الفبای فلسفه

برای مادرم

نایجل واربرتون

Warburton, Nigel **واربرتون، نایجل، ۱۹۶۲ -**
الفبای فلسفه /نایجل واربرتون؛ ترجمه مسعود علیا. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۲۴۸ ص. ISBN 964-311-503-8
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: *Philosophy: The Basics.*
این کتاب قبلاً تحت عنوان «بنیان‌های فلسفه» و «مقدمات فلسفه» به چاپ رسیده است.
نمایه.
۱. فلسفه - مقدمات. الف. علیا، مسعود، ۱۳۵۴ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: بنیان‌های فلسفه. د. عنوان: مقدمات فلسفه.
۹ب۲و/BD۲۱ ۱۰۰
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران ۸۲-۳۷۲۴۸ م

الفبای فلسفه

نایجل واربرتون

مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Philosophy: The Basics

Nigel Warburton

All Rights Reserved

Authorised translation

from English language edition published by

Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۲۱۵، تلفن ۶۴۰۸۶۴۰

* * *

نایجل واربرتون

الفبای فلسفه

ترجمه مسعود علیا

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۸ ـ ۵۰۳ ـ ۳۱۱ ـ ۹۶۴

ISBN: 964-311-503-8

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار ۹

درآمد ۱۱

فلسفه و تاریخ آن ۱۳ / چرا فلسفه بخوانیم؟ ۱۴ / آیا فلسفه دشوار است؟ ۱۷ / حدود و ثغور میدان عمل فلسفه ۱۹ / چگونه از این کتاب استفاده کنید؟ ۱۹

۱. خدا ۲۵

برهان نظم ۲۶ / نقد برهان نظم ۲۸ / اصل انسان‌نگر ۳۲ / نقد اصل انسان‌نگر ۳۲ / برهان علت اول ۳۳ / نقد برهان علت اول ۳۴ / برهان وجودی ۳۶ / نقد برهان وجودی۳۷ / شناخت، برهان و وجود خدا ۳۹ / مسئلهٔ شر ۴۰ / راه‌حل‌هایی نافرجام برای مسئلهٔ شر ۴۲ / دفاعِ مبتنی بر اختیار ۴۴ / نقد دفاعِ مبتنی بر اختیار ۴۵ / برهانِ مبتنی بر معجزات ۴۹ / آرای هیوم در بارهٔ معجزات ۵۰ / برهان شرط‌بندی: شرط‌بندی پاسکال ۵۴ / نقد برهان شرط‌بندی ۵۶ / ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند ۵۷ / نقد ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند ۵۸ / ایمان ۵۹ / خطرهای ایمان ۶۱ / نتیجه‌گیری ۶۲

۲. حسن و قبح ۶۵

نظریه‌های تکلیف‌مدار ۶۶ / اخلاق مسیحی ۶۷ / نقد اخلاق مسیحی ۶۸ / اخلاق کانتی ۷۱ / نقد اخلاق کانتی ۷۶ / نتیجه‌گرایی ۷۹ / سودنگری ۷۹ / نقد سودنگری ۸۰ / سودنگری منفی ۸۵ / نقد سودنگری منفی ۸۷ / سودنگری ناظر به قاعده ۸۷ / نظریهٔ فضیلت ۸۸ /نقد نظریهٔ فضیلت ۹۱ / اخلاق کاربردی ۹۲/

اخلاق و فرااخلاق۹۷ / طبیعت‌گرایی ۹۷ / نقد طبیعت‌گرایی ۹۸ / نسبی‌نگری اخلاقی ۱۰۱ / نقد نسبی‌نگری اخلاقی ۱۰۲ / عاطفه‌انگاری ۱۰۴ / نقد عاطفه‌انگاری ۱۰۵ / نتیجه‌گیری ۱۰۷

۳. سیاست ۱۰۹

مساوات ۱۱۰ / تقسیم پول به طور مساوی ۱۱۱ / نقد تقسیم پول به طور مساوی ۱۱۲ / فرصت برابر در زمینهٔ اشتغال ۱۱۵ / تبعیض وارونه ۱۱۶ / نقد تبعیض وارونه ۱۱۷ / مساوات سیاسی: دموکراسی ۱۱۹ / دموکراسی بی‌واسطه یا مستقیم ۱۲۰ / دموکراسی مبتنی بر نمایندگی ۱۲۱ / نقد دموکراسی ۱۲۱ / آزادی ۱۲۴ / آزادی منفی ۱۲۴ / نقد آزادی منفی ۱۲۵ / سلب آزادی: مجازات ۱۲۸ / مجازات به مثابهٔ جزا ۱۲۸ / نقد جزاباوری ۱۲۹ / بازدارندگی ۱۳۰ / نقد بازدارندگی ۱۳۱ / صیانت از جامعه ۱۳۲ / نقد نظریهٔ صیانت از جامعه ۱۳۲ / اصلاح ۱۳۳ / نقد نظریهٔ اصلاح ۱۳۳ / نافرمانی مدنی ۱۳۴ / نقد نافرمانی مدنی ۱۳۷ / نتیجه‌گیری ۱۴۰

۴. جهان خارج ۱۴۳

واقع‌گراییِ مبتنی بر عرف عام ۱۴۴ / شکاکیت در بارهٔ گواهی حواس ۱۴۴ / برهان خطای حسی ۱۴۵ / نقد برهان خطای حسی ۱۴۶ / آیا ممکن است در حال خواب دیدن باشم؟ ۱۴۷ / توهم ۱۴۹ / حافظه و منطق ۱۵۱ / می‌اندیشم پس هستم ۱۵۳ / نقد [برهان] کوگیتو ۱۵۳ / واقع‌گرایی تصویری ۱۵۴ / نقد واقع‌گرایی تصویری ۱۵۶ / ایده‌آلیسم ۱۵۸ / نقد ایده‌آلیسم ۱۵۹ / پدیده‌باوری ۱۶۳ / نقد پدیده‌باوری ۱۶۴ / واقع‌گرایی علّی ۱۶۶ / نقد واقع‌گراییِ علّی ۱۶۷ / نتیجه‌گیری ۱۶۸

۵. علم ۱۷۱

نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی ۱۷۲ / نقد نگرش ساده‌اندیشانه ۱۷۳ مسئلهٔ استقرا ۱۷۷ / تلاش‌هایی نافرجام برای حل مسئلهٔ استقرا ۱۸۱ / ابطال‌گرایی: حدس و ابطال ۱۸۳ / نقد ابطال‌گرایی ۱۸۷ / نتیجه‌گیری ۱۹۰

۶. ذهن ۱۹۱

فلسفهٔ ذهن و روان‌شناسی ۱۹۱ / مسئلهٔ ذهن/ بدن [روح/جسم] ۱۹۲ / دوگانه‌انگاری ۱۹۳ / نقد دوگانه‌انگاری ۱۹۴ / دوگانه‌انگاری بدون [قول به] تعامل ۱۹۷ / نظریهٔ پدیدار ثانوی ۱۹۹ / فیزیکالیسم ۲۰۰ / نظریهٔ یکسانی نوع ۲۰۱ / نقد نظریهٔ یکسانی نوع ۲۰۲ / نظریهٔ یکسانی نمونه ۲۰۶ / نقد نظریهٔ یکسانی نمونه ۲۰۷ / رفتارگرایی ۲۰۸ / نقد رفتارگرایی ۲۰۹ / کارکردنگری ۲۱۲ / نقد کارکردنگری ۲۱۴ / اذهان دیگر ۲۱۵ / استدلال تمثیلی ۲۱۶ / نقد استدلال تمثیلی ۲۱۷ / نتیجه‌گیری ۲۱۹

۷. هنر ۲۲۱

آیا هنر قابل تعریف است؟ ۲۲۲ / نگرش ناظر به شباهت خانوادگی ۲۲۲ / نقد نگرش ناظر به شباهت خانوادگی ۲۲۳ / نظریهٔ صورت معنادار ۲۲۴ / نقد نظریهٔ صورت معنادار ۲۲۵ / نظریهٔ ایده‌آلیستی ۲۲۶ / نقد نظریهٔ ایده‌آلیستی ۲۲۸ / نظریهٔ نهادی ۲۲۸ / نقد نظریهٔ نهادی ۲۳۰ / نقد هنری ۲۳۳ / قصدپرهیزی ۲۳۳ / نقد قصدپرهیزی ۲۳۵ / اجرا، تفسیر، اصالت ۲۳۷ / اصالت تاریخی در اجرا ۲۳۷ / نقد اصالت تاریخی در اجرا ۲۳۸ / کپی‌سازی و ارزش هنری ۲۴۰ / نتیجه‌گیری ۲۴۵

نمایهٔ کسان ۲۴۷

یادداشت مترجم در بارهٔ فصل اول

مسئلهٔ وجود خداوند یکی از سرفصل‌های مهم کاوش‌های فلسفی است و در تاریخ پرفراز و فرود فلسفه مباحث فراوانی در این زمینه درگرفته است. بسیاری از فلاسفه، با تکیه بر مبادی فکری خویش، دلایلی در اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند و بدین قرار مجموعه‌ای از دلایل گوناگون در این باره فراهم آمده است. در این میان، از آن‌جا که پرسشگری و نقد در سرشت تفکر فلسفی است، فلاسفهٔ متعلق به مشرب‌های فکری مختلف در این دلایل مناقشه کرده‌اند و قوت‌ها و ضعف‌های آن‌ها را از دید خویش نشان داده‌اند. حاصل این سنجشگری‌های گاه این بوده است که فلاسفهٔ قائل به وجود پروردگار در بیان دلایل خویش دقت بیش‌تری ورزند و تقریرهای خردپسندتری از آن‌ها به دست دهند و از این رهگذر، اعتقاد به وجود خداوند را بر پایه‌های استوارتری بنشانند. این تنها یکی از ثمرات آن قبیل بحث‌ها و مناقشه‌هاست.

نویسندهٔ کتاب حاضر نیز در این فصل کوشیده است برخی از دلایل اثبات وجود خداوند را، مخصوصاً در سنت فکری مغرب‌زمین، در بوتهٔ نقد گذارد و فارغ از انکار وجود پروردگار، بررسی عالمانه‌ای در بارهٔ کامیابی یا ناکامی آن‌ها انجام دهد. (اشاراتی هم که در صفحات ۷۰ و ۱۹۹ در بارهٔ وجود خداوند آمده، در همین چارچوب می‌گنجد و در عین حال تنها مبیّن دیدگاه نویسنده است.)

بی‌تردید بر خوانندهٔ فرهیختهٔ کتاب پوشیده نیست که استدلال‌هایی که در این فصل بررسی شده‌اند تقریرهای دیگری نیز دارند که در این‌جا به آن‌ها اشاره نشده است. به علاوه، چه بسا مباحثی از این دست باعث شود که اهل تحقیق در مقام پاسخ دادن برآیند یا تقریرهای بهتری از دلایل اثبات وجود خداوند به دست دهند و از این راه معارف دینی و فلسفی را غنا بخشند. همچنین، بدیهی است که صِرف نقد این دلایل، دلیل بر انکار مطلوبِ آن‌ها نیست و اساساً هر نقدی خود در معرض نقد است.

پیشگفتار

در ویراست سوم کتاب قسمت‌های کوتاهی به چند فصل افزوده‌ام، برخی فصل‌ها را بازنگریسته‌ام، چند خطای جزئی را اصلاح کرده‌ام، و فهرست منابعی را که برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است به‌روز کرده‌ام.

مایلم از همهٔ کسانی که در بارهٔ پیش‌نویس فصل‌های مختلف کتاب اظهارنظر کردند یا به شکل‌های دیگری یاری‌ام دادند سپاسگزاری کنم، علی‌الخصوص از الکساندرا الکساندری، گونار آرناسان، اینگا باروز، اریک باچر، مایکل کامیل، سیمون کریسمس، لسلی کوئن، اما کاتر، تیم کرین، سو دری ـ پنز، آنجی دوران، ایدرین دریسکول، گوبر فاکس، جاناتان هوریگن، رازلیند هرستهاوس، پل جفریس، جان کیمبل، روبَن لو پوادْوَن، جورجیا ماسون، هیو ملور، آلکس میلر، آنا موتس، پنی نتل، الکس اُرنشتاین، آندرو پایل، آبیگیل رید، آنیتا روی، رون سانتونی، هلن سیمز، جنیفر تراستد، فیلیپ واسیلی، استفانی واربرتون، تسا وات، جاناتان ولف، کیرا زوراوسکا، و خوانندگان ناشناس کتاب.

نایجل واربرتون ـ آکسفورد، ۱۹۹۸

درآمد

فلسفه چیست؟ این پرسشی است که از حیث دشواری انگشت‌نماست. یکی از ساده‌ترین جواب‌هایی که می‌توان به این پرسش داد این است که بگوییم فلسفه همان مشغلهٔ فلاسفه است، و بعد اشاره کنیم به نوشته‌های افلاطون، ارسطو، دکارت، هیوم، کانت، راسل، ویتگنشتاین، سارتر و سایر فلاسفهٔ نامدار. ولی اگر تازه قدم به وادی فلسفه گذاشته باشید، بعید است که این جواب چندان به کارتان بیاید، زیرا احتمالاً مطلبی از این نویسندگان نخوانده‌اید. حتی اگر نوشته‌ای از ایشان مطالعه کرده باشید، چه بسا باز هم دشوار بتوان گفت که وجه اشتراک آن‌ها چیست ــ البته اگر به واقع ویژگی مرتبطی درکار باشد که ایشان جملگی آن را به اشتراک داشته باشند. جواب دیگری که می‌توان برای این پرسش تدارک دید این است که خاطرنشان کنیم که ریشهٔ فلسفه واژه‌ای یونانی است به معنای «دوستداری حکمت». اما این جواب در قیاس با این‌که بگوییم فلسفه همان مشغلهٔ فلاسفه است ابهام بیش‌تری دارد و حتی کم‌تر مفید می‌افتد. پس لازم است پاره‌ای آرای بسیار کلی را در باب این‌که فلسفه چگونه چیزی است عرضه بداریم.

فلسفه نوعی فعالیت است: طریقی است برای تفکر در بارهٔ انواع معینی از پرسش‌ها. ممیّزترین خصیصهٔ فلسفه به‌کارگیری استدلال منطقی است.

فلاسفه نوعاً با استدلال سروکار دارند: آن‌ها یا استدلال‌هایی از پیش خود می‌آورند یا استدلال‌های دیگران را در بوتهٔ نقد می‌گذارند، یا به هر دو کار دست می‌زنند. به علاوه، فلاسفه مفاهیم را تحلیل می‌کنند و گَرد ابهام و مه‌آلودگی را از چهرهٔ آن‌ها می‌زدایند. غالباً واژهٔ «فلسفه» در مقام کاربرد معنایی دارد فراخ‌تر از آنچه گفتیم و به نگرش کلی فرد نسبت به زندگی دلالت می‌کند، یا در غیر این صورت به پاره‌ای از اشکال رازوری یا عرفان راجع است. در این کتاب واژهٔ فلسفه را به این معنای فراخ دامنه به‌کار نمی‌برم: قصد و غرض من این است که پاره‌ای مفاهیم بنیادیِ مورد بحث و فحص در سنتی فکری را شرح کنم ــ سنتی که با یونانیان باستان آغاز شده و در قرن بیستم، عمدتاً در اروپا، آمریکای شمالی و استرالیا و نیوزیلند به اوج شکوفایی رسیده است.

استدلال‌های فلاسفهٔ مشتغل در این سنت در بارهٔ چه قسم مطالبی است؟ ایشان غالباً باورهایی را بررسی و وارسی می‌کنند که ما در اغلب اوقات آن‌ها را مسلّم و بی‌چون و چرا می‌پنداریم. مشغلهٔ این فلاسفه پرسش‌هایی است در باب آنچه مسامحتاً می‌توان «معنای زندگی» نامید: پرسش‌هایی درباب دین، حسن و قبح، علم سیاست، ماهیت عالَم خارج، ذهن، علم، هنر و بی‌شمار موضوعات دیگر. از باب مثال، غالب افراد زندگی خود را بدون پرس و جو و تردیدورزی در بارهٔ باورهای اساسی خویش، نظیر این‌که قتل عملی نادرست است، به سر می‌آورند. ولی چرا این کار نادرست است؟ چه توجیهی برای قول به نادرستی قتل وجود دارد؟ آیا قتل تحت هر شرایط کرداری است نادرست؟ و اصلاً منظور من از «نادرست» چیست؟ این‌ها پرسش‌هایی فلسفی هستند. کثیری از باورهای ما وقتی که در بوتهٔ بررسی نهاده شوند، کاشف به عمل می‌آید که پایه‌هایی قرص و محکم دارند؛ ولی وضع در مورد برخی از آن‌ها خلاف این است. مطالعهٔ فلسفه نه تنها به ما کمک می‌کند تا از سر روشن‌اندیشی در باب پیش‌داوری‌هایمان اندیشه کنیم، بلکه یاریمان

می‌دهد تا از باورهای خود به دقت رفع ابهام کنیم. در این راه که قدم برداریم، رفته رفته این قابلیت در ما پرورده می‌شود که در باب طیف گسترده‌ای از موضوعات به طرزی منسجم و خردپسند استدلال آوریم ــ و این مهارتی است سودمند و قابل انتقال به دیگران.

فلسفه و تاریخ آن

از روزگار سقراط به این طرف فلاسفهٔ بزرگ پرشماری بر کرهٔ خاک قدم گذارده‌اند. نام تنی چند از آن‌ها را در اولین بند کتاب آوردم. کتابی مقدماتی در بارهٔ فلسفه می‌تواند رویکردی تاریخی نسبت به موضوع در پیش بگیرد به این صورت که مساهمت‌های این فلاسفه را به ترتیب زمانی تحلیل کند. من در این کتاب چنین طریقی را در پیش نمی‌گیرم، و به جای آن از رویکردی موضوع‌مدار بهره می‌جویم: رویکردی که به جای تاریخ، پاره‌ای مسائل فلسفی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. تاریخ فلسفه به خودی خود موضوعی است جذاب و حائز اهمیت، و بسیاری از متون کلاسیک فلسفی آثاری سترگ در عرصهٔ ادبیات نیز هستند: مکالمات سقراطیِ افلاطون، تأملاتِ[1] رُنه دکارت، تحقیق در بارهٔ فهم آدمی[2] هیوم و چنین گفت زرتشت[3] نیچه تنها چند نمونه از این آثارند ــ آثاری که جملگی با هر ملاک و میزانی، به هیئت نوشته‌هایی جذاب جلوه می‌کنند. هرچند در مطالعهٔ تاریخ فلسفه قدر و ارزش فراوان هست، مقصود من در این کتاب آن است که به جای این که صرفاً آرا و عقاید پاره‌ای متفکران جلیل‌القدر را در باب مسائل فلسفی شرح کنم، ابزارهایی به دست شما دهم تا به یاری آن‌ها خودتان بشخصه در باب این مسائل اندیشه کنید. این مسائل تنها توجه و علاقهٔ فلاسفه را برنمی‌انگیزند. آن‌ها به طور طبیعی از بطن وضعیت آدمی پیدا می‌آیند و شمار زیادی از

---

1. *Meditations* 2. *Enquiry Concerning Human Understanding*
3. *Thus Spoke Zarathustra*

افرادی که هرگز کتابی فلسفی را تورق نکرده‌اند به صرافت طبع در بارهٔ آن‌ها اندیشه می‌کنند.

هر قسم مطالعهٔ جدیِ فلسفه شامل ترکیبی از مطالعهٔ تاریخی و مطالعهٔ موضوع‌مدار است، زیرا اگر از استدلال‌ها و خطاهای فلاسفهٔ سلف بی‌اطلاع باشیم، نمی‌توانیم امید بداریم که در این رشته مساهمت یا مشارکتی مهم داشته باشیم. فلاسفه بدون شناخت تاریخ هرگز گامی فرا پیش نخواهند گذاشت: ایشان همچنان به همان خطااندیشی‌های سابق ادامه می‌دهند بی‌آن‌که بدانند پیش‌تر این خطاها صورت بسته است. افزون بر این، جمع کثیری از فلاسفه نظریه‌های خود را با مشاهده و بررسی خطاهایی که در کار فیلسوفان سلف روی داده است از کار درمی‌آورند و پروبال می‌دهند. با این حال، در کتاب مختصری مانند این مقدور نیست که حق مطلب را در [بیان] پیچیدگی‌های کار این یا آن متفکر ادا کنیم. منابعی که در انتهای هر فصل برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است [مخاطب را] یاری می‌رساند تا مسائل مورد بحث در این کتاب را در زمینهٔ تاریخی گسترده‌تری جای دهد.

چرا فلسفه بخوانیم؟

گاهی اوقات حجت می‌آورند که مطالعهٔ فلسفه آب در هاون کوبیدن است زیرا مشغلهٔ فلاسفه همواره جز این نیست که بیکار بنشینند و بر سر معنای کلمات بحثِ بی‌جهت به راه اندازند. به نظر نمی‌آید که این جماعت هیچ‌گاه به نتیجه‌ای حائز اهمیت دست پیدا کنند و نقش آن‌ها در جامعه عملاً در حد هیچ است. آن‌ها هنوز سرگرم بحث و فحص در بارهٔ همان مسائلی هستند که خاطر یونانیان باستان را به خود مشغول داشته بود. به نظر نمی‌رسد که فلسفه چیزی را تغییر دهد؛ فلسفه همه چیز را همان طور که هست باقی می‌گذارد.

اصلاً مطالعهٔ فلسفه چه ارزشی دارد؟ دست یازیدن به شبهه‌افکنی در مفروضات بنیادی زندگیمان حتی ممکن است خطرناک نیز باشد: چه بسا در

فرجامْ کارمان به آن‌جا برسد که احساس کنیم دستمان به هیچ کاری نمی‌رود و از فرط پرسشگری و تردیدورزی فلج شده‌ایم. در واقع، کاریکاتور فیلسوف شخصی است که در سروکله زدن با افکار بسیار انتزاعی آن هم در حالی که آسوده‌خاطر بر صندلی راحتی اتاق استادان در آکسفورد یا کیمبریج لم داده است هیچ کس به گرد پایش نمی‌رسد، ولی در پرداختن به مسائل عملی زندگی درمی‌ماند: کسی که قادر است دشوارترین قطعات فلسفهٔ هگل را شرح دهد، ولی نمی‌داند چگونه تخم مرغی را سرخ کند.

زندگی وارسی شده

یک دلیل مهم در تأیید مطالعهٔ فلسفه این است که سروکار فلسفه با مسائل بنیادینی است که به معنای وجودمان مربوط می‌شود. بیش‌تر ما زمانی در زندگی خویش سؤالات فلسفی پایه‌ای را با خود درمیان می‌گذاریم. از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ آیا برهانی در اثبات وجود خدا هست؟ غرض و غایت زندگی ما چیست؟ حسن و قبح ریشه در چه دارد؟ آیا هرگز رواست قانون را زیر پا گذاریم؟ آیا ممکن است زندگی ما رؤیایی بیش نباشد؟ آیا ذهن یک چیز است و بدن یک چیز دیگر، یا این‌که ما سراپا موجوداتی مادی هستیم؟ پیشرفت علم چگونه است؟ هنر چیست؟ و سؤالاتی نظیر این‌ها.

غالب آن کسانی که فلسفه می‌خوانند این را مهم می‌دانند که هر کدام از ما چنین مسائلی را بررسی کنیم. حتی برخی از ایشان می‌گویند که زندگی وارسی نشده سزاوار زیستن نیست. استمرار بخشیدن به وجودی روزمره بی‌آن‌که هرگز اصولی را که این وجود بر آن‌ها استوار است بررسی و سبک و سنگین کنیم مثل این است که ماشینی را برانیم که هیچ‌گاه به آن رسیدگی نکرده‌ایم. ممکن است اطمینان شما به ترمز، فرمان و موتور ماشین موجه باشد، زیرا تا به حال همواره به قدر کفایت خوب کار کرده‌اند؛ ولی این هم

ممکن است که اطمینان شما به کلی ناموجه باشد: شاید ترمز ماشین خراب باشد و درست موقعی که بیش از هر وقت به آن نیاز دارید دست شما را در حنا بگذارد. همین طور اصولی هم که زندگی شما بر پایهٔ آن‌ها استوار است ممکن است کاملاً صواب باشند، ولی تا زمانی که آن‌ها را بررسی نکرده‌اید، نمی‌توانید در این باره خاطرجمع باشید.

به هر روی، حتی اگر در صحت مفروضاتی که پایه‌های زندگی شما هستند به طور جدی تردید نورزید، چه بسا با استفاده نکردن از قوهٔ تفکرتان زندگی خود را بی‌مایه و بی‌برگ‌وبار کنید. کثیری از مردم در میان نهادن این پرسش‌های اساسی را با وجود خویش یا زحمتی بسیار شاق می‌دانند یا آن را بسیار تشویش‌زا احساس می‌کنند: ای بسا که آن‌ها به تعصبات خویش دل خوش دارند و راضی‌اند. ولی هستند دیگرانی که شعلهٔ اشتیاقی سوزان به یافتن جواب‌هایی برای این سؤالات فلسفیِ طاقت‌سوز در وجود آن‌ها زبانه می‌کشد.

یادگیری تفکر

دلیل دیگری که می‌توان در تأیید مطالعهٔ فلسفه آورد بدین قرار است که این کار راه مناسبی است برای آن‌که بیاموزیم چگونه به طرزی روشن‌تر در بارهٔ طیف گسترده‌ای از موضوعات تفکر کنیم. روش تفکر فلسفی در بسیاری از موقعیت‌های گوناگون سودمند می‌افتد، زیرا با تحلیل استدلال‌های له و علیه هر موضعی مهارت‌هایی را فرامی‌گیریم که قابل انتقال به سایر ساحت‌های زندگی است. شمار فراوانی از کسانی که فلسفه می‌خوانند تا آن‌جا پیش می‌روند که مهارت‌های فلسفی خویش را در مشاغلی متنوع، از کارهای حقوقی گرفته تا برنامه‌نویسی کامپیوتر، حرفهٔ مشاور مدیر، کارمندی و روزنامه‌نگاری ــ همهٔ زمینه‌هایی که در آن‌ها وضوح اندیشه سرمایه‌ای است عظیم ــ به‌کار می‌بندند. به علاوه، فلاسفه هنگامی که به سراغ هنرها می‌روند

از بینش‌هایی که در بارهٔ خصوصیات وجود آدمی حاصل می‌کنند بهره می‌گیرند: شماری از فلاسفه رمان‌نویسان، ناقدان، شاعران، فیلمسازان و نمایشنامه‌نویسان موفقی نیز بوده‌اند.

لذت

توجیه دیگری برای مطالعهٔ فلسفه بدین قرار است که فلسفه به نزد جمع کثیری از افراد فعالیتی است بسیار لذت‌بخش. در بارهٔ این دفاع از فلسفه باید مطلبی را متذکر شد. خطر آن این است که امکان دارد به این معنا گرفته شود که فلسفه را تا مرتبهٔ فعالیتی همسنگ حل جدول کلمات متقاطع پایین می‌آوریم. پاره‌ای اوقات به نظر می‌رسد که رویکرد فلاسفه به موضوع خویش شباهت بسیاری به این کار دارد. شماری از فلاسفهٔ حرفه‌ای خاطر خود را به حل معماهای منطقی مبهمی مشغول می‌دارند آن هم به طوری که این کار را به خودی خود مقصود خویش قرار می‌دهند، و راه‌حل‌های خود را در نشریه‌های پیچیده و غامض منتشر می‌کنند. در نقطهٔ مقابل آن‌ها، برخی فلاسفهٔ دانشگاهی خود را مشتغل به «شغلی» می‌دانند، و نوشته‌هایی انتشار می‌دهند که غالباً میانمایه است آن هم تنها به این سبب که این کار راه «ترقی» و ارتقای مقام را برایشان هموار می‌کند (مقدار نوشته‌های انتشار یافتهٔ این افراد عاملی تعیین‌کننده در ارتقای مقام ایشان است). آن‌ها از مشاهدهٔ نامشان که به زیور طبع آراسته شده و همین طور از افزایش حقوق و وجهه‌ای که ملازم با ارتقای شغلی است غرق سرور می‌شوند. با این حال، از بخت نیک، بسیاری از فلاسفه فراتر از این سطح منزل دارند.

آیا فلسفه دشوار است؟

معمولاً فلسفه را موضوعی دشوار می‌دانند. فلسفه قرین دشواری‌های گوناگونی است که البته پاره‌ای از آن‌ها قابل اجتناب است.

در درجهٔ اول، این حرفِ حقی است که لازمهٔ [پرداختن به] کثیری از مسائلی که فلاسفهٔ حرفه‌ای با آن‌ها سروکار دارند بهره‌مندی از معلوماتی سطح بالا در زمینهٔ تفکر انتزاعی و نظری است. با این حال، این حرف کمابیش در مورد همهٔ مشغله‌های فکری صدق می‌کند: از این حیث فلسفه با فیزیک، نقد ادبی، برنامه‌نویسی کامپیوتری، زمین‌شناسی، ریاضیات یا تاریخ فرقی ندارد. همانند آنچه در مورد این موضوعات و سایر عرصه‌های دانشِ آدمی مصداق دارد، نباید دشواری نوآوری‌های اساسی در این موضوع را بهانه کنیم و روا نداریم که افراد عادی از پیشرفت‌هایی که در آن حاصل شده است خبر بگیرند، و نیز مانع از آن شویم که روش‌های بنیادی این پیشرفت‌ها را بیاموزند.

با این حال، دشواری دیگری با فلسفه قرین است که از لونی دیگر است و می‌توان از آن دوری جست. فلاسفه همواره نویسندگان خوبی نیستند. شمار فراوانی از آن‌ها در انتقال آرا و افکار خود به غایت بی‌مایه‌اند. گاهی این وضع ناشی از آن است که ایشان فقط علاقه دارند جمع بسیار کوچکی از خوانندگان اهل فن را مخاطب قرار دهند؛ گاهی نیز بدان سبب است که آن‌ها بی‌جهت زبان تخصصی پیچیده‌ای را به‌کار می‌برند که به راحتی کسانی را که با آن آشنایی ندارند به ورطهٔ سردرگمی گرفتار می‌کند. کاربرد اصطلاحات تخصصی سودمند است از این حیث که دیگر مجبور نیستیم هر بار که مفاهیم خاصی را استفاده می‌کنیم آن‌ها را شرح دهیم. ولی از بخت بد، در میان فلاسفهٔ حرفه‌ای این تمایل وجود دارد که از اصطلاحات تخصصی به خاطر خودِ آن‌ها استفاده کنند؛ جمع کثیری از آنان با وجود این‌که برای عبارت‌های لاتین معادل‌های انگلیسی بسیار خوبی در دست داریم، باز هم آن عبارت‌ها را به‌کار می‌برند. بندی که رگبار واژه‌های ناآشنا بر آن باریده و واژه‌های آشنایش هم به اشکالی نامأنوس به‌کار رفته‌اند می‌تواند خواننده را به هول و وحشت دچار سازد. به نظر می‌رسد برخی فلاسفه به زبانی حرف می‌زنند و

می‌نویسند که دستپخت خودشان است. این کار ممکن است باعث شود که فلسفه موضوعی بسیار دشوارتر از آن چیزی که واقعاً هست در نظر آید.

من در این کتاب سعی کرده‌ام از کاربرد زبان تخصصیِ غیرلازم بپرهیزم، و همچنان که مطلب را پیش می‌برم همهٔ اصطلاحات ناآشنا را شرح می‌کنم. این شیوه، واژگان بنیادی فلسفه را که برای سر درآوردن از برخی نوشته‌های فلسفیِ دشوارترِ پیشنهاد شده در فهرست انتهای هر فصل لازم است، در اختیارتان می‌گذارد.

حدود و ثغور میدان عمل فلسفه

برخی طلّاب فلسفه انتظارات هنگفتی از این رشته دارند که با عقل جور در نمی‌آید. آن‌ها چشم دارند که فلسفه به ایشان تصویری کامل و تمام‌نما از وضع دشوار آدمی عرضه بدارد. تصور آن‌ها این است که فلسفه معنای زندگی را برایشان عیان خواهد ساخت، و جمیع جوانب وجود پیچیدهٔ ما را برایشان تعلیل و تبیین خواهد کرد. ولی هر چند مطالعهٔ فلسفه می‌تواند روشنگر پرسش‌هایی بنیادی در بارهٔ زندگی ما باشد، این کار از توان آن خارج است که تصویری تمام‌نما، اگر اساساً چنین چیزی در کار باشد، به ما ارزانی کند. مطالعهٔ فلسفه جای مطالعهٔ هنر، ادبیات، تاریخ، روان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست و علم را نمی‌گیرد. این موضوعات یا رشته‌های متفاوت وجوهی متفاوت از حیات آدمی را در کانون توجه خود قرار می‌دهند و بینش‌هایی متفاوت عرضه می‌دارند. بعضی از وجوه زندگی ما تن به تحلیل فلسفی، و شاید تن به هیچ قسم تحلیل دیگری نیز، نمی‌سپارد. پس این نکته مهم است که نباید از فلسفه توقع بیش از حد داشته باشیم.

چگونه از این کتاب استفاده کنید؟

قبلاً بر این معنا تأکید نهادم که فلسفه قِسمی فعالیت است. بدین قرار نباید این

کتاب را به طرزی انفعالی خواند. بله، می‌توان استدلال‌های به‌کار رفته در آن را به سادگی از بر کرد، ولی صِرف این کار به معنای فراگیری فلسفه‌ورزی نیست، گرچه شناختی صائب در خصوص بسیاری از استدلال‌های اساسی که فیلسوفان به‌کار می‌برند فراهم می‌آورد. خوانندهٔ ایده‌آل این کتاب آن را با نظری انتقادی می‌خواند، و پیوسته در استدلال‌های به‌کار رفته در آن شبهه و تردید می‌افکند، و استدلال‌های خلافِ آن‌ها را از اندیشه‌اش دور نمی‌دارد. قصد و غرضی که در پس این کتاب نهفته، این است که تفکر را برانگیزد، نه این‌که جایگزین آن شود. اگر آن را با نظری انتقادی بخوانید، بی‌تردید مطالب فراوانی پیدا می‌کنید که با آن‌ها از در مخالفت درآیید و در این روند باورهای خود را پالایش می‌کنید.

گرچه سعی کرده‌ام همهٔ فصل‌ها را طوری بنویسم که برای خواننده‌ای که تا به حال هرگز فلسفه نخوانده است قابل فهم باشد، ولی بعضی فصل‌ها دشوارترند. اغلبِ مردمان لااقل به مسئلهٔ وجود داشتن یا وجود نداشتن خداوند عنایت داشته‌اند، و براهین منکران و مؤمنان را طرف توجه قرار داده‌اند ــ بنابراین، سر در آوردن از مطالب فصل مربوط به خدا باید نسبتاً آسان باشد. در مقابل، قلیلند نافیلسوفانی که در باب پاره‌ای از موضوعات بررسی شده در فصل‌های مربوط به جهان خارج و ذهن، و در قسمت‌های انتزاعی‌تر فصلِ مربوط به حسن و قبح [یا درستی و نادرستی اخلاقی] به طور مبسوط تفکر کرده باشند. خواندن این فصل‌ها، علی‌الخصوص آن‌که مربوط به ذهن است، شاید وقت بیش‌تری بگیرد. توصیهٔ من به شما این است که به جای آن‌که به آرامی قسمت به قسمت پیش بروید ــ خطر این شیوه آن است که در جزئیات غرق شوید بدون این‌که نحوهٔ ارتباط استدلال‌های گوناگون را با یکدیگر دریابید ــ در آغاز فصل‌ها را تورقی کنید، و بعد به قسمت‌های خاصی که برایتان جذاب است برگردید.

یک موضوعِ آشکار وجود دارد که این کتاب ممکن بود آن را شامل شود،

ولی در کتاب نیامده است: منطق. به این دلیل منطق را کنار گذاشتم که حوزه‌ای است تخصصی‌تر از آن که بشود در کتابی با این حجم و با این سبک به طرزی رضایت‌بخش به آن رسیدگی کرد.

این کتاب برای دانشجویان در راه استوار کردن نهالِ آنچه در کلاس‌های درس می‌آموزند سودمند می‌افتد و نیز آن‌ها را در نگارش مقاله‌های تحقیقی یاری می‌دهد: من خلاصه‌ای از رویکردهای عمدهٔ فلسفی به هر موضوع را در کنار شماری از انتقادهایی که نسبت به آن‌ها اقامه کرده‌اند بیان می‌کنم. از این‌ها می‌توان برای نگارش مقاله‌های تحقیقی ایده گرفت و به این وجه به راحتی تاراجشان کرد.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

من عمداً منابع مختصری را برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد کرده‌ام: تنها متونی را در این فهرست گنجانده‌ام که با تمام وجود می‌توانم آن‌ها را به نوآموزان فلسفه توصیه کنم.

خودِ من مجموعه‌ای از مقالات و منتخبات را گردآوری کرده‌ام به این منظور که مکمل کتاب حاضر باشد:

Philosophy: Basic Readings (London: Routledge, 1999).

ساختار این کتاب [از حیث فصل‌بندی] مانند الفبای فلسفه است. کتاب جان کاتینگم منتخبی از متون [فلسفی] است که جهت‌گیری تاریخی آن بیش‌تر است:

John Cottingham(ed.) *Western Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1996).

کتاب تامس نیگل پیش‌درآمدی مختصر و روح‌انگیز بر فلسفه است:

Thomas Nagel, *What Does It All Mean?* (Oxford: Oxford University ‘Press, 1987).

کتاب بریان مگی پیش‌درآمد خوبی است بر تاریخ فلسفه. این کتاب مشتمل بر گفتگوهایی است با شماری از فلاسفهٔ امروز در بارهٔ فلاسفهٔ گذشته، و بر اساس مجموعه‌ای تلویزیونی به همین نام در شبکهٔ بی. بی. سی. تدوین شده است:

Bryan Magee, *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

[ترجمهٔ فارسی: بریان مگی، فلاسفهٔ بزرگ (آشنایی با فلسفهٔ غرب)، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲).]

کتاب استیون پریست خلاصهٔ بسیار بَیّن آرای برخی از مهم‌ترین فلاسفهٔ انگلیسی از قرن هفدهم تا میانهٔ قرن بیستم است:

Steven Priest , *The British Empiricists*(London: Penguin, 1990).

اثر راجر اسکروتن مروری است مختصر بر [آرای] فلاسفهٔ بزرگ از دکارت تا ویتگنشتاین:

Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy* (London: Routledge, 1989).

در این کتاب به بیست و چهار کتاب مهم فلاسفه، از جمهوری افلاطون تا نظریهٔ عدالت راولز پرداخته‌ام:

Philosophy: The Classics (London: Routledge, 1998).

[ترجمهٔ فارسی: نایجل واربرتون، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمهٔ مسعود علیا (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲).]

واژه‌نامهٔ آنتونی فلو در مقام اثری مرجع مفید است:

Anthony Flew(ed.), *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan, 1979).

همچنین است واژه‌نامهٔ اِی.آر.لیسی:

A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge, 1976).

کتاب زیر هم پیش‌درآمدهای مفیدی بر حوزه‌های اصلی فلسفه و [آرای] منتخبی از متفکران بزرگ به دست می‌دهد:

Nicholas Bunnin and E.P. Tsui-James(eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996).

اگر به کتابخانهٔ خوبی دسترسی دارید کتاب کریگ مسلماً شایستهٔ مراجعه است. این کتاب مدخل‌های جامع و روزآمدی در بارهٔ همهٔ موضوعات اصلی فلسفه در بردارد:

Edward Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge,1998).

برای کسانی که به روش‌های فلاسفه در استدلال و احتجاج علاقه دارند کتاب‌های مناسبی وجود دارد از جمله:

Nigel Warburton , *Thinking from A to Z* (London: Routledge, 1996)

Anthony Weston , *A Rulebook for Arguments* (Indianapolis: Hackett, 2nd edn, 1992)

Anne Thomson, *Critical Reasoning* (London: Routledge, 1996); and Alec Fisher, *The Logic of Real Arguments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

دو کتاب دیگر در این زمینه هست که هر دو نایابند ولی می‌شود آن‌ها را از کتابخانه‌ها تهیه کرد:

Anthony Flew , *Thinking about Thinking* (London: Fontana, 1975); and Robert H.Thouless, *Straight and Crooked Thinking* (London: Pan, 1974).

مقالهٔ جرج اورل در موضوع واضح‌نویسی و دلیل اهمیت آن بسیار خواندنی است:

George Orwell, "Politics and the English Language", in *The Penguin Essays of George Orwell* (London: Penguin,1990).

برای آگاهی از توصیه‌های عملی در این زمینه کتاب‌های زیر را، که هر دو طراز اول هستند، امتحان کنید:

Ernest Gowers, *The Complete Plain Words* (London: Penguin,1962), and Diané Collinson, Gillian Kirkup , Robin Kyd and Lynne Slocombe, *Plain English* (Milton Keynes: Open University Press, 2nd edn, 1992).

مجموعه‌ای از دوره‌های آموزش از راه دور در زمینهٔ فلسفه در اُپن یونیورسیتی [دانشگاه آزاد] (Open University) دایر است. برای کسب اطلاعات بیش‌تر با این نشانی مکاتبه کنید:

Course Enquiry Service , The Open University, FREE POST, PO Box 625, Milton Keynes, MK7 6AA, United Kingdom.

۱

خدا

آیا خدا وجود دارد؟ این پرسشی بنیادی است، پرسشی که بیش‌ترِ ما زمانی در زندگی خویش آن را با خود در میان نهاده‌ایم. پاسخی که هر کدام از ما به این پرسش می‌دهیم نه تنها بر نحوهٔ کردارمان اثر می‌گذارد، بلکه چگونگی درک و تفسیرمان از جهان هستی، و پیش‌بینی‌مان در بارهٔ آینده را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر خدا وجود داشته باشد، آن‌گاه چه بسا وجود آدمی غایتمند باشد، و حتی می‌توانیم به حیات جاویدان امید ببندیم. در غیر این صورت، باید خودمان معنایی برای زندگی خویش بیافرینیم: زندگی ما از خارج معنایی حاصل نخواهد کرد، و احتمالاً مرگ فرجامِ کار است.

فلاسفه هنگامی که به دیانت توجه می‌کنند، معمولاً استدلال‌های گوناگونی را که در اثبات و انکار وجود خداوند اقامه شده است سبک و سنگین می‌کنند. آن‌ها ارزش و اعتبار قرائن را می‌سنجند و از سرِ باریک‌بینی و دقت در ساختمان و استلزامات آن استدلال‌ها نظر می‌کنند. نیز مفاهیمی مانند ایمان و اعتقاد را محل بررسی قرار می‌دهند تا ببینند آیا می‌توانند از نحوهٔ سخن گفتن مردمان در بارهٔ خداوند سر دربیاورند.

آغازگاه بخش اعظم فلسفهٔ دین آیینی است بسیار عام و کلی در بارهٔ ذاتِ باری که به «خداباوری»[1] معروف است. این نگرش دایر است بر این‌که

1. theism

خدایی یکتا وجود دارد، و او قادر مطلق (توانا به هر کاری)، عالِم مطلق (دانا به هر چیزی) و خیر اعلی (خیر مطلق) است. اغلب مسیحیان، یهودیان و مسلمانان به یکسان قائل به این دیدگاهند. من در این‌جا به دیدگاه مسیحیت در بارهٔ خداوند می‌پردازم، هر چند اغلب این استدلال‌ها به یکسان شامل حال سایر ادیان خداباور نیز می‌شود، و پاره‌ای نیز به هر دینی مربوط است.

اما آیا این خدایی که خداباوران توصیفش می‌کنند به واقع وجود دارد؟ آیا می‌توانیم وجود او را بر کرسی اثبات بنشانیم؟ براهین بسیار و گوناگونی به منظور اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند. من در این فصل مهم‌ترین آن‌ها را بررسی می‌کنم.

برهان[1] نظم

یکی از رایج‌ترین براهین اثبات وجود خدا «برهان نظم»[2] (یا اتقان صنع) نام دارد که گاهی نیز آن را به عنوان «برهان غایت‌شناختی»[3] (برگرفته از واژهٔ یونانی «telos» به معنای «غایت» یا «مقصود») می‌شناسند. تقریر این برهان چنین است: اگر در جهان طبیعت به پیرامون خویش نظر بیندازیم، لاجرم متوجه می‌شویم که چگونه هر چیزی در آن با عملکرد خود وفاق و مناسبت دارد: هر چیزی گواهی می‌دهد که از سر تدبیر طراحی شده است. بدین قرار فرض می‌کنند که این امر وجود پروردگار را به ثبوت می‌رساند. به طور مثال، اگر چشم انسان را بررسی کنیم، می‌بینیم که تا چه پایه همهٔ اجزای کوچک آن با هم جفت و جور شده‌اند و سازگارند، به طوری که یکایک این اجزا

---

۱. کاربرد واژهٔ «برهان» در این‌جا خالی از مسامحه نیست، ولی به دلیل کثرت استعمال این واژه در مباحث اثبات وجود خداوند، بهتر دیدیم که آن را به همین صورت به‌کار ببریم. با این حال، هر جا که نویسنده معنای دقیق برهان را در مد نظر داشته، معادل انگلیسی آن (proof) را در پانوشت آورده‌ایم. - م.

2. design argument 3. teleological argument

به طرزی مقرون به ظرافت، مناسب کاری هستند که علی‌الظاهر چشم برای آن آفریده شده است، یعنی مناسبِ دیدنند.

قائلان به برهان نظم، مانند ویلیام پیلی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵)، مدعی هستند که پیچیدگی و کارآیی موجودات عالم طبیعت نظیر چشم لزوماً گواه آن است که خداوند آن‌ها را مدبرانه طراحی کرده و نظم بخشیده است. و الّا چگونه ممکن است این طور که هستند در وجود آمده باشند؟ درست همان طور که با دیدن ساعت می‌توانیم بگوییم که طرح آن را ساعت‌سازی ریخته، آن‌ها نیز به همین نهج استدلال می‌کنند که با مشاهدهٔ چشم می‌توانیم بگوییم که «خدایی به کردار ساعت‌ساز»، آن را طراحی کرده است. مثل این است که خداوند بر روی همهٔ چیزهایی که آفریده، مهر و نشان خود را برجا نهاده است.

این برهانی است که از معلول به علت آن می‌رسد: ما به معلول (ساعت یا چشم) نظر می‌دوزیم، و با بررسی آن سعی می‌کنیم بگوییم که علت آن چه بوده است (ساعت‌ساز یا خدایی به کردار ساعت‌ساز). برهان یاد شده بر این رأی استوار است که شیئی نظیر ساعت که نشانه‌های طرح و تدبیر در آن پیداست از پاره‌ای جهات به شیئی طبیعی نظیر چشم شباهتِ بسیار دارد. این قسم استدلال، که بر شباهت میان دو چیز تکیه می‌کند، به استدلال تمثیلی[1] مشهور است. استدلال تمثیلی بر این اصل استوار است که اگر دو چیز از برخی جهات به هم شباهت داشته باشند، به اغلبِ احتمال از سایر جهات نیز شبیه یکدیگرند.

آن‌هایی که برهان نظم را تصدیق می‌کنند به ما می‌گویند که به هر جا نظر می‌اندازیم، علی‌الخصوص به عالَم طبیعت ــ درختان، صخره‌ها، حیات وحش، ستارگان یا هر چیز دیگر ــ دلیل دیگری بر وجود خدا پیدا می‌کنیم. از آن‌جایی که این چیزها در قیاس با ساعت به مراتب استادانه‌تر و مدبرانه‌تر

1. argument from analogy

ساخته شده‌اند، خدایِ همچون ساعت‌ساز باید هوشمندتر و مدبرتر از انسان ساعت‌ساز باشد. در واقع، خدایِ همچون ساعت‌ساز باید بسیار قادر و بسیار مدبر و دانا باشد، به طوری که معقول است مسلم بگیریم که او کسی نیست الّا خدایی که خداباوران سنتاً توصیفش کرده‌اند.

با این همه، دلایلی قوی در رد برهان نظم اقامه شده که غالباً حاصل کار فیلسوفی به نام دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) در این دو اثر اوست: مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی،[1] که پس از مرگ او منتشر شد، و بخش یازدهم تحقیق در بارهٔ فهم آدمی.

نقد برهان نظم

ضعف تمثیل

یکی از ایرادهایی که به برهان نظم گرفته‌اند این است که برهان یاد شده بر تمثیلی سست و ضعیف استوار است. این برهان فرض را بر آن می‌گذارد که میان اشیای طبیعی و اشیای مصنوع شباهت حائز اهمیت و معناداری هست. ولی باز با استفاده از همان مثال بالا، [باید گفت] مشخص نیست که چشم آدمی از هر وجه مهمی شبیه ساعت باشد. استدلال‌های تمثیلی بر این فرض استوارند که میان طرفین تمثیل شباهت چشمگیری هست. اگر این شباهت کمرنگ یا ضعیف باشد، نتایجی هم که بر بنیاد این مقایسه گرفته می‌شود به همان نسبت سست و ضعیف خواهد بود. بر این اساس، به طور مثال، ساعت مچی و ساعت جیبی آن اندازه به هم شباهت دارند که مجاز باشیم باور کنیم هر دوی آن‌ها را ساعت‌سازان پدید آورده‌اند. ولی با این‌که میان ساعت و چشم شباهتی هست ــ هر دو پیچیده‌اند و کارهای خاص خودشان را انجام

1. *Dialogues Concerning Natural Religion*

می‌دهند ــ این شباهت شباهت ناچیزی بیش نیست، و به همان نسبت، هر قسم نتیجه‌ای که بر بنیاد این تمثیل گرفته شود به تبع آن ناچیز خواهد بود.

تکامل

در پاسخ به این که چرا جانوران و گیاهان تا این پایه با عملکردهایشان به خوبی سازگاری و مناسبت دارند وجود خدایِ همچون ساعت‌ساز یگانه تعلیل ممکن نیست. علی‌الخصوص نظریهٔ تکامل از طریق انتخاب طبیعی که از آنِ چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) است و در کتاب منشأ انواع[1] (۱۸۵۹) شرح آن آمده، تعلیل دیگری از این پدیدار به دست می‌دهد که قبول عام پیدا کرده است. داروین نشان داد که چگونه آن جانوران و گیاهانی که بهتر از سایرین، از طریق روند بقای اصلح، با محیط خویش انطباق یافتند زنده ماندند و خصوصیاتشان را به نژاد خود منتقل کردند. دانشمندان متأخر توانسته‌اند سازوکار تکامل را برحسب ژن‌هایی که از راه توارث انتقال پیدا می‌کنند توضیح دهند. این روند به تفصیل معلوم می‌دارد که چگونه این مایه سازگاری‌های اعجاب‌انگیز با محیط که در مُلک جانوران و نباتات دیده می‌شود پیدا آمده است، بدون آن‌که نیاز باشد مفهوم خدا را وارد میدان کنیم.

البته نظریهٔ داروین به هیچ عنوان دلیلی در رد وجود خدا نیست ــ در واقع، جمع کثیری از مسیحیان آن را بهترین تعلیلی می‌دانند که نشان می‌دهد چگونه شد که گیاهان، جانوران و انسان‌ها وضع و حال کنونی خود را پیدا کردند: ایشان عقیده دارند که خداوند خالق سازوکار خودِ تکامل بوده است. با وجود این، نظریهٔ داروین از قوت برهان نظم می‌کاهد زیرا همان معلول‌ها را بدون بردن نامی از خداوند به عنوان آفریدگار آن‌ها تبیین می‌کند. وجود نظریه‌ای از این دست در بارهٔ سازوکار انطباق زیستی مانع از آن می‌شود که برهان نظم، برهانی قاطع در اثبات وجود خداوند باشد.

---

1. *The Origin of Species*

محدودیت‌های نتیجه‌گیری

گیریم که، باوجود ایرادهایی که تا این‌جا متذکر شدیم، برهان نظم را همچنان قانع‌کننده بدانید، ولی باید توجه داشته باشید که این برهان وجود خدایی یگانه، قادر مطلق، عالِم مطلق و خیر مطلق را به ثبوت نمی‌رساند. بررسی باریک‌بینانهٔ برهان نظم معلوم می‌دارد که این برهان از جهاتی دچار محدودیت است.

اول از همه این‌که برهان نظم در اثبات توحید[1] ــ اعتقاد به این‌که تنها یک خدا وجود دارد ــ کاملاً ناکام می‌ماند. حتی اگر بپذیرید که جهان و هر چه در آن است به روشنی گواهی می‌دهد که حاصل طرح و تدبیری است، دلیل متقنی ندارید که اعتقاد آورید این‌ها را جملگی خدایی واحد در وجود آورده است. خلاف ممکنات نیست که گروهی خدایان فروپایه‌تر با همکاری خویش طرح این جهان را ریخته باشند. از همه چیز که بگذریم، مصنوعات پیچیدهٔ آدمی همانند آسمان‌خراش‌ها، اهرام، موشک‌های فضایی و نظایر آن‌ها حاصل کار گروه‌هایی از افراد است، پس به طور قطع اگر این تمثیل را تا نتیجهٔ منطقی‌اش دنبال کنیم، به این اعتقاد می‌رسیم که جهان را گروهی از خدایان دست در دست هم طراحی کرده و در وجود آورده‌اند.

دوم این‌که برهان نظم لزوماً مؤید این رأی نیست که طراح (یا طراحان) [جهان] قادر مطلق است. می‌توان به طرزی موجه دلیل آورد که در جهان شماری «خطا در طراحی» وجود دارد. به طور مثال، چشم آدمی به نزدیک‌بینی، و به آب مروارید در پیری گرایش دارد ــ که به سختی می‌شود باور کرد آفریدهٔ صانعی قادرِ مطلق باشد که می‌خواهد بهترین جهان ممکن را خلق کند. این مشاهدات چه بسا شماری از افراد را به جانب این تصور رهنمون شوند که طراح عالم هستی قادر مطلق نیست؛ سهل است، خدایی

---

1. monotheism

است، یا خدایانی هستند، نسبتاً ناتوان، یا شاید خدایی است جوان که توانایی‌های خود را محک می‌زند. شاید طراح و مدبر عالم هستی اندکی بعد از آفرینش جهان مرده است و این امکان را فراهم آورده که عالم هستی از عیار هماهنگی خود بکاهد. برهان نظم دست‌کم همان قدر که در اثبات وجود خدایی که خداباوران توصیفش می‌کنند قرائنی عرضه می‌دارد، در تأیید این نتایج هم قرائنی به دست می‌دهد. پس این برهان به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند که خدای خداباوران، و نه خدایی از جنسی دیگر یا خدایانی چند، وجود دارد.

و سرانجام در بارهٔ این مسئله که آیا طراح عالم هستی دانای مطلق و خیر مطلق است، کثیری از مردمان عقیده دارند میزان شرّی که در جهان هست اعتبار این نتیجه‌گیری را خدشه‌دار می‌کند. دامنهٔ این شر از سنگدلی آدمی، قتل و شکنجه تا رنجی که بلایای طبیعی و امراض موجب آن می‌شوند گسترده است. اگر، آن طور که برهان نظم می‌گوید، بنا باشد در پیرامون خویش نظر کنیم تا شواهد و قرائن فعل خداوند را ببینیم، بسیاری از مردم دشوار می‌توانند بپذیرند که آنچه می‌بینند ثمرهٔ کردار آفریدگاری خیرخواه است. خدایی که دانای مطلق باشد به وجود شر عالِم است؛ خدایی که قادر مطلق باشد می‌تواند از وقوع شر جلوگیری کند؛ و خدایی که خیر مطلق باشد اراده نمی‌کند که شر را در وجود آورد. ولی رخداد شر همچنان به قوت خود باقی است. فلاسفه در باب این ایراد جدی در خصوص اعتقاد به خدای خداباوران بحثِ فراوان کرده‌اند. ایراد یادشده به «مسئلهٔ شر» معروف است. در قسمت بعد آن را، به همراه چند راه حل نافرجامی که برایش پیشنهاد کرده‌اند، به طور مبسوط بررسی می‌کنیم. در این‌جا مسئلهٔ شر دست‌کم باید ما را در خصوص دعاوی دایر بر این که برهان نظم دلیل قاطعی است بر وجود خدایی متصف به اعلی درجهٔ خیر، به جانب احتیاط سوق دهد.

همان طور که از این بحث می‌توان پی برد، برهان نظم، در بهترین حالت،

تنها می‌تواند ما را به این نتیجهٔ بسیار محدود رهنمون شود که جهان هستی و مافیها ساختهٔ چیزی یا کسی است. از این حد فراتر رفتن معنایش این است که از حدود نتایجی که می‌توانیم منطقاً از این برهان بگیریم پا فراتر بگذاریم.

اصل انسان‌نگر

با وجود دلایل محکمی که در رد برهان نظم آورده‌اند، برخی متفکران متأخر در صدد برآمده‌اند از یک صورت این برهان که به «اصل انسان‌نگر»[1] مشهور است دفاع کنند. مطابق این رأی، احتمال این‌که جهان موجد بقا و تکامل آدمی شده باشد به قدری ناچیز است که مجازیم نتیجه بگیریم که جهان آفریدهٔ معماری الهی است. از این منظر، این واقعیت که آدمیان تکامل یافته‌اند و باقی مانده‌اند برهانی است که وجود خداوند را برای ما ثابت می‌کند. خدا باید اوضاع و احوال مادی را در جهان ما هدایت و آن‌ها را به دقت تنظیم کرده باشد تا امکان تکاملِ دقیقاً این شکل از حیات فراهم آمده باشد. مؤید این رأی آن دسته از تحقیقات علمی است که طیف محدود شرایط آغازین مناسب برای جهانی را نشان می‌دهند که در آن پیدایش حیات اصولاً ممکن است.

نقد اصل انسان‌نگر

ایراد مبتنی بر بخت‌آزمایی

ایراد بزرگی به برهانِ اصل انسان‌نگر وارد است. فرض کنید شما یک بلیت بخت‌آزمایی در سطح ملی خریده‌اند. شاید میلیون‌ها بلیت وجود داشته باشد، ولی فقط [صاحب] یکی از آن‌ها برنده می‌شود. بنا بر محاسبات آماری، بسیار بعید است که آن یک نفر شما باشید. ولی این خلاف ممکنات

---

1. anthropic principle

نیست. با این حال، اگر شما برنده شوید، این امر چیزی جز بخت نیکتان را ثابت نمی‌کند: از این واقعیت که، در میان همهٔ آن میلیون‌ها بلیت بازنده، بلیت شما برنده شده است لازم نمی‌آید که این امر ضرورتاً حاصل چیزی جز انتخابی تصادفی بوده باشد. چه بسا، اگر اهل خرافات باشید، بر این واقعیت که شما برندهٔ بخت‌آزمایی شده‌اید انواع و اقسام معانی را حمل کنید. ولی هر چیزی که از لحاظ آمار و احتمالات نامحتمل است باز هم ممکن است رخ دهد. اشتباه طرفداران اصل انسان‌نگر این است که فرض را بر این می‌گذارند که وقتی چیزی نامحتمل رخ می‌دهد لزوماً باید تبیینی پذیرفتنی‌تر از این وجود داشته باشد که بگوییم آن چیز به طور طبیعی حادث شده است. ما می‌توانیم حضور خود را در این گوشهٔ عالم بدون توسل به علل فوق طبیعی به صورتی مناسب تبیین کنیم. تعجبی ندارد که ما در جهانی به سر می‌بریم که در آن شرایط دقیقاً برای پیدایش موجوداتی از نوع ما مناسب بوده است، زیرا به هیچ وجه محتمل نبود که ما در جای دیگری پیدا بیاییم. پس این واقعیت که ما در این گوشه از عالم هستی به سر می‌بریم برهانی مؤید طرح و تدبیر خداوند نیست. به علاوه، اصل انسان‌نگر در برابر طیف انتقادهایی هم که بر صورت‌های سنتی برهان نظم وارد شده و قبلاً خطوط کلی آن‌ها را ترسیم کردیم آسیب‌پذیر است.

برهان علت اول

برهان نظم و اصل انسان‌نگر، که خود صورتی از همان برهان است، بر مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ جهان تکیه دارند. به این عنوان فیلسوفان آن‌ها را براهین تجربی می‌نامند. در مقابل، «برهان علت اول»،[1] که گاهی نیز آن را «برهان جهان‌شناختی»[2] می‌نامند، تنها بر این واقعیت تجربی اتکا دارد که جهان وجود دارد، نه بر حقایق خاصی در بارهٔ چند و چون جهان.

---

1. first cause argument 2. cosmological argument

تقریر این برهان چنین است که هر چیزی علی‌الاطلاق معلول علتی است سابق بر آن: هیچ چیز بی‌علت از کتم عدم پیدا نیامده است. از آن جایی که می‌دانیم جهان وجود دارد، می‌توانیم با اطمینان خاطر این معنا را مسلم بگیریم که تمامت سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌ها منجر به وجود جهانی شده است که اکنون شاهد آنیم. اگر این سلسله را تا منشأ آن پی بگیریم به علتی اصلی و مقدم می‌رسیم که همان علت اول است. آن طور که برهان علت اول به ما می‌گوید، این علت اول خداوند است.

با این حال، نسبت به این برهان نیز، مانند برهان نظم، انتقادهایی طرح شده است.

نقد برهان علت اول

برهانی که خود را نقض می‌کند

برهان علت اول از این فرض ابتدا می‌کند که هر چیزی معلول چیز دیگری است، ولی آنگاه با بیان این‌که خداوند همان علت اول است، خود را نقض می‌کند. هم می‌گوید که علت نامعلولی وجود ندارد، و هم مدعی است که یک علت نامعلول ــ یعنی خدا ــ در کار است. برهان یاد شده این پرسش را برمی‌انگیزد: «و علت خدا چیست؟»

آن که برهان علت اول را باور دارد چه بسا در مقام اعتراض بگوید که منظور قائلانِ به این برهان آن نیست که هر چیزی علتی دارد، بلکه مرادشان تنها این است که هر چیزی به استثنای خداوند دارای علتی است. ولی این حرف وضع را بهتر نمی‌کند. اگر بناست سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌ها در جایی به فرجام رسد، چرا باید در خدا متوقف شود؟ مگر خلاف ممکنات است که این سلسله در جایی قبل‌تر، با پیداییِ خود جهان، پایان پذیرد؟

نمی‌توان آن را برهان[1] نامید

برهان علت اول فرض را بر این می‌گذارد که ممکن نیست [سلسلهٔ] علت‌ها و معلول‌ها از ناحیهٔ علت به صورت آنچه اصطلاحاً تسلسل[2] نامیده می‌شود تا بی‌نهایت امتداد پیدا کند: سلسله‌ای که همچنان در زمان امتداد دارد و هرگز به انتها نمی‌رسد. برهان علت اول فرض می‌کند که علت اولی وجود داشته که همهٔ چیزهای دیگر را پدید آورده است. اما آیا به راستی این قول صادق است؟

اگر از برهانی مشابه در مورد آینده استفاده می‌کردیم، فرض را بر این می‌گذاشتیم که معلولی واپسین وجود دارد، معلولی که علت هیچ چیزی بعد از خودش نیست. ولی، با این‌که تصورش حقیقتاً دشوار است، به نظر معقول می‌رسد که [امتداد سلسلهٔ] علت‌ها و معلول‌ها را در آینده تا بی‌نهایت بدانیم، درست به همان وجه که بزرگ‌ترین عدد وجود ندارد زیرا همواره می‌توانیم به هر عددی که بزرگ‌ترین فرض شده است عددی بیفزاییم. اگر وجود سلسله‌ای بی‌نهایت [یا تسلسل] به هیچ روی ممتنع نیست، چرا سلسلهٔ معلول‌ها و علت‌ها در گذشته تا بی‌نهایت امتداد پیدا نکند؟

محدودیت‌های نتیجه‌گیری

حتی اگر برای این دو انتقادی که نسبت به برهان علت اول اقامه شده است، جوابی دست و پا کنیم، باز هم برهان یاد شده ثابت نمی‌کند که علت اول همان خدایی است که خداباوران توصیفش می‌کنند. در مقام نتیجه‌گیری از برهان علت اول، همانند برهان نظم، محدودیت‌های جدی وجود دارد.

قبل از هر چیز، راست است که علت اول برای آفرینش و به جنبش درآوردن سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌هایی که به طور کلی منجر به جهانی شدند

---

1. proof
2. infinite regress

که اکنون می‌شناسیم احتمالاً قدرت بی‌اندازه داشته است. براین اساس، می‌توان این مدعا را توجیه کرد که برهان علت اول وجود خدایی بسیار قدرتمند، اگرنه قادر مطلق، را به ثبوت می‌رساند.

ولی برهان یادشده هیچ‌گونه قرینه و دلیلی بر وجود خدایی که دانای مطلق یا خیر مطلق باشد به دست نمی‌دهد. هیچ کدام از این صفات مقتضایِ ذات علت اول نیست. و، همان طور که در مورد برهان نظم مشاهده کردیم، هواداران برهان علت اول نیز همچنان باید با این اشکال دست و پنجه نرم کنند که چگونه خدایی متصف به صفات قادر مطلق، دانای مطلق و خیر مطلق می‌تواند این مایه شرّی را که در عالَم هست روا دارد.

برهان وجودی

«برهان وجودی»[1] با دو برهان قبلی در اثبات وجود خدا فرقِ بسیار دارد، از این جهت که به هیچ وجه بر قرائن و گواهان استوار نیست. همان طور که دیدیم، برهان نظم بر قرائنی در بارهٔ خصوصیت عالم و اشیا و جاندارانی که در آنند تکیه دارد؛ برهان علت اول نیازمند قرائن کم‌تری است. این برهان تنها استوار بر این مشاهده است که چیزی وجود دارد نه این‌که عدم بر همه جا حکمرواست. با این حال، برهان وجودی تلاشی است برای اثبات این معنا که وجود خداوند به حکم ضرورت از تعریف خداوند، یعنی وجود اعلی، لازم می‌آید. از آن جایی که این نتیجه را می‌توان پیش از تجربه استنباط کرد، برهان وجودی را برهانی پیشین می‌خوانند.

بر وفق برهان وجودی، خداوند به عنوان کامل‌ترین موجودِ قابل تصور تعریف می‌شود؛ یا بنا بر مشهورترین صورت این برهان، که آنسلمِ قدیس(۱۰۳۳-۱۱۰۹) آن را به دست داده، به عنوان «موجودی که برتر از آن

1. ontological argument

را نتوان تصور کرد». فرض می‌شود که یکی از ابعاد این کمال یا برتری، وجود است. موجودی کامل اگر وجود نداشته باشد، کامل نخواهد بود. در نتیجه، فرض بر این است که از تعریف خدا لازم می‌آید که او به حکم ضرورت وجود داشته باشد درست به همان وجه که از تعریف مثلث لازم می‌آید که مجموع زوایای داخلی آن ۱۸۰درجه باشد.

این برهان، که چند تن از فلاسفه، از جمله رُنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در قسمت پنجم تأملات خویش، آن را به‌کار برده‌اند، قلیلی از مردم را به وجود خداوند قانع کرده است، ولی پی بردن به این‌که دقیقاً چه خطا یا خطاهایی در آن رخنه کرده، کار ساده‌ای نیست.

نقد برهان وجودی

نتایج نامعقول

یک انتقاد رایج نسبت به برهان وجودی این است که به نظر می‌رسد این برهان ما را مجاز می‌دارد از تعریف هر چیزی وجود آن را نتیجه بگیریم. به طور مثال، در کمال سهولت می‌توانیم جزیره‌ای کامل را با ساحلی کامل، حیات وحشی کامل و نظایر آن تصور کنیم، ولی بدیهی است که از این تصور لازم نمی‌آید که این جزیرهٔ کامل واقعاً در جایی وجود داشته باشد. بنابراین، چون به نظر می‌رسد که برهان وجودی چنین نتیجه‌گیریِ مضحکی را برحقَ جلوه می‌دهد، به راحتی می‌توان پی برد که برهان سستی است. یا باید ساختمان برهان معیوب باشد، یا این‌که باید دست‌کم یکی از مفروضات اولیهٔ [یا مقدمه‌های] آن کاذب باشد؛ و الّا احتمالاً این قسم نتایج را که آشکارا مهمل و خلاف عقلند به دست نمی‌داد.

هواداران برهان وجودی چه بسا در پاسخ به این انتقاد بگویند که آری، بدیهی است که اگر تصور کنیم می‌توانیم از تعریف جزیره‌ای کامل وجود آن را نتیجه بگیریم تصور ما مهمل و خلاف عقل است، ولی نامعقول نیست که

تصور کنیم از تعریف خداوند وجود او به ضرورت لازم می‌آید. دلیلش این است که جزایر کامل، یا ــ چرا راه دوری برویم؟ ــ ماشین‌های کامل، روزهای کامل یا هر چیز کامل دیگری، صرفاً نمونه‌های کامل انواع خاصی از چیزها هستند. ولی خداوند موردی خاص و استثنایی است: خداوند صرفاً نمونهٔ کاملی از یک نوع نیست، بلکه کامل‌ترینِ همهٔ چیزهاست.

با این حال، حتی اگر این استدلال ناموجه را بپذیریم، انتقاد دیگری هم به برهان وجودی وارد است که هوادارانش ناگزیرند با آن دست و پنجه نرم کنند. این انتقاد را اول بار ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بیان کرد.

وجود کیفیت [یا محمول] نیست

عزب را می‌توان فردی تعریف کرد که ازدواج نکرده یا مجرد است. مجرد بودن کیفیت ذاتیِ معرّفِ شخص عزب است. حال اگر بگوییم «عزب‌ها وجود دارند»، کیفیت دیگری از افراد عزب را بیان نکرده‌ایم. وجود و کیفیت مجرد بودن از یک قسم نیستند: هر شخصی برای این‌که مجرد باشد، قبل از آن باید وجود داشته باشد، هرچند مفهوم عزب، چه عزبی وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد، همان که هست باقی می‌ماند.

اگر همین اندیشه را در مورد برهان وجودی به‌کار بندیم، می‌بینیم که خطای این برهان آن است که وجود خداوند را به گونه‌ای قلمداد می‌کند که انگار صرفاً کیفیت دیگری است نظیر علم مطلق یا قدرت مطلق. ولی خداوند نمی‌تواند عالم مطلق یا قادر مطلق باشد مگر این‌که وجود داشته باشد. پس وقتی اساساً تعریفی از خداوند به دست می‌دهیم، پیشاپیش فرض را بر این می‌گذاریم که او وجود دارد. اگر وجود را به عنوان کیفیت ذاتی دیگری از موجودی کامل منظور کنیم، دچار این خطا شده‌ایم که وجود را به جای آن‌که اصلاً پیش‌شرط داشتن هرگونه کیفیت در هر چیزی به شمار آوریم، نوعی کیفیت محسوب کرده‌ایم.

اما در مورد موجودات افسانه‌ای مثل تک‌شاخ چه می‌توان گفت؟ به طور قطع می‌توانیم در بارهٔ ویژگی‌های تک‌شاخ، مانند داشتن یک شاخ و چهار پا، سخن بگوییم بدون این‌که در واقعیت تک‌شاخی وجود داشته باشد. جواب این است که جمله‌ای نظیر «تک‌شاخ‌ها یک شاخ دارند» معنای حقیقی‌اش این است که «اگر تک‌شاخ‌ها وجود می‌داشتند، دارای یک شاخ بودند.» به تعبیر دیگر، گزارهٔ «تک‌شاخ‌ها یک شاخ دارند» در واقع گزاره‌ای شرطی است. بنابراین، وجود نداشتن تک‌شاخ‌ها این رأی را که وجود کیفیت نیست دچار اشکال نمی‌کند.

شر

حتی اگر برهان وجودی مقبول بیفتد، باز هم دلیل دیگری هست که نشان می‌دهد لااقل یک وجه از نتیجهٔ آن کاذب است. به نظر می‌رسد که وجود شر در عالَم با این رأی که خداوند خیر مطلق است منافات دارد. در قسمتی که به مسئلهٔ شر اختصاص دارد، جواب‌های ممکن به این مطلب را بررسی می‌کنم.

شناخت، برهان و وجود خدا

استدلال‌هایی را که تا این‌جا در اثبات وجود خدا بررسی کردیم جملگی گهگاه به عنوان برهان[1] اقامه شده‌اند. بنا بوده است که این براهین ما را به شناخت وجود خدا برسانند.

شناخت را در این سیاق می‌توان به صورت نوعی اعتقاد راستین و موجه تعریف کرد. اگر بناست به این شناخت برسیم که خدا وجود دارد، این سخن باید صادق باشد که خداوند به‌واقع وجود دارد. ولی اعتقاد ما به وجود خداوند لازم است موجه نیز باشد: لازم است بر بنیاد قرائن و ادله‌ای درست

1. *proof*

استوار باشد. ممکن است اعتقادی داشته باشیم که صادق باشد ولی موجه نباشد: به طور مثال، ممکن است اعتقاد داشته باشم که امروز سه‌شنبه است زیرا به مطلبی نگاه کرده‌ام که در چیزی که اعتقاد دارم روزنامهٔ امروز است نوشته شده. ولی در واقع به روزنامه‌ای قدیمی نگاه کرده‌ام که از قضا درست در روز سه‌شنبه منتشر شده است. درست است که من اعتقاد دارم امروز سه‌شنبه است (که واقعیت نیز همین هست)، ولی از راهی موثق و شایان وثوق به این اعتقاد نرسیده‌ام، زیرا در کمال سهولت ممکن بوده است روزنامه‌ای قدیمی را برداشته باشم که مرا متقاعد کرده باشد به این‌که امروز سه‌شنبه است. پس من واقعاً به شناخت نرسیده‌ام، هرچند ممکن است به اشتباه این طور تصور کرده باشم.

همهٔ برهان‌هایی که تا این‌جا در اثبات وجود خداوند بررسی کردیم در معرض انتقادهایی قرار داشته‌اند. با شماست که این انتقادها را درست بدانید یا نادرست. قدر مسلم این‌که انتقادهای یادشده باید شما را به تردید انداخته باشند که آیا این برهان‌ها را می‌توان [به معنای راستین کلمه] برهان‌هایی بر وجود خدا دانست. ولی آیا نمی‌توانیم شناختی ــ اعتقادِ صادق و موجهی ــ داشته باشیم به این‌که خدا وجود ندارد؟ به تعبیری دیگر، آیا براهینی هست که وجود پروردگاری را که خداباوران توصیفش می‌کنند، قاطعانه ابطال کند؟

واقعیت این است که لااقل یک برهان بسیار قوی علیه وجود خدایی خیرخواه اقامه شده، برهانی که قبلاً در مقام نقدی بر برهان نظم، برهان علت اول و برهان وجودی از آن یاد کردم. این همان برهانی است که به مسئلهٔ شر معروف است.

مسئلهٔ شر

شر در جهان وجود دارد: این چیزی نیست که بتوان جداً انکارش کرد. کافی

است یهودکشی، کشتارهای دسته‌جمعی پل پوت[1] در کامبوج، یا اِعمال شکنجه را که در جای جای جهان به چشم می‌خورد در نظر بیاوریم. این‌ها جملگی نمونه‌هایی است از شر اخلاقی یا سنگدلی: شری که در آن آدمی، آدمی را به هر دلیلی گرفتار درد و رنج می‌کند. سنگدلی را غالباً در مورد حیوانات هم پیشه می‌کنند. نوع دیگری از شر نیز وجود دارد که به آن شر طبیعی یا مابعدالطبیعی نام داده‌اند: زمین‌لرزه، بیماری و قحطی نمونه‌هایی از این قسم شر است.

شر طبیعی علل و اسباب طبیعی دارد، اگرچه ممکن است به واسطهٔ بی‌کفایتی یا بی‌احتیاطی آدمی وخیم‌تر شود. شاید برای توصیف این نوع پدیده‌های طبیعی، که موجبات درد و رنج آدمی را مهیا می‌کنند، واژهٔ «شر» مناسب‌ترین واژه نباشد زیرا معمولاً آن را در اشاره به سنگدلیِ آگاهانه به‌کار می‌برند. با این حال، خواه چیزهایی نظیر بیماری و بلایای طبیعی را «شر طبیعی» بنامیم خواه واژهٔ دیگری برای آن‌ها اختیار کنیم، قدر مسلم این است که اگر بناست اعتقاد خود را به خدایی خیرخواه محفوظ بداریم لازم است توجیهی برای وجود آن‌ها دست و پا کنیم.

چگونه ممکن است کسی با عنایت به وجود این مایه شر، به وجود خدایی متصف به خیر مطلق اعتقاد داشته باشد؟ خدایی که عالم مطلق باشد طبعاً به وجود شر داناست؛ خدایی که قادر مطلق باشد طبعاً می‌تواند مانع از بروز شر گردد؛ و خدایی که خیر مطلق باشد طبعاً اراده نمی‌کند که شر در وجود آید. ولی رخداد شر همچنان به قوت خود باقی است. مسئلهٔ شر مسئلهٔ توضیح این معناست که چگونه می‌توان بین صفاتی که به خدا نسبت داده‌اند و واقعیت انکارناپذیر شر جمع کرد. این جدی‌ترین و خطیرترین ایرادی است

---

۱. Pol Pot : سیاستمدار کامبوجی که در دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ رهبر خِمرهای سرخ بود. او در راه استقرار رژیم دلخواهش به طرزی وحشیانه موجبات مرگ چند میلیون انسان را فراهم کرد.ـ م.

که در خصوص اعتقاد به خدای خداباوران صورت بسته است. مسئلهٔ شر بسیاری را به آن‌جا رهنمون شده است که وجود خدا را به کلی منکر شوند، یا لااقل در عقیدهٔ خود در بارهٔ خیرخواهی، قدرت مطلق و علم مطلق مفروضِ خداوند تجدید نظر کنند.

خداباوران راه‌حل‌هایی برای مسئلهٔ شر به دست داده‌اند که سه مورد از آن‌ها را در این‌جا بررسی می‌کنیم.

راه‌حل‌هایی نافرجام برای مسئلهٔ شر

پارسایی

بعضی کسان استدلال آورده‌اند که، گرچه وجود شر در عالَم بی‌گمان امری نیک و دلپسند نیست، این پدیده دلیل موجهی دارد و آن این‌که منجر به خیر اخلاقی عظیم‌تری می‌شود. به طور مثال، بدون وجود فقر و بیماری، خیر اخلاقی گرانسنگِ مادر ترزا[1] در دستگیری از نیازمندان جامهٔ امکان به تن نمی‌کرد. بدون وجود جنگ، شکنجه وآهن‌دلی نه قدیسی وجود داشت نه قهرمانی. شر این امکان را مهیا می‌کند که این قسم خیر بزرگ‌ترِ ادعا شده بر رنج آدمی بچربد. با این حال، چنین راه‌حلی دست‌کم در معرض دو ایراد است. اولاً مقدار و گسترهٔ درد و رنج به مراتب بیش از حدی است که لازم است تا قدیسان و قهرمانان بتوانند اعمال خود را که خیر اخلاقی گرانسنگی دارد به منصهٔ ظهور درآورند. بی‌اندازه دشوار است که با استفاده از این استدلال بخواهیم برای مرگ هولناک چند میلیون انسان در اردوگاه‌های کار اجباریِ نازی‌ها توجیهی دست و پا کنیم. از این گذشته، بخش زیادی از این درد و رنج توجه دیگران را جلب نمی‌کند و به ثبت نمی‌رسد، و، بنابراین،

---

۱. Mother Theresa: راهبه و مبلغ کاتولیک که اقدامات بشردوستانه و دستگیری‌اش از نیازمندان و دردمندان نامش را بر سر زبان‌ها انداخته است. او سال‌ها در هند به سر برد و در طریقی که اختیار کرده بود قدم‌های بلندی برداشت. ـ م .

نمی‌توان آن را بر این نهج تبیین کرد: در شماری از موارد، فردی که رنج می‌کشد یگانه شخصی است که قابلیت اعتلای اخلاقی در چنین موقعیتی را داراست، و بسیار بعید است که این اعتلا در موارد رنج شدید تحقق پذیرد.

درثانی، معلوم نیست جهانی که در آن شر کثیر هست بر جهانی که در آن شر قلیل و، در نتیجه، قدیسان و قهرمانانِ کم‌تری وجود دارد رجحان داشته باشد. راست این است که، از باب مثال، تهوّع‌آور است رنج کودکی را که از بیماری علاج‌ناپذیری جان می‌دهد با این استدلال توجیه کنیم که این حال و روز به شاهدانِ آن امکان می‌دهد که از حیث اخلاقی کسانِ بهتری شوند. آیا به‌راستی خدایی که خیر مطلق است، برای مدد رساندن به ما در راه بالندگی اخلاقی از چنین روش‌هایی بهره می‌گیرد؟

تمثیل هنری

بعضی مدعی شده‌اند که میان جهان و اثر هنری شباهتی هست. هارمونی کلی در قطعه‌ای موسیقی معمولاً مستلزم ناهمخوانی‌هایی است که متعاقباً برطرف می‌شوند؛ تابلوی نقاشی معمولاً علاوه بر رنگ‌های روشن‌تر سطوح بزرگی با رنگ‌های تیره‌تر دارد. به همین وجه، مطابق این استدلال، شر در هماهنگی یا زیبایی کلی عالَم دست دارد. این رأی نیز لااقل در معرض دو ایراد است.

اول این‌که به سختی می‌توان آن را باور کرد. به طور مثال، دشوار می‌توان این قول را پذیرفت که شخصی که در میدان نبرد سُم[1] در فاصلهٔ میان دو لشگر متخاصم گرفتار سیم‌خاردار شده و از درد در حال جان دادن است به هماهنگی کلی عالَم یاری می‌رساند. اگر به‌راستی مقایسه با اثر هنری تبیین کند که چرا خداوند این مایه شر را روا می‌دارد، این کمابیش در حکم اعتراف

1. Battle of the Somme

به این مطلب است که نمی‌توان توجیهی قانع‌کننده برای شر پیدا کرد زیرا آن تبیین فهم شر را از دایرهٔ درک بشریِ صرف خارج می‌سازد. تنها از نظرگاه خداوند می‌توان هماهنگی را مشاهده کرد و قدر شناخت. اگر مقصود خداباوران از این‌که می‌گویند خداوند خیر مطلق است همین باشد، کاربرد واژهٔ «خیر» به نزد آن‌ها با استفادهٔ معمول و مألوف ما از این واژه تفاوتِ فراوان دارد.

درثانی، خداوندی که چنین رنجی را صرفاً به خاطر مقاصد زیبایی‌شناسانه ــ به قصد قدر نهادن به آن به همان نحو که شخصی اثری هنری را قدر می‌نهد ــ روا می‌دارد بیش‌تر شبیه آزارگران به نظر می‌رسد تا آن خدایی که خیر اعلی است و خداباوران توصیفش می‌کنند. اگر نقش درد و رنج این باشد، خداوند به طرز نگران‌کننده‌ای شبیه بیمار جامعه‌ستیزی می‌شود که بمبی را به میان جمعیت پرتاب می‌کند تا طرح‌های زیبایی را که به قلم انفجار و خون نقش می‌بندند تحسین کند. به نزد بسیاری از افراد این مقایسه بین اثر هنری و جهان بیش از آن‌که در مقام برهانی در اثبات خیرخواهی خدا مقرون به توفیق باشد، در مقام برهانی علیه آن کامیاب است.

دفاعِ مبتنی بر اختیار

به مراتب مهم‌ترین اهتمامی که در راه حل مسئلهٔ شر صورت بسته، «دفاعِ مبتنی بر اختیار»[1] است. دعوی این است که خداوند به آدمی اختیار بخشیده؛ یعنی به او این قابلیت را عطا کرده که خودش تصمیم بگیرد چه‌ها کند و چه‌ها نکند. اگر آزادی اراده نداشتیم، موجودی می‌شدیم مثل روبات یا آدم آهنی که از خود هیچ حق انتخابی ندارد. آن‌هایی که به پای دفاع مبتنی بر اختیار صحه می‌گذارند استدلالشان این است که بهره‌مندی ما از امکانِ ارتکاب

1. free will defence

عمل شر نتیجهٔ ضروری اختیارمندی است؛ و الّا اختیار ما اختیار حقیقی نخواهد بود. ایشان به ما می‌گویند جهانی که در آن آدمیان واجد اختیارند، که خود گاهی شر را به دنبال می‌آورد، بر جهانی که در آن کردار آدمی از پیش مقدّر و معین شده است رجحان دارد ــ جهانی که در آن شبیه روبات‌هایی خواهیم بود که تنها برای انجام دادن اعمال نیک طراحی شده‌اند. در واقع، اگر به این شکل از پیش طراحی و تنظیم می‌شدیم، حتی مجاز نبودیم که اعمالمان را از حیث اخلاقی نیک بنامیم زیرا خیر یا نیکی اخلاقی در گرو آن است که در کردارمان آزادی انتخاب داشته باشیم. به این راه حل پیشنهادی هم ایرادهایی گرفته‌اند.

نقد دفاعِ مبتنی بر اختیار

این دفاعیه دو فرض بنیادی را در خود نهفته دارد

فرض عمده‌ای که دفاع مبتنی بر اختیار در بر دارد این است که جهانی که در آن اختیار و امکانِ شر باشد بر جهانی با مردمان ماشینی و روبات‌گونه که هرگز به جانب اعمال شر دست نمی‌برند برتری دارد. اما آیا این فرض چون و چرا برنمی‌دارد؟ چه بسا رنج تا آن پایه هولناک باشد که بی‌هیچ شک و شبهه کثیری از آدمیان، به فرضِ داشتنِ حق انتخاب، این حالت را که همگان تنها برای انجام دادن اعمال نیک از پیش طراحی و تنظیم شده باشند بر تحمل چنین رنجی ترجیح دهند. حتی امکان داشت این موجودات از پیش طراحی شده به نحوی تنظیم شده باشند که معتقد باشند آزادی اراده یا اختیار دارند هر چند [به واقع] از آن بی‌نصیب باشند: خلاف ممکنات نبود که آنها به توهم اختیارمندی، با همهٔ محاسنی که از پندارِ داشتنِ اختیار حاصل می‌آید ولی بدون هیچ کدام از معایبِ آن، دچار باشند.

این نکته اشاره دارد به فرض دومی که در دفاع مبتنی بر اختیار نهان است، و آن این‌که ما حقیقتاً مختاریم نه این‌که به توهم اختیارمندی دچار باشیم.

برخی از روان‌شناسان عقیده دارند که می‌توانیم هر تصمیم یا انتخابی را که فرد آدمی صورت می‌دهد با ارجاع به نوعی وضعیت تعیین‌کنندهٔ مقدم بر آن‌که فرد دستخوش آن شده است تحلیل کنیم، به‌طوری که، هر چند ممکن است فرد احساسِ اختیارمندی کند، عمل او را در واقعِ امر آنچه در گذشته روی داده مقدّر و معین کرده است. نمی‌توانیم به ضرس قاطع این [تبیین] را به واقع نادرست بدانیم.

با این حال، به نفع دفاع مبتنی بر اختیار باید متذکر شویم که غالب فیلسوفان معتقدند که آدمیان به اعتباری حقیقتاً واجد اختیارند، و این‌که اختیار را عموماً ذاتیِ آدمی دانسته‌اند.

اختیار بدون وجود شر

اگر خداوند قادر مطلق باشد، قاعدتاً می‌تواند جهانی پدید آورد که در آن هم اختیار باشد و هم، در عین حال، اثری از شر نباشد. واقعیت این است که تصور چنین جهانی چندان دشوار نیست. هرچند اختیارمندی همواره باب این امکان را فراروی ما می‌گشاید که به اعمالی از جنس شر دست بزنیم، دلیلی وجود ندارد که این امکان لزوماً روزی فعلیت پیدا کند. منطقاً ممکن است که شخصی واجد اختیار باشد ولی همواره اراده کند که از کردارِ توأم با شر دوری بجوید.

آن‌هایی که دفاع مبتنی بر اختیار مجابشان کرده است احتمالاً در جواب می‌گویند که این حالت، اختیارمندی راستین نخواهد بود. این مسئله همچنان جای بحث و مناقشه دارد.

خداوند می‌توانست [در عالم] تصرف کند

خداباوران عموماً عقیده دارند که خداوند قادر است، عمدتاً از راه معجزات،

در عالم هستی تصرف کند و چنین نیز کرده است. اگر خداوند گاهی اوقات [در عالم] تصرف می‌کند، چرا اراده‌اش به کاری تعلق می‌گیرد که به نزد منکران او کمابیش «تردستی‌هایی» کوچک به نظر می‌آید مانند ایجاد نشان زخم (نشانه‌هایی بر دست‌های افراد نظیر داغ‌های میخ بر دست‌های مسیح)، یا تبدیل آب به شراب؟ چرا خداوند برای جلوگیری از یهودسوزان یا کل جنگ جهانی دوم یا شیوع بیماری ایدز مداخله نورزید؟

باز هم ممکن است خداباوران در مقام پاسخ بگویند که اگر خدا در آن حالات تصرف و مداخله کرده بود، ما دیگر صاحب اختیار راستین نبودیم. ولی این به معنای رها کردن یکی از وجوه ایمانِ اغلب خداباوران به آفریدگار است، یعنی این وجه که گاهی اوقات دخل و تصرف الهی در عالم هستی حادث می‌شود.

این دفاعیه شر طبیعی را تبیین نمی‌کند

یک انتقاد مهم نسبت به دفاع مبتنی بر اختیار آن است که این دفاعیه در بهترین حالت می‌تواند وجود شر اخلاقی را توجیه کند، یعنی شری که مستقیماً حاصل کردار آدمی است. میان اختیارمندی و وجود شرور طبیعی مانند زمین‌لرزه، بیماری، فوران آتشفشان‌ها و نظایر آن‌ها ارتباط قابل درکی در کار نیست، مگر این‌که صورتی از آموزهٔ هبوط را بپذیریم که به موجب آن فرض می‌شود که همهٔ انواع گوناگون شر در عالم هستی حاصل خیانت آدم و حوا به اعتماد خداوند است. بر وفق آموزهٔ هبوط، هر قسم شری که در عالم هست تقصیرش برگردن آدمی است. با این حال، این نظریه تنها مقبول کسانی است که پیشاپیش به وجود خدای دین یهود و دین مسیح ایمان دارند.

تبیین‌های باورپذیر دیگری هم در باب شر طبیعی به دست داده‌اند. یکی از آن‌ها این است که نظم در قوانین طبیعت فایدهٔ مجموعاً کثیری دارد که بر سوانح و بلایای گاه‌به‌گاهی که این نظم موجب می‌شود می‌چربد.

قوانین سودمند طبیعت

اگر طبیعت نظمی نمی‌داشت، جهانی که در آن به سر می‌بریم سراپا آشوب و تشتّت بود، و ما به هیچ طریقی نمی‌توانستیم نتایج اعمالمان را پیش‌بینی کنیم. به طور مثال، اگر وقتی به توپ فوتبال ضربه می‌زدیم تنها گاهی توپ از پایمان جدا می‌شد، و گاهی توپ فقط به پایمان می‌چسبید، آنگاه هر بار که قرار بود ضربه‌ای به توپ بزنیم، بسیار دشوار بود که پیش‌بینی کنیم بعد از آن ضربه چه پیش می‌آید. نبودِ نظم در سایر ساحات عالَم چه بسا خودِ زندگی را هم ناممکن می‌کرد. علاوه بر زندگی روزمره، علم نیز در گرو آن است که طبیعت تا حد زیادی نظم داشته باشد، و علت‌های مشابه معلول‌های مشابه را پدید آورند.

گاهی استدلال می‌آورند که چون این نظم معمولاً به سود ماست، شر طبیعی دلیل موجه دارد زیرا شر طبیعی تنها نوعی تأثیر جانبی قوانین طبیعت ــ البته از نوع ناگوار آن ــ است که علی‌الدوام به شیوه‌ای منظم عمل می‌کنند. فرض بر این است که تأثیرات جانبیِ مجموعاً سودمند این نظم بر تأثیرات جانبی مخرّب آن می‌چربد. ولی این استدلال دست‌کم از دو جانب آسیب‌پذیر است.

اولاً توضیح نمی‌دهد که چرا این امکان به فعل درنیامده است که خداوندی که قادر مطلق است قوانینی طبیعی خلق کند که هیچ‌گاه در عمل به شری طبیعی منجر نشوند. یک جواب احتمالی این است که حتی خداوند هم مقید به قوانین طبیعت است؛ ولی این قول حکایت از آن دارد که خداوند به‌راستی قادر مطلق نیست.

ثانیاً این استدلال در توضیح این مسئله نیز ناکام می‌ماند که چرا خداوند در عالَم هستی تصرف نمی‌کند تا به دفعات بیش‌تری معجزه انجام دهد. اگر استدلال آورند که خداوند هرگز در جهان تصرف نمی‌کند، یک وجه مهم ایمان خداباوران به پروردگارشان کسر می‌شود.

برهانِ مبتنی بر معجزات

هنگام بررسی مسئلهٔ شر و راه‌حل‌های نافرجامی که برای آن به دست داده‌اند، از این معنا یاد کردم که خداباوران معمولاً عقیده دارند که خداوند معجزاتی در کار کرده است: در احادیث و مأثورات مسیحی این معجزات مشتملند بر رستاخیز، غذا دادن پنج هزار نفر، زنده کردن ایلعازر،[1] و نظایر آن. این‌ها جملگی معجزاتی هستند که ادعا می‌شود از مسیح سر زده است، ولی دین مسیح و سایر ادیان غالباً این داعیه را عنوان می‌کنند که معجزات هم‌اینک نیز رخ می‌دهند. حال این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا دعوی این‌که معجزاتی در عالم رخ داده است اصلاً ممکن است دلیلی کافی بر اعتقاد به وجود خداوند باشد.

معجزه را می‌توان به این صورت تعریف کرد: مداخله و تصرف خداوند در سیر طبیعی رخدادها که متضمن نقض قانون طبیعیِ پابرجایی است. قانون طبیعی تعمیمی است که در مورد نحوهٔ رفتار اشیا صورت می‌گیرد. مثلاً اگر وزنه‌ای را رها کنیم به طرف زمین سقوط می‌کند، مردگان زنده نمی‌شوند، و امثال آن. چنین قوانین طبیعی بر پایهٔ مشاهداتی فراوان استوارند.

در آغاز باید میان معجزات و رخدادهایی که صرفاً خارق عادتند فرق گذاشت. ممکن است شخصی در صدد برآید با افکندن خود از روی پلی مرتفع، دست به خودکشی بزند. امکان دارد که به واسطهٔ ترکیب عجیبی از عوامل، نظیر شرایط باد، عمل‌کردن لباس‌های فرد به صورت چتر نجات و امثال آن، شخص یاد شده ــ چنان که اتفاق هم افتاده است ــ از سقوط خویش جان سالم به در برد. این واقعه با آن‌که به غایت نامعمول است، و حتی چه بسا روزنامه‌ها آن را «معجزه» توصیف کنند، به آن معنایی که من در این‌جا واژهٔ معجزه را به‌کار می‌برم در ذیل معجزات نمی‌گنجد. ما می‌توانیم در بارهٔ

---

۱. Lazarus: مردی که، مطابق آنچه در عهد جدید آمده است، عیسی به شکلی معجزه‌آسا او را پس از مرگ زنده کرد. ـ م.

چگونگی نجات پیدا کردن آن شخص تبیین علمیِ قانع‌کننده‌ای به دست دهیم. این واقعه نه معجزه که تنها رخدادی خارق عادت بوده، زیرا هیچ یک از قوانین طبیعت نقض نگردیده و، تا جایی که ما می‌توانیم بگوییم، مداخله و تصرف الهی در کار نبوده است. ولی اگر آن شخص از روی پل پریده بود و به‌طرزی مرموز در حالی که پشت به پل داشت از رودخانه به طرف پل بازگشته بود، در آن صورت حقیقتاً معجزه‌ای روی داده بود.

غالب ادیان مدعی هستند که خداوند معجزاتی کرده است و احادیث و روایات ناظر به این معجزات را باید مؤید وجود او دانست. با این حال، استدلال‌های محکمی بر ضد بنا کردن اعتقاد به خدا بر پایهٔ این معجزاتِ روایت‌شده اقامه گردیده است.

آرای هیوم در بارهٔ معجزات

دیوید هیوم در بخش دهم کتاب خود با نام تحقیق در بارهٔ فهم آدمی استدلال کرد که شخص عاقل هرگز نباید روایتی را که حاکی از وقوع معجزه‌ای است باور کند مگر این‌که برخطا بودن شخصی که راوی آن معجزه است خود معجزه‌ای بزرگ‌تر باشد. بنا بر استدلال او، چنین چیزی بسیار بعید است. روش ما باید این باشد که همواره آنچه را معجزه‌ای کوچک‌تر است باور کنیم. هیوم در این گفتهٔ خویش به عمد با معنای واژهٔ «معجزه» بازی می‌کند. همان طور که قبلاً ملاحظه کردیم، معنای دقیق معجزه عبارت است از نقض قانونی طبیعی که تصور می‌شود کار خداست. با این حال، وقتی هیوم اعلام می‌دارد که ما باید آنچه را معجزهٔ کوچک‌تری است باور کنیم، از واژهٔ «معجزه» معنای پیش‌پا افتاده و عادی آن را مراد می‌کند که می‌تواند شامل هر چیزی شود که صرفاً خارق عادت است.

هیوم اگر چه می‌پذیرفت که رویداد معجزه علی‌الاصول خلاف ممکنات نیست، بر این تصور بود که هرگز روایت موثقی از معجزه‌ای وجود نداشته

است که آن را مبنای ایمان به خدا قرار دهیم. او در اثبات این رأی از چند استدلال محکم بهره‌جست.

معجزات همواره نامحتملند

هیوم قبل از هر چیز به تحلیل قرائن و شواهدی پرداخت که ما برای [اثبات این‌که] قانونی از قوانین طبیعت برقرار است در اختیار داریم. برای آن‌که چیزی را ــ فی‌المثل این‌که هرگز مرده‌ای زنده نمی‌شود ــ در زمرهٔ قوانین طبیعت جای دهیم، باید تا بیش‌ترین حد ممکن قرائن و شواهدی در تأیید آن وجود داشته باشد.

شخص خردورز همواره عقایدش را بر شواهد و قرائن موجود بنیاد می‌گذارد، و در مورد هر روایت معجزه، همواره قرائن و شواهدی که از رخ ندادن آن حکایت دارند بر قرائن و شواهد عکس آن فزونی دارد. این صرفاً نتیجه‌ای است که از لازمهٔ معجزه ــ یعنی نقض قوانین پابرجا و تثبیت شدهٔ طبیعت ــ حاصل می‌شود. بدین‌قرار، بر وفاق این استدلال، شخص عاقل همواره باید از باور کردن روایات معجزات به غایت ابا کند. همواره منطقاً ممکن است که مرده‌ای زنده شود، ولی قرائن و شواهد بسیاری مؤید این رأی است که چنین چیزی هرگز حادث نشده. پس، به زعم هیوم، با این‌که نمی‌توانیم به کلی این امکان را از دور خارج کنیم که رستاخیز عیسی مسیح روی داده است، باید از باور کردن این روایت، به غایت ابا کنیم.

هیوم برای آن‌که این نتیجه‌گیری را قانع‌کننده‌تر سازد چند استدلال دیگر هم اقامه کرد.

عوامل روانی

عوامل روانی می‌توانند آدمیان را در [پذیرش] وقوع معجزات به جانب

خودفریبی یا حتی عملاً به سمت و سوی شیادی سوق دهند. به طور مثال، این حقیقت کمابیش مثل روز روشن است که حیرت و شگفتی احساساتی لذت‌بخش و دلپسندند. در ما این گرایشِ قوی هست که امور بسیار نامحتمل را باور کنیم ــ چیزهایی نظیر این‌که رؤیت بشقاب‌پرنده‌ها وجود جانورانی هوشمند را در کرهٔ مریخ به ثبوت می‌رساند، یا قصه‌های ارواح امکان زندگیِ بعد از مرگ را ثابت می‌کنند، و امثال آن‌ها ــ و این به دلیل لذتی است که ما در پر و بال دادن به این عقاید خیالی طعم آن را می‌چشیم. به همین نهج، ما مستعدیم که روایات معجزات را باور کنیم، زیرا غالب ما آدم‌ها، در خفا یا آشکارا، میل داریم که این روایات صادق باشند.

به علاوه، این بسیار جذاب است که تصور کنید شما را برگزیده‌اند تا شاهد معجزه‌ای باشید ــ که شما به نوعی پیامبرید. نظر مساعدی که افراد به کسانی دارند که مدعی می‌شوند معجزاتی را بعینه دیده‌اند خوشایند کثیری از انسان‌هاست. این امر ممکن است آن‌ها را به این جانب رهنمون شود که رخدادهای صرفاً خارق‌عادت را معجزاتی تعبیر کنند که کاشف از وجود و حضور خداوند است. حتی شاید ایشان را به آن‌جا برساند که از خودشان قصه‌هایی در بارهٔ رخدادهای معجزه‌آسا جعل کنند.

ادیان [یکدیگر را] خنثی می‌کنند

ادیان بزرگ جملگی ادعا می‌کنند که معجزاتی روی داده است. گواهانی به مقدار یکسان از قِسمی یکسان وجود دارد حاکی از این‌که معجزات مورد ادعای هر کدام از این ادیان به واقع حادث شده است. نتیجه این می‌شود که برهان مبتنی بر معجزات، اگر موثق باشد، وجود خدایان مختلفی را به ثبوت می‌رساند که هر کدام از ادیان ادعا می‌کنند. ولی پیداست که ممکن نیست این

خدایان مختلف جملگی وجود داشته باشند: از صواب دور است که بگوییم تنها خدای واحد دین مسیح و کثیری خدایانِ آیین هندو وجود دارند. پس معجزاتی که ادیان مختلف مدعی شده‌اند، یکدیگر را در مقام براهین وجود یک خدا یا خدایان متعدد خنثی می‌کنند.

مجموعهٔ این عوامل همواره باید موجب شود که شخص خردورز از باور کردن روایات معجزات اکراه داشته باشد. در همه حال این احتمال بیش‌تر است که تبیین طبیعی، حتی اگر فی‌نفسه نامحتمل باشد، در قیاس با تبیینِ دایر بر وقوع معجزات سزاوارتر باشد. قدر مسلم این‌که روایت معجزه هرگز به مرتبهٔ برهانی[1] در اثبات وجود خدا نمی‌رسد.

این استدلال‌ها به روایات دیگران از معجزات محدود نمی‌شود. اگر خودِ ما نیز در وضع و حال غریبی باشیم که در آن تصور کنیم شاهد معجزه‌ای هستیم، اغلبِ استدلال‌های پیش‌گفته شامل حال ما نیز می‌شود. همهٔ ما رؤیاهایی در سر پخته‌ایم، در مواردی چیزهایی را اشتباهاً به یاد آورده‌ایم، یا در مواردی تصور کرده‌ایم چیزهایی دیده‌ایم که در واقع وجود خارجی نداشته‌اند. در تمام مواردی که باور داریم شاهد معجزه‌ای بوده‌ایم، این احتمال به مراتب بیش‌تر است که حواس ما گمراهمان کرده باشد تا این‌که معجزه‌ای به واقع روی داده باشد. در غیر این صورت، ممکن است تنها شاهد چیزی خارق‌عادت بوده باشیم و، به سبب عوامل روانی که پیش‌تر ذکر آن‌ها رفت، آن را معجزه قلمداد کرده باشیم.

البته هر شخصی که تصور می‌کند شاهد معجزه‌ای بوده است به حق این تجربه را سخت جدی می‌گیرد. ولی، از آن‌جایی که خیلی راحت ممکن است در این امور دچار خطا شویم، تجربه‌ای از این دست هرگز نباید برهان قاطعی در اثبات وجود خداوند به شمار آید.

---

1. proof

برهان شرط‌بندی: شرط‌بندی پاسکال

براهینی که تا این‌جا در اثبات یا انکار وجود خدا بررسی کردیم جملگی مقصودشان این بوده که ثابت کنند خدایی هست یا خدایی نیست. مدعای این براهین آن بوده است که ما را به بودن یا نبودن خداوند دانا می‌کنند. «برهان شرط‌بندی»، که از نوشته‌های بلز پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲)، فیلسوف و ریاضیدان، برگرفته شده، و معمولاً به «شرط‌بندی پاسکال» معروف است صورتی بسیار متفاوت با آن براهین دارد. مقصود برهان شرط‌بندی این نیست که [وجود خداوند را] مبرهن سازد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که صلاح شرط‌بند عاقل در این است که بر سر وجود خدا «شرط ببندد».

این برهان از موضع لاادریون[1] ابتدا می‌کند، یعنی از موضع کسانی که معتقدند ادلّهٔ کافی و وافی چه در اثبات هستیِ خداوند چه در انکار هستیِ او وجود ندارد. ایشان عقیده دارند که حقیقتاً ممکن است خداوند وجود داشته باشد، ولی برای آن‌که در این باره به یقین برسیم، ادلّهٔ کافی در اختیار نداریم. در مقابل، ملحدان نوعاً معتقدند که دلایلی قاطع وجود دارد حاکی از این‌که جهان را خدایی نیست.

برهان شرط‌بندی بدین قرار است: از آن‌جایی که ما نمی‌دانیم خدایی هست یا نیست، وضع و حال ما شبیه وضع و حال قماربازی است در زمانِ پیش از پایان بازی یا برگشتن ورق. در این هنگام ما باید احتمالات را سبک و سنگین کنیم. ولی در نظر شخص لاادری ممکن است وجود خداوند همان قدر محتمل باشد که عدم او. طریقهٔ او این است که بی‌طرف بماند و از اظهار نظر خودداری کند. با این حال، برهان شرط‌بندی گویای آن است که خردمندانه‌ترین کار بدین قرار است: احتمالِ بردن بزرگ‌ترین جایزهٔ ممکن را هدف خود قرار دهیم در عین حال که احتمال بازنده شدن را در کم‌ترین حد

---

1. agnostics

ممکن نگه می‌داریم: به تعبیر دیگر، ما باید بردهای ممکن خود را به حداکثر و باخت‌های ممکن خود را به حداقل برسانیم. بر اساس برهان شرط‌بندی، بهترین راه برای این کار اعتقاد به خداست.

چهار نتیجه ممکن است. اگر بر سر وجود خداوند شرط ببندیم و برنده شویم (یعنی اگر خدا وجود داشته باشد)، در آن صورت حیات جاودان ــ جایزه‌ای بزرگ ــ به دست می‌آوریم. اگر بر سر این گزینه شرط‌بندی کنیم و بعد معلوم شود که خدایی وجود نداشته، آنچه از دست می‌دهیم در مقایسه با امکان حیات جاودان ناچیز است: ممکن است پاره‌ای لذت‌های این‌جهانی را از کف بدهیم، اوقات بسیاری را با نماز و نیایش تلف کنیم، و زندگی خود را زیر سایهٔ وهم و پندار به سرآوریم. ولی اگر بر سر این گزینه شرط ببندیم که جهان را خدایی نیست، و برنده هم بشویم(یعنی اگر خدایی وجود نداشته باشد)، آنگاه عمر خود را (دست‌کم از این لحاظ) به دور از وهم و پندار سپری می‌کنیم، و خود را برای تمتع جستن از لذایذ این زندگی آزاد و رها احساس می‌کنیم بدون آن‌که از مکافات الهی ترسی به دل راه دهیم. اما اگر بر سر این گزینه شرط‌بندی کنیم و بازنده شویم (یعنی اگر خدا وجود داشته باشد)، آنگاه دست کم امکان حیات جاودان را از دست می‌دهیم، و حتی شاید خطر لعن ابدی دامنگیرمان شود.

پاسکال در مقام استدلال می‌گفت که عاقلانه‌ترین راهی که پیش پای ماست این است که به وجود خداوند ایمان بیاوریم، به همان نهج که قماربازان در مواجهه با این گزینه‌ها عمل می‌کنند. به این طریق، اگر بر صواب باشیم، از حیات جاودان محظوظ می‌شویم. اگر بر سر وجود خداوند شرط ببندیم و برخطا باشیم، به قدر حالتی که در آن بر سر وجود نداشتن خداوند شرط‌بندی کنیم و برخطا باشیم، مغبون و دچار خسران نمی‌شویم. بنابراین، اگر خواستار آنیم که منافع احتمالی خود را به حداکثر برسانیم و زیان‌های احتمالی خویش را به حداقل، باید به وجود خداوند اعتقاد آوریم.

نقد برهان شرط‌بندی

نمی‌توانیم اراده کنیم که اعتقاد آوریم

حتی اگر برهان شرط‌بندی را بپذیریم، این مسئله در نزد ما همچنان به قوت خود باقی می‌ماند که از ما ساخته نیست به هر چیزی که می‌خواهیم اعتقاد آوریم. ما نمی‌توانیم به سادگی تصمیم بگیریم که به چیزی معتقد شویم. از من ساخته نیست که فردا تصمیم بگیرم که معتقد شوم به این که خوک‌ها می‌توانند بال در بیاورند و پرواز کنند، یا لندن پایتختِ مصر است، یا خدایی قادر مطلق، دانای مطلق و خیر مطلق وجود دارد. پیش از آن‌که من بتوانم به این امور اعتقاد آورم باید متقاعد شده باشم که آن‌ها چنانند که وصفشان آمد. ولی برهان شرط‌بندی هیچ‌گونه دلیلی در اختیار من نمی‌گذارد که مرا به وجود خداوند متقاعد سازد: این برهان تنها به من می‌گوید که خیر و صلاحم در مقام شرط‌بند این است که به خود بقبولانم چنین چیزی صادق است. ولی در این‌جا با این مسئله مواجهم که برای اعتقاد آوردن به چیزی باید به درستیِ آن باور داشته باشم.

پاسکال برای این مسئله که چگونه خودمان را متقاعد کنیم که خدایی وجود دارد اگر که این کار خلاف احساسات ما در این خصوص باشد، راه‌حلی در انبان داشت. او می‌گفت راهش این است که طوری عمل کنیم که انگار قبلاً به وجود خدا اعتقاد داشته‌ایم: به کلیسا برویم، کلماتی از دعاهای مقتضی و مناسب را بر زبان جاری کنیم، و کارهای دیگری نظیر این‌ها انجام دهیم. استدلال او این بود که اگر ما نشانه‌های ظاهری اعتقاد به خدا را در خود جلوه‌گر سازیم، آن‌گاه خیلی سریع اعتقاد واقعی پیدا می‌کنیم. به تعبیر دیگر، راه‌های غیرمستقیمی وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توانیم به طرزی ارادی اعتقاد بیافرینیم.

برهانی بدون ربط و مناسبت

به نظر می‌رسد در مسئلهٔ وجود خدا اختیار کردن این موضع نامناسب و بی‌ربط باشد که بر سر وجود باری شرط‌بندی کنیم به این دلیل که از این راه امکان حیات جاودان را پیدا می‌کنیم، و بعد از سرِ خودفریبی واقعاً به وجود خدا اعتقاد آوریم آن هم به دلیل جایزه‌ای که، اگر بر صواب بوده باشیم، به دست می‌آوریم.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس، تا آن‌جا پیش رفت که اظهار داشت اگر او جای خدا بود، بسیار مسرور می‌شد از این‌که افرادی را که بر اساس این روال به او اعتقاد می‌آورند به حریم بهشت راه ندهد. کل این روال به دور از اخلاص جلوه می‌کند، و یگانه انگیزه‌ای که در پس آن قرار دارد نفع شخصی است.

ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند

ناواقع‌گرایی[1] در باب خداوند جایگزینی مناقشه‌انگیز برای خداباوری سنتی است. اصحاب ناواقع‌گرایی استدلال می‌کنند که خطاست اگر تصور کنیم خداوند موجودی است که مستقل از آدمیان وجود دارد. معنای حقیقی زبان دین توصیف قِسمی موجود واقعی نیست؛ بلکه این زبان راهی است برای آن که وحدت ایده‌آل همهٔ ارزش‌های اخلاقی و معنویمان و آنچه را این ارزش‌ها از ما اقتضا دارند برای خویش بازنمایی کنیم. به تعبیر دیگر، وقتی هواداران این قسم ناواقع‌گرایی مدعی اعتقاد به خداوند می‌شوند معنایش این نیست که به خداوند به عنوان ذاتی که به واقع در ساحتی جداگانه وجود دارد، یعنی همان خدایی که خداباوران سنتی توصیفش می‌کنند، اعتقاد دارند. در عوض، مراد اصحاب ناواقع‌گرایی [از این مدعا] این است که آنها خودشان را به

1. non-realism

مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و معنوی ملتزم می‌کنند، و نیز این‌که زبان دین طریقی است مخصوصاً توانمند برای بازنمایی این ارزش‌ها. آن‌طور که دان کیوپیت (۱۹۳۴ -)، یکی از مشهورترین اصحاب ناواقع‌گرایی، گفته است، «سخن گفتن از خداوند سخن گفتن در بارهٔ آن مقاصد اخلاقی و معنوی است که باید نصب‌العین قرار دهیم و نیز در بارهٔ صورتی که باید به آن درآییم.»

به گفتهٔ اصحاب ناواقع‌گرایی، کسانی که به وجود خداوند به عنوان موجودی اعتقاد دارند که در عالم واقع هست و باید مثل سیاره‌ای دیگر یا غولِ برفی کشف گردد، در بند تفکر اساطیری گرفتارند. ایشان مدعی هستند که معنای حقیقی زبان دین هیچ نیست الا بازنمایی والاترین ایده‌آل‌های انسانی به خودمان. این مطلب معلوم می‌دارد که چگونه ادیان گوناگون در وجود آمدند: آن‌ها به منزلهٔ تجسم ارزش‌های گوناگون سربرآورده‌اند، ولی به اعتباری جملگی بخشی از یک نوع فعالیت واحدند.

نقد ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند

الحاد در جامهٔ مبدّل

مهم‌ترین انتقادی که نسبت به ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند بیان گردیده، این است که نگرش یاد شده قسمی الحاد است که در پس لفافهٔ نازکی پوشانده شده. این‌که بگوییم خداوند چیزی نیست الّا حاصل جمع ارزش‌های انسانی در حکم آن است که گفته باشیم خدایی که سنتاً در نظر آورده‌اند وجود ندارد؛ [و] زبان دین تنها راهی است سودمند برای سخن گفتن در بارهٔ ارزش‌ها در جهانی خدانشناس. این موضع چه بسا ریاکارانه در نظر جلوه کند، زیرا اصحاب ناواقع‌گرایی بر این اندیشه که خداوند وجودی عینی دارد خط بطلان می‌کشند و در همان حال می‌خواهند به ریسمان زبان و آداب دین چنگ زنند.

به نظر صادقانه‌تر می‌رسد که اعتقاد به این رأی را که خداوند به واقع وجود ندارد تا نتیجه‌اش دنبال کنیم و به کسوت ملحدان درآییم.

دلالت‌های ضمنی [ناواقع‌گرایی] در زمینهٔ تعالیم دینی

نقد دومی که بر رویکرد ناواقع‌گرایانه نسبت به مسئلهٔ وجود خداوند اقامه شده، این است که رویکرد یاد شده دلالت‌های ضمنی بسیار جدی در مورد تعالیم دینی دارد. به طور مثال، غالب خداباوران به وجود بهشت اعتقاد دارند؛ ولی اگر خداوند به‌راستی وجود نداشته باشد، قاعدتاً بهشتی هم وجود نخواهدداشت (و نیز در واقع جهنمی هم در کار نخواهد بود). همین طور، اگر خدا به معنای واقع‌گرایانه وجود نداشته باشد، دشوار می‌توان شرح و توصیفی پذیرفتنی از معجزات به دست داد. این در حالی است که اعتقاد به امکان معجزه به نزد کثیری از خداباوران اعتقادی بنیادی است. اختیار کردن موضع ناواقع‌گرایانه در خصوص مسئلهٔ وجود خداوند مستلزم بازنگری ریشه‌ای در بسیاری از باورهای دینیِ پایه است. نَفْس این امر لزوماً بنیاد رویکرد ناواقع‌گرایانه را برنمی‌اندازد: اگر کسی حاضر شود این بازنگری‌های ریشه‌ای را متقبل شود، ممکن است به طرزی سازگار و بدون تناقض چنین کاری را انجام دهد. جان کلام این است که دیدگاه ناواقع‌گرایانه مستلزم بازنگری اساسی در تعالیم دینی پایه است، کاری که بسیاری کسان حاضر نیستند سراغ آن بروند.

ایمان

همهٔ آن براهین اثبات وجود خدا که مورد بررسی ما قرار گرفت در معرض نقد و خرده‌گیری قرار داشته‌اند. این انتقادات لزوماً قاطع و مسلم نیستند. ممکن است بتوانید انتقاداتی علیه این انتقادات پیدا کنید. ولی اگر نتوانید انتقادات

مناسبی علیه آن‌ها بیابید، آیا معنایش این است که باید به کلی از اعتقاد به خداوند دست بشویید؟ چه بسا خداناباوران [در جواب] بگویند آری. لاادریون طبعاً می‌گویند به دلیل فقدان قرائن و ادلّه کافی نه می‌توانیم بگوییم خدایی هست و نه می‌توانیم به خلافِ آن قائل شویم. ولی مؤمنان چه بسا استدلال کنند که رویکرد فلاسفه، یعنی سبک و سنگین کردن استدلال‌ها و براهین مختلف، رویکردی است ناسزاوار و به دور از مناسبت. چه بسا ایشان بگویند که حکایت اعتقاد به خداوند حکایت نظرورزیِ عقلانیِ انتزاعی نیست، بلکه حکایت سرسپردگیِ شخصی است. حکایتِ ایمان است، نه به‌کارگیریِ باریک‌بینانهٔ عقل.

ایمان پای توکل و اعتماد را به میان می‌کشاند. اگر در حال صعود از کوهی باشم و ایمانم را به استحکام طنابم گره بزنم، در آن صورت اعتماد می‌کنم که اگر پایم بلغزد و سقوط کنم، طناب مرا نگه خواهد داشت، گو این‌که تا وقتی طناب را به محک آزمون نگذاشته‌ام خاطرجمع نیستم که بتواند مرا نگه دارد. به نزد برخی کسان، ایمان به خداوند مانند ایمان به استحکام همان طناب است: برهان مسلّمی در کار نیست که ثابت کند خدا وجود دارد و همه کس را به عین عنایت می‌نگرد، ولی مؤمن به این امر اعتماد می‌کند که خداوند حقیقتاً وجود دارد، و بر وفق این اعتماد و اعتقاد روزگار می‌گذراند.

نظرگاه ایمان دینی به نزد بسیاری کسان صورتی دلکش دارد. بر وفق این نگرش، آن قسم براهینی که ما بررسی کرده‌ایم بی‌مناسبت و نامربوط است. با این حال، افراطی‌ترین صورت ایمان دینی ممکن است موجب شود که افراد از دیدن ادله‌ای که ناقض عقاید آن‌هاست به کلی عاجز شوند: ممکن است بیش‌تر به صورت لجاجت درآید تا نگرشی عقل‌پسند.

اگر تمایل داشته باشید این نگرش ایمانی را در مورد وجود خداوند در پیش بگیرید، چه خطرهایی در کمین شما نشسته است؟

خطرهای ایمان

ایمان، آن‌طور که توصیفش کردم، مبتنی بر ادلّه و قرائن ناکافی است. اگر ادلّه و قرائن کافی برای اظهار این مدعا که خداوند وجود دارد در کار می‌بود، دیگر به ایمان کم‌تر حاجت می‌افتاد: در آن صورت می‌دانستیم که خدایی هست. از آن‌جایی که قرائن و ادلّه‌ای کافی وجود ندارد که بر بنیاد آن به وجود خداوند یقین پیدا کنیم، همواره این امکان وجود دارد که مؤمنان در ایمان خویش بر خطا باشند و، همان طور که در مورد اعتقاد به وقوع معجزات ملاحظه کردیم، پاره‌ای عوامل روانی در کار است که می‌تواند افراد را به جانب ایمان به خداوند سوق دهد.

به طور مثال، انکار نمی‌توان کرد که آرام و قرار و خاطرجمعیِ حاصل از این اعتقاد که موجودی قادر مطلق از ما مراقبت می‌کند صورتی دلکش دارد. اعتقاد به حیاتِ واپسین نوشداروی گوارایی است برای هراس از مرگ. این عوامل ممکن است در شماری از آدمیان انگیزه‌ساز شود تا از روی سرسپردگی به وجود خداوند ایمان آورند. البته این لزوماً دلیل نمی‌شود که ایمان آن‌ها بی‌مورد و نابجا باشد، بلکه صرفاً نشان از آن دارد که شاید اسباب و علل و انگیزه‌های ایمانشان ترکیبی از بی‌قراری و سوداپختن[1] باشد.

از این گذشته، همان طور که هیوم مدلّل کرده است، احساس شگفتی و حیرتی که از اعتقاد به رخدادهای خارق عادت برمی‌خیزد به مذاق کثیری از آدمیان خوش می‌آید. در مورد ایمان به خدا، این نکته اهمیت دارد که میان ایمان راستین و لذت حاصل از داشتن و نگه‌داشتنِ اعتقاد به وجود خدا تمایز قائل شویم. این عوامل روانی باید موجب شوند که ما در مورد ایمان آوردن به خداوند جانب احتیاط را نگه‌داریم: خطااندیشی در مورد انگیزهٔ خویش در

---

1. wishful thinking

این عرصه بسیار آسان است. در نهایت، هر مؤمنی باید کلاه خودش را قاضی کند که آیا ایمان او راستین و سزاوار است یا نه.

نتیجه‌گیری

در این فصل غالب براهین سنتی در اثبات و انکار وجود خدا را بررسی کردیم. همان طور که دیدیم، انتقاداتی جدی وجود دارد که اگر بناست خداباوران اعتقاد خود را به خدایی قادر مطلق، دانای مطلق و خیر اعلی حفظ کنند باید از پس جواب دادن به آن‌ها برآیند. یک راه برای پاسخ دادن به این انتقادات بازنگری در صفاتی است که معمولاً به خداوند نسبت داده شده: شاید خداوند کاملاً خیرخواه نباشد، یا شاید قدرت یا علم او حد و مرز بشناسد. دست زدن به این کار دست شستن از توصیف سنتی خداوند است. با این حال، این کار به زعم بسیاری کسان، در قیاس با دست کشیدن کامل از اعتقاد به خداوند، راه‌حلی جایزتر است.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب مکی را فوق‌العاده توصیه می‌کنم. این کتاب فصیح، هوشمندانه و جذاب است، و به اغلب موضوعاتی که در این فصل گنجانده شده، به شکلی مبسوط‌تر می‌پردازد:

J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press,1982).

کتاب زیر پیش‌درآمدی است جامع بر موضوع فلسفهٔ دین به قلم راهبی فرانسیسی:

Brian Davies , *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press , 2nd edn, 1993).

این کتاب اثری جذاب و پردامنه است که به عنوان پیش‌درآمدی بر پاره‌ای عرصه‌های مهم مابعدالطبیعه مانند ماهیتِ زمان نیز به‌کار می‌آید:

Robin Le Poidevin , *Arguing for Atheism* (London: Routledge, 1996).

کتاب دیوید هیوم به نام مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی، که اولین بار پس از مرگ او به سال ۱۷۷۹ منتشر شد، حمله‌ای است زیرکانه و پیگیر به برهان نظم در اثبات وجود خداوند.

ممکن است در جاهایی فهم نثر قرن هجدهم بسیار دشوار باشد، ولی درک استدلال‌های اصلی آسان است و برای این استدلال‌ها مثال‌هایی مطایبه‌آمیز و به یادماندنی آمده است. مشخصات بهترین چاپ این کتاب به شرح زیر است:

David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press World's Classics, 1993).

دان کیوپیت بدیل ناواقع‌گرایانهٔ خود را برای خداباوری در واپسین فصل کتابش به اجمال شرح می‌دهد:

Don Cupitt, *The Sea of Faith* (London: BBC Books, 1984).

[ترجمهٔ فارسی: دان‌کیوپیت، دریای ایمان، ترجمهٔ حسن کامشاد (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶).]

۲

درست و نادرست

چه چیزی معلوم می‌دارد که عملی [اخلاقاً] درست است یا نادرست؟ وقتی می‌گوییم کسی باید یا نباید فلان کار را انجام دهد، منظورمان چیست؟ چطور باید زندگی کنیم؟ در سلوک با دیگران چه راهی را باید در پیش بگیریم؟ این‌ها پرسش‌های بنیادینی است که فلاسفه هزاران سال است در بارهٔ آن‌ها بحث و فحص می‌کنند. اگر نتوانیم بگوییم چرا اعمالی نظیر شکنجه، قتل، قساوت‌ورزی، برده‌داری، زنای به عنف و سرقت اعمالی نادرست است، چه توجیهی داریم که از آن‌ها جلوگیری کنیم؟ آیا حکایت اخلاق صرفاً حکایت پیش‌داوری و تعصب است یا این‌که می‌توانیم دلایل متقنی برای باورهای اخلاقی خویش دست و پا کنیم؟ آن ساحت فلسفه که سروکارش با این قبیل مسائل است معمولاً اخلاق یا فلسفهٔ اخلاق خوانده می‌شود ــ این اصطلاحات را به طور مترادف به‌کار می‌برم.

من شک دارم که فلسفه بتواند پیش‌داوری‌های بنیادین افراد را در بارهٔ درستی و نادرستی [اخلاقی] دگرگون سازد. همان طور که فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در کتاب آن سوی خیر و شر[1] متذکر شده است، غالب فلاسفهٔ اخلاق سرانجام به این توجیه رسیده‌اند: «تمایلی قلبی که پالوده شده به صورت انتزاعی درآمده است.» به تعبیر دیگر، این فلاسفه

1. *Beyond Good and Evil*

تحلیل‌های پیچیده‌ای به دست می‌دهند که به نظر می‌رسد متضمن استدلال منطقی و غیرشخصی است ولی همواره در فرجام کارشان به آن‌جا می‌کشد که ثابت می‌کنند پیش‌داوری‌های از پیش بودهٔ آن‌ها درست است. با این حال، فلسفهٔ اخلاق می‌تواند به هنگامی که با مسائل واقعی اخلاقی سروکار داریم بینش‌هایی به ما ارزانی دارد: این کار از فلسفهٔ اخلاق ساخته است که معانی ضمنی کثیری از عقاید عام و کلی در بارهٔ اخلاق و اخلاقی بودن را وضوح ببخشد، و نشان دهد که از چه راهی می‌توان این عقاید را به طرزی که واجد سازگاری درونی باشد در عرصهٔ عمل وارد کرد. در این‌جا من سه قسم نظریهٔ اخلاق را بررسی می‌کنم: [نظریه‌های] تکلیف‌مدار[1] [یا تکلیف‌نگر]، نتیجه‌گرا[2] و فضیلت‌مدار[3] [یا مبتنی بر فضیلت]. این‌ها چارچوب‌های بسیار کلیِ رقیبِ هم در فهم مسائل اخلاقی هستند. قبل از هر چیز مهم‌ترین خصوصیات این سه قسم نظریه را به اجمال توصیف می‌کنم و نشان می‌دهم که چگونه می‌توان آن‌ها را در مواردی که در زندگی واقعی پیش می‌آید به‌کار بست. سپس به سروقت مسائل فلسفیِ انتزاعی‌تر و نظری‌تر در بارهٔ معنای زبان اخلاق می‌روم ــ یعنی همان مبحثی که به فرااخلاق[4] مشهور است.

نظریه‌های تکلیف‌مدار

تأکید نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار بر این است که یکایک ما انسان‌ها تکالیفی بر عهده داریم ــ اعمالی که باید یا نباید انجام دهیم ــ و عمل کردن بر وفاقِ اخلاق معنایش این است که وظیفهٔ خود را فارغ از هر نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود به جا آوریم. همین رأی ــ یعنی این‌که پاره‌ای اعمال فارغ از آن‌که چه نتایجی در برداشته باشند مطلقاً صواب یا ناصوابند ــ راه نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار (یا به تعبیر دیگر، تکلیف‌نگر[5]) را از راه نظریه‌های اخلاق

---

1. duty-based
2. consequentialist
3. virtue-based
4. meta-ethics
5. deontological

نتیجه‌گرا جدا می‌کند. در این‌جا دو نظریهٔ تکلیف‌مدار را سبک و سنگین می‌کنیم: اخلاق مسیحی و اخلاق کانتی.

اخلاق مسیحی

تعالیم اخلاقی مسیحیت بر دریافت غربی از اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی[1] سیطره داشته است: تصور ما از اخلاقی بودن یکسره به دست تعالیم دینی شکل گرفته است، و حتی نظریه‌های اخلاق الحادی به شدت مرهون این تعالیمند. «ده فرمان» ریزِ واجبات و محرماتِ مختلف را به دست می‌دهد. این تکالیف یا واجبات فارغ از نتایجی که در پی می‌آورند برقرارند و به قوت خود باقی هستند: آن‌ها تکالیف مطلقند. آن‌که معتقد است کتاب مقدس کلام خداوند است در بارهٔ معنای «درست» و «نادرست» [یا «صواب» و «ناصواب»] تردیدی به خود راه نمی‌دهد: «درست» یعنی آنچه خدا می‌خواهد، و «نادرست» یعنی آنچه مغایر با خواست خداست. به نزد مؤمنی از این دست حکایت اخلاقی بودن حکایت پیروی از فرمان‌های مطلقی است که از جانب مرجعی بیرونی، یعنی خداوند، صادر شده است. بدین قرار، مثلاً، قتل از آن‌رو همواره از حیث اخلاقی نادرست است که در سیاههٔ ده فرمان آشکارا از آن به عنوان گناه یاد شده است. حتی وقتی هم که قتل فردی خاص ــ مانند هیتلر ــ جان سایرین را نجات بخشد، باز هم آن حکم به قوت خود باقی می‌ماند. [البته] این حرف نوعی ساده‌سازی است: واقعیت این است که علمای الهیات از اوضاع و احوالی استثنایی یاد می‌کنند که در آن چه بسا قتل از حیث اخلاقی جایز باشد ــ نمونه‌اش عمل قتل در میدان جنگی عادلانه است.

اخلاق مسیحی در مقام عمل از صِرف نصب‌العین قرار دادن ده فرمان

---

1. morality

به‌مراتب پیچیده‌تر است: این اخلاق متضمن اجرای تعالیم عیسی مسیح، علی‌الخصوص اجرای فرمان عهد جدید است دایر بر این‌که «همسایه‌ات [یا همنوعت] را دوست بدار». با این حال، گوهر این اخلاق نظامی از بایدها و نبایدهاست. همین معنا در مورد غالب نظام‌های اخلاقیِ دین‌بنیاد صدق می‌کند.

کثیری از آدمیان بر این تصور بوده‌اند که اگر جهان را خدایی نباشد، چیزی به اسم اخلاق یا حیث اخلاقی در کار نخواهد بود: به تعبیر داستایفسکی، «اگر خدا نباشد، هر کاری مجاز است.» با وجود این، هر قسم نظریهٔ اخلاقی که منحصراً خواست خداوند را بنیاد خود قرار می‌دهد دست‌کم در معرض سه ایراد عمده است.

نقد اخلاق مسیحی

چه چیزی خواست خداوند است؟

یکی از دشواری‌های اخلاق مسیحی که بلافاصله با آن مواجه می‌شویم واقف شدن به این است که خواست خداوند فی‌الواقع چیست. چطور می‌توانیم به طور قطع و یقین بدانیم که خداوند از ما چه کاری می‌خواهد؟ مسیحیان عموماً در پاسخ می‌گویند: «به کتاب مقدس نگاه کنید.» ولی کتاب مقدس در به روی تأویل‌های گونه‌گون، و غالباً مخالف، می‌گشاید: کافی است اختلاف نظرهایی را به ذهن بیاوریم که میان آن‌هایی که به نص کتاب مقدس وفادارند، و معتقدند که [مثلاً] جهان در هفت روز آفریده شده، و آن‌هایی که کتاب مقدس را از سنخ سخن مجازی می‌دانند وجود دارد؛ یا اختلاف نظرهایی که بین این دو گروه به چشم می‌خورد: گروهی که معتقدند عمل قتل در عرصهٔ جنگ گاهی مقبول است، و، در مقابل، گروهی که، به اعتقاد آن‌ها، این فرمان که «نباید کسی را به قتل برسانی» فرمانی است مطلق و نامشروط.

محذور اوتیفرون

محذور[1] وقتی پیش می‌آید که فقط دو شق ممکن وجود دارد و هیچ کدام مطلوب نیست. محذوری که در این مورد وجود دارد اول بار در محاورهٔ اوتیفرون[2] افلاطون آمده است. محذورِ فراروی کسانی که معتقدند اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی ریشه در فرمان‌های خداوند دارد بدین قرار است: آیا خداوند بدان سبب به کاری فرمان می‌دهد یا آن را دوست می‌دارد که آن کار از حیث اخلاقی خوب است؟ یا این‌که سبب خوب بودن آن کار از حیث اخلاقی، این است که خداوند به آن کار فرمان می‌دهد یا آن را دوست می‌دارد؟

شق اول را بررسی کنیم. اگر خداوند بدان سبب به کاری فرمان دهد یا آن را دوست بدارد که آن کار اخلاقاً خوب باشد، آن‌گاه حیث اخلاقی یا اخلاقی بودن به اعتباری مستقل از خدا خواهد بود. خداوند [درواقع] ارزش‌های اخلاقیِ از پیش بوده‌ای را که در جهان هست اجابت می‌کند: در این‌جا پای کشف ارزش‌ها در میان است نه ابداع آن‌ها. از این منظر که نگاه کنیم، می‌بینیم که توصیف و تعریف اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی بدون هیچ‌گونه یادکردی از خداوند کاری است شدنی، هرچند ممکن است تصور شود معارفی که خداوند در بارهٔ اخلاقی بودن به ما می‌بخشد در قیاس با معارفی که در غیر این صورت می‌توانستیم با عقل کرانمند خویش ذره ذره از جهان هستی به دست آوریم موثق‌تر است. با این حال، بر وفق این نگرش، خداوند مصدر و سرچشمهٔ اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی نیست.

شق دوم احتمالاً در نظر هواداران اخلاق مسیحی کم‌تر جذاب است. اگر خداست که درست و نادرست را، صرفاً با فرمان‌ها یا تأییدش، معین می‌کند، پس به نظر می‌رسد که این امر اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی را به نوعی آب و

---

1. dilemma
2. *Euthyphro*

رنگ دلبخواهی یا مِن عندی می‌بخشد. علی‌الاصول ممکن بوده است که خداوند قتل را عملی درخور ستایش اعلام کند و [برمبنای این نگرش] این عمل درست بوده باشد. آن‌هایی که اخلاقیات را نظامی از فرمان‌های خداوند می‌دانند و از این دیدگاه خویش دفاع می‌کنند چه بسا در جواب بگویند که خداوند هرگز قتل را به عنوان عملی که اخلاقاً درخور ستایش باشد تعیین نمی‌کند زیرا خداوند خیر است و طبعاً نمی‌خواهد که ما دیگران را به قتل برسانیم. ولی اگر مراد از «خیر»، «خیر اخلاقی» باشد، نتیجهٔ این سخن آن است که یگانه معنایی که از [عبارت] «خداوند خیر است» برمی‌آید این است که «خداوند مؤید خویش است». هنگامی که مؤمنان می‌گویند «خداوند خیر است» بعید است منظورشان چنین چیزی باشد.

اخلاق مسیحی وجود خداوند را مسلم می‌گیرد

با این حال، ایراد بسیار جدی‌تری نسبت به چنین دیدگاهی در بارهٔ اخلاق وجود دارد و آن این‌که دیدگاه مزبور از پیش فرض را بر این می‌گذارد که خداوند به واقع وجود دارد و خیرخواه است. اگر خدا خیرخواه نباشد، به چه علت اعمال مطابق با خواست او را اخلاقاً خوب بدانیم؟ همان‌طور که در فصل اول ملاحظه کردیم، نه وجود خدا را می‌توان مسلم گرفت نه خیرخواهی‌اش را.

این طور نیست که همهٔ نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار وجود خداوند را مبنای خویش قرار دهند. مهم‌ترین نظریهٔ اخلاق تکلیف‌مدار، یعنی نظریهٔ ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، با این که به شدت تحت تأثیر سنت مسیحیت پروتستان قرار داشته، و به رغم این واقعیت که خود کانت مسیحی مخلصی بوده، اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی را به شیوه‌ای توصیف می‌کند که، در کلی‌ترین صورت آن، خوشایند کثیری از ملحدان بوده است.

اخلاق کانتی

انگیزه‌ها

ایمانوئل کانت دلمشغول این پرسش بود که «عمل اخلاقی چیست؟» جوابی که او به این سؤال داد در فلسفه اهمیت گرانسنگی داشته است. در این‌جا مهم‌ترین ابعاد این جواب را به اجمال توصیف می‌کنم.

کانت مسلم می‌دانست که عمل اخلاقی عملی است که از سر احساس تکلیف صورت گرفته است، نه صرفاً به سائقهٔ تمایل یا احساس یا امکان منفعتی که برای انجام دهندهٔ آن حاصل می‌شود. بر این اساس، به‌طور مثال، اگر من از آن رو صدقه بدهم که احساس رحم و شفقت نسبت به نیازمندان از عمق وجودم می‌جوشد، از نظر کانت عملی که انجام می‌دهم لزوماً آب و رنگ اخلاقی ندارد: اگر تنها به سائقهٔ احساس رحم یا شفقت، و نه از سر احساس تکلیف، عملی انجام دهم، آن عمل اخلاقی نیست. یا اگر از آن‌رو صدقه دهم که تصور کنم این کار باعث می‌شود نزد دوستانم محبوبیت بیش‌تری پیدا کنم، باز هم عمل من آب و رنگ اخلاقی ندارد، بلکه به خاطر افزایش وجههٔ اجتماعی‌ام صورت بسته است.

بدین قرار کانت انگیزهٔ عمل را به مراتب مهم‌تر از خود عمل و نتایج آن می‌دانست. به عقیدهٔ او، برای آن‌که بدانید آیا عمل کسی اخلاقی است یا نه، باید ببینید نیت او چه بوده است. کافی نیست که فقط بدانیم سامری نیکوکار[1] به مرد محتاج کمک کرده است. شاید او این کار را به خاطر نفع شخصی خود انجام داده باشد و در قبال زحماتش اجری طلب کرده باشد. یا در غیر این صورت ممکن است این کار را تنها بدان جهت انجام داده باشد که احساس

---

۱. ماجرای سامری نیکوکار در انجیل لوقا نقل شده و مَثَل او دستمایه عیسی مسیح قرار گرفته تا اسوه‌ای از نیکوکاری عرضه بدارد. طبق روایت لوقا، عیسی حکایت مردی از اهالی سامره را می‌آورد که به حال یک یهودیِ درراه مانده، مجروح و غارت شده به دست راهزنان، دل می‌سوزاند، دستگیرش می‌شود و به او نیکی‌ها و لطف‌ها می‌کند. ـ م.

رحم و شفقت در وجودش جوشیده است: این یعنی عمل کردن با انگیزه‌ای عاطفی، نه از سر احساس تکلیف.

سایر فلاسفهٔ اخلاق غالباً در این باره با کانت همداستانند که نفع شخصی انگیزه‌ای شایسته برای عمل اخلاقی نیست. اما بسیاری از فلاسفهٔ اخلاق در مدعای او دایر بر این که وجود یا عدم احساساتی نظیر رحم و شفقت در شخصی که دست به عمل می‌زند ربطی به ارزیابی اخلاقی ما در بارهٔ اعمال او ندارد به دیدهٔ انکار می‌نگرند. به هر روی، نظر کانت این است که یگانه انگیزهٔ قابل قبول برای عمل اخلاقی، احساس تکلیف است.

یکی از دلایلی که نشان می‌دهد چرا کانت تا این پایه انگیزه‌ها را، به جای نتایج آن‌ها، در کانون توجه خود قرار می‌داد این است که او معتقد بود همهٔ انسان‌ها می‌توانند به زیور اخلاق آراسته شوند. از آن جایی که عقل حکم می‌کند که ما را تنها در قبال اعمالی اخلاقاً مسئول بدانند که برآن‌ها اختیاری داشته باشیم ــ یا، به قول کانت، از آن جایی که «بایستن دال بر توانستن است» ــ و نیز بدان جهت که نتایج اعمال غالباً از اختیار ما خارج است، این نتایج را نمی‌توان تعیین‌کننده یا ذاتیِ حیث اخلاقی دانست. از باب مثال، اگر من، از سر احساس تکلیف، تلاش کنم کودکی را که در حال غرق شدن است نجات بدهم، ولی دست بر قضا آن کودک را غرق کنم، عمل مرا می‌توان همچنان عملی اخلاقی دانست زیرا انگیزه‌های من صواب بوده‌اند: در این مورد، نتایج عمل من مصیبت‌بار بوده، ولی دخلی به ارزش اخلاقی کارم نداشته است.

همین طور از آن جایی که ما لزوماً بر عکس‌العمل‌های عاطفی خود اختیار کامل نداریم، این عکس‌العمل‌ها را نیز نمی‌توان ذاتیِ اخلاقی بودن دانست. به عقیده کانت، اگر بناست باب اخلاقی بودن برای قاطبه انسان‌های بهره‌مند از آگاهی گشوده باشد، باید بنیاد آن یکسره بر اراده، و علی‌الخصوص بر احساس تکلیف ما، قرار گیرد.

ضابطه‌ها

کانت نیات و مقاصد نهفته در پس هر عملی را ضابطه[1] می‌نامید. ضابطه، آن اصل کلی است که مبنای عمل را تشکیل می‌دهد. مثلاً سامری نیکوکار ممکن است بر اساس این ضابطه عمل کرده باشد: «همواره در صورتی که احتمال می‌دهی اجر زحمات خود را دریافت خواهی کرد، به سوی نیازمندان دست یاری دراز کن.» یا شاید عمل او بر پایهٔ این ضابطه بوده باشد: «همواره وقتی احساس رحم و شفقت در وجودت می‌جوشد، به نیازمندان دست یاری بده.» با این حال، اگر رفتار سامری نیکوکار اخلاقی بوده باشد، احتمالاً بر مبنای این ضابطه عمل کرده است: «همواره به سوی نیازمندان دست یاری دراز کن زیرا این کار تکلیف توست.»

امر مطلق

کانت بر این باور بود که ما آدمیانِ صاحبْ‌عقل [یا متعقل] تکالیفی بر عهده داریم. این تکالیف مطلق[2]اند: به تعبیر دیگر، بدون اما و اگر، و نامشروطند ــ تکالیفی مانند این‌که «در همه حال باید راستگو باشی» یا «هیچ‌گاه نباید کسی را به قتل برسانی.» این تکالیف فارغ از هر نتیجه‌ای که از سر نهادن به آن‌ها در وجود آید اعتبار دارند. به نظر کانت، اخلاق نظامی از اوامر مطلق است: احکامی ناظر به عمل کردن به اشکالی مشخص. این یکی از خاص‌ترین وجوه اخلاق‌شناسیِ اوست. کانت تکالیف مطلق را با تکالیف مشروط[3] مقابل می‌نهاد. تکلیف مشروط تکلیفی است نظیر این: «اگر می‌خواهی عزت و احترام پیدا کنی، باید راستگو باشی» یا «اگر می‌خواهی از سلول زندان سردرنیاوری، نباید کسی را به قتل برسانی.» تکالیف مشروط به شما می‌گویند اگر می‌خواهید غایتی را حاصل کنید یا از غایتی بپرهیزید، چه کاری

---

1. maxim 2. categorical 3. hypothetical

باید کنید یا نباید کنید. کانت بر این باور بود که فقط یک امر مطلق[1] پایه وجود دارد: «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی جهانگستر شود.» «اراده کردن» در این‌جا یعنی «خواستِ عقلی». به تعبیر دیگر، پیام امر مطلق این است که تنها بر بنیاد ضابطه‌ای عمل کن که عقلاً بخواهی آن را شامل حال همگان سازی. این اصل را به عنوان اصل عمومیت‌پذیری[2] می‌شناسد.

اگر چه کانت چند صورت گوناگون از امر مطلق به دست می‌دهد، صورتی که از آن یاد کردیم مهم‌ترینِ آن‌هاست و بسیار منشأ اثر بوده است. حال آن را به طور مبسوط بررسی می‌کنیم.

عمومیت‌پذیری

به نظر کانت، برای این‌که عملی اخلاقی باشد، ضابطه‌ای که بنیاد آن است باید ضابطه‌ای باشد عمومیت‌پذیر، ضابطه‌ای که برای هر کس دیگری در اوضاع و احوال مشابه به قوت خود باقی بماند. شما نباید خودتان را استثنا کنید، بلکه باید بی‌نظر باشید. بدین قرار، مثلاً، اگر بر بنیاد این ضابطه که «همواره وقتی در فقر شدید به سر می‌بری دست به دزدی بزن تا آنچه را نیازداری خریداری کنی» کتابی را سرقت کنید، درست بودن یا اخلاقی بودن چنین عملی لازمه‌اش این است که ضابطهٔ مذکور شامل حال هرکس دیگری هم که وضعیتی مشابه وضعیت شما دارد بشود.

البته این بدان معنا نیست که هر قسم ضابطهٔ عمومیت‌پذیری به این دلیل ضابطه‌ای اخلاقی است. پیداست که ضابطه‌های پیش‌پا افتادهٔ بسیاری را می‌توان به سهولتِ بسیار عمومیت بخشید، هر چند آن‌ها ربط چندانی یا [اصلاً] ربطی به اخلاقی بودن ندارند ــ از آن جمله‌اند ضوابطی نظیر این: «همواره به افرادی که قد آن‌ها از تو بلندتر است دهن‌کجی کن.» پاره‌ای دیگر

---

1. categorical imperative
2. universalizability

از ضوابط عمومیت‌پذیر را، نظیر ضابطهٔ مربوط به دزدی که در بند قبل از آن یاد کردم، حتی می‌توان ضوابطی خلاف اخلاق دانست.

مفهوم عمومیت‌پذیری صورتی از قاعدهٔ معروف به قانون طلایی در دین مسیح است: «آنچه خواهید که دیگران با شما کنند، شما نیز با ایشان چنان کنید.» کسی که بر پایهٔ این ضابطه عمل می‌کند که «سربار دیگران باش و همواره به هزینهٔ دیگران زندگی کن»، کردارش موافق اخلاق نیست، زیرا عمومیت بخشیدن به این ضابطه از محالات است. این ضابطه پرسشی برمی‌انگیزد: «اگر همه آن‌طور عمل می‌کردند، چه پیش می‌آمد؟» و اگر همگان سربار می‌شدند، دیگر کسی باقی نمی‌ماند که افراد سربار به هزینهٔ او زندگی کنند. این ضابطه از آزمون کانت سرفراز بیرون نمی‌آید، و بدین قرار قابلیت آن را ندارد که ضابطه‌ای اخلاقی باشد.

در مقابل، به راحتیِ بسیار می‌توانیم این ضابطه را عمومیت ببخشیم: «هرگز کودکان را زجر ندهید.» مسلماً به نزد همگان مقدور و مطلوب است که به این دستور اقتدا کنند، گو این‌که شاید [در عمل] از آن سرباز پیچند. آن‌هایی که با زجر دادن کودکان از این دستور سرپیچی می‌کنند کردارشان خلاف اخلاق است. کاملاً پیداست که مفهوم عمومیت‌پذیری به نزد کانت، با ضابطه‌هایی مانند این، راه‌حلی به دست می‌دهد که با شهودهای بی‌چون و چرای غالب آدمیان در بارهٔ حسن و قبح مطابقت دارد.

وسایل و غایات

یک صورت دیگرِ امر مطلق بدین قرار است: «دیگران را همواره غایت فی‌نفسه بدان و نه هرگز وسیلهٔ محض.»[1] این بیان تعبیر دیگری است از این‌که

---

۱. شکل کامل این صورت چنین است: «چنان عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفاً وسیله» (به نقل از راجر سالیوان، اخلاق در فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۶۲). ـ م.

ما نباید از دیگران استفاده کنیم، بلکه باید در همه حال متوجه کرامت انسانی آن‌ها باشیم: متوجه این واقعیت که ایشان افرادی هستند با خواست‌ها و تمایلات خاصِ خودشان. اگر کسی تنها از آن‌رو با شما رفتار دوستانه دارد که می‌داند شما می‌توانید شغلی به او بدهید، در آن صورت آن فرد با شما به مثابهٔ وسیله‌ای برای پیدا کردن شغل رفتار می‌کند، نه به مثابهٔ شخص، به مثابهٔ غایتی فی‌نفسه. البته اگر کسی صرفاً بدان جهت با شما دوستانه رفتار کند که شما را دوست می‌دارد، این امر به هیچ وجه ربطی به اخلاقی بودن ندارد.

نقد اخلاق کانتی

اخلاقی عاری از محتوا

گاهی نظریهٔ اخلاق کانت، و علی‌الخصوص تصور او را از عمومیت‌پذیری داوری‌های اخلاقی، به سبب تهی بودن محل انتقاد قرار داده‌اند. منظور این است که نظریهٔ او تنها چارچوبی که نشان‌دهندهٔ ساختار داوری‌های اخلاقی است به دست می‌دهد بی‌آن‌که افرادی را که قرار است در مقام عمل تصمیم‌های اخلاقی بگیرند به نوعی یاری کند. این نظریه به آن‌هایی که می‌کوشند در این‌باره تصمیم بگیرند که چه کاری باید انجام دهند چندان مدد نمی‌رساند.

این انتقاد آن صورت امر مطلق را که به ما توصیه می‌کند دیگران را غایت بدانیم نه هرگز وسیلهٔ محض، نادیده می‌گیرد. کانت با این صورت از امر مطلق مسلماً نظریهٔ اخلاقش را صاحب محتوایی می‌کند. ولی نظریهٔ او حتی با ترکیب تز عمومیت‌پذیری و صورت‌بندی غایات / وسایل، برای کثیری از مسائل اخلاقی جواب‌های قانع‌کننده‌ای فراهم نمی‌آورد.

از باب مثال، نظریهٔ کانت نمی‌تواند به سادگی از پس حل تعارض‌هایی برآید که میان تکالیف [گوناگون] روی می‌دهد. مثلاً اگر [از یک سو] این تکلیف بر عهده‌ام باشد که همواره راستگو باشم و نیز [از سوی دیگر]

مکلف باشم که [جان] دوستانم را حفظ کنم، نظریهٔ کانت به من نشان نمی‌دهد که وقتی این دو تکلیف با هم از در تعارض در می‌آیند چه کاری باید انجام دهم. اگر فرد دیوانه‌ای در حالی که تبری در دست گرفته است از من بپرسد که دوستم کجاست، اولین تمایل من این خواهد بود که به او دروغ بگویم. راستگویی [در این مورد] شانه خالی کردن از بار تکلیفی است که برای حفظ [جان] دوستم بر عهده دارم. ولی از طرف دیگر، بنابر نظر کانت، دروغگویی، حتی در چنین وضعیت استثنایی، عملی است خلاف اخلاق: این تکلیف مطلق برعهدهٔ من است که هرگز دروغ نگویم.

اعمال خلاف اخلاقی که عمومیت‌پذیرند

ضعف دیگری که برخی در نظریهٔ کانت می‌بینند این است که به نظر می‌رسد این نظریه پاره‌ای از اعمالی را که آشکارا خلاف اخلاقند مجاز می‌شمرد. به طور مثال، به نظر می‌آید که ضابطه‌ای مثل «هرکسی را که برایت اسباب دردسر می‌شود از میان بردار»، قابلیت آن را دارد که به طرزی کاملاً منسجم و دارای سازگاری درونی عمومیت پیدا کند. و با این حال، پیداست که ضابطه‌ای از این قسم خلاف اخلاق است.

ولی این نوع انتقاد در مقام نقد کانت کارگر نمی‌افتد: چنین انتقادی صورتِ ناظر به وسایل / غایاتِ امر مطلق را، که به وضوح ناقض این انتقاد است، نادیده می‌گیرد. از بین بردن کسی که اسباب دردسر شما شده است به هیچ وجه گویای آن نیست که او را غایت فی‌نفسه تلقی کرده‌اید: [بلکه نشان از آن دارد که] در به حساب آوردن منافع او قصور ورزیده‌اید.

جنبه‌های نامعقول

درست است که بخش زیادی از نظریهٔ اخلاق کانت معقول و پذیرفتنی است ــ به خصوص این رأی که باید علائق و منافع دیگران را مراعات کنیم ــ ولی

ابعاد نامعقولی هم در آن هست. اولاً به نظر می‌رسد که نظریهٔ کانت پاره‌ای اعمال نامعقول را موجه جلوه می‌دهد، اعمالی نظیر افشا کردن جای دوستتان برای تبر به دستی دیوانه به عوضِ آن‌که با گفتن دروغی کاری کنید که او رد دوستتان را گم کند.

درثانی، به نظر می‌رسد نقش و اهمیتی که این نظریه برای احساساتی همچون رحم و شفقت، همدلی و دلسوزی قائل می‌شود به حد کفایت نیست. کانت این قبیل احساسات را به وصف این‌که به اخلاقی بودن دخلی ندارند از دور خارج می‌کند: یگانه احساس سزاوار برای عمل اخلاقی، احساس تکلیف است. به نظر کانت، احساس رحم و شفقت در مورد نیازمندان با آن‌که ممکن است از پاره‌ای نظرگاه‌ها درخور ستایش به شمار آید دخلی به اخلاقی بودن ندارد. در مقابلِ [این رأی]، کثیری بر این عقیده‌اند که احساساتی آشکارا اخلاقی وجود دارد ــ احساساتی نظیر رحم و شفقت، همدلی، احساس گناه و ندامت ــ و برکنار دانستن این احساسات از اخلاقیات یا اخلاقی بودن، همان کاری که کانت به آن اهتمام می‌ورزید، نادیده گرفتن بعدی از ابعاد اساسیِ رفتار اخلاقی است.

ثالثاً، این نظریه نتایج اعمال را منظور نمی‌دارد. معنایش این است که، بر اساس نظریهٔ کانت، می‌توان ابلهان خیرخواهی را که از سر بی‌کفایتی ندانسته باعث مرگ شماری از مردم می‌شوند به لحاظ اخلاقی بی‌تقصیر دانست. در وهلهٔ اول در مورد آن‌ها بر اساس نیاتشان داوری خواهد شد. ولی به نظر می‌آید که در پاره‌ای موارد، نتایج اعمال در ارزیابی ارزش اخلاقی آن‌ها ربط و مناسبت دارند: تصور کنید در مورد پرستارکودکی خیرخواه که سعی دارد گربهٔ شما را در اجاق مایکروویو خشک کند چه احساسی خواهید داشت. با این حال، برای آن‌که در این باب جانب انصاف را در مورد کانت نگه داشته باشیم، باید بگوییم که او برخی بی‌کفایتی‌ها را درخور سرزنش و قصورآمیز می‌دانست.

آن‌هایی که این واپسین انتقاد از نظریه‌های تکلیف‌نگر را قانع‌کننده می‌دانند، به احتمال زیاد جاذبهٔ آن قسم نظریهٔ اخلاق را که به نتیجه‌گرایی مشهور است احساس می‌کنند.

نتیجه‌گرایی

اصطلاح «نتیجه‌گرا» در توصیف آن دسته از نظریه‌های اخلاق به‌کار می‌رود که در بارهٔ درستی یا نادرستی عمل نه بر مبنای نیات شخصی که عمل می‌کند بلکه بر اساس نتایج عمل داوری می‌کنند. در حالی که به گفته کانت، دروغگویی باوجود هرگونه منافعی که ممکن است از آن حاصل شود، عملی است که به لحاظ اخلاقی همواره نادرست است، اصحاب نتیجه‌گرایی در بارهٔ [درستی یا نادرستی] دروغگویی بر اساس نتایجی داوری می‌کنند که این عمل در بر دارد یا می‌توان احتمال داد به بار می‌آورد.

سودنگری

سودنگری[1] مشهورترین قسم از اقسام نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گراست. جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) نامدارترین هوادار آن بود. سودنگری بر این فرض مبتنی است که غایت قصوای هر قسم فعالیت انسانی (به اعتباری) خوشی یا سعادت است. این دیدگاه به لذت‌باوری[2] نیز معروف است.

آن‌که به سودنگری قائل است «خیر» را «هرآن چیزی» تعریف می‌کند «که موجب بیش‌ترین سعادت کلی [یامجموع] می‌شود.» گاهی این را «اصل بیش‌ترین سعادت»[3] یا «اصل سودمندی»[4] می‌خوانند. به دیده او، عمل درست را در هر وضع و حالی می‌توان با سبک و سنگین کردن نتایج احتمالی

---

1. utilitarianism
2. *hedonism*
3. greatest happiness principle
4. principle of utility

اعمال مختلفی که امکان‌پذیرند محاسبه [و مشخص] کرد. در این بین عمل درست در آن وضع و حال عملی است که بیش از سایر اعمال احتمال دارد موجد بیش‌ترین سعادت (یا لااقل بیش‌ترین تفاضل سعادت [یا خوشی] نسبت به شوربختی [یا ناشادی]) شود.

سودنگری ناگزیر است نتایج احتمالی را به حساب آورد، زیرا معمولاً، اگر نگوییم محال، به غایت دشوار است که نتایج دقیق عملی را پیش‌بینی کنیم: از باب مثال، توهین کردن به دیگران معمولاً آن‌ها را ناشاد می‌کند، ولی ممکن است شخصی که به او توهین می‌کنید فردی آزارطلب از آب درآید که از قرار گرفتن در معرض توهین دیگران بسیار محظوظ و مسرور می‌شود.

یکی از وجوه امتیاز سودنگری بر سایر رویکردهایی که به اخلاق صورت بسته، این است که سودنگری می‌تواند روشی سرراست و روشن برای منظور کردن حیوانات در ساحت تعلق خاطر اخلاقی به دست دهد. اگر بپذیریم که حیوانات از قابلیت درد کشیدن و لذت بردن بهره دارند، این کارمقدور است که سعادت و بهروزی آن‌ها را [نیز] در محاسبهٔ سودنگرانه منظور کنیم. و حتی اگر حیوانات مستقیماً در این محاسبه به شمار نیایند، این واقعیت که رنج آشکار آن‌ها بر سعادت دوستداران حیوانات تأثیر می‌گذارد جواز آن را فراهم می‌کند که سعادت و بهروزی آن‌ها به طور غیرمستقیم در محاسبهٔ سودنگرانه منظور شود. به طور مثال، اگر من و دیگرانی مانند خودم از دانستن این‌که گوساله‌ها را به خاطر تولید گوشت گوساله متحمل درد و رنج می‌کنند عمیقاً متألم باشیم، هنگامی که بناست اخلاقی بودن یا نبودن تولید گوشت گوساله مشخص گردد، ناشادی ما باید با شادی‌ها و لذاتی که مصرف‌کنندگان گوشت گوساله احساس می‌کنند مقابل نهاده و سنجیده شود.

نقد سودنگری

دشواری‌های محاسبه

هرچند ممکن است سودنگری علی‌الاصول نظریه‌ای جذاب جلوه کند،

وقتی پای به‌کار بستن آن در مقام عمل به میان می‌آید دشواری‌های فراوانی پدیدار می‌شود.

بی‌نهایت دشوار است که سعادت را اندازه بگیریم و سعادت افراد متفاوت را مقایسه کنیم. چه کسی باید مشخص کند که آیا لذت عظیمی که فرد آزارگر طعم آن را می‌چشد بر دردی که قربانی متحمل می‌شود فزونی دارد یا نه؟ یا چگونه می‌شود لذتی را که فردی عاشق بازی فوتبال به هنگام تماشای گل زیبایی که تیم محبوبش وارد دروازهٔ حریف می‌کند طعم آن را می‌چشد با خلجان سروری که عاشق اپرا به وقت گوش دادن به آریایی دلخواه آن را احساس می‌کند در مقام مقایسه قرار داد؟ و چگونه می‌توان این‌ها را مقایسه کرد با لذات جسمانی‌تر نظیر لذاتی که از رابطهٔ جنسی و خوردن حاصل می‌شود؟

جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲)، از اصحاب متقدم سودنگری، بر این تصور بود که این قبیل مقایسه‌ها را علی‌الاصول می‌توان انجام داد. به نزد او، خاستگاه سعادت امری بی‌ربط و خارج از موضوع است. سعادت صرفاً حالی خوش و سرورآمیز است: لذت و فقدان درد. با آن‌که سعادت شدت و ضعف دارد، درجات گوناگون آن به کلی از یک جنس است و بنابراین از هر راهی که ایجاد شده باشد، باید در محاسبات سودنگرانه به آن اهمیت داد. او در آنچه «محاسبه سعادت» می‌نامید، دستورالعمل‌هایی برای مقایسه لذات بیان داشت و خصوصیاتی مانند شدت و ضعف، دوام، گرایش به ایجاد لذات دیگر و امثال آن‌ها را در این کار منظور کرد.

با این حال، رویکرد بنتام به مذاق جان استوارت میل خامدستانه آمد: او به جای آن رویکرد، میان لذاتِ به اصطلاح عالی و دانی قائل به تمایز شد. میل احتجاج کرد هر آن کس که حقیقتاً طعم لذات عالی را چشیده باشد ــ که از نظر او، عمدتاً لذاتی فکری است ــ خودبخود آن‌ها را بر لذات به اصطلاح دانی، که بیش‌ترْ لذاتی جسمانی است، ترجیح خواهد داد. در طرح کلی میل،

لذات عالی در محاسبه سعادت بیش از لذات دانی به حساب می‌آمد: به تعبیر دیگر، درجهٔ تأکیدی که او بر لذات می‌نهاد علاوه بر این‌که به فراخور کمیت آن‌ها بود به فراخور کیفیت آن‌ها نیز بود. میل احتجاج می‌کرد که به طور قطع ناشاد بودن و در عین حال سقراطِ فرزانه بودن بر شادان یا سعادتمند بودن و در عین حال ابلهی نادان بودن برتری دارد، به این سبب که لذات سقراط در قیاس با لذات ابله از جنسی برتر است.

ولی به نظر می‌رسد که این رأی آب و رنگ نخبه‌گرایی دارد. توجیهی است روشنفکرانه برای پسندها و علائق و ارزش‌های طبقهٔ اجتماعی میل. این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که محاسبهٔ مقادیر نسبی سعادت کاری است به غایت دشوار. و حتی اگر تمایزی را که میل بین لذات عالی و دانی نهاده است به دیدهٔ قبول بنگریم، باز هم فی‌الواقع گره این مشکل به تمام و کمال گشوده نمی‌شود.

دشواری اساسی‌تر محاسبه وقتی پیش می‌آید که قرار است مشخص کنیم چه چیزهایی نتایج عملی خاص محسوب می‌شود. اگر شخصی کودکی را به خاطر رفتار ناپسندش به باد کتک بگیرد، پاسخ این سؤال که آیا این عمل اخلاقی است یا نه، به تمام و کمال منوط است به نتایجی که از آن حاصل می‌شود. ولی آیا باید تنها نتایج بی‌واسطهٔ کتک زدن کودک را به حساب آوریم، یا این‌که باید نتایج درازمدت این عمل را هم در محاسبهٔ خویش منظور کنیم؟ در حالت دوم چه بسا کارمان به آن‌جا بکشد که اموری مانند رشد عاطفی کودک، و احتمالاً حتی نتایج و تأثیرات آن عمل بر فرزندان آن کودک، را با سعادتی که او در نتیجهٔ این آموزش به وسیلهٔ تنبیه از قِبل دوری جستن از موقعیت‌های بالقوه خطرناک حاصل می‌کند در مقام مقایسه قرار دهیم. در مورد هر عملی این امکان هست که رشتهٔ نتایج آن تا آیندهٔ دور امتداد پیدا کند، و به ندرت پیش می‌آید که این نتایج به نقطهٔ پایانِ مسلمی برسد.

موارد مسئله‌آفرین

ایراد دیگری که به سودنگری گرفته‌اند این است که سودنگری ممکن است بسیاری اعمال را که معمولاً خلاف اخلاق دانسته می‌شود توجیه کند و برحق جلوه دهد. به طور مثال، اگر بتوان ثابت کرد که به دار آویختن شخصی بی‌گناه در ملأ عام، به واسطهٔ این‌که به صورت وسیله‌ای بازدارنده عمل می‌کند، این نتیجهٔ مستقیم سودمند را به دنبال دارد که از شمار جنایات خشونت‌بار می‌کاهد، و، بنابراین، در مجموع بیش از رنج، لذت پدید می‌آورد، در آن صورت اصحاب سودنگری به ناگزیر می‌گویند که به دار آویختن آن شخص بی‌گناه عملی است که از حیث اخلاقی صواب است. ولی حس عدالت [خواهی] ما از این نتیجه‌گیری بیزاری و برائت می‌جوید. البته احساس بیزاری نسبت به پاره‌ای از نتایج نظریهٔ سودنگری ثابت نمی‌کند که این نظریه برخطاست. سودنگرهای متعصب احتمالاً با کمال میل این نتیجه را بر خود هموار می‌کنند. با این حال، این قبیل نتایج ناخوشایند باید ما را در صحه نهادن بر سودنگری به وصف این‌که نظریهٔ اخلاقیْ کاملاً قانع‌کننده است محتاط کند.

سودنگرهایی از قبیل بنتام، که معتقدند سعادت چیزی نیست الّا حالی خوش و خرم، در معرض انتقاد دیگری قرار دارند. نظریه ایشان دلالت بر آن دارد که اگر دارویی روانگردان مانند قرص اکستسی[1] نهانی وارد شبکهٔ آب آشامیدنی می‌شد، جهان ما از حیث اخلاقی صورت بهتری به خود می‌گرفت ــ مشروط به این‌که چنین کاری سرجمع لذت را افزایش می‌داد. با این حال، طبعاً بیش‌تر ما احساس می‌کنیم که به سر بردن آن نوع زندگی که اوقات خوش آن کم‌تر است ولی در آن بر سر نحوهٔ رسیدن به چنین اوقاتی حق انتخاب داریم بر آن حالتی که توصیفش کردیم برتری دارد، و نیز شخصی که آن دارو را وارد آب آشامیدنی کرده، مرتکب عملی خلاف اخلاق شده است.

---

1. Ecstasy

گاهی با استفاده از تجربهٔ فکریِ[1] دستگاه تجربه[2] نکته‌ای را متذکر شده‌اند که با آنچه گفتیم مناسبت دارد. فرض کنید شما را در این مورد مخیّر گذاشته‌اند که به واقعیت مجازی پیچیده‌ای متصل شوید ــ دستگاهی که شما را به این توهم دچار می‌کند که هر آنچه را بسیار دوست می‌دارید تجربه می‌کنید. شما فقط حق انتخاب این گزینه را دارید که مادام‌العمر به دستگاه متصل شوید؛ با این حال، زمانی که به دستگاه وصل شده‌اید، خودتان متوجه نیستید که به دستگاه متصلید. این دستگاه طعم مجموعهٔ عظیمی از حالات خوش و سعادتمندانه را به شما خواهد چشاند. با این حال، غالب افرادی که این وضعیت خیالی را سبک و سنگین می‌کنند می‌گویند که آن را اختیار نخواهند کرد. چنین نیست که آن‌ها سعات خود را بدون در نظر گرفتن نحوه‌ای که این سعادت حاصل می‌شود خواهان باشند: این مطلب نشان از آن دارد که حکایت سعادت صرفاً حکایت حالات روحی نیست، بلکه نگرشی در بارهٔ نحوهٔ ایجاد این حالات را نیز شامل می‌شود. و به هیچ‌وجه قابل قبول نیست که بگوییم جهانی که در آن همگان به دستگاهی مجازی وصل هستند که طعم تجارب لذت‌بخش را به ایشان می‌چشاند از حیث اخلاقی بر جهان کنونی رجحان دارد. با این حال، از منظر بنتام، لزوماً این‌گونه است، زیرا به دیدهٔ او روش‌های ایجاد حالات روحیِ خوش و خرم اهمیتی ندارد.

وضع دشوار دیگری را در نظر آوریم که در سودنگری با آن روبرو می‌شویم. در حالی که کانت قائل است به این‌که باید به عهد خویش وفا کنیم فارغ از هر نتیجه‌ای که این عمل ممکن است پیدا آورد، اصحاب سودنگری سعادت محتملی را که وفای به عهد یا عهدشکنی در وجود می‌آورد در هر مورد محاسبه می‌کنند، و بر طبق آن عمل می‌کنند. چه بسا ایشان به این نتیجه برسند که در مواردی که می‌دانند طلبکارانشان قرضی را که به آن‌ها داده‌اند از

---

1. thought experiment 2. experience machine

خاطر برده‌اند و احتمال هم نمی‌رود که هرگز آن را به یاد آورند، این کار اخلاقاً درست است که قرضشان را بازپس ندهند. سعادت افزایش یافتهٔ بدهکاران به لطف افزایش مال و منالشان چه بسا بر هرگونه احساس ناخشنودی آن‌ها از فریفتن دیگران [از حیث مقدار] غالب آید. و طلبکاران نیز احتمالاً چندان ناخشنود نمی‌شوند یا اصلاً طعم ناخشنودی را نمی‌چشند، زیرا طلب خود را از یاد برده‌اند.

ولی به نظر می‌آید که در چنین مواردی شرافت فردی وجه مهمی از تعاملات انسانی است. راستی این است که در نظر بسیاری از آدمیان، راستگویی، بازپرداخت دیون، صداقت در مناسباتمان با دیگران و خصایلی از این قبیل نمونه‌های مهمی از رفتار اخلاقی است. به نزد این کسان، سودنگری، با عنایت به امتناعش از پذیرش مفهوم تکالیف مطلق، در جایگاه نوعی نظریهٔ اخلاق دچار نقصان است.

سودنگری منفی

سودنگری بر این فرض مبتنی است که عمل درست در هر وضع و حال عملی است که بیش‌ترین سعادت کلی را به بار می‌آورد. ولی شاید این نگرش بیش از اندازه بر سعادت تأکید می‌کند. اجتناب از رنج و الم مقصودی است به مراتب مهم‌تر از دست یافتن به تفاضل سعادت نسبت به شوربختی. آیا به طور قطع جهانی که در آن هیچ کس به میزانی فوق‌العاده سعادتمند نیست ولی کسی هم طعم تألم بی‌اندازه را نمی‌چشد، در قیاس با جهانی که در آن شماری از انسان‌ها بی‌اندازه شوربختند ولی کثیری نیز طعم خرسندی و سعادت عظیمی را می‌چشند که آن وضع را به حال تعادل در می‌آورد جاذبهٔ بیش‌تری ندارد؟

یک راه برای جواب دادن به این انتقاد آن است که سودنگری را جرح و

تعدیل کنیم و آن را به صورتی درآوریم که به سودنگریِ منفی[1] معروف است. اصل اساسیِ این قسم سودنگری آن است که بهترین عمل در هر وضع و حال عملی نیست که بیش‌ترین تفاضل سعادت را نسبت به شوربختی برای بیش‌ترین شمار افراد موجب شود، بلکه آن عمل است که موجب کم‌ترین مقدار کلیِ شوربختی شود. به طور مثال، شخص متموّلی که به سودنگری منفی قائل است امکان دارد از خود بپرسد که آیا همه مال و منالش را به یک انسان فقیر و به شدت شوربخت ببخشد که به تألم عظیمی دچار است و با این بخشندگی تا حد چشمگیری از رنج او کاسته می‌شود، یا این‌که آن را میان هزار شخص نسبتاً سعادتمند قسمت کند که هر کدام به لطف این بخشندگی اندکی سعادتمندتر می‌شوند. آن‌هایی که به سودنگری مألوف و متعارف قائلند محاسبه می‌کنند که [از این میان] کدام عمل تفاضل بیش‌تر لذت را نسبت به الم برای بیش‌ترین شمار افراد موجب می‌شود؛ [ولی] اصحاب سودنگری منفی فکر و ذکرشان تنها این است که رنج و درد را به حداقل برسانند. پس در حالی که اصحاب سودنگریِ مألوف و متعارف احتمالاً مال و منال مورد بحث را میان آن هزار شخص نسبتاً سعادتمند قسمت می‌کنند، زیرا این کار احتمالاً سعادت را به حداکثر خواهد رساند، اصحاب سودنگری منفی مال و منال را به کسی می‌بخشند که به شدت شوربخت است تا به موجب آن رنج و درد را به حداقل برسانند.

با این حال، سودنگری منفی نیز مشمول کثیری از آن اشکالات و دشواری‌های محاسبه است که فراروی سودنگری مألوف و متعارف قرار دارد. به علاوه، این قسم سودنگری در معرض انتقادی مخصوص به آن است.

---

1. negative utilitarianism

نقد سودنگری منفی

نابودی کل حیات

بهترین راه برای زدودن هرگونه رنج و الم از صفحهٔ گیتی این است که جمیع [مظاهر] حیات ذی‌شعور را نیست و نابود کنیم. اگر هیچ موجود زنده‌ای با قابلیت احساس رنج و الم وجود نداشته باشد، رنج و المی هم در کار نخواهد بود. اگر مقدور بود که چنین کاری را از راهی بدون رنج و الم، شاید از طریق انفجار عظیم اتمی، به انجام رسانیم، در آن صورت بنابر اصل سودنگری منفی، این کار عملی بود اخلاقاً درست. حتی اگر این روند متضمن مقداری درد و رنج می‌بود، منافع و محاسن درازمدتی که از نابودسازی درد و رنج حاصل می‌آمد احتمالاً بر آن می‌چربید. با این حال، دشوار می‌توان به پای این نتیجه‌گیری صحه گذاشت. برای اجتناب از این نتیجه‌گیری دست کم لازم است صورت تازه‌ای از سودنگری منفی ساخته و پرداخته شود.

سودنگری ناظر به قاعده

شماری از فیلسوفان در مقام یافتن راهی برای فائق آمدن بر این ایراد که سودنگری مألوف و معمول (که آن را سودنگری ناظر به عمل[1] نیز می‌خوانند) نتایج ناگوار فراوانی دارد، صورت تعدیل یافتهٔ دیگری از این نظریه را پیشنهاد کرده‌اند که به سودنگری ناظر به قاعده[2] معروف است. بناست که این صورت اخیر نیکوترین جنبه‌های سودنگری را با نیکوترین جنبه‌های اخلاق تکلیف‌نگر درآمیزد.

اصحاب سودنگری ناظر به قاعده به جای آن‌که بر نتایج هر عملی به طور جداگانه انگشت تأکید گذارند، قواعد عامی را در بارهٔ اقسام اعمالی که روی به جانب ایجاد سعادتی بیش‌تر برای شمار بیش‌تری از افراد دارند اختیار

---

1. act utilitarianism 2. rule utilitarianism

می‌کنند. به طور مثال، از آن جایی که عموماً مجازات بی‌گناهان بیش از آن‌که موجد سعادت شود سبب‌ساز شوربختی می‌گردد، هواداران سودنگری ناظر به قاعده این قاعده را اختیار می‌کنند: «هرگز نباید بی‌گناهان را مجازات کرد» ــ حتی اگر مواردی وجود داشته باشد که در آن مجازاتِ بی‌گناهان بیش از آن‌که سبب‌ساز شوربختی شود موجد سعادت گردد؛ نظیر وقتی که این کار نقش مانعی مؤثر را برسر راه جنایات خشونت‌بار ایفا می‌کند. برهمین نهج، اصحاب سودنگری ناظر به قاعده جانب وفای به عهد را می‌گیرند، زیرا این خصلت عموماً موجب تفاضل سعادت نسبت به شوربختی می‌شود.

سودنگری ناظر به قاعده از این حسن بزرگ عملی برخوردار است که به موجب آن دیگر لازم نیست هر بار که ناگزیریم تصمیمی اخلاقی بگیریم محاسبهٔ پیچیده‌ای انجام دهیم. با این حال، در وضعیتی که شما می‌دانید عهدشکنی در مقایسه با وفای به عهد سعادت بیش‌تری به بار می‌آورد، و، با در نظر گرفتن این‌که نگرش اخلاقی بنیادین شما سودنگری است، به نظر می‌رسد که چنگ زدن به قاعدهٔ مذکور به جای برخورد کردن با هر موردی بر اساس ویژگی‌های خاص خودش، طریقی مقرون به انحراف است.

نظریهٔ فضیلت

نظریهٔ فضیلت عمدتاً بر اساس کتاب ارسطو با نام اخلاق نیکوماخوس[1] بنا شده است و از این رو گاهی آن را نوارسطوگرایی[2] می‌خوانند. برخلاف کانتی‌ها و اصحاب سودنگری، که نوعاً درستی یا نادرستی اعمال را محل تأکید قرار می‌دهند، نظریه‌پردازان فضیلت بر منش انگشت تأکید می‌گذارند و به زندگی فرد به‌طور کلی و یکپارچه علاقه دارند. پرسش اساسی به نزد آن‌ها این است: «چگونه باید زندگی کنم؟» جواب آن‌ها به این سؤال بدین قرار است: [باید در

1. *Nicomachean Ethics* 2. neo-Aristotelianism

کار] پرورش فضایل [باشم]. تنها از راه پرورش فضایل است که شما در مقام آدمی به اوج شکوفایی می‌رسید.

شکوفایی

به گفتهٔ ارسطو، همگان می‌خواهند شکوفا شوند.[1] واژهٔ یونانی‌ای که او برای افادهٔ مفهوم شکوفایی به‌کار می‌برد واژهٔ ائودایمونیا[2]ست. گاهی این واژه را به «سعادت» ترجمه می‌کنند؛ ولی این ترجمه ممکن است اسباب گمراهی شود، زیرا ارسطو بر این عقیده بود که چه بسا، به طور مثال، طعم لذت جسمانی عظیمی را بچشید بی‌آن‌که به ائودایمونیا نایل شده باشید. ائودایمونیا به کل زندگی [شخص] مربوط می‌شود، نه فقط به حالاتی که شما ممکن است درآنات مختلف داشته باشید. شاید «سعادت راستین» معادل مناسب‌تری باشد؛ ولی این ترجمه هم موجب می‌شود به نظر آید که گویی ائودایمونیا حال روحی خوشی است که به آن می‌رسید، و نه طریقی برای گذران زندگی خویش به نحوی که قرین توفیق باشد. به عقیدهٔ ارسطو، درست همان‌طور که برخی شیوه‌های مراقبت از درخت گیلاس منجر به رشد، شکوفایی و ثمردهی [آن] می‌گردد، برخی شیوه‌های زندگی نیز به شکوفایی آدمی یاری می‌رساند.

فضایل

ارسطو باور داشت که پرورش فضایل، راه شکوفاییِ آدمی است. ولی فضیلت چیست؟ فضیلت الگویی برای رفتار و احساس است: گرایشی است به عمل کردن، میل کردن و احساس کردن به شیوه‌هایی خاص در اوضاع و احوال مناسب و مقتضی. ارسطو، برخلاف کانت، تصور می‌کرد که داشتن عواطف

---

1. flourish
2. Eudaimonia

مناسب رکنی اساسی از هنر خوب زیستن است. فضایل عاداتی عاری از تأمل نیستند، بلکه متضمن تشخیص و داوری مدبرانه در بارهٔ واکنش مناسب به وضعیتی هستند که در آن قرار گرفته‌اید.

کسی که از فضیلت سخاوتمندی محظوظ است، در اوضاع و احوالی که مناسب و بجاست به شیوه‌ای سخاوتمندانه احساس و عمل می‌کند. این طرز رفتار مستلزم تشخیص این معناست که آن وضعیت و آن عکس‌العمل با هم مناسبت دارند و درخور یکدیگرند. اگر شخصی فضیلتمند در وضعیت سامری نیکوکار قرار داشت هم نسبت به آن انسانِ در راه مانده احساس رحم و شفقت می‌کرد، و هم رفتاری مشفقانه و رحیمانه با او در پیش می‌گرفت. رفتار سامری‌ای که تنها از این‌رو به آن شخص گرفتار یاری کند که حساب کرده است در آینده منفعتی [از این کار] عایدش می‌شود، رفتاری بر وفاق فضیلت نیست، زیرا سخاوتمندی مستلزم بخشش در حالتی است که از فکر نفعِ شخصی بری باشیم.

اگر سامری زمانی از راه می‌رسید که راهزنان به قربانی بخت‌برگشتهٔ خود حمله‌ور شده بودند، و از فضیلت شجاعت برخوردار می‌بود، بر هرگونه هراسی غالب می‌آمد و با راهزنان رویاروی می‌شد. جزئی از شجاعت به معنای توانایی چیرگی بر ترس است.

به دیدهٔ پردازندگان نظریهٔ فضیلت، فضایلی مانند سخاوتمندی و شجاعت خصایلی هستند که هر انسانی برای خوب زیستن به آن‌ها محتاج است. ممکن است به نظر آید که گویی فرد فضیلتمند می‌تواند سلیقه به خرج دهد و از میان مجموعه‌ای از فضایل آن‌هایی را که مایل است در خود پرورش دهد دستچین کند، یا گویی شخصی که در حد چشمگیری به زیور یک فضیلت آراسته شده، شخصی فضیلتمند است. ولی این چیزی جز کژفهمی نیست. به نظر ارسطو، شخص فضیلتمند کسی است که جمیع فضایل را [در وجود

خویش] هماهنگ کرده است: جمیع فضایل باید با تاروپود زندگی شخص فضیلتمند عجین شده باشند.

نقد نظریهٔ فضیلت

کدام فضایل را باید اختیار کنیم؟

یک اشکال عمده در نظریهٔ فضیلت مربوط می‌شود به اثبات این‌که کدام الگوهای رفتار، میل و احساس فضیلت به شمار می‌آیند. پاسخ پردازندگان نظریهٔ فضیلت این است: الگوهایی که آدمی برای شکوفا شدن به آن‌ها نیاز دارد.

اما این پاسخ به راستی چندان راهگشا نیست. پردازندگان نظریهٔ فضیلت غالباً فهرستی از فضایل مانند خیرخواهی، صداقت، شجاعت، سخاوتمندی، وفاداری و امثال آن تدوین می‌کنند. ایشان همچنین این فضایل را به تفصیل مورد تحلیل قرار می‌دهند. ولی، از آن جایی که فهرست‌های ایشان کاملاً با یکدیگر منطبق نیست، باب بحث و مناقشه در بارهٔ فضایلی که باید منظور داشت مفتوح است. و همواره معلوم نیست که بر چه اساسی چیزی فضیلت به شمار می‌آید.

خطر این است که پردازندگان نظریهٔ فضیلت به سادگی پیش‌داوری‌های خودشان و شیوه‌هایی را که خود برای زندگی می‌پسندند به عنوان فضیلت، و فعالیت‌هایی را که خود نمی‌پسندند به عنوان رذیلت از نو تعریف کنند. کسی که شیفتهٔ غذا و شراب گواراست چه بسا بگوید که تحریک ظرافت‌مندانه پرزهای زبان رکنی بنیادین از خوب زیستن ما انسان‌هاست، و بدین قرار دوست داشتن غذای لذیذ و شراب گوارا فضیلتی است. آن‌که قائل به تک‌همسری است چه بسا اعلام دارد که وفاداری به یک شریک جنسی فضیلت است؛ آن نظریه‌پرداز فضیلت که همزمان با چند زن رابطهٔ جنسی دارد چه بسا در تأیید فضیلتِ عدم وابستگی جنسی حجت آورد. بدین قرار

نظریهٔ فضیلت ممکن است به صورت سرپوشی فکری به‌کار رود که در زیر آن پیش‌داوری‌ها را به طرزی ناموجه گنجانده‌اند. مهم‌تر آن‌که اگر پردازندگان نظریهٔ فضیلت فقط آن شیوه‌های رفتار، میل و احساس را بپذیرند که معمولاً در جامعه‌ای مقرون به فضیلت محسوب می‌شوند، نظریهٔ آن‌ها نظریه‌ای اساساً محافظه‌کارانه جلوه می‌کند که میدان عمل را برای تغییر آن جامعه بر اساسی اخلاقی محدود می‌سازد.

طبیعت آدمی

انتقاد دیگری که نسبت به نظریهٔ فضیلت اقامه شده آن است که در این نظریه فرض بر این است که چیزی به نام طبیعت آدمی وجود دارد و، بنابراین، پاره‌ای الگوهای رفتار و احساس در کار است که در خورِ قاطبهٔ انسان‌هاست. ولی کثیری از فلاسفه که معتقدند مسلم گرفتن وجود طبیعت آدمی خطایی فاحش است، با این دیدگاه به معارضه برخاسته‌اند. در ادامهٔ این فصل، در آن قسمتی که مربوط به طبیعت‌گرایی[1] است، بار دیگر به این موضوع بازمی‌گردم.

اخلاق کاربردی

تا این قسمت از فصل حاضر سه قسمِ اساسی از نظریه‌های اخلاق را به اجمال توصیف کردم. پیداست که این‌ها نه یگانه اقسام نظریه‌های اخلاق، بلکه مهم‌ترینِ آن‌ها هستند. حال بیاییم به این موضوع نظر کنیم که فیلسوفان در مقام عمل چگونه نظریه‌های خود را در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی واقعی ــ و نه خیالی ــ به‌کار می‌بندند. این [رویکرد] معروف به اخلاق عملی یا اخلاق کاربردی است. برای نشان دادن اقسام ملاحظاتی که در اخلاق

1. naturalism

کاربردی ربط و مناسبت دارند به یک مسئلهٔ اخلاقی عطف توجه می‌کنیم: خوش‌مرگی[1] یا کشتن از روی ترحم.[2]

خوش‌مرگی

خوش‌مرگی را معمولاً کشتن از روی ترحم تعریف می‌کنند. مسئلهٔ موجه بودن یا موجه نبودن خوش‌مرگی عموماً در مورد کسانی مطرح می‌شود که بسیار کهنسالند و نیز کسانی که به بیماری یا بیماری‌های مزمنی دچارند، علی‌الخصوص آن‌هایی که دردی طاقت‌سوز می‌کشند. اگر، از باب مثال، کسی در حال دردکشیدن باشد و به‌گذران حیاتی که ارزش زیستن دارد امیدی نداشته باشد، آیا اخلاقاً رواست که ارتباط او را با دستگاه حفظ حیات قطع کنیم یا، چه بسا، حتی دارویی مرگبار به او تزریق کنیم؟ این نوعی پرسش اخلاقیِ عملی است، پرسشی که پزشکان غالباً ناگزیرند با آن دست و پنجه نرم کنند.

آن دسته از مسائل فلسفی که در خصوص خوش‌مرگی طرح می‌شوند، چنان که در مورد غالب [موضوعات] اخلاق کاربردی شاهدیم، جملگی مسائل اخلاقی نیستند. اولاً می‌توانیم میان انواع خوش‌مرگی برخی تمایزات مهم قائل شویم. نوع اول خوش‌مرگی، خوش‌مرگی خودخواسته است، و آن وقتی است که بیمار خواهان مردن است، و این خواست خود را اظهار می‌کند. این قسم معمولاً صورتی از خودکشی با همکاری دیگران[3] است. نوع دوم خوش‌مرگیِ ناخواسته است ــ حالتی که در آن بیمار نمی‌خواهد بمیرد، ولی به این خواستهٔ او توجهی نمی‌شود. در غالبِ موارد، هرچند نه در همهٔ آن‌ها، این کار در حکم قتل است. نوع سوم خوش‌مرگیِ فارغ از خواستن یا نخواستن است، و آن وقتی است که بیمار بیهوش است یا در موقعیتی نیست که

---

1. euthanasia 2. mercy killing 3. assisted suicide

خواسته‌ای بیان دارد. در این‌جا به مسئلهٔ اخلاقی بودن یا نبودنِ خوش‌مرگیِ خودخواسته می‌پردازیم.

نظریهٔ اخلاق عامی که فرد اختیار می‌کند واکنش او را به پرسش‌های خاص به وضوح معلوم می‌دارد. بدین قرار فردی مسیحی که به پای نظریهٔ اخلاق تکلیف‌مدار ــ همان نظریه‌ای که در آغاز این فصل خطوط کلی آن را ترسیم کردم ــ صحه می‌گذارد احتمالاً به سؤالات مربوط به خوش‌مرگی جوابی خواهد داد متفاوت با جواب کسی که نظریهٔ نتیجه‌گرایانهٔ جان استوارت میل، یعنی سودنگری، را به دیدهٔ قبول می‌نگرد. مؤمن مسیحی احتمالاً در بارهٔ توجیه اخلاقیِ خوش‌مرگی خودخواسته شبهاتی در ذهن دارد، زیرا این کار مغایر با فرمانی [از مجموعه ده فرمان] به نظر می‌رسد که می‌گوید «نباید کسی را به قتل برسانی.» با این حال، ممکن است قضیه به این سادگی‌ها نباشد. چه بسا این فرمان با فرمان عهد جدید دایر بر محبت ورزیدن به همسایه [یا همنوع] خویش مغایر باشد. اگر کسی به طرزی طاقت‌سوز در حال درد کشیدن باشد، و مرگ را طلب کند، ممکن است این کار محبانه باشد که به او یاری برسانیم تا بر زندگی‌اش مهر خاتمتی بنهد. مسیحی مؤمن باید پیش خودش داوری کند که از میان این دو فرمان کدام یک وزن و قوت بیش‌تری دارند، و مطابق آن عمل کند.

به همین منوال، آن‌که نظریهٔ اخلاق کانت را به دیده قبول می‌نگرد چه بسا وظیفهٔ خود بداند که هرگز دست به قتل نزند. به نظر می‌رسد که به قتل رساندن دیگری با این رأی کانت مغایر است که ما باید در سلوک با دیگران آن‌ها را غایات فی نفسه بدانیم و نه هرگز وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی، تا [بدین قرار] کرامت انسانی آن‌ها را رعایت کرده باشیم. ولی این صورت از امر مطلق چه بسا، در مورد خوش‌مرگی خودخواسته، توجیهی اخلاقی در تأیید خاتمه دادن به زندگی شخصی دیگر فراهم کند، و این در صورتی است که

خوش‌مرگی کاری باشد که بیمار خواهان آن است و با این حال نمی‌تواند آن را بدون کمک دیگران به انجام رساند.

فردِ قائل به سودنگری از منظری بسیار متفاوت به این مسئله می‌نگرد. به نزد او، مشکل، تعارض تکالیف نیست، بلکه چگونگی محاسبهٔ آثار و نتایج اعمال گوناگون امکان‌پذیری است که می‌توانیم انجام دهیم. هر عملی که موجب بیش‌ترین مقدار سعادت برای بیش‌ترین افراد شود، یا لااقل موجبات بیش‌ترین تفاضل سعادت را نسبت به شوربختی فراهم سازد، عملی است که از حیث اخلاقی صواب است. هوادار سودنگری نتایج [عمل] برای بیمار را سبک و سنگین می‌کند. اگر قرار باشد بیمار به زندگی ادامه دهد، درد طاقت‌سوزی می‌کشد، و به هر روی احتمالاً عن‌قریب می‌میرد. اگر بنا باشد بیمار از طریق عمل خوش‌مرگی جان بدهد، دیگر دردی در کار نخواهد بود، همان طور که قابلیت سعادتمندی هم دیگر وجود نخواهد داشت. با این حال، این‌ها یگانه نتایجی نیستند که باید به حساب آورد. شماری نتایج جنبی هم در کار است. مثلاً مرگ بیمار از راه خوش‌مرگی ممکن است موجبات تأثر و تألم بستگان او را فراهم سازد. از این گذشته، ممکن است عمل خوش‌مرگی متضمن سرپیچی از قانون باشد، و بدین قرار شخصی که بیمار را یاری داده است تا جان بسپارد چه بسا در معرض خطر تعقیب کیفری قرار گیرد. این امر همچنین پرسش‌هایی را در بارهٔ درستی یا اخلاقی بودن سرپیچی از قانون به طور کلی پیش می‌کشد.

نتیجهٔ جنبی دیگری که از انجام دادن یک عمل واحد خوش‌مرگی حاصل می‌شود این است که امکان دارد این عمل راه را برای پزشکان بی‌وجدان هموار کند تا بیماران خود را به قتل برسانند و به دروغ بگویند که این کار خواستهٔ آن‌ها بوده است. مخالفانِ هر قسم خوش‌مرگی غالباً متذکر می‌شوند که روش‌های قلع و قمع هیتلر اول بار بر روی قربانیان یک برنامهٔ خوش‌مرگی ناخواسته امتحان شد. چه بسا هر عملِ خوش‌مرگیِ خودخواسته راه را برای

کسی هموار سازد تا نوعی خط مشی خوش‌مرگی ناخواسته را باب کند. اصحاب سودنگری این قبیل نتایج احتمالی عمل را سبک و سنگین می‌کنند تا معلوم دارند آیا عمل خوش‌مرگی اخلاقاً موجه است یا نه.

رویکرد پردازندگان نظریهٔ فضیلت به مسئلهٔ خوش‌مرگی از لونی دیگر است: آن‌ها بر منش شخصی که عمل خوش‌مرگی را انجام می‌دهد انگشت تأکید می‌گذارند. گرچه کشتن شخصی دیگر معمولاً هم با فضیلت عدالت و هم با فضیلت شفقت منافات دارد، در مورد خاص خوش‌مرگی خودخواسته، هنگامی که مرگ آشکارا به سود آن شخص است، فضیلت شفقت اجازهٔ این کار را می‌دهد. با این حال، حتی در این مورد هم ممکن است فضیلت عدالت همچنان نافی این عمل باشد. پردازندگان نظریهٔ فضیلت قواعد سفت و سختی برای رفتار وضع نمی‌کنند، ولی نسبت به جزئیات این مورد خاص حساسیت دارند.

همان‌طور که این بحث مختصر در باب یکی از مسائل اخلاقیِ عملی نشان می‌دهد، برای سؤال «چه باید کرد» به ندرت جواب‌های سهل و ساده پیدا می‌شود. و، با وجود این، ما غالباً ناگزیریم داوری‌های اخلاقی کنیم. پیشرفت‌های روزگار ما در عرصه‌های فن‌آوری و علم ژنتیک، پیوسته پرسش‌های اخلاقی تازه‌ای را در خصوص زندگی و مرگ فراروی ما قرار می‌دهد. در علم پزشکی، پیشرفتِ امکانات بارورسازی در آزمایشگاه، و نیز پیشرفت امکانات مهندسی ژنتیک، پرسش‌های اخلاقی دشواری را پیش می‌کشد، چنان که دستاوردهای فن‌آورانه، مانند موفقیت‌های حاصل آمده در زمینهٔ علم کامپیوتر که امکان نظارت بر اطلاعات شخصی و دسترسی به آن‌ها را به مقیاسی باورنکردنی فراهم کرده است، نیز ما را با این قبیل پرسش‌ها رویاروی می‌کند. بیماری همه‌گیر ایدز طیف وسیعی از پرسش‌ها را با خود به همراه آورده است ــ پرسش‌هایی در این خصوص که چه هنگام رواست کسی را مجبور کنیم تن به آزمایش ویروس ایدز بدهد. توضیح رویکردهایی که به

این قبیل مسائل امکان‌پذیر است تنها ممکن است سودمند باشد. ولی این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که تصمیم‌های اخلاقی دشوارترین و مهم‌ترین تصمیم‌هایی است که می‌گیریم. نهایتاً هر کدام از ما مسئول انتخاب‌های خویشیم.

اخلاق و فرااخلاق

آن سه قسم نظریهٔ اخلاقی که تا این‌جا بررسی کردیم ــ نظریهٔ تکلیف‌مدار، نظریهٔ نتیجه‌گرا و نظریهٔ فضیلت ــ نمونه‌هایی از نظریات سطح اولند. به تعبیر دیگر، نظریاتی هستند در بارهٔ این‌که چگونه باید رفتار کنیم. فلاسفهٔ اخلاق خاطر خود را به مسائلی در سطح دوم نیز مشغول داشته‌اند: این‌ها مسائلی هستند در بارهٔ شأن نظریه‌های اخلاق، نه در بارهٔ رفتاری که باید در پیش بگیریم. این نظریه‌پردازی در بارهٔ نظریه‌های اخلاق را عموماً فرااخلاق[1] می‌خوانند. نظریهٔ فرااخلاقی معمولاً این پرسش را مطرح می‌کند: «در سیاق اخلاقی، 'درست' چه معنایی دارد؟» من در این‌جا سه نمونه از نظریه‌های فرااخلاقی را بررسی می‌کنم: طبیعت‌گرایی اخلاقی،[2] نسبی‌نگری اخلاقی[3] و عاطفه‌انگاری.[4]

طبیعت‌گرایی

از جملهٔ مسائل فرااخلاقی که در قرن بیستم بسیار محل بحث و بررسی قرار گرفته، یکی هم این بوده است که آیا نظریه‌های اخلاق طبیعت‌گرایانه قابل قبول است. نظریهٔ اخلاق طبیعت‌گرایانه نظریه‌ای است مبتنی بر این فرض که داوری‌های اخلاقی مستقیماً در اموری واقع ــ غالباً در طبیعت آدمی ــ سرچشمه دارند که به طور علمی قابل اکتشاف است.

---

1. meta-ethics
2. ethical naturalism
3. moral relativism
4. emotivism

اخلاق سودنگرانه کار خود را از توصیف طبیعت آدمی آغاز می‌کند و به دیدگاهی می‌رسد در بارهٔ این‌که چطور باید رفتار کنیم. سودنگری، در حالت آرمانی خویش، کیفیت و کمیت سعادت هر شخصی را به طرزی علمی ارزیابی می‌کند تا معلوم دارد چه کاری صواب است و چه کاری خطاست. در مقابل، اخلاق کانتی با روان‌شناسی آدمی پیوند چندان استواری ندارد: علی‌الظاهر تکالیف مطلق ما نه از ملاحظات روان‌شناختی بلکه از ملاحظات منطقی برمی‌خیزد.

نقد طبیعت‌گرایی

تمایز واقعیت / ارزش [است / باید]

کثیری از فلاسفه بر این باورند که بنیاد نظریه‌های اخلاق طبیعت‌گرایانه فی‌الجمله بر خطایی نهاده شده، و آن این‌که نظریه‌های مزبور از درک این معنا قاصر بوده‌اند که امور واقع و ارزش‌ها از یک قسم نیستند و با هم تفاوت اساسی دارند. آن‌هایی که مخالف طبیعت‌گرایی هستند ــ یعنی اصحاب ضدطبیعت‌گرایی ــ استدلالشان این است که هیچ توصیف ناظر به واقعی هرگز خودبه خود به داوری ارزشی رهنمون نمی‌شود: [برای این کار] همواره استدلال بیش‌تری لازم است. این راگاهی اصل هیوم می‌خوانند، عنوانی که از نام دیوید هیوم مأخوذ است: یکی از اولین کسانی که متذکر این معنا شد که فلاسفهٔ اخلاق غالباً از مباحث مربوط به «آنچه [برقرار] است» حرکت می‌کنند و به مباحث مربوط به «آنچه باید باشد» می‌رسند بدون آن‌که استدلال بیش‌تری در کار کنند.

مخالفان طبیعت‌گرایی ادعا می‌کنند که به دست دادن استدلال بیش‌تری که برای رسیدن آسان و بی‌دردسر از امور واقع به ارزش یا، به تعبیری که گاهی اظهار می‌شود، از «است» به «باید» لازم است امکان‌پذیر نیست. امر واقع و ارزش در ساحاتی متفاوت جای دارند و میانِ، مثلاً، سعادت آدمی و ارزش

اخـلاقی ارتـباط و پـیوستگی مـنطقی وجـود نـدارد. آن‌هـا، بـه تـبعیت از جی. یی. مور[1] (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸)، گاهی در توصیف خطایی که به ادعای ایشان در استنتاج ارزش از امور واقع نهفته است اصطلاح مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه[2] را به‌کار می‌برند ــ مغالطه‌ای که شکلی از استدلالِ خطاست.

یکی از احتجاج‌هایی که مخالفان طبیعت‌گرایی در تأیید مـوضع خـویش می‌آورند به «استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده»[3] معروف است.

استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده

این استدلال، که اول بار جی. یی. مور آن را اقامه کرد، در واقع فـقط راهـی است برای بخشیدن وضوح بیش‌تر به عقاید موجود مردمان در بارهٔ اخلاق. طریقه‌ای است برای نشان دادن این معنا کـه اغـلب مـا، در نـحوهٔ تـفکرمان در بارهٔ اصطلاحات اخلاقی نظیر «خوب» یـا «درست»، پـیشاپیش رویکـرد طبیعت گرایانه را مردود شمرده‌ایم.

تقریر این استدلال چنین است: ابتدا حکمی ناظر به واقع را در نظر بگیرید که فرض شده است نتایجی اخلاقی از آن استنتاج می‌شود. بـه طـور مـثال، ممکن است واقعیت داشته باشد کـه از مـیان هـمهٔ گـزینه‌هایی کـه فـراروی سامریِ نیکوکار قرار داشت، دستگیری از آن فردی که راهزنان او را غـارت کرده بودند یگانه گزینه‌ای بود که موجب حداعلای سعادت برای بیش‌ترین شمار افراد می‌شد. بر اساس تحلیل سودنگرانه ــ که صورتی از طبیعت‌گرایی اخلاقی است ــ منطقاً نتیجه می‌شود که دستگیری از آن مـرد عـملی است اخلاقاً درست. با این حال، مخالفان طبیعت‌گرایی با استفاده از استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده متذکر می‌شوند که منطقاً تناقض‌آمیز نیست کـه بگـوییم «این عمل احتمالاً بیش‌ترین سعادت را برای شمار بیش‌تری از افراد بـه بـار

1. G.E. Moore 2. naturalistic fallacy 3. open question argument

می‌نشاند، ولی آیا اخلاقاً درست است که آن را انجام دهیم؟» اگر این صورت از طبیعت‌گرایی صواب بود، چنین سؤالی ارزش پرسیدن نداشت: جواب معلوم بود. از آن‌جایی که چنین سؤالی ارزش طرح شدن دارد، مخالفان طبیعت‌گرایی اظهار می‌دارند که این مسئله، حل نشده باقی می‌ماند.

مدعای آن‌ها این است که همین سؤال را می‌توان در بارهٔ هر قسم وضعیتی مطرح کرد که در آن فرض می‌شود توصیفی از کیفیات طبیعی خودبه‌خود موجب نتیجه‌ای اخلاقی می‌گردد. استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده طریقه‌ای است که مخالفان طبیعت‌گرایی از آن در تأیید شعار خود بهره می‌گیرند: «از 'است' 'باید' برنمی‌آید.»

چیزی به نام طبیعت آدمی وجود ندارد

فیلسوفان دیگری، نظیر ژان. پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) در سخنرانی خود با عنوان اگزیستانسیالیسم و انسان‌مداری،[1] از منظری دیگر با اخلاق طبیعت‌گرایانه درافتاده‌اند (دست‌کم با آن صورت این اخلاق که اموری واقع در طبیعت آدمی را تعیین‌کنندهٔ اخلاقی بودن می‌داند). آن‌ها احتجاج کرده‌اند که خطاست اگر، همداستان با نظریهٔ فضیلت، فرض کنیم که چیزی به نام طبیعت آدمی وجود دارد. به گفتهٔ ایشان، این نوعی خودفریبی است، انکار مسئولیت عظیمی است که فردفرد ما برعهده داریم. همهٔ ما باید خودمان ارزش‌هایمان را انتخاب کنیم، و برای پرسش‌های اخلاقی جواب‌های سهل و ساده‌ای پیدا نمی‌شود. از ما ساخته نیست که با استناد به توصیفی علمی در بارهٔ چندوچون عالم هستی دریابیم که چه کاری باید انجام دهیم، ولی با این حال جملگی ناچاریم تصمیم‌های اخلاقی بگیریم. یک جنبه از جوانب وضعیت ما آدمیان این است که باید به این داوری‌های ارزشی بپردازیم، ولی این کار را باید بدون

1. *Existentialism and Humanism*

تکیه بر دستورالعمل‌های قطعی و ثابتی از بیرونِ خویش، انجام دهیم. طبیعت‌گرایی در اخلاق انکار خودفریبانهٔ این اختیار است ــ اختیاری که برای انتخاب کردن با رأی و نظر خود، از آن بهره‌مندیم.

نسبی‌نگری اخلاقی

در این حقیقت جای هیچ‌گونه چون و چرا نیست که مردمان جوامع مختلف آداب و سنن مختلف و عقاید مختلف در باره حسن و قبح دارند. در این خصوص که چه اعمالی درست و چه اعمالی نادرست است اجماعی عالمگیر وجود ندارد، هرچند میان عقاید [مردمان] در این باره اشتراکات چشمگیری هست. اگر در نظر آوریم که عقاید اخلاقی تا چه پایه هم از جایی به جای دیگر و هم از روزگاری به روزگار دیگر دستخوش دگردیسی شده‌اند، ممکن است به این باور وسوسه شویم که حقایق اخلاقی مطلقی در کار نیست، بلکه اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی همواره در مناسبت با جامعه‌ای که در آن بالیده‌اید صورتی نسبی دارد. بر اساس این دیدگاه، ازآن جایی که برده‌داری به نزد غالب یونانیان باستان به لحاظ اخلاقی مقبول بود ولی اغلب اروپایی‌های این روزگار آن را به دیدهٔ قبول نمی‌نگرند، پس برده‌داری به زعم یونانیان باستان درست بود ولی به زعم اروپایی‌های این روزگار نادرست است. به موجب این دیدگاه، که به نسبی‌نگری اخلاقی معروف است، اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی صرفاً توصیفی از ارزش‌های مقبول در نزد جامعه‌ای در روزگاری معین است. این دیدگاهی فرااخلاقی در بارهٔ ماهیت داوری‌های اخلاقی است. داوری‌های اخلاقی را تنها می‌توان در مناسبت با جامعه‌ای خاص درست یا نادرست دانست. داوری‌های اخلاقی مطلقی وجود ندارد: این داوری‌ها جملگی نسبی هستند. نسبی‌نگری اخلاقی به شدت با این دیدگاه منافات دارد که پاره‌ای اعمال علی‌الاطلاق درست یا

نادرستند ــ دیدگاهی که، به‌طور مثال، مقبول بسیاری کسان است که معتقدند اخلاقیات مرکب از فرمان‌های خداوند خطاب به انسان‌هاست.

نسبی‌نگری غالباً این نگرش به اخلاقی بودن را با اعتقادی پیوند می‌زند، و آن این‌که، چون اخلاقی بودن یا اخلاق امری نسبی است، هیچ‌گاه نباید در حوزهٔ آداب و سنن جوامع دیگر دخالت کنیم به این دلیل که جایگاه بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد که در آن‌جا بر مسند داوری بنشینیم. این دیدگاه علی‌الخصوص طرف توجه مردم‌شناسان بوده است، و دلیلش شاید تا اندازه‌ای این باشد که آن‌ها مستقیماً شاهد تخریب و زوال جوامع دیگر از ناحیهٔ ورود خامدستانهٔ ارزش‌های غربی بوده‌اند. هنگامی که نسبی‌نگری واجد این مؤلفهٔ اضافی باشد ــ مؤلفه‌ای گویای این‌که چگونه باید با سایر جوامع رفتار کنیم ــ معمولاً آن را نسبی‌نگری هنجاری[1] می‌خوانند.

نقد نسبی‌نگری اخلاقی

آیا گفته‌های اصحاب نسبی‌نگری فاقد سازگاری درونی است؟

گاهی اصحاب نسبی‌نگری را متهم می‌کنند به این‌که اقوالشان فاقد انسجام یا سازگاری درونی است زیرا ایشان ادعا می‌کنند که جمیع داوری‌های اخلاقی نسبی هستند ولی در همان حال از ما می‌خواهند به این نظریه باور بیاوریم که نسبی‌نگری اخلاقی خودش علی‌الاطلاق درست است. این مسئله تنها برای آن دسته از اصحاب نسبی‌نگری اخلاقی خطرخیز و جدی است که در بارهٔ حقیقت نیز موضعی نسبی‌نگر دارند، یعنی آن‌هایی که معتقدند چیزی به نام حقیقت مطلق وجود ندارد، [بلکه] تنها حقایقی نسبی در مناسبت با جوامع خاص در کار است. این دسته از نسبی‌نگرها نمی‌توانند قائل باشند به این‌که نظریه‌ای ــ هرچه باشد ــ علی‌الاطلاق درست است.

---

1. normative relativism

با وجود این، شک نیست که اصحاب نسبی‌نگری هنجاری در معرض اتهام تناقض‌گویی یا عدم سازگاری درونی قرار دارند. ایشان، هم قائلند به این که جمیع داوری‌های اخلاقی در مناسبت با جامعهٔ شما نسبی هستند و هم عقیده دارند که جوامع نباید مانع و مزاحم یکدیگر شوند. با این حال، مسلم است که عقیدهٔ دوم نمونه‌ای است از داوری‌های اخلاقی مطلق، یعنی همان قسم داوری اخلاقی که به تمام و کمال با فرض بنیادینِ نسبی‌نگری هنجاری مغایرت دارد. این قسم انتقاد از نسبی‌نگری هنجاری، قاطع و قانع‌کننده است.

چه چیزی جامعه به شمار می‌آید؟

اصحاب نسبی‌نگری اخلاقی معمولاً به روشنی نمی‌گویند که چه چیزی را باید جامعه به شمار آورد. از باب مثال، به طور قطع و یقین در دل انگلستانِ امروز هستند برخی اعضای پاره‌ای خرده‌فرهنگ‌ها که معتقدند به لحاظ اخلاقی رواست که از مواد مخدر ممنوع به قصد تفریح استفاده شود. این اعضای خرده‌فرهنگ‌های مورد بحث باید به چه مرتبه‌ای برسند [و چه کمیتی پیدا کنند] تا فرد قائل به نسبی‌نگری حاضر شود که بگوید آن‌ها جامعه‌ای مجزا تشکیل می‌دهند، و بدین قرار بتوان گفت ایشان اخلاقیات خاص خودشان را دارند که در برابر نقد و خرده‌گیریِ سایر فرهنگ‌ها مصون است؟ این سؤال جواب مشخصی ندارد.

نقد اخلاقی ارزش‌های جوامع امکان‌پذیر نیست

حتی اگر بتوان برای نقد پیشین پاسخی دست و پا کرد، باز هم نسبی‌نگری اخلاقی گرفتار اشکال دیگری است. به نظر نمی‌آید که نسبی‌نگری اخلاقی باب این امکان را مفتوح گذارد که ارزش‌های بنیادین جامعه‌ای را مورد نقد اخلاقی قرار دهیم. اگر داوری‌های اخلاقی را برحسب ارزش‌های بنیادین آن جامعه تعریف کنیم، منتقدان این ارزش‌های بنیادین نمی‌توانند از

استدلال‌های اخلاقی علیه آن‌ها استفاده کنند. در جامعه‌ای که نظر غالب بر این است که زنان نباید حق رأی داشته باشند، هرکس که مدافع اعطای حق رأی به زنان است چیزی را توصیه می‌کند که برحسب ارزش‌های آن جامعه خلاف اخلاق است.

عاطفه‌انگاری

دیگر نظریهٔ مهم فرااخلاقی به عاطفه‌انگاری یا قول به شناختی نبودن[1] [داوری‌های اخلاقی] معروف است. عاطفه‌انگاران ــ مانند ای. جی. ایر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۸) در فصل ۶ کتابش به نام زبان، حقیقت و منطق[2] ــ ادعا می‌کنند که همهٔ احکام اخلاقی به معنای دقیق کلمه بی‌معنایند. آن‌ها به هیچ وجه بیانگر اموری واقع نیستند؛ آنچه این احکام بیان می‌دارند احساس یا عاطفهٔ گوینده است. داوری‌های اخلاقی به هیچ روی معنای حقیقی ندارند: این داوری‌ها، همانند خرخر کردن، آه کشیدن یا خندیدن، صرفاً بیان عاطفه‌اند.

بنابراین، وقتی کسی می‌گوید «شکنجه عملی است نادرست» یا «باید راستگو باشید»، تنها احساس خود را در بارهٔ شکنجه یا راستگویی نشان می‌دهد. حرف او نه صادق است نه کاذب: کمابیش عین این است که در اشاره به شکنجه فریاد زده باشد: «آه!» یا در اشاره به راستگویی فریاد «بَه بَه!» سر داده باشد. درواقع، گاهی عاطفه‌انگاری را نظریه آه / بَه بَه نامیده‌اند. درست همان‌طور که وقتی کسی فریاد «آه !» یا «بَه بَه!» سر می‌دهد صرفاً نحوهٔ احساس خود را بیان نمی‌دارد، بلکه، علاوه بر این، معمولاً سعی دارد دیگران را برانگیزد تا در احساس او شریک شوند، کسی هم که احکام اخلاقی بر زبان جاری می‌کند غالباً در پی این است که فردی را ترغیب کند به این‌که در بارهٔ آن موضوع مانند او فکر کند.

---

1. non-cognitivism 2. *Language, Truth and Logic*

نقد عاطفه‌انگاری

استدلال اخلاقی غیرممکن می‌شود

یکی از انتقادهایی که نسبت به عاطفه‌انگاری اقامه شده این است که اگر این نگرش درست می‌بود، هیچ‌گونه استدلال اخلاقی امکان نداشت. دقیق‌ترین معنایی که می‌شد به استدلال اخلاقی بدهیم این بود که دو نفر عواطف خود را برای هم ابراز می‌کنند: عین این‌که یکی فریاد بزند «آه!» و دیگری فریاد «بَه بَه» سر دهد. ولی ادعا می‌شود که ما به‌واقع بر سر مسائل اخلاقی به طور جدی بحث و مناقشه می‌کنیم، پس باید عاطفه‌انگاری را خطا دانست.

با این حال، اصحاب عاطفه‌انگاری این انتقاد را تهدیدی برای نظریهٔ خویش نمی‌دانند. کثیری از اقسام گوناگون استدلال‌ها در بحث‌ها و مناقشات اخلاقی کذایی به‌کار می‌رود. به عنوان مثال، در بحث و بررسی در باب این مسئلهٔ عملیِ اخلاقی که آیا سقط جنین خودخواسته اخلاقاً رواست، آنچه محل بحث و بررسی است چه بسا تا اندازه‌ای موضوعی باشد ناظر به واقع.[1] چه بسا مسئلهٔ مورد بحث، سنی باشد که در آن جنین می‌تواند در خارج از رحم زنده بماند. این مسئله، مسئله‌ای علمی خواهد بود نه اخلاقی. یا در غیر این صورت، چه بسا آن‌هایی که ظاهراً درگیر بحث‌های اخلاقی‌اند سروکارشان با تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «درست»، «نادرست»، «مسئولیت» و نظایر آن‌ها باشد: اصحاب عاطفه‌انگاری قبول دارند که چنین بحثی ممکن است معنادار باشد. تنها داوری‌های اخلاقیِ واقعی است که صرفاً بیان عاطفه است ــ داوری‌هایی مثل «کشتن دیگران عملی است نادرست».

پس فرد عاطفه‌انگار می‌پذیرد که بحثی معنادار در بارهٔ مسائل اخلاقی به واقع وجود دارد: بحث در بارهٔ مسائل اخلاقی تنها زمانی به صورت ابراز

---

1. factual

عاطفه‌ای بی‌معنا در می‌آید که شرکت‌کنندگانِ آن داوری‌های اخلاقی واقعی می‌کنند.

نتایج خطرناک

انتقاد دوم نسبت به عاطفه‌انگاری بدین قرار است که این نظریه، حتی اگر مقرون به صواب باشد، احتمال دارد نتایج خطرناکی به بار آورد. همان‌طور که ادعا شده است، اگر همگان باور می‌آوردند که حکمی نظیر «قتل عملی است نادرست» همسنگ آن است که بگوییم «قتل ـ آه!» در آن صورت جامعه از هم می‌پاشید.

دیدگاهی ــ نظیر دیدگاه کانتی ــ که داوری‌های اخلاقی را شامل حال همگان می‌داند ــ و این داوری‌ها را غیرشخصی محسوب می‌کند ــ دلایل محکمی در اختیار افراد می‌گذارد که به موجب آن به اصول اخلاقیِ دارای قبول عام اقتدا و عمل کنند. ولی اگر تنها کاری که در داوری اخلاقی می‌کنیم بیان عواطفمان باشد، آنگاه به نظر نمی‌رسد چندان اهمیتی داشته باشد که چه قسم داوری‌های اخلاقی را اختیار می‌کنیم. در صورتی که احساس ما این باشد که شکنجهٔ خردسالان کار درستی است، احتمالاً این حکم را نیز می‌توانیم بر زبان جاری کنیم که «شکنجهٔ خردسالان کار درستی است» و هیچ احدالناسی نمی‌تواند در بارهٔ این حکم با ما وارد بحث اخلاقی معناداری شود. بیش‌ترین کاری که از او برمی‌آید این است که احساسات اخلاقی خودش را در بارهٔ این موضوع ابراز کند.

با همهٔ این تفاصیل، این انتقاد حقیقتاً برهانی علیه عاطفه‌انگاری نیست، زیرا مستقیماً آن نظریه را زیر سؤال نمی‌برد: تنها اشارتی است به خطرهایی که از ناحیهٔ قبول عام یافتن عاطفه‌انگاری به این عنوان که نظریه‌ای صواب است متوجه جامعه می‌شود، که این خود حکایت دیگری است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که از این بررسی مختصر می‌توان دریافت، فلسفهٔ اخلاق عرصه‌ای فراخ و پرسنگلاخ در گسترهٔ فلسفه است. فلاسفهٔ انگلیسی و آلمانیِ دورهٔ پس از جنگ [جهانی دوم] روی به این سو داشته‌اند که به مسائل فرااخلاقی عطف توجه کنند. با این حال، در سال‌های اخیر ایشان توجه خود را بیش‌تر به مسائل اخلاقیِ عملی همانند درست بودن یا نبودن خوش‌مرگی، سقط جنین، تحقیقات مربوط به جنین، تجربه‌های حیوانات و بسیاری موضوعات دیگر معطوف کرده‌اند. درست است که فلسفه جواب‌های ساده و راحتی به این مسائل یا هرگونه مسئلهٔ اخلاقی دیگر نمی‌دهد، ولی دایرهٔ واژگان و چارچوبی عرضه می‌دارد که در قالب آن می‌توان در بارهٔ این قبیل مسائل بحث و فحص عقلانی کرد.

منابعی برای مطالعه بیش‌تر

کتاب زیر پیش‌درآمدی عالی بر تاریخ اخلاق است. در این کتاب منابع مبسوطی برای مطالعهٔ بیش‌تر توصیه شده است:

Richard Norman, *The Moral Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 2nd edition, 1998).

این کتاب بهترین پیش‌درآمد بر سودنگری است:

Jonathan Glover (ed.) , *Utilitarianism and Its Critics* (New York: Macmillan, 1990).

کتاب یاد شده علاوه بر آثار متأخر در بارهٔ سودنگری و اَشکال آن، حاوی منتخباتی از مهم‌ترین نوشته‌های بنتام و میل است. برخی از این مطالب در سطحی بسیار بالاست ولی مقدمه‌های گلاور بر هر قسمت بسیار یاریگر است.

در زمینهٔ اخلاق کاربردی دو کتاب زیرجذاب و آسان‌فهم است:

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

Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edn, 1993).

این کتاب شامل مجموعه مقالاتی طرازاول است:

Peter Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford: Oxford University Press , 1986).

کتاب زیر، که آن هم به دست پیتر سینگر گردآوری شده، پیش‌درآمدی پرمایه‌تر بر طیف گسترده‌ای از موضوعات اخلاق است:

Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991).

آثار زیر کتاب‌هایی مقدماتی در بارهٔ فلسفه اخلاق است که ارزش خواندن دارد، گرچه هیچ کدام از آن‌ها آسان نیست:

J. L. Mackie, Ethics: *Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977).

G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1967).

۳

سیاست

مساوات چیست؟ آزادی چیست؟ آیا این‌ها غایاتی ارزنده‌اند؟ از چه راه می‌توان به آن‌ها رسید؟ برای محدودسازیِ آزادیِ قانون‌شکنان از جانب حکومت، چه توجیهی می‌توان به دست داد؟ آیا اوضاع و احوالی هست که در آن لازم باشد قانون را زیر پا گذارید؟ این‌ها به نزد همگان سؤالات مهمی است. فلاسفهٔ سیاست جهدها ورزیده‌اند تا این سؤالات را وضوح ببخشند و جواب‌هایی برایشان دست و پا کنند. فلسفهٔ سیاست موضوعی فراخ‌دامنه است که با اخلاق، اقتصاد، علوم سیاسی و تاریخ اندیشه‌ها تداخل دارد.

فلاسفهٔ سیاست معمولاً در واکنش به اوضاع سیاسی ای که در آن روزگار می‌گذرانند دست به قلم می‌برند. در این عرصه، بیش از غالب جاهای دیگر، شناخت محیط تاریخی برای فهم استدلال‌های فیلسوف اهمیت دارد. پیداست که در این کتاب مختصر مجال صحنه‌پردازی تاریخی نداریم. خواندن آثاری که در انتهای فصل برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است به حال آن‌هایی که به تاریخ اندیشه‌ها علاقه دارند سودمند خواهد بود.

در این فصل مفاهیم سیاسیِ بنیادینِ مساوات، دموکراسی، آزادی، مجازات و نافرمانی مدنی[1] را در کانون توجه خود قرار می‌دهم وآن مسائل فلسفی را که برانگیختهٔ این مفاهیم است بررسی می‌کنم.

---

1. civil disobedience

مساوات

مساوات را غالباً به عنوان غایتی سیاسی می‌شناسانند، آرمانی که ارزش دارد به صورت مراد و مقصود آدمی درآید. آن‌هایی را که سنگ شکلی از مساوات را به سینه می‌زنند مساوات‌طلب می‌خوانند. انگیزهٔ نیل به این مساوات معمولاً انگیزه‌ای اخلاقی است: ممکن است این اعتقاد مسیحایی که همهٔ ما در پیشگاه خداوند برابریم، اعتقاد کانتی به عقلانی بودنِ قائل شدنِ کرامتِ یکسان برای همهٔ انسان‌ها، یا شاید اعتقادی سودنگرانه دایر بر این‌که سلوکِ مساوات‌نگرانه با افراد بهترین راه برای رساندن سعادت به حد اعلی است مبنای آن انگیزه قرار گیرد. مساوات‌طلبان قائلند به این‌که حکومت‌ها باید اهتمام خود را بر سر این کار بگذارند که از تصدیق مساوات اخلاقی به جانب فراهم کردن نوعی مساوات در زندگی اتباعشان قدم بردارند.

ولی «مساوات» را باید به چه معنایی بگیریم؟ پیداست که هرگز امکان ندارد که انسان‌ها از هر لحاظ مساوی باشند. افراد از جهت هوش، زیبایی، توانایی جسمانی، قد و قامت، رنگ مو، محل تولد، سلیقهٔ لباس پوشیدن و بسیاری جهات دیگر با هم فرق دارند. خنده‌دار است که بگوییم افراد باید مطلقاً از هر لحاظ مساوی باشند. همگونیِ تام و تمام گیرایی چندانی ندارد. مساوات‌طلبان نمی‌توانند جهانی را توصیه کنند که ساکنانش جاندارانی باشند شبیه‌سازی شده. با این حال، به رغم این‌که تعبیر مساوات به صورت همگونی تام و تمام آشکارا مضحک و خلاف عقل است، شماری از مخالفانِ مساوات‌طلبی پای خود را در یک کفش می‌کنند که آن را به این صورت نشان دهند. این کار نمونه‌ای است از ساختن آدمکی‌پوشالی یا ببری کاغذی: ایجاد هدفی آسان صرفاً به این منظور که آن را سرنگون کنند. آن‌ها با اشاره به وجوه مهم تفاوت در میان افراد، یا با گفتن این‌که حتی اگر بتوان به همگونی تقریبی دست پیدا کرد افراد بی‌درنگ به وضعی مانند وضع سابق خویش رجعت می‌کنند به خیال خودشان بطلان مساوات‌طلبی را به ثبوت رسانده‌اند. ولی

چنین حمله‌ای تنها بر کاریکاتوری از نظریهٔ مساوات‌طلبی فاتح می‌شود و به غالب اَشکال مساوات‌طلبی آسیبی نمی‌رساند.

پس مساوات همواره مساوات از برخی جهات است نه از هر جهت. بدین قرار وقتی کسی خودش را مساوات‌طلب می‌خواند مهم است که ببینیم منظور او از مساوات چیست. به تعبیر دیگر، واژهٔ «مساوات» هنگامی که در سیاقی سیاسی استعمال می‌شود، کم و بیش بی‌معناست مگر این‌که توضیح داده شود چه چیز است که باید به شکلی که قرین مساوات بیش‌تری باشد تقسیم شود و این کار به دست چه کسی یا کسانی باید صورت بگیرد. پول، دسترسی به شغل و قدرت سیاسی تعدادی از چیزهایی است که مساوات‌طلبان غالباً می‌گویند باید به طرزی مساوی تقسیم شود یا به طرزی که قرین مساوات بیش‌تری باشد. درست است که سلیقه‌های افراد به شکل چشمگیری متفاوت است، ولی این چیزها جملگی می‌توانند در [فراهم کردن] آن قسم زندگی که ارزش زیستن دارد و دلپذیر است نقش مهمی داشته باشند. تقسیم این چیزهای نیکو [یا امکانات] به طرزی که قرین مساوات بیش‌تری باشد راهی برای اعطای کرامتی یکسان به همهٔ انسان‌هاست.

تقسیم پول به طور مساوی

هواداران افراطی مساوات‌طلبی چه بسا از این موضع دفاع کنند که پول را باید به طرزی مساوی میان همهٔ انسان‌های بالغ تقسیم کرد به طوری که درآمد همگان دقیقاً به یک اندازه باشد. پول در بیش‌ترِ جوامع به نزد افراد لازمهٔ زندگی است؛ اگر پول نداشته باشند نه می‌توانند خوراکی برای خود فراهم کنند نه سرپناهی و نه پوشاکی. شاید بتوان تقسیم مجدد را، مثلاً، به دلایلی سودنگرانه به عنوان محتمل‌ترین راه برای به حداکثر رساندن سعادت و به حداقل رساندن درد و رنج توجیه کرد.

نقد تقسیم پول به طور مساوی

رؤیایی و ناپایدار

کمابیش واضح است که تقسیم مساوی پول غایتی است حاصل‌ناشدنی. مشکلات عملی این کار در محدودهٔ یک شهر بی‌اندازه است؛ تقسیم مساوی پول در بین همهٔ افراد بالغ از حیث سازماندهی به کابوسی شباهت دارد. بنابراین، واقع‌نگر که باشیم، می‌بینیم حداکثر چیزی که این قسم مساوات‌طلبی می‌تواند به آن امید ببندد تقسیم نسبتاً مساوی پول، چه بسا از طریق تعیین دستمزدی مشخص برای همهٔ افراد بالغ، است.

ولی حتی اگر می‌توانستیم به تقسیم مساوی ثروت بسیار نزدیک شویم، این وضع اندک زمانی بیش دوام نمی‌آورد. افراد مختلف پول خود را به شکل‌های مختلفی خرج می‌کنند؛ هوشمندان، نیرنگ‌بازان و زورمندان به سرعت ثروت ضعیفان، ابلهان و جاهلان را به چنگ می‌آورند. برخی پول خود را بر باد می‌دهند؛ برخی دیگر پولشان را پس‌انداز می‌کنند. بعضی ممکن است به محض این‌که پول به آن‌ها برسد آن را در قمار ببازند؛ بعضی دیگر ممکن است دزدی کنند تا سهم خود را افزایش دهند. یگانه راه برای آن‌که امور به وضعیت تقسیم مساویِ ثروت شبیه بماند، مداخلهٔ قاهرانه از بالاست. بدون شک این کار مستلزم دخالت و مزاحمت در زندگی افراد است، و آزادی عملِ آن‌ها را محدود می‌کند.

افراد مختلف استحقاق مبالغ مختلف را دارند

ایراد دیگری که نسبت به هرگونه اهتمام در راه تحقق بخشیدن به تقسیم مساوی پول مطرح شده، این است که افراد مختلف در قبال مشاغلی که دارند و نقشی که در جامعه ایفا می‌کنند مستحق دستمزدهای متفاوتی هستند. بدین قرار، مثلاً، گاهی ادعا می‌شود که مدیران ثروتمندِ صنایع استحقاق

دستمزدهای کلانی را که به خود می‌پردازند دارند زیرا نقش و سهم آن‌ها در کشور نسبتاً بیش‌تر است؛ آن‌ها برای سایر افراد اشتغال‌زایی می‌کنند و رفاه کلیِ اقتصادی را در کل کشوری که در آن کار می‌کنند فزونی می‌بخشند.

حتی اگر آنان استحقاق دستمزدهای بیش‌تر را نداشته باشند، چه بسا پرداخت دستمزدهای بیش‌تر به عنوان انگیزه‌ای برای کارآیی بیش‌تر ضروری باشد، که منافع آن به حال جامعه روی هم رفته بر هزینه‌هایش می‌چربد: بدون پرداخت این دستمزدها چه بسا منافع بسیار کم‌تری عاید همگان شود. در نبودِ انگیزه‌ای به نام حقوق زیاد، هیچ یک از کسانی که از پس آن شغل برمی‌آیند عهده‌دار آن نمی‌شوند.

در این‌جا با اختلاف بنیادینی مواجه می‌شویم که میان مساوات‌طلبان و آن‌هایی که معتقدند نابرابری‌های عظیم در مال و منال میان افراد امری پذیرفتنی است وجود دارد. باور اساسیِ غالب مساوات‌طلبان این است که تنها اختلاف‌های مختصر در مال و منال میان افراد پذیرفتنی است، و حق این است که اختلاف‌ها باید منطبق با اختلاف‌ها در نیاز باشد. این مطلب اشاره دارد به انتقاد دیگری از اصل تقسیم پول به طور مساوی.

افراد مختلف نیازهای مختلف دارند

بعضی کسان برای زنده ماندن بیش از دیگران به پول احتیاج دارند. بسیار بعید است شخصی که تنها در صورتی می‌تواند زنده بماند که روزانه تحت مراقبت‌های پزشکیِ پرهزینه قرار گیرد در جامعه‌ای که در آن هر فردی مقید شده است به این‌که سهمی مساوی از کل ثروت آن جامعه بردارد بیش از چند صباحی زنده بماند ــ البته مگر این‌که جامعهٔ مورد بحث بسیار غنی باشد. روش تقسیمی که بر نیاز افراد مبتنی باشد در قیاس با روش تقسیم مساوی پول در راه نیل به غایتِ کرامت قائل شدن برای همهٔ انسان‌ها گامی به پیش برمی‌دارد.

حق نداریم [پول را] از نو تقسیم کنیم

شماری از فلاسفه احتجاج کرده‌اند که تقسیم مجدد پول هر قدر هم که جذاب به نظر برسد، حق افراد را برای حفظ دارایی خویش سلب می‌کند، و سلب این حق همواره عملی است که از نظر اخلاقی ناصواب است. این فلاسفه ادعا می‌کنند که حقوق همواره هر ملاحظهٔ دیگری، مانند ملاحظات سودنگرانه، را از میدان به در می‌کند. رابرت نازیک (۱۹۳۸-) در کتاب خود با نام آنارشی، دولت و آرمانشهر،[1] این موضع را اختیار می‌کند و به تأکید می‌گوید افراد از این حق اساسی بهره‌مندند که دارایی‌های مشروع خود را نزد خود نگه دارند.

مسئله‌ای که این دسته از فلاسفه با آن مواجهند این است که دقیقاً بگویند این حقوق چیستند و در کجا سرچشمه دارند. مقصود ایشان از حقوق، حقوق قانونی نیست، گو این‌که در جامعه‌ای عادل این حقوق ممکن است با حقوق قانونی منطبق گردد: حقوق قانونی حقوقی است که حکومت یا مرجعی شایسته آن‌ها را وضع می‌کند. حقوق مورد بحث ما حقوق طبیعی است که در حالت مطلوب باید راهنمای وضع قوانین قرار گیرد. بعضی از فلاسفه دربارهٔ وجود این حقوق طبیعی حرف دارند و باب مناقشه در این خصوص مفتوح است: بنتام، چنان که مشهور است، این تصور را «یاوه‌ای مطنطن» می‌دانست و بر آن خط بطلان می‌کشید. مدافعان این نظر که دولت حق ندارد ثروت را از نو تقسیم کند لااقل باید بتوانند منشأ حقوق طبیعی مفروض در خصوص مالکیت را توضیح دهند، نه این‌که صرفاً مدعی شوند که این حقوق وجود دارد. پیداست که هواداران [نظریهٔ] حقوق طبیعی از پس این کار برنیامده‌اند.

---

1. *Anarchy, State and Utopia*

فرصت برابر در زمینهٔ اشتغال

کثیری از مساوات‌طلبان عقیده دارند که حتی اگر مساوات در تقسیم ثروت امری مقدور نباشد، همگان باید فرصت‌های برابر داشته باشند. یکی از حیطه‌های مهمی که در آن نابرابری عظیمی در نحوهٔ برخورد وجود دارد حیطهٔ اشتغال است. برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال معنایش این نیست که باید به هر کسی، بدون در نظر گرفتن توانایی‌اش، اجازه داد هر شغلی را که می‌خواهد اختیار کند: پیداست این رأی با عقل نمی‌خواند که باید به هر کس که می‌خواهد دندانپزشک یا جراح شود اجازه داد به این کار بپردازد و اهمیتی ندارد که چقدر همکاری چشم و دست او نامناسب است. معنای برابری فرصت، [وجود] فرصت برابر برای همهٔ آن‌هایی است که از مهارت‌ها و قابلیت‌های مناسب برای کارکردن در شغل مورد نظر برخوردارند. این وضع را نیز همچنان ممکن است صورتی از برخورد نابرابر دانست، زیرا شماری از افراد آن اندازه خوش‌اقبال بوده‌اند که با قابلیت‌های ارثی بیش‌تری نسبت به سایر افراد چشم به جهان باز کرده باشند یا بهتر تربیت شده باشند، و بدین قرار در رقابتی ظاهراً برابر در بازار کار دارای امتیازی هستند. با این حال، معمولاً از برابری فرصت درزمینهٔ اشتغال تنها به عنوان یک جنبه از جوانب حرکت به سوی انواع گوناگون برابری‌های بزرگ‌تر، نظیر برابری در دسترسی به آموزش دفاع می‌کنند.

انگیزهٔ طلب برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال عمدتاً وجود تبعیض نژادی و جنسی فراگیری بوده است که در پاره‌ای مشاغل به چشم می‌خورد. مساوات‌طلبان دلیل می‌آورند که همه کسانی که واجد صلاحیت‌های شغلی مناسبند به هنگام کاریابی باید به یکسان مورد توجه قرار گیرند. نباید بر مبنای نژاد یا جنسیت نسبت به کسی تبعیض روا داشت، مگر در آن موارد بسیار نادری که نژاد یا جنسیت را می‌توان شرط ذی‌ربطی برای اشتغال در حرفهٔ

مورد نظر دانست: مثلاً زنان نمی‌توانند دهندهٔ اسپرم باشند؛ بنابراین، کنار گذاشتن متقاضیان مؤنث این شغل، اصل برابری فرصت را نقض نمی‌کند.

برخی از مساوات‌طلبان حتی به طلب برابری برخورد با متقاضیان کار قناعت نمی‌کنند و از این‌جا هم قدم پیش‌تر می‌گذارند: آن‌ها مدلل می‌دارند که مهم است خود را از شر بی‌توازنی‌های موجود در پاره‌ای مشاغل، نظیر فزونیِ مردان قاضی بر زنان قاضی، رها سازیم. روش ایشان برای چاره کردن بی‌توازنی‌های موجود به تبعیض وارونه[1] معروف است.

تبعیض وارونه

تبعیض وارونه به این معناست که عملاً افراد متعلق به گروه‌هایی را که سابقاً محروم بوده‌اند به‌کار گماریم. به زبان دیگر، آن‌هایی که راه و رسم تبعیض وارونه را در پیش می‌گیرند عامدانه متقاضیان را به یک چشم نگاه نمی‌کنند به این معنی که جانب افرادی را می‌گیرند که متعلق به گروه‌هایی هستند که تبعیض معمولاً متوجه آن‌ها بوده است. دلیل چنین فرق نهادنی میان افراد این است که می‌خواهند با این کار به روند مساوات‌مندانه‌تر شدن جامعه سرعت ببخشند، آن هم نه فقط با خلاص شدن از شر بی‌توازنی‌های موجود در برخی مشاغل، بلکه علاوه بر آن از راه فراهم کردن سرمشق‌هایی برای جوانانِ متعلق به گروه‌هایی که سنتاً برخورداریشان کم‌تر بوده است تا این جوانان از آن‌ها تقلید کنند و ایشان را به دیدهٔ احترام بنگرند.

بنابراین، به طور مثال، در دانشگاه‌های انگلستان شمار استادان مرد فلسفه از شمار استادان زن این رشته بیش‌تر است، آن هم به‌رغم این واقعیت که زنانِ بسیاری در مقطع کارشناسی فلسفه می‌خوانند. آن‌که هوادار تبعیض وارونه است طبعاً اظهار می‌دارد به جای آن‌که منتظر بمانیم تا این وضعیت رفته‌رفته

---

1. reverse discrimination

دگرگون شود، باید به طرز قاطع و سازنده‌ای وارد عمل شویم و به نفع زنان متقاضی استادی دانشگاه تبعیض روا داریم. معنای این حرف آن است که اگر مردی و زنی هر دو متقاضی شغل واحدی می‌شدند و قابلیت‌هایشان کمابیش برابر بود، باید زن را انتخاب می‌کردیم. ولی غالب هواداران تبعیض وارونه از این‌جا هم پیش‌تر می‌روند و می‌گویند حتی اگر آن زن در قیاس با مرد نامزد ضعیف‌تری [از لحاظ قابلیت‌های شغلی] بود، باید او را بر مرد ترجیح می‌دادیم و به‌کار می‌گماشتیم، البته به شرط این‌که او از توان انجام دادن وظایف مربوط به آن شغل برخوردار می‌بود. تبعیض وارونه تنها تمهیدی است موقتی که آن را تا وقتی که نسبت اعضای گروهی که سنتاً محروم بوده است کمابیش منعکس‌کنندهٔ نسبت اعضای این گروه به کل جمعیت نشده است به‌کار می‌بندند. این تمهید در برخی کشورها غیرقانونی است؛ و در برخی دیگر به حکم قانون لازم‌الاجرا شده است.

نقد تبعیض وارونه

تبعیض وارونه خلاف مساوات‌طلبی است

هدف‌های تبعیض وارونه ممکن است مساوات‌طلبانه باشد، ولی برخی احساس می‌کنند که راه و روش آن برای رسیدن به این هدف‌ها به دور از انصاف و عدالت است. به نزد هواداران پروپاقرص مساوات‌طلبی، اصل برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال معنایش این است که باید از هرگونه تبعیض به استنادِ دلایل نامربوط، خودداری کرد. تنها چیزی که دلیل می‌شود برای این‌که متقاضیان را به یک چشم نگاه نکنیم این است که آن‌ها ویژگی‌های ذی‌ربط متفاوتی داشته باشند. با این حال، توجیه تبعیض وارونه تماماً مبتنی بر این فرض است که در بیش‌ترِ مشاغل اموری مانند جنسیت، ترجیحات جنسیتی، یا اصل و نسب نژادی متقاضیان ربط و مناسبتی ندارند. پس به نزد

کسی که برابری فرصت را به دیدهٔ قبول می‌نگرد، تبعیض وارونه، هر قدر هم که نتیجهٔ نهایی‌اش دلکش باشد، مسلماً به صورت اصلی بنیادی مقبول نمی‌افتد.

هواداران تبعیض وارونه چه بسا در پاسخ بگویند که وضع فعلی در مقایسه با وضعی که در آن تبعیض وارونه به طرز فراگیری تحقق پیدا کرده، به حال اعضای گروه‌های محروم بسیار نامنصفانه‌تر است. به عنوان راهی دیگر، در مواردی که این قسم سیاست افراطی مناسبت دارد، اصل و نسبت نژادی یا جنسیت متقاضیان ممکن است عملاً به صورت شرایط لازم ذی‌ربطی برای انجام دادن آن شغل درآید، زیرا بخشی از شغل کسی که بدین نحو انتخاب شده این است که به عنوان سرمشقی عمل کند برای نشان دادن این‌که اعضای این گروه می‌توانند از پس آن شغل بر آیند. با این حال، جای بحث است که این وضعیت اخیر اصلاً موردی از تبعیض وارونه باشد: اگر این ویژگی‌ها ربط و مناسبت داشته باشند، منظور کردن آن‌ها به هنگام گزینش کارکنان حقیقتاً صورتی از تبعیض نیست بلکه منطبق است با آنچه مهم‌ترین خصوصیات لازم برای اشتغال در آن حرفه می‌دانیم.

تبعیض وارونه ممکن است به کینه‌توزی منجر شود

درست است که هدف تبعیض وارونه ایجاد جامعه‌ای است که در آن توزیع دسترسی به پاره‌ای مشاغل به طرزی مقرون به برابریِ بیش‌تر صورت گرفته باشد، ولی این تمهید در مقام عمل ممکن است مایهٔ تبعیض بیش‌تر علیه گروه‌های محروم شود. آن‌هایی که، به دلیل تعلق داشتن به گروهی محروم، نمی‌توانند شغلی برای خود دست و پا کنند چه بسا نسبت به کسانی که عمدتاً به دلیل جنسیت یا اصل و نسب نژادی خویش صاحب شغلی می‌شوند کینه پیدا کنند. این مسئله علی‌الخصوص وقتی پیدا می‌آید که کارفرمایان کارجویانی را به‌کار می‌گمارند که به وضوح فاقد توانایی‌های لازم برای انجام

دادن وظایف خویش به طرزی مناسبند. این امر نه تنها تثبیت‌کنندهٔ بدترین تبعیض‌های کارفرمایان و همکاران آن‌هاست، بلکه به این نتیجه هم می‌انجامد که آن کارجویان سرمشق‌های بی‌مایه‌ای برای سایر اعضای گروه خود می‌شوند. این وضع در بلندمدت چه بسا حرکت عمومی به سوی مساوات در دسترسی به مشاغل را به توقف وادارد ــ همان غایتی که قرار است تبعیض وارونه به آن برسد. با این همه، برای این نقد می‌توان جوابی فراهم کرد و آن این‌که تضمین کنیم سطح کمینهٔ مطلوب توانایی در کارجویی که به موجب تبعیض وارونه صاحب شغلی می‌شود نسبتاً بالا باشد.

مساوات سیاسی: دموکراسی

حیطهٔ دیگری که در آن مساوات می‌جویند حیطهٔ مشارکت سیاسی است. دموکراسی را به عنوان روشی برای سهیم کردن همهٔ شهروندان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بزرگ می‌دارند. با این حال، واژهٔ «دموکراسی» به معانی گوناگونی استعمال می‌شود. دو نگرشِ بالقوه مغایر در خصوص دموکراسی شکلی بارز دارند. نگرش اول بر این معنا تأکید می‌ورزد که لازم است اعضای اجتماع مجال مشارکت در ادارهٔ کشور را داشته باشند ــ مشارکتی که معمولاً از راه رأی دادن صورت می‌گیرد. نگرش دوم بر لزوم حکومتی دموکراتیک برای انعکاس منافع حقیقی مردم اصرار می‌ورزد، حتی اگر مردم خودشان ندانند که منافع حقیقی آن‌ها در چیست. در این‌جا به سراغ نوع اول دموکراسی می‌روم.

در یونان باستان دموکراسی [شکل حکومتیِ] دولتشهری بود که مردم بر آن حکم می‌راندند نه چند نفر (گروه‌سالاری) یا یک نفر (سلطنت). آتنِ دوران باستان را معمولاً مدلی از دموکراسی به شمار می‌آورند؛ با این حال، خطاست اگر تصور کنیم که جمهور مردمان در حکمرانی سهیم بودند زیرا زنان، بردگان و کثیری غیرشهروندانِ دیگر که در این دولتشهر ساکن بودند

اجازهٔ مشارکت [سیاسی] نداشتند. حکومت دموکراتیک به همهٔ کسانی که در محدودهٔ اختیارات و نظارت آن به سر می‌برند حق رأی نمی‌دهد: این امر شامل حال افراد پرشماری می‌شود که نمی‌توانند نسبت به آنچه می‌کنند شعور داشته باشند، افرادی مانند خردسالان وآن‌هایی که دچار بیماری‌های وخیم روانی‌اند. با این حال، امروزه‌روز حکومتی که مشارکت سیاسی را از بخش عمده‌ای از اتباعش دریغ بدارد سزاوار نیست که حکومت دموکراتیک نامیده شود.

دموکراسی بی‌واسطه یا مستقیم

اولین حکومت‌های دموکراتیک به شکل دموکراسی بی‌واسطه یا مستقیم بود؛ یعنی آن‌هایی که واجد شرایط رأی دادن بودند به جای آن‌که نمایندگانی برگزینند، خود در بارهٔ هر موضوعی بحث و تبادل نظر می‌کردند و رأی می‌دادند. دموکراسی بی‌واسطه تنها در صورتی شدنی است که شمار مشارکت‌کنندگان اندک باشد یا تصمیم‌هایی که باید اتخاذ شود نسبتاً قلیل باشد. دشواری‌های عملی موجود در زمینهٔ رأی دادنِ شمار کثیری از افراد در بارهٔ طیف گسترده‌ای از موضوعات، بسیار است، هرچند ممکن است وسایل ارتباطی الکترونیکی سرانجام امکان این کار را مهیا سازند. ولی حتی اگر این مقصود حاصل شود، برای آن‌که چنین حکومت دموکراتیکی به تصمیمات معقولی دست پیدا کند لازم است که رأی دهندگان درک مناسبی از موضوعات مورد رأی‌گیری داشته باشند، چیزی که لازمهٔ آن زمان [کافی] و برنامه‌ای آموزشی است. احتمالاً این توقعی زیاده است که بخواهیم قاطبهٔ شهروندان از موضوعات مرتبط اطلاع داشته باشند. حکومت‌های دموکراتیکِ این روزگار از نوع دموکراسی مبتنی بر نمایندگی[1] است.

---

1. representative democracy

دموکراسی مبتنی بر نمایندگی

در دموکراسی مبتنی بر نمایندگی انتخاباتی برگزار می‌شود که در آن‌ها رأی‌دهندگان نمایندگان دلخواه خود را برمی‌گزینند. آنگاه این نمایندگان در روند تصمیم‌گیری [های] روزمره که خود ممکن است بر اساس شکلی از اصول دموکراتیک سامان یافته باشد شرکت می‌جویند. چنین انتخاباتی به چند شیوهٔ مختلف برگزار می‌شود: برخی از این شیوه‌ها مستلزم رأی اکثر مردم است؛ برخی دیگر، مثل شیوه‌ای که در انگلستان اجرا می‌شود، نظام پیروزی در انتخابات با اکثریت نسبی[1] را به اجرا می‌گذارد که امکان انتخاب شدن نمایندگان را حتی در صورتی که اکثر انتخاب‌کنندگان به آن‌ها رأی ندهند فراهم می‌کند، مشروط به این‌که شخصی دیگر بیش از آن‌ها رأی نیاورده باشد.

دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی از پاره‌ای جهات به حکومت مردم نایل می‌شوند ولی از پاره‌ای جهات دیگر به این مقصود راه نمی‌برند. از آن جهت به این مقصود می‌رسند که منتخبانْ برگزیدهٔ مردم هستند. با این حال، نمایندگان هنگامی که برگزیده می‌شوند معمولاً در مورد ریزِ مسائل، به [تأمین] خواسته‌های مردم مقید و ملزم نمی‌مانند. برگزاری مکرر انتخابات تدبیری حفاظتی است در برابر سوءاستفاده از قدرت: بعید است آن نمایندگانی که خواسته‌های رأی‌دهندگان را به عین عنایت نمی‌نگرند بار دیگر انتخاب شوند.

نقد دموکراسی

خیالِ واهی

شماری از نظریه‌پردازان، علی‌الخصوص آن‌هایی که تحت تأثیر کارل مارکس

---

1. first-past-the-post system

(۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) قرار دارند، به آن اشکال دموکراسی که طرح کلیشان را در بالا ترسیم کردیم تاخته‌اند و مدعی شده‌اند که این اَشکال صرفاً حسی دروغین از مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی پدید می‌آورند. آن‌ها ادعا می‌کنند که روال‌های رأی‌گیری تضمین‌کنندهٔ حکومت مردم نیست. ممکن است برخی رأی‌دهندگان ندانند که نیکوترین منافع ایشان در چیست، یا فریفتهٔ سخنرانان قابل شوند. وانگهی، طیف نامزدهایی که در اغلب انتخابات پیشنهاد می‌شوند امکان انتخاب راستین را برای رأی‌دهندگان فراهم نمی‌کند. هیچ معلوم نیست که چرا این قسم دموکراسی را تا این پایه بزرگ می‌دارند وقتی که معمولاً چیزی بیش از انتخاب میان دو یا سه نامزد نیست که خط‌مشی‌های سیاسیشان را تقریباً نمی‌توان از یکدیگر تشخیص داد. به گفتهٔ مارکسیست‌ها، این چیزی جز «دموکراسی بورژوایی» نیست که صرفاً انعکاس‌دهندهٔ مناسبات موجود قدرت است که خود حاصل مناسبات اقتصادی است. تا زمانی که این مناسبات قدرت اصلاح نشود، فراهم کردن امکان رأی دادن برای مردم در انتخابات اتلاف وقت است.

رأی‌دهندگان تخصص ندارند

شماری دیگر از منتقدان دموکراسی، که مشهورترینشان افلاطون است، متذکر شده‌اند که لازمهٔ تصمیم‌گیری درست سیاسی داشتن خبرگی و تخصص فراوان است، یعنی همان چیزی که بسیاری از رأی‌دهندگان حظّی از آن ندارند. بنابراین، دموکراسی بی‌واسطه به اغلبِ احتمال منجر به نظام سیاسیِ بسیار کم‌مایه‌ای می‌گردد، زیرا حکومت در دست مردمی خواهد بود که مهارت یا معرفت چندانی در زمینهٔ کاری که می‌کنند ندارند. سکان کشتی را باید به دست ناخدا سپرد، نه مسافران.

از استدلالی مشابهِ این ممکن است در تاختن به دموکراسی مبتنی بر نمایندگی نیز بهره جویند. کثیری از رأی‌دهندگان در جایگاهی قرار ندارند که

لیاقت نامزدی خاص را ارزیابی کنند. از آن‌جایی که ایشان در جایگاهی نیستند که خط مشی[های] سیاسی را محل ارزیابی قرار دهند، نمایندگان خود را بر پایهٔ خصوصیاتی نامربوط نظیر میزان خوش‌سیمایی یا داشتن لبخندی ملیح برمی‌گزینند. یا در غیر این صورت، پیش‌داوری‌ها و تعصبات آزمون‌نشدهٔ این افراد در بارهٔ احزاب سیاسی رأی آن‌ها را رقم می‌زند. در نتیجه، بسیاری از اشخاص ممتازی که قابلیت نمایندگی دارند در انتخابات ناکام می‌مانند و کثیری از اشخاص نالایق بر مبنای صفات نامربوطی که دارند پیروزِ انتخابات می‌شوند.

با این همه، می‌توانیم این ادلّه را وارونه کنیم و به جای آن‌که دستاویزشان قرار دهیم تا یکسره از دموکراسی دست بشوییم، از آن‌ها به صورت حجتی بر آموزش شهروندان برای مشارکت در دموکراسی بهره جوییم، و حتی اگر این کار مقدور نباشد، چه بسا باز هم حقیقت داشته باشد که در میان همهٔ گزینه‌هایی که به آن‌ها دسترسی داریم، احتمالاً دموکراسی بیش‌تر به پیشبرد منافع مردم یاری می‌رساند.

پارادوکس دموکراسی

عقیدهٔ من این است که مجازات اعدام وحشیانه است و هرگز نباید در کشوری متمدن اجرا شود. اگر من در همه‌پرسی‌ای در بارهٔ این موضوع علیه مجازات اعدام رأی بدهم، ولی رأی اکثریت دایر بر وضع این مجازات باشد، با پارادوکسی مواجه می‌شوم. من در مقام کسی که به اصول دموکراسی ملتزم هستم عقیده دارم که رأی اکثریت را باید مقرر داشت. [ولی] در مقام فردی که در بارهٔ نادرستی مجازات اعدام عقاید راسخ دارم بر این باورم که نباید این مجازات را جایز شمرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که در این مورد من هم اعتقاد دارم که مجازات اعدام (به عنوان نتیجهٔ رأی اکثریت) باید اجرا شود؛ و هم اعتقاد دارم که (به دلیل عقاید شخصی‌ام) نباید به اجرا گذارده شود. ولی

نمی‌توان بین این دو اعتقاد جمع کرد. هر فردی که به اصول دموکراسی پای‌بند است هنگامی که خود را در موضع اقلیت ببیند، احتمالاً با پارادوکسی شبیه این مواجه می‌شود.

این پارادوکس ایدهٔ دموکراسی را از بیخ و بن برنمی‌کَند، ولی توجه ما را به امکان پیدا آمدن تعارضاتی میان ضمیر آدمی و رأی اکثریت جلب می‌کند، موضوعی که در ادامه، در قسمت مربوط به نافرمانی مدنی، آن را بررسی می‌کنم. همهٔ کسانی که به اصول دموکراسی پای‌بندند باید تکلیف خود را با این مسئله روشن کنند که برای عقاید فردی و آرای جمعی در نسبت با هم چه وزن و اهمیتی قائل شوند. این را هم باید توضیح دهند که «پای‌بندی به اصول دموکراسی» چه معنایی دارد.

آزادی

«آزادی» نیز به کردار «دموکراسی» واژه‌ای است که به معانی بسیار مختلفی استعمال شده است. در سیاق سیاسی، آزادی دو معنای اصلی دارد: آزادی منفی و آزادی مثبت. آیزایا برلین (۱۹۰۹ - ۱۹۹۷) در مقاله‌ای مشهور با عنوان «دو مفهوم آزادی»[1] این دو معنا را تشخیص داده و تحلیل کرده است.

آزادی منفی

یک تعریفِ آزادی، نبودِ اجبار است. اجبار وقتی پدید می‌آید که دیگران شما را وادار سازند به شکلی خاص رفتار کنید، یا به قهر مجبورتان کنند از رفتاری خاص دست بردارید. اگر کسی شما را مجبور نسازد، به معنای منفی کلمه آزادید.

اگر شخصی شما را زندانی کرده باشد و دربند او باشید، در این صورت

---

1. «Two Concepts of Liberty»

آزاد نیستید، و نیز اگر بخواهید از کشور خارج شوید ولی روادید شما را ضبط کرده باشند، باز هم آزاد نیستید؛ همین طور است اگر بخواهید علناً رابطه‌ای همجنس‌گرایانه را در زندگی پیشه کنید ولی در این صورت شما را تحت پیگرد قرار دهند. آزادی منفی، آزادی از موانع یا قید و بندهاست. اگر کسی عملاً مانع شما در انجام دادن کاری نشود، از آن جهت آزادید.

غالب حکومت‌ها آزادی افراد را تا اندازه‌ای محدود می‌کنند. توجیهی که معمولاً برای این کارشان می‌آورند لزوم صیانت از همهٔ اعضای اجتماع است. اگر همه آزاد بودند هر کاری که دلشان می‌خواست انجام دهند، احتمالاً قوی‌ترین‌ها و ظالم‌ترین‌ها به قیمت [تنزل] ضعفا ترقی می‌کردند. با این حال، کثیری از فلاسفهٔ لیبرال سیاست عقیده دارند که باید حیطه‌ای واجب‌الاحترام از آزادی فردی وجود داشته باشد ــ حیطه‌ای که حکومت نباید در آن دخالت کند، [البته] مشروط بر این‌که به دیگری آسیب نرسانید. مثلاً جان استوارت میل در کتاب در باب آزادی[1] قویاً حجت آورد که باید به افراد اجازه داد رها از مداخلهٔ حکومت، «تجربه‌های زندگی» خاص خودشان را در پیش بگیرند مادام که در این روند به کسی آسیبی نرسد.

نقد آزادی منفی

چه چیزی آسیب به شمار می‌آید؟

در مقام عمل ممکن است معلوم داشتن این‌که چه چیزهایی را باید آسیب رساندن به دیگران قلمداد کرد کاری دشوار باشد. برای مثال، آیا این مفهوم، آسیب‌رساندن به احساسات دیگران را هم شامل می‌شود؟ اگر این طور باشد، همهٔ اقسام «تجربه‌های زندگی» را باید مردود شمرد زیرا احساسات شمار زیادی از افراد را جریحه‌دار می‌کنند. مثلاً چه بسا احساسات

1. *On Liberty*

همسایه‌ای زاهدمآب جریحه‌دار شود وقتی که بفهمد زوجی طرفدار برهنگی که دیوار به دیوار خانهٔ او منزل دارند هیچ‌گاه لباس نمی‌پوشند. یا، از آن طرف هم، ممکن است زوجی طرفدار برهنگی با اطلاع پیدا کردن از این‌که شمار بسیار زیادی از افراد لباس به تن می‌کنند احساسات خود را جریحه‌دار ببینند. هم طرفداران برهنگی و هم کسانی که در همسایگی آن‌ها به سر می‌برند ممکن است از شیوهٔ زندگی یکدیگر رنجیده‌خاطر شوند. میل عقیده نداشت که احساس رنجیدگی خاطر را باید آسیبی جدی به شمار آورد، ولی تمیز نهادن میان رنجیدگی خاطر و آسیب‌دیدگی همیشه کار ساده‌ای نیست؛ به طور مثال، به نزد کثیری از مردمان کفرگویی علیه دین آن‌ها در مقایسه با صدمهٔ جسمانی به مراتب آسیب بیش‌تری به ایشان می‌رساند. با چه حجتی می‌توانیم بگوییم که ایشان برخطا هستند؟

آزادی مثبت

برخی فلاسفه پیکان انتقاد خود را متوجه این رأی کرده‌اند که آزادی منفی همان قسم آزادی است که ما باید برای افزایش آن اهتمام بورزیم. آن‌ها می‌گویند که آزادی مثبت، غایت سیاسیِ به مراتب مهم‌تری است. آزادی مثبت، آزادی به دست گرفتن اختیار زندگیِ خویش است. شما به این معنای مثبت آزادید اگر عملاً زمام اختیار [زندگی خود را] به دست گیرید، و آزاد نیستید اگر اختیاردار [زندگی خود] نباشید ولو این‌که عملاً هیچ چیز شما را در قید و بند گرفتار نکرده باشد. غالب هواداران آزادی به مفهوم مثبت آن بر این باورند که آزادی راستین در نوعی خودشکوفایی است که از این راه حاصل می‌آید که افراد، یا در واقع حکومت‌ها، خودشان برای زندگی خویش تصمیم بگیرند.

به طور مثال، اگر شخصی الکلی باشد و [اعتیادش] او را به آن‌جا کشانده باشد که به‌رغم تشخیص خودش همهٔ پولش را صرف وقتِ خوشی کند که از

شرابخواری عنان‌گسیخته حاصل می‌آورد، آیا این در حکم به دست گرفتن اختیار [زندگی خویش] است؟ به فراست طبع متوجه می‌شویم که این رأی به نظر نامقبول می‌آید، علی‌الخصوص اگر این شخص در مواقعی که هشیار است از این عیش و نوش‌ها پشیمان شود. ترجیح می‌دهیم که شخص الکلی را گرفتار در چنگال شرابخواری بدانیم: کسی که بردهٔ هوس خویش است. بر مبنای دریافت مثبت [از آزادی]، فرد الکلی با آن‌که در هیچ قید و بندی گرفتار نیست حقیقتاً حظّی از آزادی ندارد.

حتی هواداران آزادی منفی ممکن است بگویند که از پاره‌ای جهات در مورد الکلی‌ها باید مثل کودکان به زور متوسل شد، آن هم به این دلیل که آن‌ها به طور تام و تمام مسئول کارهای خودشان نیستند. ولی اگر شخصی پیوسته تصمیم‌های احمقانه‌ای برای زندگی‌اش بگیرد، همهٔ استعدادهایش را تباه کند، و کارهای دیگری نظیر این‌ها انجام دهد، آن‌گاه، بر وفق اصول [جان استوارت] میل، مجازیم که با او بحث کنیم، ولی هیچ‌گاه حق نداریم وادارش کنیم که طریقهٔ بهتری برای زندگی در پیش بگیرد. چنین اجباری متضمن محدودکردن آزادی منفی اوست. کسانی که از اصل آزادی مثبت هواداری می‌کنند ممکن است بگویند چنین شخصی تا زمانی که قابلیت‌هایش را به فعل نرسانده و بر تمایلات سرکش خویش فائق نیامده است حقیقتاً آزاد نیست. از این‌جا تا حجت‌آوردن برای اِعمالِ زور به عنوان راهی برای رسیدن به آزادی اصیل گامی کوتاه فاصله است.

به عقیدهٔ آیزایا برلین، آزادی به مفهوم مثبت آن ممکن است دستاویز کسان قرار گیرد تا با آن هرگونه اعمالِ زور ناعادلانه را جایز بدانند: چه بسا کارگزاران حکومتی به این بهانه که در حال یاری رساندن به شما برای افزایش آزادیتان هستند، واداشتن شما را به در پیش گرفتن رفتاری توجیه کنند. در واقع، برلین متذکر این معنا می‌شود که در طول تاریخ از آزادی به مفهوم مثبت آن بارها و بارها به این وجه سوءاستفاده شده است. موضوع این نیست که

آزادی به مفهوم مثبت آن ذاتاً خطاست؛ بلکه قضیه صرفاً این است که، به شهادت تاریخ، این برداشت از آزادی وقتی محل سوءاستفاده قرار گیرد به صورت سلاحی خطرناک درمی‌آید.

سلب آزادی: مجازات

چه چیزی می‌تواند سلب آزادی به صورت [اِعمال] شکلی از مجازات را توجیه کند؟ به تعبیر دیگر، برای محدود کردن مردم، سلب آزادی منفی، چه دلایلی می‌توان آورد؟ همان طور که در قسمت قبل دیدیم، ممکن است مفهوم آزادی مثبت برای توجیه شکلی از وادار کردن افراد، دستاویز قرار گیرد: چنین افرادی تنها در صورتی می‌توانند به آزادی اصیل برسند که از آن‌ها در برابر خودشان محافظت شود.

فلاسفه کوشیده‌اند به چهار شکل عمده، مجازات افراد به دست حکومت را توجیه کنند: [توجیه مجازات] به مثابهٔ جزا، به مثابهٔ بازدارنده، به مثابهٔ صیانت از جامعه و به مثابهٔ اصلاح مجازات‌شونده. از توجیه نخست معمولاً بر مبنایی تکلیف‌نگرانه، و از سایر توجیهات نوعاً با ادلّه‌ای نتیجه‌گرایانه دفاع می‌کنند.

مجازات به مثابهٔ جزا

جزاباوری[1] در ساده‌ترین شکلش نگرشی است که می‌گوید آن افرادی که به عمد قانون را زیر پا می‌گذارند مستحق مجازاتی هستند که طعم آن را می‌چشند فارغ از آن‌که این مجازات نتایج مفیدی به حال آن افراد یا به حال جامعه داشته باشد یا نداشته باشد. آنان که به عمد قانون را نقض می‌کنند مستحق کیفرند. پیداست که بسیاری کسان هستند که به لحاظ محجور

1. retributivism

بودنشان نمی‌توان مسئولیت کامل سرپیچی‌شان را از قانون بر عهدهٔ آن‌ها نهاد، و این افراد سزاوار مجازاتی خفیف‌تر یا در واپسین حالت، نظیر افرادی که به بیماری روانی وخیمی دچارند، سزاوار مداوا هستند. با این حال، مطابق با نظریهٔ جزاباوری، به طور کلی مجازات به عنوان عکس‌العمل مقتضی در برابر خطاکاری، عملی موجه است. مهم‌تر این‌که شدت مجازات باید بازتاب شدت جرم باشد. جزاباوری در ساده‌ترین شکلش ــ «چشم در برابر چشم» (که گاهی آن را قانون قصاص می‌نامند) ــ اقتضا دارد که در برابر جرم ارتکاب شده عکس‌العملی طابق‌النعل‌بالنعل صورت بگیرد. در مورد پاره‌ای جرایم نظیر اخاذی دشوار می‌شود فهمید که این عکس‌العمل چه صورتی ممکن است پیدا کند: قاعدتاً از قاضی توقع نداریم که اخاذ را به شش ماه اخاذی [شدن] محکوم کند. همین طور دشوار می‌شود فهمید که چگونه می‌توان سارقی فقیر را که ساعت طلایی را به سرقت می‌برد به شکلی دقیقاً متناسب با این جرم مجازات کرد. این صرفاً ایرادی است که به اصل چشم در برابر چشم گرفته‌اند؛ در اَشکال پیچیده‌تر جزاباوری لزومی ندارد که مجازات به طور طابق‌النعل‌بالنعل با جرم مناسبت داشته باشد.

نقد جزاباوری

جزاباوری به احساسات فرومایه متوسل می‌شود

جزاباوری قدرت اجرای خود را تا حد زیادی از احساسِ انتقام می‌گیرد. انتقامِ خود را از کسی گرفتن، عکس‌العمل انسانیِ بسیار ابتدایی در برابر آسیب دیدن است. مخالفان جزاباوری به این معنا واقفند که حس انتقام‌گیری تا چه پایه فراگیر است، ولی مدعایشان این است که مجازات حکومتی باید بر اصلی استوار باشد صائب‌تر از این اصل که «زدی ضربتی، ضربتی نوش کن». با این حال، آن‌هایی که از توجیهاتی مرکب برای مجازات هواداری می‌کنند، غالباً مجازات را به عنوان رکنی از ارکان نظریهٔ خویش منظور می‌دارند.

جزاباوری نتایج را از نظر دور می‌دارد

مهم‌ترین نقدی که بر جزاباوری اقامه شده، این است که جزاباوری به نتایج و تأثیرات مجازات به حال مجرم یا جامعه توجهی ندارد. مسائل ناظر به بازدارندگی، اصلاح و صیانت [در جزاباوری] ربط و مناسبت ندارند. به گفتهٔ اصحاب جزاباوری، مجرمان مستحق مجازاتند خواه این کار تأثیر مفیدی بر ایشان بگذارد خواه نگذارد. اصحاب نتیجه‌گرایی با تکیه بر این استدلال که هیچ عملی از لحاظ اخلاقی درست نیست مگر این‌که نتایج سودمندی دربرداشته باشد، بر این رأی خرده می‌گیرند. تکلیف‌نگرها چه بسا در جواب ایشان بگویند که اگر عملی از لحاظ اخلاقی درست باشد، هر نتیجه‌ای که به بار آورد دخلی به صواب بودن آن ندارد.

بازدارندگی

توجیه رایجی که برای مجازات می‌آورند این است که مجازات مانع از قانون‌شکنی می‌شود: هم از جانب کسی که طعم مجازات را به او می‌چشانند، و هم از جانب آن‌هایی که می‌دانند مجازات اجرا شده است و اگر قانون را زیر پا گذارند شامل حال آنان هم خواهد شد. مطابق این استدلال، اگر شما بدانید که احتمال دارد سر از زندان دربیاورید، در قیاس با حالتی که تصور کنید می‌توانید از مجازات در امان بمانید، کم‌تر احتمال دارد که حرفهٔ سارقان را در پیش بگیرید. این امر حتی مجازات کردن کسانی را هم که با مجازات اصلاح نمی‌شوند توجیه می‌کند: این‌که مجازات نتیجهٔ جرم تلقی شود مهم‌تر از تغییر یافتن فردی است که در جرم دست داشته است. این قسم توجیه صرفاً به نتایج مجازات نظر دارد. منافعی [که از این راه] برای جامعه حاصل می‌شود بیش از مصیبت و رنج کسانی که آزادی خود را از دست می‌دهند اهمیت دارد.

نقد بازدارندگی

مجازات بی‌گناهان

یک انتقاد بسیار جدی بر نظریهٔ بازدارندگیِ مجازات این است که از این نظریه، لااقل از ساده‌ترین شکلش، می‌توان برای توجیه مجازات کردن افرادی که هیچ جرمی مرتکب نشده‌اند، یا جرمی را که در قبال آن مجازات می‌شوند انجام نداده‌اند، استفاده کرد. در برخی اوضاع و احوال، به مجازات رساندن بلاگردانی که بسیاری عقیده دارند مرتکب جرمی شده است اثر بازدارندهٔ بسیار شدیدی بر کسانی خواهد نهاد که در فکر ارتکاب جرایمی مشابه بوده‌اند، خاصه اگر عموم مردم از این معنا بی‌خبر بمانند که قربانی این مجازات به واقع بی‌گناه بوده است. در مواردی از این دست به نظر می‌رسد که دلیل موجهی برای مجازات شخصی بی‌گناه داریم ــ و این نتیجه‌ای است ناخوشایند که از نظریهٔ بازدارندگی حاصل می‌شود. هرگونه نظریهٔ بازدارندگی مجازات که بخواهد مقبول افتد ناگزیر است به این انتقاد پاسخ دهد.

بازدارندگی مؤثر واقع نمی‌شود

شماری از منتقدان[نظریهٔ] مجازات به مثابهٔ بازدارندگی حجت آورده‌اند که بازدارندگی به هیچ وجه مؤثر واقع نمی‌شود. حتی مجازات‌های شدید، نظیر اعدام، چشم قاتلان زنجیره‌ای را نمی‌ترساند؛ مجازات‌های خفیف‌تر، مانند جریمه و حبس‌های کوتاه‌مدت، مانع از آن نمی‌شود که دزدان دست به سرقت بزنند.

این قسم انتقاد مبتنی بر داده‌های تجربی است. محاسبهٔ رابطهٔ میان انواع مجازات و میزان جرم کاری است بی‌اندازه دشوار، زیرا عوامل بسیار زیادی وجود دارد که ممکن است در تفسیر داده‌ها سبب‌ساز قلب و تحریف شود. با

وجود این، اگر می‌شد قاطعانه ثابت کرد که مجازات تأثیر بازدارندهٔ اندکی دارد یا اصلاً چنین تأثیری بر آن مترتب نیست، ضربه‌ای بنیادبرانداز به این قسم توجیه مجازات وارد می‌شد.

صیانت از جامعه

توجیه دیگری برای مجازات که بر نتایج، علی‌الظاهر، سودمند آن تکیه دارد بر لزوم صیانت از جامعه در برابر افرادی که به نقض قوانین تمایل دارند تأکید می‌ورزد. اگر کسی به قصد دزدی وارد خانه‌ای شده باشد، چه بسا به این قصد وارد خانهٔ دیگری هم بشود. بنابراین، حکومت حق دارد که به قصد پیشگیری از جرم مجدد او را به زندان بیندازد. از این توجیه غالباً در مورد جرایم خشونت‌باری همچون تجاوز به عنف یا قتل بهره می‌جویند.

نقد نظریهٔ صیانت از جامعه

این نظریه تنها در مورد پاره‌ای از جرایم موضوعیت دارد

برخی جرایم، مانند تجاوز به عنف، را ممکن است شخص واحدی بارها و بارها مرتکب شود. در مواردی از این قبیل محدودکردن آزادی مجرم احتمال ارتکاب دوبارهٔ جنایت را به حداقل می‌رساند. ولی بعضی جرایم حکایت دیگری دارند. از باب مثال، زنی که یک عمر نسبت به شوهرش کینه به دل دارد ممکن است سرانجام زَهرهٔ آن را پیدا کند که برشتوک آجیلی شوهرش را به زهر آغشته سازد. چه بسا از ناحیهٔ این زن هیچ‌گونه تهدیدی متوجه دیگران نشود. او جرمی بسیار سنگین مرتکب شده است، ولی این جرمی نیست که ارتکاب دوبارهٔ آن روزی روزگاری محتمل باشد. در مورد این زن، صیانت از جامعه توجیهی برای مجازاتِ او نیست. به هر حال، در عمل برای شناسایی آن مجرمانی که از نو مرتکب جرم نمی‌شوند راه آسانی وجود ندارد.

نظریهٔ صیانت از جامعه مؤثر واقع نمی‌شود

نقد دیگری که بر این توجیه مجازات اقامه کرده‌اند این است که محبوس کردن مجرمان تنها در کوتاه‌مدت از جامعه صیانت می‌کند و در بلندمدت عملاً به جامعه‌ای خطرخیزتر می‌انجامد، زیرا مجرمان هنگامی که در زندان به‌سر می‌برند به هم یاد می‌دهند که چگونه جرمی کنند و از مجازات آن در امان بمانند. بدین قرار بعید است که زندانی کردن [مجرمان] از جامعه صیانت کند مگر این‌که درقبال هر جرم خطرناک فرمان حبس ابد صادر شود.

این استدلال هم صبغه‌ای تجربی دارد. اگر مدعیات آن درست باشد، دلایل خوبی در اختیار خواهیم داشت که صیانت از جامعه را با اهتمام در راه اصلاح عادت‌های مجرمان همراه کنیم.

اصلاح

توجیه دیگری برای به مجازات رساندن آن‌هایی که قوانین را زیر پا می‌گذارند این است که مجازات قابلیت آن را دارد که موجبات اصلاح مجرمان را فراهم کند. به تعبیر دیگر، مجازات به کارِ آن می‌آید که منش آن‌ها را دگرگون سازد به نحوی که وقتی آزاد شدند دیگر جرمی مرتکب نشوند. براساس این نگرش، سلب آزادی ممکن است به صورت شکلی از درمان به‌کار آید.

نقد نظریهٔ اصلاح

نظریهٔ اصلاح تنها در مورد شماری از مجرمان موضوعیت دارد

پاره‌ای از مجرمان نیاز به اصلاح ندارند. نباید آن‌هایی را که استثنائاً جرایمی مرتکب می‌شوند مطابق با این توجیه به مجازات رساند، زیرا بعید است که بار دیگر قانون را زیر پا گذارند. به علاوه، روشن است که برخی مجرمان قابل اصلاح نیستند: با فرض این‌که چنین افرادی را می‌توان شناسایی کرد،

مجازاتِ آن‌ها نیز فایده‌ای ندارد. این مطلب به خودی خود انتقادی از نظریهٔ اصلاح نیست، تنها نظری است جامع‌تر به دلالت‌های ضمنی این نظریه. به هر روی، به زعم کثیری از افراد این دلالت‌های ضمنی قابل قبول نیست.

نظریهٔ اصلاح مؤثر واقع نمی‌شود

مجازات‌های فعلی به ندرت مجرمان را اصلاح می‌کنند. با این حال، این‌طور نیست که همهٔ انواع مجازات از این حیث محکوم به شکست باشند. اگر بتوان ثابت کرد که این قبیل اهتمام‌ها در راه اصلاح هرگز توفیقی حاصل نمی‌کنند، این قسم استدلال تجربی تنها بر نظریهٔ مجازات به مثابهٔ اصلاح ضربه‌ای مهلک وارد می‌آورد. با این حال، بسیار اندکند توجیهاتی که منحصراً جنبه‌های اصلاح‌گرانهٔ مجازات را در کانون توجه خود قرار دهند. پذیرفتنی‌ترین توجیهات، اصلاح را در کنار بازدارندگی و صیانت از جامعه به صورت رکنی از ارکان خویش منظور می‌کنند. این قبیل توجیهات مرکب معمولاً به اصول اخلاقیِ نتیجه‌گرایانه وابسته‌اند.

نافرمانی مدنی

تا این‌جا توجیهاتی را که برای مجازات قانون‌شکنان آورده‌اند بررسی کرده‌ایم. دلایل مجازات آن‌ها دلایلی اخلاقی بود. ولی آیا ممکن است نقض قانون روزی روزگاری به لحاظ اخلاقی قابل قبول باشد؟ در این قسمت نوع خاصی از نقض قانون را بررسی می‌کنم که بر مبنای دلایل اخلاقی کاری موجه است، و آن نافرمانی مدنی است.

برخی حجت می‌آورند که نقض قانون در هیچ حالی موجه نیست: اگر شما از قانون رضایت ندارید، باید سعی کنید آن را از مجاری قانونی مانند مبارزه و فعالیت، نامه‌نگاری و... تغییر دهید. ولی مواردی هست که از این قبیل