

فصل دوم

تعریف مفاهیم

مقدمه

در این فصل، بنا داریم تا سه مفهوم مهم را تعریف و از هم تفکیک کنیم تا در ادامه بحث تا حد ممکن از آشفتگی مفهومی جلوگیری شود. این سه مفهوم عبارتند از تعارض، تراحم، و دوراهی. همچنین تلاش خواهیم کرد تا مصادیقی برای هر یک از این سه مفهوم ذکر کنیم و دسته‌بندی‌هایی را درباره آن‌ها ارائه دهیم. تعریف مفاهیم چند نتیجه مفید را به بار می‌آورد. اول این که روشن می‌شود که درباره چه چیزی صحبت می‌کنیم. دوم این که مشخص می‌شود مفاهیم مورد نظر ما با مفاهیم پیرامونی خود چه تفاوتی دارند. سوم این که نسبت بین این مفاهیم آشکار می‌شود و ابعاد هر یک معلوم می‌گردد. در ادامه خواهیم دید که چرا واژه تعارض عام‌تر از واژه تراحم است و چرا بهتر است از این مفهوم استفاده شود. همچنین خواهیم دید که چرا نسبت تعارض و دوراهی، عموم و خصوص مطلق است و چرا دوراهی‌ها بخشی از تعارض‌ها هستند.

تعارض

کلمه تعارض، بر وزن تفاعل است و موقعیتی را نشان می‌دهد که اولاً دو طرف دارد و ثانیاً آن دو طرف در آن موقعیت در مقابل یکدیگر به مخالفت

ایستاده‌اند (المعانی لکل رسم معنی^۱، ذیل مدخل تعارض). در لاتین، کلمه conflict از ریشه conflare است که con نشانه دو طرفه بودن و fligare به fight یا مبارزه و جنگ برمی‌گردد. بنابراین تعارض اخلاقی عبارت است از در مقابل هم قرار گرفتن دو یا چند استدلال/اخلاقی در یک موقعیت عملی. هر گاه فردی در موقعیتی قرار بگیرد که نتواند از بین گزینه‌ها، تصمیمات یا سیاست‌ها یکی را انتخاب کند و اگر برای انتخاب هر گزینه استدلالی داشته باشد، و این استدلال‌ها در مقابل هم باشند، فرد در موقعیت تعارض قرار گرفته است. استدلال‌های اخلاقی معمولاً زمانی با هم سرشاخ می‌شوند که فرد بین دو فاسد گیر می‌افتد و استدلال اول، یکی از فاسدها را تطهیر می‌کند و استدلال دوم، فاسد دیگر را تطهیر می‌کند و یا هر دو را فاسد می‌انگارد و راه‌حلی هم برای برون‌رفت ارائه نمی‌دهد. بنابراین فرد نمی‌تواند تشخیص دهد که کدام گزینه، تصمیم یا سیاست صحیح است. معمولاً تعارض بین استدلال‌های وظیفه‌گرایانه و استدلال‌های سودگرایانه رخ می‌دهد. معمولاً استدلال سودگرایانه یکی از تصمیمات فاسد را تطهیر می‌کند و استدلال وظیفه‌گرایانه نیز این تصمیم را فاسد می‌شمارد ولی راه‌حل دقیقی هم برای برون‌رفت در پیش رو قرار نمی‌دهد. لغت‌شناسان می‌گویند که اگر دو دلیل یا حکم، چه اخلاقی و چه غیراخلاقی در برابر یکدیگر قرار گیرند به‌طوری که این احتمال وجود داشته باشد که فرد بر اساس یکی از استدلال‌ها تصمیم غیراخلاقی را انتخاب کند، با یک تعارض اخلاقی مواجهیم. برای مثال، استدلال سودگرایانه حفاظت از شغل و درآمد کارکنان یک شرکت و استدلال سودگرایانه رشوه‌دهی به مأمور مالیات برای جلوگیری از ورشکستگی شرکت، ممکن است در برابر استدلال وظیفه‌گرایانه «رشوه‌دهی فی‌نفسه غلط است» قرار بگیرد (آرمسترانگ^۲، ۲۰۰۶) و تصمیم‌گیری برای فرد دشوار شود.

1. www.almaany.com

2. Walter Sinnott Armstrong

تزاحم

لغت‌شناسان اظهار می‌کنند که واژه تعارض هنگام تضاد بین دو یا چند استدلال یا برهان نظری به کار برده می‌شود. آن‌ها می‌گویند واژه تعارض ناظر بر مقام نظر است نه عمل (مظفر ۱۳۸۴، ص ۳۷۳). وقتی دو استدلال همدیگر را نفی کنند از نظر لغت‌شناسان تعارض رخ داده است. لغت‌شناسان، سرشاخ شدن دو عمل با یکدیگر را «تزاحم»^۱ می‌نامند و آن را از «تعارض» که ناظر به سرشاخ شدن دو دلیل یا برهان است، جدا می‌کنند. آن‌ها می‌گویند که ممکن است دو حکم در مقام نظر، خوب تدوین شده باشد و در یک موقعیت خاص، نشود هر دو را با هم اجرا کرد. وقتی دو حکم را عملاً نشود در یک موقعیت اجرا کرد آنگاه از نظر لغت‌شناسان تزاحم رخ داده است. تزاحم از ریشه «ز ح م» به معنی تنگی است و از نظر لغت‌شناسان به معنی موقعیتی است که عمل برای انسان تنگ آید. برای مثال، فرض کنید که فقهی هنگام تنظیم یک حکم فقهی بین دو استدلال متضاد گیر افتاده باشد. مثلاً یکی از استدلال‌ها مبتنی بر قاعده «لاضرر» باشد و دیگری مبتنی بر قاعده «منع تجسس». در این حالت، ممکن است فقیه نتواند به راحتی حکمی درباره تجسس در زندگی خصوصی یک فرد مظنون به سرقت صادر کند. در این حالت، گفته می‌شود که بین دو استدلال تعارض رخ داده است. ولی اگر فردی که پیرو مذهب خاصی است، نتواند همزمان دو حکم فقهی را اجرا کند در موقعیت تزاحم قرار گرفته است. برای مثال، فرض کنید مردی دارای یک زن و یک فرزند است و یک خانه کوچک دارد که فاقد اتاق است و فقط یک هال و پذیرایی دارد. پدر و مادر پیر این مرد به تازگی به فقر افتاده‌اند و مسکن خود را از دست داده‌اند. این مرد که تنها فرزند این پدر و مادر است باید از پدر و مادرش مراقبت کند زیرا بر اساس احکام فقهی، پدر و مادر واجب‌النفقة‌اند.

وی پدر و مادرش را به خانه می‌آورد ولی همسرش از این قضیه ناراحت است زیرا از وقتی که پدر و مادر شوهرش به خانه او آمده‌اند، وظایف زناشویی از سوی مرد اجباراً کنار گذاشته شده است. به همین دلیل، همسر به مرد اعتراض می‌کند و او را تهدید به جدایی می‌نماید. مرد می‌داند که از نظر فقهی، نمی‌تواند وظایف زناشویی خود را کنار بگذارد ولی از سوی دیگر انجام این وظایف امکان‌پذیر نیست. در این جا گفته می‌شود که فرد در موقعیت تزاحم قرار گرفته است زیرا دو حکم فقهی «نفقة به پدر و مادر» و «انجام وظایف زناشویی» همزمان برای او قابل انجام نیستند.

تعارض درست است یا تزاحم؟

همان‌طور که ذکر شد، لغت‌شناسان اظهار می‌کنند که تعارض در مقام عمل به حکم نیست بلکه در مقام تشریع حکم است یعنی مربوط به استدلال‌هایی است که برای رسیدن به حکم به کار می‌روند. در حالی که از نظر آن‌ها، «اصطلاح 'تزاحم' در مقام عمل به دو حکم یا دو تکلیف است و ظاهراً به استدلال‌ها مرتبط نیست» (شریفی، ۱۳۹۱). منظور لغت‌شناسان این است که اگر دو یا چند استدلال در مقابل هم قرار بگیرند و نتوانیم حکمی صادر کنیم، از واژه تعارض استفاده می‌کنیم ولی اگر نتوانیم در یک موقعیت به دو یا چند حکم به‌طور همزمان عمل کنیم، از واژه تزاحم استفاده می‌کنیم.

در دنیای فقه، بین تنظیم حکم فقهی و عمل به حکم فقهی فاصله وجود دارد. فقه‌های مذاهب مختلف بر اساس استدلال‌هایی، حکم فقهی را تنظیم می‌کنند و وقتی به حکم فقهی رسیدند و آن را اعلام کردند، پیروان آن مذهب به آن حکم عمل می‌کنند. ممکن است فقها هنگام تنظیم حکم، با استدلال‌هایی مواجه شوند که در تضاد با هم قرار داشته باشند. در این حالت، گفته می‌شود تعارض رخ داده است. ولی اگر پیروان یک مذهب هنگام عمل به احکام فقهی، نتوانند دو حکم را همزمان اجرا کنند (مثلاً

حکم حفظ امنیت ملی و حکم حرمت شکنجه)، در موقعیت تزامم قرار گرفته‌اند. پس تعارض برای فقها رخ می‌دهد و تزامم برای پیروان یک مذهب خاص و عمل‌کنندگان به احکام. ولی در دنیای اخلاق، بین حکم و عمل فاصله‌ای وجود ندارد. این‌طور نیست که گروهی مشغول تولید حکم باشند و گروهی دیگر صرفاً عامل به آن احکام باشند. در دنیای اخلاق، فرد خودش به حکم می‌رسد و خودش نیز به آن عمل می‌کند. بنابراین نمی‌توان فاصله‌ای بین تشریع حکم و عمل به حکم قائل شد و برای تضاد در هر یک از این دو حالت، اصطلاحی را وضع نمود. فرد در یک موقعیت عملی خاص، استدلال‌های اخلاقی مختلف را محک می‌زند و بر اساس یکی از استدلال‌ها عمل می‌کند. حال اگر نتواند تشخیص دهد که کدام استدلال قوی‌تر است و باید بر اساس کدام استدلال دست به عمل بزند، در موقعیت تعارض قرار گرفته است. واژه تزامم یک اصطلاح کاملاً فقهی است ولی واژه تعارض، هم در حوزه فقه استفاده می‌شود و هم در حوزه اخلاق. واژه تزامم، به خاطر وجود فاصله بین تنظیم حکم و عمل به حکم ابداع شده است ولی این فاصله در دنیای اخلاق، وجود ندارد و به همین دلیل استفاده از واژه تزامم در علم اخلاق منطقاً صحیح نیست. همچنین، استفاده متعارف از واژه تعارض، ناظر به عمل است. متغیرها یا عامل‌هایی که در پژوهش‌های روان‌شناختی یا مدیریتی به کار می‌روند (مثل تعارض نقش یا تعارض منافع یا تعارض سازمانی)، گویای آن است که واژه تعارض در علم اخلاق به عمل اشاره دارد. بنابراین، درست آن است که در حوزه علم اخلاق از واژه تعارض استفاده کنیم.

دوراهی اخلاقی

دوراهی‌های اخلاقی^۱ حاصل تعارض بین دو گزینه اخلاقی‌اند که اولی

1. Moral dilemma

معمولاً دارای محدوده تنگ و اثر مشخص، و دومی معمولاً دارای محدوده وسیع و اثر نامشخص است و فرد برای انجام هر یک و ترک دیگری، استدلال قانع‌کننده‌ای دارد (مک‌کانل^۱، ۲۰۱۸). برای مثال، قرار گرفتن در دوراهی اجتناب از کشتن چوپان‌هایی که احتمال می‌رود جاسوسی کنند و تلاش برای حفظ جان سربازان زیردست که ممکن است به واسطه رها کردن چوپان‌ها و احتمال جاسوس بودن آنها کشته شوند (سندل، ۱۳۹۴). این تعارض، بین دو گزینه اخلاقی روی داده است: ۱. اجتناب از آسیب به غیرنظامیان که دارای محدوده تنگ و اثر مشخص است؛ و ۲. اجتناب از آسیب احتمالی به سربازان که دارای محدوده گسترده و اثر نامشخص است، و انسان باید از بین این دو هنجار، یکی را انتخاب کند^۲. معیار دامنه تنگ و دامنه گسترده، پیش‌بینی است. اگر یکی از گزینه‌ها نیازمند پیش‌بینی پیامدهای آینده باشد و دیگری، نیازمند به پیش‌بینی آینده نباشد، اولی دارای دایره محدود و دیگری دارای دایره گسترده است. مثال دیگر، دو راهی تک فرزند یک مادر تنهاست که بین حفاظت مادر و نرفتن به جنگ، و رفتن به جنگ و نبرد با دشمن و ترک مادر، درمانده است^۳. در این مثال نیز، گزینه اول دارای محدوده تنگ و اثر مشخص (پشتیبانی مادی و معنوی از مادر) که وظیفه سراسر است و مشخصی است و نیاز به پیش‌بینی آینده و داشتن داده‌های اضافی برای پیش‌بینی ندارد زیرا فرد می‌داند که ماندن و مراقبت از مادر، اثر قابل توجهی دارد چون کس دیگری نیست که از او نگهداری کند. ولی گزینه دوم دارای محدوده وسیع‌تر و اثر نامشخص است (رفتن به جنگ و دفاع از میهن و کارآمدی احتمالی او) زیرا فرد نیاز به

1. Terrance McConnell

۲. اشاره به ماجرای واقعی «بزرگان‌های افغان» که مایکل سندل (۱۳۹۴، ص. ۴۱) در کتاب «عدالت» آورده است.

۳. این دوراهی در متون اخلاقی به «دوراهی سارتر» معروف است.

داده‌هایی دارد تا آینده را پیش‌بینی کند. مثلاً آیا سرباز به اندازه کافی وجود دارد؟ آیا کشور از نظر جنگی در وضعیت خوب یا رو به جلو است؟ آیا رفتن او به جنگ اثر قابل توجهی خواهد داشت؟

همچنین باید ذکر کرد که دوراهی اخلاقی، فقط بین دو وظیفه اخلاقی اتفاق می‌افتد ولی تعارض معمولاً بین سود و وظیفه روی می‌دهد. در دوراهی اخلاقی، منافع فرد درگیر موقعیت نیست و او فقط در انتخاب دو وظیفه درمانده شده است. همان‌طور که در فصل اول ذکر شد، فهرست‌های مختلفی از وظایف اخلاقی برشمرده شده که معروف‌ترین آن‌ها متعلق به دیوید راس است و طبق نظر او، شامل هفت وظیفه وفاداری، جبران، قدردانی و نمک‌شناسی، عدالت، نیکوکاری، اصلاح نفس، و ضرر نزدن به دیگران می‌شود. اگر این وظایف در یک موقعیت خاص با هم به تعارض بیفتند، می‌گوییم دوراهی رخ داده است. معادل انگلیسی دوراهی dilemma است که در آن di به معنی دو است و lemma که ریشه لاتینی آن lambanein است به معنی گرفتن یا دزدیدن^۱ و بنابراین در لغت به معنی اخذ یکی از دو چیز است^۲. دوراهی زمانی به وجود می‌آید که فرد نمی‌تواند وظیفه اخلاقی خود را تعیین کند و با انجام هر یک از دو وظیفه، احساس عذاب وجدان از بین نمی‌رود و فرد احساس می‌کند راه اخلاقی صحیح را انتخاب نکرده است. در این حالت، فرد خود را در معرض وظایفی می‌بیند که باید یکی را انتخاب کند و امکان انجام هر دو وجود ندارد و انجام هر یک، باقیمانده اخلاقی^۳ (از نوع غبن، احساس عذاب وجدان، احساس عدم انجام وظیفه) ایجاد می‌کند. این اتفاق یا زمانی می‌افتد که فرد بین دو عمل فاسد گیر می‌افتد و نمی‌داند کدام فاسد را انجام دهد و وظیفه‌اش، انجام کدام عمل فاسد است (مثل دوراهی بین دروغ‌گویی یا لو دادن دوست). یا اینکه فرد بین دو وظیفه گیر می‌افتد که

1. Take or seize 2. <https://www.etymonline.com/word/lemma> 3. Moral residue

هر یک از آن‌ها، تبعات فاسدی دارند ولی فرد به تبعات فاسد فکر نمی‌کند بلکه به وظیفه‌اش می‌اندیشد (مثل رفتن به جنگ یا نگهداری از مادر).

برخی افراد، حفظ منافع خانواده یا زیردستان را هم جزو وظایف می‌دانند و در واقع منافع را به وظایف ترجمه می‌کنند. به همین دلیل، بسیاری از تعارض‌ها را دوراهی می‌نامند. ولی اگر دقیق‌تر بنگریم، بسیاری از دوراهی‌ها در واقع تعارض‌اند زیرا یکی از گزینه‌ها، منفعتی است که به وظیفه ترجمه شده است. تعارض‌ها بین منافع و وظایف رخ می‌دهند بنابراین بسیاری از موقعیت‌هایی که ما گمان می‌کنیم موقعیت دوراهی است، در واقع موقعیت تعارض است. انسان‌ها معمولاً برای به‌دست آوردن قدرت توجیه، خود را از حالت تعارض به دوراهی سوق می‌دهند تا بتوانند گزینه انتخابی خود را توجیه کنند. برای مثال، برخی پیمانکاران اگر ببینند که پروژه طولانی شده، سرهم‌بندی می‌کنند و خانه‌ها را استاندارد نمی‌سازند و توجیه‌شان این است که حفظ منافع کارگران و پرداخت به موقع به آن‌ها (که زن و بچه دارند) نیز یک وظیفه است و بنابراین سعی می‌کنند تعارض را به دوراهی تبدیل کنند در حالی که وظیفه مشخص است و طول کشیدن پروژه، قصوری است که به‌هر حال پیمانکار هم در آن دخیل است. ولی دوراهی بین وظایف رخ می‌دهد البته با این شرط که حفظ منافع را وظیفه تلقی نکنیم. از آن‌جا که افراد هیچ‌گاه وظیفه‌گرای صرف، حق‌گرای صرف یا نتیجه‌گرای صرف نیستند و ترکیبی از مواضع را دارند، بنابراین افراد در بین گزینه‌های موجود که هر یک از جنبه‌ای صحیح و از جنبه دیگری ناصحیح هستند باز می‌مانند و نمی‌دانند که کدام وظیفه اخلاقی را انتخاب کنند. تعارض یک مسئله فردی است و حل آن به عهده فرد است و زمانی رخ می‌دهد که باور قریب به یقینی به درستی عملی وجود دارد (وظیفه اخلاقی بدون در نظر گرفتن عواقب، مشخص است) ولی فرد به خاطر منافع محیطی مجبور است خلاف آن عمل کند. در

تعارض‌ها، دو وظیفه اخلاقی (تکالیف جهانشمول اخلاقی) با هم سرشاخ نمی‌شوند بلکه وظیفه اخلاقی جهانشمول با یک عمل دیگر که معمولاً در کوتاه‌مدت به پیامدهای بهتری می‌انجامد سرشاخ می‌شود. برای مثال، فرد می‌داند که «یاری کردن ظالم» از نظر اخلاقی کاملاً غلط است ولی از سوی دیگر، اگر یاری نکند، شغل و درآمدش را از دست می‌دهد. بنابراین منافع را به وظایف ترجمه می‌کند و می‌گوید پشتیبانی از خانواده و صیانت از آن نیز یک وظیفه است و اگر من شغلم را از دست بدهم، نمی‌توانم این وظیفه را به درستی به انجام برسانم. در این مواقع، یک وظیفه مستقیم و بلافصل داریم و یک منفعت، که به وظیفه ترجمه شده است. هنگامی که یک منفعت به وظیفه ترجمه شود، و فرد وظیفه جهانشمول اخلاقی (وظیفه مستقیم) را بداند ولی منفعتی که ترجمه به وظیفه شده (وظیفه غیرمستقیم)، مانع از انجام کار درست شود، ما با تعارض مواجه هستیم.

نکته آخر این که تعارض‌های اخلاقی گاهی ناشی از تعارض بین وظیفه و میل است. وظیفه اخلاقی روشن است و وجدان انسان به انجام آن امر می‌کند ولی میل، فرد را به جانب دیگر می‌کشد. هدف ارضای میل است و فرد این هدف را در قالب یک دلیل منطقی صورت‌بندی و عرضه می‌کند. در این حال، همان‌طور که گفته شد در اکثر مواقع سود به وظیفه ترجمه می‌شود. ولی همان‌طور که ذکر شد، گاهی واقعاً در یک موقعیت عملی بین دو وظیفه تعارض رخ می‌دهد و فرد نمی‌داند به کدام وظیفه عمل کند. این موقعیت‌ها را دوراهی اخلاقی می‌نامیم.

بهرامی و قراملکی (۱۳۹۱) مثال‌هایی از دوراهی اخلاقی آورده‌اند که با تعریف آن سازگار نیست و در واقع اصلاً دوراهی نیست. برای مثال، آنها دوراهی‌های اخلاقی را به دو دسته توصیفی و عملی تقسیم کرده‌اند و در مثالی که برای نوع توصیفی آورده‌اند، گفته‌اند که:

استدلال خلیفه دوم در پاسخ به عمروعاص درباره کتابخانه اسکندریه

این بوده است: ۱. یا آن کتاب‌ها موافق قرآن‌اند یا مخالف آن؛ ۲. اگر موافق قرآن‌اند، غیرضروری‌اند؛ ۳. اگر مخالف قرآن‌اند بیهوده‌اند. ۳. بنابراین آنها یا غیرضروری‌اند یا بیهوده (بهرامی و قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۷).

این مثال را اساساً نمی‌توان دوراهی خواند؛ حال چه توصیفی باشد چه عملی، زیرا مقدمه دوم استدلال (صرف‌نظر از مقدمه سوم) اساساً مقدمه غلطی است و واضح است که آثاری که موافق قرآن هستند، غیرضروری نیستند و آنهایی هم که مخالف قرآن‌اند، بیهوده نیستند مثلاً نمی‌توان گفت که نظریه تکامل بیهوده است. مثال دیگری که در توضیح نوع عملی آورده‌اند نیز اساساً دوراهی نیست. آنها گفته‌اند که:

همه کسانی که در نظام‌های سیاسی بسته و استبدادی بخواهند به تعهدات اخلاقی خود در عرصه مدیریت یا سیاست عمل کنند، در برخی مواقع انجام این تعهدات را معارض با تعهدات اخلاقی خود نسبت به خانواده و بستگان خود می‌یابند. وضعیت فردی را در نظر بگیریم که در استخدام دولت است ولی مواضع سیاسی خلاف آن دولت دارد، و این مواضع، آینده شغلی و امنیت خانوادگی او را به خطر می‌اندازد. او خود را بر سر یک دو راهی می‌بیند: یا باید به تعهدات سیاسی‌اش پایبند باشد و از آزادی دفاع کند یا به امنیت شغلی و خانوادگی‌اش بیندیشد؛ و در هر صورت مطابق استدلال پیش‌گفته ترک وظیفه و ارتکاب خلاف اخلاق گریزناپذیر است (بهرامی و قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۸).

همان‌طور که ذکر شد، این مثال هم دوراهی نیست زیرا فردی که مواضع سیاسی خلاف دولت دارد و از نظر هنجاری، مواضع دولت را غلط می‌داند، یا وظیفه خود می‌داند که با سیاست‌های دولت مخالفت کند، و یا وظیفه خود می‌داند که برای حفظ خانواده یا حفظ استقلال و شرافت فردی، در شغل بماند. در اینجا فرد در هر حال در شغل خود باقی می‌ماند. حال یا سعی می‌کند با مقاومت یا اثرگذاری محدود در حد توان، جلوی

سیاست‌های دولت بایستند، یا این‌که تلاش می‌کند سربه‌راه باشد و شغلش را ادامه دهد و از خانواده خود محافظت نماید و اگر هم مجرد است و خانواده ندارد، با درآمدش، استقلال اخلاقی و عزت نفس خود را حفظ کند. بنابراین، فرد در هر حال در شغلش باقی می‌ماند و اصلاً دوراهی در کار نیست و فرد هیچ شائبه‌ای در انتخاب گزینه ماندن به خود راه نمی‌دهد. در این مثال، راهی در بیرون با باور اخلاقی درون فرد در تعارض است نه این‌که دو وظیفه با هم در تعارض باشند. این تعارض نیز، بلافاصله با یک استدلال منطقاً درست که در بالا ذکر شد، مسئله برای فرد حل می‌شود.^۱ به‌علاوه در مثال فوق، یکی از گزینه‌ها در واقع منفعتی است که به وظیفه ترجمه شده است. بنابراین در بهترین حالت می‌توان موقعیت فوق را تعارض خواند نه دوراهی. در دوراهی‌های اخلاقی واقعی، هیچ‌یک از راه‌های بیرونی با باورهای درونی فرد در بدو امر در تعارض نیست و در ضمن، برای فرد ممکن نیست که هر دو راه را با هم انجام دهد. پس دوراهی‌های اخلاقی، موقعیت‌هایی هستند که با شرایط ذیل تعریف می‌شوند (نایر^۲ ۲۰۱۵):

۱. در بدو امر، انجام هر یک از دو راه با باورهای فرد و خواسته‌های او در تعارض نیست؛
۲. انتخاب یکی از راه‌ها لاجرم به عدم انتخاب راه دیگر می‌انجامد و انجام عملی که مستلزم هر دو راه باشد در بدو امر ممکن نیست؛
۳. انتخاب هر یک از دو راه، که اولی دارای محدوده تنگ و اثر مشخص و دومی دارای محدوده وسیع و اثر نامشخص است، نهایتاً به عملی می‌انجامد که از یک جنبه، غیراخلاقی است.

۱. نمونه آن، کاری است که طبق روایات معتبر تاریخی (مثل اعیان‌الشیعه)، علی ابن یقظین به عنوان یکی از شیعیان و یاران امام صادق (ع)، در دستگاه خلافت هادی عباسی و هارون‌الرشید انجام داد.

از آن‌جا که واژه تعارض، کلی‌تر از واژه دوراهی است، می‌توان دوراهی را یک گونه خاص از انواع تعارض‌ها دانست. پس تعارض کلی است و دوراهی جزئی، و دوراهی اخلاقی یکی از انواع تعارض‌هاست و رابطه تعارض و دوراهی، عموم و خصوص مطلق است.

انواع تعارض‌ها در زندگی روزمره

۱. تعارض با فرد دیگر در تعیین وظیفه اخلاقی: در این تعارض، دو فرد وظیفه اخلاقی مورد نظر خودشان پای می‌فشارند و انجام آن را تکلیف می‌دانند. در این حالت، دو نوع استدلال برای به اثبات رساندن اولویت یک وظیفه در برابر هم قرار گرفته‌اند. فرد عاقلی که عملاً در تعارض قرار گرفته است، اگر هر دوی این موارد را وظیفه بداند و عمل نکردن به یکی از آن وظایف را باعث احساس غبن یا دین تلقی کند، این تعارض یک دوراهی اخلاقی است. برای مثال، استدلال دو نفر مبنی بر این‌که «آیا فرد باید برای دفاع از میهن و گرفتن انتقام برادر مقتول، به جنگ برود یا بماند و از مادر خود نگهداری کند» دلالت بر یک دوراهی دارد که در آن دو وظیفه در برابر هم قرار گرفته‌اند و قصور قبلی‌ای نیز متوجه فرد نیست. در این تعارض، دو استدلال اخلاقی که هر کدام دال بر یک وظیفه است، در برابر هم قرار گرفته‌اند.

۲. تعارض منافع فردی و منافع اجتماعی: در این حالت، منافع فردی و منافع اجتماعی در برابر هم قرار گرفته‌اند. فرض کنید مدیر مؤسسه‌ای، مجری انجام پروژه‌ای برای یک سازمان است ولی اگر در موعد مقرر این کار را انجام ندهد، ضرر زیادی خواهد دید و نخواهد توانست حتی پولی را که تا به حال خرج کرده، از سازمان بگیرد. بنابراین تصمیم می‌گیرد کار را سرهم‌بندی نموده، تحویل دهد. فرض کنید که این پروژه مربوط به پژوهش درباره فاضلاب شهری، یا پژوهش درباره عدالت غذایی است و

نتایجش، اثرات اجتماعی دارد زیرا ممکن است به تصمیم‌گیری غلطی در سازمان‌های متولی منتهی شود. در این حالت نیز وظیفه مشخص است (وظیفه عبارت است از انجام صحیح کار) و تعارض، هم حاصل قصور مجری پروژه است و هم بین منافع و وظایف روی داده است. پس با یک تعارض مواجهیم که می‌توان از طریق گزینه‌های مختلفی که بین این دو منفعت یا ضرر قرار می‌گیرد، راه‌های دیگری پیدا نمود و آن را حل کرد.

۳. تعارض منافع فرد و منافع سازمان: در این حالت، منافع فرد در مقابل منافع سازمان قرار می‌گیرد و این دو منفعت، با هم سرشاخ می‌شوند. برای مثال، فرض کنید فردی مأمور مصاحبه و آزمون در جذب نیروی انسانی است و همسر وی نیز یکی از مصاحبه‌شوندگان است. در مصاحبه، افرادی قوی‌تر از همسر مأمور مصاحبه، وجود دارند ولی منافع او ایجاب می‌کند که همسر خودش را به عنوان برگزیده معرفی کند. مورد دیگر تعارض منافع فرد و سازمان، استفاده از زمان کاری سازمان برای انجام امور شخصی است. در ایران هنوز کارکنانی وجود دارند که هم عضو نظام مهندسی‌اند و وظیفه نظارت بر پروژه‌های ساختمانی را دارند و هم کارمند شهرداری‌اند و وظیفه صدور پایان کار ساختمان‌ها را بر عهده دارند. این افراد، پایان کار ساختمان‌ها را خیلی راحت صادر می‌کنند زیرا سهل‌گیری، منافع زیادی را نصیب خود این افراد و همچنین شهرداری می‌کند (ایرنا، ۱۳۹۹). در این حالت وظیفه فرد مشخص است و با یک تعارض مواجهیم که با قانون‌گذاری، تنظیم و ابلاغ آیین‌نامه تعارض منافع، و تعیین دقیق مقررات کاری، می‌توان مانع از بروز آن شد.

۴. تعارض منافع دو فرد با یکدیگر: در این حالت، منافع دو فرد در یک موقعیت مشترک (خانواده، محل کار، محل تحصیل و امثال آن) دچار تعارض شده است. فرض کنید پسری در خانواده (الف) به دنبال گرفتن

حق پدر در گذشته خود (مبلغی پول) از پدر خانواده (ب) است و خواهر این پسر، قرار است عروس خانواده (ب) شود و به نامزد خود نیز بسیار علاقه‌مند است. در این حالت، این خواهر و برادر دچار تعارض منافع هستند زیرا پیگیری حق پدر توسط پسر، باعث تیره شدن روابط دو خانواده شده و ممکن است باعث به هم خوردن ازدواج خواهر گردد. یا فرض کنید دو دوست در جایی با هم مشغول کار هستند و دوست شماره ۲ با کارفرما مشکل دارد. یک پست بسیار خوب و عالی از سوی کارفرما به دوست شماره ۱ پیشنهاد می‌شود ولی از سوی دیگر، دوست شماره ۱ بسیار مدیون دوست شماره ۲ است و با پذیرش این پست، جایگاه دوست شماره ۲ متزلزل می‌شود. همچنین اگر دوست شماره ۱ این پست را نپذیرد، جایگاه خودش ممکن است دچار تزلزل شود. در اینجا این دو دوست اصطلاحاً دچار تعارض منافع شده‌اند زیرا نفع شخصی دو دوست در مقابل هم قرار گرفته است که با تدقیق مسئله و پیدا کردن طیف راه‌حل‌هایی که بین این دو گزینه وجود دارد، می‌توان مسئله را حل کرد.

۵. تعارض منافع با وظایف اخلاقی: در این حالت، منفعت فرد یا منافع سازمان با وظایف اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد. در این وضع، فرد مردد می‌ماند که وظایف اخلاقی خود را دنبال کند یا راه‌های سهل‌الوصولی که وظایف اخلاقی او را زیر سؤال می‌برد را برگزیند. مثلاً فردی را تصور کنید که نیاز مبرمی به پول برای درمان بیماری فرزندش دارد و پولی را پیدا می‌کند. او حدس‌های مختلفی می‌زند ولی احتمال بالایی می‌دهد که برای آقای (الف) باشد. در این حالت، باور پایدار فرد دزدی نکردن است ولی راه در دسترس بیرون، برداشتن پول و درمان سریع بیمار است. یا فردی که باور دارد نباید به ظالم یاری داد ولی مجبور است در شرکت او کار کند و این سهل‌الوصول‌ترین کار است زیرا با استعفا، ممکن است اصلاً کار پیدا نکند و خانواده یا عزت نفسش به مخاطره بیفتد. این‌ها تعارض‌هایی است

که در آن وظیفه اخلاقی مشخص است و یک وظیفه جهان شمول با منافع فرد درآویخته است. همچنین تعارض یادشده حاصل قصور است زیرا فرد بدون بررسی و با سهل گیری و عدم دقت در انتخاب محل کار، مشغول فعالیت شده و مدت مدیدی نیز بدون دقت، کار را در آنجا سپری کرده که باعث شده فرصت های دیگرش از دست برود. همچنین فرض کنید شرکتی به دلیل تأخیر در پرداخت مالیات، گرفتار جریمه ای سنگین شده و ممکن است موجودیت شرکت به مخاطره بیفتد و کارکنان آن شرکت نیز بیکار شوند. در این حالت، مدیر شرکت می تواند از طریق پرداخت رشوه به یک مأمور مالیاتی، جریمه را حذف کند. در اینجا با تعارضی مواجهیم که در آن وظیفه اخلاقی مشخص است (عدم پرداخت رشوه) و وظیفه با منفعت در تعارض قرار گرفته است. چنین تعارض هایی عمدتاً حاصل قصور هستند. این نوع تعارض ها می بایست از طریق تحلیل مسئله و پیدا کردن طیف راه حل های بین این دو راه و عمل به مطلوب ترین آنها حل و فصل گردد.

۶. تعارض بین وظایف اخلاقی: در این حالت، فرد خود را محصور بین دو وظیفه اخلاقی می بیند که انجام هر دو وظیفه ممکن نیست و انجام هر یک از دو وظیفه، باعث می شود وظیفه دیگر انجام نشود و به همین دلیل فرد احساس عذاب وجدان و غبن و تقصیر (باقیمانده اخلاقی) می کند. همچنین، فرد برای قرار گرفتن در آن موقعیت مرتکب قصوری نشده است. این تعارض ها از نوع دوراهی اخلاقی است. در دوراهی اخلاقی، یک طرف قضیه به منافع فرد ختم نمی شود. همچنین دوراهی اخلاقی معمولاً حاصل قصور قبلی فرد نیز نیست. دوراهی معمولاً زمانی رخ می دهد که بین دو عمل فاسد گیر افتاده ایم و عمل به هر یک از آن دو عمل، فاسد و غیر اخلاقی است و نمی دانیم کدام عمل فاسد را انجام دهیم. فرض کنید زنی با دو فرزند گرفتار دشمن شده و دشمن از او خواسته یکی از فرزندان را تا یک روز دیگر برای مرگ معرفی کند و اگر معرفی نکند هر دو فرزند

کشته می‌شود.^۱ یا فرض کنید فردی به جنگ فراخوانده شده تا از میهن دفاع کند و جبهه بسیار نیازمند سرباز است ولی با رفتن او مادرش بی‌سرپرست و آواره خواهد شد. در این موارد، دو وظیفه در تعارض با هم قرار گرفته است که حاصل قصور فرد نیست و عمل به هر یک از وظایف، باعث زیر پا گذاشته شدن وظیفه دیگر می‌شود و در هر حالت احساس تقصیر را به همراه دارد.

۷. تعارض حکم فقهی و حکم اخلاقی: در این حالت، احکام فقهی و احکام اخلاقی در تعارض با هم قرار می‌گیرند و فرد احساس می‌کند که عمل به حکم فقهی، اخلاقی بودن آن را توجیه می‌کند در حالی که این‌گونه نیست. فرض کنید یک نامادری دارای ۵ پسر است که از کودکی، آن‌ها را بزرگ کرده و پدر فرزندان نیز تازه فوت شده است. فرزندان طبق حکم فقه و قانون ساری و جاری، می‌توانند تقاضای انحصار ورثه دهند و خانه را که تنها دارایی پدر بوده، تقسیم کنند و این کاملاً فقهی است ولی با این کار، نامادری که کس و کاری ندارد، بی‌خانمان می‌شود. در اینجا بین حکم فقهی و حکم اخلاقی تعارضی رخ داده که نوعی تعارض منافع با وظایف است.

تعارض منافع: نگاهی ویژه

بحث فلسفی در باب تعارض منافع^۲ را اول بار فردی به نام دیویس^۳ در سال ۱۹۸۲ پیش کشید، در ۱۹۹۳ آن را دوباره بازنگری کرد و در نهایت صورت‌بندی منظمی از آن ارائه نمود. وی پس از بحث و بررسی، گزاره‌ای بدین شرح در باب تعارض منافع ارائه کرد:

۱. این دوراهی در متون اخلاقی به «دوراهی سوفی» معروف است.

2. Conflict of Interest

3. Michael Davis

فرد، درگیر تعارض منافع است اگر: الف) با فردی دیگر روابطی داشته باشد و آن دیگری، وی را ملزم کند به اینکه در جهت منافع او قضاوتی انجام دهد، و ب) خودش منفعی داشته باشد که در رابطه بین خودش و طرف دیگر، نتواند قضاوت صحیح خویش را ارائه کند (دیویس ۱۹۹۳).

وقتی از «قضاوت» صحبت می‌کنیم، منظور قضاوت دادگاهی یا قضاوت در محاکم حقوقی نیست. منظور هر نوع ارزشیابی، ارائه نظر، پیشنهاد و امثال آن است که نوعی «ترجیح» در آن وجود دارد و روی «تصمیم‌گیری» تأثیر می‌گذارد. ممکن است پیشنهادی بدهیم که در آن یک چیز بر چیز دیگر ترجیح داده شده است. مثلاً وقتی در جلسه‌ای، می‌گوییم خدمات تأسیساتی خود را بهتر است از شرکت X فراهم کنیم، در واقع پیشنهادی داده‌ایم که در آن ترجیحی مطرح شده بنابراین قضاوتی درباره کارایی، قیمت، و توانمندی شرکت‌ها ارائه نموده‌ایم. حال طبق تعریف دیویس، اگر با کسی رابطه‌ای داشته باشیم که به واسطه وجود آن رابطه، پیشنهادی مطرح کنیم که آن پیشنهاد تحت تأثیر آن رابطه و منافع موجود در آن رابطه باشد، درگیر تعارض منافع شده‌ایم. یا اگر در جلسه‌ای، پیشنهادی ارائه کنیم یا نظری ارائه دهیم یا نقدی را مطرح کنیم که در آن ترجیحی ارائه شده باشد و آن ترجیح در واقع متناسب با منافع خود ما باشد، درگیر تعارض منافع شده‌ایم. ممکن است در جلسه، نقدی را مطرح کنیم که اساساً یک نقد فکری یا فلسفی به یک فرد خاص باشد. ولی هدف ما از آن نقد در واقع آن است که سازمان ما از خدمات پژوهشگاه یا شرکتی که آن فرد خاص در آن کار می‌کند بهره‌مند نشود و بجایش، از خدمات شرکتی که تحت مالکیت دوست یا اقوام ماست بهره‌مند گردد. در واقع تعارض منافع، هر نوع منافع شخصی ما یا منافع افراد مرتبط با ماست که نمی‌گذارد قضاوت بی‌طرفانه‌ای در محیط کار انجام دهیم، درست و بی‌طرفانه نقد کنیم و بدون سوگیری ارزیابی کنیم، و در واقع پیشنهادها، ارزشیابی‌ها، نظرات، و حتی ایماء و اشاره و حالات چهره و حرکات ما را

به سمت منافع خود یا فرد خاص دیگری که مرتبط با ماست، سوق می‌دهد.

جالب است که اصطلاح «تعارض منافع» تا قبل از سال ۱۹۳۰ در هیچ متنی دیده نشده است. تا قبل از سال ۱۹۴۹ در هیچ دادگاهی به کار نرفته، تا سال ۱۹۷۱ در هیچ واژه‌نامه عمومی‌ای رؤیت نشده و تا سال ۱۹۷۹ در هیچ لغتنامه حقوقی‌ای دیده نشده است (لوبک^۱ ۱۹۸۷) و همه استفاده‌هایی که در همان ابتدا از این اصطلاح شده و اکثر استفاده‌هایی که امروزه از این اصطلاح می‌شود، در زمینه سازمان‌های دولتی و فعالیت‌های دولتی بوده است. همچنین می‌بینیم که این اصطلاح بسیار جدید است و مدت زیادی از کاربرد آن نمی‌گذرد. شروع به کارگیری این اصطلاح از زمانی است که «سوگیری»^۲، در سیاست‌گذاری عمومی و نیز تصمیم‌گیری سازمانی، به طور جدی تبدیل به «مسئله» شده است.

لوبک (۱۹۸۷) اظهار می‌دارد که کلمه «منفعت»^۳ نیز دارای تاریخ مخصوص به خود است ولی نکته‌ای که می‌تواند جالب باشد آن است که تا حدود ۱۰۰ سال پیش، واژه منفعت امری عینی یا ابژکتیو تلقی می‌شد و به منافع عینی اشاره داشت. از اوایل قرن بیستم به این سو، کلمه منفعت امری سوژکتیو یا ذهنی هم شده است و به انتظارات ذهنی افراد از منافع آینده، یا منفعی که ممکن است از سوی کسی عاید انسان شود نیز دلالت کرده است. دلالت ذهنی واژه منفعت در اصطلاح «تعارض منافع»، امروزه جایگاه ویژه‌ای دارد و قوانینی که در حال حاضر در برخی دولت‌ها یا سازمان‌ها در باب تعارض منافع وضع شده، بیشتر به جلوگیری از ایجاد تعارض منافع ذهنی تمرکز دارد. برای مثال، یکی از بندهای تعارض منافع سازمانی معمولاً این است که «اگر سطح بالایی از خدمت را به کسی ارائه

1. Neil R. Luebke

2. bias

3. Interest

می‌کنید با این انتظار که در آینده نفعی از آن فرد نصیب شما شود، شما درگیر تعارض منافع هستید و این مورد باید گزارش شود». این تلقی از تعارض منافع، ذهنی است و بسیاری از فلاسفه از جمله لویک (۱۹۸۷) با آن مخالفند و اظهار می‌کنند که این نوع نگرش به منفعت، آن را از دایره «اجرایی بودن» یا «دایره «عمل» خارج می‌کند. این در حالی است که دیویس (۱۹۹۳) معتقد است که منفعت اساساً امری ذهنی است و نمی‌توان دلالت ذهنی آن را از دلالت عینی آن جدا کرد.

به کارگیری کلمه منفعت به عنوان امری ذهنی، باعث می‌شود که ارائه اطلاعات و توزیع اطلاعات در سازمان‌ها نیز نتواند از زیر تیغ مقررات تعارض منافع بگریزد. فرض کنید سازمانی در حال تصمیم‌گیری در خصوص انتخاب یک نرم‌افزار مدیریت دانش است و یکی از کارکنان نیز در این تصمیم‌گیری دخالت دارد. رئیس سازمان از این کارمند درخواست کرده که اطلاعاتی درباره زبان‌های برنامه‌نویسی در گروه واتس‌اپی مدیران بگذارد. یکی از دوستان این کارمند، یک نرم‌افزار مدیریت دانش به زبان جاوا نوشته است و کاندید فروش نرم‌افزار به این سازمان است. وقتی کلمه «منفعت» را امری ذهنی تعریف کنیم، آنگاه این فرد در موقعیت تعارض منافع قرار گرفته زیرا ممکن است اطلاعاتی که درباره جاوا انتخاب و ارائه می‌دهد، پررنگ و قوی باشد و اطلاعاتی که درباره زبان‌های برنامه‌نویسی انتخاب و ارائه می‌کند، خودآگاه یا ناخودآگاه کم‌رنگ و ضعیف انتخاب و ارائه شود. بسیاری از مدیران، دروازه‌بان توزیع اطلاعات در سازمان‌ها هستند و بسیاری از اطلاعاتی که در کارتابل آنها وارد می‌شود تا به دیگران انتقال دهند، با منافع شخص آن‌ها سازگار نیست و مدیران ترجیح می‌دهند تا این اطلاعات را از طریق کارتابل به دیگران ارجاع ندهند و آنها را مطلع نمایند. با ذهنی تعریف کردن منفعت، همه این نوع موارد جزو مصادیق تعارض منافع تلقی می‌شوند و به نظر نگارنده، هر چند «عملیاتی کردن»

این تعریف و تنظیم مقررات و ایجاد ضمانت اجرایی بر اساس آن، مشکل می‌شود ولی یک توسعه مفهومی بسیار مفید است و برای جلوگیری از تعارض منافع بسیار اثربخش به نظر می‌رسد.

برخی پژوهشگران مانند بوت‌رایت^۱ (۱۹۹۲) مفهوم «تعارض منافع» را بسیار وسیع می‌گیرند و تلاش دارند آن را با مفهوم «عاملیت»^۲ توضیح دهند. عاملیت طبق نظر بوت‌رایت، عبارت است از عمل مختار و مستقل فرد در موقعیت. این عمل بسیار متنوع و متکثر است و یکی از انواع اعمال، تصمیم‌گیری است و عمل در تصمیم‌گیری خلاصه نمی‌شود. از نظر این پژوهشگران، اگر منفعت ثانویه‌ای بتواند به‌طور بالقوه باعث شود که عمل آزاد و مختار فرد تحت تأثیر قرار بگیرد، فرد درگیر تعارض منافع شده است. همچنین اگر منفعت ثانویه فردی بتواند به‌طور بالقوه باعث شود که عمل آزاد و مختار سایرین تحت تأثیر قرار بگیرد و آنها را از حالت اعتدال و بی‌طرفی خارج نماید، آن فرد در موقعیت تعارض منافع قرار گرفته است. برای مثال، فرض کنید فردی یک گزارش‌گر ورزشی است و طرفدار تیم x است. از او خواسته شده تا فینال سوپر جام باشگاه‌های اروپا را گزارش کند. تیم x نیز یکی از طرفین این فینال است و با تعریفی وسیعی که از تعارض منافع ارائه کردیم، این گزارشگر در موقعیت تعارض منافع قرار گرفته و نباید این گزارشگری را قبول کند یا حداقل باید آن را به مسئولان شبکه تلویزیونی اطلاع دهد. با این حال، این تعریف گسترده از تعارض منافع نیازمند ذکر مصادیق و تعیین محدوده است زیرا اگر وسیع در نظر گرفته شود، ممکن است بسیاری از فعالیت‌های روزمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال، فرض کنید از مدیر خواسته شده تا از واحد کاری خود گزارش سالانه ارائه دهد. در هر حال، منافع مدیر در نوشتن

1. John R. Boatright

2. Agency

گزارش درگیر است و او حداکثر تلاش خود را می‌کند تا چهره مثبتی از واحد کاری خود ارائه دهد و فعالیت‌های واحد مربوطه را پررنگ جلوه دهد بنابراین از بلاغت خاصی استفاده کند. اگر این تعریف وسیع را بپذیریم، هیچ مدیری نباید گزارش عملکرد واحد تحت مدیریت خود را بنویسد و این کار باید توسط یک فرد بی‌طرف انجام شود، که البته شکل صحیح در حالت ایدئال همین است ولی با وضعیت عملی سازمان‌ها هیچ تناسبی ندارد و به همین دلیل، چنین تعریفی نیاز به تغییرات بنیادی را ایجاب می‌کند.

آیین‌نامه‌های تعارض منافع معمولاً بر اساس ۱۶ مفهوم نوشته می‌شود:

۱. هدایا؛ ۲. اطلاعات محرمانه؛ ۳. طرفداری؛ ۴. پاداش اضافی؛ ۵. پاداش محتمل؛ ۶. همکار سابق؛ ۷. منابع سازمان؛ ۸. تعامل مالی با همکاران؛ ۹. تصمیم‌گیری؛ ۱۰. شغل جدید؛ ۱۱. رابط منافع؛ ۱۲. قرارداد با طرف‌های همکار سازمان؛ ۱۳. ترک شغل؛ ۱۴. خویشاوندان همکار؛ ۱۵. قبول پُست؛ و ۱۶. توزیع اطلاعات. معمولاً کارکنان موظف می‌شوند که هدیه نپذیرند و هدایای بیش از یک مبلغ خاص را به سازمان تحویل دهند. همچنین کارکنان ملزم می‌شوند که اطلاعات محرمانه سازمان را برای نفع شخصی خود یا خویشاوندانشان استفاده نکنند و نیز از قدرت سازمانی برای طرفداری از نزدیکان خود استفاده نکنند یا با استفاده از قدرت سازمانی، بخشی از وظایف خود را به عهده دیگران نگذارند. به‌علاوه کارکنان ملزم می‌شوند که پاداش اضافی بابت خدماتشان از دیگران دریافت نکنند و نیز طوری خوش‌خدمتی نکنند که طرف مقابل احساس کند که باید در جای دیگری آن خوش‌خدمتی را جبران کند. در برخی آیین‌نامه‌ها، کارکنان ملزم می‌شوند که با همکارانی که حداکثر ۲ یا ۳ سال پیش از سازمان‌شان رفته‌اند، قرارداد مالی منعقد نکنند و نیز متعهد می‌شوند که از امکانات سازمان و زمان کاری‌شان برای انجام امور شخصی استفاده نکنند. همچنین موظف می‌شوند که با زیردستان یا بالادستی‌های خود شراکت یا کسب‌وکار

راه نیندازند و نیز ملزم می‌شوند که در تصمیم‌گیری‌هایی که منافع خودشان یا نزدیکانشان درگیر است، شرکت نکنند. در برخی آیین‌نامه‌ها نیز کارکنان ملزم می‌شوند که کسب و کاری در بیرون سازمان راه نیندازند که مرتبط با شغل سازمانی آن‌هاست و نیز متعهد می‌شوند که نزدیکان و شرکای خود را برای ارائه خدمات به سازمان معرفی نکنند. همچنین ملزم می‌شوند که با شرکت‌ها یا نهادهای همکار با سازمان، مراوده مالی برقرار نمایند و نیز ملزم می‌شوند که پس از ترک شغل، از اطلاعات سازمانی برای نفع شخصی خود یا نزدیکان خودشان استفاده نکنند. در اکثر آیین‌نامه‌ها، کارکنان تعهد می‌دهند که با خویشاوندان خود در یک واحد کاری مشغول کار نشوند و پستی را قبول نکنند که نزدیکان و خویشاوندانشان از کارکنان زیرمجموعه آن پست باشد. در نهایت کارکنان متعهد می‌شوند که در موقعیتی قرار نگیرند که به‌خاطر منافع خود یا نزدیکانشان، برخی اطلاعات را به‌صورت گزینشی یا سوگیرانه بین کارکنان توزیع کنند. این مفاهیم معمولاً در آیین‌نامه‌های تعارض منافع وجود دارد ولی متأسفانه در ایران، چه در قانون اساسی، چه در سطح حاکمیتی، چه در سطح دولت و چه در سطح مسئولیت‌های سازمانی، آیین‌نامه تعارض منافع وجود ندارد.

دسته‌بندی منطقی تعارض‌های اخلاقی

دسته‌بندی‌های زیادی از تعارض‌های اخلاقی ارائه شده است و این دسته‌بندی‌ها هر یک بیان‌کننده نکته‌ای است. در یک دسته‌بندی، تعارض‌ها بر اساس «تقصیر» به دو گروه تقسیم می‌شوند (دونانگان^۱؛ ۱۹۸۴؛ مک‌کانل^۲ ۲۰۱۸). دسته اول، تعارض‌هایی هستند که به دلیل اعمال و رفتار ناصواب فرد حادث شده‌اند و فرد در پدیدار شدن این تعارض «مقصر» است. تقصیر در اینجا به معنی قصور و کوتاهی است و فرض این است که پیدا

شدن تعارض به دلیل کوتاهی فرد بوده است. برای مثال، فرض کنید پرستاری در بیمارستان، در مورد یک زن شصت ساله کرونایی رویه اصولی، ابلاغ شده و صحیح پزشکی را انجام نداده و حسب تشخیص خود عمل کرده ولی حال این زن بدتر شده و به دستگاه تنفس مصنوعی نیازمند شده و بدون آن می‌میرد. از سوی دیگر، کودکی کرونایی را به بیمارستان می‌آورند و این کودک نیز نیاز مبرم به تنفس مصنوعی دارد و بدون آن ممکن است بمیرد و این در حالی است که فقط یک دستگاه تنفس مصنوعی در بیمارستان وجود دارد. در این حالت، تعارضی به وجود آمده که حاصل قصور پرستار است و پرستار در مانده شده که آیا دستگاه را به زن شصت ساله بدهد یا به کودک. برای حل این تعارض، نظریه‌های مختلفی وجود دارد که یکی از قوی‌ترین آن‌ها، استدلال «حق بهره‌مندی از زندگی» است که یک نظریه حق‌گرا^۱ است. طبق این اصل، همه حق دارند از فرصتی که به آنها برای بهره‌مندی از زندگی داده شده، به‌طور مساوی استفاده کنند. بنابراین در تعارض‌هایی اینچنین، با فرض یکسان بودن همه شرایط دیگر برای طرفین، کسانی که کمتر توانسته‌اند از این حق استفاده کنند، در اولویت‌اند و کسانی که از این حق تا اندازه زیادی بهره برده‌اند، در اولویت بعدی قرار می‌گیرند. بنابراین کودکان و جوانان در اولویت‌اند و پیرمردها و پیرزنها در اولویت بعدی قرار می‌گیرند. البته این پیشنهاد مبتنی بر نظریات حق‌گرا است. ممکن است به این دوراهی از منظر نظریه فضیلت‌گرا نگریسته شود و بنابراین پیرمردها و پیرزنها در اولویت قرار گیرند. در این مواقع، باید دید که با بهره‌گیری از نظریات اخلاقی مختلف، چقدر می‌توان استدلال معتبر و صحیح در له و علیه یک موضع تهیه کرد. اگر برای یک موضع، استدلال معتبر و صحیح بیشتری وجود داشته باشد، آن موضع از نظر اخلاقی صحیح‌تر است.

دسته دوم، تعارض‌هایی هستند که حاصل جبر طبیعت است و فرد در وقوع آنها مقصر نیست. «دوراهی سارتر» مثال خوبی برای این نوع تعارض است. در این نوع تعارض‌ها، قاعده کلی این است که فرد نباید در انتخاب یکی از گزینه‌ها، جانب منافع خود را بگیرد و باید منافع شخصی او به نفع دیگری غایب باشد تا جبران مافات رخ دهد. همچنین، انتخاب فرد باید به نحوی باشد که بتواند تمام یا حداقل بخشی از قصور را جبران کند.

در یک دسته‌بندی دیگر، اندیشمندان تعارض‌ها را به ایجابی و امتناعی^۱ تقسیم می‌کنند (والتینی^۲ ۱۹۸۹؛ مک‌کانل ۲۰۱۸). در تعارض‌های ایجابی، بیش از یک وظیفه در یک موقعیت وجود دارد که انجام آنها با یکدیگر ممکن نیست و در تعارض‌های امتناعی، دو یا چند امکان برای عمل وجود دارد که همگی از نظر اخلاقی ممنوع است و فرد احساس می‌کند باید یکی از اعمال ممنوع را مرتکب شود، ولی اگر هر کدام را مرتکب شود عمل غیراخلاقی انجام داده است. برای نوع ایجابی می‌توان «دوراهی سارتر» را مثال زد و برای نوع امتناعی، فرض کنید زن و فرزند مدیر شرکتی گروگان گرفته شده‌اند و او باید مبلغ هنگفتی پول به سارقان بپردازد. از سوی دیگر شرکت در حال ورشکستگی است و شش ماه است که حقوقی پرداخت نکرده است و مالیات سنگینی نیز باید بپردازد و راه قانونی برای پرداخت نکردن وجود ندارد. راه‌های پیش روی او عبارتند از: ۱. اعلام ورشکستگی که در این صورت به دلیل شکایت نیروی کار و ناتوانی در پرداخت به کارکنان و نیز به سارقان، خانواده‌اش را از دست می‌دهد؛ ۲. رشوه به مأموران مالیات و رفع و رجوع امور در سال جاری به امید سال آتی؛ ۳. خام فروشی مواد اولیه به صورت قاچاق به قیمت بالا برای پرداخت بدهی‌ها و رهایی از ورشکستگی. در این موقعیت، هر سه راه مشمول عمل غیراخلاقی است و انتخاب هر کدام از راه‌ها ممنوع به

1. Obligatory and prohibitory

2. Peter Vallentyne

نظر می‌رسد. همچنین، برخی دیگر از پژوهشگران تعارض‌ها را به تک عاملی و چند عاملی تقسیم کرده‌اند. تعارض‌های تک عاملی، آنهایی هستند که در آن، یک نفر در تعارض گرفتار شده است؛ مثل دوراهی سارتر و دوراهی سوفی. ولی در تعارض‌های دو یا چند عاملی، نفر اول موظف است عمل «الف» را انجام دهد و نفر دوم وظیفه دارد که عمل «ب» را انجام دهد ولی اگر نفر اول عمل «الف» را انجام دهد، نفر دوم نمی‌تواند وظیفه‌اش یعنی عمل «ب» را انجام دهد و اگر نفر دوم عمل «ب» را انجام دهد، نفر اول نمی‌تواند وظیفه‌اش یعنی عمل «الف» را انجام دهد (مارکوس^۱ ۱۹۸۰؛ مک کانل ۲۰۱۸). برای مثال، فرض کنید پسری مقید به اخلاق، پدر ناخلفی دارد که در کار قاچاق مواد مخدر است و رئیس عدّه زیادی از توزیع‌کنندگان در سطح شهر است. پسر با دختری ازدواج می‌کند و این دختر از وضعیت پدر او با خبر می‌شود. در همین موقع، پدر دچار مشکل جسمی حادی می‌شود و به کمک فرزند نیاز مبرم پیدا می‌کند. ولی همسر او می‌داند که اگر این قاچاقچی دستگیر نشود، اعضای شبکه کشف نمی‌شوند و به توزیع ادامه خواهند داد. زن در صدد است که جای او را به پلیس لو دهد ولی شوهر، پدرش را در وضعی نمی‌بیند که بتواند زندان را تحمل کند و فکر می‌کند او خودکشی خواهد کرد به همین دلیل می‌خواهد از او حمایت و پرستاری کند ولی این کار، دستگیری افراد دیگر را به تعویق می‌اندازد و حتی ممکن است دستگیری آن‌ها را ناممکن کند. در اینجا، انجام وظیفه توسط زن، با انجام وظیفه پرستاری و حمایت از پدر توسط شوهر، همزمان ممکن نیست.

برخی دیگر از اندیشمندان، تعارض‌ها را به دو نوع هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی^۲ تقسیم می‌کنند (بلاک‌بورن^۳ ۱۹۹۶؛ مک کانل ۲۰۱۸).

1. Ruth Barcan Marcus

2. Ontological vs. epistemic dilemmas

3. Simon Blackburn

تعارض‌های هستی‌شناختی، آن‌هایی هستند که در آن دو وظیفه اخلاقی در آن واحد الزامی می‌شوند ولی هیچ یک از وظایف به‌طور هستی‌شناختی بر دیگری برتری ندارد و نمی‌توان سلسله‌مراتبی در نظر گرفت یا تفسیری ارائه کرد که بر اساس آن بتوان گفت که در اینجا، یکی از وظایف بر دیگری غلبه دارد. مثال دوراهی سوفی یکی از تعارض‌های هستی‌شناختی است. ولی تعارض‌های معرفت‌شناختی، آن‌هایی هستند که در آن، فرد «گمان» می‌کند که دو وظیفه همزمان او را درگیر کرده در حالی که اگر بررسی و دقت بیشتری انجام دهد، متوجه خواهد شد که یکی از وظایف بر دیگری غلبه دارد. در واقع بروز تعارض‌های معرفت‌شناختی به دلیل نبود آگاهی و معرفت به اولویت وظایف در موقعیت‌های خاص است و با کسب آگاهی، دوراهی خود به خود رفع می‌شود. افلاطون، مثالی از یک تعارض اخلاقی در کتاب «جمهوری»^۱ می‌آورد و آن اینکه فرض کنید دوستی به شما تفنگی سپرده و از شما قول شرف گرفته که هر وقت نیاز داشت، تفنگش را بدو پس بدهید. یک شب برای مطالبه تفنگ نزد شما می‌آید و تفنگش را مطالبه می‌کند و حال آن‌که شما می‌دانید آن تفنگ را برای انتقام گرفتن و کشتن یک انسان می‌خواهد.^۲ در این تعارض، ممکن است شما بین دو وظیفه «وفاداری» و «جلوگیری از آسیب» تعارض احساس کنید و گرفتار تعارض شوید. با این حال، با اندکی تأمل مشخص می‌شود که جلوگیری از آسیب بر وفاداری غلبه دارد و این، صرفاً یک تعارض معرفت‌شناختی است.

جمع‌بندی

در این فصل کوتاه، به بررسی لغوی و مفهومی اصطلاحات مهم حوزه

1. Republic

۲. این دوراهی در متون به «دوراهی افلاطون» معروف است.

تعارض‌های اخلاقی پرداختیم. واژه تعارض، تراحم، و دوراهی را تعریف کردیم و تفاوت آن‌ها را با یکدیگر ذکر نمودیم. گفتیم که واژه تعارض، معنای تراحم را هم در بر می‌گیرد و عبارت است از تضاد بین دو برهان یا حکم اخلاقی هم در نظر و هم در عمل، و گفتیم که واژه تراحم به این دلیل وضع شده که در دنیای فقه، بین تنظیم حکم فقهی و عمل به حکم فقهی فاصل وجود دارد ولی در دنیای اخلاق چنین فاصله‌ای وجود ندارد و بنابراین کلمه تراحم قابل به‌کارگیری نیست و صحیح آن است که کلمه تعارض را به‌کار ببریم. ذکر کردیم که تعارض‌ها عموماً بین منافع و وظایف اتفاق می‌افتند و گاهی یک منفعت به یک وظیفه ترجمه می‌شود و ما فکر می‌کنیم که دوراهی است درحالی‌که این‌گونه نیست. در برخی مواقع نیز، تعارض بین دو وظیفه اخلاقی روی می‌دهد و عمل به هر یک از وظایف، فساد خاصی ایجاد کند و فرد درمانده می‌شود که کدام فساد، ضررش کمتر است و کدام بیشتر. این نوع از تعارض‌ها را دوراهی اخلاقی نامیدیم و برخی از مصادیق آن را ذکر کردیم. همچنین، مصادیق دیگری از انواع تعارض‌ها در زندگی روزمره نیز بیان، و مفهوم تعارض منافع را نیز به‌طور ویژه بررسی کردیم و گفتیم که اگر منفعت ثانویه‌ای روی قضاوت فرد هنگام تصمیم‌گیری اثر بگذارد، فرد درگیر تعارض منافع شده است. در فصل آینده، به مطالعه فلسفی تعارض‌های اخلاقی خواهیم پرداخت.

منابع

آرمسترانگ، والتر سینوت (۲۰۰۶). تنگناهای اخلاقی. ترجمه انشاءالله رحمتی. اطلاعات حکمت و معرفت، ۸ (۵)، ۱۳۹۲، ۵۵-۵۳.

المعانی لرسم کل معنی (۱۴۰۱). تعارض. بازیابی شده در تاریخ ۲

اردیبهشت ۱۴۰۱ از: www.almaany.com

ایرنا (۱۳۹۹). کدام بخش‌ها در مدیریت تعارض منافع پیشگام بودند؟ ۵

شهریور ۱۳۹۹، کد خبر: ۸۴۰۱۶۰۴۹. بازیابی شده در تاریخ ۲۵ شهریور ۱۳۹۹ از: www.irna.ir/news/84016049

بهرامی، محسن و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱). تحلیل مفهومی تعارضات اخلاقی. مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۵ (۲)، ۳۲-۴۴.

سندل، مایکل (۱۳۹۴). *عدالت؛ کار درست برای انجام دادن چیست؟* ترجمه محمد رضا فرهادی‌پور، چاپ دوم. تهران: نشر آشیان.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۴). *اصول فقه*. ترجمه محسن غروی‌ان و علی شیروانی. چاپ سوم. قم: دارالفکر.

- Boatright, J. R.: 1992, 'Conflict of interest: an agency analysis', in N. E. Bowie and R. E. Freeman (eds), *Ethics and Agency Theory* (Oxford University Press, New York), pp. 187-203.
- Blackburn, S. (1996). Dilemmas: Dithering, Plumping, and Grief. In: In H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*. Oxford University Press. pp. 127.
- Davis, M. (1993). Conflict of Interest Revisited. *Business & Professional Ethics Journal*, 12 (4), 21-41.
- Davis, M. (1982). Conflict of Interest [with commentary]. *Business & Professional Ethics Journal*, 1 (4), 17-27, 29-32.
- Donagan, A. (1984). Consistency in Rationalist Moral Systems. *The Journal of Philosophy*, 81 (6), 291-309.
- Luebke, N. R. (1987). Conflict of Interest as a Moral Category. *Business & Professional Ethics Journal*, 6 (1), 66-81.
- Marcus, R. B. (1980). Moral Dilemmas and Consistency. *The Journal of Philosophy*, 77, 121-136.
- McConnell, T. (2018). Moral Dilemmas. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Retrieved April 12, 2021, from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-dilemmas/>.
- Nair, G. S. (2015). Moral Dilemmas. In: T. Crane (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved October 8, 2020, from: <https://www.rep.routledge.com/articles/moral-dilemmas>
- Vallentyne, P. (1989). Two types of moral dilemmas. *Erkenntnis*, 30, 301-318. <https://doi.org/10.1007/BF00168283>

فصل چهارم

راه حل تعارض‌ها

مقدمه

در سه فصل قبل به نظریات اخلاقی، مفهوم‌شناسی تعارض و اصطلاحات وابسته، و اندیشه‌های فلسفی مربوط به تعارض‌های اخلاقی پرداختیم و مسئولیت اخلاقی در تعارض‌ها را از منظر فلسفی سنجیدیم. در این بخش، نگاهی نظری به برخی راه‌حل‌های فردی و جمعی برای پیشگیری، اجتناب، یا حل و فصل تعارض‌های اخلاقی خواهیم انداخت و آن‌ها را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. هدف این فصل آن است که ببینیم در دنیای نظریات، چه راه‌حل‌هایی برای حل و فصل تعارض‌های اخلاقی عرضه شده است، مزایای آنها چیست و چه انتقاداتی به آن‌ها وارد است. در این فصل راه‌حل تعارض‌ها را به دو مقولهٔ راه‌حل‌های فقهی و راه‌حل‌های اخلاقی تقسیم کرده‌ایم که البته در راه‌حل‌های فقهی فقط به دو مورد معروف آن اکتفا شده است.

۱. راه‌حل‌های فقهی

۱-۱. دفع آفستد به فاسد

قاعدۀ دفع آفستد به فاسد از یک اصل فقهی ریشه می‌گیرد که «تقدم آهم بر

مهم» نام دارد. این قاعده، دارای منابع و استنادات عقلی و نقلی زیادی در کتب شیعه و سنی است^۱ و در خصوص آن مقالاتی نیز به فارسی نوشته شده و شرایط، معیارها و استثنائاتی نیز برای آن ذکر شده است (برای مثال، نگاه کنید به رضوانی ۱۳۹۲؛ و علی‌آبادی و اسفندیاری ۱۳۹۴). ولی نکته این‌جاست که گاهی اوقات ممکن است به نام حفظ معیشت کارکنان و کارگران، یا به نام حفظ اسلام، نظام اسلامی یا ارزش‌های دینی از این قاعده برای انجام اعمال غیراخلاقی مثل رشوه، شکنجه، تهمت، قتل، سرکوب و امثال آن استفاده شود. علی‌آبادی و اسفندیاری (۱۳۹۴) در بیان استثنائات این اصل، ذکر کرده‌اند که اگر استفاده از این قاعده موجب ضرر رسیدن به دیگران شود، باطل است. رضوانی (۱۳۹۴) نیز اظهار می‌کند که اگر نتیجه استفاده از این قاعده به لکه‌دار شدن اسلام یا قواعد اخلاقی بینجامد، باطل است زیرا حفظ «وجهه اسلام» از مهمترین واجبات است. برای مثال، ممکن است کارفرمایی برای حفظ شغل کارکنان و تعطیل نشدن کارخانه، مرتکب رشوه شود و آن را دفع افسد به فاسد بنامد. در ذیل، به

۱. برای مثال، به مقولات ذیل توجه کنید. در هر مقوله، نمونه‌های زیادی وجود دارد که فقط به یک نمونه بسنده شده است:

الف. حدیث. برای نمونه: «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى» منقول از پیامبر اکرم (غریب‌الحديث، ابن‌قتیبه، ۱۴۰۸ قمری، جلد ۲، ص. ۳۴۴).

ب. سیره نبوی. برای نمونه: پیامبر به عمار یاسر دستور داد برای حفظ جان‌ش به او بدگویی کند (ابن‌اثیر ۱۳۸۶).

ج. تفسیر آیات قرآن. برای نمونه: اشکال نداشتن کفرگویی و شرک‌ورزی برای حفظ جان (نحل ۱۰۶) «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

د. تفسیر احادیث امامان شیعی. برای نمونه، نقل است که امام علی (ع) به امام حسین (ع) فرمودند: إِذَا اجْتَمَعَتْ سَنَةٌ وَفَرِيضَةُ بَدِيٍّ بِالْفَرَضِ (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، جلد ۱، ص ۱۰۱).

نکاتی در نقد کاربردهای این نظریه می‌پردازیم:

۱. این ایده در بافت «تقیه» ظهور و بروز یافته است و بیشتر برای حفظ جان شیعیان در برابر حکام ستمگر به کار می‌رفته و به همین دلیل مجاز شمرده شده است. بنابراین، استفاده از آن، خارج از این بافت و در واقع خارج از نوع استفاده‌ای که امامان معصوم از آن می‌کرده‌اند، غلط است و آن عبارت بوده است از حفظ جان شیعیان به معنای مستقیم و دقیق کلمه و نه معیشت و شغل و غیره آنان.

۲. به نظر می‌رسد که در حال حاضر مبنای قاعده دفع افسد به فاسد، بهره‌وری اقتصادی است یا با آن همخوان شده است. همان‌طور که در بخش «تعارض و نظریه بازی‌ها» ذکر شد، هیچ دلیل عقلی و فلسفی وجود ندارد که بر اساس آن بشود گفت که قواعد اخلاق می‌بایست همراستا با کارکردگرایی باشند و از عقلانیت اقتصادی تبعیت کنند.

۳. این قاعده زمانی کاربرد پیدا می‌کند که به تحقیق، و به ضرورت، دو راه بیشتر وجود نداشته باشد. ولی در بخش «امکان دوراهی‌های اخلاقی» استدلال شد که دوراهی اخلاقی منطقاً امکان‌پذیر نیست بنابراین همواره راه سومی وجود دارد. پس این قاعده کاربردی ندارد مگر این که زمان به شدت تنگ، و تصمیم‌آنی لازم باشد؛ مثل فردی که دو نفر را در حال غرق شدن می‌بیند و نمی‌داند کدام را برای نجات انتخاب کند. به فرض نبود زمان برای پیدا کردن راه سوم و شرایط اضطرار زمانی به معنای دقیق کلمه، آن‌گاه این قاعده ممکن است سودمند باشد.

۴. با بررسی کاربردهای این قاعده و مثال‌ها و نمونه‌هایی که برای آن آورده شده (برای مثال، نگاه کنید به سترگ ۱۳۹۰) متوجه می‌شویم که دفع افسد به فاسد بیشتر ناظر بر تقدم عمل بر لفظ است. یعنی رفع عمل فاسد بهتر از رفع لفظ فاسد است و قاعده فقهی توریه که در بخش بعد خواهد آمد نیز به تقدم عمل بر لفظ صحه می‌گذارد. از الفاظ فاسد می‌توان به تملق،

دروغ‌گویی، دشنام‌دهی، کفرگویی، و امثال آن اشاره کرد. عمل فاسد نیز همیشه ضرر جانی به معنای دقیق کلمه است. بنابراین می‌توان از لفظ فاسدی مثل دروغ‌گویی یا تملق برای دفع عمل افسدی مثل قتل یا شکنجه و سایر ضررهای مستقیماً جانی استفاده کرد و همه مثال‌ها و نمونه‌ها و کاربردهایی که نقل شده، این را می‌رساند.

۵. تشخیص اهم و مهم، یکی از مهم‌ترین چالش‌های این قاعده است. چون از پیامبر و امامان، مصادیق عینی بسیار اندکی در باب دفع افسد به فاسد نقل شده است، به‌همین دلیل کاربرد این قاعده همیشه با ابهام، مصادره به مطلوب، و تفسیر به رأی همراه است. یکی از مهم‌ترین راه‌های تشخیص نحوه استفاده از این قاعده آن است که تحقیق کنیم افراد بافضیلت چگونه از این قاعده استفاده می‌کرده و می‌کنند. البته درست آن است که پژوهشگران به تحقیق بپردازند و نتایج خود را در اختیار عموم قرار دهند.

۱-۲. توریه

توریه در لغت به معنی پنهان کردن خبر (اطلاعات) است و ریشه آن، کلمه «ورا» به معنی «پشت سر» است (ایروانی ۱۳۹۱). می‌توان استنباط کرد که توریه یعنی اطلاعات و اخبار را پشت حرف راست پنهان کردن. در اصطلاح فقهی، توریه عبارت است از این که گوینده از سخن خود، معنایی «دقیقاً» مطابق با واقع را مدنظر داشته باشد نه معنای متداول آن را و نیستش این باشد که طرف مقابل معنای متداول را استنباط کند نه معنای دقیق را (اترک ۱۳۸۹). سندل (۱۳۹۴) یکی از نمونه‌های جالب توریه را که توسط بیل کلیتون رئیس جمهور اسبق آمریکا در ماجرای جنسی او و یکی از کارآموزان کاخ سفید به نام مونیکا لوینسکی^۱ اتفاق افتاد شرح می‌دهد. سندل (۱۳۹۴) توضیح می‌دهد که در سال ۱۹۹۴ پس از لو رفتن ماجرای جنسی غیرآمیزشی^۲ کلیتون با لوینسکی، وی در تلویزیون حاضر شد و با

1. Monica Samille Lewinsky

2. non-penetrative sex

صراحت تمام ادعا کرد که «هیچ رابطه جنسی‌ای با مونیکا لوینسکی نداشته است». ولی او در این جمله، معنای دقیق رابطه جنسی (رابطه آمیزشی) را مدنظر داشته در حالی که از نظر مردم، رابطه جنسی عبارت از همه اعمال جنسی است که آمیزش نیز جزئی از آن است. سندل (۱۳۹۴) این مثال را در نقد موضع کانت و وظیفه‌گرایی انعطاف‌ناپذیر او^۱ آورده بود.

برخلاف قاعده دفع افسد به فاسد، نحوه استفاده از توریه دقیقاً مشخص شده است. توریه از نظر موضوع، و در بادی امر، دروغ‌گویی و گمراه کردن دیگران است و برخی فقها آن را حرام کرده‌اند (ایروانی ۱۳۹۱). تحقیقات نشان می‌دهد که توریه پیامبران غیرقابل اثبات است و ادله کافی برای آن وجود ندارد و علاوه بر آن، توریه الزام ندارد و کسی که از توریه استفاده نکند، مرتکب گناه یا عمل غیراخلاقی نشده است (برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به ایروانی ۱۳۹۱). معیار مصداقی توریه در متون فقهی عبارت است از پنهان کردن خبری که از آن خود فرد است و دوست ندارد افشا شود. فرد فقط می‌تواند توریه را برای پنهان کردن اطلاعات خودش به کار ببرد نه برای فریفتن و گمراه کردن طرف مقابل. پس اگر فرد برای صیانت از اطلاعات حیاتی خویش (مربوط به آبرو و امنیت)، توریه را به کار ببرد، مباح است ولی اگر برای فریب دادن، گمراه کردن، و ضرر زدن به طرف مقابل به کار برد، غیراخلاقی و نظر فقهی حرام است. همچنین اگر پنهان کردن اطلاعات، خودبه‌خود و بدون قصد قبلی باعث ضرر خوردن

۱. از آن‌جا که کانت وظایف جهانشمول اخلاقی را اموری مطلق و غیرقابل تحویل و تبدیل می‌داند بنابراین تجویز می‌کرد که حتی به صورت فرمال و صوری هم که شده باید قواعد اخلاق را انجام داد و بدان ملتزم بود. به همین دلیل وقتی بنجامین کنستون، دوراهی قاتل پشت در را مطرح کرد، کانت در پاسخ گفت که فرد نباید برای نجات دوستش دروغ بگوید ولی می‌تواند یک راست بسیار دقیق بگوید، مثلاً بگوید او الان «اینجا» نیست (یعنی اینجایی که من ایستاده‌ام نیست!) و قاتل را گمراه کند (شقاقی، ۱۳۹۸). تجویز کانت تا حدودی معادل توریه در فقه اصولی است.

طرف مقابل شود نیز غیراخلاقی و از نظر فقهی حرام است (ایروانی ۱۳۹۱). برای مثال، «عقیم بودن»، «بیماری زمینه‌ای داشتن» و امثال آن، اطلاعات شخصی است و می‌توان پنهان کرد ولی اگر این اطلاعات از خواستگار ازدواج پنهان شود، به معنای فریب دادن اوست.

با ترکیب دو قاعده دفع افسد به فاسد و توریه، می‌توان استنباط کرد که برای حفظ اطلاعات شخصی یا اطلاعات ملی - امنیتی، و حفظ جان افراد به معنای دقیق کلمه، می‌توان از ترکیب قواعد دفع افسد به فاسد و توریه استفاده کرد. در واقع می‌توان لفظ فاسد را مقدم بر عمل فاسد تلقی کرد و برای ارتکاب به لفظ فاسد، می‌توان از قاعده توریه استفاده نمود. ولی این قاعده نیز مثل قاعده دفع افسد به فاسد مبهم و چالش‌برانگیز است و معیارهای دقیقی برای تشخیص اطلاعات ضروری از غیرضروری وجود ندارد. همچنین معلوم نیست که با چه معیاری می‌توان تشخیص داد که راه دیگری به جز توریه وجود ندارد و به همین دلیل ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرد.

۲. راه‌حل‌های اخلاقی

۲-۱. رویکرد رو به جلو

رویکرد رو به جلو^۱ در مسئولیت اخلاقی دارای دو نسخه است که یکی برگرفته از نظریه سودگرایی، و دیگری برگرفته از فضیلت‌گرایی است و این دو به عنوان ایده‌هایی سازگارگرا برای دور زدن تناقض بین جبر علی و مسئولیت اخلاقی ارائه شده‌اند. پول^۲ (۲۰۱۱) در مقاله «رابطه بین مسئولیت رو به جلو و مسئولیت رو به عقب»^۳ شرح خوبی درباره این ایده ارائه داده است. از دیدگاه برخی اندیشمندان فضیلت‌گرا، رویکرد رو به

1. Forward-looking approach to moral responsibility

2. Ibo van de Poel

3. The Relation Between Forward-Looking and Backward-Looking Responsibility

جلو در مسئولیت اخلاقی عبارت است از خُلق و خویی در فرد که باعث شود او قبل از وقوع حوادث ناگوار، خود را مسئول جلوگیری بداند. این یک منش فردی است که طی آن فرد مسئولانه اتفاقات آینده را پیش‌بینی می‌کند و سعی در حذف زمینه‌ها و علل آن دارد و بنابراین هر عملی که در این راستا انجام شود از نظر فضیلت‌گرایان، اخلاقی محسوب می‌شود. در این نگاه، فرد مسئول آن‌چه از دست رفته نیست بلکه مسئول رخ‌دادهای آینده است و باید طوری خود را تربیت کند که بتواند گذشته جبرآمیز را بر خود و دیگران ببخشد و از اتفاقات ناگوار آینده جلوگیری کند.

بر اساس نسخه سودگرای نگاه رو به جلو، جبرگرایی به معنی وجود مواعی نیست که باعث شود فرد به غیر از تصمیمی که گرفته، عمل کند. به فرض این که جبرگرایی درست هم باشد، می‌توان انگیزه‌هایی به فرد داد و محرک‌هایی به فرد وارد کرد یعنی تشویق‌ها و تنبیه‌هایی را مشخص نمود تا افراد تشویق شوند تصمیم‌هایی در جهت بهبود شرایط آینده بگیرند و این نهایتاً باعث شود که نتایج بهتری به دست آید. بر این اساس، در اینجا عمل انسان در دل جبرگرایی زیست می‌کند و گویی ایجاد محرک‌ها نیز نوعی جبر است که در کنار سایر جبرهایی که از گذشته به ارث رسیده، فرد را به سمت تصمیم خاصی در آینده می‌رانند. بر اساس این نسخه، مسئولیت اخلاقی یعنی این که انگیزه‌ها و انتخاب‌ها و رفتارهای فرد در جهت بهبود شرایط آینده تنظیم شود. سازمان‌ها نیز وظیفه دارند با پیش‌فرض گرفتن جبر علی در طبیعت و در جهت سازگاری با آن، انگیزه‌ها و محرک‌هایی ایجاد کنند تا باعث شود رفتار و انتخاب‌های افراد طوری شکل بگیرد که آینده بهتر از حال شود. طبق این نسخه، مسئولیت اخلاقی آینده‌نگر، یا نگاه رو به جلو در مسئولیت اخلاقی، یعنی انگیزه‌ها را با دقت تمام در جهت خاصی مسیردهی کردن، طوری که انگیزه‌ها و محرک‌ها هدر نرود و تماماً در جهت بهبود آینده مصرف شود بنابراین برای این کار لازم است تعیین شود که در جهت رسیدن به نتایج مطلوب

چه چیزی باید تشویق شود و چه چیزی باید مورد تنبیه قرار گیرد. استانداردهای پاداش و تنبیه باید طوری تنظیم شود که انجام عمل خشتی به حداقل برسد و این باعث می‌شود که عمل افراد سمت‌وسوی خاصی بگیرد و اهداف آینده تحقق پیدا کند. آرنسون^۱ (۲۰۰۳) ادعا می‌کند که زمانی می‌توان مسئولیت اخلاقی را به کسی نسبت داد که از قبل محرک‌هایی برای انجام کار خوب ارائه شده باشد. اگر انگیزش ایجاد نشود معنایش این است که جبرهایی که از گذشته به ارث رسیده، توسط محرک‌ها و انگیزه‌های مفید تعدیل نشده است. بر اساس این رویکرد، به دلیل وجود پاداش‌هایی که در سازمان یا خانواده به نفع انجام کار درست مقرر شده است، فرد هنگام وقوع تعارض‌های اخلاقی به سمت کار خوب می‌رود و از وقوع اتفاقات ناگوار آینده جلوگیری می‌کند.

با این حال، نقدهایی نیز به این رویکرد وارد شده که قابل تأمل است. نقد اول این است که با توجه به این‌که نسخه قابل اجرا در سازمان‌ها، نسخه سودگرای مسئولیت رو به جلو است، بنابراین انجام عمل نیک وابسته به محرک‌های بیرونی می‌شود و به ابزارگرایی در مسئولیت اخلاقی دامن می‌زند. این یعنی اگر پاداشی در کار نباشد، کار نیک انجام نمی‌شود. نقد دوم که تالبرت (۲۰۱۹) از والاس^۲ (۱۹۹۶) نقل کرده، آن است که رویکرد رو به جلو به جای آن‌که نیات فرد را مورد هدف و بررسی قرار دهد تا مسئولیت اخلاقی را تعیین کند، اثرات عمل روی اشخاص دیگر را معیار مسئولیت اخلاقی در نظر می‌گیرد و این، به معنی فکندن معیار عمل از محل و میدان اصلی به جای دیگر است. برای مثال ممکن است فردی سهواً کاری انجام دهد که به آسیب منتهی شود ولی نیتش آسیب‌زدن نباشد. در این حالت، او کاملاً مقصر است در حالی‌که اگر کسی با سوءنیت قصد آسیب‌زدن به فرد دیگری را داشته باشد ولی نتواند، مقصر نیست. کمپ^۳

(۲۰۱۱) در نقد دیگری خاطرنشان کرده که نگاه رو به جلو در مسئولیت اخلاقی، این توان بالقوه را داشته و دارد که به سادگی مورد استفاده اهالی قدرت قرار بگیرد. وی در مقاله «مرزها کجاست؟ هویت ملی و امنیت ملی»^۱ عنوان می‌کند که برخی از کشورهای پیشرفته و صنعتی، بر اساس این نگرش، خود را مسئول حفظ امنیت جهانی تلقی می‌کنند و وظیفه خود می‌دانند که پیشاپیش از وقوع اتفاقات نامطلوب در آینده جلوگیری کنند بنابراین فعالیت‌های هسته‌ای، موشکی، شیمیایی و امثال آن را در برخی کشورها با فشارهای بین‌المللی محدود می‌کنند. همچنین، برخی کشورهای دیگر نیز بر اساس همین نگاه، مرزهای خود را بسیار جلوتر از مرزهای جغرافیایی‌شان تلقی می‌کنند و وظیفه خود می‌دانند^۲ که با مداخله در امور کشورهای منطقه و تغییر مناسبات، کشورشان را از خطرات احتمالی آینده دور کنند. به همین دلیل، با قبول این رویکرد، حقوق بسیاری از اقلیت‌ها مثل کشورهای جهان سوم، و همچنین کشورهای ضعیف منطقه که تحت مداخله امنیتی کشورهای دیگر قرار گرفته‌اند ضایع شده و محیط امن و راحت آن‌ها تبدیل به محل جنگ می‌شود و آن هم صرفاً به این دلیل که کشورهای دیگر برای آینده خود احساس خطر می‌کنند. به این ترتیب، مرزهای جغرافیایی معنای خود را از دست می‌دهد و به بهانه مخاطرات بین‌المللی، نفوذ، و امثال آن، عرصه بر اقلیت‌ها تنگ می‌شود. سربازان، دیپلمات‌ها، و همه کسانی که عامل این فشارها هستند و برای این کار پاداش‌هایی دریافت کرده‌اند نیز احساس گناه نخواهند داشت زیرا این ایده، آن‌ها را مبرا از مسئولیت اخلاقی می‌کند. این اتفاق در داخل مرزهای یک

1 Where are the borders? National identity and national security

۲. بسیار شنیده‌ایم که برخی سیاستمداران می‌گویند بهترین دفاع، حمله است یا اینکه اظهار می‌کنند «برای اینکه در مرزهای خودت نجنگی، بهتر است در مرزهای دیگران بجنگی». در اینجا، نگاه رو به جلو در مسئولیت اخلاقی مورد سوء استفاده قرار گرفته است زیرا حقوق مردم سایر کشورها، امنیت جانی آنها، و منافع آنها مورد استفاده ابزاری قرار گرفته است.

کشور هم قابل وقوع است و ممکن است نرم‌افزارهایی طراحی شود که با توجه به شغل، دین، قومیت، و غیره، افراد را طبقه‌بندی کند و سطح خطرآفرینی آن‌ها را تخمین بزند و این افراد، همیشه تحت مراقبت باشند و هنگام شورش یا تظاهرات، برای جلوگیری از اتفاقات آینده، بلافاصله دستگیر و زندانی شوند. همچنین ممکن است پلیس برای جلوگیری از اجتماعات اعتراضی آینده بخواهد گروهی از اراذل و اوباش را مخفیانه سازماندهی کند تا هنگام نیاز از آنها برای سرکوب استفاده نماید.

۲-۲. نظم‌دهی سلسله‌مراتبی وظایف یا قواعد

یکی از راه‌حلهایی که برای حل تعارض‌های اخلاقی پیشنهاد شده، نظم‌دهی سلسله‌مراتبی وظایف اخلاقی است (مک‌کانل ۲۰۱۸). بر این اساس، اگر متخصصان علم اخلاق بتوانند روی سلسله‌مراتبی از وظایف به اجماع برسند، یعنی بتوانند وظایف را از مهمترین به کم‌اهمیت‌ترین دسته‌بندی کنند، آن‌گاه می‌توان در تعارض‌ها، وظیفه مهمتر را به‌راحتی تشخیص داد و به آن عمل کرد. در نسخه‌ای پیچیده‌تر، اگر بتوان انواع موقعیت‌ها را استخراج و برای هر موقعیت، سلسله‌مراتبی از وظایف را معرفی کرد، مشکل تعارض‌های اخلاقی برای همیشه رخت برخواهد بست و حل خواهد شد. در نسخه‌ای دیگر، می‌توان همه انواع موقعیت‌ها را شناسایی و توصیف کرد و برای هر کدام، یک نسخه اخلاقی قابل دفاع عرضه کرد. نسخه اخیر را می‌توان خاص‌گرایی اخلاقی^۱ نامید که در برابر

۱. خاص‌گرایی و عام‌گرایی اخلاقی (moral particularism and moral generalism) بحثی در فرااخلاق است و دو پرسش اصلی دارد: ۱. آیا ارائه قواعد کلی اخلاق برای هدایت منش و کردار کار صحیحی است؟ و ۲. آیا به این دلیل که موقعیت‌ها با هم متفاوتند، باید برای هر موقعیت نسخه‌ای جداگانه در نظر گرفت؟ برای مطالعه بحثی عمیق در این باره، به مقاله مقابل مراجعه کنید: دباغ، سروش (۱۳۸۶). عام‌گرایی و خاص‌گرایی در فرااخلاق. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۲۲، ۱-۲۰.

عام‌گرایی اخلاقی قرار دارد و بحثی در فرااخلاق است. ولی انجام چنین پیشنهادی با چند مشکل روبه‌رو است: اول این‌که آیا می‌توان آموزه‌ها یا وظایف اخلاقی را بدون در نظر گرفتن بافت یا زمینه عمل^۱، نظم‌دهی سلسله‌مراتبی کرد؟ دوم این‌که در موقعیت‌های قرینه که در آن یک وظیفه وجود دارد ولی همان یک وظیفه باعث دوراهی می‌شود باید چه کرد؟ برای مثال می‌توان از دوراهی ویلیام استایرون^۲ با عنوان دوراهی سوفی یاد کرد که قبلاً شرح آن گذشت.

دیوید راس نظریه‌ای دارد در باب بایدهای در بادی امر و بایدهای تا حد ممکن^۳ که اول بار آن را در کتاب «درست و خوب» ارائه کرد. بایدهای در بادی امر، از نظر دیوید راس هفت مورد است که قبلاً ذکر شده است: ۱. وظیفه وفاداری؛ ۲. وظیفه جبران غرامت؛ ۳. وظیفه نمک‌شناسی و قدردانی؛ ۴. وظیفه عدالت و انصاف؛ ۵. وظیفه نیکی و احسان به دیگران؛ ۶. وظیفه بهبود، توسعه و اصلاح خود؛ و ۷. وظیفه عدم اضرار به غیر (ضرر نزدن به دیگران) (اسکلتون^۴ ۲۰۱۲). معنای بایدهای در بادی امر آن است که همه وظایف قبل از بررسی زمینه عمل، در نگاه نخست وظیفه است ولی بعد از بررسی زمینه، ممکن است دیگر وظیفه نباشد. این کلمه لاتینی است و در حقوق رومی کاربرد داشته و آن را درباره شواهد در بادی امر^۵ به کار می‌برده‌اند. شواهد در بادی امر، شواهدی هستند که در نگاه نخست برای اثبات یک ادعا کافی‌اند. ولی کلمه pro tanto نیز از لاتینی اقتباس شده و به معنای «تا حد خاص» یا «تا جایی که بشود» یا «تا جایی که کار کند» است. این کلمه اول بار در حقوق رومی به کار رفته است. برای مثال، اگر شهرداری ملک سنددار یک فرد را برای مصارف عمومی تصاحب کند و در دادگاه نیز بتواند دلایل خود را به کرسی بنشاند و پیروز

1. Context 2. William Styron 3. Prima facie moral and pro tanto ought
4. Anthony Skelton 5. Prima facie evidence

گردد، به مالک زمین فقط تا جایی که بشود یعنی به اندازه قیمت معمول و متوسط آن زمین پرداخت می‌شود که البته پرداخت ناقصی است و فرد اگر می‌خواهد پرداخت بیشتری نسبت به پرداخت تا حد ممکن (pro tanto payment) نصیبش شود باید درخواست ترمیم پرداخت بدهد. معنای بایدهای تا حد ممکن نیز بسیار نزدیک همین معناست یعنی یک باید (حق)، تا حد ممکن (pro tanto) است، اگر و تنها اگر ملاحظه یا مورد خاصی برای نقض آن وجود نداشته باشد و اگر هم ملاحظه‌ای برای نقض آن وجود داشته باشد، تا جایی که در توان باشد باید بدان عمل شود (فردریک^۱ ۲۰۱۴). فرق «بایدهای در بادی امر» با «بایدهای تا حد ممکن» آن است که ۱. بایدهای در بادی امر، از همان ابتدا «باید» مطلقاًند مگر این‌که شرایط باعث شود باید دیگری آن را نقض کند ولی بایدهای تا حد ممکن، از همان ابتدا مطلق نیستند بلکه پس از بررسی شرایط و نبود ملاحظه خاص، مطلق می‌شوند و از این جهت، بایدهای در بادی امر، از بایدهای تا حد ممکن قوی‌تر هستند. ولی قوت «بایدهای تا حد ممکن» نسبت به «بایدهای در بادی امر» در آن‌جاست که بایدهای تا حد ممکن، اگر هم ملاحظه خاصی در نقض آن وجود داشته باشد، باید تا جایی که بشود و در توان باشد باید به آن عمل شود ولی بایدهای در بادی امر، هر چند به‌طور پیش‌فرض مطلق هستند ولی اگر شرایطی به وجود آید که بتوان آن را نقض کرد، دیگر هیچ مسئولیتی برای انجام آن از بیخ و بن وجود ندارد (ریزنر^۲ ۲۰۱۳). استدلال‌های هنجاری تقریباً از نوع «بایدهای تا حد ممکن» هستند زیرا اگر مثلاً دلیلی برای باور به چیزی وجود داشته باشد و هیچ دلیلی برای باور نداشتن به آن وجود نداشته باشد، باید تا حد ممکن به آن باور داشت. ولی در مورد این اعتقادات نیز اگر دلیلی برای

باور وجود داشته باشد و هیچ دلیلی برای باور نداشتن وجود نداشته باشد، حداقل تا به دست آمدن شواهد، نباید بدان ناباور بود و تا حد ممکن باید به اقتضائات آن باور عمل کرد^۱ (ریزنر ۲۰۱۳). بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان با تکیه بر اندیشه‌های راس^۲ (۲۰۰۲) از روش‌ها زیر برای حل تعارض‌های اخلاقی استفاده کرد:

۱. وظایف هفت‌گانه اخلاقی «در بادی امر» را که راس (۲۰۰۲) به ترتیب اهمیت ذکر کرده، در نظر بگیریم و از استدلال‌های اخلاقی^۳ به عنوان «تا جایی که ممکن است» (pro tanto) استفاده نماییم. در این حالت، در بدو امر باید به یک وظیفه اخلاقی عمل کنیم مگر این‌که استدلالی را پیدا کنیم که هیچ استدلال دیگری در رد آن وجود نداشته باشد یا برتر از آن نباشد (pro tanto). اگر چنین استدلال را پیدا کردیم، می‌توانیم وظیفه در بادی امر را کنار بگذاریم و وظیفه‌ای که استدلال قوی‌تری پشتش دارد را انجام دهیم.
۲. روش دیگر این است که فهرستی از «وظایف تا حد ممکن» نیز مانند فهرست «وظایف در بادی امر» تهیه شود و در صورت بروز تعارض بین وظایف تا حد ممکن و وظایف در بادی امر، وظایف در بادی امر در اولویت قرار بگیرد و به وظایف تا حد ممکن نیز تا جایی که امکان‌پذیر باشد، عمل شود.

۱. مقالاتی که در تشریح آراء راس و یا در نقد او منتشر شده‌اند، اکثراً در ارائه فهم درستی از «بایدهای تا حد ممکن» یا pro tanto oughts مشکل داشته‌اند. این مقالات اکثراً به «وظیفه در نگاه نخست» و «وظیفه در مقام عمل» پرداخته‌اند و جایگاه «بایدهای تا حد ممکن» را در تحلیل تعارض‌های اخلاقی نادیده گرفته‌اند. برای مثال، نگاه کنید به شاهدی و ضمیری (۱۳۹۶)، و اکبری، آبیاری و بلوکی (۱۳۹۷).

2. William David Ross

۳. استدلال‌های اخلاقی بر نظریه‌های اخلاقی تکیه دارند. این نظریه‌ها را در فصل اول به‌طور مفصل بررسی کردیم.

۳. روش سوم و آخرین روش این است که از سلسله‌مراتب کارهای ذاتاً خوب نزد راس (۲۰۰۲) بهره گرفته شود. وی (۲۰۰۲) چهار چیز را در طی یک سلسله‌مراتب، ذاتاً خوب می‌داند که به ترتیب اهمیت عبارتند از: ۱. فضیلت؛ ۲. دانش و دانایی؛ ۳. عدالت؛ و ۴. لذت. از نظر راس (۲۰۰۲) این امور ذاتاً خوب هستند و خوب بودن آن‌ها نیاز به دلیل ندارد (اسکلتون ۲۰۱۲). می‌توان در هنگام تعارض بین دو وظیفه اخلاقی، از سلسله‌مراتب امور «ذاتاً خوب» بهره برد. مثلاً اگر وظیفه امانت‌داری با وظیفه آسیب نزدن به دیگران در تعارض قرار گیرد، آن‌گاه باید دید هر کدام از این وظایف در موقعیت خاص خودش، به کدام خوبی مرتبط است یا به کدام خوبی دامن می‌زند. اگر وظیفه امانت‌داری به لذت، و وظیفه آسیب‌نزدن به عدالت مرتبط باشد، آن‌گاه باید وظیفه دوم را انتخاب کرد زیرا خوبی عدالت، برتر از خوبی لذت است.

با این حال، ابهامات زیادی در طراحی و استفاده سلسله‌مراتبی از وظایف و خوبی‌ها و نیز استفاده از «بایدهای در بادی امر» و «بایدهای تا حد ممکن» وجود دارد. برای مثال، خود راس بعدها نظرش را درباره ترتیب اهمیت امور ذاتاً خوب عوض کرد و مثلاً در جایی ذکر نمود که «خوبی عدالت» پیش‌نیاز بقیه خوبی‌هاست (اسکلتون ۲۰۱۲). بنابراین به دست آوردن سلسله‌مراتب دقیقی از خوبی‌ها دشوار است. همچنین، می‌توان وضعیتی را تصور کرد که دو وظیفه با هم به تعارض بخورند که هر دو به «عدالت» مرتبط باشند. این وضعیت منطقاً ممکن است و بنابراین، دوراهی همچنان حل نشده باقی می‌ماند.

۱. ممکن است منظور راس فضایل فردی‌ای مانند شجاعت، پاکدامنی و غفت، سخاوت، و امثال آن باشد. همچنین ممکن است صرفاً به معنای پرهیزکاری و پاکدامنی باشد زیرا virtue این معنای اختصاصی را نیز دارد. باید فهرست دقیقی از فضائل برای رسیدن به راه حل عملی در تعارض‌های اخلاقی تهیه کرد.

۲-۳. تبدیل مشکل به مسئله

قراملکی (۱۳۸۳) توضیح می‌دهد که اساساً چیزی به نام دوراهی اخلاقی وجود ندارد. یعنی این‌طور نیست که تعارض فقط دو راه داشته باشد و راه سوم یا چهارمی در کار نباشد و در هر تعارضی، حتماً راه سومی برای برون‌رفت وجود دارد که باید آن را یافت. وی قائل به وجود دوراهی اخلاقی نیست و معتقد است دوراهی‌ها، حاصل تفکرات ایدئال و نظری اندیشمندان اخلاق است و در دنیای واقعی دوراهی اتفاق نمی‌افتد. بنابراین از نظری وی (۱۳۸۳) برای برون‌رفت از «بن‌بست موهوم "یا"»، باید سؤال را تبدیل به مسئله کرد و از «حل خلّاق مسئله»^۱ استفاده نمود. برای مثال، فرد به‌جای این‌که بپرسد راه «الف» را انتخاب کنم یا راه «ب» را، باید ابتدا زمینه مشکل^۲ را برای خودش تشریح کند و ببیند دقیقاً مشکل کجاست و چه راه‌حلهایی برای آن قابل تصور است. وی (۱۳۸۳) برای حل خلّاق مسئله، پنج مرحله قائل است: ۱. تحلیل اضلاع یا جنبه‌های مختلف تعارض، تا مشخص شود امور متعارض دقیقاً کدام‌اند و چه لوازم و پیامدهایی دارند؛ ۲. استخراج همه راه‌حل‌های ممکن با نظرخواهی از دیگران و تفکر شخصی و فهرست کردن راه‌حل‌ها؛ ۳. سنجش مطلوبیت راه‌های محتمل، هم از نظر اخلاقی و هم از نظر نتایج و دسته‌بندی آن‌ها؛ ۴. گزینش مطلوب‌ترین راه؛ ۵. عمل به راه گزینش‌شده و آزمودن آن در شرایط واقعی و توصیه آن راه به دیگران در صورت مطلوبیت. پیشنهاد قراملکی (۱۳۸۳) یک پیشنهاد علمی و خوب است، ولی چند نکته در آن قابل تأمل است:

۱. شرایط فشار و ظلم‌های زمینه‌ای در نظر گرفته نشده است.
۲. عوامل فردی مانند ضعف اراده و آکراسیا بررسی نشده است.
۳. تعارض ظاهری عقلانیت (بهره‌وری) با دستورات اخلاقی مورد توجه قرار نگرفته است.

۴. پیشنهاد وی زمان‌بر است و برای فرد ممکن نیست که برای هر تعارضی، یک فرایند مطالعاتی را طی کند. گاهی اوقات فرد اصلاً نمی‌تواند مشکلش را با دیگران در میان بگذارد چون به آبرو و حیثیت او مربوط است. بنابراین راه‌حل ایشان علیرغم مطلوب بودن، عملیاتی نیست. با این حال، دلالت‌هایی در این پیشنهاد هست که می‌توان از آن برای پیدا کردن راه‌حل مطلوب‌تر استفاده کرد.

۲-۴. راه‌حل پدیدارشناسانه

راه‌حل پدیدارشناسانه ریشه در اندیشه‌های موريس ماندلباوم^۱ دارد و او کسی است که از منظر فلسفه تحلیلی به پدیدارشناسی اخلاق پرداخته و آثار قابل توجهی را در این باره تولید کرده است. بررسی پدیده‌های اخلاقی همواره از منظر تجارب سوم شخص یا تجارب شهودی انسان‌های متعارف بررسی می‌شود و همیشه در نظر است که آیا انسان‌های معمولی یک حکم خاص را اخلاقی می‌پندارند یا خیر و در واقع این کار با موازنه تأملی یعنی گذاشتن این نوع شهودهای سوم شخص در ترازوی قضاوت انجام می‌شود. تفاوت رویکرد ماندلباوم در آن است که این شهودها را بر اساس تجارب اول شخص بررسی می‌کند. وی احکام اخلاقی را به احکام مستقیم (یا احکامی که فرد برای خودش صادر می‌کند) و احکام غیرمستقیم (یا احکامی که فرد برای دیگران صادر می‌کند) تقسیم می‌نماید (فتح‌زاده و ضمیری، ۱۳۹۷) و چون این دسته‌بندی نوآورانه است، رویکرد وی را جداگانه مطرح کرده‌ایم.

از نظر ماندلباوم، خاستگاه شکل‌گیری تعارض‌های اخلاقی، عوامل یا شاید بتوان گفت تفاوت‌های شناختی است. در واقع نظر او این است که عوامل برون‌اخلاقی^۲ موجب اختلاف در قضاوت‌های اخلاقی و سپس تفاوت در احکام اخلاقی می‌شوند. این عوامل شناختی چهار مقوله هستند:

1. Maurice Mandelbaum

2. non-moral

درک واقعیات (درک متفاوت از نتایج یک انتخاب یا درک متفاوت از زمینه‌های ظهور تعارض)، عواطف (خشم، ترس، اضطراب، تأسف، حسادت، و امثال آن)، احساسات (الگوهای عاطفی مؤثر در پسند چیزها یا اعمال)، و ساختار فردیت (الگوهای رفتاری یا طرز عمل‌های هر فرد هنگام مواجه شدن با موقعیت‌ها که حاصل تکرار و عادت است) (فتح‌زاده و ضمیری، ۱۳۹۷). بنابراین بسیاری از عوامل درگیر در انتخاب یکی از دو راه، اساساً اخلاقی نیست بلکه شناختی است و آن عامل شناختی بعداً توسط فرد عامل، جامعه اخلاقی پوشانده می‌شود. بنابراین، وی سه اصل را برای حل و فصل تعارض‌ها - که از نظر او اساساً حاصل امور برون‌اخلاقی است - را ارائه می‌دهد: اصل اولویت واقعیت‌ها و تحلیل موقعیت؛ اصل سازگاری، و اصل غائی بودن حکم اخلاقی (ماندلباوم، ۱۳۹۲، ۳۸۰-۴۱۰؛ فتح‌زاده و ضمیری، ۱۳۹۷).

اصل اول می‌گوید که فرد باید قبول کند که تعارض حاصل عوامل برون اخلاقی چهارگانه است. بنابراین باید شرایط برون‌اخلاقی چهارگانه دخیل در موقعیت را بشناسد و در گام اول اقرار کند که این شرایط برون‌اخلاقی است و ربطی به قلمرو اخلاق ندارد. دوم این‌که فرد باید دو موضع را برای این موقعیت به وجود بیاورد: ۱. موضع اول‌شخص که در واقع موضع خود اوست که مستقیماً با موقعیت درگیر است و حکم مستقیم صادر می‌کند؛ ۲. موضع دوم‌شخص که در واقع موضع شخص ناظری است که این موقعیت را می‌بیند. فرد برای ایجاد موضع دوم‌شخص، می‌تواند از موقعیت فاصله ذهنی بگیرد و مثل یک شخص ناظر به آن نگاه کند، یا این‌که این موقعیت را برای شخص دیگری که درگیر موقعیت نیست تشریح کند تا آن شخص بتواند از موضع شخص ناظر قضاوت کند. وقتی این دو موضع ایجاد شد، فرد باید درباره عوامل چهارگانه شناختی موجود در موقعیت (که برون‌اخلاقی هستند و ربطی به قلمرو اخلاق ندارند) استدلال کند و بتواند شخص ناظر (یا خودش در مقام ناظر) را قانع نماید.

با استفاده از اصل دوم یا اصل سازگاری، فرد هنگام انتخاب یکی از دو گزینه، باید بتواند برای خود و دیگران اثبات کند که استدلالی که در توجیه انتخابش دارد، با سایر استدلال‌های او در موقعیت‌های مشابه دیگر سازگاری دارد. همچنین، اصل غائی‌بودن نیز می‌گوید که اگر فرد پس از سبک‌وسنگین کردن گزینه‌ها، یکی را انتخاب کرد، برای او غایی، نهایی و الزام‌آور است و حتماً باید به آن عمل کند. همچنین، باید بتواند عمل متفاوت فرد دیگر را که مطابق حکم او نیست را نقد نماید و رد کند و نقد و رد خود را در معرض قضاوت عمومی قرار دهد (فتح‌زاده و ضمیری، ۱۳۹۷).

روش پدیدارشناسانه یک روش تفسیری و تأملی است و هرچند ویژگی‌های منحصر به فردی دارد، ولی سطح درک بالایی را می‌طلبد و به‌نظر می‌رسد عامه مردم نمی‌توانند از آن استفاده کنند. در ضمن، این روش در واقع به کارگیری یک فرایند است و برای تصمیم‌گیری سریع در یک موقعیت خاص کارآمد نیست. به‌علاوه در این روش، دانش زمینه‌ای و قدرت استدلال فرد که جزو ساختار فردیت اوست، بعضاً می‌تواند به نفع گزینه مدنظر فرد وارد میدان شود و انتخاب‌ها را به خوبی توجیه نماید. حداقل، متفکران علم اخلاق از این ویژگی برخوردارند و کتب و مقالاتی که در این حوزه می‌نویسند، نشان دهنده وجود چنین ساختار فردیتی است. در نهایت، این روش ممکن است برای تصمیم‌گیری شخصی خوب باشد ولی برای سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری برای یک جمع مناسب نیست.

۲-۵. سه‌گانه سودگرایی، خودمحوری و شهودگروری

سیجویک^۱ در کتاب «روش‌های اخلاق»^۲ برای حل و فصل آشفتگی‌های نظری میان اندیشه‌های مختلف از سه روش استفاده می‌کند: ۱. سودگرایی؛

۲. خودمحوری؛ و ۳. شهودگروی (شوتز^۱ ۲۰۲۰). از نظر سیجویک، لذت تنها شهودی است که انسان بی‌واسطه آن را درک می‌کند و درک آن، صرفاً یک درک شهودی و وجدانی نیست بلکه هم شهودی است و هم جسمی. همچنین، لذت ویژگی خاصی دارد که می‌تواند مبنایی برای درک بقیه شهودها مثل عدالت و سخاوت و انصاف و بی‌طرفی و غیره باشد زیرا همه آن‌ها قابل ترجمه به لذت و درد بدنی است ولی شهودی مثل سخاوت، قابل ترجمه به شهود دیگری مثل عدالت نیست. بنابراین اصل لذت، عقلاً بنیادی‌تر از بقیه است زیرا بقیه، همگی، قابل ترجمه به لذت هستند. به همین دلیل سیجویک (۱۹۸۱، ص. ۷۱-۷۲)، معتقد است عملی که بیشترین خیر را داشته باشد، وظیفه‌گرایی را نیز در دل خود دارد زیرا کسی که به این منوال عمل می‌کند، رساندن بیشترین خیر را جزو وظایف خود می‌داند. بنابراین از نظر سجویک اگر رساندن بیشترین خیر را نیز در شمار و هم‌ردیف سایر تکالیف اخلاقی قلمداد کنیم آنگاه با کمک این وظیفه می‌توان تعارض‌های اخلاقی را حل و فصل کرد. وی همچنین مدعی است که حب ذات اولین اصل بنیادی بشر است و برای آغاز هر تفسیری از چیستی انسان، باید از حب ذات آغاز کرد. اگر حب ذات را اصل اساسی بشماریم و انسان را موجودی اجتماعی نیز بدانیم، حب ذات و رساندن بیشترین خیر به خویشان، همواره خیر دیگران را هم به همراه خواهد داشت. ولی سیجویک خاطر نشان می‌کند که عقلانی نیست که انسان خیر کوتاه‌مدت خویش را دنبال کند زیرا دنبال کردن خیر کوتاه‌مدت، همواره زیان‌های بلندمدت به دنبال دارد (مثل از دست رفتن اعتماد، آبرو، یا ارزش اجتماعی). پس خودمحوری عقلانی حکم می‌کند که انسان همواره به منافع بلندمدت خود بیندیشد و چنین اندیشه‌ای، همواره خیر دیگران را نیز به

همراه خواهد داشت (شوتر ۲۰۲۰). از نظر سیجویک، شهودهای انسان‌های عادی دربارهٔ درست و نادرست، ریشه در پیامد خاصی در هر عمل دارد و این شهود وابسته به سرجمع همهٔ پیامدها نیست. مثلاً دروغ‌گویی از آن رو بد است که باور غلطی ایجاد می‌کند و این، تنها پیامدی است که آن را شهوداً غلط می‌کند نه پیامدهای دیگر. ولی پیروی کردن از این شهودها و جدی گرفتن پیامدهای خاص بسیار دشوار است زیرا در حضور میل قوی، علت جای دلیل را می‌گیرد^۱ و به همین دلیل نمی‌توان شهودهای بنیادی را در موقعیت‌های دشوار پیدا کرد و لازمهٔ این کار، شهودگرایی فلسفی است. وی پس از تأمل فلسفی در شهودهای اخلاقی، شش شهود را عقلاً بنیادین و مشترک بین همهٔ انسان‌ها می‌داند که می‌تواند به همراه دو روش دیگر، معیار تصمیم‌گیری در موقعیت‌های دشوار باشد (عبدل‌آبادی ۱۳۹۰، ۱۱۰-۱۱۱):

۱. اگر در شرایط یکسان، کنش شخص «الف» درست باشد ولی کنش شخص «ب» درست نباشد، باید تفاوتی بنیادی بین شخص «الف» و «ب» وجود داشته باشد وگرنه چنین چیزی شهوداً قابل قبول نیست (مثلاً تفاوت بنیادی خضر و موسی).

۱. در باب تفاوت علت و دلیل، مباحث فلسفی زیادی طرح شده است ولی اگر بخواهیم به‌طور ساده آن را شرح دهیم باید بگوییم که علت به امر فیزیکی و دلیل به امر زبانی دلالت دارد. یا به عبارت دیگر، علت ابژکتیو و دلیل سوژکتیو است. برای مثال، در مشاهدهٔ جوشیدن آب، علت آتش است ولی دلیل، بالا رفتن انرژی جنبشی یا حرکت ملکول‌های آب است. آنچه اکنون در باب انرژی جنبشی گفته شد، یک بازی زبانی است که در دل یک نظریه تولید شده و هویت آن وابسته به آن نظریه است نه به امر ابژکتیو. دکارتی‌ها از جمله هوسرل، به علت ابژکتیو اعتقاد ندارند و می‌گویند هر چه هست دلیل است و ما علت نداریم. هیوم هم از آن جمله است. در فارسی قدیم نیز، علت به معنی بیماری بود و این، ابژکتیو بودن آن را نشان می‌داد.

۲. اگر در شرایط یکسان، عمل شخص «الف» در حق شخص «ب» درست باشد ولی در همان شرایط، عمل شخص «ج» در حق «د» درست نباشد، باید تفاوت بنیادینی بین «الف» و «ج» وجود داشته باشد و گرنه چنین چیزی شهوداً قابل قبول نیست (باز هم مانند مورد خضر و موسی).

۳. هر قاعده یا اصل کلی، باید بر همه کسانی که در حیطه شمول آن قرار دارند یکسان تلقی شود.

۴. در مورد لذت‌هایی که انسان در طول مدت عمر از آن‌ها می‌تواند بهره‌برد، تفاوت زمانی هیچ تفاوتی در ارزش لذت پدید نمی‌آورد. مثلاً نمی‌توان گفت که لذت شنیدن موسیقی در دوره «الف» ارزشمند بوده ولی در دوره «ب» ارزشمند نیست.

۵. خیر هیچ شخص خاصی بر خیر شخص خاص دیگر ارجحیت و اولویت ندارد.

۶. وظیفه هر شخص آن است که تا آن‌جا که قادر به پدید آوردن خیر است، همه خیرها را در کانون توجه و قضاوت خویش آورد نه فقط بخشی از آن‌ها را. برای مثال، در سیاست‌گذاری اجتماعی نباید لذت نیکوکاری باعث شود که لذت موسیقی کنار رود.

از نظر سجویک با در نظر گرفتن این شش شهود، اصل خودمحموری بلندمدت، و سودگرایی به عنوان وظیفه، می‌توان به تعارض‌های اخلاقی پاسخ گفت. ولی به نظر می‌رسد که این اصول به قدری کلی‌اند که توانایی حل تعارض‌های خاص را ندارند. راس (۲۰۰۲) دیدگاهی در نقد سودگرایی دارد که قابل توجه است و سجویک را به چالش می‌کشد: فرض کنید که فردی در حال احتضار، به وکیل معتمدش وصیت می‌کند که همه اموالش را به فرد «الف» بدهد و وکیل قول می‌دهد و عهد می‌بندد که این کار را انجام دهد. فرد می‌میرد ولی وکیل متوجه می‌شود که فرد «الف» اصلاً نیاز مالی ندارد و اگر این پول را به فرد «ب» (مثلاً پسر دوم) بدهد،

به دلیل این که او یک آدم خیرخواه، تحصیل کرده و کارآفرین است، بیشترین خیر را به بار خواهد آورد. آیا شهودهای اخلاقی ما حکم می‌کند که پول را به فرد «ب» بدهیم یا به عهد خود وفا نموده، پول را به فرد «الف» تحویل دهیم؟ در این جا خودمحوری فرد در حال مرگ مطرح نیست و شهودهای شش‌گانه نیز درگیر نیست و فقط سودگرایی درگیر است. اگر طبق نظر سنجویک عمل کنیم و منافع بلندمدت را در نظر بگیریم، پول باید به فرد «ب» تحویل داده شود ولی شهودهای اخلاقی ما، وفای به عهد را وظیفه وکیل معتمد می‌داند و این تصمیم را نمی‌پذیرد. در ضمن، این مثال نشان می‌دهد که سودگرایی گاهی اوقات با شهود «خیر هیچ شخص خاصی بر خیر شخص خاص دیگر اولویت ندارد» در تعارض می‌افتد. در مثال فوق، بر اساس شهود پنجم، سود شخص «ب» هیچ اولویتی بر سود «شخص» الف نباید داشته باشد ولی سودگرایی، منفعت شخص «ب» را به منفعت شخص «الف» ترجیح می‌دهد.

۲-۶. نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر

همان‌طور که به خاطر دارید، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر^۱ در بخش نظریه‌های اخلاقی و ذیل مقوله «سودگرایی» مورد بررسی قرار گرفت. ذکر شد که «از منظر قائلان به سودگرایی قاعده‌نگر، عمل آدمی درست است اگر موافق با قاعده‌ای باشد که تبعیت همگانی از آن قاعده، برای همه افرادی که از آن عمل تأثیر می‌پذیرند، فزونی لذت بر درد را به بار آورد» (هولمز ۱۳۸۹). ظهور این نسخه، به دلیل انتقاداتی بود که به سودگرایی جرمی بتام وارد شد. آراء جان استوارت میل و تفکیک او بین لذت‌های عالی و دانی نیز باعث صورت‌بندی انواع نسخه‌های نتیجه‌گرایی شد و این انگیزه‌ای شد تا اُرمسون^۲ (۱۹۵۳) و برانت^۳ (۱۹۵۹) نیز یک نسخه جدید به نام نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر را بر اساس تفسیر آراء جان استوارت میل، صورت‌بندی کنند.

1. Rule-consequentialism 2. James Opie Urmson 3. Richard Booker Brandt

نتیجه‌گرایی بسیار فراتر از سودگرایی است. بنیاد اساسی سودگرایی، لذت منهای درد است ولی نتیجه‌گرایی فراتر از آن می‌رود و گسترده‌تر می‌اندیشد و رفاه را در نظر می‌گیرد. مثلاً نتیجه‌گرایی که سودگرا نیستند، می‌گویند نفس برآورده شدن میل، جدای از آثار برآورده شدن آن، ایجاد رفاه می‌کند و این مطلوبیت جدای از مطلوبیت ناشی از آثار برآورده شدن میل است. برای مثال، نفس برآورده شدن میل انتقام، جدای از نتایج برآورده شدن میل انتقام است. نتیجه برآورده شدن میل انتقام ممکن است اعدام باشد ولی خود میل انتقام مطلوبیت جداگانه‌ای دارد. بنابراین برآورده شدن میل باید در نتایج (یا همان رفاه)، لحاظ شود. ولی تحقق میل شخص زمانی به رفاه شخص اضافه می‌کند که آن میل محتوای خاصی داشته باشد. نظریه‌های نتیجه‌گرا برخلاف نظریه‌های سودگرا، «خیر» را ورای «رفاه» می‌بینند و این خیرها عموماً عبارتند از: عدالت، انصاف و برابری. همچنین، نتیجه‌گرایان به جای کلمات «لذت» (رفاه یا مطلوبیت) و «درد» (عدم مطلوبیت)، کلمات «خیر» و «شر» را به کار می‌برند و سه خیر یاد شده را مراد می‌کنند و نبود آن‌ها را شر می‌دانند. به علاوه، نتیجه‌گرایان عنوان می‌کنند که مطلوبیت‌های مستقلى که از ارضای میل حاصل می‌شود، به مطلوبیت‌های هر چه بیشتر می‌انجامد و شکست‌هایی که از عدم ارضای میل حاصل می‌شود، به شکست‌های بیشتر منتهی می‌شود و این، در سودگرایی دیده نشده است (شاو^۱ ۱۹۹۷). قانون کاهش مطلوبیت حاشیه‌ای^۲ که توسط آلفرد مارشال^۳ ارائه شد نیز سودگرایی را به چالش می‌کشد. این قانون، فشار می‌آورد که منابع مادی با یکسانی هر چه بیشتری توزیع شود (زیرا اگر نابرابر توزیع شود، مطلوبیتی که هر واحد کالا به وجود می‌آورد، از فردی به فرد دیگر متفاوت خواهد شد) ولی از طرف

1. William H. Shaw

2. The law of diminishing marginal utility of material resources

3. Alfred Marshall

دیگر قاعده پاداش برای تولید بیشتر، فشار می‌آورد که برای بیشتر کردن رفاه کل، به برخی گروه‌ها جایزه و امتیاز داده شود.

نتیجه‌گرایی با قواعدی مثل برابری سازگار نیست. برای مثال، اگر در یک تعارض اخلاقی، یکی از گزینه‌ها مستلزم امتیازدهی به یک گروه خاص باشد و مطلوبیت کل را ۱۰۰ واحد افزایش دهد و گزینه دوم مستلزم برخورد برابر با همه باشد ولی مطلوبیت کل را ۹۰ واحد افزایش دهد، در این حالت نتیجه‌گرایی نمی‌تواند برابری را برتابد. ولی باید توجه داشت که مثلاً اگر تنها راه موجود برای ایجاد برابری بینایی بین افراد یک شهر، کور کردن افراد بینا باشد، این برابری با نتیجه‌گرایی هم‌خوان نیست (پارفیت^۱ ۱۹۹۷) و این در واقع جنبه مثبت نتیجه‌گرایی را نشان می‌دهد. ممکن است کسی بگوید که هنگام انتخاب بین دو گزینه، اولویت را به افراد ضعیفی که گذشته ظلم‌آمیز آن‌ها را ناتوان کرده می‌دهیم و مطلوبیت آن‌ها را مثلاً ۴ برابر مطلوبیت افراد عادی در نظر می‌گیریم. در این حالت، اگر در یک تعارض گزینه اول ما مطلوبیت افراد ناتوان را چهاربرابر کند و مطلوبیت افراد عادی را دو برابر و گزینه دوم ما مطلوبیت همه را دوبرابر کند، گزینه اول «درست» خواهد بود و این در واقع همان اولویت‌گرایی^۲ است که از شعبات نتیجه‌گرایی محسوب می‌شود (هوکر^۳ ۲۰۱۶). ولی مشکل این جاست که اولاً نمی‌دانیم که منفعت افراد ضعیف را چند برابر افراد دیگر در نظر بگیریم و این در واقع چیزی دلبخواهی است. به‌علاوه، اولویت‌گرایی با قاعده بی‌طرفی به تعارض برخورد خواهد خورد.

نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر برای رفع این ضعف‌ها ارائه شد و خود، دارای نسخه‌های متفاوتی است. نسخه اول، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر کامل^۴ است. این نوع نتیجه‌گرایی می‌گوید «یک عمل اخلاقاً غلط است اگر و تنها اگر به وسیله قواعدی که ثابت شده نتایج بدی دارد، ممنوع شده باشد» (کان^۵

1. Derek Parfit

2. Prioritarianism

3. Brad Hooker

4. Full rule consequentialism

5. Leonard Kahn

(۲۰۱۲). نسخه دیگر، نوعی نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر جزئی^۱ است که مدعی است «افراد باید بر اساس قواعدی عمل کنند که ثابت شده نتایجش خیر است ولی اعمال اخلاقاً ناصحیح نباید براساس قواعد مستخرج از نتایج تعیین شود» (کان ۲۰۱۲). یعنی نمی‌توان قواعدی استخراج کرد که خروجی این قواعد خوب باشد ولی نیازمند عمل شر باشد. این نسخه، برای اصلاح مواردی ارائه شده که مجبوریم از بین دو قاعده با نتایج خیر، یکی را بشکنیم. مثلاً یکی از دو قاعده «دروغگو نباش» و «جلوی آسیب را بگیر»، در دوراهی «قاتل پشت در» که توسط بنجامین کنستون ارائه شد و شرح آن قبلاً گذشت، باید شکسته شود و در واقع عقلاً قاعده «دروغگو نباش» باید شکسته شود ولی به خاطر نتایج مثبت، نباید شکستن قاعده «دروغگو نباش» به یک قاعده تبدیل شود زیرا قاعده «دروغگو نباش» نتایجش خوب است ولی بنا به اقتضا از آن عدول شده است. اگر شکستن «قاعده دروغگو نباش» به قاعده تبدیل شود، اعمال غیراخلاقی از آن ناشی می‌شود. نسخه‌ای از نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر جزئی وجود دارد که در آن گفته می‌شود: «نادرستی اخلاقی مستقیماً برحسب نتایج خود عمل تعیین می‌شود». این نسخه، نتیجه‌گرایی عمل‌محور نام دارد که می‌گوید «عمل نادرست است، اگر و تنها اگر به نتایجی منتهی شود که خیرش کمتر از عمل دیگر است» و «در هر موقعیت، فرد باید بررسی کند که کدام عمل، بیشترین خیر را تولید می‌کند» (هوکر ۲۰۱۶). البته، این نسخه در میان نتیجه‌گرایان، طرفداران زیادی ندارد زیرا بسیاری از اندیشمندان معتقدند معیار نتیجه‌گرایی عمل‌محور برای «عمل نادرست» قابل قبول است ولی معیارش برای «عمل درست» قابل قبول نیست.

برای فائق آمدن به خلاءهای هر یک از این نسخه‌ها، برخی از اندیشمندان ایده نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر جزئی را با ایده «نادرستی اعمال» در

نتیجه‌گرایی عمل‌محور جزئی ترکیب کرده و گفته‌اند «عمل صحیح آن است که بر اساس قاعده‌ای باشد که ثابت شده نتایجش خیر است ولی نادرستی عمل مستقیماً بر اساس نتایج خود عمل تعیین می‌شود» و آن را «نتیجه‌گرایی غیرمستقیم»^۱ یا نوع بهبودیافته «نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر جزئی» نامیده‌اند (هوکر ۲۰۱۶). بنابراین قواعدی وجود دارد که ثابت شده همیشه بهترین نتایج را برای فرد و جامعه در بر خواهد داشت مثل «آسیب نرساندن به بی‌گناهان»، «ندزدیدن اموال دیگران یا آسیب نزدن به آن»، «زیر قول نزدن»، «دروغ نگفتن»، «نیک‌خواهی»، «ظاهرسازی نکردن» و امثال آن، که تصمیم‌گیری در تعارض نباید از آنها عدول کند. همچنین تصمیم یا سیاست ما نباید منجر به اعمالی شود که نتایج بدی به بار آورد. وی (۲۰۱۶) مدعی است که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر به این دلیل مطرح شده که بتواند به پرسش‌های ذیل پاسخ گوید: ۱. چه چیز اعمال را اخلاقاً نادرست می‌کند؟ ۲. فرد برای تصمیم‌گیری اخلاقی باید چه روشی را اتخاذ کند؟ ۳. تحت چه شرایطی مجازات‌های اخلاقی مانند تقصیر، گناه و پاداش، روا است؟ ولی هوکر (۲۰۱۶) می‌گوید پاسخ نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر کامل به سؤال دوم، شبیه سایر شعبات نتیجه‌گرایی است یعنی عمل بر اساس قواعدی که ثابت شده آن قواعد بیشترین خیر را به همراه دارند. بنابراین از نظر او بهتر است تمرکز روی پرسش اول و سوم باشد تا بتوان به نسخهٔ بهتری از نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر دست یافت.

با تمرکز روی پرسش اول و سوم، یعنی تمرکز روی عمل نادرست و مجازات، می‌توان دو نسخه از نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر ارائه کرد (هوکر ۲۰۰۰، ۱۱۳-۱۱۲): ۱. نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر پیش‌بینی‌گرا^۲، که بر اساس آن، سیاست یا تصمیمی اخلاقاً نادرست است که بر اساس قواعدی ممنوع شده باشد که پذیرش آن قواعد، در آینده بیشترین خیر قابل پیش‌بینی را به

بار آورد. ۲. نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر عمل‌گرا^۱، که بر اساس آن، سیاست یا تصمیمی اخلاقاً نادرست است که بر اساس قواعدی ممنوع شده باشد که پذیرش آن قواعد، هم‌اکنون بیشترین خیر را به بار آورد. ولی اگر افراد (مثل نمایندگان مجلس) از سیاستی اجتناب کنند که بر اساس قواعدی ممنوع شده باشد که در آینده بیشترین خیر را به بار آورد ولی پس از اجتناب از آن سیاست، معلوم شود که این اجتناب، بیشترین خیر را به بار نیاورده است، مقصر نیستند در حالی که شهودهای ما می‌گویند حداقل تا اندازه‌ای مقصرند. به علاوه، سنجش بیشترین خیر قابل پیش‌بینی راحت نیست. از سوی دیگر، ممنوع شدن به وسیله قواعدی که در حال حاضر بیشترین خیر را به وجود می‌آورند، ممکن است به سیاست‌هایی منجر شود که وجدان عمومی مردم آن را نپذیرد. پس در جهت اصلاح نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر، هم باید رابطه عمل نادرست با سرزنش‌پذیری قطع شود و هم نتیجه‌گرایی قاعده‌محور پیش‌بینی‌گرا دقیق‌تر گردد. بر این اساس، می‌توان نسخه بهتری به این شرح ارائه کرد (آباته ۲۰۲۰؛ هوکر ۲۰۰۰، ۱۱۳-۱۱۴): تصمیم یا سیاست اخلاقاً نادرست است اگر به وسیله قواعدی منع شده باشد که پذیرش آن قواعد بیشترین خیر مورد انتظار را به بار آورد و اگر همزمان دو قاعده در یک موقعیت دخیل باشد، باید بر اساس قاعده‌ای عمل شود که با اخلاق عرفی منطبق‌تر است.

از بین دو نسخه اخیر نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر پیش‌بینی‌گرا به تبعیت از قواعد متمایل‌تر است و نتیجه‌گرایی قاعده‌محور عمل‌گرا به تبعیت از نتایج گرایش بیشتری دارد و بنابراین برای اجتناب از تالی فاسدهایی که نتیجه‌گرایی دارد، نسخه اول بهتر به نظر می‌رسد. نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر پیش‌بینی‌گرا برای سیاست‌گذاری بهتر است زیرا می‌توان بر اساس داده‌های موجود پیش‌بینی‌هایی انجام داد و قانون‌هایی

وضع نمود ولی نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر عمل‌گرا، وابسته به عمل و زمان عمل است و بر اساس آن نمی‌توان سیاست‌هایی برای آینده تنظیم کرد. با این حال، ممکن است تغییراتی در وضع زمانه رخ دهد و این تغییرات، ایجاب کند که قوانینی وضع شود که بیشترین خیر را به همراه دارد ولی در عین حال وجدان عمومی جامعه با آن مخالف باشد و این در واقع، وضع بغرنجی به بار می‌آورد. به علاوه، اصطلاح پذیرش قواعد بهتر از اصطلاح تبعیت از قواعد است یعنی بهتر است بگوییم «سیاست نادرست سیاستی است که به وسیله قواعدی ممنوع شده باشد که پذیرش آن قواعد، نتایج بهتری را به بار آورد»، زیرا پذیرش با آزادی و رضایت همراه است ولی تبعیت لزوماً این‌طور نیست. همچنین، این پذیرش نباید پذیرش کامل تلقی شود زیرا اگر آن را «پذیرش کامل» بدانیم، تنظیم قوانین مجازات بیهوده خواهد بود. بنابراین، در نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر، پذیرش از نوع ناکامل است ولی فرض این است که قواعدی که فزونی خیر را دارند، مورد پذیرش اکثر مردم است (هوکر ۲۰۱۶).

با این حال، ارزش (خیر عمومی) مورد انتظاری که با پذیرش قواعد حاصل می‌شود، معیار خوب بودن قواعد (قوانین) است و این در واقع نقطه قوت این نظریه اخلاقی است و نقطه قوت دیگر آن این است که هنگامی که دو قاعده یا قانون قابل وضع باشد، قانونی باید وضع شود که با وجدان عمومی جامعه انطباق بیشتری داشته باشد و این نیز نقطه قوت دیگری است. بنابراین در تعارض‌هایی که دو قاعده با هم درگیر هستند، باید دید که ۱. تبعیت از کدام قاعده بیشترین خیر را به همراه دارد؛ و ۲. تبعیت از کدام قاعده با وجدان عمومی جامعه هم‌خوان است. همچنین در تعارض‌ها باید توجه داشت که ۱. کدام قاعده منع‌کننده، بیشترین خیر قابل پیش‌بینی را به همراه دارد و ۲. کدام قاعده منع‌کننده با وجدان عمومی مردم بیشتر هم‌خوان است. از آن‌جا که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر درصدد سازگار کردن وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی (دو نظریه ناسازگار و رقیب) است و از

سوی دیگر، قواعد را بر نتایج اولویت می‌دهد و صرفاً در هنگام تعارض روی نتایج تکیه می‌کند، و همچنین نتایج قواعد منع‌کننده را نیز مدنظر دارد، بنابراین به نظر می‌رسد که نسبت به سایر نظریه‌ها بهتر است. همچنین، این نظریه راه را برای تولید قواعد جدید، قانون‌گذاری ملی و محلی، و ابطال قواعد قدیمی باز می‌گذارد و پوشش گسترده‌تری دارد. به علاوه، این نظریه یک ایده زیربنایی دارد که همه قواعد را منسجم می‌کند و آن «خیر قابل پیش‌بینی در جامعه» است و این، باعث می‌شود قواعدی که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر تجویز می‌کند با قواعدی که وظیفه‌گرایی تجویز می‌کند شبیه باشد با این تفاوت که مبنای انسجام‌بخش نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر، با فهم عمومی جامعه همخوان‌تر است و این فهم را بهتر توسعه می‌دهد. وقتی می‌گوییم «قواعدی که پذیرش جمعی آن بیشترین خیر را به همراه دارد»، متفاوت است از این که بگوییم «قواعدی که پذیرش شخصی آن بیشترین خیر را به همراه دارد». بنابراین، ممکن است انجام یک قاعده (مثل وفای به عهد) به ضرر شخص ما باشد ولی به جمع نفع برساند و این مبنای جمعی، نقطه قوت دیگری است (ریلی^۱ ۲۰۰۰). نقطه قوت دیگر نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر در این است که با قراردادگرایی رالزی همخوان است زیرا انسان‌ها در حجاب جهل، قواعدی را خواهند پذیرفت که به «خودکامگی بخت» اجازه ظهور و بروز ندهد. این قواعد در واقع همان‌هایی خواهند بود که بیشترین خیر جمعی را به بار می‌آورند پس همان‌طور که در حجاب جهل، تبعیض نژادی یا تبعیض جنسیتی به عنوان قاعده پذیرفته نخواهد شد، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر نیز تبعیض نژادی یا جنسیتی را نمی‌پذیرد زیرا خود «تبعیض» حاوی بیشترین خیر مورد انتظار برای جامعه نیست و همچنین پذیرش تبعیض در واقع عدول از قاعده دیگری است که قبلاً بیشترین خیرش ثابت شده و آن، «بی‌طرفی» و

«یکسان دانستن تمام انسان‌ها» است. اگر همین را وارونه بگوییم، باید اقرار کنیم که اگر شرایطی وجود داشته باشد که افراد بتوانند آزادانه قوانین خود را انتخاب کنند، شهوداً قوانینی انتخاب خواهند کرد که خیر همه به‌طور منصفانه در آن موجود باشد. این قواعد در واقع همان قواعدی هستند که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر آن را می‌پذیرد. بنابراین اگر قوانینی وجود داشته باشد که اگر ما بودیم، در شرایط فرضی و شهودی حجاب جهل بدان گردن نمی‌نهادیم (مثلاً کسانی می‌توانند به دانشگاه بروند که ثروتمندترند)، این قوانین را نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر نیز نمی‌پذیرد زیرا خیر جمعی در آن نیست (لوی^۱ ۲۰۱۳). حامیان این نظریه به چند انتقاد شدید هم پاسخ درخوری ارائه داده‌اند که این باعث شده نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر پیشینی‌گرا قوی‌تر شود. یکی از انتقادهای این بود که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر به تدریج همان نتیجه‌گرایی عمل‌نگر خواهد شد زیرا در تعارض‌ها به تدریج مشخص خواهد شد که وضع کردن برخی قوانین، بیشترین خیر جمعی را به همراه ندارد و بنابراین به تدریج تبصره‌ها و استثنائاتی به قوانین اضافه خواهد شد که این تبصره‌ها و استثنائات در واقع همان اقتضائات عملی است و بنابراین در طولانی مدت، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر تبدیل خواهد شد به نتیجه‌گرایی عمل‌نگر و نتیجه‌گرایی عمل‌نگر نیز فاصله‌ای با سودگرایی ندارد (کارد^۲ ۲۰۰۷). پاسخی طرفداران این نظریه آن بود که در تعریف نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر از کلمه «پذیرش» استفاده شده نه «تبعیت». پذیرش قواعد با آزادی همراه است بنابراین اگر به تدریج استثنائاتی به قواعد اضافه شود، دیگر مورد پذیرش جامعه نخواهد بود و نتایج شوم نارضایتی بسیار بدتر از اضافه کردن تبصره‌ها و استثنائات مختلف به قوانین است و به همین دلیل نظریه نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر آن را ممنوع می‌داند. نکته دیگر آن است که مردم عموماً ناظر قوانین هستند و از نظر پدیداری، نقش ناظر را دارند

نه نقش عامل. افرادی که در موقعیتی قرار می‌گیرند که از آن قواعد و استثنائاتش استفاده کنند کم‌اند ولی افرادی که به آن نظاره می‌کنند و باخبر می‌شوند زیادند. شخصی که در مقام قضاوت و نظارت است حکمش با کسی که در مقام عمل است فرق خواهد داشت و طبیعی است که بسیار آرمانی به قضیه نگاه می‌کند. به همین دلیل نارضایتی ناظران، مانع از ایجاد تبصره‌ها و استثنائات فراوان به نفع اقتضائات عملی می‌شود. همچنین، اگر تحلیل هزینه - فایده هم بکنیم، می‌بینیم که آموزش قواعد پیچیده‌تر به نسل‌های جدید یا عامه مردم، عموماً هزینه‌های زیادی به جامعه تحمیل خواهد کرد (مثلاً قوانین پیچیده‌ای که دربارهٔ دسته‌چک وجود دارد، باعث انباشته‌شدن زندان‌ها و تحمیل هزینه به جامعه می‌شود و آموزش این قوانین نیز هزینه زیادی دارد) و این، از نظر نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر ممنوع خواهد بود (هوکر ۲۰۰۷).

انتقاد دیگری که مطرح شد آن بود که اگر پیچیدگی و مقرر کردن استثنائات متعدد ممنوع شود آن‌گاه برخی از قواعد ممکن است به تدریج بیشترین خیر را به همراه نداشته باشند زیرا استثنائات لازم مقرر نشده است و این ممکن است به تدریج هزینه‌های زیادی تحمیل کند و این در واقع مخالف پیش‌فرض اساسی نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر، یعنی افزون کردن خیر است (اگلستون^۱ ۲۰۰۷). پاسخی که به این انتقاد داده شد آن بود که نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر دو پیش‌فرض اساسی دارد: ۱. قواعد بر مبنای نتایجشان مستقلاً انتخاب می‌شوند؛ ۲. این قواعد تعیین می‌کنند که چه اعمالی اخلاقاً غلط است. پیش‌فرض سومی برای بیشینه‌کردن خیر وجود ندارد و فرض بیشینه کردن خیر صرفاً هنگام انتخاب یا تقریر قواعد است که وارد کار می‌شود (هوکر ۲۰۱۶). انتقاد دیگر به نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر،

در باب قاعدهٔ «اجتناب از فاجعه» است. بر اساس این قاعده، چسبیدن بسیار سفت و سخت به برخی قواعد ممکن است «فاجعه‌آمیز» باشد بنابراین قاعدهٔ «اجتناب از فاجعه» حکم می‌کند که این قواعد در برخی شرایط با تبصره یا استثنائی شکسته شود. ولی سؤال اساسی این است که تعریف و مصادیق فاجعه چیست (هوکر ۲۰۱۶). آیا مثلاً بیکار شدن کارکنان یک شرکت بزرگ که سه هزار نفر نیروی کار دارد «فاجعه» محسوب می‌شود و برای اجتناب از این فاجعه، قاعدهٔ «راست‌گویی» یا «درستکاری» باید شکسته شود؟ آیا برای جلوگیری از این فاجعه باید تولید خودروهای ناکارآمد ادامه یابد؟ قاعدهٔ «اجتناب از فاجعه» نشان می‌دهد که وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر از جهاتی شبیه قاعدهٔ فقهی دفع افسد به فاسد است و همان‌طور که دیدیم، این قاعده در تعریف افسد و فاسد مشکلات اساسی دارد. اگر قاعدهٔ اجتناب از فاجعه با قواعد محکم‌تری نظیر اجتناب از دزدی، اجتناب از شکنجه، یا اجتناب از قتل فرد بی‌گناه در تعارض قرار بگیرد آیا دزدی، شکنجه، و قتل فرد بی‌گناه مجاز می‌شود؟ در این‌صورت، همان انتقاد سابق کارد (۲۰۰۷) دوباره به میان می‌آید زیرا این قاعده و قواعد شبیه به آن، نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر را تبدیل به نتیجه‌گرایی عمل‌نگر می‌کند. از سوی نتیجه‌گرایان قاعده‌نگر، پاسخ درخوری به این انتقاد داده نشده و فقط یک اصلاح جزئی از سوی هوکر (۲۰۰۷) ارائه شده و آن این‌که اگر استفاده از قاعدهٔ «اجتناب از فاجعه» در جهت تداوم یک ظلم دیگر، مثل «انحصار کامل» باشد اساساً مذموم است ولی اگر در جهت جلوگیری از فاجعه‌ای علیه مردم باشد، باید خیر حاصل از آن تفاوت بسیار بزرگی با خیر حاصل از قاعده‌ای مثل «اجتناب از شکنجه» یا «اجتناب از رشوه» داشته باشد. با این حال، می‌بینیم که این قاعده بسیار مشکل‌ساز و گشوده به تفسیر است و می‌تواند مورد سوءاستفاده‌های بسیاری قرار گیرد.

نقدهای دیگری نیز به نتیجه‌گرایی قاعده‌نگر وارد شده است. برای مثال کارسون^۱ (۱۹۹۱) اظهار می‌کند که این نظریه زیاده‌خواه^۲ است. برای مثال، خیر جامعه حکم می‌کند که با «گرسنگی‌کشنده» مبارزه شود. پس می‌توان قاعده‌ای را فرض کرد که می‌گوید افراد غنی جامعه باید ماهانه ۱۰ درصد از حقوق خود را بابت مبارزه با گرسنگی‌کشنده به یک سازمان مردم‌نهاد بدهند. ولی از نظر او، این قاعده زیاده‌خواهانه است زیرا این کمک‌ها باید داوطلبانه باشد نه اجباری. می‌توان بسیاری از این نوع قواعد زیاده‌خواه را تصور کرد که با وجدان عمومی مردم، به‌خصوص طبقه متوسط که اکثریت را تشکیل می‌دهند، مخالف است. بحث بر سر این قضیه ادامه دارد و این نظریه باید بتواند پاسخ دهد که این قواعد زیاده‌خواهانه نیست. نقد دیگری که از سوی آرنسون (۲۰۰۵) مطرح شده آن است که فاصله بسیار زیادی میان درست‌ونادرست عرفی و درست‌ونادرست اخلاقی وجود دارد و در تعارض‌ها نمی‌توان ادعا کرد که وجدان عمومی به درست‌ونادرست اخلاقی صحنه می‌گذارد زیرا برای مثال، اگر دوره برده‌داری را فرض بگیریم، اگر فردی در این دوراهی قرار بگیرد که «دروغ بگوید» یا «برده‌ای را به صاحب ظالمش تحویل دهد»، با توجه به وجدان عمومی باید برده را به صاحب ظالمش تحویل دهد در حالی که بر اساس شهود اخلاقی یک ناظر بی‌طرف، یا ناظری که آگاهی اخلاقی پیدا کرده (مثل بسیاری از سفیدپوستان که علیرغم تضاد منافع، از سیاهپوستان دفاع می‌کنند) این کار نادرست است. همچنین فرض کنید که گروهی از مردم برای مبارزه با بی‌عدالتی دست به نافرمانی مدنی زده‌اند. در این حالت، وجدان عمومی مردم عادی با این گروه همراه نیست زیرا مردم دوست ندارند بی‌نظمی و سلب آسایش اتفاق بیفتد درحالی‌که اخلاق از این عمل پشتیبانی می‌کند.

1. Thomas L. Carson

2. demanding

۲-۷. نتیجه‌گرایی عدالت‌نگر

نظریهٔ نتیجه‌گرایی عدالت‌نگر^۱ را جیمز مور^۲، فیلسوف معاصر اخلاق ارائه داده است و وی نفوذ زیادی در بین نظریه‌پردازان اخلاق به خصوص اندیشمندان حوزهٔ اخلاق رایانه دارد. این نظریه حاصل ترکیب ارزش‌های بنیادی مورد تأکید نتیجه‌گرایی و ایده‌های تکلیف‌گرایانهٔ برنارد گرت^۳ فیلسوف است. از نظر مور (۱۹۹۹)، دو مفهوم بنیادی وجود دارد که هنگام پیدا کردن راه‌حل اخلاقی مناسب برای حل تعارض‌ها، در مقابل هم قرار می‌گیرند و آن دو مفهوم، خوب^۴ (یا خیر) و درست^۵ است که ظاهراً دشمن هم دانسته می‌شوند. افراد زیادی از جمله راس در کتاب «خوب و درست» در باب تقابل اساسی این دو، سخن گفته‌اند. مور این چارچوب را برای آشتی‌دادن این دو مفهوم ارائه داده تا گروه‌ها، سازمان‌ها، شرکت‌ها و تصمیم‌گیران اجتماعی بتوانند سیاست‌های عادلانه‌تری را وضع کنند.

از نظر مور (۱۹۹۹) بهترین نظریهٔ اخلاقی، آنی است که مفهوم خیر و توجه به نتایج خیر (نتیجه‌گرایی) را با نظریات مختلف پارادایم تکلیف‌گرایی تلفیق کند و نظریه‌ای به دست دهد که هم خیر را در دل خود داشته باشد و هم وظیفه را. وی چارچوب جدیدی به نام «نتیجه‌گرایی عدالت‌نگر» عرضه کرده که سعی دارد نتایج اعمال را با وظایف در کنار هم قرار دهد. مور (۱۹۹۹) اعتقاد دارد که هدف اولیهٔ انسان آن است که از رنج دور باشد و این هیچ ربطی به تاریخ فرهنگی انسان ندارد. طبیعت همهٔ انسان‌ها طوری است که برای خیرهای اصلی حیات (مثل خوشی، توانایی، امنیت، دانش، آزادی، و منابع مادی) ارزش قائل‌اند و این یک برساخت فرهنگی یا اجتماعی نیست. این نوع خیرها، «ارزش‌های زندگی» نام دارند و در واقع «ارزش‌های بنیادی»^۶ انسان‌ها هستند و در میان همگان

1. just consequentialism

2. James H. Moor

3. Bernard Gert

4. The good

5. The just

6. Core values

مشترک‌اند (مور ۱۹۹۹). اگر هر یک از این خیرها از دست برود مثل این است که آسیبی به انسان وارد شده و مسلم است که انسان‌ها انتظار دارند که اخلاق، این ارزش‌های بنیادی را حفظ کند زیرا دوست نداریم آسیب ببینیم. به همین دلیل، اخلاق نمی‌تواند نسبت به ارزش‌های بنیادی انسان بی‌تفاوت باشد و هر نظریه اخلاقی باید بتواند حفاظت از ارزش‌های بنیادی را در دل خود بگنجاند.

مور (۱۹۹۹) معتقد است که انسان‌ها انتظار دارند که یک نظریه اخلاقی شامل مفادی باشد که به حفظ قلمرو انسان منتهی شود. حفظ قلمرو و حدود، جزو خصلت‌های طبیعی انسان و حیوان است و از اخلاق طبیعی ریشه می‌گیرد. حفظ قلمرو به معنی حفظ حقوق و جلوگیری از تداخل وظایف است. بنابراین فی‌نفسه از یک نظریه اخلاقی انتظار می‌رود که قلمرو افراد را حفظ کند، وظیفه‌ها و حقوق انسان‌ها را تعیین کند، عدالت را برقرار نماید و تبعیض را نفی کند. پس حفظ ارزش‌های بنیادی از جمله حفظ قلمرو، تعیین وظایف، و برقراری عدالت جزو انتظارات ما از نظریه اخلاقی است. وفای به عهد، قانون‌مداری، ایفای درست نقش و انجام صحیح وظایف در زندگی فردی و اجتماعی، مورد انتظار همه انسان‌هاست. برای مثال، جامعه برای نقش معلمی وظیفه یاد دادن به یادگیرندگان را مقرر کرده است. حال اگر معلمی، در کلاس چیزی یاد ندهد و کلاس با روخوانی کتاب یا ارائه کلاسی دانشجویان شروع شود و خاتمه یابد و دانش‌آموزان و دانشجویان چیزی از معلم و استاد خود نشنوند و نیاموزند، این معلم یا استاد به وظیفه خود عمل نکرده است. مور بر اساس ایده‌های گرت ذکر می‌کند که انسان‌ها انجام ندادن وظایفی که به عهده آن‌هاست را بیش از هر چیز دیگری ناعادلانه می‌دانند. برای مثال، آشکارترین ظلم مادر آن است که وظایف مادرانه‌اش را در قبال فرزند انجام ندهد و آشکارترین ظلم کارمند آن است که وظایف کارمندی‌اش را

در قبال مشتریان به انجام نرساند. مور (۱۹۹۹) به تبعیت از گرت (۲۰۰۵) عنوان می‌کند که امروزه وظیفه‌گرایی را باید در قالب انجام صحیح وظایف متناسب به هر نقش فهمید. برای مثال، از نقاش ساختمان انتظار می‌رود که خوب و بدون خط‌وخش خانه را نقاشی کند و از بنا انتظار می‌رود که خانه محکمی بسازد. از هر صاحب شغل و صاحب نقشی انتظار داریم که آن نقش را به نحو احسن انجام دهد و شهودهای ما می‌گویند که اصلی‌ترین مصداق عدالت درست ایفا کردن نقش است. در عالم بازیگری نیز معیار انسان‌ها همین است. بازیگری که نقش خود را خوب بازی نکند بازیگر خوبی از نظر مردم نیست و احتمالاً با رانت یا با تکیه بر زیبایی ظاهری چهره یا روابط ناسالم با برخی از تهیه‌کنندگان و کارگردانان بازیگر شده است. هر انسان نقش‌های مختلفی را در جامعه پذیرفته است (کارمند، پدر، همسر، مادر، فرزند، همسایه، کاسب، شهروند و امثال آن) و آن نقش‌ها را باید به درستی ایفا کند و انجام دادن وظیفه دقیقاً به همین اشاره دارد. شهودهای همه ما انسان‌ها می‌گویند که اگر کسی نقش خود را درست ایفا نکند و وظایفی که در هر نقش مورد انتظار است را درست انجام ندهد، بر ضد اخلاق عمل کرده است (تاوانی ۲۰۱۵) و این چیزی است که برای همه انسان‌ها در همه جوامع امروزی یکسان است.

ولی خطاست که تصور کنیم اگر هر کسی نقش خود را به درستی ایفا کند و وظایفی که از هر نقش انتظار می‌رود را درست انجام دهد، اخلاق در سطح فردی و اجتماعی رعایت شده و ما به چیز دیگری احتیاج نداریم و نظریات اخلاقی گزافه است. در واقع اگر همین چیز ابتدایی (یعنی انجام درست نقش) را در زندگی واقعی وارد کنیم، خواهیم دید که قضیه به همین این سادگی نیست. رفتارها و کنش‌های ما انسان‌ها اغلب ترکیبی از سوگیری‌ها، راستی‌ها، بدی‌ها و خوبی‌هاست و به دلیل این‌که انسان‌ها نقش‌های بسیار زیادی در جوامع امروزی دارند، نقش‌ها و وظایف با هم به

تعارض می‌افتند. این تعارض بین نقش‌ها و وظیفه‌ها هم در سطح فردی و هم در سطح سیاست‌گذاری روی می‌دهد. گاهی اوقات نیاز می‌شود که در سیاست‌های کلی خود استثنائاتی قائل شویم یا برخی وظایف را ندید بگیریم یا روال جدیدی را راه‌اندازی کنیم یا نقش‌های جدیدی تعریف کنیم. برای این که مطمئن شویم سیاست ما در سازمان یا شرکت یا حتی کل جامعه «اخلاقی» است، باید دو مرحله را پشت سر بگذاریم: ۱. مرحله تأمل و مشورت^۱ و ۲. مرحله انتخاب (تاوانی ۲۰۱۵).

در مرحله تأمل و مشورت جمعی، سیاست‌های ما باید از منظر «بی‌طرفی» و «نداشتن سوگیری» بررسی شود. بی‌طرفی به این معنا نیست که با همه یکسان برخورد شود بلکه به این معنی است که سیاست، بدون

۱. کلمه «تأمل» یا تفکر در اینجا بسیار مهم است و اشاره دارد به این که نباید «سریع» تصمیم گرفت زیرا تفکر، نیازمند کندی و صرف وقت است. کانمن (۱۴۰۱) دو نوع سیستم تفکر برای انسان قائل است: الف. سیستم ۱ که فی‌المجلس و بدون نیاز به تفکر، در هر موقعیتی به ذهن انسان متبادر می‌شود و در واقع اولین برداشتی است که در ذهن نقش می‌بندد که تکراری و کلیشه‌ای است و این برداشت اولیه هنگام انجام سایر کارها نیز ایجاد می‌شود و نیازی نیست که توقف کنیم. در یک آزمایش، از گروهی از افراد حین راه رفتن پرسیده شد که «آیا ارتفاع بلندترین درخت غول‌پیکر بیش از ۳۶۸ متر است؟» میانگین پاسخ این افراد ۲۰۰ متر بود. از گروه دیگری از افراد پرسیده شد که «آیا بلندترین درخت غول‌پیکر بیش از ۲۸ متر است؟» میانگین پاسخ آنها ۵۰ متر بود. کانمن می‌گوید سیستم ۱ غیرقابل اتکاست زیرا دم‌دستی‌ترین پاسخ‌ها را در اختیار فرد می‌گذارد و این پاسخ‌های دم‌دستی به ذهن هر کسی در هر سطحی از رشد می‌رسد. ب. سیستم ۲ که نیاز به کندی، درگیر کردن ذهن، نشستن، ایستایی و صرف وقت دارد. مثلاً اگر کسی در حین راه رفتن از ما بپرسد ۲۷ ضربدر ۸۳ چقدر می‌شود، می‌ایستیم و بی‌حرکت شروع به حساب و کتاب می‌کنیم. در اینجا سیستم ۲ ما کار می‌کند. از نظر کانمن (۱۴۰۱)، برداشت‌هایی که از سیستم ۲ حاصل می‌شود، قابل اتکاست. بنابراین، باید تلاش کنیم برای پرسش‌هایی که در نظر اول بدیهی به نظر می‌رسند (مثل بسیاری از پرسش‌های اخلاقی) سیستم ۲ را به کار بیندازیم تا موفق شویم و گرنه به تصمیمات نادرست می‌رسیم.

در نظر گرفتن منافع افراد و گروه‌های خاص تنظیم شود و اگر تنظیم شد، همه ملتزم به رعایت آن باشند و افراد و گروه‌های خاصی مستثنا نشوند. از نظر مور برای رعایت بی‌طرفی در سیاست‌گذاری، باید ایده «چشم‌بند عدالت» یا همان «حجاب جهل»^۱ را به کار برد. چشم‌بند عدالت، روش زدودن سوگیری از سیاست است (تاوانی ۲۰۱۵)^۲ و در واقع مهم‌ترین «آزمون بی‌طرفی» است. آن دسته از سیاست‌ها که آزمون بی‌طرفی را گذرانند، باید وارد در مرحله دوم شده و بررسی شوند که آیا به خیرهای بنیادی (مثل خوشی، توانایی، امنیت، دانش، آزادی، استقلال، اموال، بدن‌ها) ضربه می‌زنند یا خیر. سیاست‌هایی که به خیرهای بنیادی ضربه می‌زنند باید کنار گذاشته شوند. در مرحله آخر، بررسی می‌شود که آیا سیاست ما «عملی» است یا خیر. این مرحله، مربوط به انتخاب بین سیاست اخلاقی و غیراخلاقی نیست بلکه مرحله انتخاب خوب و خوب‌تر یا در شرایط دشوار، بد و بدتر است. تاوانی (۲۰۱۵) چارچوب اخلاقی مور را در مراحل ذیل خلاصه کرده است:

۱. تأمل و مشورت در باب سیاست‌ها از منظر بی‌طرفی. یک سیاست، اخلاقی است اگر:

- الف. آزمون چشم‌بند عدالت را گذرانده باشد،
- ب. باعث آسیب غیرضروری به افراد و گروه‌ها نشود،

1. veil of ignorance

۲. در ایران و در بسیاری از کشورها، بعضاً در خبرها دیده‌ایم که یک قاعده یا قانون صرفاً برای منافع یک شخص خاص در مجلس تصویب می‌شود و از آن جمله، می‌توان به افزایش مدت اعتبار قانون حق مؤلف از ۳۰ سال به ۵۰ سال و حتی نامحدود شدن آن بنا به درخواست وراث اشاره کرد و برخی نمایندگان از جمله علی مطهری از پیشگامان تصویب این اصلاحیه به قانون حق مؤلف بوده‌اند (همشهری آنلاین، ۱۳ تیر ۱۳۸۹). در تصویب این قانون، منفعت یک شخص خاص مدنظر قرار گرفته و نفع عامه مردم نادیده گرفته شده است.

ج. پشتیبان حقوق افراد و انجام وظایف، تعهدات و توافقات و قراردادهای باشد.

۲. انتخاب بهترین سیاست از مجموعه سیاست‌های عادلانه مرحله قبل، از طریق وزن‌دهی و رتبه‌بندی سیاست‌های اخلاقی برحسب مزایا و آسیب‌های قابل توجیه. برای انجام این کار، باید مطمئن شد که:

الف. نتایج خوب و نتایج بد سیاست‌ها دقیقاً بررسی و وزن‌دهی شده است؛

ب. عدم توافقی‌های مربوط به واقعیات و عدم توافقی‌های مربوط به اصول و ارزش‌ها به‌خوبی از هم تفکیک شده است. همچنین، دانش مربوط به واقعیات‌های حول‌وحوش یک مورد خاص باید به فرایند تصمیم‌گیری تزریق شده است.

از نظر مور (۱۹۹۹) کسانی که به شور می‌نشینند و درباره سیاست‌ها، بی‌طرفی آن‌ها و خیر بودن‌شان تصمیم می‌گیرند باید مزین به فضایی مانند دقت نظر، مهربانی، درستکاری، صداقت، امانت‌داری، یاری‌گری، بخشندگی، عدالت و انصاف باشند و این نظر مور، راه را برای نقد چارچوب او باز می‌کند. در واقع یکی از نقدهایی که می‌توان به این نظریه وارد کرد آن است که این چارچوب تلویحاً وابسته به افراد فضیلت‌مند است. در واقع از گفته‌های مور (۱۹۹۹) این‌طور برداشت می‌شود که اگر سیاست‌گذاران صفاتی مانند راستگویی، وفای به عهد، شجاعت، امانت‌داری، انصاف، جزءنگری، دقت نظر، و امثال آن را نداشته باشند، امیدی به تدوین سیاست خوب نیست. تدوین معیارهایی برای انتخاب این نوع افراد، و سپس یافتن این نوع افراد، مشکل کوچکی نیست. همچنین، داشتن روحیه مشورتی، و نیاز این نظریه به یک فرهنگ مشورتی، از دیگر مضیق‌های آن می‌تواند باشد. با این حال این نظریه سعی کرده وظیفه‌گرایی را با نتیجه‌گرایی جمع کند، ارزش‌های بنیادی را در نظر بگیرد، به ایفای درست نقش تأکید کند و اجتناب از سوگیری را مدنظر قرار دهد.

جمع‌بندی

در این فصل، هشت روش حل تعارض را از دیدگاه‌های فقهی و اخلاقی مورد بررسی قرار دادیم و مشکلات هر یک از آن‌ها را به تفصیل بیان کردیم. اگر بخواهیم این مشکلات را فهرست‌وار جمع‌بندی کنیم باید بگوییم که:

۱. مفاهیمی چون «افسد»، «فاجعه»، «مصلح عمومی» و امثال آن که در عموم راه‌حل‌ها تحت عناوین مختلف آمده، مفاهیمی اساساً مبهم‌اند و به قول جیمز مور^۱ (۱۹۸۵) از آشفتگی معنایی^۲ رنج می‌برند.

۲. نمی‌توان بدون توجه به موقعیت، هیچ ترتیب سلسله‌مراتبی یا اهم و مهمی از وظایف یا قواعد اخلاقی ارائه کرد.

۳. برخی از راه‌حل‌ها، بسیار تفسیری است و به برداشت‌های مفسر وابسته است و توجه به آن‌ها صرفاً برای اندیشمندان و اهل علم موضوعیت دارد و نمی‌توان آن را برای افراد عادی تجویز کرد.

۴. بسیاری از قواعدی که حاصل تأمل در باب خیر اجتماعی است یا از وظایف بنیادی برمی‌خیزد، در موقعیت‌های خاص یا بسیار زیاده‌خواه هستند یا با وجدان عمومی جامعه و شهودهای انسان متعارف همخوان نیستند.

۵. بدون ارجاع به کلمه «خوب» (که بعضاً آن را به خیر نیز ترجمه کرده‌اند) نمی‌توان تعارض‌های اخلاقی را حل کرد و این کلمه، بنا به ادعای مشهور جرج ادوارد مور، یک کلمه بسیط بدون معادل است و معنایی جز خودش ندارد (چون اعمال و سیاست‌ها می‌تواند خوب باشد ولی خیر نباشد!) و با وجودی که واقعیت بیرونی دارد، بدون وجود موقعیت و مصادیق، تعریف‌ناپذیر است. ولی طبق ایده نتیجه‌گرایی عدالت‌نگر، ارزش‌های

بنیادینی وجود دارد که مورد توافق همهٔ انسان‌هاست و می‌توان آن را با وظایف، یا همان تعهدات معطوف به نقش، ترکیب کرد و پس از اثبات بی‌طرفی، نتایج خیر و حفظ ارزش‌های بنیادی، سیاست یا راه‌حل مناسب را انتخاب کرد. بنابراین این ایده برای پیدا کردن راه‌حل تعارض‌ها، و همچنین سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در سطح مؤسسه، شرکت، سازمان می‌تواند قابل استفاده باشد.

منابع

- ابن‌اثیر، محمد بن علی (۱۳۸۶). *الکامل فی‌التاریخ*. جلد ۱. بیروت: دار صادر.
- ابن قتیبه، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق). *غریب‌الحديث*. جلد ۲. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آترک، حسین (۱۳۸۹). ماهیت و حکم اخلاقی توریه. معرفت اخلاقی، ۴، ۷۵-۹۴.
- اکبری، قدسیه؛ آبیاری، مرضیه و بلوکی، افضل (۱۳۹۷). تقدم یا تأخر وظیفه‌گرایی «راس» بر نتیجه‌گرایی «میل» در تزامم‌های اخلاقی. پژوهش‌نامهٔ اخلاق، ۱۱ (۴۱)، ۱۰۷-۱۲۲.
- ایروانی، جواد (۱۳۹۱). بازخوانی روایات توریه و حکم آن. حدیث‌پژوهی، ۴ (۸)، ۸۷-۱۱۰.
- دباغ، سروش (۱۳۸۶). عام‌گرایی و خاص‌گرایی در فرااخلاق. فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی دانشگاه شیراز، ۲۲، ۱-۲۰.
- رضوانی، علی (۱۳۹۲). شاخص‌های تقدیم‌اهم بر مهم در تزامم‌های اخلاقی. معرفت اخلاقی، ۴ (۱۳)، ۱۸-۵.
- سترگ، طیبیه (۱۳۹۰). مبانی فقهی قاعدهٔ اهم و مهم. محفل، ۲ (۴)، ۳۴-۴۰.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴). عدالت؛ کار درست برای انجام دادن چیست؟

ترجمه محمد رضا فرهادی‌پور، چاپ دوم. تهران: نشر آشیان.
شاهدی، سامره و ضمیری، محمد رضا (۱۳۹۶). نقد و بررسی دیدگاه دیوید راس در باب تراحم‌های اخلاقی با تکیه بر آراء شهید مرتضی مطهری. تحقیقات جدید در علوم انسانی، ۳ (۳۳)، ۹۳-۷۳.
شقاقی، مهدی (۱۳۹۸). خودآیینی از منظر فیلسوفان بزرگ اخلاق و ساخت مقیاس سنجش اخلاق خودآیین برای کتابداران کتابخانه‌های عمومی ایران. تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی، ۲۵ (۲)، ۱۹۱-۲۳۱.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۶۳). الاستبصار فی ماختلف من الاخبار. جلد ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
عبدل‌آبادی، علی اکبر (۱۳۹۰). تحلیلی از شهودگروی اخلاقی هنری سیجویک و نقدی بر آن. معرفت اخلاقی، ۷ (۲)، ۱۰۳-۱۱۸.
علی‌آبادی، عبدالصمد و اسفندیاری، رضا (۱۳۹۴). واکاوی قاعده دفع افسد به فاسد از دیدگاه مذاهب فقهی. پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۲ (۳)، ۹-۳۲.

فتح‌زاده، حسن و ضمیری، علیرضا (۱۳۹۷). حل تعارض‌های اخلاقی در تجربه پدیدارشناسانه ماندلباوم. نقد و نظر، ۲۳ (۱)، ۲۹-۵۶.
قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۳). تعارض‌های اخلاقی در سازمان. مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، ۷، ۲۱-۳۴.
کانمن، دنیل (۱۴۰۱). تفکر، سریع و کند. ترجمه فاطمه امیدی. ویرایش بهنام فلاحی. چاپ اول: تهران: انتشارات نوین توسعه.
ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲). پدیدارشناسی تجربه اخلاقی. ترجمه مریم خدادادی، چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.

همشهری آنلاین (۱۳ تیر ۱۳۸۹). افزایش محدودیت زمانی برای قانون حمایت از حقوق مولفان. بازیابی شده در تاریخ ۳ تیر ۱۴۰۱ از:

هولمز، رابرت (۱۳۸۹). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا. چاپ دوم. تهران: ققنوس.

- Abbate, C. E. (2020). On Moral Ignorance and Mistakes of Fact: A Response to Harman. *Philosophia*, 48 (4), 1355-1362.
- Arneson, R. (2005). Sophisticated Rule Consequentialism: Some Simple Objections. *Philosophical Issues*, 15 (1), 235–251.
- Brandt, R. B. (1959). *Ethical Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Carson, T. L. (1991). A Note on Hooker's "Rule Consequentialism". *Mind*, 100 (1), 117-121.
- Card, R. F. (2007). Inconsistency and the Theoretical Commitments of Hooker's Rule-consequentialism. *Utilitas*, 19 (2), 243–58.
- Eggleston, B. (2007). Conflicts of Rules in Hooker's Rule-consequentialism. *Canadian Journal of Philosophy*, 37 (3), 329–49.
- Frederick, D. (2014). Pro-Tanto versus Absolute Rights. *Philosophical Forum*, 45 (4), 375-394.
- Gert, B. (2005). *Morality: Its Nature and Justification*. New York: Oxford University Press.
- Hooker, B. (2000). *Ideal Code, Real World: A Rule-consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hooker, B. (2007). Rule-consequentialism and Internal Consistency: A Reply to Card. *Utilitas*, 19 (4), 514-519.
- Hooker, B. (2016). Rule Consequentialism. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/>>.
- Kahn, L. (2012). Rule Consequentialism and Scope. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15 (5), 631-646.
- Kemp, W. (2011). Where are the borders? National identity and national security. In: *Blood and borders: The responsibility to protect and the problem of the kin-state*. Edited by Walter Kemp, Vesselin Popovski and Ramesh Thakur. New York: United Nations University Press, 49-62.
- Levy, S. (2013). A Contractualist Defense of Rule Consequentialism. *Journal of Philosophical Research*, 38, 189-201.
- McConnell, T. (2018). Moral Dilemmas. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-dilemmas/>>.
- Moor, J. H. (1999). Just consequentialism and computing. *Ethics and Information Technology*, 1 (1), 61-65.
- Moor, J. H. (1985). What Is Computer Ethics? *Metaphilosophy*, 16 (4), 266-275.
- Parfit, D. (1997). Equality and Priority. *Ratio*, 10 (3), 202–21.
- Poel, I. V. D. (2011). The relation between forward-looking and

- backward-looking responsibility. In: N. A. Vincent et al.(eds.), *Moral Responsibility; Beyond Free Will and Determinism*, chapter 3, Library of Ethics and Applied, Philosophy, 27. DOI: 10.1007/978-94-007-1878-4_3.
- Reisner, A. E. (2013). Prima Facie and Pro tanto Oughts. In: *The International Encyclopedia of Ethics*, Edited by Hugh LaFollette, 4082–4086, New York: Blackwell Publishing Ltd.
- Riley, J. (2000). Defending Rule Utilitarianism. In: *Morality, Rules and Consequences*. Edited by B. Hooker, E. Mason and D. Miller. Edinburgh: Edinburgh University Press, 40-70.
- Ross, D. (2002). The right and the good. Edited by Philip Stratton-Lake. First published in 1930. New York: Oxford university press.
- Schultz, B. (2017). *The Happiness Philosophers: The Lives and Works of the Great Utilitarians*. Chapter 4, Henry Sidgwick and Beyond (pp. 218-342). Princeton: Princeton University Press.
- Shaw, W. (1993). Welfare, Equality, and Distribution: Brandt from the Left. In: *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard Brandt*. Edited by B. Hooker. Boulder: Westview Press: 165–87.
- Sidgwick, H. (1981). *Methods of Ethics*. 7th Hackett reprint ed., Cambridge: Hackett Publishing Co. First Published in 1874 by Oxford University Press.
- Skelton, A. (2012). William David Ross. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). retrieved January 30, 2021, from: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/william-david-ross/>>.
- Talbert, M. (2019). Moral Responsibility. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Retrieved October 20, 2020, from: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/>>.
- Tavani, H. (2015). *Ethics and Technology; controversies, questions, and strategies for ethical computing*. 5th edition. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, chapter 3.
- Urmson, J. O. (1953). The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill. *Philosophical Quarterly*, 3 (10), 9–33.
- Wallace, R. J. (1996). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.