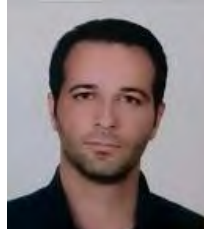


Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

C. Stephen Layman's Moral Argument



Bahram Alizadeh

Assistant Professor of philosophy, Kharazmi University, Tebran. Iran.

E-mail: Babramalizade@khu.ac.ir

Abstract

C. Stephen Layman has argued that (1) In every actual case one has most reason to do what is morally required. (2) If there is no God and no life after death, then there are cases in which morality requires that one make a great sacrifice that confers relatively modest benefits. (3) If (2), then one does not have most reason to do what is morally required. According to Layman, these three non-question-begging theses about the moral order are defensible, and that they support theism over naturalism (given that the naturalism accepts that morality is always overriding). In this paper, the central claims of his argument are examined under the following two thesis (As he himself has offered this division); the *Reasons Thesis* and the *Conditional Thesis*. Layman does not seem to have much trouble defending the *Reasons Thesis*, but the *Conditional Thesis* has problems that challenge the correctness of his argument.

Keywords: moral argument, moral reason, God, life after death, Kant, Layman.

Received date: 2020.10.18

Accepted date: 2020.10.27

DOI: [10.22034/jpiut.2020.42353.2688](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.42353.2688)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

One of the most famous contemporary versions of Kant's moral argument (Kant, 1788) is that of C. Stephen Layman. According to him, if there is no God and life after death, then there will be circumstances in which we have most reason not to do what is morally required. Since being moral in those circumstances requires that one make a great sacrifice that confers relatively modest benefits. If so, then the institution of morality lacks rational authority. So if morality is to be a rational activity, God and life after death must exist.

1. Layman's Argument

Layman's argument consists of three premises (Layman, 2002: 304):

1. In every actual case, one has most reason to do what is morally required.
2. If there is no God and no life after death, then there are cases in which morality requires that one make a great sacrifice that confers relatively modest benefits (or prevents relatively modest harms).
3. If in a given case one must make a great sacrifice in order to do what is morally required, but the sacrifice confers relatively modest benefits (or prevents relatively modest harms), then one does not have most reason to do what is morally required.

Layman argues that these three theses regarding moral norms are defensible and, without begging the question of God's existence, support theism over naturalism. If there is no God and no life after death, then in some cases one does not have most reason to do what is morally required. But, given 1-3, "There is no God and no life after death" is false.

1.1 Clarifying Concepts

In this argument, "theism" means that God (almighty and wholly good being) exists. By "naturalism" Layman means the view that whatever exists is material or dependent (causally or by supervenience) on material things and material things are entirely governed by natural laws. The term "moral duty" refers to *ultima facie* moral duties, not merely *prima facie* moral duties. A person has "most reason" to do something, when the weightiest or strongest reasons favor doing that thing. The term "sacrifice" indicates an uncompensated giving-up of something that is in one's long-term best interests. And finally, "the long term" also involves life after death.

1.2 Expanding the Argument

In support of premise 1, layman appeals to our pre-theoretical intuitions. Denying premise 1 requires that there are some cases in which the moral agent does not have the most reason for doing the moral act. then our allegiance to morality is irrational in the sense that it involves acting on inferior reasons (Layman, 2002: 307). The cases of Ms. Poore and Ms. Goodwin provide strong intuitive support for premise 2 and premise 3. If there is no God and no life after death, then there are situations (like the case of Ms. Poor and Ms. Goodwin) in which morality requires that one make a great sacrifice that confers relatively modest benefits (premise 2). In this situation, one does not have most reason to do what is morally required (premise 3).

2. Objections to the Argument

To examine Layman's argument, it's central claims may be boiled down to these (Layman, 2006: 209):

The Reasons Thesis: The strongest reasons always favor doing what is morally required.

The Conditional Thesis: If there is no God and no life after death, then the Reasons Thesis is false.

2.1 The Reasons Thesis

The Reasons Thesis claims that moral reasons override all others. But it is important to note that Thesis 1 must be contingently true. Otherwise, this statement would be contrary to the argument. For if the claim that moral reasons necessarily override all others are true, then premise 3 must be false. This is why Layman seriously challenges the Kantian view that it is irrational to act on a maxim one cannot consistently will to be universal law. Layman's defense of the doctrine of Moral Overridingness seems to be correct.

2.2 The Conditional Thesis: The case of Ms. Poore

Layman faces a major problem in defending the Conditional Thesis. He cannot defend the rationality of the immoral act if he does not reinforce the considerations that lead Ms. Poore to do an immoral act. But on the other hand, reinforcing the considerations that lead Ms. Poore to do an immoral act, makes his cases rare and extreme (Byrne, 2006: 203). In addition, it makes these considerations have moral value. In the first situation, an atheist will also be able to accept the Conditional Thesis of his argument, and the argument will no longer work against atheism. In the latter situation, he will not be able to show the overridingness of prudential reasons over moral reasons (In the absence of God and an afterlife).

3. Conclusion

As we have seen, Layman claims that we can argue in favor of theism against naturalism by accepting premises 1-3, without begging the question of God's existence. One of the most important criticisms of premise 1 (The Reasons Thesis) is that this premise is either necessarily or contingently true. If the claim that moral reasons override all others are necessarily true, then his argument will no longer work against atheism. Because there can be no situation (like the case of Ms. Poor) in which she lacks most reason to act morally; but 3 presupposes that such situations are possible (Layman, 2002: 311). But if 1 is contingent, like any other contingent truth it needs evidence, and Layman's own cases are evidence against it. Layman responds that, these cases are hypothetical cases (In the absence of God and an afterlife), not actual ones. But Layman seems to be more concerned with the Conditional Thesis of his argument. He cannot defend the rationality of the immoral act if he does not reinforce the prudential considerations, but reinforcing this considerations, makes his cases rare and extreme. In addition, it makes these considerations have moral value.

References

- Kant, I., (1788) *Critique of Practical Reason*, trans. Mary J. Gregor, in pp. 139–271.[AK 5:3–163]
- Layman, C. Stephen. (2002) "God and the Moral Order," *Faith and Philosophy*, 19, 304–16.
- Layman, C. Stephen (2006) "God and the Moral Order: Replies to Objections," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 23, Issue 2.
- Byrne, P. (2006) 'God and the Moral Order: A Reply to Layman', *Faith and Philosophy*, Vol. 23, No. 2, pp. 2001 - 2008.





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

برهان اخلاقی به روایت استفن لیمن

بهرام علیزاده

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Bahramalizade@khu.ac.ir

چکیده

استفن لیمن مدعی است؛ ۱- در موقعیت‌های واقعی شخص از قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی برخوردار است. ۲- اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد، موقعیت‌هایی وجود خواهد داشت که اخلاقی بودن در آنها مستلزم آن است که شخص دست به فداکاری‌های بزرگ بزند، به نحوی که در قیاس با آنچه می‌کند از فواید کمتری بهره‌مند شود. و ۳- در شرایط ۲ شخص از قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی برخوردار نیست. لیمن مدعی است این سه گزاره در خصوص هنجارهای اخلاقی قابل دفاع‌اند و بی‌آنکه وجود خداوند را پیشاپیش مفروض گرفته باشند، به غلبهٔ خداواری در برابر طبیعت باوری می‌انجامند. در این مقاله، مدعیات اصلی استدلال او ذیل دو آموزهٔ *دلیل و آموزهٔ شرطی* بررسی شده است (این تقسیم‌بندی از خود اوست). به نظر می‌رسد لیمن در دفاع از آموزهٔ *دلیل* مشکل زیادی نداشته باشد ولی آموزهٔ *شرطی* با نقدهایی روبروست که درستی استدلال او را به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: برهان اخلاقی، خداوند، زندگی پس از مرگ، کانت، لیمن.

مقدمه

استدلال‌های اخلاقی به سود خدا باوری معمولاً به دو دسته استدلال‌های نظری و استدلال‌های مبتنی بر عقل عملی (Practical reason) تقسیم می‌شوند و قرائت کانتی — دست کم به گمان خود کانت — در دسته دوم قرار می‌گیرد. اخلاقی بودن زمانی ممکن است که انسان‌ها قادر باشند غایت اخلاق یعنی خیر اعلی (highest good) را اراده کنند. اما خیر اعلی متشکل از عنصر نامشروط فضیلت (virtue) و عنصر مشروط سعادت (happiness) است، و در جهانی که فضیلت نهایتاً به سعادت نیانجامد امکان تحقق خیر اعلی وجود ندارد. عنصر سعادت لازم است زیرا به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که خیر اعلی را اراده کنند^۱ اما مسئله اینجاست که انسان‌های اخلاقی لزوماً در این جهان به سعادت دست نمی‌یابند. از این رو، به گمان کانت وجود خداوند — و جهان پس از مرگ — فرضی ضروری (necessary postulate) برای اخلاقی زیستن است. در این تقریر از استدلال، معقولیت خدا باوری از الزامات عقل عملی است؛ هر چند نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم خداوند وجود دارد اما اگر بخواهیم اخلاقی زندگی کنیم باید به گونه‌ای زندگی کنیم که گویا خداوند وجود دارد. این تصدیقی عملی است؛ «آن اعتقاد قطعیت منطقی نیست بلکه قطعیت اخلاقی است [...] پس اصلاً نباید بگوییم به لحاظ اخلاقی قطعی است که خدایی هست [...] بلکه بگوییم به لحاظ اخلاقی مطمئن هستیم که ...» (Kant, 1788 & 1781–1787: A829/ B857).

فیلسوفان معاصر زیادی تلاش کرده‌اند نسخه‌ای به روز شده از برهان کانتی ارائه کنند.^۲ یکی از آنها که مقبولیت بیشتری یافته از آن استفن لیمن (C. Stephen Layman) است. به نظر لیمن اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد شرایطی وجود خواهد داشت که قوی‌ترین دلایل به سود کاری خواهد بود که غیر از وظیفه اخلاقی است. زیرا اخلاقی بودن در آن شرایط مستلزم آن است که شخص دست به فداکاری‌های بزرگ بزند. به نظر لیمن در موقعیت‌های اینچنینی که اخلاقی بودن به فداکاری بزرگ نیاز دارد، شخص فاقد قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی است. پس اگر اخلاق بخواهد فعالیت معقول باشد خداوند و زندگی پس از مرگ باید وجود داشته باشد. این استدلال ردیه‌ای بر طبیعت باوری اخلاقی نیز به حساب می‌آید، زیرا بنا بر طبیعت باوری اخلاقی، اخلاق همواره — حتی در غیاب خدا و زندگی پس از مرگ — غالب/راجح است در حالی که استدلال لیمن — اگر درست باشد — نشان می‌دهد که اخلاق در غیاب این دو مرجوح است. در این مقاله نخست استدلال لیمن و دلایل او در حمایت از مقدمات استدلال بیان شده و سپس مقدمات آن جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- بیان استدلال

استدلال لیمن از سه مقدمه تشکیل شده که معقولیت آنها — علی‌الادعا — یا در فهم پیشاتئوریک ما از اخلاق جای دارد یا به نحو استدلالی اثبات‌پذیر است (یا هر دو). این سه گزاره اینها هستند (Layman, 2002: 304):

گزاره ۱- در موقعیت‌های واقعی شخص از قوی‌ترین دلایل (most reason) برای انجام وظیفه اخلاقی برخوردار است. به دیگر سخن، در موقعیتی واقعی اگر شخص اخلاقاً ملزم به انجام کاری باشد، (با در نظر گرفتن همه دلایل مربوط) وزن دلایل به سود عمل اخلاقی است.

گزاره ۲- اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد، موقعیت‌هایی وجود خواهد داشت که اخلاقی بودن در آنها مستلزم آن است که شخص دست به فداکاری‌های بزرگ بزند، به نحوی که در قیاس با آنچه می‌کند از فواید کمتری بهره‌مند شود (یا مانع ضررهای کمتری شود).

گزاره ۳- اگر برای اخلاقی بودن لازم باشد شخص به فداکاری‌های بزرگ دست بزند، و در قیاس با آنچه می‌کند از فواید کمتری بهره‌مند شود (یا مانع ضررهای کمتری شود)، از قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی برخوردار نیست.

لیمن مدعی است این سه گزاره در خصوص هنجارهای اخلاقی پذیرفتنی‌اند و بی‌آنکه وجود خداوند را پیشاپیش مفروض گرفته باشند به غلبه‌ی خداواری در برابر طبیعت‌باوری می‌انجامند. اگر خداوند و زندگی پس از مرگ نباشد موقعیت‌هایی وجود خواهد داشت که در آنها مردم از قوی‌ترین دلایل برای انجام وظایف اخلاقی برخوردار نخواهند بود. لذا از عطف گزاره‌های ۲ و ۳ این نتیجه به دست می‌آید:

گزاره ۴- اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد، موقعیت‌هایی پیش خواهد آمد که شخص فاقد قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی خواهد بود.

اما این بخشی از مفهوم وظیفه اخلاقی است که مردم برای اخلاقی بودن همواره قویترین دلیل را در نسبت با ملاحظات دیگر دارند. پس عطف گزاره‌های ۱ و ۲ مستلزم گزاره زیر است:

گزاره ۵- این گزاره که «خدا و زندگی پس از مرگ وجود ندارد» گزاره‌ای کاذب است. پس یا خدا وجود دارد یا زندگی پس از مرگ (یا هر دو).

اما به لحاظ منطقی صدق گزاره فصلی «خدا وجود دارد یا زندگی پس از مرگ وجود دارد» $(p \vee q)$ با کذب گزاره «خدا وجود دارد» (p) همساز است. لذا این احتمال همواره وجود دارد که کسی به زندگی پس از مرگ باور داشته باشد بی‌آنکه به خداوند اعتقاد داشته باشد. از این رو، لیمن استدلال خود را با دفاع از گزاره ۶ تکمیل می‌کند:

گزاره ۶- اگر زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد که منافع بلند مدت شخص اخلاقی در آن محقق شود به احتمال زیاد خدا وجود دارد.

او در دفاع از ۶ به دو نکته اشاره می‌کند؛

نخست، با وجود آنکه زندگی پس از مرگ بدون وجود خداوند منطقی ممکن است اما التزام‌های متافیزیکی طبیعت‌باور به او اجازه نمی‌دهد زندگی پس از مرگ را بپذیرد. پس این مسیر - یعنی باور به زندگی پس از مرگ و انکار خداوند- برای طبیعت‌باور مسدود است.

دوم، بهترین نظریه‌ها برای تبیین زندگی پس از مرگ یکی از این دوست؛ خداواری و تناسخ (reincarnation). به نظر لیمن نظریه‌هایی مثل تناسخ که بدون توسل به خداواری^۳ در پی آن‌اند که زندگی پس از مرگ را اثبات کنند خودتضعیف‌گر هستند. زیرا این دیدگاه‌ها برای اثبات مدعای خود نیاز دارند نظام اخلاقی جهانی (cosmic moral order) را چنان پیچیده فرض کنند که این میزان از پیچیدگی بدون وجود ناظمی اخلاقی و هوشمند تبیین‌شدنی نیست. بنابر نظریه تناسخ، روح انسان پس از مرگ از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود و بنابر نظریه کارما (karma) میزان فضیلت‌مندی شخص شرایط زندگی بعدی او را متعین می‌کند. در این صورت باید پذیرفت که جهان تنها در حاکمیت قوانین فیزیکی نیست بلکه قوانین اخلاقی غیرشخصی (impersonal) نیز بر آن اثرگذار است. اما این قوانین اخلاقی باید بسیار پیچیده باشند تا بتوانند به رابطه میان پیشینه اخلاقی هر روح در زندگی قبلی و وضعیت آن در زندگی بعدی نظم ببخشند؛ مثلاً مشخص کنند این روح به کدام بدن تعلق داشته و از چه میزان از سعادت برخوردار بوده است و ... برای این هدف، این قوانین باید همه

اعمال، مقاصد و انتخاب‌های عامل اخلاقی را ثبت کنند و مطمئن شوند که این عامل به زندگی شایسته خود در زندگی بعدی دست می‌یابد. مسئله صرفاً این نیست که این فرآیند بسیار پیچیده است بلکه این پیچیدگی باید در خدمت یک غایت اخلاقی یعنی عدالت نیز باشد. لیمن معتقد است این میزان از پیچیدگی هدفمند را به سختی می‌توان به واقعیتی فاقد شعور (brute fact) نسبت داد. نظم بسیار پیچیده‌ای که در خدمت یک هدف اخلاقی قرار دارد نیازمند به علتی هوشمند است و از آنجا که این نظم فراتر از هوش انسانی است، هوشی الهی را باید در پس آن تایید کرد. به این ترتیب، لیمن نتیجه می‌گیرد که نظم اخلاقی که توسط تناسخ غیرالهیاتی فرض می‌شود نیز شاهدی به سود خداواری فراهم می‌کند.

۲-۱ مفاهیم و مفروضات استدلال

در ادامه هر یک از مقدمات استدلال به تفصیل بررسی خواهد شد اما پیش از آن، لازم است برخی از مفروضات بکار گرفته شده در استدلال بیان و معنای برخی از مهمترین مفاهیم آن روشن شود. منظور از خداوند در این استدلال موجود قادر مطلق و خوب مطلق است. خداواری صرفاً به این معناست که خداوندی با این صفات - قدرت و خوبی مطلق - وجود دارد. مراد از طبیعت باوری به نحو تقریبی دیدگاهی است که می‌گوید هر چیزی مادی است یا مبتنی (به نحو علی یا از طریق سوپرونیس) بر اشیاء مادی است و اشیاء مادی کاملاً تحت حاکمیت قوانین طبیعی هستند. (لذا مطابق با طبیعت باوری، خداوند و زندگی پس از مرگ وجود ندارد). اصطلاح وظیفه یا الزام اخلاقی اشاره به وظایف نهایی (ultima facie) دارد نه وظایف فی‌بادی النظر (prima facie)؛ پس «دزدی بد است» صرفاً به این معنا نیست که ملاحظاتی اخلاقی بر ضد دزدی وجود دارد و ملاحظات اخلاقی دیگر می‌توانند بر آنها غلبه کنند، بلکه منظور این است که با در نظر گرفتن همه شرایط (all things considered) پرهیز از دزدی یک وظیفه اخلاقی است. قوی‌ترین دلایل آن دسته از دلایلی هستند که بیشترین وزن را داشته و به سود انجام فعل هستند؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود فاعل از قوی‌ترین دلایل برای عمل A برخوردار است به این معناست که تعادل مجموعه دلایل مرتبط با آن عمل - برای مثال، اخلاقی، مصلحت‌اندیشانه (prudential) و زیبایی‌شناختی - به سود انجام آن‌اند.^۴ فداکاری در این استدلال به این معناست که شخص به نحو دائمی و جبران نشده چیزهایی را از دست بدهد که جزء مهمترین علایق بلند مدت اوست. اصطلاح «بلندمدت» شامل زندگی پس از مرگ نیز می‌شود؛ پس اگر جهان پس از مرگ نباشد و برای مثال، شخص بخاطر آنکه اخلاقی زندگی کند بینایی خود را برای همه طول عمرش از دست بدهد، درواقع او یک فداکاری بزرگ جبران‌نشده انجام داده است.

این استدلال مفروضات اثبات‌نشده‌ای نیز دارد. از مهم‌ترین آنها یکی این است که خداوند جهان را به نحوی سامان نمی‌دهد که در آن اخلاقی بودن در بلند مدت به وضعیت بدتری برای فاعل‌های اخلاقی بیانجامد. و در نهایت آنکه، این استدلال صرفاً به کار کسانی می‌آید که معتقد باشند واقعیت‌های اخلاقی غیرقابل تحویل وجود دارند. تحویل ناپذیری به این معناست که واقعیت‌های اخلاقی نمی‌توانند به نحو درست با واقعیت‌های غیرهنجاری (non-normative) یا غیرارزشی یکی پنداشته شوند؛ برای مثال، حکم اخلاقی قتل نادرست است نمی‌تواند با این واقعیت روانشناختی یا جامعه‌شناختی یکی دانسته شود که بیشتر انسان‌ها قتل را ناپسند می‌دانند.

۲-۲ شرح استدلال

اکنون با دانستن معنای واژگان و مفروض‌های بکار رفته در استدلال، به دلایلی می‌پردازیم که لیمن در دفاع از مقدمات استدلالش بیان می‌کند. او برای دفاع از مقدمه ۱ به شهودات پیشاتئوریک ما متوسل می‌شود و مدعی است که انکار مقدمه ۱ با برخی از مهم‌ترین شهودات ما در باب اخلاق سازگار نیست. فرض کنید کاملاً قانع شده‌ایم که شخص الف در حال انجام وظیفه اخلاقی خود است به این دلیل که او را انسانی با فضایل اخلاقی می‌دانیم. شهود ما در این شرایط می‌گوید که شخص الف در مواجهه با گزینه‌های مختلف، از قوی‌ترین دلایل برای انجام عمل اخلاقی برخوردار بوده است. انکار این شهود به این معناست که الف در موقعیتی است که از قوی‌ترین دلایل برای انجام عمل اخلاقی برخوردار نیست و در عین حال اخلاقی عمل می‌کند. اما پذیرش موقعیت‌هایی که فاعل اخلاقی در آنها از قوی‌ترین دلایل برای انجام عمل اخلاقی برخوردار نباشد، معقولیت زندگی اخلاقی را با چالش روبرو می‌کند.

معقول بودن زندگی اخلاقی در گرو آن است که فاعل از دلایلی برخوردار باشد که عمل اخلاقی را برای او موجه کنند. اگر قویترین دلایل به سود اعمال غیراخلاقی باشد (حتی اگر گاهی چنین باشد)، سرسپردگی به اخلاق نامعقول خواهد بود. زیرا در چنین موقعیت‌هایی پایبندی به اخلاق (دست‌کم گاهی) به معنای پایبندی به دلایل پست‌تر (inferior) است. وقتی قویترین دلایل به سود وظیفه اخلاقی نیست اصلاً چرا کسی باید بخواهد اخلاقی عمل کند؟ همه اینها در حالی است که عامل‌های اخلاقی پایبندی خود به اخلاق را کاملاً معقول می‌دانند.^۵ شهودات ما نیز معقولیت این پایبندی را تایید می‌کند. پس باید بپذیریم که در موقعیت‌های واقعی اگر الف اخلاقاً ملزم به انجام کاری باشد، (با در نظر گرفتن همه دلایل مربوط) وزن دلایل به سود عمل اخلاقی سنگینی می‌کند؛ به دیگر سخن، الف از قوی‌ترین دلایل برای انجام وظیفه اخلاقی برخوردار است و این تاییدی بر مقدمه ۱ استدلال لیمن است.

درستی گزاره ۲ و ۳ را نیز می‌توان با ذکر یک مثال نشان داد (Layman, 2002: 307). زن فقیری^۶ را تصور کنید که برای سالهای متمادی در فقری مشقت‌بار زندگی کرده است. البته وضعیت او به گونه‌ای نیست که گرسنه بماند ولی زندگی خوبی هم ندارد. او تنها به ضروریات زندگی دسترسی دارد و باید به همان‌ها قناعت کند. او البته برای بهبود وضعیت خویش سخت تلاش می‌کند ولی تغییر محسوسی حاصل نمی‌شود. حال فرض کنید موقعیتی برای او پیش می‌آید که می‌تواند با سرقت مبلغی قابل توجه به زندگی خود سر و سامان دهد. شرایط به گونه‌ای است که اگر پول را بر ندارد باید زندگی‌اش را در وضعیت مشقت‌بار گذشته ادامه دهد. ضمن آنکه زن فقیر به خوبی از دو چیز آگاه است؛ اولاً، شخصی که از او سرقت می‌شود آنقدر ثروتمند است که ضرر معتناهی از این سرقت نمی‌بیند. و ثانیاً احتمال دستگیری‌اش، در صورت ارتکاب سرقت، بسیار کم است. پس او با این دو گزینه مواجه است: ۱- انجام دزدی و رسیدن به زندگی مرفه، ۲- پرهیز از دزدی و ادامه زندگی فلاکت‌بار. به گمان لیمن اگر خدا و زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد، در موقعیت‌هایی مثل زن فقیر هیچ دلیل راجحی (overwhelming reason) برای تبعیت از قانون اخلاق وجود نخواهد داشت.

البته ممکن است کسی فضیلت را خودبسنده بداند؛ زندگی زن فقیر برای آنکه ارزشمند باشد به چیزی غیر از فضیلت نیاز ندارد؛ او صرفاً به این دلیل که فضیلت‌مند است و از دزدی - حتی در آن شرایط سخت - پرهیز می‌کند زندگی ارزشمندی دارد. اما به گمان لیمن فضیلت به تنهایی آنقدر کافی نیست که ضرورتاً هر نقصانی را در زندگی

جبران کند. لیمن مثالی دیگر ذکر می‌کند که -به گمان او- نشان می‌دهد فضیلت به تنهایی برای ارزشمند کردن زندگی کافی نیست (Layman, 2002: 308).

آقای گلدوین (Mr. Gladwin) قلباً اعتقادی به اخلاق ندارد ولی بیشتر انسان‌ها او را معیار و نمونه کامل فضیلت می‌شمارند و از این بابت ستایشش می‌کنند. او نیز از این وضعیت لذت می‌برد.^۷ در عوض، خانم گودوین (Ms. Goodwin) یک فضیلت‌مند واقعی است و صادقانه به اخلاق گرایش دارد. ولی دشمنانش او را یک انسان شرور معرفی کرده‌اند و او به ناگزیر تمام زندگی‌اش را با اتهامات نادرست در زندانی مخوف می‌گذراند. تقریباً همه (حتی خانواده‌اش) متقاعد شده‌اند که او گناهکار است. لیمن از ما می‌خواهد خداوند را کنار گذاشته و به این سوال پاسخ دهیم که کدامیک از این دو شخص -آقای گلدوین و خانم گودوین- وضعیت بهتری دارند؟ به نظر لیمن، آقای گلدوین بی‌تردید وضعیت بهتری نسبت به خانم گودوین دارد. اکنون فرض کنید نگهبان زندان حاضر می‌شود خانم گودوین را آزاد کند تنها به این شرط که او کاری غیراخلاقی انجام دهد؛ برای مثال، مقداری پول برای نگهبان سرقت کند. لیمن مجدداً این سوال را مطرح می‌کند که اگر خدا و زندگی پس از مرگ را کنار بگذاریم، آیا بهترین کار برای خانم گودوین این نیست که عمل دزدی را انجام دهد؟ به نظر لیمن سرقت بهترین کاری است که خانم گودوین می‌توانست در این شرایط انجام دهد.

مثال زن فقیر و هم‌مثال خانم گودوین شهوداتی هستند که مقدمه‌های ۲ و ۳ را تقویت می‌کنند. یعنی اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد، موقعیت‌هایی مثل موقعیت زن فقیر یا موقعیت خانم گودوین وجود خواهد داشت که اخلاقی بودن در آن مستلزم آن است که شخص دست به فداکاری‌های بزرگ بزند، به نحوی که در قیاس با آنچه می‌کند از فواید کمتری بهره‌مند شود (م ۲) و در این شرایط شخص از قوی‌ترین دلایل برای وظیفه اخلاقی برخوردار نیست (م ۳). حتی اگر بپذیریم فضیلت ارزش ذاتی دارد، کافی بودن و جبران‌کنندگی آن از صدق ضروری برخوردار نیست. لذا این مثال‌ها همچنان می‌توانند نشان دهند که فضیلت تنها چیز ارزشمند نیست. آزادی هم ارزشمند است. علاوه بر مثالهای بالا، لیمن به اصلی اشاره می‌کند که مقدمه ۳ را تقویت می‌کند:

اصل مصلحت (prudence): «همواره و ضرورتاً مصلحت در انجام عملی است که منافع بلند مدت شخص را تامین می‌کند.»

همانطور که گفته شد، قید «بلندمدت» زندگی پس از مرگ را نیز شامل می‌شود و فداکاری بزرگ به معنای زائل شدن علایق بلندمدت شخص بدون جبران است. پس فداکاری بزرگ بنا بر تعریف، در تعارض با اصل مصلحت است. البته این بدان معنا نیست که شخص برای انجام وظیفه اخلاقی نیازمند به دلایل غیراخلاقی (non-moral) یا مصلحت‌آمیز است. کسی که اعمالش را به دلایل غیراخلاقی و بر اساس مصلحت انجام می‌دهد در قیاس با کسی که اعمالش را صرفاً به دلایل اخلاقی انجام می‌دهد از منظر اخلاقی در سطحی پایین‌تر قرار دارد. همه ما برای آنکه به معنای واقعی فضیلت‌مند باشیم باید اعمالمان را تنها به این خاطر که اخلاقاً درستند انجام دهیم. لیمن این را می‌پذیرد اما معتقد است حتی با پذیرش این سخن نیز وضعیت‌های ممکن می‌تواند وجود داشته باشد که در آنها قویترین دلایل به سود انجام کاری غیر از وظیفه اخلاقی است. و اگر قوی‌ترین دلایل به سود گزینه غیراخلاقی باشد انجام آن توجیه عقلانی نیز خواهد داشت. پس مسئله این نیست که فاعل اخلاقی بر اساس دلایل والاتر یا پست‌تر عمل کند یا نه، مسئله معقولیت اصل اخلاق است و اینکه اصلاً چرا باید اخلاقی زندگی کرد:

«من البته نمی‌گویم که مردم باید با انگیزه‌های مصلحت‌اندیشانه^۸ عمل کنند بلکه این مسئله را به چالش می‌کشم که مردم اصلاً در این موقعیت‌های فرضی "باید" اخلاقی زندگی کنند.» (Layman, 2002: 310)

نکته مهم این است که "باید" در جمله «چرا باید اخلاقی زیست؟» باید اخلاقی نیست بلکه باید عقلانی است. یعنی آیا عقلانیت مستلزم انتخاب زندگی اخلاقی است؟ این منافاتی ندارد با اینکه در تعارض میان اخلاق و مصلحت، بگوییم دلایل اخلاقی بر دلایل مصلحت راجح‌اند. شرایطی را فرض کنید (اگر اصلاً این شرایط نیازی به فرض کردن داشته باشد!) که در آن کودکانی از گرسنگی رنج می‌کشند؛ همچنین فرض کنید که برای کمک به آنها با دو گزینه مواجهیم:

گزینه ۱- کمک نکردن به کودکان و مرگ دردناک آنها

گزینه ۲- کمک کردن به کودکان و کاهش منافع بلند مدت ما

در حالت ۱ ما به کودکان گرسنه کمک نمی‌کنیم و آنها مرگ دردناکی خواهند داشت. اما در حالت ۲ اگر قصد کمک به آنها را داشته باشیم باید از برخی منافع شخصی خود صرف‌نظر کنیم. پس کمک به آنها کاهش منافع شخصی بلند مدت ما را در پی خواهد داشت. البته به نظر لیمن این وضعیت‌ها هیچگاه نمی‌توانند واقعی باشند؛ دلیل آن روشن است؛ چون با وجود خدا و زندگی پس از مرگ هیچگاه منافع بلندمدت ما - که شامل منافع پس از مرگ ما نیز می‌شود- با کمک به دیگران کاهش نمی‌یابد. اما اگر چنین شرایطی وجود می‌داشت باز هم دلایل اخلاقی (گزینه ۱) بر دلایل مصلحت (گزینه ۲) غلبه می‌کردند، زیرا در چنین وضعیتی همچنان قوی‌ترین دلایل به سود عمل اخلاقی است. آنچه لیمن به چالش می‌کشد عقلانیت کاری است که نه تنها کمترین منفعتی برای فاعل ندارد بلکه کاستی‌های مهمی نیز برای او در پی دارد. پس شرایطی که لیمن به تصویر می‌کشد بسیار رادیکال‌تر از مثال بالاست. در چنین موقعیت‌هایی است که لیمن معتقد است قویترین دلایل از اخلاق حمایت نمی‌کنند. برای مثال، اگر جهان در کنترل خدای قدرتمندی بود که تنها زمانی خرسند می‌شد که وضعیت انسان‌های اخلاقی بدتر شود، و اگر انسان‌ها نیز از این واقعیت متافیزیکی سهمگین باخبر بودند، آنگاه انسان‌ها فاقد دلایل راجح برای انجام وظیفه اخلاقی می‌بودند.

۳- نقد و بررسی استدلال

برای بررسی استدلال لیمن می‌توان آن در قالب دو گزاره، فرضیه‌ای در باب دلیل (مقدمه ۱) و آموزه‌ای شرطی (مقدمه ۳)، خلاصه کرد:

فرضیه دلیل (The Reason Thesis) (یا آموزه رجحان دلایل اخلاقی): قوی‌ترین دلایل همواره به سود کاری است که وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود.

آموزه شرطی (The Conditional Thesis): اگر خداوند و زندگی پس از مرگ نباشد فرضیه دلیل نادرست خواهد بود (Layman, 2006: 209).

۳-۱ فرضیه دلیل یا آموزه رجحان دلایل اخلاقی

فرضیه دلیل می‌گوید «دلایل اخلاقی در قیاس با دلایل دیگر همواره راجح‌اند». اما این نکته مهم است که این گزاره تنها زمانی به سود استدلال لیمن کار می‌کند که از صدق امکانی برخوردار باشد. گزاره «ضرورتاً دلایل

اخلاقی همواره راجح‌اند» نه تنها به سود استدلال لیمن نیست بلکه بر ضد آن عمل می‌کند. نمونه‌ای از رجحان ضروری اخلاق را می‌توان در تفسیر کانتی از اخلاق مشاهده کرد؛ بنابر این فهم از رجحان، دلایل اخلاقی ضرورتاً یا بنابر تعریف بر همه دلایل دیگر راجح‌اند.^۹ از همین روست که در تفسیر کانتی انجام عمل غیراخلاقی به معنای انجام عمل بر اساس ماکسیمی است که نمی‌توان به نحو سازوار و بدون تناقض آن را به قاعده‌ای کلی بدل کرد. و چون انجام عمل بنابر ماکسیمی که به تناقض می‌انجامد نامعقول است پس باید پذیرفت که فاعل همواره از قوی‌ترین دلایل برای انجام عمل اخلاقی برخوردار است.

اما همانطور که اشاره شد، این تفسیر قوی از رجحان اخلاق به کار استدلال لیمن نمی‌آید؛ زیرا در این صورت، دیگر امکان ندارد شرایطی وجود داشته باشد که شخص در آن از قوی‌ترین دلایل برای انجام عمل اخلاقی برخوردار نباشد. حتی اگر خداوند و زندگی پس از مرگ نباشد نیز دلایل همواره به سود عمل اخلاقی سنگینی می‌کند. در این صورت، استدلال لیمن از اساس نادرست خواهد شد. ممکن است کسی اشکال کند که در دیدگاه لیمن نیز این شرایط هیچگاه بالفعل و واقعی نخواهند شد چون او معتقد است خدا و زندگی پس از مرگ وجود دارد. در پاسخ به این اشکال، لیمن می‌گوید درست است که این شرایط هیچگاه واقعی و بالفعل نمی‌شوند ولی دست کم امکان بالفعل شدن چنین شرایطی وجود دارد. دلیل این سخن لیمن این است که صدق گزاره «دلایل اخلاقی در قیاس با دلایل دیگر همواره راجح‌اند» امکانی است نه ضروری. و این برای استدلال او حیاتی است. اگر مقدمه ۱ استدلال ضرورتاً صادق باشد دیگر نمی‌توان موقعیتی - هرچند غیرواقعی - مثل وضعیت زن فقیر فرض کرد که در آن دلایل اخلاقی مرجوح واقع شوند. در حالی که این استدلال امکان چنین شرایطی را پیش فرض می‌گیرد. شرایط زن فقیر وضعیت منطقی است که او برای انجام وظیفه اخلاقی از قوی‌ترین دلایل برخوردار نیست.

درست از همین روست که لیمن این فرضیه کانتی که اگر نتوان ماکسیمی را به قاعده‌ای کلی بدل کرد لزوماً کاری غیرمعقول است، را با تردیدهای جدی مواجه می‌داند. به نظر او، کسانی که دلایل اخلاقی را علی‌التعریف غالب/راجح می‌دانند نظریه‌ای را بیان می‌کنند که مثل هر نظریه دیگر به شواهد نیازمند است. اما نه تنها شواهد استقرایی به سود این نظریه وجود ندارد بلکه مثال‌هایی همچون مثال زن فقیر خلاف این مدعا را نشان می‌دهد. ماکسیمی که زن فقیر بنابر آن عمل می‌کند این است؛ «هر گاه در فقر شدید - هرچند نه افلاس - باشم و به راحتی و مصون از کیفر بتوانم مقدار زیادی پول از یک ثروتمند بدزدم و با این سرقت آسیب کوچکی به بار آورم دزدی خواهم کرد». چرا زن فقیر نباید بتواند این ماکسیم را به نحو سازوار تبدیل به قانون کلی کند؟ لیمن معتقد است که اگر جزئیات این ماکسیم به خوبی تنظیم شود خواهیم دید که کلی کردن آن هیچ تناقضی در بر ندارد. اگر زن فقیر ثروتمند بود نیز چه بسا می‌پذیرفت که اگر کسی در شرایط کنونی او قرار داشت بر اساس ماکسیم مذکور (انجام سرقت با شرایط مذکور) عمل کند.

علاوه بر آنکه، زن فقیر حتی اگر نتواند به نحو سازوار بخواهد که دیگران در موقعیت او ملتزم به دزدی شوند، از دلایل بسیار قوی برخوردار است که خودش را - با توجه به شرایط خاصی که دارد - از کلیت حکم «دزدی نکن» استثنا کند. او با خود می‌اندیشد که انسان‌های بسیار بسیار کمی در شرایط کنونی او قرار دارند و به نحو معقول نتیجه می‌گیرد که در چنین شرایطی انجام عمل اخلاقی برایش هزینه بیش از حد دارد. این استثنای خاص حتی اگر غیراخلاقی باشد همچنان معقول است؛ احتمالاً ما نیز با کمی تأمل و دست‌کاری در جزئیات مثال، معقولیت عمل او در آن شرایط را تایید می‌کنیم.^{۱۰} این یعنی حتی اگر بپذیریم که عمل غیراخلاقی عملی است که

توان ماکسیم آن را تعمیم‌پذیر دانست، باز هم می‌توان شرایطی را فرض کرد که در آن شخص برای انجام عمل اخلاقی لزوماً از قوی‌ترین دلایل برخوردار نیست.

اما چه بسا گمان شود محتوای آموزه دلیل - رجحان دلایل اخلاقی - با مثال‌های خود لیمن - مثال زن فقیر و خانم گودوین - در تعارض است. زیرا طرح این مثال‌ها در تعارض آشکار با این فرضیه خوشنام اخلاقی است «فضیلت پاداش خویش است». مثال‌های زن فقیر و گودوین چگونه با فرضیه مذکور - که موید رجحان همیشگی اخلاق است - جمع‌شدنی است؟ لیمن خود به این اشکال توجه دارد - و از این جهت خود را مرهون النور استامپ (Eleonore Stump) می‌داند - ولی تأکید می‌کند که فاقد قوت کافی است. زیرا همانطور که اشاره شد، مورد زن فقیر و خانم گودوین برای لیمن صرفاً موقعیت‌های فرضی هستند که از امکان منطقی برخوردارند نه صدق واقعی. این مثال‌ها تنها زمانی شاهدهی بر ضد مقدمه ۱ به حساب می‌آیند که خداوند و زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد. لذا اگر کسی بخواهد با تمسک به خدانا باوری این موقعیت‌ها را واقعی تلقی کرده و از این طریق مقدمه ۱ را به چالش بکشد دچار مصادره به مطلوب شده است. به خاطر داشته باشیم که استدلال لیمن استدلالی به سود خدانا باوری است و مبنای خدانا باورانه نمی‌تواند معیار خوبی برای ارزیابی مقدمه ۱ باشد. ضمن آنکه فرضیه «فضیلت فی نفسه پاداش است» تنها راه ممکن برای دفاع از مقدمه ۱ (رجحان اخلاق) نیست. لیمن از روش دیگری برای دفاع از مقدمه ۱ سود می‌جوید؛ همانطور که پیشتر گذشت، به نظر او اگر مقدمه ۱ کاذب باشد اعمال غیر اخلاقی توسط دلایلی قوی‌تر از دلایل اخلاقی حمایت می‌شوند و در این صورت، نظام اخلاق فاقد مرجعیت عقلانی خواهد شد. در این دفاعیه هیچ ارجاع مستقیمی به فرضیه «فضیلت فی نفسه پاداش است» وجود ندارد. ضمن آنکه، به نظر می‌رسد فرضیه «فضیلت فی نفسه پاداش است» بیشتر مویدی است بر «رجحان ضروری اخلاق» و نه «رجحان اخلاق» و پیشتر اشاره شد که اولی نه تنها به سود استدلال لیمن کار نمی‌کند بلکه حتی بر ضد آن است. در مجموع به نظر می‌رسد که دفاعیه لیمن از آموزه رجحان دلایل اخلاقی دفاعیه‌ای پذیرفتنی است.

۳-۲ آموزه شرطی: مورد زن فقیر

همانطور که بیان شد، لیمن مثال‌هایی مثل زن فقیر - که پیشتر موید مقدمه ۱ دانسته شدند - را موید آموزه شرطی (مقدمه ۳) نیز می‌داند. اما نکته اینجاست که اگر خدانا باور نیز بتواند آموزه شرطی استدلال را بپذیرد، در این صورت دیگر استدلال لیمن نقدی بر خدانا باوری نخواهد بود. برای روشن شدن مطلب به این نقل قول از لیمن توجه کنید:

«در تعارض میان ملاحظات اخلاق و ملاحظات مصلحت، اگر ملاحظات مصلحت بسیار مهم باشند و پیامدهای رفتار غیر اخلاقی بسیار ناچیز باشد، مصلحت بر اخلاق راجح است.»
(Layman, 2002: 308)

این یعنی مثال‌های لیمن تنها زمانی به سود استدلال کار می‌کنند که این ویژگی‌ها را داشته باشند:

- ۱- در اثر عمل خطای انجام شده هیچ قربانی واقعی‌ای وجود نداشته باشد. (در مثال لیمن، ثروتمند بزده‌دیده آسیب جدی نمی‌بیند.)
- ۲- بسیار نامحتمل باشد که خاطی در نتیجه خطایی که مرتکب شده گرفتار و مجازات شود. (در مثال لیمن، احتمال دستگیری و مجازات زن فقیر بسیار کم است.)

تنها با احراز این ویژگی‌هاست که زن فقیر برای انجام عمل غیراخلاقی قوی‌ترین دلیل‌ها را خواهد داشت. اما اینها همان ویژگی‌هایی هستند که مثال زن فقیر را به نمونه‌ای نادر و افراطی بدل می‌کنند. این یعنی مثال زن فقیر نهایتاً قادر است نشان دهد که در موردهای افراطی و نادر اخلاق راجح نیست. اما خداناباور نیز می‌تواند این نتیجه را بپذیرد. به دیگر سخن، خداناباور نیز می‌تواند بپذیرد که «اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد در موارد نادر و افراطی اخلاق راجح نیست» اما معتقد باشد که از این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که «اگر خدا و زندگی پس از مرگ نباشد اخلاق راجح نیست». به دیگر سخن، نمی‌توان از موارد نادر افراطی نتیجه‌ای عام گرفت مبنی بر اینکه نظام اخلاق در نبود خدا و زندگی پس از مرگ معقول نیست (Byrne, 2006: 203).

ضمن آنکه در مثال لیمن، زن فقیر تنها زمانی از قوی‌ترین دلایل به سود عمل غیراخلاقی برخوردار خواهد بود که ملاحظات مصلحت از اهمیت قابل توجه برخوردار باشند؛ به دیگر سخن، ملاحظات مصلحت باید وزن بسیار بیشتری از ملاحظات اخلاقی داشته باشند. اما مسئله اینجاست که تاکید بر وزن چشمگیر ملاحظات مصلحت سبب می‌شود که این ملاحظات خود دارای اهمیت اخلاقی شوند. این نقل قول از برن به فهم مطلب کمک می‌کند:

در بدو امر شاید ملاحظات اخلاقی بگویند که من باید به کمک کودکان گرسنه در کشورهای جهان سوم بروم به جای آنکه زندگی راحت یک استاد دانشگاه در جنوب انگلستان را برگزینم. اما اگر کسی من را برای انجام ندادن آن متهم کند درواقع نادیده انگاشته است که چنین کاری یک مستحب اخلاقی است نه وظیفه اخلاقی. من دلمشغول خوشبختی خویشم و تحقق آن منوط به اجرای طرح‌ها و برنامه‌های شخصی است. حتی ملاحظات اخلاقی نیز این دلمشغولی‌ها را مجاز می‌داند. شاید به نظر برسد که ادامه کار دانشگاهی و نرفتن به کمک کودکان گرسنه آفریقا نمونه‌ای از تعارض میان ملاحظات اخلاقی و ملاحظات غیراخلاقی باشد. اما در مرتبه بالاتر اینگونه به نظر نمی‌رسد. زیرا خود اخلاق است که این مجوز را به من می‌دهد که دلمشغول منافع خویش هم باشم. این مجوز اخلاق صرفاً از منظر منافع شخصی نیست بلکه با توجه به معیار عامی است که درستی و نادرستی رفتار انسان‌ها را متعین می‌کند. بی‌طرفانه که بنگریم خواهیم دید در خصوص میزان فداکاری‌ای که لازم است اشخاص انجام دهند محدودیت‌هایی وجود دارد. همه انسان‌ها در شرایط مشابه باید به همان میزان از فداکاری موظف باشند. خب اکنون در وضعیت پارادوکسیکالی قرار داریم؛ اخلاق گاهی می‌تواند ملاحظات اخلاقی را کم وزن‌تر از ملاحظات غیراخلاقی بداند -البته در تعریف محدود غیراخلاقی، چرا که به معنای عام، این ملاحظات اخلاقی قلمداد می‌شوند. (Byrne, 2006: 204)

اگر این سخن برن درست باشد نشان می‌دهد که با تامل دقیق‌تر برخی از ملاحظات که در بدو امر در دستة ملاحظات مصلحت قرار می‌گیرند از ارزش اخلاقی برخوردارند.

علاوه بر آنکه، شرایط زن فقیر را می‌توان قابل قیاس دانست با کسی که برای نجات یک بیمار در حال مرگ شدیداً به دارو نیازمند است ولی پولی برای خرید آن ندارد. او تصمیم می‌گیرد برای نجات جان بیمار از داروخانه کمی دارو سرقت کند (Byrne, 2006: 205). این همان مثال معروفی است که در دوره‌های هاینز (Heinz dilemma) و در مطالعات مربوط به پرورش اخلاقی (moral development) مطرح می‌شود (Kohlberg,

(1981). این مثال نشان می‌دهد که گاه دلایل اخلاقی خوبی به سود گزینه‌ی به‌ظاهر غیراخلاقی و عدم متابعت از قوانین مرسوم اخلاقی وجود دارد. در موقعیت‌های اینچنینی ظاهراً شخص میان گزینه اخلاقی و غیراخلاقی گرفتار است ولی با تامل بیشتر روشن می‌شود گزینه غیراخلاقی نیز از دلایل اخلاقی برخوردار است. دلیل دزدی هاینز از داروخانه ارزش و احترام او به زندگی است. این دلایل خود اخلاقی‌اند و نسبت به این قانون عرفی (conventional rule) که «دزدی خطاست» راجح‌اند. جالب‌تر اینکه تصمیم هاینز حتی می‌تواند از صورت‌بندی امر مطلق کانتی نیز سربلند بیرون آید؛ صورت‌بندی کلیت (universality) می‌گفت «صرفاً بر اساس ماکسیم می‌عمل کن که بتوان آن را به قانونی کلی بدل کرد». ماکسیم هاینز یعنی «در جایی که دزدی برای نجات زندگی دیگران ضرورت دارد می‌توانم دزدی کنم» قابلیت تبدیل شدن به قانون کلی را دارد و می‌توان در یک نظام اجتماعی اخلاقی از آن دفاع کرد.^{۱۱}

چرا نباید وضعیت زن فقیر را همانند وضعیت هاینز بدانیم؟ شرایط او صرفاً از چشم‌انداز مصلحت‌اندیشی بد نیست، از منظر اخلاقی نیز نادرست است. او مریض و ضعیف و ... شده به نحوی که امکان شکوفایی انسانی را از دست داده است و نیاز دارد برای جبران این وضعیت دزدی کند. در این شرایط، تصمیم او برای دزدی می‌تواند مشروعیت اخلاقی داشته باشد زیرا می‌توان آن را اینگونه توصیف کرد: «او بر سر دو گزینه قرار دارد؛ ۱- سرپیچی از قانونی قراردادی که صرفاً در موارد متعارف و غالبی حاکم است و ۲- تبعیت از ملاحظات اخلاقی‌ای که منفعت شخصی را در پی دارد». ماکسیم زن فقیر یعنی «اگر دزدی کردن آسیب کوچکی به دیگران وارد کند اما برای حفظ منافع حیاتی شخص به مثابه یک انسان لازم باشد مجاز است» همچون ماکسیم هاینز قابلیت تعمیم‌پذیری را دارد. چرا که شهود اصلی در هر دو ماکسیم یکی است: نیروی قانون «دزدی نکن» می‌تواند مغلوب ملاحظات در خصوص منافع شخص شود مشروط بر آنکه این ملاحظات به اندازه کافی مهم باشند.

لیمن البته، در پاسخ به این اشکال، نمی‌پذیرد که شرایط زن فقیر نادر و افراطی است. به نظر او اگر زن فقیر دلایل راجح برای دزدی کردن داشته باشد بسیاری از مردم نیز در نقطه‌ای از زندگیشان چنین دلایلی خواهند داشت (Layman, 2006: 209). بطور کلی شرایطی که در آن منفعت عمل غیراخلاقی زیاد باشد، احتمال مجازات ناشی از آن کم باشد و آسیب حاصل از آن برای بزه‌دیده ناچیز باشد، نامحتمل نیست. ضمن آنکه، تاکید می‌کند که جزئیات مثال زن فقیر نباید طرح کلی آن را تحت‌الشعاع قرار دهد. طرح کلی مثال این است؛ زن فقیر میان ادامه زندگی فلاکت‌بار و سرقت پول مردد شده است، احتمال مجازات بسیار کم و آسیب ناشی از سرقت بسیار پایین است. از منظر مصلحت، دزدی کردن در چنین وضعیتی معقول‌تر از دزدی نکردن است. لیمن می‌گوید اگر در خصوص جزئیات این مثال چند و چون وجود داشته باشد، می‌توان جزئیاتی به آن افزود. تنها نکته‌ای که در تنظیم مجدد مثال باید مدنظر داشت این است که در جزئیات به اندازه‌ای افراط نشود که زن فقیر توجیه اخلاقی کافی برای سرقت داشته باشد. برای مثال، فقر زن فقیر را نباید به گونه‌ای نشان داد که او در نتیجه آن بی‌خانمان یا دچار گرسنگی ناشی از فقر شده باشد. می‌توان گفت سرقت پول فرصت‌های آموزشی خوبی در اختیار زن فقیر قرار می‌دهد تا از شغل نامطلوب به شغل مطلوب خود منتقل شود و چون کیفیت زندگی شخص تا حدود زیادی متأثر از شغل اوست لذا زندگی او با این سرقت کیفیت بالاتری خواهد داشت. یا می‌توان اینگونه فرض کرد که زن فقیر بسیار مقروض است، خانه‌اش بسیار پایین‌تر از سطح استاندارد است، در زمستان گرمای کافی ندارد یا تعطیلات مناسبی برای تفریح ندارد، یا مشکلات پزشکی مثل کم‌مرددهای دائمی دارد (که هیچکدام از آنها البته خیلی جدی و خطرناک نیست). در افزودن این قیودات تنها باید مراقب بود که هیچکدام از آنها نباید آنقدر قوی باشند که سرقت را به لحاظ اخلاقی مجاز کنند. آنها صرفاً باید نشان دهند که اگر خدا و زندگی پس از مرگ

نباشد، سرقت زن فقیر عملی معقول است. اما به نظر می‌رسد لیمن برای پاسخ به این اشکال در شرایط پارادوکسیکالی قرار گرفته است؛ اگر او ملاحظاتی که زن فقیر را به انجام عمل غیراخلاقی سوق می‌دهد تقویت نکند نمی‌تواند از معقولیت عمل غیراخلاقی دفاع کند، اما از سوی دیگر، تقویت ملاحظاتی که زن فقیر را به انجام عمل غیراخلاقی سوق می‌دهد اولاً سبب نادر و افراطی شدن مثال او می‌شود و ثانیاً سبب می‌شود این ملاحظات ارزش اخلاقی داشته باشند.

و در نهایت اینکه پیش‌فرض بنیادین استدلال لیمن، یعنی توانایی فاعل در وزن‌کشی بیطرفانه میان دلایل اخلاقی و مصلحت، پذیرفتنی نیست (Byrne, 2006: 207). مطابق با دیدگاه لیمن، فاعل در رسیدن به کاری که قوی‌ترین دلایل به سود آن است، وزن هر دسته از دلایل را اندازه‌گیری می‌کند و در نهایت عملی را انجام می‌دهد که بیشترین وزن را دارد. چنین تصویری متضمن آن است که فاعل نسبت به دلایل اخلاقی و دلایل مصلحت‌خشی و بی‌طرف باشد، در حالی که چنین منظر بی‌طرفانه‌ای اصلاً امکان‌پذیر نیست. فاعل همواره از چشم‌اندازی خاص دلایل عمل را می‌سنجد یا وزن‌کشی می‌کند. فرایند وزن‌دهی از مناظر متفاوت نتایج متفاوتی در پی خواهد داشت. زن فقیر بر چه اساسی نتیجه می‌گیرد که وزن دلایل مصلحت‌سنگین‌تر از وزن دلایل اخلاقی است؟ او یا انسانی اخلاقی است یا مصلحت‌اندیشی منفعلت‌طلب است. در صورت نخست، او از منظر اخلاقی به ماجرا می‌نگرد که در این صورت، وزن دلایل اخلاقی سنگین‌تر از دلایل مصلحت خواهد بود. زیرا هرچند سرقت او آسیب‌چندانی به بزه‌دیده وارد نمی‌کند ولی سبب می‌شود شرافت اخلاقی‌اش را از دست بدهد. از چشم‌انداز اخلاقی، ملاحظات مصلحت که مبتنی بر منفعت شخصی است وزن زیادی در محاسبات ندارد. در واقع، کشمکش درونی فاعل در این موقعیت کشمکشی برای انتخاب یک منظر یا چشم‌انداز است نه وزن‌کشی دلایل یک منظر خاص.

لیمن البته معتقد است که در این اشکال مشخص نشده که منظور از بی‌طرفی چیست. به یک معنا در خصوص هیچ مسئله فلسفی‌ای نمی‌توان بی‌طرف بود، از جمله در خصوص این مسئله که «چرا باید اخلاقی بزییم؟». اما حتی در این شرایط نیز می‌توان به نحو معقول قوت و ضعف دلایل اخلاقی و مصلحت را ارزیابی کرد. او برای آنکه نشان دهد چنین منظری معقول است از ملاحظهٔ رالف ودجوود (Wedgwood, 2004) سود می‌جوید که به معنای دیگری از "باید" اشاره می‌کند که نه اخلاقی است و نه مصلحت‌اندیشانه؛ فرض کنید در شرایطی قرار گرفته‌اید که به لحاظ اخلاقی باید عمل X و از منظر مصلحت‌اندیشی باید عمل Y را انجام دهید و ممکن نیست هر دو عمل را انجام دهید؛ در چنین شرایطی کاملاً معقول است از خودتان بپرسید: «باید وظیفه اخلاقی X را انجام دهم؟ یا باید Y را که به مصلحتم است مرتکب شوم؟» این پرسش کاملاً معقول است و مثل پرسش «آیا باید آنچه باید انجام دهم را انجام دهم؟» تهی (trivial) نیست. اگر این پرسش معقول باشد، "باید" موجود در آن نه اخلاقی است و نه مصلحت‌اندیشانه؛ بلکه معنای هنجاری عام‌تری دارد. استدلال لیمن تنها به معنای دوم از بی‌طرفی نیاز دارد که به نظر معقول می‌آید.

۴- جمع‌بندی

آنگونه که گذشت، لیمن معتقد است می‌توان با قبول گزاره‌های ۱-۳، بی‌آنکه دچار مصادره به مطلوب شد، به سود خداباوری در برابر طبیعت‌باوری استدلال کرد. مقدمات سه‌گانه این استدلال در میان فیلسوفان معاصر با نقدهای بسیاری مواجه شده است. یکی از مهم‌ترین نقدها در خصوص گزاره ۱ (آموزه دلیل) این است که این مقدمه یا بالضروره صادق است یا بالامکان؛ اگر بالضروره صادق باشد به کار استدلال لیمن نمی‌آید زیرا دیگر نمی‌توان

موقعیتی - هرچند غیرواقعی - مثل وضعیت زن فقیر را فرض کرد که در آن دلایل اخلاقی مرجوح واقع شوند. و اگر بالامکان صادق باشد - فرضی که خود لیمن می‌پذیرد - مثل هر صدق امکانی دیگر به شواهد نیاز دارد و از قضا مثال‌های خود لیمن شواهدی بر ضد آن به حساب می‌آید. در پاسخ به این اشکال، اشاره شد که مثال‌های لیمن صرفاً موقعیت‌های فرضی‌ای هستند که از امکان منطقی برخوردارند نه موقعیت واقعی. این مثالها تنها زمانی شاهدهی بر ضد مقدمه ۱ شمرده می‌شوند که خداوند و زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد. لذا اگر یک طبیعت‌باور بخواهد با تمسک به خداناباوری این موقعیت‌ها را واقعی تلقی کرده و از این طریق مقدمه ۱ را به چالش بکشد به نوعی مصادره به مطلوب کرده است.

همچنین این نقد که وزن‌کشی بیطرفانه میان دلایل اخلاقی و دلایل مصلحت‌امکان‌پذیر نیست، استدلال لیمن را با چالش جدی مواجه نمی‌کند. این نقد شرایط بسیار سخت‌گیرانه‌ای برای توانایی ارزیابی و تامل فلسفی ارائه می‌کند. هیچ مسئله فلسفی‌ای وجود ندارد که ما در خصوص آن به معنای کامل خنثی و بی‌طرف باشیم در عین حال می‌توان به نحو معقول قوت و ضعف دلایل له و علیه را ارزیابی کرد.

لذا به نظر می‌رسد که لیمن در دفاع از گزاره ۱ با مشکل زیادی مواجه نباشد و او باید بیشتر نگران آموزه شرطی استدلال خود باشد. مثال زن فقیر تنها زمانی به سود آموزه شرطی کار می‌کند که هیچ قربانی واقعی‌ای در مثال وجود نداشته باشد و بسیار نامحتمل باشد که خاطی گرفتار مجازات شود. تنها در این شرایط است که معقولیت عمل غیراخلاقی بر عمل اخلاقی چیره می‌شود. اما تاکید بر این ویژگی‌ها لیمن را در شرایط متناقضی قرار می‌دهد؛ به دو دلیل؛ ۱- تقویت این ویژگی‌ها سبب می‌شود مثال‌های او تبدیل به نمونه‌های افراطی شوند به نحوی که یک خداناباور که به صلب‌گرایی اخلاقی قائل نیست نیز می‌تواند چنین استثناهایی را بپذیرد بی‌آنکه لازمه‌اش مرجوح واقع شدن اخلاق باشد. ۲- تقویت ملاحظات مصلحت سبب می‌شود که این ملاحظات دارای مشروعیت اخلاقی شده و حتی سخت‌ترین ملاک‌های اخلاقی بودن، مثل قابلیت تعمیم‌پذیری، را نیز برآورده کنند. در این صورت، گزینه‌های او دوگانه اخلاقی-غیراخلاقی را شکل نخواهد داد و او نخواهد نتوانست آموزه شرطی خود مبنی بر اینکه اگر خدا نباشد اخلاق مرجوح می‌شود را اثبات کند. البته او می‌تواند در جزئیات مثالش تغییراتی ایجاد کند تا شدت فقر و نیاز زن فقیر فاقد توجیه‌بخشی کافی اخلاقی برای سرقت شود - در عمل نیز در برخی آثارش این اصلاح را انجام می‌دهد، اما معلوم نیست اساساً بتوان گفت که در این صورت، اخلاق مرجوح واقع شده است.

پی‌نوشت‌ها

^۱ البته کانت معتقد است اخلاق می‌تواند از تمامی غایات بطور کامل منتزاع شود ولی برای نوع بشر طبیعی است که در هر عملی، در کنار قانون، به ناگزیر غایتی را نیز لحاظ کند. نسبت میان اخلاق و سعادت یکی از پرچالش‌ترین مسائل اخلاق کانت و البته بیرون از محل بحث این مقاله است. برای بحثی مقدماتی در این خصوص نک: (Pasternack, 2020)

^۲ در خصوص قرائت‌های مختلفی که از این برهان‌ها وجود دارد نک: (Evans, 2018)

^۳ البته نظریه تناسخ با خداناباوری جمع‌پذیر است ولی قرائت‌هایی از تناسخ وجود دارد که وجود خدای شخصی (personal Deity) را انکار می‌کند. نک: (Hasker and Taliaferro, 2019)

^۴ این تعادل دلایل را نباید به نحو سوبجکتیو فهمید. فاعل می‌تواند در وزن دهی به دلایل خطا کند.

^۵ در باب مفاهیم مختلف از اخلاق و مسئله رجحان به این منبع مراجعه کنید: (Swinburne, 1989: 9-33)

^۶ لیمن از نام Ms. Poore استفاده کرده است که من آن را به "زن فقیر" تغییر دادم.

^۷ این آزمایش ذهنی برگرفته از این منبع است: (Taylor, R. 1989)

البته اصطلاح لیمن *ulterior motives* یا "انگیزه‌های نهانی" است ولی در همین مقاله این اصطلاح را صفتی برای دلایل مصلحت‌اندیشانه بکار برده است. لذا برای یک‌دست شدن و مفهوم‌تر شدن مطلب از اصطلاح "دلایل مصلحت‌اندیشانه" استفاده کرده‌ام.

^۹ از موافقان معاصر این تفسیر می‌توان به ریچارد مروین هر اشاره کرد. هر، تعمیم‌پذیری (*universalizability*)، تجویزی بودن (*prescriptivity*) و رجحان (*overridingness*) را سه ویژگی منطقی (*logical property*) احکام اخلاقی می‌داند. او رجحان را اینگونه تعریف می‌کند: «راجح دانستن یک قاعده به این معناست که در تعارض با اصول دیگر همواره غالب است.» (Hare, 1981: 56)

^{۱۰} برای مشاهده دیدگاهی از این دست، نک:

Foot, Philippa. (1978). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Los Angeles, CA: University of California Press), 157-173.

^{۱۱} لیمن این فهم از امر مطلق کانتی را از این منبع اخذ کرده است (Green, Roland, 1978).

References

- Byrne, P. (2004) *The Moral Arguments for the Existence of God*. In Unknown Publisher.
- Byrne, P. (2006) "God and the Moral Order: A Reply to Layman", *Faith and Philosophy*, Vol. 23, No. 2, pp. 2001 - 2008.
- Byrne, P. (2007) *Kant on God*. Aldershot: Ashgate.
- Evans, C. Stephen (2018) "Moral Arguments for the Existence of God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>>.
- Foot, Philippa (1978) "Are Moral Considerations Overriding?" in P. Foot *Virtues and Vices* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press), 181- 88.
- Foot, Philippa (1978) "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Los Angeles, CA: University of California Press), 157-173.
- Green, Roland (1978) *Religious Reason* (New York: Oxford University Press).
- Hare, R. M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clarendon Press.
- Hasker, William and Charles Taliaferro (2019) "Afterlife", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/afterlife/>>.
- Kant, I. (1788) *Critique of Practical Reason*, Mary J. Gregor (trans.), in PP: 139–271. [AK 5:3–163]
- Kant, I. (1964) [1785] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans H. J. Paton, New York: Harper and Row.
- Kant, I. (1965) [1781, 1787] *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: Macmillan.
- Kohlberg, Lawrence (1981) *Essays on Moral Development*. Vol. 1. *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, CA.
- Layman, C. Stephen (2002) "God and the Moral Order," *Faith and Philosophy*, Vol. 19, 304–16.
- Layman, C. Stephen (2006) "God and the Moral Order: Replies to Objections", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 23: Issue. 2.
- Pasternack, Lawrence and Courtney Fugate (2020) "Kant's Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/kant-religion/>>.

- Swinburne, Richard (1989) *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press).
- Taylor, Richard (1989) "Value and the Origin of Right and Wrong" in Louis Pojman, ed., *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings* (Belmont, California: Wadsworth), 115 – 121.
- Wedgwood, Ralph (2004) "The Metaethicists' Mistake" forthcoming, *Philosophical Perspectives* 18.

