



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

From The Decrease of Suffering to The Destruction of The World: reassessing Ninian Smart's argument against negative utilitarianism

Seyyed Morteza Tabatabaei 

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: Morteza.tab64@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 26 October 2025

Received in revised form 31

January 2026

Accepted 06 April 2026

Published online 18 July 2026

Keywords:

Negative Utilitarianism,
Decrease of Suffering, The
Argument for The End of The
World, Ninian Smart, Harry
Acton, John Watkins

ABSTRACT

This article analyzes one of the most important metaethical challenges to negative utilitarianism, focusing on Ninian Smart's argument for the destruction of the world. Smart shows that if the ultimate goal of morality is only to reduce suffering, then the complete elimination of suffering through the destruction of life can ultimately be justified, a result that is inconsistent with moral intuition. In this study, while examining the responses of defenders of negative utilitarianism, it is shown that they rely solely on practical or psychological obstacles in the logic of destruction and therefore completely deny the essence of the argument, namely the possibility of slipping from reduction to destruction. The article continues by examining historical and everyday examples of the “slippery slope from reduction to elimination” to show that such a tendency is real and dangerous, and at the very least needs to be taken seriously. Finally, it is suggested that negative utilitarianism be accompanied by complementary principles such as the right to life and attention to priorities in order to avoid slipping into an “ethics of destruction.”

Cite this article: Tabatabaei, M. (2026). From The Decrease of Suffering to The Destruction of The World: Reassessing Ninian Smart's Argument Against Negative Utilitarianism. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 615-634. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.69878.4286>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

This article revisits the “world destruction argument” proposed by R. Ninian Smart and examines its implications for negative utilitarianism (NU). Negative utilitarianism, originally suggested by Karl Popper as an alternative to classical utilitarianism, proposes that moral and political action should focus primarily on minimizing suffering rather than maximizing happiness. Popper introduced this idea in *The Open Society and Its Enemies* (1945), partly as a response to utopian political ideologies that seek to engineer maximal happiness but risk justifying authoritarian rule in pursuit of that goal. By contrast, Popper argued that reducing avoidable suffering should be the primary ethical and political priority.

Although Popper’s proposal initially received little philosophical attention, it became the subject of serious debate after Ninian Smart’s short but influential article “Negative Utilitarianism” (1958). Smart formulated what later came to be known as the *world destruction argument*. According to this argument, if the ultimate moral goal is simply the minimization of suffering, then the complete elimination of sentient life—assuming it could be done instantaneously and painlessly—would appear morally justified, because it would permanently eliminate all suffering. Yet such an action clearly conflicts with widely held moral intuitions. Therefore, Smart concluded that negative utilitarianism, at least in its straightforward form, leads to morally unacceptable implications.

Smart illustrated the argument with a hypothetical scenario: imagine a ruler who possesses a weapon capable of annihilating all humanity instantly and without pain. Because life inevitably involves suffering, destroying humanity would eliminate future suffering and therefore reduce the total amount of suffering in the world. From the standpoint of strict negative utilitarian reasoning, the ruler would appear morally obliged to use the weapon. However, since such an action is intuitively abhorrent, Smart argued that the ethical framework leading to this conclusion must be flawed. This criticism was later supported by philosophers such as J. J. C. Smart, Mario Bunge, David Heyd, and Toby Ord, who acknowledged that the objection poses a serious challenge to radical forms of negative utilitarianism.

Defenders of negative utilitarianism have responded to Smart’s argument in several ways. One line of response emphasizes the practical and psychological impossibility of implementing global destruction. David Pearce, for instance, argues that planning and executing the extinction of all sentient life could not occur without causing immense distress and suffering. Consequently, a negative utilitarian would have no reason to advocate such a catastrophic solution. Similarly, Clark Wolf maintains that policies aimed at killing those who suffer most would likely generate fear and insecurity in society, thereby increasing overall suffering rather than reducing it.

A second line of defense stresses the conceptual difference between *reducing* suffering and *eliminating* it entirely. Harry B. Acton and John Watkins argue that Smart conflates these two goals. According to them, negative utilitarianism advocates minimizing avoidable suffering, not eradicating it altogether. However, critics have countered that elimination can plausibly be regarded as the extreme limit of reduction. J. J. C. Smart famously argued that denying this is like claiming that zero is not a number: if suffering is minimized, the logical endpoint of such minimization may indeed be its complete elimination.

A third response questions whether the destruction of life could ever truly guarantee the elimination of suffering. Watkins suggested that even if all life on Earth were destroyed, evolution might eventually generate new forms of sentient life capable of suffering. Therefore, anyone attempting to minimize suffering completely would also have to eliminate the very possibility of life, a task arguably beyond human power. Nevertheless, critics have pointed out that even the temporary elimination of suffering for millions of years would still count as a moral improvement under strict negative utilitarian reasoning.

The present article argues that these defenses fail to address the central concern raised by Smart’s argument. Most responses either rely on practical constraints or insist on a conceptual distinction between reduction and elimination. However, they often overlook the deeper issue: the potential for

moral reasoning centered exclusively on suffering reduction to slide gradually toward eliminative solutions. To explore this possibility, the article introduces the concept of a “slippery slope” from reduction to elimination and examines historical and everyday examples that illustrate this tendency.

The analysis begins with rare but striking “miniature” cases of eliminative reasoning. Suicide provides the most immediate example. Individuals sometimes choose death as a means of escaping unbearable physical or psychological suffering. Although suicide concerns only the individual, it reflects the same basic logic: the elimination of the subject eliminates the suffering associated with that subject. Collective suicide, as seen in certain historical or religious movements, represents an expanded form of the same reasoning.

Another category includes benevolent forms of familicide or filicide. Historical records and criminological studies document cases in which parents kill their children—often followed by their own suicide—because they believe they are protecting them from unbearable future suffering. Similarly, some cultural practices of senicide involve the killing or abandonment of elderly family members to relieve economic burdens or social pressures. While these actions are often morally condemned or culturally contested, they nonetheless illustrate situations in which the elimination of a suffering individual is justified by actors in terms of reducing overall suffering.

Alongside these extreme examples, the article also examines widespread and morally neutral forms of eliminative behavior in everyday life. People frequently eliminate sources of discomfort by cutting off relationships, abandoning social networks, migrating to new environments, rejecting certain technologies, or completely removing particular foods or habits from their lives. Although these decisions typically involve relatively minor aspects of life rather than life itself, they demonstrate a common pattern of reasoning: when a particular element of life is perceived as a source of suffering, individuals may choose to remove it entirely rather than merely mitigate its negative effects.

The article then argues that, under certain circumstances, these mild forms of elimination can evolve into more radical outcomes. Historical cases such as the Jonestown tragedy and the Heaven’s Gate movement illustrate how communities initially motivated by ideals of social justice, spiritual purity, or relief from worldly suffering gradually moved toward isolation, radical behavioral restrictions, and ultimately mass suicide. In these cases, a series of smaller eliminative decisions—severing ties with society, renouncing ordinary life, suppressing desires—created a psychological and ideological environment in which the final elimination of life itself could be portrayed as a rational or even redemptive solution.

Such cases lend empirical plausibility to Smart’s concern. Even if negative utilitarianism does not directly advocate world destruction, a moral framework focused exclusively on suffering reduction may be vulnerable to misuse or radicalization. The danger lies not necessarily in explicit endorsement of elimination, but in the gradual transition from acceptable forms of harm reduction to increasingly extreme strategies aimed at removing suffering altogether.

The article concludes that Smart’s world destruction argument retains its critical force. Attempts to dismiss it as an unrealistic thought experiment underestimate the real historical and psychological dynamics that can transform compassionate intentions into destructive actions. For negative utilitarianism to remain ethically viable, it must therefore incorporate additional normative constraints that prevent the transition from permissible reduction to impermissible elimination. Possible safeguards include recognizing a fundamental right to life, integrating pluralistic moral values beyond suffering minimization, or acknowledging that suffering itself may possess certain existential or developmental significance within human life.

Without such safeguards, a purely suffering-centered ethical framework risks sliding toward what might be called an “ethics of annihilation.” Recognizing the complexity of human flourishing—including the potential role of suffering in moral growth, resilience, and appreciation of well-being—may therefore be essential for preventing this dangerous trajectory.



از کاهش رنج تا نابودی جهان:

ارزیابی مجدد استدلال نینیان اسمارت علیه فایده‌گرایی سلبی

سید مرتضی طباطبائی

استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: Morteza.tab64@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ کلیدواژه‌ها: فایده‌گرایی سلبی، کاهش رنج، برهان نابودی جهان، نینیان اسمارت، هری اکتون، جان واتکینز.	این مقاله با تمرکز بر برهان نابودی جهان نینیان اسمارت، به تحلیل یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری و عملی فایده‌گرایی سلبی می‌پردازد. اسمارت نشان می‌دهد که اگر هدف نهایی اخلاق تنها کاهش رنج باشد، در نهایت حذف کامل رنج از طریق نابودی حیات می‌تواند موجه جلوه کند؛ نتیجه‌ای که با شهود اخلاقی ناسازگار است. در این پژوهش، ضمن بررسی پاسخ‌های مدافعان فایده‌گرایی سلبی، نشان داده می‌شود که آنان صرفاً به موانع عملی یا روانی در منطق نابودی تکیه دارند و بنابراین گوهر استدلال، یعنی امکان لغزش از کاهش به نابودی را به کلی نفی می‌کنند. در ادامه مقاله، با بررسی نمونه‌های تاریخی و روزمره از «شیب لغزنده کاهش به حذف» نشان داده می‌شود که چنین گرایشی، واقعی و خطرناک و دست‌کم نیازمند جدی گرفتن است. در پایان، پیشنهاد می‌شود که فایده‌گرایی سلبی با اصول مکملی مانند حق حیات و توجه به اولویت‌ها همراه شود تا از لغزش به سمت «اخلاق نابودی» مصون بماند.

استناد: طباطبائی، مرتضی. (۱۴۰۵). از کاهش رنج تا نابودی جهان: ارزیابی مجدد استدلال نینیان اسمارت علیه فایده‌گرایی سلبی، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)،

۶۳۴-۶۱۵ <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.69878.4286>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

فایده‌گرایی سلبی در ادبیات فلسفه اخلاقی ایران، چندان شناخته‌شده نیست. از معدود اشارات به این رویکرد را می‌توان در معرفی کوتاهی در کتاب *اخلاق پیامدگرا* (توکلی، ۱۴۰۲، ۳۵۷-۳۵۹) مشاهده کرد و در فهرست‌های گوناگون مقالات علمی‌پژوهشی هیچ اثری یافت نشد که به نحو مستقل یا ذیل عنوان فرعی به این بحث پرداخته باشد. این در حالی است که ادبیات این بحث در زبان انگلیسی، بسیار غنی است و از نیمه دوم قرن بیستم که با مقاله انتقادی نینیان اسمارت (۱۹۵۸)، چنین عنوانی برای سیاست‌گذاری پوپر پیشنهاد شد، فیلسوفان اخلاق و به‌ویژه پیامدگرایان واکنش‌های مثبت و منفی فراوانی به این نظریه نشان داده‌اند و همچنان جزو مباحث زنده اخلاق هنجاری است.

فایده‌گرایی سلبی، در واکنش به فایده‌گرایی کلاسیک یا لذت‌گرایانه مطرح شد. نخستین بار کارل پوپر در *جامعه باز و دشمنان آن* (۱۹۴۵) در نقد دیدگاه‌های آرمان‌گرایانه حاکمیتی که به دنبال ایجاد بهشت بر روی زمین هستند، پیشنهاد کرد به جای ضابطه فایده‌گرایانه که در صدد تولید بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد و مستعد ایجاد دیکتاتوری‌های خیرخواهانه است، «به حداقل رساندن درد و رنج» در دستور کار سیاستمداران قرار گیرد (پوپر، ۱۳۸۰، ۲۲۶). این دیدگاه پوپر، چالش‌چندانی در محافل فلسفی برنینگ‌یخت تا اینکه ده سال بعد، دین‌پژوه اسکاتلندی، نینیان اسمارت، در مقاله‌ای یادداشت‌مانند و دوصفحه‌ای با عنوان «فایده‌گرایی سلبی»، آن را برجسته کرد و با استدلالی که بعدها به برهان نابودی جهان معروف شد (کنوتسون، ۲۰۱۹)، کلیت این دیدگاه را زیر سؤال برد. استدلال اسمارت بدین قرار بود که بالاترین حد در کاهش درد و رنج بشری، حذف کامل درد و رنج است و اگر حاکمی، سلاخی در اختیار داشته باشد که در یک لحظه و بدون درد، کل بشریت را معدوم کند، رنج را حذف می‌کند؛ چراکه در هر صورت، زندگی با رنج همراه است و تنها با حذف خود انسان است که رنج او نیز حذف می‌شود. با این حال مطمئن هستیم که چنین کاری، غیراخلاقی است.

بنابراین فایده‌گرایی سلبی نمی‌تواند موضع اخلاقی درستی باشد (اسمارت، ۱۹۵۸، ۵۴۲). این استدلال نینیان، زمانی توجه بیشتری را به خود جلب کرد که برادر او، فیلسوف اخلاق و فایده‌گرای معروف، جی.جی. اسمارت نیز با او همدلی کرد و برهان نابودی جهان را موجب تردید در موفقیت فایده‌گرایی سلبی دانست (اسمارت، ۱۹۶۱، ۱۹-۲۰).

در یکی از جدی‌ترین واکنش‌ها به مقاله اسمارت، دو فیلسوف پوپری به نام‌های اکتون و واتکینز در مقاله‌ای مشترک، ضمن دفاع قاطع از دیدگاه استادشان، اشکال اسمارت را ناشی از دست‌کم گرفتن و تحریف دیدگاه پوپر دانستند و گفتند کاهش رنج اساساً با حذف رنج متفاوت است و با توجه به اینکه پوپر، این سخن را به قصد طرح اخلاقیات بشردوستانه مطرح کرده، می‌توان مطمئن بود که منجر به دیدگاه نابودی بشریت نخواهد شد (اکتون و واتکینز، ۱۹۶۳، ۸۴-۸۵).

بعدها اشکالات دیگری از جمله اشکال خراش سطحی^۱ و عدم تقارن^۲ نیز مطرح شد. با این حال اشکال نابودی فراموش نشد و بعدها دیگرانی همچون جی.جی. اسمارت و توبی آرد باز آن را مطرح و از آن دفاع کردند.

در این مقاله، از این مطلب بحث خواهد شد و در واقع پرسش اصلی مقاله، این است که آیا واقعاً آن گونه که بسیاری از مدافعان فایده‌گرایی سلبی گفته‌اند، نابودی جهان، امری عجیب و واضحاً غیراخلاقی است که نمی‌تواند یا نباید درباره فایده‌گرایی سلبی مطرح شود یا اینکه در زندگی روزمره و در طول تاریخ، از استدلالاتی مشابه برهان نابودی برای کاهش رنج استفاده شده

^۱ The world destruction argument

^۲ pinprick

^۳ asymmetry

و می‌شود، آن هم با استدلال اخلاقی؟ چنانچه پاسخ مثبت باشد، از چه مسیر و فرایندی است که یک نیت خیر اخلاقی می‌تواند موجب چنین عمل عجیب و ویرانگری شود؟

در ضرورت و اهمیت این بحث، می‌توان گفت علاوه بر پیشبرد بحثی نظری در حوزه اخلاق هنجاری، واکاوی پرسشی کاربردی در مواجهه با رنج است که می‌تواند راهنمای عمل مناسبی برای نیکوکاران، فعالان امور خیریه و دولت‌ها باشد: اینکه آن‌طور که فایده‌گرایان سلبی می‌گویند، باید فقط به کاهش رنج اندیشید یا آن‌گونه که فایده‌گرایان کلاسیک می‌گفتند باید در پی افزایش سود و لذت مردم بود که همزمان موجب تسکین دردهایشان نیز می‌شود و یا اساساً نوع نگاه به مسئله رنج و لذت، نیازمند بازنگری است.

۱. برهان نابودی جهان: پیشینه و پاسخ‌ها

چنان‌که در مقدمه آمد، این استدلال را آر. ان. اسمارت در مقاله‌ای در مجله معتبر ذهن^۱ مطرح کرد. در همان آغاز او عنوان مخفف NU را نیز برای فایده‌گرایی سلبی در نظر گرفت که بعدها کاملاً جا افتاد. اصل استدلال او علیه رویکرد سلبی، بدین قرار است:

فرض کنید فرمانروایی، سلاحی در دست دارد که می‌تواند نسل بشر را بی‌درنگ و بدون درد نابود کند. از نظر تجربی مسلم است که پیش از آنکه همه افراد زنده در هر روز نابودی پیشنهادی، در فرایند طبیعی رویدادها بمیرند، مقداری رنج وجود خواهد داشت. در نتیجه، استفاده از سلاح قطعاً رنج را کاهش می‌دهد و وظیفه فرمانروا به دلایل NU [موجه] خواهد بود. از سوی دیگر، مطمئناً باید چنین عملی را شروارانه بدانیم. بر اساس دلایل فایده‌گرایانه، می‌توانیم با اشاره به لذت‌ها و شادی‌های مثبتی که احتمالاً در تعداد زیادی از زندگی‌های نابود شده یافت می‌شود، از این قضاوت دفاع کنیم (اسمارت، ۱۹۵۸، ۲۸۶).

اینجا تمرکز اسمارت بر مقایسه میزان درد و رنج حین مرگ است. یعنی اگر بتوان افراد را بدون هیچ دردی کشت، ظاهراً بر اساس رویکرد کاهش رنج، بهتر است تا اینکه با تحمل درد و رنج، مثلاً بستری شدن طولانی‌مدت بر تخت بیمارستان بمیرند. اما در ادامه، استدلال را به نحو دیگری نیز ادامه می‌دهد؛ یعنی حتی اگر آن مرگ، دردآور نیز باشد، چه‌بسا برای قتل‌های خیرخواهانه گفته شود رنج نبودن، کمتر از رنج تحمل دردهای مختلف در طول زندگی است:

چنین قتل‌هایی حتی اگر تا حدودی دردناک باشند، ممکن است قابل توجیه باشند: میزان درد دندان و بیماری‌های مورد انتظار برای یک فرد، معمولاً بسیار بیشتر از رنج کوتاه‌مدت ناشی از خنجر زدن در کمرش خواهد بود (اسمارت، ۱۹۵۸، ۵۴۳).

روشن است که اینجا نیز اسمارت تنها در حال اشاره به پیامدهای ناگوار ناشی از یک نسخه رادیکال از NU است، نه اینکه در صدد تقویت و تأیید خود دیدگاه باشد.

در ادامه، اسمارت با اشاره کردن به دو اصل مهم دیگر در تفکر پوپر، یعنی اصول «بردباری با بردباران» و «نفی استبداد»، از اینکه مطمئناً بتوان این را متوجه منظومه فکری پوپر کرد، تحاشی می‌کند؛ ولی در هر صورت ایرادها به خود اصل فایده‌گرایی

¹ Mind

سلبی را مستقل از اصول دیگر و یا در صورت برتری بر دیگر اصول در شرایط تزام، همچنان وارد می‌داند (اسمارت، ۱۹۵۸، ۵۴۳). بعدها علاوه بر جی.جی. اسمارت، فیلسوفان دیگری همچون ماریو بونگه (بونگه، ۱۹۸۹، ۲۳۰)، دیوید هاید (هاید، ۱۹۹۲، ۶۰) و توبی ارد، (۲۰۱۳) وارد بودن ایراد نابودی جهان به فایده‌گرایی سلبی (دست کم به نسخه رادیکال) را تأیید کردند. پیش‌تر و در مقدمه گفته شد که شماری از پیروان NU، این ایراد را جدی و منصفانه ندانسته یا دست کم، آن را به پوپر (با توجه به باورهای اخلاقی و منظومه فکری خیرخواهانه او) وارد ندانسته‌اند. با این حال ممکن است رویکرد فایده‌گرایی سلبی، در چارچوبی خارج از نظام فکری پوپر مطرح شود. با این حال کسانی هم بوده‌اند که آن را جدی گرفته و در مقام پاسخ برآمده‌اند. در اینجا سه مورد از پاسخ‌ها را با هم مرور می‌کنیم.

۱-۱. دشواری‌های امکانی و اخلاقی برای تصمیم به نابودی جهان

دیوید پیرس، فیلسوف فرانسان‌گرای انگلیسی (۱۹۵۹-)، از مدافعان رویکرد سلبی فایده‌گرایی است. او می‌پذیرد که تراژدی‌هایی همچون فجایع آشویتس و سایر وجوه تراژیک در زندگی شخصی هر یک از ما، گاه تحمل زندگی را دشوارتر از تحمل مرگ می‌سازد و بنابراین نظراً ممکن است برهان نابودی جهان، خدمت به بشریت به نظر برسد؛ ولی در عمل چنین حرکتی نمی‌تواند بدون درد و رنج باشد:

... با این حال، برنامه‌ریزی و اجرای انقراض تمام موجودات زنده نمی‌تواند بدون درد انجام شود. حتی فکر کردن به چنین کاری موجب پریشانی می‌شود. بنابراین یک فایده‌گرای سلبی مجبور نیست برای راه‌حل آخرالزمانی استدلال کند (پیرس، ۲۰۰۵، ۱).

ممکن است گفته شود که این فرض است، و فرض محال، محال نیست. با این حال آنچه پیرس در ادامه می‌گوید نشان می‌دهد از نگاه او، تفاوت است بین نابود کردن، و از اول خلق نکردن. پیرس خود نابود کردن را عملی غیراخلاقی و پریشان‌کننده می‌داند که با عدم خلق، متفاوت است:

فایده‌گرای سلبی هنوز هم ممکن است به طور خصوصی معتقد باشد که اگر جهان هرگز وجود نداشت، بهتر بود؛ [اما] این مسئله‌ای جداگانه است (پیرس، ۲۰۰۵، ۱).

همچنین کلارک ولف که در زمینه انتخاب اجتماعی و انتخاب‌های جمعیتی، «فایده‌گرایی سطح بحرانی منفی» را پیشنهاد و از آن دفاع می‌کند، می‌گوید «انتخاب‌های جمعیتی باید با هدف به حداقل رساندن رنج و محرومیت هدایت شوند» (ولف، ۱۹۹۶، ۲۷۸). او این ایراد احتمالی را به اصل خود مطرح می‌کند که «ممکن است به ذهن کسی خطور کند که بهترین راه برای به حداقل رساندن رنج و محرومیت فعلی، کشتن بی‌سروصدا، مخفیانه و بدون درد همه افراد بدبخت و نیازمند است» و در پاسخ می‌گوید:

فایده‌گرایان سرسخت می‌توانند استدلال کنند که ما به‌ندرت با چنین انتخاب سیاسی روبه‌رو می‌شویم و به هر حال دلایل فایده‌گرایانه خوبی برای اجتناب از چنین سیاستی وجود دارد؛ زیرا عموم مردم از آن مطلع می‌شوند و بدبخت‌تر و هراسان‌تر می‌شوند (ولف، ۱۹۹۶، ۲۷۸).

¹ negative critical level utilitarianism

این مطلب نیز گفته شده که «کشته شدن» بزرگ‌ترین شر و بنابراین بالاترین حد رنج است و «[نینیان اسمارت] این واقعیت عمومی را نادیده می‌گیرد که همه مردم (به جز معدودی استثنائات در شرایط بحرانی) دوست دارند زندگی کنند و کشته شدن را نه مزیت، بلکه بزرگ‌ترین شری که به آنها وارد شده است، می‌دانند» (کالدک، ۲۰۰۸، ۱۱۰). بنابراین تصمیم به قتل همه موجودات، عملاً بسیار دشوار و نشدنی و اخلاقاً تصمیمی خودمتناقض است.

۱-۲. تفاوت کاهش و حذف

هری باروز اکتون (۱۹۰۸-۱۹۷۴)، فیلسوف لیبرتارین انگلیسی و از طرفداران فایده‌گرایی سلبی، می‌پذیرد اگر قرار به حذف رنج از زندگی باشد، راه حل پیشنهادی برای نابودی جهان، ناگزیر است؛ ولی او معتقد است که تفاوت جدی است میان کاهش رنج و حذف آن. در واقع آن چیزی که فایده‌گرایان سلبی به دنبالش هستند، صرفاً کاهش میزان رنج ممکن است:

اسمارت در این ادعا که اگر قرار است به دنبال حذف [رنج] باشیم، نابودی ناگهانی و بدون درد تمام زندگی، راهی مؤثر برای تأمین آن خواهد بود، حق دارد. اما حذف رنج با کاهش آن و یا رسیدن به «حداقل میزان رنج قابل اجتناب برای همه» یکسان نیست و دومی، است که می‌توان تا حدودی آن را به عنوان جایگزینی احتمالی برای شکل رایج‌تر فایده‌گرایی در نظر گرفت، نه اولی. آیا در این صورت، ویرانگری‌ای که اسمارت تصور می‌کند با عدم توجه به تفاوت بین حذف و کاهش، اشتباه وحشتناکی نیست؟ (اکتون و واتکینز، ۱۹۶۳، ۸۴).

در واکنش به این پاسخ، گفته شده که به هر حال حذف نیز نوعی کاهش، و در واقع حد اعلای کاهش است:

اگر ما حداقل کردن بدبختی را تنها اصل اخلاقی نهایی خود قرار دهیم... باید انفجاری جهانی از سوی فردی مستبد اما خیرخواه را تأیید کنیم (اسمارت، ۱۹۶۱، ۲۹).

جی.جی. اسمارت در اثر بعدی خود نیز مجدداً بر این پاسخ تأکید می‌کند:

مطمئناً حذف، مصداقی از کاهش است؛ [بلکه] بهترین حالت آن، به گفته فایده‌گرایان سلبی، به نظر من اکتون با گفتن این مطلب که حذف، کاهش نیست، مانند کسی است که می‌گوید صفر عدد نیست (اسمارت، ۱۹۸۹، ۴۴).

۱-۳. امکان ایجاد مجدد حیات

جان ویلیام واتکینز (۱۹۹۹-۱۹۲۴) فیلسوف انگلیسی و از شاگردان کارل پوپر، در دفاع از فایده‌گرایی سلبی از مسیری دیگر وارد می‌شود و اساساً فرض را ناممکن در نظر می‌گیرد:

حتی اگر تمام حیات نابود شود، در زمان مناسب ممکن است ماده زنده دوباره از لجن بیرون آید و روند تکامل دوباره آغاز شود (این بار شاید با دردی حتی بیشتر از آنچه با ادامه حیات نژاد بشر همراه بود). بنابراین کسی که درد را به کمترین حد می‌رساند، باید خود امکان حیات را از بین ببرد و من دوست دارم فکر کنم که این چیزی است که در اصل فراتر از قدرت انسان است (اکتون و واتکینز، ۱۹۶۳، ۹۶).

جی.جی. اسمارت به این پاسخ نیز واکنش نشان داده و می‌گوید اولاً نابود کردن موجودات ذی‌شعور برای به صفر رساندن رنج کافی است که این لزوماً مستلزم نابودی امکان حیات نیست، ثانیاً به فرض اینکه پس از صدها میلیون سال، دوباره حیات موجودات ذی‌شعور از طریق فرایند تکامل (به رغم همه وابستگی‌ها به شانس و تصادف) ممکن شود، دست‌کم رنج انسان‌ها در این صدها میلیون سال به صفر رسیده است که با اصل فایده‌گرایی سلبی همخوان است (اسمارت، ۱۹۸۹، ۴۴-۴۵).

البته در کنار سه پاسخ مزبور که جنبه دفاعی دارد، پاسخ‌های جدلی نیز داده شده است؛ از جمله اینکه گفته‌اند حتی فایده‌گرایی کلاسیک و لذت‌گرایانه را می‌توان در وضعیتی تصور کرد که منجر به نابودی حیات شود؛ مثلاً با این تصور که پس از نابودی کل جهان، موجودات قبلی با موجوداتی جایگزین شوند که از رفاه بالاتری برخوردارند و بنابراین خوشبختی نسبت به قبل افزایش یافته باشد (کنوتسون، ۲۰۱۹، ۱۰۱۰). مسلماً چنین پاسخی صرفاً می‌تواند در واکنش به رقبای داخلی مکتب فایده‌گرایی کارآمد باشد و دفاعی از فایده‌گرایی سلبی به شمار نمی‌آید.

در ادامه، با تمرکز بر پاسخ‌های اول و دوم، یعنی دشواری امکانی و اخلاقی تصمیم به حذف و نیز تفاوت کاهش با حذف، نخست با ذکر دو نوع مینیاتوری از حذف رنج و سپس با اشاره به مثال‌هایی از سیر تدریجی کاهش‌ها و حذف‌های جزئی به حذف کلی رنج (استدلال شیب لغزنده)، نشان داده می‌شود که خطر فرو افتادن به دام «نابودی جهان» خطری جدی و واقعی است و فایده‌گرایی سلبی برای رهایی از آن باید تدبیر جدی‌تری بیندیشد.

۲. شیب لغزنده: از کاهش به حذف

غرابت ایراد نینیان اسمارت که چه‌بسا برای بسیاری، صرفاً نوعی تعنت و سخت‌گیری به شمار آید، به‌ویژه با توجه به پاسخ‌هایی که در بالا گفته شد، ما را به جدی نگرفتن و بی‌اهمیت انگاشتن برهان نابودی جهان ترغیب می‌کند؛ ولی با مروری بر تاریخ و فرهنگ بشری و نیز رفتارهای روزمره، نمونه‌هایی هرچند کوچک و در مقیاس‌هایی بسیار محدودتر مشاهده می‌شود که ممکن است ما را به تأملی دوباره در باب این برهان وادارد. در واقع ما دو نمونه از رفتارهای مشابه را در حیات بشری سراغ داریم که در نمونه‌های نوع اول، با درصد وقوع بسیار اندک و دهشتناکی بسیار بالا، انسان روش حذف خود یا دیگری را برای کاهش و حذف رنج در پیش گرفته و در نمونه‌های نوع دوم، با درصد بسیار بالا و بدون هیچ خشونت و قبح اخلاقی، افراد در صدد حذف جنبه‌ای خاص از زندگی در صدد کاهش رنج خود برمی‌آیند.

برهان اصلی، چنان که گفته خواهد شد، این نگرانی است که گاهی ممکن است نمونه‌های ملایم و غیرخشونت‌آمیز نوع دوم، خودشان پلی شوند برای نمونه‌های حذف‌گرا و خشن نوع اول و بدین ترتیب، انگیزه رایج و بدون قبح کاهش رنج، نهایتاً به همان نتیجه‌ای بینجامد که نینیان اسمارت نسبت به آن هشدار می‌داد. در ادامه این بخش، ابتدا بر نمونه‌های نادر ولی بسیار خشن این نگاه مروری می‌کنیم، سپس به نمونه‌های رایج و عموماً پذیرفته‌شده می‌پردازیم و در بخش سوم، به مواردی می‌پردازیم که نمونه‌های نوع دوم، رفته‌رفته در یک شیب لغزنده، به نمونه‌هایی گسترده از نوع اول انجامیده و فجایعی را مشابه برهان نابودی اسمارت، رقم زده است.

۲-۱. نمونه‌های مینیاتوری نادر و خشن از حذف‌گرایی

آنچه در این بخش می‌آید، مثال‌هایی است از اقدامات حذفی که معمولاً جزو انتخاب‌های اولیه و مطلوب انسان نیست و عموماً مورد نکوهش اخلاقی و دینی نیز قرار دارد. با این حال، در بسیاری از موارد، علت اصلی این اقدامات حذف‌گرایانه خشونت‌بار و زندگی‌گریز، رهایی از رنج زندگی است. بدین معنا که از منظر فاعل، رنج به آستانه‌ای می‌رسد که تحمل آن، به‌صرفه نیست. این

همان نتیجه‌ای است که در بنیادی‌ترین شکل، ممکن است برای فرمانروای مستبد و خیرخواه حاصل شود. طیفی از این اقدامات و علل آن در ادامه بررسی خواهد شد تا روشن شود چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ جمعی، چنین امکانی منتفی نیست. یک سر طیف اقدامات فردی است و طرف دیگر آن، رفتارهای جمعی. حد بالای طیف، آنجاست که اقدامات حذف‌گرایانه دسته‌جمعی، در قالب رسمی عرفی یا اقدامی سازمان‌یافته انجام می‌شوند و اینها نزدیک‌ترین شباهت را به وضعیت مورد اشاره اسمارت دارند (لذا تعدد مثال‌ها در موارد هر چه غریب‌تر، هرچند ملال‌انگیز و اطناب‌گونه است، می‌تواند به تقویت هرچه بیشتر استدلال اسمارت کمک کند).

۲-۱-۱. خودکشی و خودزنی

کسی که اقدام به خودکشی می‌کند، هرچند عملش صرفاً ناظر به شخص خودش است و بعضی فیلسوفان اخلاق آن را برای خلاصی از رنج‌های زندگی اخلاقاً مجاز می‌دانند (سینگر، ۱۹۹۴، ۱۸۷-۲۲۳)، در مقیاسی خرد در حال استفاده از روش حذف رنج است. در واقع، کوچک‌ترین واحد به لحاظ جمعیتی و در دسترس‌ترین گزینه‌ای که می‌توان برای حذف کلی رنج در پیش گرفت (البته مشروط به نداشتن دیدگاه دینی/اخروی)، خودکشی است. با توجه به اینکه امروزه به‌مرگی یا قتل ترحمی^۱ در تعدادی از کشورها قانونی شده یا فرایند قانونی شدن را از سر می‌گذرانند، به نظر می‌رسد چنین راه‌حلی در حال رسمیت یافتن است و دست‌کم برای شرایطی خاص، حذف کامل رنج، به جای تحمل و مبارزه با آن و بهره‌مندی از دیگر مواهب حیات، در حال پذیرش است. در علل و عوامل خودکشی و اینکه آیا عامل ژنتیک، اختلال روانی، طبیعت، سنت، بریده‌شدن پیوندهای اجتماعی و... در خودکشی مؤثر است، پژوهش‌های فراوان انجام شده و همچنان بحث‌ها در این زمینه فراوان است، ولی به نظر می‌رسد بتوان گفت سه مؤلفه احساس مالکیت نسبت به زندگی، تسلیم شدن در برابر رنج‌ها و تمایل شدید به خلاصی همیشگی از مصائب حیات، از عناصر مشترک اکثر اقدام‌های خودکشی‌اند که تابعی از همان الگوی مورد نظر اسمارت هستند.

خودکشی‌های دسته‌جمعی که با رضایت جمعی انجام می‌شوند، نوع گسترش‌یافته خودکشی‌اند که نشان می‌دهند این اقدام می‌تواند از حد فرد فراتر رود و حالتی نزدیک‌تر به وضعیت نابودی جهان را رقم زند. در ادامه و ذیل عناوین بعدی، برخی عوامل که موجب خودکشی‌های دسته‌جمعی می‌شود و می‌تواند مبتنی بر نیات اخلاقی یا دست‌کم غیرنکوهیده باشد، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

خودزنی، نوع ضعیف‌تری از تلاش مشابه برای حذف رنج است که نه کل حیات مادی شخص، بلکه بخشی از آن را هدف می‌گیرد. بسیاری از کسانی که دست به خودزنی‌های جدی می‌زنند، در صددند تا خود را از یک رنج ابدی غالباً ذهنی یا برخی عادات رنج‌آور رها سازند. بارزترین مثال از این دست را که هم آسیب جدی به بدن است و هم انقطاع نسل و در واقع حذف نسل را در پی دارد و از این جهت، نوعی خودکشی خفیف به شمار می‌آید، می‌توان در خودآخته‌سازی مردان^۲ مشاهده کرد. این تصمیم، گاه به عنوان راهی برای رهایی از میل جنسی و کشش‌های گناه‌آلود آن، در برخی فرق مسیحی و گاه به عنوان راهی برای رهایی از عادات جنایتکارانه و تبدیل به شهروند عادی در پیش گرفته شده است. برای مثال علاوه بر گزارش‌های درباره افرادی همچون اورینگن و اسقف ملیتو ساردیس، می‌توان به فرقه مسیحی اسکوپتسی^۳ اشاره کرد که در اوج محبوبیت خود در قرن نوزدهم، حدود ۱۵ هزار عضو داشت (پلیکان، ۱۸۷۵، ۱۵۴). حضور در این گروه مذهبی، مبتنی بر رضایت اولیه و داوطلبانه اعضا به اختگی بود که به آن VRC می‌گفتند و در واقع شرط ورود به فرقه بود (مالتسف، ۲۰۲۲، ۲).

^۱ euthanasia

^۲ self-castration

^۳ Skoptsy

همچنین در جمهوری چک قانونی برای اخته کردن داوطلبانه مجرمین وجود داشت و به گزارش شورای اروپا، در فاصله سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۸، تعداد ۹۴ زندانی به خواست خود اخته شدند. یک مجرم سریالی در کشور چک، اظهار می‌دارد اخته شدن بهترین تصمیمی بوده که گرفته است:

از طرفی باید از قربانیان بالقوه محافظت می‌کردم و از طرف دیگر می‌خواستم از [شر] خودم محافظت شوم؛ می‌خواستم مانند فردی عادی زندگی کنم (وایتهد، ۲۰۰۹).

۲-۱-۲. خانواده‌کشی خیرخواهانه

در تاریخ و نیز در صفحات حوادث روزنامه‌ها، گزارش‌هایی از خانواده‌کشی^۱ روایت شده که پدر یا مادر، گاه برای اینکه اعضای خانواده خود را از تحمل رنجی عظیم برهانند، آنها را با یا بدون رضایتشان به قتل رسانده‌اند. از نمونه‌های معروف تاریخی، جلال‌الدین محمد خوارزمشاه است که وقتی در جنگ با مغولان از شکست خود مطمئن شد، برای آنکه اهل حرمش به دست دشمن نیفتند، مادر، همسر و دخترانش را به دریا افکند (جویی، ۱۳۸۷، ۴۸۳).

وقایع مشابهی از این دست را که ترکیبی از خودکشی دسته‌جمعی و خانواده‌کشی به قصد حفظ ناموس است، می‌توان در فرهنگ‌های دیگر نیز مشاهده کرد؛ از جمله در میان یهودیان در ماجرای محاصره مسعده که در جریان آن، هر مرد سکاری برای آنکه به دست دشمن نیفتد، ابتدا زن و فرزندان خود را کشت و سپس مردان بین خود قرعه‌کشی کردند تا یکدیگر را بکشند و آخرین نفر، خودکشی کرد (کوهن، ۲۰۱۰، ۲۴۳). نمونه‌های دیگر در میان رومیان (آرنولد، ۱۸۴۶، ۴۷۱)، هیسپان‌ها (گروت، ۲۰۲۲)، مسیحیان مونتانی (تروت، ۱۹۹۶، ۲۳۰) و هندیان (جوی و سینگ، ۲۰۰۲، ۲۳۱) با شکل و شمایل خودکشی دسته‌جمعی، نشان از رواج جهانی این فرهنگ در گذشته داشته است.

علاوه بر شرایط جنگی، خانواده‌کشی یا فرزندکشی^۲ با نیت گوناگون، گستردگی بیشتری دارد. برای مثال بنا بر گزارشی، تا سال ۱۹۹۵ فقط در آرشیو ملی قتل‌های خانوادگی بریتانیا و کانادا، ۱۰۹ پرونده خانواده‌کشی موجود بوده است (ویلسون و همکاران، ۱۹۹۵، ۲۷۵). در این میان، با اینکه غلبه با فرزندکشی از سوی پدران و معمولاً ناشی از اختلال‌های روانی، مصرف مواد روان‌گردان، انتقام‌جویی یا تنبیه است، ولی آن دسته از فرزندکشی‌هایی که توسط مادران انجام می‌شود، با درصد بالایی به مقاصد خیرخواهانه و دلسوزانه انجام می‌شود. برای مثال، در مطالعاتی که رسنیک بر روی ۳۷ مورد از فرزندکشی‌های مادران انجام داده، به این نتیجه دست یافته که ۵۶ درصد از آنها نوع‌دوستانه یا از روی عشق انجام شده‌اند، غالباً با خودکشی نیز همراه بوده‌اند و مادر به فکر محافظت از کودک خود در برابر رنج واقعی یا خیالی بوده است (رسنیک، ۱۹۷۰، ۶۰).

خانواده‌کشی یا فرزندکشی خیرخواهانه را می‌توان پس از خودکشی، دومین مرتبه در مقیاس حذف کلی رنج به شمار آورد؛ جایی که والد در مقام کسی که خود را مسئول یا مالک جان عیال و فرزندانش می‌داند، می‌کوشد آنان را از رنجی عینی یا ذهنی/خیالی برهاند و این کار را از طریق کشتن آنان (و غالباً پس از آنان، کشتن خود) انجام دهد. نظیر همان کاری که فرمانروای مستبد و خیرخواه، در مثال نینیان اسمارت انجام خواهد داد. با این تفاوت که اینجا مثال‌های عینی فراوانی در تاریخ و روزگار کنونی، گزارش شده است و صرفاً یک فرض خیالی نیست.

^۱ familicide

^۲ filicide

با تراکم و تداول بسیار بیشتر و البته قبح اخلاقی مبهم‌تر، سقط جنین‌های خیرخواهانه را نیز می‌توان در امتداد همین جریان بررسی کرد. آنچه خود نینیان اسمارت نیز در مقاله‌اش بدان اشاره کرده بود (اسمارت، ۱۹۵۹، ۵۴۳). در مواردی که سقط جنین به دلیل نقص خلقت یا اختلال احتمالی، توسط پزشکان تجویز می‌شود یا حتی مواردی که مادر تنها به دلایلی همچون فقر (ترس از تأمین مالی کودک) یا انگ و ننگ، اقدام به سقط غیرقانونی می‌کند، ممکن است عقلاً نیز چنین تصمیمی را بپذیرند؛ با این تفاوت که در اینجا هنوز بحث در این باره فراوان است که آیا درباره جنین، حیات کامل شکل گرفته است یا نه. بنابراین شاید به راحتی نتوان سقط جنین را مصداقی از قتل نفس کامل به شمار آورد، ولی به هر حال با توجه به نیتی که برای جلوگیری از رنج آینده جنین وجود دارد، نهایتاً می‌توان آن را نیز نمونه‌ای مینیاتوری از حذف رنج دانست.

۲-۱-۳. سالمندکشی

در اقدامی برعکس خانواده‌کشی، گزارش‌های فراوانی از والدکشی اقوام گوناگون در دست است که اعضای خانواده تصمیم به کشتن پدر یا مادر پیر خود می‌گیرند. سالمندکشی یا پیرکشی،^۱ رهاسازی یا قتل عمدی پیران خانواده یا قبیله است که نهایتاً به کاهش رنج خانواده از طریق کاهش هزینه‌ها و بار مسئولیت می‌انجامد.

برای مثال در رسم جشن مانند تالایکوتال^۲ (به معنای حمام روغنی آرام) که در بخش‌های جنوبی ایالت تامیل هند انجام می‌شود، سالمندان توسط اعضای خانواده خود قبل از طلوع آفتاب، یک حمام روغنی گسترده دریافت می‌کنند و در بقیه روز، به او چندین لیوان آب نارگیل سرد و لطیف داده می‌شود. با انجام این کار، دمای بدن به طور ناگهانی پایین می‌آید و موجب تب بالا می‌شود که به مرگ فرد مسن در عرض یک تا دو روز می‌انجامد. روش‌های دیگر عبارت‌اند از شیردرمانی (خوراندن اجباری شیر گاو همزمان با گرفتن بینی)، استفاده از سموم یا خوراندن گل (چترجی، ۲۰۱۴، ۲۰۰۶). گاه نیز کارمندان بیمارستان با تزریق داروهای کشنده یا سمومی که برای کشتن مار و خوک استفاده می‌شود، به روستاییان در کشتن والدینشان کمک می‌کنند (چترجی، ۲۰۱۴، ۲۰۰۸). منظور از سالمند در این رسم، معمولاً افراد بالای شصت سال است (سانگر، ۲۰۲۰، ۲).

آن گونه که چترجی، تالایکوتال پژوه هندی می‌گوید، انگیزه چنین قتل‌هایی صرفاً اقتصادی است: «افزایش جمعیت فقر را در روستاها افزایش داده است؛ جایی که مردم نمی‌توانند روزانه یک وعده غذا برای خود فراهم کنند و تنها به همین دلیل است که اکثر مردم فکر می‌کنند والدین سالخورده‌شان باری بر دوش آنها می‌شوند» (چترجی، ۲۰۱۴، ۲۰۰۵).

رسومی همچون اوباسوته^۳ در ژاپن به صورت رها کردن پیران بالای هفتاد سال در کوهستان (هافمن، ۲۰۱۰)، آتستوپا در سوئد باستان که به صورت پریدن یا پرت کردن از روی صخره‌ای به همین نام انجام می‌شده (وایلبول، ۱۹۹۶، ۳۶۵) یا رها کردن پیران یا کشتن آنها از طریق چاقو زدن یا خفه کردن در بین اینوئیت‌ها (لیناراس و همکاران، ۱۹۹۸، ۱۹۵) و نیز در سایر مناطق جهان گزارش شده است که البته در چند و چون همه آنها تردید وارد است. با این حال، چنان که در بخش خودکشی گفته شد، پدیده نوظهور به مرگی احتمال وجود یا بروز چنین قتل‌هایی را تقویت می‌کند.

در نمونه‌ای فراگیر و جهانی از حادثه‌ای مشکوک که درباره منشأ آن گمانه‌زنی‌های متناقضی مطرح می‌شد، می‌توان به پاندمی کووید ۱۹ اشاره کرد که خطر مرگ برای افراد بالای ۶۵ سال، ۲۳ برابر بیشتر از افراد کم‌سن‌تر بود و در جهت سالمندکشی عمل می‌کرد (موئلر، ۲۰۲۰). در صورت تکرار چنین مواردی با دخالت عامدانه عامل انسانی، چنین رویدادی را می‌توان نسخه‌ای مدرن از سالمندکشی به شمار آورد.

^۱ geronticide

^۲ Thalaikothal

^۳ ubasute

بر اساس الگوی سلسله‌مراتبی، سالمندکشی از آن نوع که گفته شد، در سومین رتبه از مراتب حذف رنج قرار می‌گیرد؛ چراکه اینجا نیز تصمیم به قتل، تصمیمی درون‌خانوادگی و احتمالاً با در نظر گرفتن نوعی مسئولیت یا مالکیت نسبت به والدین مسن است که عرف همان جامعه، آن را به رسمیت می‌شناسد. با این تفاوت که مالکیت یا مسئولیت والد به فرزند، مرتبه بالاتر و پذیرفته‌شده‌تری است تا مالکیت/مسئولیت فرزند نسبت به والد.

بر اساس گزارش‌هایی که از انگیزه‌های چنین قتل‌هایی به دست رسیده، نمی‌توان آنها را قتل‌های خیرخواهانه یا دیگرخواهانه به سود مقتول به شمار آورد (مگر اینکه از نگاهی بیرونی گفته شود با چنین تصمیماتی، فرد مسن نیز از رنج تحمل نگاه سرزنش‌بار و ناشکیبای اطرافیان می‌رهد)، ولی با توجه به توافق فرزندان برای چنین قتل‌هایی و تبدیل آن به عرف محلی، به نظر می‌رسد نوعی محاسبه فایده‌گرایانه جمعی در آنها لحاظ شده است. چراکه روشن است دلیل قتل، نه کینه شخصی یا کسب اموال فرد متوفی، بلکه صرفاً رها کردن خانواده از بار مالی است. لذا این نوع قتل را نیز می‌توان از دیدگاه فاعلانش، عاملی برای کاهش رنج کلی اعضای خانواده دانست که همچنان در الگوی مورد بحث می‌گنجد.

در مرتبه بعد، می‌توان قتل‌های ترحمی‌ای را در نظر گرفت که به صورت سازمان‌یافته از طرف نهادهای دولتی انجام می‌شود، ولی تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرد، مورد رسمی و ثابت‌شده‌ای را نیافت که چنین اقدامی از سوی یک دولت یا حکومت، واقعاً با نیت خیرخواهانه یا اخلاقی یا دست‌کم با اعلام نوعی انگیزه خیر انجام شده باشد. حتی در مواردی همچون پروژه T4 نازی‌ها که معولان ذهنی را هدف اتانازی قرار می‌دادند، نمی‌توان هیچ‌گونه انگیزه اخلاقی‌ای را در نظر گرفت که در آن نفع و رضایت کلی مردم لحاظ شده باشد.

ممکن است گفته شود در این موارد نیز دولت در اندیشه بهبود وضعیت مردم بوده است، ولی تفاوت در این است که اینجا، عملیات اتانازی T4 بدون اطلاع و رضایت خانواده‌ها و والدین بیماران انجام می‌شده و خانواده‌ها راضی به مرگ فرزندان‌شان نبوده‌اند (هافمن و برونینگ، ۲۰۰۵، ۱۸۸). البته گزارش‌های غیررسمی و تأییدنشده‌ای از برخوردهای منفعلانه برخی دولت‌ها نسبت به شرایط وخیم معتادان متجاهر، بیماران ایدزی و متکدیان بی‌خانمان وجود دارد که بیانگر رضایت آنها نسبت به مرگ و حذف این دسته از افراد است، ولی باز چنین مواردی را نمی‌توان به عنوان مستند یک گزارش علمی در نظر گرفت. هرچند فرض چنین برخوردهایی در گذشته‌های دور یا در آینده، کاملاً منتفی نیست.

۲-۲. نمونه‌های مینیاتوری روزمره و همه‌گیر حذف‌گرایی

آنچه تا اینجا بیان شد، عمدتاً جزو استثنائات تاریخ است که چه‌بسا گفته شود آن چنان شاذ و اندک‌شمارند و چنان با شهود اخلاقی ناسازگارند که قابلیت اعتنا و اتکا ندارند؛ به‌ویژه درباره خانواده‌کشی و سالمندکشی. با این حال، مواردی از حذف کانون رنج در زندگی روزمره همه ما انسان‌ها وجود دارد که اساساً در منطقه‌الفراغ اخلاق وجود دارد و نمی‌توان آنها را دآوری مثبت یا منفی اخلاقی کرد. این موارد نشان می‌دهند که تمایل به کاهش می‌تواند به حذف نیز برسد و در مواردی که سرزنش اخلاقی وجود ندارد، به‌راحتی قابل انجام است.

یک نمونه رایج، حذف روابط است؛ کسی که در روابطش با یک فرد یا گروهی از افراد دچار چالش و رنج می‌شود، ممکن است تصمیم بگیرد به کلی از آن شبکه ارتباطی خارج شود و همه روابطش را قطع کند. در اینجا ممکن است در آن رابطه یا شبکه ارتباطی، منافع و لذاتی هم موجود باشد، ولی شخص به این نتیجه برسد که در محاسبه هزینه-فایده، هزینه بیشتری می‌پردازد و بنابراین برای به صفر رساندن این هزینه، روابط را قطع کند. ممکن است این قطع روابط با اعضای خانواده یا شبکه

دوستان و همکاران باشد یا کسی که حتی نسبت به فرهنگ همشهریان یا هموطنان خود، چنین احساسی داشته باشد و به همین سبب، اقدام به مهاجرت همیشگی کند و همه روابطش را با شبکه قبلی، از بین ببرد و هویت جدیدی برای خود بسازد.

مواردی از این دست بسیار پرشمارند و در عین حال نمی‌توان چنین افرادی را به سبب این کار، اخلاقاً سرزنش کرد. در عین حال نوع نادر و افراطی چنین عملی را می‌توان در پدیده ژاپنی‌الاصل ژوهاتسو^۱ مشاهده کرد؛ به این معنا که شخص، عامدانه بدون هیچ ردی، از زندگی پیشین خود ناپدید می‌شود و شخص پس از مفقود شدن، محل سکونت، شغل، خانواده، نام و حتی ظاهرش را تغییر می‌دهد. بر اساس پژوهش‌های آکادمیک، دلایل ناپدید شدن این افراد از زندگی پیشین عمدتاً عبارت‌اند از ازدواج‌های ناموفق، ورشکستگی شغلی، فرار از بدهی‌های فزاینده، شکست‌های عاطفی، محیط بد و فشار در محل کار (آلوی پرادانا، ۲۰۲۲).

نظیر همین وضعیت را درباره استفاده از تکنولوژی‌های مدرن می‌توان دید. برای بسیاری از ما پیش آمده است که دست‌کم برای مدتی، انواعی از تکنولوژی‌ها را چنان آسیب‌زا بباییم که به کلی آنها را از زندگی شخصی خود حذف کنیم. این حذف ممکن است به حذف یک برنامه یا شبکه مجازی اجتماعی از گوشی هوشمند محدود شود و ممکن است حتی تا کنار گذاشتن گوشی هوشمند و قناعت کردن به یک گوشی ساده غیرهوشمند پیشرفت کند. در اشیای بالاتر، این تصمیم به صورت جمعی گرفته می‌شود و چه بسا از سوی بزرگان گروه، بر کل افراد تحمیل شود. سبک زندگی آمیش‌ها در امریکا و اروپا که هنوز از کالسکه به جای خودرو استفاده می‌کنند و داوطلبانه، خود را از لوله‌کشی آب و برق‌کشی شهری محروم می‌نمایند، از همین قانون حذفی تبعیت می‌کند. آمیش‌ها عمداً ابزارهایی را انتخاب می‌کنند که با ابزارهای مورد استفاده جهان خارج متفاوت است. این تمایز به آنها کمک می‌کند تا هویت منحصر به فرد خود را حفظ، و پیوندهای جامعه خود را نگهداری کنند و تضمین کنند که همچنان بتوانند فناوری را با شرایط خود بپذیرند (وتمور، ۲۰۰۷، ۱۰).

باز نمونه‌ای دیگر از مواردی که به حذف جنبه خاصی از زندگی می‌پردازیم، مواردی است که به سبب رنج‌های ناشی از مصرف یک نوع ماده غذایی لازم و لذیذ، آن را به کلی از برنامه غذایی خود حذف می‌کنیم. اینجا حذف، در واقع حذف یک لذت است، ولی به قصد کم کردن رنج آینده. از این جمله‌اند کسانی که رویکرد حذف قند، حذف نمک، حذف نان، حذف برنج یا حذف گوشت قرمز را در پیش می‌گیرند و به این ترتیب تلاش می‌کنند تا قند، فشار یا چربی خون خود را در حد متعادل نگاه دارند. چه بسا چنین تصمیم‌هایی در مشورت با پزشک متخصص نیز صورت نگیرند و صرفاً برآمده از تصمیمی شخصی باشند و توصیه پزشک صرفاً کاهش مقدار مصرف باشد، اما ناتوانی شخص در کنترل خود، او را به این نتیجه برساند که تصمیم به حذف کلی بگیرد.

این مثال‌های روزمره که ممکن است برای همه ما پیش بیاید و تا آن مقدار که فقط در حوزه تصمیمات شخصی و غیرتحمیلی است، اساساً قابل داور اخلاقی نیز نیست، می‌تواند نشان دهد که تمایل به کاهش، می‌تواند منجر به تمایل به حذف نیز بشود و چنین مسیری، لزوماً مسیر عجیب و نادرالوقوعی نیست. مگر اینکه محذور اخلاقی سنگینی بر سر راه باشد. در ادامه، به مواردی اشاره خواهیم کرد که از حذف‌های روزمره و ملایم آغاز می‌شود و به حذف‌های خشن نوع اول منتهی می‌شود. چنین مثال‌هایی می‌تواند برهان نابودی جهان و نگرانی بابت رویکرد فایده‌گرایی سلبی را جدی‌تر سازد.

¹ Jōhatsu

۲-۳. نمونه‌های جامع: شیب لغزنده از حذف‌های روزمره به حذف‌های رادیکال

چنان‌که تا کنون روشن شد، همه ما در زندگی، کمابیش با رویکرد حذفی نسبت به جنبه‌های خاصی از زندگی آشنا هستیم و چه بسا خودمان تجربه‌اش کرده باشیم. در عین حال، حذف‌های خشن و نادری که در بخش اول همین عنوان آمد، می‌توانند مثال‌هایی کوچک از همان نوع حذفی باشند که با دیدگاهی اخلاقی و به قصد کاهش رنج، منجر به نابودی جهان می‌شوند.

در تاریخ بشر، با مواردی مواجهیم که کسانی با تفکرات نوع دوم، یعنی صرفاً حذف جنبه‌های خاصی از زندگی، نهایتاً کارشان به حذف‌های رادیکال و نابودی حیات شخصی رسیده است. جالب توجه آنکه چنین گروه‌هایی، آرمان‌ها و دغدغه‌های کمال‌گرایانه اخلاقی و عرفانی نیز داشته‌اند. وجود چنین مواردی، هشدار است برای اینکه اگر صرفاً بر کاهش رنج تمرکز شود، ممکن است در شیبی لغزنده، مسیر کاهش به سمت حذف گرایش پیدا کند.

پیش‌تر گفتیم که اکتون، مدافع فایده‌گرایی سلبی، معتقد بود که روشن است بین کاهش رنج و حذف رنج، تفاوت جدی وجود دارد. در پاسخ، جی.جی. اسمارت می‌گفت نهایتاً حذف نیز نوعی از کاهش خواهد بود. در اینجا یک مدافع فایده‌گرایی سلبی می‌تواند پاسخ دهد که ما به طور قراردادی، «حذف رنج» را از دایره کاهش کنار می‌گذاریم و برای مثال همانطور که کسی که دارای اضافه وزن است، صرفاً به دنبال کاهش وزن خود و رسیدن به حد متعادلی از وزن و چربی است، نه حذف کلی آنها، در اینجا نیز به طور قراردادی و عامدانه، «حذف رنج» را کنار می‌گذاریم. در اینجا، استدلال کمکی این مقاله وارد می‌شود و آن اینکه به فرض اینکه بتوان «حذف رنج» را مصداقی از کاهش در نظر گرفت و آن را از اهداف فایده‌گرایی سلبی کنار گذاشت، اما هنوز این امکان و نگرانی وجود دارد که تمرکز صرف بر کاهش رنج و غفلت از سایر ظرفیت‌های فایده‌گرایی و اساساً اخلاق هنجاری، ممکن است رفته‌رفته ما را به سمت «حذف رنج» متمایل کند. این مسیر را «شیب لغزنده» می‌نامیم. مثال‌هایی که در ادامه می‌آید، شواهدی است برای تقویت همین مدعا.

چنان‌که در بخش ۲-۲ گفته شد، یکی از انواع حذف‌های روزمره و رایج، حذف کردن رابطه یا شبکه‌ای از روابط است. در مقیاس بزرگ‌تر ممکن است کسی علاوه بر اینکه خودش یک شبکه ارتباطی را رها می‌کند و میل به رهایی کامل از رنج روابطش با نوع خاصی از افراد یا انواعی از جوامع دارد، افراد تحت هدایت یا تکفل خود را نیز وادار یا تحریک به چنین حذف‌هایی کند. مورد از رهبرانی که با تفکرات آرمان‌گرایانه، اعضای فرقه خود را به جایی دورافتاده بردند، ارتباطشان را با جهان خارج قطع کردند و نهایتاً هر دو گروه، با خودکشی دسته‌جمعی از بین رفتند، مثال‌هایی مناسب از شیب لغزنده کاهش به حذف هستند.

۲-۳-۱. فرقه معبد مردم

جیم جونز (۱۹۳۱-۱۹۷۸)، رهبر آیین مذهبی و چپ‌گرایانه Peoples Temple بود که به‌عنوان یک فعال مذهبی در طول دهه ۱۹۷۰ به‌شدت درگیر فعالیت‌های سیاسی و خیریه شد و رفته‌رفته فعالیت‌هایش در رد مسیحیت سنتی، صراحت گرفت و شروع به ترویج نوعی تفکر ضدسرمایه‌داری کرد که آن را «سوسیالیسم رسولی»^۱ می‌نامید و به دنبال تشکیل آرمان‌شهری عادلانه بود. جونز به تدریج کنترل بیشتری بر پیروان خود در معبد مردم پیدا کرد که در اوج خود بیش از سه هزار عضو داشت. پیروان او سبک زندگی اشتراکی را در پیش گرفتند که در آن بسیاری از آنها تمام درآمد و دارایی خود را به معبد جونز و مردم می‌سپردند و آنها تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی را هدایت می‌کردند. پس از مدتی فعالیت در کالیفرنیا، جونز در سال ۱۹۷۴

^۱ apostolic

دستور ساخت کمون جونزتاون در گویان را داد و بسیاری از پیروانش را متقاعد یا مجبور کرد که در آنجا با او زندگی کنند. او ادعا کرد که در حال ساختن بهشتی سوسیالیستی و عاری از ستم دولت ایالات متحده است.

تا سال ۱۹۷۸، گزارش‌هایی از نقض حقوق بشر و اتهاماتی مبنی بر اینکه مردم برخلاف میلشان در جونزتاون نگهداری می‌شوند، منتشر شد. پس از حساس شدن دولت امریکا و ارسال هیئتی برای بازرسی، شماری از اعضای فرقه درخواست جدایی دادند که چهار نفر از آنان همراه با نماینده دولت امریکا (لئو رایان)، توسط افراد مسلح جونزتاون به قتل رسیدند. جونز سپس دستور خودکشی دسته‌جمعی را صادر کرد که جان ۹۱۲ نفر از اعضای کمون را گرفت. این اقدام جونز در واقع اقدام قتل‌عام-خودکشی بود. اکثر اعضا با نوشیدن نوشیدنی‌ای آغشته به سیانور جان خود را از دست دادند و کسانی که مقاومت کردند به زور به آنها سیانور تزریق شد.

در واقع جونز، به قصد (ولو غیرصادقانه) ایجاد جامعه‌ای فاقد رنج، اعضای خود را از شبکه عادی ارتباطی‌شان جدا کرد؛ او کمون خود را به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد «بهشتی سوسیالیستی» و «پناهگاهی» از نگاه موشکافانه رسانه‌ها در سانفرانسیسکو تبلیغ می‌کرد (هال، ۱۹۸۷، ۱۳۲). ممکن است گفته شود با توجه به گزارش‌های منفی از زندگی جونز، روشن است که او صرفاً یک شیاد مذهبی بوده و قصدی برای کاهش رنج بشر نداشته است؛ ولی همین که او توانسته بود با ادعاها و اقداماتی غیرصادقانه در زمینه کاهش رنج تبعیض سیاهپوستان، شفای بیماران و کاهش فقر مردم (ریتمان و جاکوبز، ۱۹۸۲، ۱۵۶-۱۶۳)، آنان را از شبکه اصلی ارتباطی‌شان جدا کند و نهایتاً به خودکشی وادارد، نشان می‌دهد که وعده کاهش رنج، از چنان جذابیت و فریبندگی‌ای برخوردار است که می‌تواند مسیر حذف کلی رنج و خودکشی را نیز برای مردم، ولو به خواست و رضایت خودشان، فراهم کند.

۲-۳-۲. گروه دروازه بهشت

مورد عجیب‌تر که اکثر حذف‌های پیش‌گفته را از روزمره‌ترین به سمت حادثه‌ترین پیش برده و می‌تواند متناسب‌ترین مثال برای آنچه نینیان اسمارت گفته بود در نظر گرفته شود، گروه Heaven's Gate به رهبری مارشال اپل‌وایت (۱۹۳۱-۱۹۹۷) است. این گروه شبه‌عرفانی، نخست در روستایی مسیر انزوآگرایی را در پیش گرفتند و روابطشان را با جامعه حذف کردند، هشت نفر از آنها از جمله خود اپل‌وایت به خودزنی جنسی، یعنی اختگی برای رهایی از رنج‌های میل جنسی دست زدند (راس، ۱۹۹۹) و نهایتاً در اواخر دهه ۱۹۷۰ با این باور که ارواح آنها به سفینه فضایی صعود کرده و بدن‌های جدیدی به آنها داده می‌شود، در عمارتی اجاره‌ای خودکشی دسته‌جمعی کردند.

مفسران، اقدام به خودکشی پیروان را ناشی از اعتماد یا ایمانشان به سخنان اپل‌وایت دانسته‌اند و مشخص است که اینجا، اپل‌وایت همان نقشی را ایفا کرده که فرمان‌روای فرضی نینیان اسمارت انجام می‌دهد؛ با این تفاوت که اینجا او از اتوریته و قدرت اقتناع خود استفاده کرده، نه از قدرت قهری فشار دادن یک اهرم برای بمباران. او به گفته خود، «صادقانه از این دنیا متنفر بوده» (دیویس، ۲۰۰۰، ۲۴۳) و در واقع آنها با خودکشی دسته‌جمعی‌ای که بزرگ‌ترین خودکشی گروهی از زمان جونزتاون به شمار می‌آید در پی از میان بردن رنج زندگی در دنیا برآمده‌اند.

آنچه مورد اپل‌وایت را باز هم عجیب‌تر، و به مثال فرضی ما نزدیک‌تر می‌کند، این است که گروه دروازه بهشت از همان آغاز فعالیت در دهه ۱۹۶۰، تصویری درباره نابودی جهان داشته است، مردم را نسبت به این نابودی هشدار می‌داده و به استفاده از آخرین فرصت جهت تخلیه زمین ترغیب می‌کرده است (زلی، ۲۰۰۶، ۸۶). همچنین برخلاف جیم جونز، تفکر خودکشی دسته‌جمعی در اپل‌وایت، ناگهان و در لحظات شکست شکل نگرفته بود، بلکه او از سال‌ها قبل چنین ذهنیتی داشت و آن را اعلام کرده بود؛ دست‌کم از اوایل دهه ۱۹۹۰ (وسینگر، ۲۰۰۰، ۲۳۸). در واقع عبارت دروازه بهشت، به این معنا بود که باید از جهان پر از رنج

فعلی به جهانی فاقد رنج (بهشت) پا گذاشت و به این دلیل، خودکشی یک راه برای گذر از این سطح و رفتن به سطح بعدی است (وسینگر، ۲۰۰۰، ۲۳۸). با این توصیف، بعید نمی‌نماید که اگر کسی مانند اپل‌وایت، دکمه انفجاری فرضی اسمارت را در اختیار می‌داشت تا بتواند کل جهان را نابود کند، ولو با نیت خیر و حذف کلی رنج انسان‌ها، از چنین کاری دریغ می‌کرد.

مثال‌هایی مشابه را از همین نوع، می‌توان در جنبه‌های دیگر حذف‌های روزمره دید. برای مثال ماشین‌ستیزان (لادایت‌ها) و مشخصاً افرادی چون تتودور کازینسکی که در مرحله اول، از مخالفت با تکنولوژی و حذف آن از زندگی آغاز کردند و نهایتاً به این نتیجه رسیدند که کل تمدن نوین باید نابود شود و برای تحقق این مسئله، به بمب‌گذاری و تروریسم روی آوردند. با این حال به نظر می‌رسد مثال‌های پیش‌گفته به حسب تناسب با موضوع می‌توانند برآورنده مقصود این مقاله باشند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم برهان نابودی جهان نینیان اسمارت را بار دیگر به مرکز توجه بازگردانیم و در کنار استدلال شیب لغزنده و نشان دادن مواردی عینی از آن در زندگی بشر، ثابت کنیم که این برهان، صرفاً یک نمونه فکری یا آزمایش ذهنی غریب نیست، بلکه بازتاب‌هایی مینیاتوری و تاریخی در زیست انسانی دارد که خطر «حرکت از کاهش به حذف» را واقعاً برجسته می‌کند. در یک جمع‌بندی، خلاصه مطالب مقاله را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

۱. پاسخ‌های کلاسیک به برهان نابودی، نابسندانه: مدافعانی که می‌گویند کاهش با حذف متفاوت است یا بر موانع عملی و احساسی تصمیم به حذف تکیه می‌کنند، هسته اصلی برهان اسمارت، یعنی امکان منطقی این گذر را دست‌کم می‌گیرند و به‌نوعی مسئله را صرفاً از زاویه دید خود می‌نگرند. از دیدگاهی خونسرد و صرفاً منطقی می‌توان حذف را نیز زیرمجموعه کاهش دید و با همان منطق کاهش رنج، برای حذف نیز استدلال اخلاقی فراهم کرد؛

۲. قوت شواهد مینیاتوری: خودکشی و خودزنی، فرزندکشی/خانواده‌کشی خیرخواهانه، سالمندکشی عرفی یا سازمان‌یافته، اتانازی‌های بحث‌برانگیز، و نیز نمونه‌های روزمره حذف جنبه‌ای از زندگی (قطع روابط، ترک تکنولوژی، حذف کامل خوراکی‌ها) نشان می‌دهند که انسان‌ها بارها و در مقیاس‌های مختلف به موقعیتی رسیده‌اند که «حذف کلی یک منبع رنج» را ترجیح داده‌اند.

۳. شیب لغزنده: احتمالاً مهم‌تر از شواهد پیش‌گفته، مواردی همچون جونز‌تاون، دروازه بهشت و مورد خاص کازینسکی هستند که در آنها تلاش برای کاهش رنج و مجموعه‌ای از حذف‌های کوچک و مشروع یا کم‌قبیح اخلاقی، به اقدامات فاجعه‌بار و جمعی انجامیده‌اند. این مصداق‌ها، مؤیدهایی جدی برای برهان نینیان اسمارت هستند تا نشان دهند فایده‌گرایی سلبی، حتی اگر خودش منجر به چنین فجایی نشود و نظریه‌پردازانش مخالف حذف باشند، ولی ضعف‌هایی دارد که می‌تواند منجر به سوءاستفاده شود و دست‌کم برای بهبود، نیازمند اصلاحات جدی است.

نتیجه آن که برهان اسمارت همچنان قوت انتقادی خود را دارد. حتی اگر مدافعان NU قائل به مرزبندی‌های قراردادی یا عملی شوند و مثلاً اعلام کنند که حذف کلی، خارج از حوزه اخلاقی ماست، باید نشان دهند که این مرزبندی‌ها چگونه پایدار، قابل‌اجرا و مقاوم در برابر فشارهای روانی، مذهبی یا سیاسی است. خاموش‌سازی صریح مصداق «نابودی» به‌تنهایی کافی نیست؛ لازم است دلایل هنجاری و نهادهای ارائه شود که اجازه گذر از کاهش مجاز به حذف ممنوع را ندهد. برای مثال همان‌طور که در بسیاری از ادیان و مکاتب اخلاقی همچون وظیفه‌گرایی گفته می‌شود، لازم است خود «حق حیات» به عنوان حق بنیادین و

مقدس به رسمیت شناخته شود که به هیچ عنوان قابل آسیب‌رسانی نیست؛ اما با توجه به مبانی سکولار فایده‌گرایی نهایتاً این روش نیز ممکن است پاسخ‌گو نباشد و نتواند مانع قطعی باشد.

در واقع، جهان‌بینی‌ای که بتواند جایگاه ایجابی و دارای ارزش برای «رنج» در نظر بگیرد، نهایتاً ممکن است در این شیب لغزنده بیفتد؛ درحالی‌که در بسیاری از آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی، رنج جایگاهی والا دارد که هم موجب قدردانی از لذایذ و نعمات می‌شود و هم به ارتقای روحی انسان کمک می‌کند. چنانکه هراکلیتوس می‌گفت: «بیماری، سلامتی را شیرین و دلپذیر می‌کند؛ گرسنگی، سیری را و خستگی، استراحت را» (دیلز و کرانز، ۱۹۵۲، B111) و مجذوب تبریزی می‌گفت: «مرد را دردی اگر باشد خوش است، درد بی‌دردی علاجش آتش است» (مجزوب تبریزی، ۱۳۹۰).

منابع

- پوپر، کارل. (۱۳۸۰). *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چ ۳. تهران: خوارزمی.
- توکلی، غلامحسین. (۱۴۰۲). *اخلاق پیامدگرا*. تهران: نگاه معاصر.
- جوینی، عطاملک. (۱۳۸۷). *تاریخ جهانگشای جوینی*. تهران: هرمس.
- مجزوب تبریزی، محمد. (۱۳۹۰). *دیوان مجذوب تبریزی*. ویراسته سجاد رسولی نوده، تهران: اقبال.

References

- Acton, H. B., & Watkins, J. W. N. (1963). *Utilitarianism: A critical examination*. London: Routledge.
- Alwi Pradana, R. (2022). *Pengaruh Faktor Sosial Dan Budaya Pada Fenomena Jouhatsu Di Jepang* (Doctoral dissertation, UNSADA).
- Arnold, T. (1846). *The History of Rome: From the Gaulish invasion to the end of the Second Punic War*. D. Appleton & Company.
- Bunge, M. (1989). *Treatise on Basic Philosophy: Volume 8: Ethics: The Good and The Right*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Chatterjee, P. (2014). Thalaikoothal: The practice of euthanasia in the name of custom. *European Researcher*, 87(11-2), 2005-12.
- Choy, M, Singh, S (2002). *Rajasthan*. Lonely Planet Publications.
- Cohen, S. J.D. (2010). *The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism*. Mohr Siebeck.
- Davis, W (2000). Heaven's Gate: A Study of Religious Obedience. *Nova Religio*. 3 (2): 241–267. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/nr.2000.3.2.241>.
- Diels, H. & Kranz, W. (1952), eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6th edition. Berlin: Weidmann.
- Grout, J (2022). The Celtiberian War and Numantia. *Encyclopedia Romana*. Retrieved 18 June 2022.
- Hall, J. R. (1987). *Gone from the Promised Land*. Transaction Publishers.
- Heyd, D. (1992). *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*. Berkeley: University of California Press.
- Hoffman, M. (2010). Aging through the ages. *The Japan Times*. Retrieved 19 August 2016.

- Hoffmann, S. (2005). Review of *The Origins of the Final Solution: The Evolution of Nazi Jewish Policy, September 1939-March 1942*, by C. R. Browning. *Foreign Affairs*, 84(1), 188–189. <https://doi.org/10.2307/20034240>.
- Juvayni, Ata-Malik (2008). *Tarikh-i Jahangushay-i Juvayni* (The History of the World-Conqueror). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Kadlec, E. (2008). Popper's 'Negative Utilitarianism': From Utopia to Reality. In Peter Markl and Erich Kadlec, eds., *Karl Popper's Response to 1938*. pp. 107–21. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Knutsson, S. (2019). The World Destruction Argument. *Inquiry*, 64(10), 1004-1023.
- Leenaars, A. A., Kral, M. J. & Dyck, R. J. (1998). *Suicide in Canada*. University of Toronto Press. ISBN 978-0-8020-7791-2.
- Majzoub Tabrizi, Mohammad (2011). *Divan-e Majzoub Tabrizi*. Edit. S. Rasouli Noudeh. Tehran: Eqbal.
- Maltsev, V. (2022). Economic effects of voluntary religious castration on the informal provision of cooperation: the case of the Russian Skoptsy sect. *European Economic Review*, 145, 104109.
- Mueller, A. L., McNamara, M. S., & Sinclair, D. A. (2020). Why does COVID-19 disproportionately affect older people? *Aging (albany NY)*, 12(10), 9959.
- Ord, T. (2013). Why I'm Not a Negative Utilitarian. <https://www.amirrorclear.net/academic/ideas/negative-utilitarianism>
- Pearce, D. (2005). The Pinprick Argument, <https://www.utilitarianism.com/pinprick-argument>.
- Pelikan, E.V. (1875). *Forensic Research of Skoptsy with Brief Historical Information*. M. Stalusevich Publishing, Saint-Petersburg.
- Popper, K. (2001). *The Open Society and Its Enemies*. Trans. E. Fooladvand. 3rd ed. Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Resnick, P. J. (1970). Murder of the newborn: a psychiatric review of filicide. *American Journal of Psychiatry*, 126, 58 – 63.
- Reiterman, T; Jacobs, J. (1982). *Raven: The Untold Story of Rev. Jim Jones and His People*. E. P. Dutton.
- Ross, R. (1999). Heaven's Gate' Suicides. *Cult Education & Recovery*.
- Singer, P. (1996). *Rethinking life and death: The collapse of our traditional ethics*. Macmillan.
- Smart, J. J. C. (1961). An Outline of a System of Utilitarian Ethics, reprinted in: Smart, J. J. C., & Williams, B. (1973). *Utilitarianism: For and against*. Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C. (1989). Negative Utilitarianism. In Fred D'Agostino and I. C. Jarvie, eds., *Freedom and Rationality: Essays in Honor of John Watkins*. pp. 35–46. Kluwer.
- Smart, R. N. (1958). Negative utilitarianism. *Mind*, 67(268), 542-543.
- Sunger, V. (2020). Senicide as a modern problem in India: A Durkheimian perspective of thalaikoothal.
- Tavakoli, G. (2023). *Consequentialist Ethics*. Tehran: Negah-e Mo'aser. (in Persian)

- Trevett, C. (1996). *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weibull, L.U.A. (1996). *Scandia*, Volume 62. Statens humanistiska forskningsråd.
- Wetmore, J. M. (2007). Amish technology: Reinforcing values and building community. *IEEE Technology and Society Magazine*, 26 (2), 10-21.
- Wessinger, C. (2000). *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*. Seven Bridges Press. ISBN 978-1-889119-24-3.
- Whitehead, T. (20 May 2009). Sex offences advisor backs castration. *The Daily Telegraph*. London. Archived from the original on 20 March 2011.
- Wilson, M., Daly, M., & Daniele, A. (1995). Familicide: The killing of spouse and children. *Aggressive behavior*, 21(4), 275-291.
- Wolf, Clark (1996). Social Choice and Normative Population Theory: A Person Affecting Solution to Parfit's Mere Addition Paradox. *Philosophical Studies*. 81 (2-3), 263-282.
- Zeller, Benjamin E. (2006). Scaling Heaven's Gate: Individualism and Salvation in a New Religious Movement. *Nova Religio*. 10 (2), 75-102.
<https://doi.org/10.1525/nr.2006.10.2.75>.