاقتی همان حاکمان است؛ به دلیل عدم توانایی‌شان در استفاده مؤثر از ابزار کنترل‌کننده مغزها که علم و صنعت در اختیار دیکتاتورهای آینده قرار داده و خواهد داد. مفتشان بزرگ در گذشته با توجه به اطلاعات اندک و تجهیزات ناکافی‌شان کاملاً خوب عمل کرده‌اند. اما اخلاف آنان، یعنی دیکتاتورهای دانشمند و کاملاً عالم مشرب آینده، بدون شک می‌توانند کار خود را به نحو عالی‌تری انجام دهند. مفتش بزرگ مسیح را به دلیل این‌که انسان‌ها را به آزادی فرا خوانده، سرزنش می‌کند و به او می‌گوید: «ما کار تو را اصلاح کرده و آن را بر معجزه، راز، و حجّیت بنا نهاده‌ایم». اما معجزه برای تضمین عمر جاودانی یک دیکتاتوری کافی نیست. در حکایت دنیای قشنگ نو من، دیکتاتورهای علم را نیز به این فهرست افزوده

بودند و لذا می توانستند حجّیت خود را با بهره گیری از بدن جنین ها، واکنش های غیرارادی نوزادان و ذهن کودکان و بزرگسالان بر انسان ها تحمیل کنند و می توانستند به جای این که صرفاً درباره معجزات سخن بگویند و اشاره نمادین به معجزه کنند، با دارو، اتباع خود را از تجربه مستقیم رازها و معجزات برخوردار سازند؛ یعنی ایمان صرف را به شناختی وجدآور مبدل سازند. دیکتاتورهای گذشته پیروز نمی شدند، زیرا هرگز نمی توانستند نان کافی، تفریح کافی، معجزات و رازهای کافی برای اتباع خود فراهم کنند. هم چنین سازمان منظم و واقعاً مؤثری برای تغییر افکار در اختیار نداشتند. در گذشته، آزاداندیشان و انقلابی ها، غالباً نتیجه تعلیم و تربیتی درست اندیشانه بودند که بیشترین تقوا و دیانت در آن راه داشت. این شگفت انگیز نیست. روش هایی که آموزش گران درست اندیش به کار می گرفتند، کاملاً غیر مؤثر بوده و هنوز هم هست. آموزش و پرورش تحت اشراف دیکتاتوری عالم مشرب، واقعاً تأثیرگذار خواهد بود، به نحوی که بیشتر مردان و زنان با عشق به بردگی شان بزرگ می شوند و هرگز هیچ تحوّلی را حتی در خواب نمی بینند. ظاهراً دلیلی منطقی بر این که یک استبداد کاملاً علمی باید سرنگون شود، وجود ندارد.

در ضمن، هنوز هم آزادی اندکی در جهان باقی مانده است. درست است که بسیاری از جوانان ظاهراً آزادی را ارزش نمی دانند، اما برخی هنوز بر این باورند که انسان ها بدون آزادی نمی توانند انسان کامل شوند و لذا آزادی بسیار ارزش مند است. شاید عواملی که هم اینک آزادی را تهدید می کنند، قوی تر از آن باشند که بتوان مدت ها در برابرشان مقاومت کرد، ولی هنوز وظیفه داریم که تا حد امکان، در برابر این نیروها بایستیم.





**پرسش‌ها: هاکسلی**

۱. ظاهراً دلیل منطقی بر این‌که چرا یک استبداد کاملاً علمی، باید سرنگون شود، وجود ندارد.» آیا با این نتیجه‌گیری هاکسلی موافق‌اید؟
۲. «قدرت انسان برای این‌که خود را آن‌گونه‌که می‌خواهد بسازد، به معنای... قدرت بعضی انسان‌هاست نسبت به این‌که دیگران را آن‌گونه‌که می‌پسندند، بسازند» (سی. اس. لوئیس)<sup>۱</sup>. این عبارت را با توجه به گفته‌های هاکسلی بررسی کنید.
۳. شیوه زندگی ما در حال حاضر تا چه حدی آزادی عمل ما را افزایش یا کاهش می‌دهد؟ مثال‌هایی ذکر کنید.



**پرسش‌ها: رفتارگرایی**

۱. «وقتی نیازهای سیاسی - اجتماعی ما تغییرکنند، تعریف سود تغییر خواهد کرد.» آیا این مطلب را استدلالی به سود بسط کنترل رفتاری می‌دانید یا به نفع محدود کردن آن؟
۲. فکر می‌کنید اسکینر یا فلچر چگونه به این پرسش پاسخ می‌دهند: چه کسی مأموران کنترل را کنترل می‌کند؟ پاسخ شما چیست؟
۳. در ایجاد بانک‌های اطلاعات ژنتیکی که در انتخاب مناسب‌ترین افراد برای انواع متفاوت مشاغل به ما کمک می‌کنند، چه مشکلات اخلاقی‌ای می‌بینید؟
۴. متن برگزیده زیر را بخوانید. چه نوع روش‌های شرطی‌سازی برای فروش یک محصول به کار می‌گیرید؟ برای زمانی که چنین روش‌هایی را موجه یا ناموجه می‌دانید، مثال‌هایی ذکر کنید. آیا محصولی هست که اصلاً به فروش نرفته باشد؟ یک مؤسسه بازرگانی که به عرضه اجناس «آموزشی» برای معلمان

مدرسه به صورت نقشه‌های دیواری، عکس‌های بریده‌تابلو اعلانات و کتاب‌های راهنما برای معلمان اختصاص دارد، این درخواست را از بازرگانان و آگهی دهندگان داشت: «ذهن‌های مشتاق را می‌توان [به نحوی] شکل داد که محصولات شما را بخواهند! در دبستان‌های سراسر آمریکا نزدیک به ۲۳ میلیون دختر و پسر نوجوان تحصیل می‌کنند. این کودکان غذا می‌خورند، لباس کهنه می‌کنند، صابون مصرف می‌کنند. آنان امروز مصرف‌کننده‌اند و فردا خریدار. این‌جا فروشگاه بزرگی برای محصولات شما هست. با نشان تجارتمی خودتان به این کودکان جنس بفروشید؛ آنان اصرار خواهند کرد که والدینشان چیز دیگری نخرند. بسیاری از آگهی دهندگان دوراندیش، با شکل دادن ذهن‌های مشتاق از طریق پروژه اجناس آموزشی تهیه شده برای معلمان، از این موقعیت بهره‌برداری می‌کنند... و بنیان‌کاری را برای فردا می‌نهند... سپس با اطمینان می‌افزاید: «همه آنها حامل پیام‌های اغواکننده برای ایجاد پذیرش و درخواست محصولات طراحی شده هستند... کلاید میلر<sup>۱</sup> در مقاله «فرایند قانع‌سازی»<sup>۲</sup> در تفسیر این درخواست، مسئله شرطی‌سازی و انکس‌های کودکان را این‌گونه تبیین کرده است. آری طول می‌کشد، اما اگر فکر می‌کنید که مدت‌های طولانی به تجارت می‌پردازید، حساب کنید که چه اندازه می‌توانید در سودآوری مؤسسه تجارستان مهم باشید، اگر بتوانید یک یا ده میلیون کودک را که در حال بزرگ شدن هستند، شرطی کنید و جوری آموزش دهید که محصولاتتان را بخرند، همان‌گونه که سربازان به گونه‌ای آموزش دیده‌اند که هنگام شنیدن «قدم‌رو» به پیش می‌روند.<sup>۳</sup>

1. Clyde Miller

2. The Process of Persuasion

3. Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, pp. 158-159.

کتاب‌نامه: رفتارگرایی

علامت\* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Beauchamp, T. L. (ed. with J. F. Childers), *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

کاربست نظریه‌های اخلاقی عام بر مواضع پزشکی خاص.

Cox, Harvey (ed.), *The Situation Ethics Debate* (Philadelphia: The Westminster Press, 1968).

Fletcher, Joseph, 'Ethical Aspects of Genetic Control',\* *New England Journal of Medicine*, 285, (1971), pp. 776-783.

Reprinted in *Ethics in Medicine*, (ed.), S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran (Massachusetts: The MIT Press, 1977), pp. 387-393;  
*Situation Ethics* (London: SCM Press, 1966).

Galton, Francis, *Hereditary Genius*\* (London: Macmillan, 1870).

Huxley, Aldous, *Brave New World Revisited*\* (London: Chatto & Windus, 1959).

Lear, John, *Recombinant DNA: The Untold Story* (New York: Crown Publishers, 1978).

گزارشی خواندنی، ولی غالباً احساساتی.

Muller, Hermann J., 'Should we strengthen or weaken our genetic Heritage?\*' *Deedalus*, 90, No. 3 (Summer, 1961), pp. 432-450.

Packard, Vance, *The Hidden Persuaders* (New York: David McKay, 1956)\*.

Ramsey, Paul, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control* (New Haven & London: Yale University Press, 1970).

Richards, John (ed.), *Recombinant DNA: Science, Ethics, and Politics* (New York & London: Academic Press, 1978).

Skinner, B. F., *Verbal Behavior*\* (New York: Appleton-Century, 1957);  
*Walden Two*\* (New York: Macmillan, 1948).

Simmons, Paul D., *Birth & Death: Bioethical decision-making* (Philadelphia:  
The Westminster Press, 1983).

بجی درباره سقط جنین، به‌کشی و مهندسی ژنتیک از منظر کتاب مقدّس.

Singer, Peter (ed. with William Walters), *Test-tube Babies* (Oxford: Oxford  
University Press, 1982).

Watson, John B., *Behaviorism*\* (London: Kegan Pual, 1925);

'Psychology as the Behaviorist Views it',\* *Psychological Review* (March  
1913), 20, pp. 158-177.

Zilinskas (ed. with B. K. Zimmerman) *The Gene-Splicing Wars: Reflections  
on the Recombinant DNA Controversy* (London: Collier Macmillan, 1986).

## پیوست

### فرااخلاق

برای فهم معنا و کاربرد اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» در فرااخلاق نظریه‌های بسیار متفاوتی ارائه شده است. این نظریه‌ها را می‌توان به نحو سودمندی تحت سه عنوان کلی طبقه‌بندی کرد:

- ۱) طبیعت‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> (یا تعریف‌گرایی<sup>۲</sup>)؛
- ۲) طبیعت‌ناگرایی اخلاقی<sup>۳</sup> (یا شهودگرایی<sup>۴</sup>)؛
- ۳) ناشناخت‌گرایی اخلاقی<sup>۵</sup> (یا عاطفه‌گرایی<sup>۶</sup>).

#### ۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی

این نظریه بر آن است که تمامی گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به گزاره‌های غیراخلاقی و به طور اخص به گزاره‌های ناظر به واقع که قابل اثبات‌اند برگرداند؛ برای مثال تفاوت میان دو گزاره «آدولف هیتلر در ۱۹۴۵ م. خودکشی کرد» و «آدولف هیتلر مرد شروری بود» را در نظر بگیرید. گزاره اول گزاره‌ای ناظر به واقع است که صدق یا کذب آن را می‌توان بسا

- 
1. ethical naturalism
  2. definism
  3. ethical non-naturalism
  4. intuitionism
  5. ethical non-cognitivism
  6. emotivism

دلیل معین کرد. اما طبیعت‌گرایی اخلاقی معتقد است که گزارهٔ دوم نیز به همان شیوه اثبات‌پذیر (یا ابطال‌پذیر) است. از طریق اثبات این‌که هیتلر در رفتار شخصی‌اش مثلاً ظالم، شیاد یا بزدل بوده و یا با مشخص کردن این‌که آیا اعمالش نتایج شرّی داشته یا نه، می‌توان فهمید که آیا او شرور بوده است یا نه؟ اگر شاهدی بیابیم دالّ بر این‌که او چنین بوده یا اعمالش چنین نتایجی داشته است، در آن صورت، گزارهٔ «آدولف هیتلر مرد شروری بود» را اثبات کرده‌ایم وگرنه این گزاره کاذب خواهد بود.

شکل دیگر طبیعت‌گرایی اخلاقی همهٔ گزاره‌های اخلاقی را به گزاره‌هایی دالّ بر پسند یا ناپسند، اعم از شخصی یا عمومی، تحویل می‌برد. لذا اگر بگوییم: «مادز ترزا خوب است»، چیزی دربارهٔ طبیعت یا ویژگی خود این خانم نگفته‌ام، بلکه صرفاً گفته‌ام که از «مادز ترزا خوشم می‌آید» یا «اکثر مردم از مادز ترزا خوششان می‌آید». و این گزاره‌ها را نیز می‌توان به طور قاطع اثبات یا ابطال کرد، البته این بار با ارزیابی واکنش روانی خودم و دیگران نسبت به مادز ترزا. هر دو را می‌توان با مراجعه به خود یا با گزارشی آماری از این‌که آیا دیگران نیز این نگرش را دارند یا نه، اثبات یا ابطال کرد.

از میان اشکالات بسیار بر طبیعت‌گرایی اخلاقی، واضح‌ترینش این است که ظاهراً طبیعت‌گرایی اخلاقی ما را از رفع هرگونه نزاع اخلاقی یا ورود در آن منع می‌کند. اگر «A خوب است» فقط به گرایش گوینده اشاره داشته باشد - که او از A خوشش می‌آید - در آن صورت، این عقیده هرگز ممکن نیست خطا باشد (مگر زمانی که شخص مورد نظر احساسات خودش را بد تعبیر کرده باشد)؛ شخص دیگر هرگز نمی‌تواند در آن تردید کند، زیرا برای من کافی است که «من از آن خوشم می‌آید» درست باشد و منطقاً با هر عقیده‌ای که من یا هرکس دیگری، ممکن است بعداً داشته باشیم، سازگار باشد. اگر اکنون معتقد باشم که «برده‌داری خطاست»، ولی فردا معتقد شوم که «برده‌داری صواب است»، هر دو نگرش تا آن‌جا که دقیقاً تغییر در رهیافت مرا نشان دهند معتبرند. اگر دیگری نیز معتقد باشد که «برده‌داری خطاست»، این نگرش نیز صحیح است، زیرا تنها بیان‌گر ناپسندی اوست.

هیچ‌گونه دلیل واقعی‌ای نمی‌تواند نگرش مرا تکذیب و موضع دیگری را تصدیق کند (یا برعکس). هرچند ممکن است، در صورتی که این دلیل‌ها آشکار شوند، هر دوی ما تغییر عقیده دهیم، ولی ادعاهای اولیه ما هنوز هم به عنوان گزاره‌هایی حاکی از رهیافت‌های متفاوت ما در لحظه‌ای خاص از زمان، صحیح هستند.

به هر حال، معروف‌ترین اشکال بر طبیعت‌گرایی اخلاقی از جانب جی. ای. مور<sup>۱</sup> (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸ م.) مطرح شده است. مور در کتابش مبانی اخلاق<sup>۲</sup> استدلال می‌کند که همه صور طبیعت‌گرایی اخلاقی، که در صدد تعریف واژه‌های اخلاقی مانند «خوب»، «بد» و غیره با استفاده از الفاظ غیر اخلاقی هستند، مرتکب آن‌چه او «مغالطه طبیعت‌گرایانه»<sup>۳</sup> می‌نامد، شده‌اند. استدلال او مبتنی بر روشی است که او برای آزمودن این‌که در چه صورتی تعاریف پیشنهاد شده درست یا نادرست‌اند، ابداع کرده است. او این روش را روش «پرسش باز»<sup>۴</sup> نامیده است. برای مثال، تعریف لفظ «برادر»، «مذکر و هم‌شیر بودن» است. این تعریف پرسش «می‌دانم جورج یک برادر است، اما آیا او مذکر و هم‌شیر نیز هست» را بی‌معنا می‌کند، زیرا بخش نخست گزاره از قبل پاسخ این پرسش را داده است. این همان چیزی است که مور «پرسش بسته»<sup>۵</sup> می‌نامد. او صافی که الفاظ مذکر و هم‌شیر بر آنها اطلاق می‌شود، شرط ضروری «برادر بودن» را ارائه می‌دهد. اما اگر پس از آن این پرسش را مطرح کنیم که «می‌دانم جورج یک برادر است، ولی آیا او در هاروارد استاد است؟» این پرسشی بی‌معنا نیست، زیرا تعریف جورج به عنوان یک برادر، چیزی در این باره که آیا او در هاروارد تدریس می‌کند یا نه، به ما نمی‌گوید. این را مور «پرسش باز» می‌نامد: او صافی که عبارت «استاد در هاروارد» بر آنها دلالت می‌کند، شرط ضروری «برادر بودن» را ارائه نمی‌دهد. مور نتیجه می‌گیرد که در صورتی یک تعریف درست است

1. J. E. Moore

2. *Principia Ethica*, pp. 5-21.

3. naturalistic fallacy

4. open question

5. closed question

که پرسش مطرح شده پرسش بسته باشد و در صورتی نادرست است که پرسش مطرح شده پرسش باز باشد. به عبارت دیگر، طرح پرسش باز به این معناست که دو عبارت به کار برده شده معنای واحدی را افاده نمی‌کنند.

حال، از آنجا که مور می‌گوید همه تعریف‌های طبیعت‌گرایانه از واژه‌های اخلاقی، به «پرسش‌های باز» می‌انجامد، لذا مدعای او این است که نمی‌توان هیچ واژه اخلاقی را به تنهایی برحسب هرگونه وصف طبیعت‌گرایانه‌ای تعریف کرد. اگر چیزی غیر از این را فرض بگیریم به ناچار مرتکب «مغالطه طبیعت‌گرایانه» شده‌ایم. بنابراین، گزاره «هیتر شرور بود» را نمی‌توان با دلیلی حاکی از ظلم او به اثبات رساند، زیرا هنوز می‌توانم این پرسش باز را مطرح کنم که «هرچند هیتر ظالم بود، ولی با این همه، آیا ظلم شرّ است؟» حقیقت این پرسش بدین معناست که شرّ بودن را نمی‌توان با واقعیت ظلم تعریف کرد. عین همین مطلب را می‌توان درباره شناسایی «خوب» با کمک «من آن را می‌پسندم» بیان کرد. در حالی که طرح این پرسش بسته که «من آن را می‌پسندم، ولی آیا من آن را می‌پسندم؟» مضحک است، اما طرح این پرسش باز که: «من آن را می‌پسندم، ولی آیا آن خوب است؟» احقانه نیست، بنابراین، نمی‌توان از یکسانی خوب با پسند من دفاع کرد.

پس از نظر مور، هرگونه تلاشی برای تعریف زبان اخلاق با واژه‌های طبیعت‌گرایانه (برای مثال تعریف «خوب» به لذت، سعادت، میل، پسند، فضیلت، معرفت و غیره) اشتباه است، زیرا هر نظریه‌ای که بگوید زندگی خوب با هرگونه وصف طبیعی یکسان است، مرتکب خطای مغالطه طبیعت‌گرایانه شده است، چرا که فرض می‌گیرد خوبی چیزی است که می‌توان آن را با مشاهده مستقیم درک کرد.

## ۲. طبیعت‌ناگرایی اخلاقی

مور پس از آن که نشان داد در همه صور طبیعت‌گرایی اخلاقی، مغالطه طبیعت‌گرایانه نهفته است، به بیان نظریه اخلاقی خود پرداخت. نظریه او به طبیعت‌ناگرایی اخلاقی معروف است. اگر نتوان زبان اخلاق را به گزاره‌های ناظر به واقع تحویل برد، در آن صورت، همان‌گونه که دیدیم، هرگز نمی‌توان براساس شواهد قابل مشاهده به صدق یا کذب آن



پی برد. آیا این مطلب بدان معناست که گزاره‌های اخلاقی را هرگز نمی‌توان صادق یا کاذب دانست؟ مور منکر این مطلب است. ما قطعاً روش دیگری برای اثبات صدق یا کذب داریم که با آن تعیین می‌کنیم که آیا گزاره‌ای اخلاقی در فرایند شهود اخلاقی<sup>۱</sup> صادق است یا کاذب؟ در این جا برای ما بدیهی می‌شود که چیزی خوب است یا نه. برای مثال اگر بگوییم: «مادز ترزا خوب است»، این گزاره را نمی‌توان با مشاهده و تجربه اثبات کرد، با این همه هنوز هم می‌گوییم این گزاره صادق است و به درستی می‌گوییم که چنین است، زیرا بی‌درنگ مشاهده می‌کنیم که وصف خوبی اخلاقی از آن این خاتم است. اما این وصف چیست؟ مور می‌گوید: یک ویژگی یگانه و غیر قابل تعریف است، چیزی است که گرچه نمی‌توان آن را تحلیل کرد، ولی می‌توان دریافت که شخصی واجد آن هست یا نه. بدین معنا شبیه رنگ زرد است. این را مور «مفهوم بسیط» می‌نامد، که شما نمی‌توانید آن را برای کسی که از قبل آن را نمی‌شناسد تبیین کنید. اما برخلاف «زردی» که کیفیتی طبیعت‌گرایانه است و می‌توان آن را مشاهده کرد، «خوبی» را نمی‌توان بدان‌گونه دید. پس «خوبی» وصفی طبیعت‌ناگرایانه است، که وجود آن را نمی‌توان با حواس مشخص ساخت، بلکه آن را به نحو شهودی درک می‌کنند.

اگر از من پرسند: خوب چیست؟ نهایتاً می‌گوییم خوب خوب است. یا اگر از من پرسند خوب را چگونه تعریف می‌کنید؟ پاسخم این است که خوب را نمی‌توان تعریف کرد و این همه آن چیزی است که باید درباره آن بگوییم ...

پس اگر منظورمان از «خوب» زمانی که می‌گوییم فلان چیز خوب است، کیفیتی باشد که آن را متعلق به آن چیز می‌دانیم، در آن صورت، «خوب» قابلیت هیچ‌گونه تعریفی را در مهم‌ترین معنای این کلمه ندارد. مهم‌ترین معنای یک «تعریف» این است که در آن، تعریف بیان‌گر اجزایی است که همواره کل خاصی را تشکیل می‌دهند. بدین معنا «خوب» هیچ تعریفی ندارد، زیرا بسیط است و هیچ جزئی ندارد. «خوب» یکی از متعلقات بی‌شمار فکر است که خود قابلیت تعریف ندارد، زیرا الفاظ بنیادینی هستند که با رجوع به آنها هر آن‌چه قابل تعریف است باید تعریف شود.<sup>۲</sup>

1. moral intuition

2. *op.cit*, pp. 9-10.

این نظریه اشکالات بسیاری دارد. یکی از اشکالاتی که نباید نادیده گرفته شود این است که به نظر می‌رسد این نظریه مانند طبیعت‌گرایی اخلاقی، امکان اختلاف اخلاقی را نادیده می‌گیرد. اگر خوب وصفی غیرطبیعی باشد که نتوان آن را از طریق روش‌های معمولی مشاهده و تحقیق تحلیل کرد، در آن صورت، دقیقاً چه چیزی است که مورد ادعا می‌کند آن را از طریق شهود درک می‌کند. به محض این‌که بفهمیم انتخاب از میان شهودها چقدر دشوار است، اثبات این مطلب مشکل می‌شود. اگر من شهودکنم که «رئیس جمهور را فردا ترور خواهند کرد» و شما شهود کنید که «او را ترور نمی‌کنند»، در آن صورت، فردا می‌توانیم مشخص سازیم که شهود کدام یک از ما صحیح بوده است. ولی باید توجه داشت که این امر را از طریق تجربه حسی می‌توان مشخص ساخت نه از طریق شهود. اما اگر تجربه حسی امکان‌پذیر نباشد، برای انتخاب از میان شهودهایمان به کجا روی آوریم؟ اگر آنها با یکدیگر در تعارض باشند، هر دوی آنها نمی‌توانند درست باشند، بلکه هر شهودی برای شخص شهودکننده درست خواهد بود. پس به نظر می‌رسد که ما برای همیشه از دانستن این‌که کدام شهود صادق (یا کاذب) است محرومیم، زیرا طبق نظریه مور، تنها روش اثبات که از نظر شهودگرایی همگانی است، بداهت خود شهود است.<sup>۱</sup>

### ۳. ناشناخت‌گرایی اخلاقی

طبیعت‌گرایی اخلاقی و طبیعت‌ناگرایی اخلاقی هر دو از نظریه‌های شناختی فرااخلاق‌اند؛ هر دو بر آنند که گزاره‌های اخلاقی بیان‌گر نوعی شناخت هستند. طبیعت‌گرایی اخلاقی مدعی است که این شناخت را می‌توان از نظر علمی اثبات یا ابطال کرد. طبیعت‌ناگرایی اخلاقی این مطلب را منکر است و در عوض مدعی آن است که قضایای اخلاقی ویژگی

۱. برای اشکال‌های دیگری که بر موضع مور وارد است نک:

G. C. Field, "The Place of Definition in Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXII pp. 79-94; and W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, XLVIII, pp. 464-477.

هر دو مقاله مجدداً چاپ شده‌اند در:

*Ethical Theory*, (ed.) W. Sellars and J. Hospers, pp. 92-102, 103-114.

غیرقابل تعریفی را به اشیا و اعمال اسناد می‌دهند و فقط از طریق فرایند شهود می‌توان به صدق یا کذب این گزاره‌ها پی برد. ناشناخت‌گرایی اخلاقی هر دو موضع را رد می‌کند. منکر طبیعت‌گرایی است، زیرا همان‌گونه که مور اثبات می‌کند، طبیعت‌گرایی مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه است؛ و موضع خود مور را رد می‌کند، زیرا هیچ ویژگی بسیط و غیرقابل تحلیلی که «خوب» نامیده شود و از طریق شهود کشف شود، وجود ندارد، زیرا در واقع، گزاره‌های اخلاقی غیرشناختی‌اند، و بیان‌گر هیچ‌گونه شناختی (هرچه باشد) و حاوی هیچ چیزی نیستند که بتوان آن را تصدیق یا تکذیب کرد. گزاره «جورج دروغ‌گوست»، بیان‌گر چیزی است که یا صادق است یا کاذب، ولی گزاره اخلاقی «دروغ‌گویی خطاست»، اصلاً بیان‌گر هیچ چیزی نیست، حتی این‌که گوینده دروغ‌گویی را ناپسند می‌شود. بنابراین، گرچه گزاره‌های اخلاقی ممکن است چنین بنمایند که گویی بیان‌گر مقداری اطلاعات‌اند، ولی در واقع، از لحاظ شناختاری بی‌معنا هستند.

پس طبق ناشناخت‌گرایی اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی چه کارکردی دارند؟ از نظر ای. جی. آیر (فیلسوف انگلیسی) در کتابش زبان، حقیقت و منطق<sup>۱</sup>، کارکرد گزاره‌های اخلاقی کارکردی صرفاً «عاطفی» است؛ [یعنی] یا احساسات و عواطف کسانی که آنها را استعمال کرده‌اند بیان می‌کنند - و تا این حد شباهت بیشتری به داد و فریادها، ناله‌ها و غرغره‌های ناشی از لذت دارند - یا احساسات دیگران را برمی‌انگیزند و یا عمدتاً از طریق اوامر [افراد را] به عمل و یا می‌دارند؛ برای مثال تفاوت کسی را که می‌گوید: «درد می‌کشم» و دیگری را که می‌گوید: «آخ!»، در نظر بگیرید. شخص نخست دردی را که می‌کشد بیان یا توصیف می‌کند (این بیان یا توصیف در صورتی صادق است که او [واقعاً] درد بکشد و در صورتی کاذب است که [در واقع] درد نکشد). شخص دوم اصلاً چیزی را بیان یا توصیف

1. *Language, Truth and Logic*, pp. 102-114.

آیر موضعش را مجدداً در مقاله "On the Analysis of Moral Judgments" بیان داشته که در کتابش *Philosophical Essays*, pp. 231-249 به چاپ رسیده است.

[کتاب نخست را منوچهر بزرگمهر با عنوان زبان، حقیقت و منطق به فارسی ترجمه و انتشارات دانشگاه صنعتی شریف آن را منتشر کرده است. م.]

نمی‌کند. واژه «آخ» صرفاً درد آنان را اظهار یا ابراز می‌دارد؛ چیزی را که آنان می‌توانند به خوبی به یک اندازه با حالت و وضع ظاهریشان یا با نوع دیگری از عمل غیرلفظی نشان دهند. به همین شیوه، مادری که به فرزندش امر می‌کند که «همیشه راست بگو» در کل احساس خودش را در مورد راست‌گویی اظهار نمی‌دارد، بلکه میلش را به رشد این احساس خاص در فرزندش ابراز می‌دارد. از نظر آیر، دقیقاً همان‌گونه که شخص نمی‌گوید که فریادی ناشی از درد یا امری صادق یا کاذب است، همین‌طور نیز صحیح نیست که بگوییم احکام اخلاقی، که احساسات را نشان می‌دهند یا اوامر را صادر می‌کنند، صادق یا کاذبند. اگر کارول بگوید: «دزدی صواب است» و مری بگوید: «دزدی خطاست»، این سخن برابر است با فریاد «هورا! برای دزدی» و «هو به دزدی». آنان احساسی را دربارهٔ پسند یا ناپسند اظهار می‌کنند، اما این احساسات را توصیف نمی‌کنند یا حتی بیان نمی‌کنند که آن احساسات را دارند (گرچه می‌توان از فریادهایشان استنتاج کرد که آنان احساس خاصی دارند). این مطلب موجب تمایز این نظریه از نظریهٔ طبیعت‌گرایی اخلاقی می‌شود. در آن جا گوینده گزاره‌ای را بیان می‌کرد که از لحاظ علمی آزمون‌پذیر بود (که آیا شخص رهیافت خاصی داشته است یا نه)، اما در این جا تمام چیزی که اظهار می‌شود خود احساس یا میل به برانگیختن این احساس در دیگران است.

اما ناشناخت‌گرایی اخلاقی در این اشکال با طبیعت‌گرایی اخلاقی مشترک است که اگر گزاره‌های اخلاقی هیچ‌گونه مدعای شناختی نداشته باشند، هیچ‌گونه تناقضی میان ادعاهای متعارض امکان‌پذیر نیست و هیچ‌گونه اختلاف اخلاقی‌ای ممکن نیست رخ دهد. برای برطرف کردن این اشکال، سی. ال. استیونسن<sup>۱</sup> در کتابش *فلسفه اخلاق و زبان*<sup>۲</sup>، تقریری از این نظریه ناشناخت‌گرایی بیان کرده است که افراط کمتری دارد. استیونسن

1. C. S. Stevenson

2. *Ethics and Language*

هم‌چنین نک:

Stevenson's, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, XLVI, pp. 14-31. Reprinted in *seltars and Hospers, op.cit*, pp. 415-427.

استدلال می‌کند که اختلافات اخلاقی دربارهٔ این که چه چیزی صواب و چه چیزی خطاست، امکان‌پذیر است، زیرا آنها غالباً «اختلافات در رهیافت» هستند و این اختلافات خودشان مبتنی بر «اختلافات در باورند». به این نکته باید توجه داشت که اختلافات در باور را می‌توان با دلیل رفع کرد. برای مثال A ممکن است این رهیافت اخلاقی را بیان کند که رانندگان باید کمربند ایمنی ببندند. رهیافت A در این جا با این باور تأیید می‌شود که آمارهای دولتی دربارهٔ تصادفات مرگ‌بار صحیح است. اما B اگر بتواند اثبات کند که این آمارها صحیح نیست، در آن صورت، ممکن است که A نظرش را عوض کند و از ادعای اخلاقی اولیه‌اش برگردد. در این جا B نظر A را رد کرده و رهیافت A را تغییر داده است. استیونسن نتیجه می‌گیرد این سخن که اختلاف میان گفته A که «X صواب است» و گفته B که «X خطاست»، همواره صرفاً اختلافی در پسند است و این که هیچ‌کدام را نمی‌توان از اعتبار انداخت، صحیح نیست، زیرا پسند A از X، در بیشتر موارد ممکن است بر این باور مبتنی باشد که دلیل می‌تواند ثابت کند که آن باور موجه نیست.

لازم است یکی از آخرین اصلاحات ناشناخت‌گرایی اخلاقی را که همان نظریهٔ توصیه‌گرایی<sup>۱</sup> است و آر.ام. هر<sup>۲</sup> در کتابش زبان اخلاقیات<sup>۳</sup> مطرح کرده، ذکر کنیم. از نظر هر کارکرد اولیهٔ گزاره «X خوب است» تنها بیان رهیافت یا تأثیر یکی بر دیگری نیست، بلکه توصیه کردن است؛ یعنی هدایت‌گزینش‌های خودمان یا دیگران، حال یا آینده.<sup>۴</sup> هر کاملاً می‌پذیرد که این توصیه به عمل، مؤلفهٔ غیرشناختی جملات اخلاقی است، اما چنین جملاتی حاوی عناصر شناختی نیز هستند، زیرا در توصیه به X ما دو چیز می‌گوییم: نخست این که X واقعاً ویژگی‌ها یا اوصاف خاصی دارد که موجب خوبی آن است، و دوم این که می‌دانیم این ویژگی‌ها بدین دلیل خوب‌اند که منطبق با معیارها یا ملاک‌های خوبی هستند که ما عموماً وقتی احکامی از این نوع صادر می‌کنیم، بدان‌ها توسل می‌جویم؛ برای مثال

1. prescriptivism

2. R. M. Hare

3. *The Language of Morals*

4. *The Language of Morals*, p. 126.

اگر بگوییم: «آن خودرو، خودروی خوبی است»، اولاً، به آن به عنوان خودرویی که خریدن آن خوب است توصیه می‌کنم، ثانیاً، توصیه به آن بدین دلیل است که اوصاف خاصی دارد که نه تنها آن خودرو، بلکه هر خودرویی را که واجد آن اوصاف باشد، قابل توصیه می‌کند:

وقتی خودرویی را توصیه می‌کنم، انتخاب‌های مخاطبم را نه تنها در مورد آن خودروی خاص، بلکه در مورد هر خودرویی، هدایت می‌کنم. آنچه به او گفته‌ام کمکی است به او، هر زمانی که در آینده بخواهد خودرویی انتخاب کند، یا شخص دیگری را در انتخاب ماشین راهنمایی کند و یا رساله‌ای اجمالی درباره طراحی خودروها بنویسد (که متضمن این است که چه نوع خودروهایی را انتخاب و ساخت آنها را به افراد دیگر توصیه کنیم). روشی که از طریق آن به او کمک می‌کنم، معرفی معیاری برای قضاوت درباره خودروها است.<sup>۱</sup>

این مثال نشان می‌دهد که چرا هر معتقد است که ناشناخت‌گرایی اخلاقی در دو جنبه مهم خطاست:

۱. ناشناخت‌گرایی قبول ندارد که عنصر شناختی برای دفاع از احکام اخلاقی لازم است، زیرا در این گفته که «X خوب است»، باید ادله‌ای برای دفاع از این فرض اقامه شود که X دربردارنده ویژگی‌های خوب آفرین است؛ و این که آیا آنها را دارد یا نه، مطلبی است که می‌توان واقعاً به اثبات رساند. و به عبارت دیگر، وقتی می‌گوییم: «جان خوب است»، جان را به عنوان الگویی برای تأسی توصیه می‌کنم، زیرا معتقدم که او دارای اوصاف خاصی مانند شجاعت و صداقت است؛ و این را که آیا در این اعتقاد بر صواب هستم یا خطا و آیا او واقعاً شجاع و صادق است یا نه، می‌توان مستقلاً به اثبات رساند.
۲. ناشناخت‌گرایی نمی‌پذیرد که همه احکام اخلاقی، صرف‌نظر از پسند شخصی، به عنوان راهنمای عام نسبت به انتخاب هم عمل می‌کنند؛ یعنی هرچیز دیگری مانند X که همان ویژگی‌های خوب آفرین را داشته باشد نیز خوب خواهد بود و به هر حال، بدان

1. Hare, *op. cit.*, p. 132.

توصیه می‌شود. به عبارت دیگر، تلویحاً می‌گوییم که تنها ادله شخصی برای این گزاره که «جان خوب است» در کار نیست؛ یعنی خوب بودن او صرفاً به این دلیل نیست که من او را می‌پسندم، بلکه بدین دلیل است که این گزاره نیز کاربرد عام دارد؛ یعنی هر مردی از این دست خوب تلقی می‌شود و در هر حال، توصیه می‌شود.

سزاوار است نکته دیگری را که هر مطرح ساخته ذکر کنیم. اگر درست باشد که ما احکام اخلاقی مان را با برخی معیارها و ملاک‌های اخلاقی توجیه می‌کنیم - مثلاً آن معیارها و ملاک‌هایی که تعیین می‌کنند شجاعت و صداقت «ویژگی‌های خوب‌آفرین» هستند - حال اگر شخصی آنها را رد کند چه باید کرد؟ هر می‌گوید: در آن صورت، تصمیمی درباره اصل اتخاذ می‌کنیم؛ یعنی به اصولی توسل می‌جویم که انتخاب‌ها و تصمیم‌های ما را هدایت کرده‌اند و سعی می‌کنیم ادله مناسبی اقامه کنیم بر این که چرا پذیرش این اصول و نه اصول دیگر صحیح است. لذا به تحلیل اصول متعارض مشغول می‌شویم. این که این اصول کدام‌اند و چگونه میان آنها داوری می‌کنیم، به عهده اخلاق هنجاری است.

### کتاب‌نامه: فرااخلاق

علامت \* به متونی اشاره دارد که در متن اصلی بدان‌ها ارجاع داده شده یا از آنها چیزی نقل شده است.

Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*\* (London: Victor Gollancz, 1946);

'On the Analysis of Moral Judgements', *Philosophical Essays* (London: Macmillan, 1946)

Ewing, A. C., *The Definition of Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1947).

پژوهشی مقدماتی دربارهٔ فرااخلاق.

Foot, Philippa (ed.), *Theories of Ethics* (Oxford: Oxford University Press,

1967) An important collection of essays by Stevenson and Frankena

(on Moore), Ormson and Mabbott (on Mill), Rawls and J. J. C. Smart.

Frankena, William K., *Perspectives on Morality*\* (ed.) K. E. Goodpaster

(Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1976).

مشمول بر مقالات مهم فرانکنا دربارهٔ مور.

Hancock, Roger N., *Twentieth Century Ethics* (New York & London:

Columbia University Press, 1974).

بخش‌های مقدماتی سودمندی دربارهٔ مور، راس، آیر، هر و راولز.

Hare, R. M., *The Language of Morals*\* (Oxford: The Clarendon Press, 1962).

Hospers, John & Sellars, W. (eds.), *Readings in Ethical Theory* (New York:

Appleton-Century-Crofts, 1952).

مجموعه‌ای گسترده از متون، مشتمل بر نقدهای مهم جی. سی. فیلد و دابلویو. اف. فرانکنا

به مور.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1970).

مدخلی عالی بر فرااخلاق.



McGrath, Patrik, *The Nature of Moral Judgements* (London: sheed & ward, 1967).

مشمتمل بر فصل‌هایی جداگانه دربارهٔ آیر، استونسن و هیز.

Moore, G. E., *Principia Ethics*\* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

Olthuis, James H., *Facts, Values and Ethics* (Assen, the Netherlands: Koninklijke Van Gorcum, 1968).

نقد مور و نهضت‌هایی که از او تبعیت کرده‌اند.

Stevenson, C. L., *Ethics and Language*\* (New Haven: Yale University Press, 1943);

'The Emotive Meaning of Ethical Terms', *Mind*, XLVI (January 1937), pp. 14-31. Reprinted in Sellars and Hospers, *op. cit*, pp. 415-429.

Toulmin, Stephen E., *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

به نظریهٔ عاطفه‌گرایی نزدیک است، اما بیشتر بر محتوای شناختی احکام اخلاقی تأکید می‌ورزد.

Warnock, Mary, *Ethics Since 1900* (London: Oxford University Press, 1960).

فصل‌های ۱ تا ۴ مشتمل است بر گزارش‌های کوتاه و سودمند دربارهٔ مور، شهودگرایی و عاطفه‌گرایی.

## واژه‌نامه

abolitionist	الفاگران (طرفداران الغای بردگی یا هر نوع قاعده یا قانون ظالمانه)
abortion	سقط جنین
act-utilitarianism	سودگرایی عمل‌نگر
act of decision-making	عمل تصمیم‌گیری
active euthanasia	په‌کشی فعال
animal rights	حقوق حیوانات
aversion therapy	درمان اجتنابی
behaviourism	رفتارگرایی
bio-behaviourism	رفتارگرایی زیستی
brain death	مرگ مغزی
categorical imperative	امر مطلق
civil disobedience	عصیان مدنی
closed question	پرسش بسته
compatibililasts	سازگاری
conditioning	شرطی‌سازی
contradictions in nature	تعارضات در طبیعت
contradictions in the law of nature	تناقضات در قانون طبیعت
contradictions in the will	تناقضات در اراده
daimonion	فرشته یا سروش
definism	تعریف‌گرایی

deontological	وظیفه‌گرایانه
deontological theories	نظریه‌های وظیفه‌گرایانه
deontological thinking	تفکر وظیفه‌گرایانه
determinism	نظریهٔ موجبیّت علیّ
direct eutanasia	به‌کشی مستقیم
duty of non-interference	وظیفه عدم دخالت
duty of service	وظیفه خدمت‌گذاری
egoism	خودگرایی
emotivism	عاطفه‌گرایی
ethical egoism	خودگرایی اخلاقی
ethical naturalism	طبیعت‌گرایی اخلاقی
ethical non-cognitivism	ناشناخت‌گرایی اخلاقی
ethical non-naturalism	طبیعت‌ناگرایی اخلاقی
eugenics	به‌نژادی
euthenasia	به‌کشی (قتل بیماران لاعلاج به منظور پایان دادن به درد و رنج آنان)
expert penologist	کیفرشناس متخصص
extended rule - utilitarianism	سودگرایی قاعده‌نگر گسترده
fatalism	تقدیرگرایی
genetic engineering	مهندسی ژنتیک
good will	ارادهٔ خوب
hard determinist	موجبیّت علیّ افراطی
humanitarian theory of Punishment	نظریهٔ بشر‌دوستانه
hypothetical imperative	امر شرطی
indirect eutanasia	به‌کشی غیر مستقیم
infanticide	نوزادکشی
instrumental good	خوب ابزاری
instrumental value	ارزش ابزاری
intrinsic value	ارزش ذاتی
intrinsic good	خوب ذاتی

intuitionism	شهودگرایی
involuntary euthanasia	په‌کشی غیرارادی
jehovah's Witnesses	فرقه‌ شاهدان یهوه
judicial execution	آثار بازدارنده قصاص
libertarianism	اختیارگرایی
Librtarians	اختیارگرایان
life support machine	حفظ حیات
malitia	پلیدی
mental illness	بیمار روانی
mercy Killing	قتل ترحمی
meta-ethics	فرااخلاق
naturalistic fallacy	مغالطه طبیعت‌گرایانه
negative reinforceement	تقویت منفی
non-violence	عدم خشونت
normative ethics	اخلاق هنجاری
old testament	عهد قدیم
open question	پرسش باز
operant behaviours	رفتارهای عامل
operant conditioning	شرطی‌سازی عامل
passive euthanasia	په‌کشی منفعل
passive resistance	مقاومت منفی
personality	شخصیت
positive reinforceement	تقویت مثبت
prescriptivism	توصیه‌گرایی
prima facie	وظایف در نگاه نخست
psychological behaviourism	رفتارگرایی روان‌شناختی
psychotherapy	روان‌درمانی
quickenig	نخستین حرکات جنین در رحم
racial discrimination	تبعیض نژادی

recombinant DNA researeh	تحقیق دی.ان.ای. باز پیوسته
reflex response	پاسخ بازتابی
retribution	تلافی جویی
retributive theory of punishment	نظریه تلافی جویانه درباره مجازات
retributivism	نظریه تلافی جویی
right to life	حق حیات
rule-utilitarianism	سودگرایی قاعده‌نگر
science of behavior	علم رفتار
self-examination	خودنگری
sermon on the mount	موعظه روی کوه
situation ethics	اخلاق وضعیت
situational or clinical consequentialists	نتیجه‌گرایان موضعی یا بالینی
social contract	قرارداد اجتماعی
soft determinism	موجبیّت علیّ معتدل
speciesism	تبعیض نوعی
spontaneous behaviour	رفتار خودبه‌خود
talk-therapy	گفت‌وگو درمانی
teleological	غایت‌گرایانه
teleological theories	نظریه‌های غایت‌گرایانه
teleological thinking	تفکر غایت‌گرایانه
theory of rehabilitation	نظریه بهسازی
therepeutic attitude	نگرش درمانی
treatment Punishment	مجازات به منظور معالجه
universalizability	تعمیم‌پذیری
utilitarianism	سودگرایی
viable	زیست‌پذیر
voluntary euthanasia	به‌کشی ارادی

## نمایه

اخلاق و وظیفه گرایانه ۲۲۹، ۹۵، ۶۸	آپلودوروس ۳۴
تعریف ۲۳-۲۵	آنوتوس ۳۲
وکانت ۱۹۱	آیر، ای. جی. ۳۲۶
وراس ۲۲۲، ۲۱۹	آیسمن، آدولف ۱۸۷
اخلاق هنجاری	آیشتاین، آلبرت ۲۹۷
تعریف ۲۳، ۲۰	اپیکور ۷۲
پرسش‌ها ۲۸	اختیار
اراده خوب ۱۹۵-۱۹۸	و موجبیت علی ۲۶۳-۲۸۴
ارسطو ۲۰	پرسش‌ها ۲۸۵-۲۸۷
آسکلیپوس ۴۴	کتاب‌نامه ۲۸۸-۲۸۹
آریستوفان ۳۱	اختیارگرایی ۲۶۳، ۲۷۲-۲۸۰
اسپینوزا، بندیکت ۲۷۶	پاسخ به موجبیت علی افراطی ۲۷۴-۲۸۰
استفنبرک، کلوس فن ۱۳۸	اخلاق غایت گرایانه ۲۲۹، ۹۵، ۶۸، ۲۹۹
استیونسن، سی. ال. ۳۲۷-۳۲۸	تعریف ۲۳
اسکینر، بی. اف. ۲۹۴، ۲۹۹-۳۰۰	وسودگرایی ۱۲۹
والدن دو ۳۰۱-۳۰۵	وکانت ۱۹۱
پرسش‌ها ۳۰۶، ۳۱۶	وراس ۲۲۲، ۲۱۹
اشلاگه، برنو ۱۸۷	اخلاق وضعیت ۲۹۹

- افلاطون ۲۰  
 «کرایتون» (متن برگزیده) ۴۴-۳۶  
 «دفاعیه» ۳۳  
 «فیدون» ۴۴  
 «جمهوری» (متن برگزیده) ۸۹-۸۸  
 آکوئیناس. قدیس توماس  
 درباره اخلاق جنگ ۲۴۰-۲۳۷  
 کلیات الاهیات (متن برگزیده) ۲۴۰-۲۳۸  
 ۲۵۹  
 امر مطلق ۱۹۹-۲۰۶، ۲۲۶  
 آنسگم، جی. ای. ام. ۲۴۱، ۲۴۲  
 «جنگ و جنایت» (متن برگزیده) ۲۴۸-  
 ۲۵۱  
 پرسش‌ها ۲۵۲  
 بازی منصفانه، وظیفه ۴۸، ۴۹-۵۲  
 هم‌چنین نگاه کنید به راولز  
 بالدوین، استنلی ۲۵۸  
 براد، سی. دی. ۲۳  
 بنتام، جرمی ۱۲۹-۱۳۱، ۱۵۰-۱۵۳، ۱۶۸-  
 ۱۶۹  
 اصل سودا ۱۳۲-۱۳۴، ۲۲۹  
 محاسبه لذت‌گرایانه او (متن برگزیده) ۱۳۵-  
 ۱۳۷  
 و سودگرایی قاعده‌نگر ۲۲۲  
 انتقاد میل از ۱۴۰  
 پرسش‌ها ۱۳۹  
 به‌کشی  
 و حق حیات ۹۹-۱۰۲
- ارادی و غیر ارادی ۱۰۲  
 مستقیم و غیرمستقیم ۱۰۲  
 فعال و منفعل ۱۰۲  
 جیمز ریچلز «به‌کشی فعال و منفعل» (قطعه  
 برگزیده) ۱۱۵-۱۱۹  
 پرسش‌ها ۱۲۰  
 کتاب‌نامه ۱۲۶-۱۲۷  
 به‌نژادی ۲۹۵-۲۹۸  
 به‌نژادی مثبت ۲۹۶-۲۹۸  
 به‌نژادی منفی ۲۹۶  
 بیر، کرت ۸۵، ۸۶  
 پاستور، لوئی ۱۳۸  
 پاولوف، ایوان ۲۹۳  
 پورتیل، ریچارد ۲۱۸  
 تامسون، جودیت ۹۶-۹۸  
 «دفاع از سقط جنین» (متن برگزیده) ۱۰۵-  
 ۱۱۲  
 پرسش‌ها ۱۱۳  
 تریزا، مادر ۱۳۸  
 ترومن، رئیس جمهور هری اس. ۱۳۸  
 مقالات ریاست جمهوری، (متن برگزیده)  
 ۲۵۹-۲۶۰  
 تزئوس ۳۴  
 تعریف‌گرایی. نگاه کنید به طبیعت‌گرایی  
 اخلاقی  
 تعمیم‌پذیری، اصل ۱۹۹-۲۰۱  
 و سودگرایی قاعده‌نگر ۲۲۲-۲۲۴  
 تقدیرگرایی ۲۸۱

- تقویت مثبت ۳۰۳، ۲۹۴  
 تقویت منفی ۳۰۴، ۲۹۴  
 توصیه‌گرایی ۳۲۹-۳۲۸  
 تیر، ویلیام سیدنی ۲۳۲  
 تُوَرُو، هنری ۴۸  
 «درباره وظیفه عصیان مدنی» (متن برگزیده)  
 ۵۵-۵۲  
 پرسش‌ها ۵۶  
 جنگ، اخلاقی  
 نظریه کانت درباره ۲۳۷  
 نظریه سودگرایی درباره ۲۳۸  
 آکوئیناس درباره ۲۴۱-۲۳۸  
 کتاب‌نامه ۲۶۲-۲۶۱  
 پرسش‌ها ۲۶۰-۲۵۹  
 حق حیات ۱۲۸-۹۵  
 کتاب‌نامه ۱۲۸-۱۲۵  
 همچنین نگاه کنید به سقط جنین، پژوهشی و  
 حقوق حیوانات  
 حقوق حیوانات  
 و حق حیات ۱۰۳  
 پیتر سینگر، «همه حیوانات برابرند» (متن  
 برگزیده) ۱۲۴-۱۲۱  
 پرسش‌ها ۱۲۴  
 کتاب‌نامه ۱۲۸-۱۲۷  
 خدمت‌گذاری، وظیفه ۹۹  
 خقراطیس ۴۴  
 خوب ابزاری ۱۳۴، ۷۳  
 خوب ذاتی ۱۳۴، ۷۳  
 خودگرایی  
 تعریف عام ۷۳-۷۱  
 پرسش‌ها ۹۳-۹۲  
 کتاب‌نامه ۹۴  
 هم‌چنین نگاه کنید به خودگرایی و خودگرایی  
 روان‌شناختی  
 خودگرایی اخلاقی  
 تعریف ۸۲  
 انتقادات ۸۷-۸۴  
 خودگرایی روان‌شناختی ۲۶۳  
 تعریف ۷۵  
 انتقادات بر ۸۱-۷۸  
 داستایوسکی، فتودور ۱۵۸، ۱۵۳  
 «جنایت و مکافات» (متن برگزیده) ۱۵۸-  
 ۱۵۹  
 پرسش‌ها ۱۶۰  
 دال، رونال ۱۶۴  
 دُرو، کلارنس ۲۸۵، ۲۷۰  
 دی. ان. ای. (مولکولی که حاوی اطلاعات  
 ژنتیکی در سلول جانداران است) ۲۹۵  
 راس، الیزابت کوبلر ۱۲۶  
 راس، دابلو. دی.  
 نظریه اخلاقی ۲۲۰-۲۱۶  
 انتقادات بر ۲۲۷-۲۲۵، ۲۲۰-۲۱۸  
 و سودگرایی قاعده‌نگر ۲۲۲  
 راند، آین ۱۳۹  
 «سرچشمه» (متن برگزیده) ۹۲-۹۰



- راولز، جان ۶۳، ۴۸  
 «وظیفه انصاف» (متن برگزیده) ۵۲-۴۹  
 پرسش‌ها ۵۲  
 کتاب‌نامه ۶۷-۶۶  
 دی.ان.ای. بازیبوسته ۲۹۶  
 رفتارگرایی ۳۰۰-۲۹۰  
 پرسش‌ها ۳۱۷-۳۱۶  
 کتاب‌نامه ۳۱۹-۳۱۸  
 هم‌چنین نگاه کنید به رفتارگرایی  
 روان‌شناختی و رفتارگرایی زیستی  
 رفتارگرایی روان‌شناختی ۲۹۴-۲۹۰  
 رفتارگرایی زیستی ۳۰۰-۲۹۵  
 رندولف، ای. فیلیپ ۶۴  
 ریچلز، جیمز ۹۶  
 «به‌کشی فعال و منفعل» (متن برگزیده) ۱۱۵-  
 ۱۱۹  
 پرسش‌ها ۱۲۰  
 سقراط ۱۴۴، ۷۰-۶۸، ۴۸-۴۷، ۴۴، ۲۰  
 زندگی‌نامه، درگفت وگویی افلاطون، کرایتون  
 ۳۵-۳۱  
 پرسش‌ها ۴۵  
 کتاب‌نامه ۴۶  
 ساتیاگراها، اصلی ۲۴۴-۲۴۱  
 سازگارگرایی نگاه کنید به موجبیّت علیّ  
 معتدل  
 سقط جنین  
 وحقّ حیات ۹۸-۹۷  
 جودیت تامسون، «دفاع از سقط جنین» (متن  
 برگزیده) ۱۰۵-۱۱۲  
 پرسش‌ها ۱۱۳-۱۱۴  
 کتاب‌نامه ۱۲۵-۱۲۶  
 سینکا، لوکیوس آنائیوس ۲۰۸  
 سودگرایی  
 تعریف ۱۲۹-۱۳۴  
 تقریر بنّام از ۱۲۹-۱۳۷  
 تقریر میل از ۱۴۰-۱۴۶  
 انتقادات بر ۱۵۰-۱۵۳  
 و نظریه مجازات ۱۶۸  
 و اخلاق جنگ ۲۳۷  
 پرسش‌ها ۱۶۴-۱۶۵  
 کتاب‌نامه ۱۶۶-۱۶۷  
 سودگرایی عمل‌نگر ۲۲۴، ۲۲۸-۲۲۹  
 سودگرایی قاعده‌نگر  
 نظریه اخلاقی ۲۲۲-۲۳۰  
 کتاب‌نامه ۲۳۴-۲۳۶  
 سودگرایی قاعده‌نگر گسترده  
 نظریه اخلاقی ۲۲۹  
 سولن ۱۵۸  
 سون‌یات سن ۲۹۷  
 سینگر، پیتر ۱۰۳، ۹۶، ۱۰۴  
 «همه حیوانات برابرند» (متن برگزیده) ۱۲۱-  
 ۱۲۴  
 پرسش‌ها ۱۲۴  
 شاور، جورج برنارد ۲۳۱  
 شرطی‌سازی ۲۹۳-۲۹۶  
 شرطی‌سازی عامل ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۹

- شوکراس، هارتلی ۲۵۹  
 شهودگرایی، نگاه کنید به طبیعت ناگرایی اخلاقی  
 صدق امکانی ۲۷۹  
 صدق ضروری ۲۷۹  
 طبیعت‌گرایی اخلاقی ۳۲۰-۳۲۳، ۳۲۷  
 طبیعت‌ناگرایی اخلاقی ۳۲۰-۳۲۳، ۳۲۵  
 عاطفه‌گرایی، نگاه کنید به ناشناخت‌گرایی اخلاقی  
 عدم دخالت، وظیفه ۹۹  
 عصیان مدنی ۴۷-۶۱  
 جان راولز درباره ۴۹-۵۲  
 هنری تورو درباره ۵۳-۵۵  
 پیتر کروپاتکین درباره ۵۷-۶۱  
 پرسش‌ها ۶۲-۶۳  
 کتاب‌نامه ۶۶-۶۷  
 فواخلاق ۳۲۰-۳۳۲  
 فرانکس، بابی ۲۶۹  
 فلچر، جوزف ۲۹۹-۳۰۷  
 «جنبه‌های اخلاقی کنترل ژنتیک» (متن برگزیده) ۳۰۷-۳۱۱  
 پرسش‌ها ۳۱۲، ۳۱۶  
 کانت، ایمانوئل ۲۰۸-۲۱۶، ۲۱۷-۲۲۵، ۲۳۱  
 نظریه اخلاقی ۱۹۱-۲۰۷  
 درباره اخلاق جنگ ۲۳۷  
 «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» (متن برگزیده)
- ۲۰۱-۲۰۴  
 انتقادات بر ۲۱۰-۲۱۵  
 پرسش‌ها ۲۳۱-۲۳۳  
 کتاب‌نامه ۲۳۴-۲۳۶  
 کیپلر ۱۵۸، ۳۴۶  
 کرایتون ۳۱-۳۵، ۴۴، ۶۸  
 قطعه برگزیده از ۳۶-۴۴  
 کروپاتکین، پیتر ۴۸  
 «قانون و اقتدار» (متن برگزیده) ۵۷-۶۱  
 پرسش‌ها ۶۲  
 کتاب‌نامه ۶۶-۶۷  
 کریک، فرنسیس ۲۹۶، ۳۱۱  
 کریتوبولس ۳۴  
 کمبل، سی. ای. ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۸۵  
 کوینلن، کارن ۱۰۳  
 کینگ، مارتین لوتر ۴۸، ۶۳  
 گالتون، فرانسیس ۲۹۵  
 گاندی، موهندس کی. ۲۴۱، ۲۸۲  
 «عدم خشونت» (متن برگزیده) ۲۴۳-۲۴۶  
 پرسش‌ها ۲۴۷  
 گزنفون ۳۲  
 گیگس، اسطوره (متن برگزیده) ۸۸-۸۹  
 لئوپولد، ناتان ۲۶۹  
 لئون ۳۲  
 لاک، جان ۲۶۷  
 لاک، داگلاس ۲۴۲  
 «اخلاق و بازدارندگی هسته‌ای» (متن برگزیده) ۲۵۳-۲۵۷

- کتاب‌نامه ۱۸۹-۱۹۰  
 محاسبه لذت ۱۳۵-۱۳۷  
 مفاظطه طبیعت‌گرایانه ۳۲۲-۳۲۶  
 مِلتوس ۳۲  
 منینگر، کارل ۱۷۲  
 «جرم مجازات» (متن برگزیده) ۱۷۳-۱۷۶  
 پرسش‌ها ۱۷۶  
 موتسارت، ولفگانگ آکادئوس ۱۴۷  
 موجبیّت علی افراطی ۲۶۶-۲۷۰  
 و مجازات ۲۶۷-۲۷۰  
 پاسخ به اختیارگرایی ۲۷۶-۲۸۰  
 موجبیّت علی معتدل ۲۶۵، ۲۸۱-۲۸۴  
 برای پرسش‌ها و کتاب‌نامه نگاه کنید به  
 موجبیّت علی  
 مورس، وایان ۶۴  
 مولر، هرمن جی. ۲۹۶، ۲۹۷  
 میل، جان استوارت ۱۷۲  
 نظریه سودگرایی ۱۴۰-۱۴۷  
 «اصل بیشترین سعادت» (متن برگزیده) ۱۴۲-۱۴۶  
 پرسش‌ها (۱) ۱۴۹  
 انتقادات بر ۱۵۰-۱۵۳  
 «به جانب‌داری از مجازات اعدام» (متن برگزیده) ۱۸۲-۱۸۵  
 پرسش‌ها (۲) ۱۸۶  
 مور، جی. ای. ۳۲۳  
 ناپلئون ۱۵۸
- پرسش‌ها ۲۵۹  
 لایکن ۳۲  
 لذت‌گرایی  
 واپیکور ۷۲  
 و بنتام ۱۳۲-۱۳۳  
 و میل ۱۴۰  
 لنین ۲۹۷  
 لوئب، ریچارد ۲۶۹  
 لوئیس، سی. اس. ۱۷۲-۱۸۱  
 «نظریه انسان‌دوستانه مجازات» (متن برگزیده) ۱۷۷-۱۸۱  
 پرسش‌ها ۱۸۱  
 لیکورک ۱۵۸  
 لینکلن ۲۹۷  
 لینکن ۷۷  
 مارکس، کارل ۲۹۷  
 ماکیاولی، نیکولو ۱۵۳  
 «شهریار» (متن برگزیده) ۱۵۴-۱۵۶  
 پرسش‌ها ۱۵۷  
 مجازات  
 نظریه سودگرایی درباره ۱۶۸  
 نظریه تلافی‌جویی ۱۶۸  
 نظریه به‌سازی ۱۷۰-۱۷۱  
 کارل منینگر درباره ۱۷۳-۱۷۶  
 سی. اس. لوئیس درباره ۱۷۷-۱۸۱  
 جی. اس. میل درباره ۱۸۲-۱۸۵  
 و جبرگرایی افراطی ۲۶۶-۲۷۰  
 پرسش‌ها ۱۸۶-۱۸۸

- ناروس، یان ۲۶۲  
ناشناخت‌گرایی اخلاقی ۳۳۰-۳۲۵، ۳۲۰  
نیل، ای. اس. ۲۸۶  
سامرهیل (متن برگزیده) ۲۸۷-۲۸۶  
نیوتن، سر آیزاک ۱۵۸  
واتسون، جیمز ۲۹۰  
واتسون، جان بی. ۲۹۴-۲۹۰  
وظیفه در نگاه نخست ۲۳۱، ۲۲۲-۲۱۶  
هایز، توماس ۹۴، ۸۳  
هاسپرس، جان ۲۷۰، ۲۶۸
- هاکسلی، آلدوس ۳۰۰، ۱۵۳  
«دنیای قشنگ نو» (متن برگزیده) ۱۶۱  
پرسش‌ها (۱) ۱۶۴  
«بازدید دوباره از دنیای قشنگ نو» (متن  
برگزیده) ۳۱۳  
پرسش‌ها (۲) ۳۱۶  
هانیبال ۱۵۵  
هاینه، هاینریش ۱۹۳  
هر، آر. ام. ۳۲۹  
هگزاس ۹۲  
هوگو، ویکتور ۲۰۷  
هیتلر ۹۵

# ***Moral Problems***

***A Coursebook for Schools  
and Colleges***

Michael Palmer

translated by  
ʿAlī Ridā ĀleBūya

**Research Centre for Islamic Theology and Philosophy  
Academy of Islamic Sciences and Culture**

www.isca.ac.ir E-mail:nashr@isca.ac.ir

Iran,Qom

P.O.Box 37185/3858 Tel +98 251 7832833 Fax +98 251 7832834