

جان راولز و روش تعادل اندیشه‌ورزانه در اخلاق

مجید ملایوسفی*

چکیده

نلسون گودمن در بحث از معضل قدیمی استقرا به مطلبی اشاره می‌کند که بعدها جان راولز آن را روش تعادل اندیشه‌ورزانه نامید و آن را به منظور استنتاج نظریه عدالت در حوزه فلسفه سیاسی به کار بست. وی مدعی بود در یک جامعه لیبرال، گزینش یک اصل خاص در باب عدالت، مستلزم ترجیحی تحکمی خواهد بود. برای حل این معضل، راولز وضع اولیه‌ای را فرض می‌گیرد که از طریق آن افراد در خصوص اصول هنجاری عدالت به توافق می‌رسند. از نظر او این اصول باید از طریق روش تعادل اندیشه‌ورزانه با احکام اخلاقی ما درباره موارد خاص و جزئی سازگاری یابند. کاربرد مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در حوزه اخلاق را برخی فیلسوفان و صاحب‌نظران مورد نقدهای جدی قرار داده اند و در مقابل برخی دیگر از آن دفاع کرده‌اند. به نظر می‌رسد در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی نمی‌توان تنها با توسل به نظریه‌های اخلاقی و نیز اصول اخلاقی انتزاعی به حل مسائل اخلاقی پرداخت. از همین رو، به‌رغم مشاجره‌های فراوانی که از حیث نظری درباره این روش وجود دارد، از حیث عملی این روش کاربرد فراوانی در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی دارد؛ به گونه‌ای که برخی مدعی شده‌اند این روش تنها روش مفید در حوزه اخلاق است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، تعادل اندیشه‌ورزانه، نلسون گودمن، جان راولز، روش‌شناسی.



مقدمه

نلسون گودمن در مقاله معروف و کلاسیک خود با عنوان «معمای جدید استقرا» (۱۹۵۵) در بحث از معضل قدیمی استقرا به مطلبی اشاره می‌کند که بعدها جان راولز آن را در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت (۱۹۷۱)، تعادل اندیشه‌ورزانه (reflective equilibrium) نامید. مسئله استقرا اغلب مسئله هیوم نامیده می‌شود، زیرا این هیوم بود که نخستین بار در دو اثر رساله‌ای در باب ماهیت انسان و نیز تحقیق در باب فاهمه انسانی به مسئله استقرا که مسئله‌ای درباره توجیه استنتاج‌های استقرایی بود، پرداخت. استنتاج‌های استقرایی، استنتاج‌های تعمیم‌یافته‌ای هستند که ما را از مجموعه محدودی از مشاهده‌ها به یک بیان یا حکم کلی می‌رسانند. این گونه استنتاج‌ها نقش مهمی در حیات روزمره ما و نیز علم دارند، زیرا دانشمندان قوانین عام را از مشاهده‌های خاص و جزئی استنتاج می‌کنند؛ برای مثال، قانون عام سقوط اجسام حاصل مجموعه محدودی از مشاهده‌هاست.

پرسش هیوم درباره‌ی شأن توجیهی چنین استنتاج‌هایی بود. هیوم بر این باور بود که ما نمی‌توانیم به صورت پیشینی (a priori) بدانیم که آینده یا به اصطلاح موارد مشاهده‌نشده شبیه به گذشته یا موارد مشاهده شده است. در واقع تناقضی در اعتقاد به تغییر در جریان طبیعت وجود ندارد؛ بدین معنا که آینده آن گونه که ما بر اساس استقرا انتظار داریم، تحقق نمی‌یابد؛ برای مثال، این اندیشه که سنگ رها شده در نزدیکی زمین سقوط نخواهد کرد، به یک تناقض منطقی نمی‌انجامد. بنابراین، ما باید در پی نوع دیگری از توجیه (justification) برای استنتاج‌های استقرایی باشیم. یک بیان طبیعی این است که ما به اصل همسانی (uniformity) در طبیعت متوسل شویم که طبق آن آینده شبیه گذشته است. این اصل به ما اجازه می‌دهد که از مجموعه محدودی از مشاهده‌ها به یک حکم کلی برسیم، اما پرسش این است که چگونه می‌توانیم اصل همسانی در طبیعت را توجیه کنیم، زیرا همان گونه که بیان شد این سخن که آینده شبیه گذشته نیست به تناقضی نمی‌انجامد. بنابراین، امکان توجیه پیشین اصل همسانی در طبیعت وجود ندارد. البته توجیه پسینی (a posteriori) این اصل نیز ممکن نیست، زیرا این اصل





خود یک حکم کلی است که تنها به شیوه‌ای تجربی و از طریق یک استقرا می‌تواند توجیه یابد، اما مسئله این است که استقرا خود بر اصل یکسانی در طبیعت مبتنی است. بنابراین، هیچ روش غیر دوری برای توجیه اصل یکسانی در طبیعت به شیوه تجربی وجود ندارد. نتیجه سلیبی کلام هیوم این بود که هیچ‌گونه دفاع عقلانی از اعتبار استنتاج‌های استقرایی وجود ندارد. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که ما همواره بر استنتاج‌های استقرایی تکیه کرده و به اعتبار آنها معتقد هستیم، ولی این پرسش مطرح است که ما چگونه به این باور تزلزل‌ناپذیر رسیده‌ایم؟ پاسخ خود هیوم این بود که ما به واسطه عادت روزمره فرض می‌گیریم آینده شبیه گذشته است. در نگاه نخست پاسخ هیوم راه حلی برای مسئله استقرا به نظر نمی‌آید، بلکه بیشتر نوعی شک‌گرایی در باب استنتاج‌های استقرایی به نظر می‌رسد (Seid, 2009: 122-123).

گودمن مدعی بود که توانسته است مسئله استقرا را حل و بلکه منحل کند. وی بر این باور بود که ایده اصلی برای پاسخ به این مسئله در نوشته‌های خود هیوم یافت می‌شود. گودمن نخست به نحوه توجیه استنتاج‌های قیاسی و پس از آن استنتاج‌های استقرایی می‌پردازد. او در بحث از چگونگی توجیه استنتاج‌های قیاسی و استقرایی، فرایند توجیه را فرایند ایجاد سازگاری دوسویه میان قواعد عام استنتاج و استنتاج‌های صورت گرفته خاص و جزئی می‌داند. وی در این خصوص می‌گوید «ما چگونه قیاس را توجیه می‌کنیم؟ به طرز ساده با نشان دادن مطابقت آن با قواعد استنتاج قیاسی... به همین گونه وظیفه اصلی در توجیه یک استنتاج استقرایی این است که نشان داده شود با قواعد عام استقرا مطابقت دارد... اعتبار یک قیاس نه تنها به مطابقت آن با هرگونه قاعده کاملاً تحکمی در اختیار ما، بلکه به مطابقت آن با قواعد معتبر نیز بستگی دارد...، اما اعتبار این قواعد چگونه معین می‌شود؟» (Goodman, 1971: 63).

گودمن در پاسخ به این پرسش بر خلاف فیلسوفانی که بر ناشی شدن این قواعد از اصول متعارف تأکید دارند و نیز کسانی که ریشه این قواعد را در طبیعت ذهن انسان می‌دانند، معتقد است «اعتبار آنها به مطابقت با استنتاج‌های قیاسی خاصی بستگی دارد که ما در عمل انجام داده و تصدیق می‌کنیم. اگر قاعده‌ای به استنتاج‌های

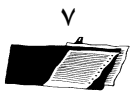
ناپذیرفتنی بینجامد، آن را به عنوان قاعده‌ای نامعتبر کنار می‌گذاریم. بنابراین، توجیه قواعد عام ناشی از احکامی است که استنتاج‌های قیاسی خاص را رد کرده یا می‌پذیرند» (Goodman, 1971: 63-64).

اما همان‌گونه که گودمن اشاره می‌کند در وهله اول این دوری وقیحانه به نظر می‌آید، زیرا استنتاج‌های قیاسی به واسطه مطابقتشان با قواعد عام معتبر توجیه می‌شوند، در حالی که خود این قواعد عام به سبب مطابقتشان با استنتاج‌های معتبر توجیه می‌شوند، اما از نظر گودمن این دور، دوری شریف است، زیرا قواعد عام و استنتاج‌های خاص به یکسان به دلیل توافق با یکدیگر توجیه می‌شوند. از نظر گودمن «یک قاعده اگر به استنتاجی بینجامد که ما به پذیرش آن مایل نباشیم اصلاح می‌شود و یک استنتاج اگر قاعده‌ای را نقض کند که ما به اصلاحش مایل نیستیم، رد خواهد شد. فرایند توجیه فرایند ایجاد سازگاری دوسویه میان قواعد و استنتاج‌های مقبول است» (Goodman, 1971: 64).

به همین ترتیب، بنابر دیدگاه گودمن ما استنتاج‌های استقرایی خاص را با نشان دادن مطابقت آنها با قواعد یا اصول استقرا که در عمل پذیرفته‌ایم توجیه می‌کنیم و این قواعد یا اصول نیز از طریق نشان دادن مطابقتشان با احکام ما در خصوص اینکه کدام یک از استنتاج‌های خاص ما پذیرفتنی و کدام یک ناپذیرفتنی‌اند، توجیه می‌شوند. گودمن مدعی است بدین شیوه می‌توان شک گرایبی هیوم را در باب استقرا پاسخ داد (ibid.).^۱

دیدگاه گودمن را می‌توان بر دو گونه روش شناختی و معرفت‌شناختی تفسیر کرد. طبق تعبیر معرفت‌شناختی هنگامی که فرایند اصلاح دوسویه از طریق روش تعادل اندیشه‌ورزانه کامل شود، قواعد و احکام جزئی ما توجیه می‌شوند. هر چند گودمن تعبیر معرفت‌شناختی را قصد کرده است، با این حال پیشنهاد گودمن می‌تواند روش شناختی نیز تعبیر شود. تعبیر روش شناختی از تعادل اندیشه‌ورزانه می‌پذیرد که تحقیق فلسفی در باب استنتاج قیاسی یا استقرایی با فرایند اصلاح دوسویه، از آن نوعی که گودمن توصیف می‌کند، هدایت می‌شود (DePaul, 2005: 291). جان راولز در بسط چنین تعبیری از

۱. در چپش مباحث این بخش، از مقاله زیر سود برده‌ام. برای آگاهی بیشتر نک: Kelly and McGrath, 2010.





دیدگاه گودمن تأثیر بسزایی داشت. در واقع راولز کسی بود که با طرح نظریه عدالت، دیدگاه گودمن را به‌عنوان روشی در حوزه اخلاق به کار بست.

راولز و اصول عدالت

کانت در اخلاق، اراده آزاد (free will) یا اختیار را علت مؤثری می‌داند که از هیچ عامل خارجی متأثر نیست. به بیان دیگر، کانت هر چیزی را بیرون از اراده انسانی از جمله خواسته‌ها و امیال انسانی، عاملی خارجی و در نتیجه غیر مؤثر بر اراده تلقی می‌کند. در نتیجه اراده از نظر کانت کاملاً خودمتمین است، ولی از آنجا که اراده یک علت تلقی می‌شود، می‌باید طبق یک قانون (Law) عمل کند. در واقع علت فاقد قانون از نظر کانت یک امر متناقض است، ولی از آنجا که اراده انسانی آزاد است، هیچ قانون یا اصلی نمی‌تواند از خارج بر آن تحمیل شود. بنابراین، کانت به این نتیجه می‌رسد که اراده می‌باید مستقل (autonomous) باشد، یعنی قانون و اصل خویش را دارا باشد، اما اگر قرار باشد اراده اصل یا قانونی را برای خود برگزیند، در این صورت این مشکل بروز می‌کند که اراده با تحمیل یک قانون و اصل بر خودش، آزادی خویش را به شیوه‌ای تحکمی محدود و مقید کرده است. راه حل کانت برای حل این مسئله، تمسک به اصل امر مطلق (Categorical Imperative) بود که طبق آن ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که عمل ما بتواند به‌عنوان قانونی کلی و جهان‌شمول درآید و این تنها قانون اراده است. امر مطلق هیچ فشاری را از بیرون بر اراده تحمیل نمی‌کند، زیرا تنها از ماهیت اراده ناشی یا اعتبار می‌شود. در واقع امر مطلق آنچه را که اراده می‌باید انجام دهد تا آزاد تلقی شود، توصیف می‌کند (Korsgaard, 2003: 114).^۱

راولز نیز با الهام از نظریه کانت، برای یک جامعه لیبرال که اساس آن بر عدالت است، اصولی را اعتبار کرد تا آن اصول بتوانند پاسخ‌گوی مسائل اخلاقی در باب ساختار اصلی یک جامعه کاملاً نظام‌یافته باشند. به‌رغم معانی و جنبه‌های مختلف

۱. این بند از رساله دکتری این‌جانب (دفاع‌شده در سال ۱۳۸۴) نقل شده است.

عدالت، راولز در اینجا محدود به عدالت اجتماعی بحث می‌کند. مفهوم پیشنهادی راولز از عدالت از گزاره‌های بدیهی یا پیشین استنتاج نشده یا از طریق تحلیل مفاهیم یا معانی اخلاقی حاصل نیامده است، بلکه در عوض اصول آن طی یک روند فرضی حاصل آمده است. به باور راولز در اینجا تنها اصولی که از طریق این روند فرضی مورد توافق تمامی طرف‌های درگیر و ذی‌نفع قرار می‌گیرد دو اصل زیر است:

اصل اول: «هر شخص باید به بیشترین میزان نسبت به مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی، مشابه حق دیگران از مجموعه آزادی‌ها حق برابری داشته باشد»؛

اصل دوم: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان یابند که (الف) در خدمت بیشترین منفعت برای کسانی که کمترین امتیاز را دارند باشد و (ب) با مناصب و موقعیت‌هایی همراه باشند که برای همگان در شرایط تساوی منصفانه فرصت‌ها، قابل دسترس باشند»^۱ (Rawls, 1971: 53).

با توجه به اینکه توصیف‌های متفاوت و بدیلی از عدالت وجود دارد که ترجیح یکی از آنها بر دیگری نیازمند توجیه است، راولز در توجیه تفسیر خود از عدالت و اصول آن استدلالی می‌آورد که بر مفهوم قرارداد (contract) مبتنی است. استدلال راولز را می‌توان تلاشی در جهت ارائه راه حلی برای مسئله توجیه در اخلاق دانست. دیدگاه راولز بدیلی برای نظریه‌های اخلاقی سودگرایی^۲ (utilitarianism) و شهودگرایی (intuitionism) است. از نظر خود راولز دیدگاه او در نسبت با سودگرایی و شهودگرایی بهترین و مناسب‌ترین مبنای اخلاقی را برای یک جامعه دموکراتیک فراهم می‌آورد. با وجود این، راولز اذعان دارد که طرح او به طور ضمنی و تلویحی در سنت قراردادگرایی لاک، روسو و کانت آمده است (Mikhail, 2011: 5).

۱. اصل اول به آزادی‌های اساسی و اصل دوم به سازمان‌هایی مربوط است که تعدیل‌کننده نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی هستند (Mandle, 2009: 48).

۲. از نظر راولز سودگرایی نمی‌تواند تبیینی رضایت‌بخش از حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان به‌عنوان افرادی آزاد و برابر فراهم آورد (Mandle, 2009: 10).



استدلال بر توجیه اصول عدالت

راولز در استدلال خود بر توجیه اصول عدالت از اصطلاح‌هایی فنی بهره می‌برد که فهم آنها در فهم استدلال او و نیز مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه که بخشی از استدلال اوست تأثیرگذار است. این اصطلاح‌ها عبارتند از: احکام یا داوری‌های بررسی شده^۱ (considered judgments)؛ وضع اولیه (original position) و وضعیت نخستین (initial situation) (Mikhail, 2011: 5). احکام اخلاقی بررسی شده از نظر راولز احکامی هستند که در آنها قوای اخلاقی ما به احتمال زیاد بدون اعوجاج به نمایش در می‌آیند (Rawls, 1971: 42). مجموعه احکام بررسی شده در دو مرحله از مجموعه احکام یا شهادهای اخلاقی اولیه ما به دست می‌آیند؛ بدین نحو که نخست احکامی که شخص به آنها اعتماد نداشته و یا در نبود اطلاعات کافی و مانند آن حاصل آمده‌اند کنار گذاشته می‌شوند و در مرحله دوم، احکام بررسی شده بار دیگر اصلاح و تعدیل می‌شوند تا بی‌نظمی‌هایی که مانع سازگاری آنها با مجموعه اصول اخلاقی است، کنار گذاشته شوند. برخی معتقدند برای اینکه بتوان حکمی را یک حکم بررسی شده تلقی کرد باید آن حکم اولاً، عاری از خطاها و پیش‌داوری‌های آشکار باشد؛ ثانیاً، با درجه بالایی از اطمینان حاصل آمده باشد؛ ثالثاً، دارای ثبات بوده و در برابر دگرگونی‌ها مقاوم باشد (Nichols, 2012: 2).

به‌طور کلی وضعیت نخستین را می‌توان ویژگی مشترک تمامی نظریه‌های قراردادگرایانه تلقی کرد. وضعیت نخستین می‌تواند پذیرای تعبیرهای محتمل زیادی باشد که هر کدام از آنها در قالب مجموعه‌ای از شرط‌ها و قیدها به بیان می‌آیند. بر همین اساس، راولز میان وضعیت نخستین و تعبیرهای خاص از آن تمایز می‌نهد و به تعبیر خاص خویش از وضعیت نخستین، عنوان وضع اولیه را اطلاق می‌کند (Mikhail, 2011: 8). بدین منظور، وی در فصل سوم از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت به تفصیل از وضع اولیه

۱. راولز در اثر اولیه خودش با عنوان «Outline of a Decision Procedure for Ethics» در باب تعادل اندیشه‌ورزانه، به توصیف شرط‌هایی که باید محقق شوند تا بتوان مدعی شد یک شخص دارای یک حکم اخلاقی بررسی شده است و نیز اوضاع و احوالی که تحت آنها او به چنین حکمی دست می‌یابد می‌پردازد، ولی در آثار بعدی‌اش در خصوص این شرط‌ها توضیح بیشتری نمی‌دهد (Thiel & Delden, 2010: 188).



فرضی که در آن افراد با شرطها و قیدهای خاصی به یک توافق درباره اصول هنجاری عدالت می‌رسند، بحث می‌کند. راولز در این فصل در چندین عنوان از شرایط توصیف‌کننده وضع اولیه بحث می‌کند که عبارتند از: مقتضیات (circumstances) عدالت؛ قیدهای (constraints) صوری مفهوم حق (right)؛ پرده جهل و عقلانیت اطراف توافق.^۱ از نظر راولز مقتضیات عدالت را می‌توان شرایط عادی‌ای توصیف کرد که ذیل آنها همکاری میان انسان‌ها امکان و ضرورت می‌یابد (Rawls, 1971: 109). توضیح اینکه در یک اجتماع انسانی ما هم وحدت منافع و هم تعارض منافع داریم؛ وحدت منافع داریم، زیرا همکاری اجتماعی می‌تواند حیات بهتری را برای همه انسان‌ها ممکن سازد و تعارض منافع داریم، زیرا انسان‌ها درباره توزیع منافع حاصل از همکاری‌شان بی‌اعتنا نیستند و هر انسانی در پی سهم بیشتری از منافع است. بنابراین، در یک جامعه انسانی نیاز به اصولی برای توزیع منافع و توافق بر سر تقسیم منافع ضروری می‌نماید.

شرایط زمینه‌ای که چنین ضرورتی را موجب می‌شوند، مقتضیات عدالت قلمداد می‌شوند. این شرایط را می‌توان به دو نوع عینی و ذهنی تقسیم کرد. از جمله شرایط عینی می‌توان به همزیستی انسان‌ها در یک زمان و منطقه جغرافیایی واحد، یکسان بودن نسبی قوای بدنی و دماغی انسان‌ها و غلبه‌نداشتن یکی بر دیگری و در نهایت کمبود نسبی منابع طبیعی و غیر طبیعی که همکاری میان انسان‌ها را ضروری می‌سازد اشاره کرد، ولی مراد از شرایط ذهنی امور مرتبط با اشخاص است. انسان‌ها به‌رغم نیازها و منافع مشترک، دارای برنامه‌های مختلف برای زندگی خویش هستند که این برنامه‌ها یا برداشت‌های مختلف از امر خیر (good) آنها را به سوی غایت‌ها و اهداف متفاوتی رهنمون می‌شود و به دعاوی متعارض درباره منابع طبیعی و اجتماعی می‌انجامد. افزون بر این، افراد دارای باورهای دینی و فلسفی و نیز آموزه‌های سیاسی و اجتماعی مختلف هستند. راولز مجموع این شرایط عینی و ذهنی را مقتضیات عدالت می‌نامد. وی به

۱. برخی شرطهای وضع اولیه را به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند: شرطهای مربوط به معرفت (knowledge) و شرطهای مربوط به انگیزش (motivation). برای آگاهی بیشتر نک: Barry, 1973: 10.





منظور آسان‌سازی بحث، از میان شرایط عینی بر کمبود نسبی منابع و از میان شرایط ذهنی بر تعارض منافع تأکید می‌کند و می‌گوید مقتضیات عدالت زمانی حاصل می‌آید که اشخاص در شرایط کمبود منابع، ادعاهای متعارض درباره تقسیم امتیازهای اجتماعی داشته باشند. در واقع، اگر این مقتضیات نبود، جایی برای فضیلت عدالت نبود؛ همچنان‌که اگر تهدیدها و خطرها در زندگی ما نبودند، جایی برای فضیلت شجاعت نبود (Rawls, 1971: 109-110).

منظور راولز از قیده‌های صوری مفهوم حق، قیده‌های خاصی هستند که در هر گزینشی از اصول اخلاقی و نه تنها اصول عدالت لحاظ می‌شوند. این قیده‌ها که در تمامی برداشت‌های سنتی از مفهوم عدالت یافت می‌شوند، تمامی اشکال خودگرایی (egoism) را رد می‌کنند. از این‌رو، می‌توان مدعی شد که این اصول عاری از الزام اخلاقی نیستند. توجیه این شرط‌ها به‌واسطه تعریف یا تحلیل مفاهیم نیست، بلکه ناشی از معقولیت نظریه‌ای است که این شرط‌ها بخشی از آن هستند. راولز قیده‌ها یا شرط‌های اصول اخلاقی را در پنج عنوان دسته‌بندی می‌کند. از نظر او اصول اخلاقی عدالت باید کلی (general)، یعنی غیر مشروط و دائم‌الاعتبار، عام (universal)، یعنی قابل کاربرد برای همه اشخاص و افراد، همگانی^۱ (public) و مورد توافق همگان، سامان‌مند (ordering) و نهایی (final) باشند^۲ (Rawls, 1971: 113-117).

از نظر راولز وضع اولیه فرض شده است تا ما از طریق فرایندی منصفانه به اصول عدالت برسیم. در واقع کارکرد اصلی وضع اولیه در نظریه جان راولز ارائه وضعیت منصفانه‌ای برای گزینش اصولی است که حاکم بر ساختار اصلی جامعه است. به اعتقاد راولز این امر می‌تواند با بی‌اثر کردن تأثیرهای تمامی امکاناتی که سبب وسوسه انسان‌ها می‌شوند تا از اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی به سود خویش سود جویند، حاصل می‌شود. پرده جهل برای

۱. تفاوت میان شرط همگانی بودن و عام بودن این است که شرط عام بودن زمانی تحقق می‌یابد که اصول اخلاقی را همگان پذیرفته باشند.

۲. از آنجا که تعبیرهای سنتی از فایده‌گرایی و شهودگرایی نیز این شرط‌ها را برآورده می‌کنند، این قیده‌ها نمی‌توانند ملاک خوبی را برای قضاوت میان نظریه راولز و رقیبان اصلی او فراهم آورند.

دستیابی به چنین هدف و غایتی طراحی شده است (Katzner, 1980: 53). افراد به دلیل وجود این جهل ناگزیرند اصول عدالت را تنها بر پایه ملاحظه‌های کلی گزینش کنند.

همان‌طور که برخی بیان کرده‌اند این جهل می‌تواند در نسبت با خود فرد، جامعه و ارتباط فرد با جامعه مطرح شود. درباره قسم اول باید گفت هیچ کس از شانس خویش در توزیع دارایی‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش و قدرت بدنی و مانند آن خبر ندارد. همچنین هیچ کس از فهم خویش از امر خیر، جزئیات طرح حیاتش یا حتی ویژگی‌های خاص روان‌شناختی‌اش آگاه نیست. هر کدام از این مؤلفه‌ها نقش مهمی در ممانعت شخص از تأکید بر اصولی دارد که برای دستیابی به غایت‌های خاص وی در نظر گرفته شده‌اند؛ برای مثال، اگر شخص از نیرومندی خود آگاه باشد، اصولی را برخواهد گزید که به نفع اشخاص قدرتمند است.

قسم دوم از جهل به شرایط خاص جامعه‌ای مربوط است که فرد در آن قرار دارد. راولز در پی اصولی برای عدالت است که برای تمامی جوامع کاربرد داشته باشند. از نظر راولز افراد برای اینکه بتوانند منصفانه اصول عدالت را برگزینند، باید از میزان پیشرفت جامعه و نسل خود آگاه نباشند، زیرا در غیر این صورت اصولی را برخواهند گزید که به نفع جامعه‌ای با آن سطح از پیشرفت و یا انسانی که به نسل خاصی تعلق دارد باشد. بنابراین، شخص به سبب جهل از وضعیت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش به گزینش اصولی دست خواهد زد که برای تمامی نسل‌ها با هر سطحی از پیشرفت منصفانه خواهند بود.

اما قسم سوم از جهل به جایگاه خاص فرد در جامعه، یعنی موقعیت اجتماعی - سیاسی او مربوط است. در واقع اگر موقعیت خاص افراد معلوم باشد، آنها اصولی را برمی‌گزینند که به نفع طبقه اجتماعی‌شان باشد، ولی ایده عدالت به‌مثابه انصاف باید آن اصولی را برگزیند که نه تنها برای یک فرد یا طبقه خاص بلکه برای هر فردی از افراد یک جامعه منصفانه باشند. با این حال، پرده جهل، معرفت به واقعیت‌های کلی را از میان نمی‌برد. در واقع افراد در وضع اولیه فهمی از قوانین یا اصول کلی حاکم بر اوضاع سیاسی، اقتصادی، سازمان‌های اجتماعی،

روان‌شناسی انسان و غیره دارند (Katzner, 1980: 54-55; Rawls, 1971: 118-119).



نظریه

جان راولز و روش تعادل اندیشه‌ورزانه در اخلاق



راولز در بحث از وضع اولیه، عقلانیت اطراف قرارداد را مفروض می‌گیرد؛ بدین معنا که هر کس در گزینش اصول تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد تا به بهترین نحو منافعش را پیش ببرد، اما از سوی دیگر راولز فرض می‌گیرد که در وضع اولیه افراد از فهم و برداشت خود از امر خیر مطلع نیستند. بنابراین، هر چند افراد برای زندگی خود برنامه دارند، ولی از جزئیات آن، یعنی غایت‌ها و منافع فرعی و جزئی برای تحقق چنین برنامه‌ای آگاه نیستند. با این حال، آنها می‌دانند که به طور کلی باید بکوشند مراقب آزادی‌هایشان باشند و فرصت‌هایشان را گسترش دهند و ابزارهای خود را برای تحقق اهداف و غایاتشان بهبود بخشند. بنابراین، آنها می‌توانند به یک تصمیم عقلانی (rational) دست بزنند. از نظر راولز مفهوم عقلانیت در اینجا بجز قید خاصی که خود راولز بدان می‌افزاید، در نظریه‌های اجتماعی مفهومی آشناست. از نگاه وی شخص دارای عقلانیت، شخصی است که در گزینه‌های پیش روی خود اولویت‌بندی منسجمی داشته باشد؛ یعنی گزینه‌های پیش روی خود را بر پایه میزان کارایی‌شان در پیشبرد اهدافش اولویت‌بندی کند. از نظر راولز در وضع اولیه کار عقلانی این است که افراد قاعده حداکثر ممکن (maximin rule) را به کار گیرند که این امر به آنها می‌آموزد اصلی را برگزینند که بدترین پیامد ممکن‌اش بهتر از پیامدهای اصول رقیب باشد (Mandle, 2009: 18).

البته اشاره کردیم که راولز برای عقلانیت قیدی را می‌افزاید که نامعمول است. از دیدگاه راولز شخص دارای عقلانیت رشک و حسد (envy) ندارد؛ یعنی این گونه نیست که اگر دچار آسیب و زیان شد، دوست بدارد که دیگران هم مبتلا شوند. ایده اصلی در اینجا آن است که شخص عاقل کسی است که این واقعیت که دیگران چه بسا سهم بیشتری از خیرهای اجتماعی (social goods) داشته باشند، او را آشفته نکند؛ برای مثال، اگر شما مخیر باشید بین درآمد سالانه‌ای به مبلغ پانزده میلیون تومان در جامعه‌ای که همه افراد به تساوی چنین درآمدی را دارند و نیز درآمد سالانه‌ای به مبلغ بیست میلیون تومان در جامعه‌ای که درآمد برخی افراد آن دو تا سه برابر این مبلغ باشد، شما به عنوان فردی که دارای عقلانیت است، گزینه دوم را انتخاب خواهید کرد. به بیان دیگر،

عقلانیت مستلزم آن است که شخص در این حالت درآمد کمتر را تنها به این دلیل که مانع از درآمد بیشتر دیگران شود برگزیند.^۱

تبادل اندیشه‌ورزانه و توجیه اصول عدالت

به ادعای راولز وضع اولیه بهترین تعبیر فلسفی از وضعیت نخستین است، زیرا قیدها یا محدودیت‌های وضع شده بر وضعیت نخستین نسبت به هر مجموعه رقیبی نه تنها از حیث گزینش عقلانی، بلکه حتی از حیث اخلاقی نیز معقول‌تر و پذیرفتنی‌ترند، زیرا در اینجا وضعیت نخستین (در وضع اولیه) به گونه‌ای تعبیر شده است که در آن اختیار (freedom)، تساوی (equality) و منفعت شخصی عقلانی (rational self-interest) طرف‌های قرارداد رعایت شده است. بدین نحو وضع اولیه نمونه‌ای از آن چیزی را فراهم می‌آورد که راولز عدالت رویه‌ای محض (pure procedural justice) می‌نامد که منظور از آن این است که اصولی که از این طریق گزینش می‌شوند از حیث هنجاری اصولی معتبرند، زیرا حاصل فرایندی هستند که به آنها توان اخلاقی بخشیده است (Mikhail, 2011: 9-10).^۲

از همین رو، راولز بیان می‌دارد که از طریق دیگری می‌توان توصیف خاصش از وضع اولیه را توجیه کرد که آن به اصطلاح روش تبادل اندیشه‌ورزانه است؛ راولز در این خصوص چنین بیان می‌دارد:

وجه دیگری برای توجیه خاص از وضع اولیه وجود دارد. این وجه آن است که بینیم آیا این اصولی که برگزیده می‌شوند با باورهای بررسی شده ما از عدالت سازگارند... می‌توانیم ملاحظه کنیم که آیا به کارگیری این اصول هدایتگر ما به

۱. البته راولز شرایط سه گانه‌ای را مطرح می‌سازد که ذیل آنها رشک و حسد امری عقلانی تلقی می‌شود؛ برای آگاهی بیشتر نک:

Katzner, 1980: 57.

۲. این ویژگی وضع اولیه در نامی که راولز به برداشت خاص خود از عدالت داده، یعنی عدالت به مثابه انصاف (justice as fairness) لحاظ شده است. عدالت به مثابه انصاف در بردارنده این ایده است که اصول عدالت محصول توافق هستند که خود منصفانه است.





صدور احکام واحدی که ما شهودا صادر کرده و بیشترین اعتماد را به آنها

داریم، هستند یا نه (Rawls, 1971: 17).

بنابراین، یک توصیف خاص از وضع اولیه تا آنجایی توجیه پذیر است که به اصولی بینجامد که با احکام اخلاقی بررسی شده ما درباره عدالت سازگار باشند. حال اگر فرض شود که توصیفی از وضع اولیه به اصولی بینجامد که با برخی از احکام اخلاقی بررسی شده ما در تعارض باشند، در این صورت از نظر راولز باید از طریق بازنگری و اصلاح در شرطها و نیز احکام و اصول به تعادلی در این خصوص برسیم. هنگامی که این حالت تعادل حاصل شد، توصیف از وضع اولیه توجیه یافته و در نتیجه، اصول عدالت نیز حاصل می شوند. پس به طور کلی می توان گفت توصیف وضع اولیه از طریق منجر شدن به اصولی که با احکام بررسی شده ما سازگار باشند، توجیه می یابد. در نتیجه به نظر می آید که ابزار توافق (contract apparatus) در وضع اولیه نمی تواند اصول برگزیده شده را مستقل از سازگاری شان با احکام بررسی شده ما تأیید یا تصدیق کند. پس، می توان گفت تعادل اندیشه ورزانه بخشی از فرایند توجیه است.^۱

اصطلاح تعادل اندیشه ورزانه یک اصطلاح معمول نیست، بلکه اصطلاحی ابداعی و فنی است. از این رو، راولز در کتاب نظریه ای در باب عدالت به طور خاص به تعریف مفهوم تعادل اندیشه ورزانه پرداخته است. همچنین در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی»،^۲ به اختصار از ماهیت تعادل اندیشه ورزانه بحث کرده است.

۱. از همین رو، در نظر برخی افراد ابزار توافق زاید به نظر می رسد یا حداقل می توان گفت مقدمه ای برای به کارگیری روش تعادل اندیشه ورزانه است. ریچارد هئر بیان می دارد که به نظر می رسد راولز نیز گاهی با گفتن بیان هایی همچون «ما می خواهیم به تعریف وضع اولیه پردازیم تا به راه حل مطلوب برسیم»، چنین دیدگاهی را برگزیده است. در مقابل کسانی همچون نورمن دنیلز نافی آن هستند که ابزار توافق امری زاید باشد. دنیلز با تمایز نهادن میان تعادل اندیشه ورزانه مضیق (narrow reflective equilibrium) و تعادل اندیشه ورزانه موسع (wide reflective equilibrium)، مدعی است که در اینجا مفهوم تعادل اندیشه ورزانه موسع در نظر است تا تعادل اندیشه ورزانه مضیق. بر این اساس، ابزار توافق در بحث راولز به عنوان بخشی از روش تعادل اندیشه ورزانه در نظر گرفته می شود.

۲. نک: Rawls, 1974: 5-22.

راولز تعادل اندیشه‌ورزانه را در مبحث چهارم کتاب نظریه‌ای در باب عدالت حالت فرضی (hypothetical state) امور می‌داند که در جریان تلاش برای توجیه وضع اولیه از طریق حل اختلاف‌ها میان احکام بررسی شده ما و اصول برآمده از توصیف وضع اولیه حاصل می‌آید، اما همو در مبحث نهم از همان کتاب تعادل اندیشه‌ورزانه را تاحدی متفاوت از تعریف پیشین توصیف می‌کند. راولز در اینجا تعادل اندیشه‌ورزانه را تنها حالتی از امور که برآمده از جریان توجیه وضع اولیه باشد نمی‌داند، بلکه آن را حالتی از امور می‌داند که زمانی تحقق می‌یابد که شخص فرصت ارزیابی و تأمل درباره توصیف‌های رقیب را در مورد حس عدالت‌خواهی‌اش پیدا کرده و در نتیجه، در داوری‌ها یا احکام اولیه‌اش تجدید نظر کرده یا همچنان به آنها وفادار باقی می‌ماند (Mikhail, 2011: 11). در واقع راولز در مبحث چهارم از کتاب، مسئله توجیه اصول عدالت را در نظر می‌آورد، در حالی که در مبحث نهم مسئله توصیف و تبیین حس عدالت‌خواهی را لحاظ می‌کند. هرچند راولز بر تفاوت میان این دو تعبیر تأکید ندارد، بلکه حتی تعبیر مبحث نهم را ادامه و تکمیل تعبیر مبحث چهارم کتابش می‌داند، با این حال این اختلاف ظاهری در تعریف مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در مباحث چهارم و نهم از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت بعدها سبب شد خود راولز و نیز شارحان او میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع تمایز نهند.

تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع

تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و تعادل اندیشه‌ورزانه موسع به صورت تلویحی در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت راولز و به‌صراحت در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی» آمده است (Tersman, 1993: 25). راولز در مبحث نهم از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت در این زمینه می‌نویسد:

چندین تعبیر از تعادل اندیشه‌ورزانه وجود دارد، زیرا این مفهوم تفاوت می‌یابد بسته به اینکه آیا شخص باید تنها با آن توصیف‌هایی مواجهه یابد که کمابیش با





داوری‌های فعلی‌اش، سوای از اختلاف‌های اندک تطابق دارند یا اینکه شخص باید با تمامی توصیف‌هایی مواجهه یابد که می‌تواند به طرزى موجه داوری‌هایش را به همراه تمامی ادله فلسفی موجود به سودشان با آنها مطابقت دهد. در مورد اول ما کمابیش توصیف‌گر فهم یک شخص از عدالت هستیم آن‌گونه که هست؛ هرچند به واسطه برخی از بی‌قاعدگی‌ها چیزهایی را روا می‌داریم؛ در مورد دوم، فهم یک شخص از عدالت می‌تواند دستخوش تغییر اساسی باشد یا نباشد. بی‌گمان این نوع دوم از تعادل اندیشه‌ورزانه^۱ است که فرد در فلسفه اخلاق با آن سروکار دارد (Rawls, 1971: 43).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود راولز عبارت «نوع دوم از تعادل اندیشه‌ورزانه» را برای اشاره به چیزی به کار می‌برد که بعدها خودش در مقاله «استقلال نظریه اخلاقی» تعادل اندیشه‌ورزانه موسع نامید (Mikhail, 2011: 23). در این مقاله، راولز از اصطلاح‌های مضیق (narrow) و موسع (wide) که نورمن دنیلز پیش‌تر به کار برده بود، استفاده کرد. تبیین راولز از تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و تعادل اندیشه‌ورزانه موسع در این مقاله با تبیین او در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت تفاوتی ندارد (Mikhail, 2011: 25). به‌اختصار می‌توان گفت از نظر راولز تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق حالتی از امور است که در آن یک توصیف از عدالت از میان مجموعه به‌نسبت محدودی از توصیف‌های احتمالی که کمابیش با داورى‌های بررسی‌شده ما سازگارند گزینش می‌شود. در مقابل، تعادل اندیشه‌ورزانه موسع در جایی است که یک توصیف از عدالت از میان مجموعه وسیع‌تری از بدیل‌ها انتخاب می‌شود و افراد فرصت می‌یابند که تمامی ادله فلسفی در حمایت از آن بدیل‌ها را لحاظ کنند که در نتیجه آن چه‌بسا فهم‌شان از عدالت دگرگونی اساسی پذیرد.

تعبیر کلاسیک از تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع از آن نورمن دنیلز است، به‌گونه‌ای که امروزه کسی در بحث از تعادل اندیشه‌ورزانه، تمایز مطرح‌شده دنیلز

۱. تأکید در متن از آن من است.

را نادیده نمی‌گیرد. دنیلز در دو مقاله تأثیرگذارش^۱ ایده تعادل اندیشه‌ورزانه راولز را در حوزه اخلاق بسط داد و تمایز میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع را به‌عنوان ابزاری برای پاسخ‌گویی به انتقادهای فیلسوفانی همچون ریچارد هئر، ریچارد برانت و پیتر سینگر به کار برد.

دنیلز در فرایند تمایز نهادن میان تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق و موسع، کوشید نشان دهد که تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق شباهت زیادی به روش‌های موجود در نظریه‌های نحو زبان دارد. از نظر او، تعادل اندیشه‌ورزانه موسع است که مورد توجه فیلسوفان اخلاق است (Mikhail, 2011: 27). دنیلز بر این باور است که تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق دو جزء یا مؤلفه دارد: الف) مجموعه‌ای از احکام اخلاقی بررسی شده که مورد پذیرش یک شخص خاص در یک زمان خاص است؛ ب) مجموعه‌ای از اصول اخلاقی عام که مجموعه الف را به نظم در آورده است. به بیان دیگر، تعادل اندیشه‌ورزانه مضیق از طریق ایجاد سازگاری میان اصول و احکام اخلاقی بررسی شده ما و از طریق حل تعارض‌های احتمالی به‌واسطه تجدید نظر یا اصلاح در احکام یا اصول یا هر دو حاصل می‌شود.

در تعادل اندیشه‌ورزانه موسع جزء دیگری به‌نام نظریه‌های زمینه‌ای (background theories) نیز مطرح می‌شود. از نظر دنیلز تعادل اندیشه‌ورزانه موسع تلاشی است در جهت ایجاد سازگاری میان مجموعه سه‌گانه الف) احکام اخلاقی بررسی شده؛ ب) اصول اخلاقی و ج) نظریه‌های زمینه‌ای مرتبط (Daniels, 1996: 22-48; Daniels, 1979: 258). در واقع

۱. این دو مقاله عبارتند از:

Norman Daniels (1979), "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, 76, No. 5: 256-282.

Norman Daniels (1980), "On Some Methods of Ethics and Linguistics," *Philosophical Studies*, 37: 21-36.

این دو مقاله بعدها به‌همراه مقاله‌های دیگری از نورمن دنیلز در کتاب زیر چاپ شدند:

Norman Daniels (1996), *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press.





در روش تعادل اندیشه‌ورزانه موسع ما احکام اخلاقی بررسی شده درباره موارد یا نمونه‌های خاص را در کنار اصول یا قواعد حاکم بر آنها و نیز ملاحظه‌های نظری آنها مورد تأمل قرار داده و در صورت ضرورت، برای دستیابی به یک سازگاری مورد قبول به تجدید نظر در این مؤلفه‌ها یا اجزا دست می‌زنیم. این روش هنگامی به نتیجه می‌رسد که ما به یک انسجام در میان باورهایمان دست یابیم. انسجام مورد قبول، مستلزم آن است که نه تنها باورهای ما با یکدیگر سازگار باشند، بلکه برخی از این باورها زمینه حمایت یا بهترین تبیین از برخی دیگر از باورهایمان را فراهم سازند. افزون بر این در جریان این فرایند نه تنها ممکن است ما به اصلاح باورهای پیشین مان دست بزنیم، بلکه چه بسا باورهای جدیدی را به باورهایمان ضمیمه کنیم.

دنیلز بر این باور است که در نظریه جان راولز ابزار توافق منعکس کننده مجموعه‌ای از نظریه‌های فلسفی زمینه‌ای است. وی بر این باور است که در این زمینه می‌توان به سه نظریه عمده اشاره کرد: ۱. نظریه‌ای در باب شخص؛^۱ ۲. نظریه‌ای در باب عدالت رویه‌ای محض؛^۳ ۳. نظریه‌ای در باب نقش اخلاق در جامعه که شامل دیدگاهی در باب یک جامعه کاملاً سامان‌یافته (a well-ordered society) است.^۲ نظریه عدالت رویه‌ای محض، شالوده مفهوم ابزار توافق به عنوان وسیله‌ای برای گزینش یک نظریه در حوزه اخلاق است و دست کم در برخی از ویژگی‌های شرط پرده جهل راولز آمده است. با این حال، همان‌گونه که ریچارد هئر اشاره دارد ویژگی‌های دیگر پرده جهل نمی‌توانند به واسطه نظریه عدالت رویه‌ای محض تبیین شوند، مثل این ویژگی که اطراف قرارداد اجازه ندارند از هیچ ویژگی خاص جامعه خویش آگاه شوند. از نظر دنیلز در عوض این ویژگی می‌تواند از طریق این واقعیت تبیین شود که اطراف توافق باید اصولی را با این فرض برگزینند که این اصول ساختار اساسی جامعه‌شان را نظم خواهد بخشید. راولز گاهی در تأیید ابزار توافق و ویژگی‌های آن به چیزی متوسل می‌شود که آن را برداشت

۱. برای آگاهی از دیدگاه دنیلز در این زمینه نک: Daniels, 1996: 54-56

۲. راولز در آثار بعدی‌اش دوازده شرط را برای تحقق یک جامعه کاملاً سامان‌یافته لازم و ضروری می‌داند. در این

زمینه نک: Daniels, 1996: 52

کانتی از شخص (person) می نامد که طبق آن اشخاص انسانی موجوداتی آزاد، عاقل و از حیث اخلاقی برابر تلقی می شوند (Rawls, 1971: 11). این مفهوم از شخص همچنین در این واقعیت که اطراف توافق در وضع اولیه عاقل و برابر هستند انعکاس یافته است.

موردی از کاربرد روش تعادل اندیشه‌ورزانه

امروزه روش تعادل اندیشه‌ورزانه کاربرد فراوانی در حوزه‌های مختلف اخلاق به‌ویژه اخلاق پزشکی یافته است. در واقع از این روش برای حل بسیاری از مسائل مستحده در حوزه اخلاق پزشکی استفاده می‌شود که یکی از این موارد درباره نوزاد کشتی است. در ادامه به موردی واقعی اشاره می‌شود تا چگونگی کاربرد روش تعادل اندیشه‌ورزانه در آن آشکار شود. نوزاد کوچکی به نام لیندا صبح یک روز جلوی پلکان ورودی بیمارستان کوچکی در یکی از ایالت‌های آمریکا پیدا شد. به احتمال یکی از والدین لیندا شب گذشته او را در آنجا رها کرده بود. این نوزاد یک‌ماهه عقب‌مانده ذهنی بود که عامل آن هم به احتمال آسیبی بود که به‌هنگام تولد به وی رسیده بود. او به برقراری ارتباط با دیگران قادر نبود و به‌ظاهر از دردی دائمی رنج می‌برد و پیوسته عضلاتش را منقبض می‌کرد که این امر باعث بند آمدن نفسش می‌شد.

در بخشی که لیندا بستری بود، دو شخص به طور خاص با او در ارتباط بودند: یکی رئیس بخش که انسانی مقتصد بود و دیگری پرستاری که مأمور مراقبت از او بود. پرسش مطرح در اینجا این بود که با لیندا چه باید کرد؟ در این زمینه، رئیس بخش و پرستار دیدگاه‌های مخالف هم داشتند. احساس رئیس بخش به لیندا ترکیبی از تنفر و ترحم بود. او از خود می‌پرسید که آیا حیات لیندا ارزش ادامه‌دادن دارد یا نه. از این‌رو، او با خود می‌اندیشید که آیا بهتر نیست به لیندا داروی مخدر قوی‌ای تزریق شود تا برای همیشه به حیاتش خاتمه داده شود. گذشته از این، درمان لیندا بسیار پرهزینه بود و رئیس بخش مجبور بود هزینه‌ها را کاهش دهد.

پرستار بخش وقت زیادی را به مراقبت و پرستاری از لیندا اختصاص داده بود. او نسبت به لیندا دلسوز بود و از این‌رو، راه‌های مختلفی را برای کاهش رنج او به کار می‌گرفت. وی





همچنین می‌کوشید طریقی برای ارتباط با او بیابد و به‌تازگی متوجه واکنش‌هایی از جانب او شده بود. هنگامی که پرستار می‌خندید، لیندا لبخند کوچکی می‌زد و به نظر می‌آمد که از شنیدن موزیک کلاسیک به‌ویژه موسیارت لذت می‌برد.

رئیس بخش و پرستار هر دو به زندگی لیندا وارد شده بودند. با اینکه دیدگاه‌های آنها بر همدلی مبتنی بود؛ یعنی با توجه به اینکه هر دو برای دستیابی به فهمی درباره حیات لیندا تلاشی عاطفی و عقلانی داشتند، درباره اینکه با لیندا چه باید کرد، دیدگاه‌های مختلفی داشتند. به‌طور شهودی رئیس بخش فکر می‌کرد کار درست آن است که به حیات لیندا خاتمه داده شود. با تأمل بر این شهود او می‌توانست سه استدلال به سود این دیدگاه خود اقامه کند: نخست اینکه حیات لیندا خالی از ارزش برای خود اوست؛ بدین معنا که حیات او تقریباً فاقد احساسات و تجارب مثبت و در عوض سرشار از درد و رنج است؛ دوم اینکه حیات او فاقد ارزش برای دیگران است؛ بدین معنا که او دوست یا خویشاوندی که نگران او باشد ندارد؛ سوم اینکه منابع مالی که خرج زنده‌ماندن لیندا و کاهش درد او می‌شود، می‌تواند برای بیماران دیگر صرف شود تا به آنها کمک شود که حیات ارزشمند خویش را به دست آورند. با این حال، رئیس بخش پس از ملاقات با لیندا مردد شده بود که آیا می‌تواند دستور قتل لیندا را بدهد یا نه. در واقع هرچند از نظر رئیس بخش ادله قانع‌کننده‌ای برای کشتن لیندا وجود دارد، ولی او هنوز دو دل بود و این امر ورود به پروسه‌ای متأملانه را ضروری می‌ساخت. استدلال رئیس بخش می‌توانست به‌گونه زیر صورت‌بندی شود:

استدلال اول:

- (۱) حیات لیندا فاقد ارزش است؛
 - (۲) شخص باید به حیات فاقد ارزش پایان دهد؛
 - (۳) پایان‌دادن به حیات لیندا کاری صواب است.
- مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان اصلی اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:
- اصل اول: شخص باید به حیات فاقد ارزش پایان دهد.

یک استدلال به سود این اصل آن است که تنها حیاتی که لذت آن بیش از رنج آن است ارزش ادامه‌دادن دارد. بنابراین، تجارب لذت‌بخش منشأ ارزش حیات انسان به‌شمار می‌آیند.

استدلال دوم:

- (۱) حیات لیندا برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد؛
 - (۲) شخص باید به حیاتی که برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد پایان دهد؛
 - (۳) پایان‌دادن به حیات لیندا کاری صواب است.
- مقدمه دوم می‌تواند به صورت یک اصل اخلاقی به نحو زیر صورت‌بندی شود:
اصل دوم: شخص باید به حیاتی که برای هیچ کس ارزش ابزاری ندارد پایان دهد.

در اینجا همان استدلالی که برای اصل اول به کار رفت، می‌تواند در اینجا نیز به کار رود با این تفاوت که در اینجا لذت دیگران معیار و ملاک است.

استدلال سوم:

- (۱) تخصیص منابع پزشکی به مراقبت از لیندا، مؤثرترین شیوه تخصیص این منابع نیست؛
 - (۲) منابع پزشکی باید به مؤثرترین شیوه اختصاص یابند؛
 - (۳) منابع پزشکی نباید به مراقبت از لیندا اختصاص یابند.
- مقدمه دوم در این استدلال چندان مناقشه‌برانگیز نیست، ولی مقدمه اول مناقشه‌برانگیز است، زیرا کیفیت حیات یا به طور دقیق‌تر لذتی که اشخاص در زندگی تجربه می‌کنند، ملاکی برای ترجیح‌هایی است که به منابع پزشکی داده می‌شود. این بدین معناست که منابع پزشکی محدود باید به درمان‌هایی اختصاص یابد که می‌توانند لذت را افزایش داده یا رنج را کاهش دهند. مقدمه دوم در اینجا می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:

اصل سوم: منابع پزشکی باید به مؤثرترین شیوه اختصاص یابند.





اما پرستار بر خلاف رئیس بخش بر این باور است که باید تا جایی که ممکن است به لیندا فرصت دهند و از او مراقبت کنند. استدلال پرستار در این باره آن است که اولاً، وقتی او با لیندا به سر می‌برد، رنج او کاهش یافته و حتی گاه لبخندی هم می‌زند؛ ثانیاً، در این مواقع پرستار گونه‌ای وابستگی به لیندا را احساس می‌کند. پرستار هنگام تأمل بر دیدگاه خود به دو استدلال در مراقبت از لیندا و یک استدلال علیه دیدگاه رئیس بخش می‌رسد:

استدلال چهارم:

- (۱) به واسطه مراقبت از لیندا رنج او کاهش می‌یابد؛
- (۲) کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است؛
- (۳) باید از لیندا مراقبت کرد.

در این استدلال، مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به صورت زیر صورت‌بندی شود:

- اصل چهارم: کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است.
استدلال بعدی برای مراقبت کردن از لیندا به قرار زیر است:

استدلال پنجم:

- (۱) پرستار به هنگام مراقبت از لیندا ارتباط با او را توسعه می‌بخشد؛
- (۲) توسعه ارتباط با دیگران ارزشمند است؛
- (۳) باید از لیندا مراقبت کرد.

این استدلال بر توسعه روابط انسانی تکیه دارد که در خصوص عقب‌مانده‌های ذهنی اهمیت خاصی دارد.

- مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان یک اصل اخلاقی به شکل زیر صورت‌بندی شود:
اصل پنجم: ایجاد ارتباط با دیگران ارزشمند است.

سرانجام استدلال سوم پرستار علیه دیدگاه رئیس بخش می‌تواند به قرار زیر باشد:

(۱) لیندا یک انسان است؛

(۲) انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند؛

(۳) پایان دادن به حیات لیندا خطاست.

در این استدلال، مقدمه دوم می‌تواند به‌عنوان صورت‌بندی اصل شأن انسانی (human dignity) یا اصل تقدس حیات تعبیر شود:

اصل ششم: انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند.

پرسش این است که کدام‌یک از این دو دیدگاه درست است؟ اگر بخواهیم روش تعادل اندیشه‌ورزانه را به کار گیریم، در این صورت باید بررسی شود که کدام‌یک از این دو دیدگاه در حالت تعادل اندیشه‌ورزانه است و کدام‌یک نیست. شهود رئیس بخش این است که حیات لیندا بی‌ارزش است، که از طریق استدلال بر این شهود، به اصولی کلی (اصل اول و دوم) رسیدیم. حال اگر او بخواهد به‌عکس عمل کند و اصول اول و دوم را در این مورد خاص به کار گیرد، این‌گونه استدلال خواهد کرد که کاربست این دو اصل کشتن لیندا را توجیه خواهد کرد. حال چه این وضعیت خاص را لحاظ کنیم یا اصول اخلاقی را، نتیجه یکسان خواهد بود و آن این که کشتن لیندا به لحاظ اخلاقی صواب است. بنابراین، به نظر می‌رسد این دیدگاه در حالت تعادل اندیشه‌ورزانه است. با این حال، به‌ظاهر این نتیجه‌گیری عجولانه است، زیرا بیان شد که رئیس بخش درباره کشتن لیندا دودل است.

اما در مورد شهود و استدلال‌های پرستار بخش ملاحظه شد که به اصول چهارم (کاهش رنج انسان‌ها امری صواب است)، پنجم (ایجاد ارتباط با دیگران ارزشمند است) و ششم (انسان‌ها حرمت دارند و باید حرمت آنها مصون بماند) رسیدیم. در اینجا وقتی از جانب اصول وارد می‌شویم و این اصول را در مورد این وضعیت خاص به کار می‌بریم، در می‌یابیم که این اصول (اصل چهارم و ششم) گاه با هم در تضادند، زیرا یکی از راه‌های کاهش رنج لیندا پایان دادن به زندگی اوست؛ در حالی که طبق اصل ششم نباید به زندگی لیندا پایان داد. در اینجا پرستار بخش یا باید از این شهودش که حیات لیندا باید حفظ شود دست بردارد یا اینکه نشان دهد اصل ششم بر اصل چهارم





تقدم دارد تا دیدگاهش در حالت تعادل قرار گیرد. پس به اختصار می‌توان گفت هیچ‌یک از این دو دیدگاه در حالت تعادل قرار ندارند، زیرا اصول و شهود رئیس بخش تعارض دارند و میان اصول اخلاقی پرستار بخش نیز ناسازگاری وجود دارد.

در اینجا می‌توان اشکال کرد که هیچ‌کدام از این دو نفر ملاک بی‌طرفی (impartiality) را مراعات نکرده‌اند، زیرا تصمیم هر دوی آنها جهت‌گیرانه است. تصمیم رئیس بخش متوجه موفقیتی مالی در کاهش هزینه‌های بیمارستان است و تصمیم پرستار بخش نیز متوجه موفقیتی عاطفی در ایجاد ارتباط شخصی با لینداست. روش تعادل اندیشه‌ورزانه در اینجا می‌تواند شیوه‌ای برای تمایز نهادن میان دلایل (reasons) و علل (causes) تلقی شود که به واسطه آن می‌توانیم به تصمیمی مشترک که مستقل از منافع شخصی است برسیم.

حال پرسش این است که آیا می‌توان این فرایند را تا رسیدن به یک توافق ادامه داد؟ در اینجا مؤلفه سوم روش تعادل اندیشه‌ورزانه موسع، یعنی نظریه‌های زمینه‌ای به میان می‌آید. بدین گونه ما به حوزه دیدگاه‌های بنیادی در باب حیات و باورهای دینی وارد می‌شویم. در این استدلال‌ها اصول مورد ارجاع رئیس بخش مورد حمایت فایده‌گرایی (utilitarianism) است که طبق آن تنها ملاک احکام یا داوری‌های اخلاقی این است که بینیم آیا یک عمل لذت را افزایش یا کاهش می‌دهد. از نظر بنتام و جان استوارت میل ضامن چنین دیدگاهی، لذت‌گرایی روان‌شناختی (psychological hedonism) است که طبق آن رسیدن به لذت و اجتناب از رنج بخشی از ساختار وجودی انسان است.

اما ضامن اصول مورد ارجاع پرستار نظریه‌های دیگری است. اصلی که بیان می‌دارد انسان‌ها حرمت دارند و حرمت آنها باید مصون بماند می‌تواند جزئی از نظریه تقدس حیات تلقی شود که طبق آن حیات انسان واجد ارزش ذاتی (intrinsic value) است که این دیدگاه می‌تواند دینی یا کانتی باشد. از نظر کانت نقطه آغاز تأمل اخلاقی طبیعت عقلانی (rational nature) انسان و استقلال (autonomy) اوست. هنگامی که اصل کانت را درباره این پرسش که آیا لیندا باید کشته شود یا نه به کار می‌گیریم، معلوم نیست که این اصل حامی کدام دیدگاه است، زیرا هم می‌توان چنین استدلال کرد که کشتن لیندا به

لحاظ اخلاقی خطاست، زیرا به منزله ابزار تلقی کردن اوست و هم می‌توان استدلال کرد که کشتن لیندا به لحاظ اخلاقی صواب است، زیرا اگر او را به منزله غایت در نظر گیریم، باید به حیات بیهوده او خاتمه دهیم. اما مطابق دیدگاه دینی حیات انسان ارزش ذاتی دارد، زیرا آفرینش انسان آفرینشی خاص است؛ برای مثال، در کتاب مقدس آمده است که انسان بر صورت خداوند خلق شده است^۱ (پیدایش، ۱: ۲۶). بنابراین، حیات انسان مقدس است و در نتیجه باید حفظ شود و هرگز نباید به عمد انسانی را کشت (مفاد اصل ششم).

اما پرسش این است که آیا این نظریه‌ها تفسیرهای معتبری از تجربه‌ها و معارف ما هستند. دیدگاه سودگرایی و دیدگاه کانت هر یک وجهی از وجوه انسان را در نظر گرفته‌اند. در سودگرایی این دیدگاه که انسان موجودی حساس (sensational being) است که در پی لذت و اجتناب از رنج است، مرکزیت دارد، ولی طبق دیدگاه کانت عقلانیت و اختیار انسان است که اهمیت کانونی دارد. در اینجا اگر هر کدام از این دو وجه به تنهایی لحاظ شوند، ناقص و ناکارا خواهند بود. بنابراین، لحاظ کردن هر دو وجه می‌تواند دیدگاه کامل‌تری را در مورد انسان در اختیار ما قرار دهد. البته در اینجا با دست‌یافتن به تعادلی اندیشه‌ورزانه، تلاش ما برای ساختن مبنایی عقلانی برای دیدگاه‌های اخلاقی مان متوقف نخواهد شد (Collste, 1998: 239-248).^۲

نتیجه‌گیری

کاربرد مفهوم تعادل اندیشه‌ورزانه در حوزه اخلاق را فیلسوفان و صاحب‌نظران بسیاری همچون ریچارد برانت، ریچارد پاسنر، ریچارد هئر و پیتر سینگر^۳ نقد و بررسی کرده‌اند. از سوی دیگر، فیلسوفانی همچون دونالد دورکین، جوزف راز^۴ و نورمن دنیلز به‌جدا از روش تعادل اندیشه‌ورزانه دفاع کرده‌اند. روش تعادل اندیشه‌ورزانه را می‌توان از دو

۱. قرآن کریم نیز می‌فرماید: خداوند از روح خودش در انسان دمیده است (حجر: ۲۹ و صاد: ۷۲).

۲. تمام این مورد خلاصه یک مقاله است.

۳. نک: Brandt, 1979; Posner, 1999; Hare, 1989: 81-107; Singer, 1974: 490-517.

۴. نک: Dworkin, 1977; Raz, 1982: 307-330.





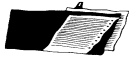
حیث نظری و عملی ملاحظه کرد. از حیث نظری اشکال‌های متعددی به این روش وارد شده است؛ از جمله اینکه صرف انسجام در این روش نمی‌تواند توجیه کافی برای احکام یا نظریه‌های اخلاقی فراهم آورد و در واقع، روش انسجام‌گرایی به چیزی بیش از نسبت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی اخلاقی نمی‌انجامد. اشکال مهم دیگر این است که در این روش برای احکام اخلاقی بررسی شده به نحوی اعتبار اولیه لحاظ می‌شود که این خود گونه‌ای شهودگرایی است و از این حیث اشکال‌های شهودگرایی بر آن وارد است.^۱ برخی نیز اشکال کرده‌اند که این روش تنها به پیش‌داوری‌های اولیه ما نظم می‌دهد و بیش از این کارایی ندارد. در مقابل این اشکال‌ها، طرفداران این نظریه کوشیده‌اند به تمامی اشکال‌های مخالفان پاسخ دهند که در جای خود قابل تأمل است.

صرف نظر از اشکال‌ها و پاسخ‌ها، همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند (Duffy, 2001: 87)، روش تعادل اندیشه‌ورزانه در واقع رهیافتی میانه دربارۀ سه رهیافت عمده‌ای است که در مورد توجیه اخلاقی وجود دارد. طبق رهیافت اول ما تا حدی از اصول اخلاقی درست آگاه هستیم و بنابراین، توجیه اخلاقی با اصول اخلاقی آغاز می‌شود. طبق رهیافت دوم که کاملاً در مقابل رهیافت پیشین است، توجیه اخلاقی با صدق احکام اخلاقی عینی یا انضمامی آغاز می‌شود. روش تعادل اندیشه‌ورزانه تلفیقی از رهیافت اول و دوم است و در واقع حد میانه این دو تلقی می‌شود. طبق این روش هیچ‌کدام از باورهای اخلاقی، اصول اخلاقی انتزاعی و نیز نظریه‌های اخلاقی نسبت به یکدیگر اولویت ندارند.

به نظر می‌آید دلیل این امر آن است که در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی نمی‌توان تنها با توسل به نظریه‌های اخلاقی و نیز اصول اخلاقی انتزاعی به حل مسائل اخلاقی پرداخت و نمی‌توان شهودهای اخلاقی را در این زمینه نادیده گرفت، هرچند که عنوان اخلاق کاربردی گاه القاگر این اندیشه است که می‌توان با کاربرد نظریه‌ها و

۱. درباره این دیدگاه که از زمان هتر و سینگر مطرح شده است، امروزه اختلاف‌نظرهای جدی وجود دارد. به همین دلیل، برخی معتقدند اشکال‌ها بر تعادل اندیشه‌ورزانه از این حیث بر فهم ساده و غیرعمیق از تعادل اندیشه‌ورزانه مبتنی است، چون تعادل اندیشه‌ورزانه را نمی‌توان تنها گونه‌ای شهودگرایی تلقی کرد؛ هرچند در این روش شهودگرایی به معنای حداقلی آن منتفی نیست (Brun, 2014: 238).

اصول اخلاقی به حل مسائل اخلاقی پرداخت. به همین دلیل است که به‌رغم مشاجره‌های فراوانی که از حیث نظری درباره این روش وجود دارد، از حیث عملی این روش کاربرد فراوانی در حوزه اخلاق به‌ویژه اخلاق کاربردی یافته است،^۱ به گونه‌ای که برخی مدعی شده‌اند این روش تنها روش مفید در حوزه اخلاق است.



۱. بخش قابل توجهی از مقاله‌هایی که در سال‌های اخیر درباره روش تعادل اندیشه‌ورزانه به نگارش درآمده به مواردی مربوط است که در آن تلاش شده است از طریق این روش به حل مسائل اخلاقی پرداخته شود. برای

آگاهی بیشتر نک: Doorn, 2011: 72-73.

کتابنامه

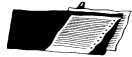
1. Brandt, Richard (1979), *A Theory of the Good and the Right*, New York: Oxford University Press.
2. Collste, Goran (1998), "Infanticide in Reflective Equilibrium?" in: W. Van der Burg and T. Van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium*, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands.
3. Daniels, Norman (1979), "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 5.
4. Korsgaard, Christine M. (2003), "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy", *Journal of Philosophical Research*, Vol. 28, Issue Supplement.
5. Barry, Brian (1973), *The Liberal Theory of Justice, A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford: Clarendon Press.
6. Brun, Georg (2014), "Reflective Equilibrium Without Intuition?" *Ethics Theory Moral Prac*, 17.
7. Daniels, Norman (1996), *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. DePaul, Michael R. (2005), "Reflective Equilibrium," in: Borchert, Donald M. (editor in chief), *Encyclopedia of Philosophy*, USA: Macmillan Reference.
9. Doorn, N. (2011), "Moral Responsibility in R & D Networks: A Procedural Approach to Distributing Responsibilities", in: Philip Bray, Peter Kroes and Anthonie Meijers (eds.), *Simon Stevin Series in Ethics of Technology*, <http://www.ethicsandtechnology.eu>.
10. Duffy, Simon John (2001), *An Intuitionist Response to Moral Scepticism*, An Unpublished Dissertation, University of Edinburg.



۲۰
نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۱، بهار ۱۳۹۵

11. Dworkin, Ronald (1977), *Taking Rights Seriously*, Massachusetts: Harvard University Press.
12. Goodman, Nelson (1983), *Fact, Fiction and Forecast*, Fourth Edition, Harvard University Press.
13. Hare, R. M. (1989), "Rawls' Theory of Justice," in Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford University Press.
14. Katzner, Louis, I., Blocher (1980), "The Original Position and the Veil of Ignorance," in: H. Gene and Smith, Elizabeth H. (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice, An Introduction*, Ohio University Press.
15. Kelly, Thomas and McGrath, Sarah (2010), "Is Reflective Equilibrium Enough?" *Philosophical Perspectives*, 24.
16. Mikhail, John (2011), "Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice," *Washington University Jurisprudence Review*, Vol 3, Issue 1.
17. Mndle, Jon (2009), *Rawls's A Theory of Justice, An Introduction*, Cambridge University Press.
18. Nichols, Peter (2012), "Wide Reflective Equilibrium as a Method of Justification," *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol. 33, Issue 5.
19. Posner, Richard A. (1999), *the Problematics of Moral and Legal Theory*, Harvard University Press.
20. Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
21. Rawls, J. (1974-1975), "Independence of Moral Theory", *Proceedings of the American Philosophical Association*, Vol. 48.
22. Raz, Joseph (1982), "The Claims of Reflective Equilibrium" *Inquiry*, 25 (3).
23. Seid, Ansgar (2009), "Contextualist References in Nelson Goodman's Solu-



- tion to the "New Riddle of Induction," in: Ernst, Gerard, Steinbrenner, Jakob, Schlz, Oliver R. (eds.), *From Logic to Art, Themes from Nelson Goodman*, Germany Ontos Verlag.
24. Singer, Peter (1974), "Sidgwick and Reflective Equilibrium," *The Monist*, 58 (3).
25. Tersman, Folke (1993), *A Doctoral Dissertation*, Stockholm: Stockholm University, Department of Philosophy.
26. Van Thiel, Ghislaine J. M.W. and Van Delden, Johannes J. M., "Reflective Equilibrium as a Normative Empirical Model," *Ethical Perspectives*, Vol.17, No. 2.



نظر
صدر

سال بیست و یکم ، شماره ۸۱، بهار ۱۳۹۵