

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۲، بهار و تابستان ۸۸
شماره مسلسل ۲۱۰

تبیین سه رویکرد اخلاقی جدید به «میزان مطالبه اخلاق» و تحلیل و نقد رویکرد اخلاقی اعتدال‌گرا*

شیرزاد پیک حرفه**

Email: iman_payk@yahoo.com

چکیده

«میزان مطالبه اخلاق» یکی از مباحث جدیدی است که با وجود سابقه پیشین در فلسفه اخلاق، در دهه‌های آخر قرن بیستم به صورت مبحثی جدی و مستقل در فلسفه اخلاق مطرح شد. این مفهوم، غالباً بر اساس سه مؤلفه شمول، اولویت و شدت سنجیده می‌شود و سه رویکرد کلی مطالبه اساسی آن وجود دارند که عبارتند از اخلاق حداکثرگرا، اخلاق اعتدال‌گرا و اخلاق حداقل‌گرا. این مقاله، علاوه بر تحلیل «میزان مطالبه اخلاق» بر اساس آن سه مؤلفه و تبیین مطالبه اساسی این سه رویکرد به آن، با توجه به قرابت اخلاق اعتدال‌گرا با اخلاق رایج و متداول، سعی می‌کند با تبیین، تحلیل و نقد دلایل اصلی این رویکرد اخلاقی نشان دهد که آنچه بشر امروز از آن با عنوان اخلاق یاد می‌کند، ممکن است بسیار آسان‌گیرانه‌تر از مطالبات واقعی اخلاق، در این روزگار باشد. اخلاق اعتدال‌گرای رایج با چالش‌های جدی‌ای مواجه است که در صورت عدم پاسخ‌گویی به آن‌ها داعیه معصومیت و اخلاقی بودن بشر در دوره جدید فروخواهد ریخت.

واژه‌های کلیدی: میزان مطالبه اخلاق، شمول، اولویت، شدت، اخلاق
حداکثرگرا، اخلاق اعتدال‌گرا، اخلاق حداقل‌گرا، ایذا.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۱/۲۱ تأیید نهایی: ۸۸/۸/۶

** - دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

مقدمه

شلی کیگان، در ۱۹۸۹، در حدود/اخلاق، اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کند: «اخلاق شما را ملزم می‌کند عملی را انجام دهید که به طور معقولی بتوان انتظار داشت که درکل به بهترین پیامد منجر می‌شود» (Kagan, 1989, 1). وی بلافاصله پس از این تعریف اذعان می‌کند که: «عده کمی از ما این مدعا را باور داریم؛ [و] هیچ‌کس از ما بر طبق آن عمل نمی‌کند» (Ibid). کیگان چنین نگرشی به اخلاق را نگرشی حداکثرگرا (extremist) نامید و از آن دفاع کرد:

عمل بر طبق چنین مطالباتی زندگی‌ام را کاملاً دگرگون می‌کند و دیگر زمان و منافع و برنامه‌هایم از آن من نخواهند بود. در این نگرش، مطالبات اخلاق همه جنبه‌ها و آنات زندگی ما را در بر خواهند گرفت - و ما همگی از دستیابی به استانداردهای زندگی [معمولی] باز خواهیم ماند. من به همین دلیل گفتم که عده کمی از ما این مدعا را باور داریم و هیچ‌کس از ما بر طبق آن عمل نمی‌کند. این نگرش با مطالباتش زندگی ما را با چنان شدتی تحت الشعاع قرار می‌دهد که من مدافع آن را حداکثرگرا می‌نامم. این نگرش به شدت با شهود [اخلاقی] تعارض دارد، اما درست است (Ibid, 2).

وی سپس از یک نگرش رقیب سخن می‌گوید که تقریباً به صورت جهانی مورد پذیرش است و به همین دلیل آن را اخلاق رایج (ordinary morality) می‌نامد:

در این نگرش، اخلاق به من اجازه می‌دهد که از چیزهایی که برایم مهم هستند - صرف نظر از اینکه آن چیزها رفاه خود من باشند، رفاه دیگران باشند و یا هر طرح و برنامه دیگری باشند که من در پی انجامش هستم - برخوردار شوم... در این نگرش من مجازم علایقم را دنبال کنم؛ حتی اگر این کار باعث شود نتوانم عملی را انجام دهم که در کل به بهترین پیامد [ممکن] ختم شود... ویژگی دوم اخلاق رایج آن است که محدودیت‌های

سفت‌وسختی را بر اعمال ما اعمال می‌نماید و ما را از انجام گونه‌های مختلفی از اعمال بازمی‌دارد؛ حتی اگر نیل به بهترین پیامدهای کلی تنها از طریق انجام چنان عملی ممکن باشد (Ibid, 3-4).

کیگان این اخلاق را اخلاق اعتدال‌گرا^۳ می‌نامد و می‌گوید: «واضح است که اخلاق رایج، نسبت به [اخلاق] حداکثرگرا موضعی معتدل‌تر دارد و بر خلاف اخلاق حداکثرگرا همه جنبه‌های زندگی ما را دربر نمی‌گیرد. به همین دلیل من مدافع اخلاق رایج را اعتدال‌گرا می‌نامم» (Ibid, 4-5). وی پس از تبیین اخلاق حداکثرگرا و اخلاق اعتدال‌گرا، هر نگرش اخلاقی دیگری را که بر این باور است که مطالبات اخلاق باید حتی بسیار کمتر از مطالبات اخلاق اعتدال‌گرا باشند، حداقل‌گرا (minimalist) می‌نامد و می‌گوید: «حداقل‌گرا معتقد است که این نگرش [اعتدال‌گرایی] بسیار پرمطالبه است و آدمی هرگز ملزم به کمک به دیگران نیست» (Ibid, 6).

حدود اخلاقی کیگان باعث شد که بحث درباره مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه آن (demandingness of morality)، به طور جدی و مستقل، در فلسفه اخلاق دنبال شود و پس از آن بسیاری از فلاسفه اخلاق به این موضوع پرداخته‌اند و آن را گسترش و پرورش داده‌اند. پس از حدود اخلاق، سه واژه اخلاق حداکثرگرا، اخلاق اعتدال‌گرا و اخلاق حداقل‌گرا وارد فلسفه اخلاق شدند و فلاسفه اخلاق کوشیدند تبیین‌های روشن‌تری از آن‌ها و فصول مشترک و ممیزشان ارائه دهند. در این راستا سه مؤلفه شمول (pervasiveness)، اولویت (overridingness) و شدت (stringency) به عنوان ملاک داوری درباره مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه آن مطرح شدند. شفلر، سه سال پس از حدود اخلاق، در ۱۹۹۲، در بحث درباره میزان مطالبه اخلاق، این پرسش را مطرح نمود که «نظر شما درباره یک نظریه اخلاقی دستوری که مطالبات اخلاقی دشوار و نامعمولی دارد چیست؟» و به چهار پاسخ زیر اشاره کرد:

الف. چنین نظریه‌ای غیرقابل قبول است و باید به دنبال نظریه‌ای باشیم که مطالبات اخلاقی کمتری داشته باشد.

ب. مطالبات اخلاق نباید به حوزه‌های خاصی از زندگی شخص راه یابند و در خارج از آن حوزه‌ها اخلاق می‌تواند مطالبات دشواری داشته باشد. در نتیجه، این نظریه در خارج از آن حوزه‌های خاص قابل قبول است.

پ. میزان مطالبه اخلاق بسیار زیاد است و در نتیجه نظریه مورد نظر کاملاً پذیرفتنی است اما دقیقاً به سبب همین شدت میزان مطالبه، گاهی می‌توان از سرپیچی مردم از برخی از احکام آن چشم پوشید و در آن به دیده اغماض نگریست.

ت. میزان مطالبه اخلاق بسیار زیاد است و در نتیجه نظریات اخلاقی باید مطالبات اخلاقی زیادی داشته باشند. بنابراین نظریه مورد بحث کاملاً قابل قبول است و هیچ کسی حق سرپیچی از احکام اخلاقی را ندارد و این امر که مردم نمی‌توانند مطابق با این مطالبات اخلاقی زندگی کنند نشان‌دهنده غیراخلاقی بودن خود آن‌هاست (Scheffler, 1992, 17-18).

وی سپس با تحلیل این چهار پاسخ بر اساس سه مؤلفه شمول، شدت و اولویت می‌گوید که پاسخ نخست اولویت و شمول را می‌پذیرد و از پذیرش شدت سر باز می‌زند. پاسخ دوم اولویت و شدت را می‌پذیرد و از پذیرش شمول سر باز می‌زند. پاسخ سوم شدت و شمول را می‌پذیرد و از پذیرش اولویت سر باز می‌زند و پاسخ چهارم هم شمول و شدت را می‌پذیرد و هم اولویت را (Ibid, 25-26).

با توجه به مطالب فوق‌الذکر، من بحث درباره مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه آن را با تعریف لافالت از هر یک از این سه مؤلفه آغاز می‌کنم (زیرا به گمان من هم تبیین مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه آن، بر اساس این سه مؤلفه، دقیق‌تر و منسجم‌تر است و هم لافالت تعریفی دقیق از این سه مؤلفه به دست داده است) و سپس سعی می‌کنم با آوردن مثال‌های مختلف، این سه مؤلفه را تحلیل و واکاوی کنم تا امکان درک بهتر آن‌ها فراهم گردد.

۱. مؤلفه‌های میزان مطالبه اخلاق

۱-۱. شمول

پرسش اصلی مؤلفه شمول این است که: «قلمرو اخلاق تا کجاست؟ و آیا همه اعمال ما باید مورد داوری اخلاقی قرار گیرند یا تنها برخی از آن‌ها را می‌توان در حیطه داوری

اخلاقی گنجانند؟» (LaFollette, 2007, 255). به عبارت دیگر، «آیا اخلاق فقط کار بد نکردن است یا اینکه کار خوب کردن نیز از وظایف اخلاقی ماست؟». برای روشن شدن مفاد این مؤلفه به مثال‌های زیر توجه کنید:

فرض کنید درآمد این ماه شما بیش از تأمین نیازهای اساسی خانواده شماست و شما می‌خواهید مازاد درآمد این ماه خود را صرف خرید اسباب‌بازی گران‌قیمتی برای دختر خردسال خود نمایید. از طرف دیگر می‌دانید که با همین پولی که می‌خواهید صرف رفع نیازی غیراساسی نمایید می‌توانید نیاز اساسی - مثلاً نیاز به غذا یا آب آشامیدنی سالم - تعدادی از افراد را در داخل یا خارج کشور خود برطرف کنید. آیا شما اخلاقاً ملزم به کمک به آن افرادی هستید که نیازی اساسی دارند؟ در نتیجه آیا خرید این اسباب‌بازی برای دختر خردسالتان کاری غیراخلاقی است؟ و یا فرض کنید هنگام برگشتن از دانشگاه می‌بینید که چند کودک دبستانی یکی از همکلاسی‌های خود را به شدت مورد ضرب‌وشتم قرار می‌دهند. از سوی دیگر شما توان نجات آن کودک را دارید، اما این کار ممکن است موجب وارد آمدن صدمات کمی به شما شود. در چنین موقعیتی آیا شما ملزم به کمک به آن کودک خردسال هستید؟ و عبور بی‌توجه شما از این صحنه و نادیده گرفتن ایدای آن کودک کاری غیراخلاقی است؟ آیا صرف اجتناب از پاره‌ای از کارها، مانند قتل و دزدی و دروغ و... می‌تواند گواه اخلاقی بودن ما باشد یا اینکه ما، برای اخلاقی بودن، در برخی از موارد ملزم به انجام دادن پاره‌ای از کارها، مانند کمک به دیگران هستیم؟

۲-۱. اولویت

پرسش اصلی مؤلفه اولویت این است که «اگر تقاضاها و مطالبات اخلاق از ما، با علایق شخصی ما - مثلاً علایق ما نسبت به خود، خانواده، دوستان و غیره - متعارض باشند، باید جانب کدام‌یک را گرفت؟ آیا باید همیشه جانب اخلاق را بگیریم و از علایق شخصی خود دست بشوییم؟ یا اینکه علایق شخصی می‌توانند بر الزامات اخلاقی اولویت داشته باشند؟» (Ibid). آیا خودمختاری و تمامیت شخصی ما بر مطالبات اخلاق از ما اولویت دارند و یا مطالبات اخلاق حتی می‌توانند خودمختاری و تمامیت شخصی ما را نیز تحت الشعاع قرار دهند؟ برای روشن شدن مفاد این مؤلفه، که از آن با عنوان «اصل بی‌طرفی» (principle of impartiality) نیز یاد می‌شود، به مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید شما شاهد غرق شدن دو نفر در یک رودخانه هستید که یکی از آن دو از فعالان صلح بشر است و فعالیت‌های صلح‌طلبانه او در آینده نزدیک منجر به حل و فصل نزاع‌های خونین بین شورشیان و دولت‌های مرکزی در برخی از نقاط جهان خواهد شد. از طرف دیگر، شخص دیگری که در حال غرق شدن است همسر شماست و شرایط به گونه‌ای است که شما فقط می‌توانید جان یکی از آن دو را نجات دهید. آیا اخلاق در اینجا می‌تواند شما را ملزم به انجام عملی نماید که منجر به ازدست‌دادن همسرتان شود؟^۱ یا چنان‌که ویلیام گادوین، سال‌ها پیش از برنرد ویلیمز، ما را بدین نکته متفکر ساخته، فرض کنید که ساختمانی طعمه حریق شده و صاحب آن ساختمان، که از بزرگ‌ترین اسقف‌های خیرخواه و بشردوست است، و پیشخدمت آن ساختمان، که مادر شماست، در معرض مرگ هستند. تکلیف شما چیست؟ آیا باید کسی را نجات دهید که بیشتر به نفع کل بشر باشد و برعلاقی شخصی خود مهر سکوت بزنید یا اینکه بدون توجه به خیر کلی تنها بر اساس کشش درونی خود عمل کنید و مادرتان را نجات دهید (Godwin, 1793, 51)؟

۳-۱. شدت

پرسش اصلی مؤلفه شدت این است که: «آیا اخلاق می‌تواند تقاضاهای شدید و پرهزینه‌ای از ما داشته باشد؟ و یا اینکه تقاضاها و مطالبات اخلاق از ما تقریباً آسان‌گیرانه و به گونه‌ای‌اند که بیشتر مردم از عهده انجام آن‌ها برمی‌آیند؟» (LaFollette, 2007, 255). برای روشن‌تر شدن مفاد این مؤلفه به مثال‌های زیر توجه کنید:

فرض کنید تصادف کرده‌اید و در زمان وقوع تصادف هیچ پلیسی در صحنه حاضر نیست و تنها راه نجات از پیامدهای بد ناشی از این تصادف فرار از صحنه تصادف است و یا فرض کنید از یک دانشگاه معتبر فارغ‌التحصیل شده‌اید و آماده شروع به کار در یک مؤسسه هستید اما معدل شما برای شروع به کار در یک مؤسسه معتبر مناسب نیست و در نتیجه از شرط لازم برای ورود به چنین مؤسسه‌ای برخوردار نیستید و تنها راه برخورداری از این فرصت دست‌بردن به معدل خود و تغییر آن است. در هر دو مثال فوق، در صورت برخورداری اخلاق از مؤلفه شدت، فاعل ملزم به انجام کاری است که می‌تواند بسیار برای او پرهزینه باشد.

در انتهای این بخش تأکید بر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که این سه مؤلفه، اساساً، جدا از یکدیگر هستند و باور به یکی از آن‌ها، لزوماً به معنای باور به دیگری

نیست. با وجود این، معنای این جدایی، به هیچ‌وجه، آن نیست که نمی‌توان، در آن واحد، به دو یا سه مؤلفه معتقد بود؛ این مؤلفه‌ها از لحاظ منطقی، مستقل و جدا از یکدیگرند. اما در مقام عمل کاملاً با هم درهم تنیده‌اند (Scheffler, 1992, 25-26).

۲. مؤلفه‌ها و میزان مطالبه اخلاق

پس از تعریف و تبیین سه مؤلفه شمول، اولویت و شدت، به عنوان ملاک‌های دقیق‌تر تشخیص و تمیز سه رویکرد اخلاقی به مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه آن، نوبت به تبیین و تحلیل این سه رویکرد براساس این سه مؤلفه می‌رسد.

۲-۱. اخلاق حداکثرگرا

اخلاق حداکثرگرا از هر سه مؤلفه مذکور برخوردار است. در این گونه از اخلاق، شمول اخلاق حدّ و مرزی ندارد و همه اعمال آدمی را دربرمی‌گیرد. پاسخ حداکثرگرایان در مثال خرید اسباب‌بازی این است که فاعل باید مازاد درآمد خود را به کاری اختصاص دهد که باعث ارتقای سرجمع کلی خیر شود و در نتیجه اخلاقاً موظف است که آن را صرف رفع نیازهای اساسی و ضروری افراد نماید و تا زمانی که چنین نیازهایی وجود دارند فاعل اخلاقاً مجاز نیست به رفع نیازهای غیرضروری خود و اطرافیانش بپردازد؛ خواه این نیاز خرید یک اسباب‌بازی گران‌قیمت برای کودک خردسال خود باشد، خواه تعویض مبلمان منزل و خواه خرید خودروبی جدید. آنان در مثال کودکان دبستانی نیز فاعل را ملزم به مداخله و کمک می‌دانند و از نظر آن‌ها حتی در مواردی که مداخله و کمک فاعل برای او بسیار پرهزینه باشد نیز وی، مشروط به اینکه مداخله‌اش در کل منجر به ارتقای بیشتر خیر شود، ملزم به مداخله است. حداکثرگرایان، مؤلفه اولویت را نیز باور دارند و معتقدند که ما در اعمال خود نباید علایق شخصی خود را در نظر بگیریم و تنها باید کمر همت به آن چیزی ببندیم که اخلاق از ما مطالبه می‌کند. بر این اساس حداکثرگرایان، هم در مثال ویلیمز و هم در مثال گادوین، فاعل را ملزم به نجات جان کسی می‌دانند که نجات او کمک بیشتری به ارتقای سرجمع کلی خیر نماید؛ هر چند که انجام این کار بسیار برای فاعل دشوار باشد و به قیمت از دست دادن همسر یا مادرش تمام شود. مؤلفه شدت نیز مورد پذیرش مطلق حداکثرگرایان است و آنان بر این باورند که اخلاق می‌تواند تقاضاهای شدید و پرهزینه‌ای از فاعل داشته باشد.

۲-۲. اخلاق اعتدال‌گرا (اخلاق رایج)

در اخلاق اعتدال‌گرا مطالبات اخلاق از ما دارای حدّ و مرزی است. اعتدال‌گرایان معتقدند که ما پس از انجام وظایف و الزامات اخلاقی خود، می‌توانیم در حوزه نسبتاً گسترده‌ی علایق شخصی خود به انتخاب بپردازیم. بنابراین از نظر آن‌ها، همه‌ی اعمال ما مشمول داوری‌های اخلاقی واقع نمی‌شوند و اخلاق دارای شمول مطلق نیست. اعتدال‌گرایان، بر همین اساس، معتقدند که در مثال خرید اسباب‌بازی، فاعل می‌تواند مازاد درآمد خود را به هر گونه‌ای که خود می‌خواهد خرج کند. اما در مثال کودکان دبستانی فاعل را ملزم به کمک می‌دانند. زیرا معتقدند که دایره‌ی اخلاق، علاوه بر انجام عامدانه‌ی ایذا، شامل آن دسته از موارد اجازه‌ی غیرعامدانه‌ی ایذا که از دو شرط زیر برخوردار باشند نیز می‌شود:

۱. جلوگیری از وقوع ایذا در توان فاعل باشد.

۲. جلوگیری از وقوع ایذا برای فاعل چندان دشوار نباشد.

اعتدال‌گرایان، همانند حداکثرگرایان، در تعارض و تضاد بین تمایلات و علایق و سلايق شخصی فاعل و مطالبات اخلاق از او، جانب اخلاق را می‌گیرند اما با توجه به تعریفی که از میزان شمول اخلاق ارایه می‌کنند، در بسیاری از موارد معتقدند که اخلاق واجد مطالباتی که حداکثرگرایان مدعی آن هستند نیست و لذا در آن موارد تضاد و تعارضی نمی‌بینند تا درباره‌ی آن داوری کنند. مثلاً در مورد مثال‌های ویلیمز و گادوین، معتقدند که اصولاً اخلاق فاعل را ملزم به نجات جان آن فعال صلح و آن اسقف نمی‌کند و در نتیجه در آن مثال‌ها اصلاً تضاد و تعارضی بین مطالبات اخلاق و تمایلات فاعل وجود ندارد. بنابراین اعتدال‌گرایان در اصل پذیرش مؤلفه‌ی اولویت و جانب‌داری از اخلاق در برابر تمایلات شخصی فاعل با حداکثرگرایان هم‌رای‌اند اما در تعیین مصادیق مطالبه‌ی اخلاق و در نتیجه مصادیق این تعارض با آن‌ها اختلاف دارند و علت این امر نیز تعریفی است که از میزان شمول اخلاق ارایه می‌دهند. این نکته درباره‌ی مؤلفه‌ی شدت نیز صادق است و اعتدال‌گرایان، شدیداً بر شدت اخلاق، در دایره‌ی مختص به خود، یعنی در درون گستره‌ی شمول مورد نظر خود پامی‌فشارند. اما در تعیین حدود این شمول با حداکثرگرایان اختلاف نظر دارند.

۲-۳. اخلاق حداقل‌گرا

اخلاق حداقل‌گرا نیز با شمول مطلق اخلاق مخالف است. حداقل‌گرایان حتی دایره اخلاقی اعتدال‌گرایان را نیز بسیار فربه می‌دانند و معتقدند که تنها الزام اخلاقی ما عبارت است از عدم انجام عامدانهٔ ایذا. حداقل‌گرایان قایل به وجود قلمرو بسیار گسترده‌ای، برای فاعل، برای عمل بر طبق علایق و سلایق شخصی‌اش هستند و ضمن باور به وجود قلمرو گستردهٔ حوزهٔ انتخاب، به وجود قلمرو محدودی از محدودیت اعتقاد دارند. در نتیجه هم کمک به گرسنگان - در مثال خرید اسباب‌بازی - را خارج از دایرهٔ شمول اخلاق می‌دانند و هم کمک به آن کودک - در مثال کودکان دبستانی - را. حداقل‌گرایان، در صرف لزوم اولویت مطالبات اخلاق بر تمایلات شخصی و شدت آن مطالبات با حداکثرگرایان هم‌رای‌اند؛ اما با توجه به باورشان دربارهٔ میزان شمول اخلاق، معتقدند که ادعای حداکثرگرایان مبنی بر مطالبهٔ اخلاق، در بسیاری از موارد، ادعایی گزاف است. آن‌ها بر همین اساس در مثال‌های ویلیمز و گادوین، اصلاً فاعل را با مؤلفهٔ اولویت درگیر نمی‌دانند. زیرا معتقدند که نجات جان آن فعال صلح و آن اسقف اخلاقاً واجب نیست.

۳. مقایسهٔ حداکثرگرایی، اعتدال‌گرایی و حداقل‌گرایی و تبیین بیشتر این

سه رویکرد

در مقام مقایسهٔ این سه نگرش می‌توان گفت که حداکثرگرایی، اعتدال‌گرایی و حداقل‌گرایی، هر سه، شدت اخلاق را باور دارند و از نظر هر سه رویکرد، اخلاق می‌تواند مطالبات بسیار شدیدی از فاعل داشته باشد و گاهی التزام به اخلاق می‌تواند برای فاعل بسیار پرهزینه باشد و به قیمت از دست دادن منافع بسیار زیادی برای او تمام شود. هر سه رویکرد اخلاقی، در دو مثال مطرح شده در مؤلفهٔ شدت، هم‌رای‌اند و نه فرار از صحنهٔ تصادف را مجاز می‌دانند و نه تغییر معدل را؛ هر چند که اجتناب از این کارها برای فاعل دشوار و پرهزینه باشد. بنابراین نمی‌توان شدت را فصل‌میز آن‌ها دانست. اما موضع این سه نگرش دربارهٔ اولویت چیست؟ مؤلفهٔ اولویت هنگامی مطرح می‌شود که بین مطالبهٔ اخلاق از فاعل و علایق و سلایق شخصی او تعارض و تضادی وجود داشته باشد و انجام دستور اخلاق به قیمت زیرپا گذاشتن بخشی از علایق و سلایق شخصی فاعل تمام شود. اگر اولویت را تنها به این معنا بگیریم این سه

نگرش در مؤلفه اولویت نیز هم‌رای خواهند بود. در فلسفه اخلاق، غالباً پذیرش مؤلفه اولویت و اصل بی‌طرفی را تنها به حداکثرگرایان نسبت می‌دهند؛ اما به گمان من اعتدال‌گرایان و حداقل‌گرایان، هیچ‌گاه از پذیرش مؤلفه اولویت و اصل بی‌طرفی طفره نمی‌روند و علت اینکه مثلاً در مثال گادوین، فاعل را مجاز به نجات جان مادرش می‌دانند آن است که با توجه به تعریفی که از اخلاق و دایره شمول آن ارایه می‌کنند، اصولاً معتقد نیستند که نجات جان آن اسقف مطالبه‌ای اخلاقی است. بنابراین این سه نگرش اخلاقی در صرف باور به مؤلفه اولویت و پذیرش اصل بی‌طرفی اختلاف نظری با هم ندارند و اختلاف در تعیین مصادیق، معلول اختلاف در تعیین ملاک اخلاق و دایره شمول آن است. مؤلفه اولویت و اصل بی‌طرفی تنها به این معناست که در مواردی که تضاد و تعارضی بین خواسته اخلاق و تمایلات شخصی فاعل وجود داشته باشد، فاعل ملزم به نادیده گرفتن تمایلات شخصی خود و پیروی از دستور اخلاق است و به این معنا هم اعتدال‌گرایی و هم حداقل‌گرایی بدان پایبند هستند و اختلاف آن‌ها با حداکثرگرایی در تعیین ملاک و مبنا برای مطالبات اخلاق و دایره شمول آن‌ها است.

اما موضع این سه رویکرد درباره مؤلفه شمول چیست؟ حداکثرگرایان شعاع دایره اخلاق را نیم خطی به طول بی‌نهایت می‌دانند و هیچ عملی را خارج از این دایره نمی‌دانند. حداقل‌گرایان این دایره را تنها شامل اعمالی می‌دانند که در آن‌ها انجام عامدانه به وقوع پیوسته و اعتدال‌گرایان علاوه بر این اعمال، اعمالی را که از یک‌سو مستلزم اجازه غیرعامدانه ایذا هستند و از سوی دیگر جلوگیری از وقوع آن‌ها در ید قدرت فاعل است و این جلوگیری چندان برای وی دشوار نیست نیز مشمول این دایره می‌دانند.

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی، با وجود اینکه این سه نگرش موضع تقریباً یکسانی درباره دو مؤلفه شدت و اولویت دارند، درباره مؤلفه شمول اختلافات بنیادین دارند و علت اصلی این اختلافات نیز تفاوت مبانی موضع این سه رویکرد درباره ملاک فعل اخلاقی است.

نکته دیگری که اشاره به آن در اینجا ضروری به نظر می‌رسد این است که، از آنجا که آدمی همواره سعی می‌کند موضوعات جدید را بر اساس شبکه معرفتی پیشین خود درک نماید، احتمالاً برخی از افراد در آشنایی نخستین با این سه رویکرد اخلاقی جدید، تلاش خواهند کرد، به گونه‌ای آن‌ها را با نظریه‌های اخلاقی پیشین پیوند زنند و

حداکثرگرایی را مرتبط با پیامدگرایی و اعتدال‌گرایی را مرتبط با ناپیامدگرایی تلقی نمایند. در نتیجه برای جلوگیری از آفات احتمالی این طرز تلقی، توجه به نکات زیر ضروری به نظر می‌رسد:

۱. با وجود اینکه حداکثرگرایان معاصر، مانند کیگان، سینگر و آنگر غالباً پیامدگرایی، پیامدگرایان متقدم، خود حداکثرگرا نبودند و دامنه کمک به دیگران را محدود به نزدیکان و افراد مورد علاقه فاعل می‌دانستند؛ نه کل بشر. مثلاً بنثم در بند سوم فصل نخست *اصول*، فایده را چیزی می‌داند که «برخورداری، سود، لذت، خیر یا خوشی» را «در جمعی که علایق و منافعش مورد توجه» است ایجاد نماید و از وقوع «خباثت، درد، شر و یا ناخوشی» در آن جمع جلوگیری نماید و در تبیین «جمع» می‌گوید: «اگر آن جمع یک شخص خاص باشد، آن‌گاه منظور از جمع خوشی همان شخص خاص خواهد بود» (Bentham, [1789] 2000, 14-15).

میل نیز در بند نوزدهم فصل دوم *فایده‌گرایی*، نظری مشابه راجع به تحدید شمول اخلاق دارد:

(اگر امکان یک در هزار را در نظر نگیریم) وضعیت‌هایی که در آن کسی این قدرت را داشته باشد که این کار [گستراندن ذهن تا مرزهای جهان برای انجام عمل نیک] را در مقیاسی گسترده انجام دهد، به بیان دیگر، یک نیکوکار همگانی باشد، استثنایی‌اند؛ و فقط در موارد استثنایی‌ای از این گونه است که از فاعل خواسته می‌شود که خیر عموم را در نظر بگیرد و در غیر آن فایده خصوصی، یعنی سود یا بهبود شمار اندکی از افراد، تنها چیزی است که باید مورد توجه باشد (Mill, [1863] 2001, 21).

با وجود این، امروزه بسیاری از فلاسفه اخلاق، اعم از پیامدگرایان و ناپیامدگرایان، حداکثرگرایی را نتیجه ضروری پیامدگرایی می‌دانند و معتقدند که نقل‌قول‌های مذکور از پیامدگرایان متقدم با نظام کلی اخلاقی آن‌ها در تعارض است. مثلاً راجر کریسپ، با اشاره به نقل‌قول بالا از میل می‌گوید که میل در بیان اینکه چنین وضعیت نادر و استثنایی‌اند مبالغه می‌کند. وی معتقد است که ما همانند بسیاری از افرادی که در زمان میل زندگی می‌کردند، به سبب نابرابری‌های گسترده در توزیع ثروت، از این فرصت

برخورداریم که از طریق شرکت در طرح‌های خیریه ارزش‌مند و یا کمک شخصی برای کاهش آلام شدید برخی از افراد، فایده و خوشی را در مقیاسی گسترده ارتقا دهیم. وی به همین دلیل پیامدگرایی و فایده‌گرایی را پرمطالبه‌تر از ادعای میل می‌داند و با این تصور که خود میل هم بر طبق مبانی فلسفه‌اش، از این میزان مطالبه آگاه بود، وی را متهم می‌کند که آگاهانه از خود دورویی نشان می‌دهد (Crisp, 1997, 115). با وجود توضیحات فوق، به گمان من، برقراری چنین تناظر یک‌به‌یکی ممکن است به کار آسان‌طلبی ذهن در درک یک مفهوم جدید بیاید، اما مقتضای دقت فلسفی لازم برای درک آن نخواهد بود؛ زیرا دست کم می‌توان صورت‌هایی از پیامدگرایی را تصور نمود که با وجود التزام به مبانی آن، با عرضه دلایلی پیامدگرایانه، مانند ارزش‌نهادن بیشتر به برخی از حقوق و با استدلال هدف‌گرفتن فواید بزرگ‌تر و ناپیداتر و درازمدت‌تر، مقتضیات اخلاق و میزان مطالبه و شمول آن را تحدید کنند و بر وجود پاره‌ای از محدودیت‌های خاص، انتخاب‌های شخصی فاعل و خودمختاری و تمامیت وی تأکید نمایند و نگرشی غیرحداکثرگرا و شبه‌اعتدال‌گرا به اخلاق داشته باشند. با این توضیح، به گمان من، می‌توان از اصول پیامدگرایانه‌ای مانند اصل فایده عمل تفسیری به دست داد که قدری خفیف‌تر باشد: لازم نیست کاری را درست تلقی کنیم که برای بیشترین تعداد صرف نظر از تمایلات خود ما و وابستگی‌ها و دل‌بستگی‌های قومی، سیاسی و ... بیشترین شادی را فراهم کند. به جای این می‌توان مقدماتاً شعار خفیف‌تر را مطرح کرد که عملی اخلاقی یا اخلاقی‌تر است که در آن افزایش شادکامی من بدون هزینه یا به هزینه کمتری برای دیگران متحقق شود. رشد و ترقی ممکن است قادر شود بشریت را از این موقعیت به مقامی ارتقا دهد که معیار نیافزودن شادی جایی فراگیرتر از معیار نیافزودن غم پیدا کند. نمونه بارز فیلسوف اخلاق پیامدگرایی که نگرشی اعتدال‌گرا به اخلاق دارد، تیم مالگن است. مالگن در *مطالبات پیامدگرایی*، موقعیتی را توصیف می‌کند که در آن شخص ثروتمندی، که پیش‌تر به‌طور قابل توجهی در امور خیریه مشارکت داشته، بر سر دوراهی خرید بلیط گران‌قیمت تئاتر و کمک به نیازمندان قرار می‌گیرد و گزینه نخست را برمی‌گزیند. مالگن می‌گوید: «اعتراض ناظر بر میزان مطالبه اخلاق می‌گوید که پیامدگرایی باید رفتار آن شخص ثروتمند را محکوم نماید، اما چنین کاری نامعقول است» (Mulgan, 2001, 4). مالگن در بحث از میزان مطالبه اخلاق، خاطر نشان می‌کند که: «آدمی نمی‌تواند اهداف شخص دیگری را به‌خاطر آن‌ها دنبال نماید» (Ibid, 180). این جمله مالگن آشکارا نشان‌دهنده نگرش اعتدال‌گرای او به اخلاق است. چپل

به درستی می‌گوید که «این فکر مالگن که «آدمی نمی‌تواند اهداف شخص دیگری را به خاطر آن‌ها دنبال نماید» می‌تواند بسط یابد و به اعتراضی علیه حداکثرگرایی تبدیل شود. زیرا آبشخور اصلی آن این تصور است که فاعلیت خودمختارانه آدمی خیری در میان خیرهای دیگر است» (Chappel, 2007, 260). مالگن می‌خواهد با استدلال‌های پیامدگرایانه‌ای مانند «اگر فاعل‌ها به علایق و سلیق شخصی، اهداف و دیدگاه‌های خود اولویت دهند، سامان امور، در کل بهتر خواهد بود» (Mulgan, 2006, 144) و «آدمیان، از لحاظ روانی، در برابر هرگونه الزام بسیار قوی برای کمک به ناآشنایان مقاومت می‌کنند» (Ibid, 160) قرائتی اعتدال‌گرایانه از پیامدگرایی عرضه کند.

۲. در بسیاری از تبیین‌های معتبر معاصر از ناپیامدگرایی، ویژگی‌هایی که برای آن ذکر می‌شوند بسیار همانند ویژگی‌هایی است که در مقام تبیین اخلاق اعتدال‌گرا بیان شدند. مثلاً فرنسیس کم در مقاله معروفش با عنوان *ناپیامدگرایی می‌گوید*: «ناپیامدگرایی معاصر غالباً منکر وجود مفهوم مطلق وظایف کامل است. اما شدیداً بر این نکته اصرار می‌ورزد که وظایف منفی (مثلاً عدم ایذا) شدیدتر از وظایف مثبت (مثلاً کمک کردن) هستند» (Kamm, 2000, 206). وی پس از بیان وجود این محدودیت شدید درباره وظایف منفی، به عنوان یکی از ویژگی‌های ناپیامدگرایی، بر وجود حوزه انتخاب، در خارج از حوزه محدودیت مذکور و مشروط به رعایت آن، به عنوان ویژگی دیگر ناپیامدگرایی، تأکید می‌کند و می‌گوید: «باور به وجود انتخاب‌ها به فاعل اجازه می‌دهد که ۱. به طرقی عمل کند که خیر [کلی] بی‌طرفانه را افزایش ندهد و ۲. بنا بر دلایلی عمل کند که از نگرش شخصی وی سرچشمه گرفته‌اند» (Ibid, 207). با وجود این، وی با تأکید بر لزوم کمک به دیگران، به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌های ناپیامدگرایی، می‌گوید: «ناپیامدگرایان نه تنها باید بگویند که چه وقت وظیفه داریم به دیگران کمک کنیم، بلکه باید اصول متمایزی برای چگونگی کمک نیز عرضه نمایند» (Ibid, 219). بر این اساس می‌توان طیف گسترده‌ای از فلاسفه اخلاق ناپیامدگرا یا وظیفه‌گرا را اعتدال‌گرا دانست. اما در اینجا نیز بر این نکته تأکید می‌کنم که دقت فلسفی ما را بر آن می‌دارد که از برقراری تناظر یک‌به‌یک بین ناپیامدگرایی و اعتدال‌گرایی پرهیز کنیم. زیرا اولاً می‌توان، با گسترش فراوان قلمرو وظایف اخلاقی، اخلاقی حداکثرگرا ارایه نمود و ثانیاً از سوی دیگر می‌توان، با کم‌رنگ نمودن ویژگی‌های سوم که کم برای آن برمی‌شمارد - لزوم کمک به دیگران در مواردی خاص - و تأکید بر دو ویژگی نخست و نیز بر عدم توجه به پیامد فعل به عنوان ملاک درستی آن، در

عین التزام به ناپیامدگرایی نگرشی حداقل‌گرایانه به اخلاق داشت. لیبرترینیسم (libertarianism) مصداق بارز نگرشی است که با وجود التزام به مبانی اصلی ناپیامدگرایی، تبیینی حداقل‌گرایانه از اخلاق به دست می‌دهد. ناروسن که خود فیلسوفی لیبرترین است، درباره آن چنین می‌گوید:

اساساً ما آن‌گونه که ملزم به انجام ندادن شرور هستیم، ملزم به انجام دادن اعمال مثبتی مانند کارهای خوب برای دیگران نیستیم. می‌توان کاملاً و به درستی شخصی را ملزم به اجتناب از انجام شر نسبت به دیگران نمود اما برای انجام ندادن کار خوب، و یا عدم انجام ندادن کافی کار خوب، تنها کاری که می‌توان کرد انتقاد یا شاید دوری جستن از فرد است - نه چیزی بیش از آن... اصل اساسی لیبرترین آن است که بین بدتر شدن و بهتر نشدن شکافی وجود دارد و بر این نکته اصرار می‌ورزد که الزام [اخلاقی] بنیادین ما خودداری از بدتر نشدن است (Narveson, 2000, 316-317).

۴. تحلیل و نقد اخلاق اعتدال‌گرا

همان‌طور که پیش‌تر مطرح شد، اخلاق اعتدال‌گرا، اخلاق رایج بیشتر انسان‌ها در این روزگار است. به همین دلیل در ادامه این مقاله بر این نگرش اخلاقی متمرکز می‌شوم و سعی می‌کنم آن را بیشتر مورد واکاوی و ارزیابی قرار دهم. در بخش‌های ۱، ۲ و ۳ این مقاله مشخص شد که مهم‌ترین فصل ممیز سه نگرش اخلاقی مذکور، مؤلفه شمول است. بنابراین در اینجا اصلی‌ترین پرسش من از اخلاق اعتدال‌گرا آن است که به چه دلیلی حامی این میزان از شمول اخلاق است و بر اساس چه مبنایی فاعل را از انجام برخی از کارها باز می‌دارد و دست او را برای انجام ندادن برخی از کارها دیگر باز می‌گذارد؟

دلیل اصلی اعتدال‌گرایان در دفاع از میزان شمول مورد نظر خود، مبتنی بر دو تمایز انجام/اجازه (do/allow) و عامدانه/غیرعامدانه (intend/foresee) ایذاست.^۲ منظور از انجام ایذا آن است که فاعل خود شخصاً مرتکب آن شود و منظور از اجازه ایذا آن است که کسی خود شخصاً مرتکب ایذا نشود، اما از وقوع آن باخبر باشد و درعین توانایی بر جلوگیری از وقوع آن کاری انجام ندهد. منظور از عامدانه بودن ایذا نیز آن است که فاعل با قصد و نیت خاصی مرتکب ایذا شود و خود ایذا یا پیامد آن مطلوب و مورد نظر

وی باشد. غیرعامدانه بودن ایذا نیز بدان معنی است که شخص قصد و نیت ایذای شخص یا اشخاص مورد ایذا را نداشته باشد و خود ایذا و پیامدهای آن مطلوب و مورد نظر وی نباشند، اما با وجود این هم آن پیامدها برایش قابل پیش‌بینی باشند و هم قادر به جلوگیری از وقوع ایذا باشد. اعتدال‌گرایان، بر اساس این دو تمایز، معتقدند که انجام ایذا و ایذای عامدانه از لحاظ اخلاقی، نادرست‌اند و مسئولیت اجازه ایذا و غیرعامدانه بودن ایذا بر گردن فاعل نیست. نکته مهم دیگر این است که صرف اثبات تفاوت اخلاقی انجام ایذا و اجازه ایذا و نیز عامدانه بودن ایذا و غیرعامدانه بودن آن منجر به اثبات اعتدال‌گرایی نمی‌شود؛ زیرا اعتدال‌گرایان، با وجود طرح این دو نوع تمایز، بر این باورند که شخص، در مواردی که عدم اجازه ایذا و جلوگیری از وقوع یک ایذای غیرعامدانه برای وی چندان پرهزینه نباشد نیز ملزم به عدم اجازه ایذا و جلوگیری از وقوع ایذای غیرعامدانه است. بنابراین اعتدال‌گرایان، حتی در صورت کام‌یابی در طرح این دو تمایز، برای اثبات این مدعای خود نیز باید دلیلی اقامه نمایند.

۴-۱. تحلیل و نقد دلایل دفاع از تمایز انجام/اجازه

دلیل نخست: شهود

برخی از فلاسفه اعتدال‌گرا بر این باورند که ما به‌طور شهودی می‌دانیم که انجام ایذا از اجازه ایذا مهم‌تر است و برای اثبات این مدعا به طیفی از مثال‌های واقعی و فرضی اشاره می‌کنند. از نظر آن‌ها، چون بیشتر مردم شهودهای مشابهی درباره طیف وسیعی از این موارد دارند، این تمایز، تمایزی بنیادی است (McMahan, 2000, 92-110). این برهان، در نگاه نخست، جالب توجه و تأمل‌برانگیز است. اگر واقعاً بیشتر مردم در موارد متعدد انجام ایذا را مهم‌تر از اجازه آن می‌دانند، پس ظاهراً می‌توان دلیل قابل طرح و قاطعی برای تفاوت بین انجام و اجازه ایذا اقامه نمود. اما این استدلال چندان قوی و محکم نیست. زیرا:

۱. فلاسفه‌ای که مخالف وجود چنین تمایزی‌اند و اجازه ایذا را همانند انجام آن، از لحاظ اخلاقی، نادرست می‌دانند نیز برای اثبات ادعای خود به طیف وسیعی از مثال‌های مبتنی بر شهود متوسل می‌شوند.^۳
۲. طرح دقیق و واضح این تمایز آن‌قدر دشوار است که حتی فلاسفه‌ای که مدافع آن هستند نیز شروح و بیان‌های متفاوت و ناسازگاری از آن به دست می‌دهند.^۴

۳. شهوده‌های اخلاقی راهنماهای قابل اطمینان و مصون از اشتباهی نیستند و حتی اگر بیان کاملاً واضح و متمایزی از این تمایز در دست داشته باشیم، این استدلال به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند که چنین تمایزی، از لحاظ اخلاقی، کاملاً قابل قبول است.

دلیل دوم: مسئولیت علی

انجام ایذا با اجازه ایذا متفاوت است. زیرا انجام ایذا مستلزم ایجاد رابطه علی بین فاعل و ایذا شونده است. به عبارت دیگر در انجام ایذا فاعل، خود، علت ایذاست. اما در اجازه ایذا چنین نیست. شکل دقیق این دلیل، که مشهورترین دلیل در دفاع از وجود تمایز بنیادین بین انجام و اجازه ایذاست و در آثار فلاسفه‌ای مانند فرنسیس کم (Kamm, 1983, 301; 2000, 209) و مک ماهان (McMahan, 1993, 277) نیز مطرح شده است، به صورت زیر است:

الف. ما از لحاظ اخلاقی، فقط مسئول اموری هستیم که خود علت وقوعشان هستیم.

ب. ما فقط می‌توانیم از طریق عمل ایجابی علت وقوع حالتی از امور باشیم.

پ. بنابراین ما مسئول اموری نیستیم که از طریق عمل ایجابی علت وقوعشان نبوده‌ایم.

در مقام نقد این برهان باید گفت که مقدمه (ب) آن می‌تواند محل بحث باشد. زیرا نمی‌توان آدمی را به نحو مطلق، فقط مسئول اعمال ایجابی‌اش دانست و چه بسا فردی با انجام ندادن کاری که قادر به انجامش است باعث مرگ دیگری شود. مثلاً فرض کنید شخصی دچار حمله قلبی می‌شود و اطرافیانش او را به بیمارستان منتقل می‌کنند و پزشک حاضر در بیمارستان، باوجود توانایی کمک به آن بیمار، چنین نمی‌کند. این پزشک هیچ کار ایجابی‌ای انجام نمی‌دهد. اما همین ترک فعل از جانب او می‌تواند به قیمت جان آن بیمار تمام شود. پدر و مادری هم که از غذا دادن به کودک خردسالشان خودداری می‌کنند عمل ایجابی‌ای انجام نمی‌دهند ولی همین فقدان عمل می‌تواند باعث مرگ آن کودک شود.

دلیل سوم: دخالت در رفاه

دلیل دیگری که در تمایز بین انجام ایذا و اجازه ایذا مطرح شده این است که فاعل در انجام ایذا در فرآیند طبیعی امور دخالت می‌کند اما در اجازه ایذا از دخالت در فرآیند طبیعی امور خودداری می‌کند. منظور از دخالت، «علت شدن برای وقوع رخدادی است

که در صورت خودداری فاعل از دخالت به وقوع نمی‌پیوست» (Donagan, 1977, 42) و منظور از خودداری، «اجازه دادن به وقوع چیزی است که در صورت دخالت فاعل به وقوع نمی‌پیوست» (Ibid). دانگن برای تبیین دخالت و خودداری از «حالت طبیعی» سخن می‌گوید. از نظر او همه اعمال فاعل یا دخالت در حالت طبیعی امورند یا خودداری از دخالت در آن. آن دسته از اعمالی که در حالت طبیعی امور تغییر ایجاد می‌کنند، دخالت‌اند و آن دسته از اعمالی که جریان طبیعی امور را بی‌تغییر باقی می‌گذارند، خودداری‌اند. وی حالت طبیعی امور را با توجه به عمل یک فاعل در یک زمان خاص، بر اساس به‌کارگیری فاعلیت انسانی تعریف می‌کند و وقوع امری را در حالت طبیعی مشروط به آن می‌داند که فاعل فاعلیت خود را به کار نگیرد.

با این تعریف، اعمالی که فاعل به صورت غیرارادی انجام می‌دهد مصداق دخالت نیستند و در نتیجه از لحاظ اخلاقی مجازند. بنابراین اگر ایذای دیگران در شخصیت فرد امری تثبیت‌شده باشد و او به صورت غیرارادی آن را انجام دهد از جانب او فقط اجازه ایذا صورت گرفته است. از سوی دیگر، اگر کمک به دیگران در شخصیت فرد تثبیت شده باشد، او در صورت تصمیم به کمک نکردن، انجام ایذا نموده است. بنابراین با توجه به تعریف دانگن از انجام و اجازه ایذا، حالت طبیعی امور و دخالت در آن، در مواقع خاصی، هر چه فرد از شخصیت بهتری برخوردار باشد اعمالش بدتر خواهند بود و هر چه شخصیت فرد بدتر باشد اعمالش بهتر خواهند بود. علاوه بر این، دانگن باید توضیح دهد که چرا تمایز بین دخالت در حالت طبیعی امور و عدم دخالت در آن دارای باری اخلاقی است و دخالت در حالت طبیعی امور، از لحاظ اخلاقی، نارواست (Norcross, 2003, 456).

فوت نیز سعی می‌کند با اقامه دلیلی شبیه دلیل دانگن، از این تمایز دفاع کند. او برای تبیین دلیل خود از دو مثال کمک می‌گیرد. در مثال نخست، فاعل بین نجات پنج نفر از غرق شدن و نجات یک نفر از غرق شدن مختار است و اگر آن پنج نفر را از غرق شدن نجات دهد دیگر نمی‌تواند آن یک نفر را نیز نجات دهد. اما در مثال دوم، نجات آن پنج نفر تنها در صورتی عملی است که فاعل آن یک نفر را از بین ببرد. فوت می‌گوید که در مثال نخست فاعل مجاز است آن پنج نفر را نجات دهد - حتی اگر آن یک نفر کشته شود-. اما در مثال دوم فاعل مجاز نیست برای نجات آن پنج نفر، آن یک نفر را از بین ببرد. فوت با استفاده از این دو مثال، می‌خواهد نشان دهد که ویژگی منفی

انجام ایذا صرفاً و فی‌نفسه ناشی از ایجاد رابطه علی بین فاعل و ایذا شونده نیست و عامل مهم دیگری نیز در این فرآیند دخیل است و آن اینکه در انجام ایذا، ایذاکننده، به نوعی در رفاه ایذاشونده دخالت می‌کند و همین دخالت در رفاه دیگری عامل اصلی ناروایی اخلاقی انجام ایذاست. به عبارت دیگر در انجام ایذا، در صورت نبود ایذاکننده، ایذایی اتفاق نمی‌افتد و در نتیجه رفاه ایذاشونده تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد. اما در اجازه ایذا، حتی اگر اجازه‌دهنده در محل حاضر نباشد نیز ایذا صورت می‌گیرد و رفاه ایذا شونده تحت تأثیر قرار می‌گیرد. در نتیجه براساس این ملاک، از خود می‌پرسیم که آیا نبود فاعل برای شخص ایذاشونده بهتر بود یا خیر؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد، آن‌گاه فاعل در رفاه شخص مورد ایذا دخالت نموده و در نتیجه مقصر است و اگر پاسخ منفی بود آن‌گاه فاعل در رفاه او دخالتی ننموده و در نتیجه مقصر نیست (Foot, 1984, 284).

برای تحلیل و نقد دلیل فوت از مثالی استفاده می‌کنیم. فرض کنید پادشاهی پسر بزرگ خود را می‌کشد تا پسر دومش وارث و جانشین او شود. مطمئناً این پادشاه، با انجام این کار، در رفاه پسر ارشدش دخالت نموده و در نتیجه از محدودیت علیه انجام ایذا تخطی نموده است. اما این پادشاه می‌تواند ادعا کند که اگر وجود نمی‌داشت، پسر ارشد وی نیز وجود نمی‌داشت و در نتیجه در صورت عدم وجود ایذاکننده، ایذاشونده زندگی بهتری نمی‌داشت (Kagan, 1989, 95). بنابراین اگر ملاک ناروایی انجام ایذا را دخالت بدانیم، این کار پادشاه اخلاقاً ناروا نخواهد بود. حال فرض کنید پس از تاج‌گذاری پسر دوم، پسر سوم، که بسیار تنگدست است و از شدت گرسنگی با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند، نزد پادشاه -که برادر بزرگترش است- می‌رود و تقاضای غذا می‌کند، اما پادشاه که همانند پدرش سنگدل و بی‌رحم است، از کمک به برادر کوچکش خودداری می‌کند و در نتیجه پسر سوم از شدت گرسنگی جان می‌بازد (Ibid, 96). حال اگر ملاک دخالت را مبنای داوری قرار دهیم پادشاه مقصر مرگ برادر خود است. زیرا اگر او وجود نمی‌داشت، برادر کوچکش به پادشاهی می‌رسید و دیگر این‌گونه نیاز به غذا پیدا نمی‌کرد. در نتیجه ملاک دخالت در برخی از مواقع بسیار دست فاعل را باز می‌گذارد و در برخی از موارد نیز بیش از اندازه برای فاعل قید و بند ساز است. با توجه به مثال‌ها و اشکالات فوق به نظر می‌رسد که تنها راه دفاع از ملاک دخالت، تأکید بر خود فعل به جای تأکید بر فاعل باشد. تأکید بر فعل، ملاک دخالت را به صورت زیر تغییر می‌دهد:

یک فعل هنگامی از لحاظ اخلاقی نارواست که در صورت ترک کردن و انجام ندادن آن زندگی شخص مورد ایذا، به صورت منفی تحت‌الشعاع واقع شود و واضح است که این ملاک اصلاح شده جدید، همه موارد ترک فعلی را که منجر به ایذا می‌شوند نیز دربرمی‌گیرد و اعتدال‌گرایان، با این جرح و تعدیل، وارد خیمه حداکثرگرایان خواهند شد. زیرا با تأکید بر فعل، به جای تأکید بر فاعل، همه موارد اجازه ایذا نیز مصداق ایذا خواهند بود.

۲-۴. تحلیل و نقد دلایل دفاع از تمایز عامدانه/غیر عامدانه

دلیل نخست: تمایل به وقوع شر

الف. قصد و نیت ایذا تمایل به وقوع یک شر است.

ب. شر، فی‌نفسه و ذاتاً بد است.

در نتیجه قصد و نیت ایذا، فی‌نفسه و ذاتاً، بد و از لحاظ اخلاقی غیرمجاز است

(Nagel, 1986, 181-182).

این استدلال را دورکین (Dworkin, 1978, 272-273) و مکی (Mackie, 1978, 355) نیز مطرح نموده‌اند. آن‌ها نیز بر این باورند که قصد ایذا، قصد شر است و بدی شر در ذات آن نهفته است و در نتیجه قصد شر نیز ذاتاً غیر اخلاقی است. آن‌ها براساس همین مبنا، در مواردی که از فاعل ایذای عامدانه‌ای سر نمی‌زند، عدم قصد وی به وقوع ایذا را دلیل برائت وی می‌دانند.

این نکته قابل پذیرش است که دوری از شر در ذات آن نهفته است، اما نمی‌توان از این گزاره، این گزاره را استنتاج کرد که «قصد و نیت شر همواره نادرست است» یا «هرگز نباید قصد و نیت فاعل، شر باشد». برای تبیین این مسئله می‌توان به مواردی مانند درد ناشی از فرآیند درمان اشاره نمود. البته طرفداران ناروایی اخلاقی ایذای عامدانه می‌توانند در شربودن درد ناشی از فرآیند درمان مناقشه کنند و بگویند که وارد آمدن درد ناشی از فرآیند درمان، با اجازه بیمار صورت می‌گیرد. اما ظاهراً این مناقشه چندان نمی‌تواند کارساز باشد. زیرا اجازه، ایذا را به غیرایذا تبدیل نمی‌کند و درد بیمار، با وجود اجازه او، کماکان درد است. به‌علاوه طرفدار اعمال محدودیت علیه ایذای عامدانه، در اینجا نمی‌تواند متوسل به این نکته شود که وجه تمایز این نوع درد آن است

که از آنجا که این شر به یک خیر منجر می‌شود دیگر شر نیست. زیرا دقیقاً با این استدلال وارد خیمهٔ حداکثرگرایان می‌شود.

دلیل دوم: فروکاست انسان به وسیله

فاعل با قصد و نیت ایذای یک انسان، به عنوان وسیله‌ای برای نیل به یک هدف مشخص، آن انسان را از هدف به یک وسیلهٔ صرف فروکاست می‌دهد و در نتیجه به او بی‌احترامی می‌کند. حال آنکه چنین فروکاست و بی‌احترامی‌ای در ایذای غیرعامدانه رخ نمی‌دهد (DiIanni, 1977, 350-358). رابرت نازیک نیز در این زمینه استدلالی مشابه دارد و محدودیت‌هایی را که بر اعمال وضع می‌شوند منعکس‌کنندهٔ این اصل زیربنایی کانتی می‌داند که افراد هدف‌اند - نه وسیله صرف - و نباید بدون رضایت، وسیلهٔ نیل به اهداف دیگر قرار گیرند و در این راه قربانی شوند. زیرا دارای حرمت و ارزشی غیرقابل تخطی‌اند (Nozick, 1974, 30-31).

در مقام نقد این دلیل می‌توان گفت که این فروکاست و بی‌احترامی در ایذای غیرعامدانه هم می‌تواند به وقوع بپیوندد. زیرا فاعل ممکن است حتی هنگامی که ایذا صرفاً نتیجهٔ غیرعامدانهٔ اجازهٔ او باشد، نگرشی مثبت نسبت به آن داشته باشد. در نتیجه حتی اگر بپذیریم که داشتن نگرش مثبت دربارهٔ ایذای دیگری نشانه‌ای از فروکاست و بی‌احترامی به اوست نمی‌توان وجود چنین نگرش مثبتی را در ایذای غیرعامدانه کاملاً منتفی دانست و بنابراین با این ملاک نمی‌توان خط فاصلی بین ایذای عامدانه و غیرعامدانه ترسیم نمود. به‌علاوه حتی اگر رضایتی هم در کار نباشد، عدم توجه به انسانی که در نتیجهٔ ایذای غیرعامدانه به‌شدت مورد ایذا قرار می‌گیرد و در مواردی حتی از ارضای اساسی‌ترین نیازهایش باز می‌ماند، به نوعی فروکاست وی و بی‌احترامی نسبت به اوست. نکتهٔ دیگری که می‌توان در نقد این دلیل مطرح کرد آن است که آیا توجیه درخوری برای قصد ایذا، به نفع عدهٔ بیشتری، می‌تواند وجود داشته باشد یا خیر. اگر دلیل ناروایی اخلاقی ایذای عامدانه فروکاست شخص مورد ایذا به یک وسیله و بی‌احترامی نسبت به اوست، در مواردی که با یک ایذا، که منجر به فروکاست و بی‌احترامی به یک شخص می‌شود، می‌توان جلوی ایذای چندین نفر - و در نتیجه فروکاست و بی‌احترامی به چندین نفر - را گرفت، دیگر نمی‌توان به این دلیل متوسل

شد. مسئله دیگر در نقد این دلیل آن است که ملاک و معیار بی‌احترامی، انجام یک عمل ناعادلانه است؛ نه بالعکس. به عبارت دیگر، «تنها هنگامی می‌توان گفت که عملی غیرمحترمانه است که آن عمل ناعادلانه باشد» (Kagan, 1989, 176). اما استدلال طرفداران تمایز عامدانه/غیرعامدانه کاملاً برعکس است؛ یعنی آنان برای اثبات ناعادلانه بودن ایدای عامدانه - و در نتیجه اثبات ناروایی اخلاقی آن - به غیرمحترمانه بودن آن متوسل می‌شوند.

۳-۴. مسئله دفاع از خود

اعتدال‌گرایان بر این باورند که محدودیت علیه ایدای عامدانه می‌تواند دارای استثنای معقولی باشد و مصداق بارز این‌گونه استثنایها را روایی ایذا در مواقعی می‌دانند که فاعل برای دفاع از خود ناگزیر از ایذاست. اما چگونه می‌توان توجیهی درخور برای این‌گونه استثنایها مطرح کرد و حوزه محدودیت را تعدیل نمود؟ همان‌طور که کیگان می‌گوید: «ممکن است ایجاد چنین تعدیلی آسان باشد اما دفاع از آن چندان آسان نیست... زیرا اگر استثنای اعمال شده موردی نباشد، باید با مبانی اعمال محدودیت سازگار باشد» (Ibid, 134). کیگان معتقد است که نکته اصلی درباره استدلال طرفداران محدودیت علیه قصد ایذا و روایی حمل استثنا بر آن در هنگام دفاع از خود این است که آیا دلایلی که در حالت طبیعی علیه ایدای عامدانه اقامه می‌شوند در هنگام رویارویی با متجاوز و دفاع از خود از میدان به در می‌شوند؛ آنها باید نشان دهند که این استثنایها چگونه و بر پایه چه اصولی می‌توانند توجیه شوند (Ibid, 135).

نتیجه

با توجه به مباحث فوق و ارزیابی دلایل اعتدال‌گرایان، انتقادهای مطرح شده علیه آن‌ها و پاسخ‌های طرح شده از جانب آن‌ها، به نظر می‌رسد که اخلاق اعتدال‌گرای رایج برای ارایه توجیه معقول و مناسبی از خود، باید بتواند به انجام کارهای زیر پردازد:

۱. ارایه دفاعی معقول از دو تمایز انجام/اجازه و عامدانه/غیر عامدانه

همان‌طور که دیدیم دلایل مطرح‌شده از جانب اعتدال‌گرایان، در دفاع از این دو تمایز، چندان مستحکم نبودند و توان ایستادگی در برابر انتقادات مطرح‌شده را نداشتند. این دلایل و انتقادات اصلی وارد بر آن‌ها، به اختصار عبارت بودند از:

دلایل دفاع از تمایز انجام/اجازه و انتقادات مطرح‌شده علیه آن‌ها

۱. شهود.

انتقادات:

الف. توسل حامیان نظریه رقیب به شهود.

ب. دشواری طرح واضح و متمایزی از این تمایز و حتی اختلاف نظر مفهومی و

مصدیقی حامیان این تمایز.

پ. عدم حجیت شهود در استدلال‌های فلسفی.

۲. مسئولیت علی.

انتقاد: عدم توجه به علیت منفی.

۳. دخالت در رفاه.

انتقاد: باز گذاشتن افراطی دست فاعل و محدود کردن افراطی وی.

دلایل دفاع از تمایز عامدانه/غیرعامدانه و انتقادات مطرح‌شده علیه آن‌ها

۱. شر ذاتی تمایل به وقوع شر و در نتیجه، غیراخلاقی بودن آن.

انتقاد: نادرستی این امر در مواردی که شر قلیل موجب عدم وقوع شر کثیر می‌شود.

۲. فروکاست انسان به وسیله.

انتقادات:

الف. وقوع فروکاست و بی‌احترامی در ایذای غیرعامدانه.

ب. منجر شدن این تمایز به فروکاست عده‌ای بیشتر در برخی از موارد.

پ. ناعادلانه بودن به عنوان ملاک فروکاست و بی‌احترامی؛ نه بالعکس.

با توجه به شرح مطالب فوق در متن مقاله، اعتدال‌گرایان یا باید به انتقادات فوق پاسخی معقول عرضه نمایند و یا باید نظامی جدید در دفاع از این تمایزات عرضه کنند. به‌علاوه به گمان من از میان انتقادهای فوق، دو انتقاد از قوت بیشتری برخوردارند. آن دو انتقاد عبارتند از: عدم توجه به علیت منفی و منجر شدن این تمایز به فروکاست عده‌ای بیشتر در برخی از موارد. بنابراین هرگونه دفاع معقولی از اعتدال‌گرایی باید بتواند به طور خاص، دو نکته زیر را توضیح دهد:

۱. چرا ما فقط می‌توانیم از طریق عمل ایجابی علت وقوع حالتی از امور باشیم و به چه دلیل مسئول اموری نیستیم که از طریق عمل ایجابی علت وقوعشان نبوده‌ایم؟ و چرا علیت منفی نمی‌تواند موضوع داوری اخلاقی ما قرار گیرد؟
۲. حتی اگر دلایل مطرح‌شده مبتنی بر این دو تمایز، در دفاع از اخلاق اعتدال‌گرا، معقول باشند، چرا فاعل از لحاظ اخلاقی مجاز نیست در مواردی که انجام ایذا و ایدای عامدانه، منجر به وقوع شر کمتر و بی‌احترامی و فروکاست عده کمتری خواهد شد، بدان‌ها تن دهد؟

۲. عرضه نظامی متناسب و منسجم از استثنای وضع شده بر محدودیت‌ها

اعتدال‌گرایان با وجود دفاع سفت و سخت از دو تمایز انجام/اجازه و عامدانه/غیرعامدانه و اعمال محدودیت‌های شدید علیه انجام ایذا و ایدای عامدانه، در برخی از موارد، مانند دفاع از خود و مجازات خاطیان، بر این محدودیت‌ها استثناهایی اعمال می‌کنند. بنابراین هرگونه دفاع معقولی از اعتدال‌گرایی باید بتواند:

۱. نشان دهد که این استثناها چگونه و بر پایه چه اصولی می‌توانند توجیه شوند؟
۲. نظامی متناسب و منسجم ارائه دهد که در آن هیچ تعارضی بین اصولی که محدودیت‌های مذکور از آن ناشی شده‌اند و اصولی که استثنای اعمال شده بر آن محدودیت‌ها از آن ناشی شده‌اند وجود نداشته باشد.

۳. اقامه دلیلی در عرض دلایل دیگر در دفاع از افزایش خیر کلی

همان‌طور که پیش‌تر مطرح شد، اعتدال‌گرایان بر خلاف حداقل‌گرایان، در پاره‌ای از موارد که چندان برای فاعل هزینه‌بردار نیستند و در عوض منجر به عدم وقوع شر بسیار بزرگ‌تری می‌شوند، فاعل را از اجازه ایذا و ایدای غیرعامدانه نیز باز می‌دارند. بنابراین از

نظر اعتدال‌گرایان، همواره یکی از ملاک‌های فاعل برای انجام فعل باید افزایش خیر کلی باشد. اما این ملاک هرگز تنها ملاک فاعل برای انجام فعل نیست و فاعل باید ملاک‌های دیگری را هم در نظر بگیرد و چه بسا آن ملاک‌ها، ملاک افزایش خیر را تحت الشعاع قرار دهند. بنابراین اعتدال‌گرایان، بر خلاف حداقل‌گرایان، «اصل افزایش خیر کلی» را کاملاً و از اساس نامعتبر نمی‌دانند و آن را اصلی می‌دانند که مشروط به عدم تحت‌الشعاع قرار گرفتن از جانب اصول دیگری مانند «اصل توسل به هزینه»، «اصل خودمختاری» و «اصل تمامیت»، در موارد خاصی می‌تواند معتبر باشد. بنابراین آن‌ها علاوه بر عرضه دفاعی معقول از دو تمایز انجام/اجازه و عامدانه/غیر عامدانه و عرضه نظامی متناسب و منسجم از استثناهای وضع شده بر محدودیت‌ها باید بر عدم روایی اخلاقی اجازه غیرعامدانه ایذا، در موارد خاص نیز اقامه دلیل نمایند و اعتدال‌گرایی، در صورت عدم توانایی اقامه چنین دلیلی، هیچ تفاوتی با حداقل‌گرایی نخواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مثال مُلهم از مثال برنرد ویلیمز (Williams, 1976, 18) است که با اندکی جرح و تعدیل مطرح شده است.
۲. فلاسفه اخلاق، پیش‌تر از این تمایز با عنوان تمایز عمل/قصور (act/omission) یا فاعلانه/منفعلانه (active/passive) یاد می‌کردند و از آنجا که بسیاری از این مباحثات درباره آسان‌میری (euthanasia) مطرح می‌شدند این تمایز غالباً با تمایز کشتن/اجازه مردن دادن (killing/letting die) مرتبط و هم‌سنخ بود. اما پس از مدتی این تمایز تغییر نام داد و امروزه غالباً از آن با عنوان تمایز انجام/اجازه یاد می‌شود. حامیان این تغییر نام معتقدند که نه همه اعمالی که منجر به ایذا می‌شوند انجام ایذا هستند و نه همه قصورهایی که منجر به ایذا می‌شوند اجازه ایذا (رک. Rickless, 1997, 555; Foot, 1978, 26).
۳. رک. (Rachels, 1975, 115) و (Unger, 1996, 136).
۴. برای مشاهده تفاوت‌ها و ناسازگاری‌های این شروح مختلف رک. (Quinn, 1989); (Foot, 1978); (Kamm, 1998, 2000); (Malm, 1989); (McMahan, 1993, 2000);

منابع

1. Bentham, J. ([1789] 2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ontario: Batoche Books Limited.
2. Chappel, T. (2007). "Integrity and Demandingness", *Ethical Theory and Moral Practice* 10: 255-265.
3. Crisp, R. (1997). *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge.
4. DiIanni, A.R. (1977). "The Direct/Indirect Distinction in Morals", *Thomist* 41: 350-380.
5. Donagan, A. (1977). *The Theory of Morality*. Chicago: Chicago University Press.
6. Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
7. Foot, P. (2003). *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press.
8. ____ , (1984). "Killing and Letting Die". In B. Steinbock and A. Norcross (eds.), *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, 280-289.
9. Godwin, W. (1793). *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*. vol. 1. London: G.G.J. and J. Robinson.
10. Kagan, S. (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
11. Kamm, F.M. (1983). "Killing and Letting Die: Methodological and Substantive Issues", *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 297-312.
12. ____ , (1998). "Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming-Versus-Not-Aiding Distinction", *Ethics* 108: 463-488.
13. ____ , (2000). "Nonconsequentialism". In H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell, 205-226.
14. LaFollette, H. (2007). *The Practice of Ethics*. Oxford: Blackwell.
15. Mackie, J. L. (1978). "Can There Be a Right-Based Moral Theory?", *Midwest Studies in Philosophy* 3: 350-359.
16. Malm, H. M. (1989). "Killing, Letting Die, and Simple Conflicts", *Philosophy and Public Affairs* 18: 238-258.
17. McMahan, J. (1993). "Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid," *Ethics* 103: 250-279.
18. McMahan, J. (2000), "Moral Intuition". in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell, 92-110.
19. Mill, J. S. ([1863] 2001). *Utilitarianism*. Ontario: Batoche Books Limited.
20. Mulgan, T. (2001). *The Demands of Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press.
21. ____ , (2006). *Future People*. Oxford: Oxford University Press.

22. Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
23. Narveson, J. (2000). "Libertarianism." In H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell, 306-324.
24. Norcross, A. (2003). "Killing and Letting Die." In R.G. Frey and C.H. Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 451-463.
25. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
26. Quinn, W. S. (1989). "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *The Philosophical Review* 98: 287-312.
27. Rickless, S. C. (1997). "The Doctrine of Doing and Allowing", *The Philosophical Review* 106: 555-575.
28. Rachels, J. (1975). "Active and Passive Euthanasia". In B. Steinbock and A. Norcross (eds.), *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, 112-119.
29. Scheffler, S. (1992). *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press.
30. Unger, P. (1996). *Living High & Letting Die*. Oxford: Oxford University Press.
31. Williams, B. (1976). *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.