

دانشنامه فلسفه استنفورد

(۸۷)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

---

Luper, Steven

سرشناسه: لوپر، استیون

عنوان و نام پدیدآور: مرگ/استیون لوپر؛ ترجمهٔ مریم خدادادی.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: ۱۱۳ ص.

فروست: دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد ۸۷/دبیر مجموعه مسعود علیا.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۳۵۸-۵

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: کتاب حاضر ترجمهٔ مقاله‌ای تحت عنوان «Death» از دایرةالمعارف

«Stanford encyclopedia of philosophy» است.

یادداشت: واژه‌نامه.

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

موضوع: مرگ

موضوع: Death

موضوع: مرگ - مقاله‌ها و خطابه‌ها

موضوع: Death - Addresses, essays, lectures

شناسه افزوده: خدادادی، مریم، ۱۳۶۳ -، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶ م۴/ل۴۴۴ BD

رده‌بندی دیویی: ۱۲۸/۵

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۷۳۰۸۳۳

---

دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد (۸۷)

# مرگ

استیون لوپر

ترجمهٔ مریم خدادادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

## **Death**

*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Steven Luper, Oct 17, 2014

این مجموعه با کسب اجازه از گردانندگان دانشنامه  
فلسفه استنفورد (SEP) منتشر می‌شود.



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

دانشنامه فلسفه استنفورد (۸۷)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

مرگ

استیون لوپر

ترجمه مریم خدادادی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۶

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۲۷۸ - ۳۵۸ - ۵

ISBN: 978 - 600 - 278 - 358 - 5

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

*Printed in Iran*

۸۰۰۰ تومان

## فهرست

- پیشگفتار دبیر مجموعه ..... ۷
- درآمد ..... ۱۱
۱. مرگ ..... ۱۳
۲. بداقبالی ..... ۲۷
۳. نظریه‌های زیان ..... ۴۱
۴. معمای تعیین زمان ..... ۷۷
۵. آیا مرگ همواره بداقبالی است؟ ..... ۹۵
۶. آیا می‌توان زیانباری مرگ را کاهش داد؟ .. ۱۰۱
- کتابنامه ..... ۱۰۳
- واژه‌نامه انگلیسی به فارسی ..... ۱۰۹
- نمایه ..... ۱۱۱



## پیشگفتار دبیر مجموعه

بسیاری از کسانی که در ایران به نحوی از انحا کار فلسفی می‌کنند و با فضای مجازی اینترنت نیز بیگانه نیستند نام دانشنامه فلسفه استنفورد<sup>۱</sup> را شنیده‌اند و چه بسا از این مجموعه کم‌نظیر بهره نیز برده باشند. این دانشنامه حاصل طرح نیکویی است که اجرای آن در سال ۱۹۹۵ در دانشگاه استنفورد آغاز شد و همچنان ادامه دارد. به لطف کمک‌هایی که گردانندگان این مجموعه از آن‌ها برخوردار شده‌اند، متن کامل تمامی مقالات این دانشنامه در اینترنت به رایگان و به آسان‌ترین شکل در دسترس خوانندگان علاقه‌مند قرار گرفته است.

نگاهی به ساختار و مندرجات مقاله‌ها و مرور کارنامه نویسندگان آن‌ها، که عموماً در حیطه کار خویش صاحب نام و تألیفات درخور اعتنا هستند، گواهی می‌دهد که با مجموعه‌ای خواندنی مواجهیم، مجموعه‌ای که غالباً مدخل‌های مناسبی برای ورود به گستره‌های متنوع تأمل فلسفی به دست می‌دهد. به این اعتبار، می‌توان به جرئت گفت کسی که می‌خواهد اولین بار با مسئله یا مبحثی در فلسفه آشنا شود، یکی از گزینه‌های راهگشایی که پیش رو دارد این است که ابتدا به سراغ مدخل یا مدخل‌های مربوط به آن در این دانشنامه برود.

دانشنامه فلسفه استنفورد (به سرپرستی دکتر ادوارد ن. زالتسا<sup>۲</sup>)

---

1. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP)

2. Edward N. Zalta

افزون بر این که پیوندی فراگیر میان فضای دانشگاهی و عرصه عمومی برقرار کرده، ویژگی‌های درخور توجه دیگری هم دارد. حجم بسیاری از مقاله‌های این دانشنامه چشمگیر است. ظاهراً دست نویسندگان در شرح و بسط کثیری از موضوعات و مباحث باز بوده است. دیگر این که در کنار مدخل‌های نام‌آشنا گاه به موضوعات و مسائل کم و بیش بدیعی پرداخته شده است که شاید در نظر اول ورودشان به دانشنامه‌ای فلسفی غریب بنماید و در عین حال خواننده را به بازاندیشی دربارهٔ دامنهٔ تفکر فلسفی و نسبت آن با زیست‌جهان خویش فراخواند. کتابنامه‌های مندرج در پایان مقاله‌ها نیز، که معمولاً به دقت تدوین شده‌اند، یکی از محسنات این دانشنامه است که به‌ویژه به کار دانشجویان و محققانی می‌آید که می‌خواهند در زمینه‌ای خاص پژوهش کنند. این را هم نباید از نظر دور داشت که خاستگاه این دانشنامه به هیچ روی موجب نشده است که متفکران و مباحث فلسفهٔ قاره‌ای نادیده گرفته شوند.

انتشار تدریجی این دانشنامه به زبان فارسی و فراهم کردن امکان مواجههٔ شمار هرچه بیشتری از خوانندگان علاقه‌مند با آن، چه بسا استمرار همان غایتی باشد که مورد نظر بانیان این طرح بوده است. بر این اساس، در گام نخست انتخابی اولیه از میان مدخل‌های پرشماری که در دانشنامه آمده است صورت گرفته و کار ترجمهٔ آن‌ها به سعی مترجمانی که با این طرح همکاری دارند به تدریج پیش می‌رود. ترجمهٔ کل دانشنامه البته غایتی بلندپروازانه است، به‌ویژه با توجه به این که هنوز همهٔ مقاله‌های آن به نگارش درنیامده‌اند. با این حال، تلاش بر این است که، در صورت فراهم بودن شرایط، انتشار این مجموعه استمرار پیدا کند و به سرنوشت مجموعه‌هایی دچار نیاید که آغازی چشمگیر داشته‌اند ولی دولتشان چندان پاینده نبوده است.

روال غالب این است که هر کدام از مدخل‌ها در یک مجلد منتشر شود، اما در مواردی که حجم یک مدخل از حداقل لازم برای این که به



هیئت مجلدی مستقل منتشر شود کمتر باشد، آن مدخل همراه با مدخل دیگری که با آن قرابت موضوعی دارد انتشار می‌یابد. به توصیهٔ دکتر زالتا، نسخهٔ اساس ترجمه‌ها آخرین ویراستی خواهد بود که در بخش آرشیو دانشنامه درج شده است، و همین امر در چاپ‌های مجدد ترجمه‌ها مبنای قرار خواهد گرفت. در مرحلهٔ ویرایش، تمامی ترجمه‌ها سطر به سطر با متن انگلیسی مقابله خواهند شد تا عیار کار درخور این مجموعه باشد. در این میان تلاش می‌شود توازن شایسته‌ای میان احترام به سبک و زبان هر مترجم از یک سو و اقتضائات مجموعه از سوی دیگر به دست آید. طرح انتشار این مجموعه شاید فردی بوده باشد، اما اجرا و اتمام آن البته کاری جمعی است و با تلاش مشترک و همراهی دوستانی میسر می‌شود که به این کار دل می‌سپارند. افزون بر ترجمانی که در این طرح همکاری می‌کنند، سپاسگزار دیگرانی هستم که مساعدتشان پشتوانهٔ اجرای شایستهٔ آن است. به‌ویژه از آقای دکتر زالتا و سایر گردانندگان دانشنامه قدردانی می‌کنم که اجازه دادند مجموعه حاضر به زبان فارسی منتشر شود. همچنین، باید یاد کنم از آقای امیر حسین زادگان، مدیر انتشارات ققنوس، که زمینهٔ اجرای طرح را فراهم کردند؛ آقای دکتر سید نصرالله موسویان، که یاری بی‌دریغشان برای این مجموعه بسیار مغتنم بوده است؛ آقای احمد تهوری که در تسهیل ارتباطات نقش مؤثری داشته‌اند؛ و آقای جهانگیر ملک‌محمدی و یکایک همکاران ایشان در بخش فنی انتشارات، که می‌کوشند این مجموعه با شکل و شمایل درخور منتشر شود.

مسعود علیا

زمستان ۱۳۹۲



## [ درآمد ]

این مقاله به بررسی چند پرسش دربارهٔ مرگ و پیامدهای آن می‌پردازد.

نخست: مرگ عبارت از چیست؟ به قدر کافی روشن است که افراد زمانی می‌میرند که زندگی‌شان به پایان می‌رسد، اما چندان روشن نیست که پایان یافتن زندگی شخص عبارت از چیست.

دوم: به چه معنایی مرگ یا رخدادهای پس از مرگ ممکن است زیانی به ما برسانند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش لازم است که بدانیم به نفع ما بودن چیزی به چیست؟

سوم: استدلال له و استدلال علیه نظریهٔ زیان<sup>۱</sup> – این ادعا که مرگ می‌تواند به فردی که می‌میرد زیان برساند – و نظریهٔ زیان پس از مرگ<sup>۲</sup> – که بر طبق آن رخدادهایی که پس از مرگ فرد به وقوع می‌پیوندند همچنان می‌توانند به او زیان برسانند – چیست؟

چهارم: چگونه می‌توان معمای تعیین زمان<sup>۳</sup> را حل کرد؟

---

1. *harm thesis*    2. *posthumous harm thesis*    3. *timing puzzle*

این معما همان مسئله مشخص کردن زمانی است که در طول آن متحمل زیانی می‌شویم که مرگ و رخداد‌های پس از مرگ مسبب آن‌اند.

مناقشه پنجم به این موضوع مربوط است که آیا همه مرگ‌ها بداقبالی‌اند یا صرفاً برخی از آن‌ها این‌گونه‌اند. آنچه در این جا به طور خاص مهم و جالب است بحثی است میان تامس نیگل<sup>۱</sup> و برنارد ویلیامز:<sup>۲</sup> به گفته نیگل، از آن جا که تداوم زندگی همواره امور خوب را دسترس پذیر می‌سازد، مرگ همیشه شر است؛ و طبق استدلال ویلیامز، گرچه مرگ نابهنگام بداقبالی است، خوب است که جاودانه نیستیم، زیرا نمی‌توانیم همچنان همین کسی که اکنون هستیم باشیم و به نحو معناداری برای همیشه پیوسته به زندگی باقی بمانیم.

مناقشه پایانی به این امر مربوط است که آیا زیانباری مرگ ممکن است کاهش یابد یا نه. با تعدیل دریافتمان از سعادت<sup>۳</sup> خویش و با تغییر گرایش‌هایمان شاید بتوانیم تهدیدی را که مرگ برایمان ایجاد می‌کند کاهش دهیم یا حذف کنیم. اما استدلالی وجود دارد که باید مطرح شود ناظر به این که چنین تلاش‌هایی اگر تا منتهای خود پیش روند، نتیجه عکس خواهند داد.

---

1. Thomas Nagel    2. Bernard Williams    3. well-being

# ۱

## مرگ

مرگ پایان زندگی است. برای ایضاح بیشتر مرگ، لازم است کمی درباره ماهیت زندگی سخن بگوییم و بپرسیم که آیا می‌توان زندگی را تعلیق یا احیا کرد و چگونه این امر به تداوم وجود ما مربوط است. همچنین، می‌توانیم میان مفهوم مرگ و ملاک‌هایی که می‌توان از طریق آن‌ها مرگ را تشخیص داد تمایز بگذاریم.

### ۱.۱. زندگی و مرگ

ایضاح ماهیت زندگی آسان نیست. فرض کنید بتوانیم ماشینی به نام هال ۱.۰۱<sup>۱</sup> که (تقریباً) همه صفات روانی اشخاص را دارد بسازیم: آیا هال زنده خواهد بود؟ با توجه به ماهیت سخت‌افزار هال، احتمالاً خیر. به نظر می‌رسد آگاه بودن مستلزم زنده بودن نیست. با این حال، تا آن حد که درباره ماهیت زندگی حیرت‌زده هستیم، درباره آن چیزی هم که پایان زندگی، یعنی مرگ، در پی می‌آورد حیرت‌زده خواهیم بود. چیزهای زنده قابلیت متمایزی برای رشد یا حفظ خودشان

---

1. Hal 1.01

از طریق گذراندن فرایندهای گوناگون از جمله شیمیوسنتز، فوتوسنتز، تنفس سلولی، تولیدمثل سلولی و حفظ هم‌ایستایی<sup>۱</sup> دارند. اجازه دهید این‌ها را فرایندهای حیاتی<sup>۲</sup> بنامیم. داشتن قابلیت به‌کارگیری این فرایندها یک چیز است و به‌کارگیری بالفعل آن‌ها یک چیز دیگر، درست مانند تفاوتی که میان داشتن توانایی دویدن و دویدن بالفعل وجود دارد. این‌که چیزی خصوصیت «زنده<sup>۳</sup> [بودن]» را داشته باشد ظاهراً به این معناست که آن چیز قابلیت حفظ کردن خودش با استفاده از فرایندهایی را که به نحو برجسته‌ای شبیه این فرایندها هستند داراست (برای مطالعهٔ تبیین‌هایی دربارهٔ زندگی بنگرید به Van Inwagen 1990, Bedau 2014).

در مقابل، خصوصیت «مرده<sup>۴</sup> [بودن]» قابل اطلاق بر چیزی به نظر می‌رسد که این قابلیت را از دست داده است. می‌توانیم این را تبیین مبتنی بر فقدان زندگی در باب مرگ<sup>۵</sup> بنامیم. رخدادی که به وسیلهٔ آن قابلیت به‌کارگیری فرایندهای حیاتی از میان می‌رود یک چیز است و وضعیت از دست دادن آن یک چیز دیگر. «مرگ» می‌تواند به هر دو اشاره داشته باشد.

اجازه دهید اضافه کنیم که خود [عبارت] «پایان زندگی»، بالقوه امری مبهم است. از یک سو، ممکن است فرایندی باشد که در آن زندگی ما به تدریج رو به نابودی می‌رود تا این‌که سرانجام نابود می‌شود. از سوی دیگر، ممکن است رخدادی

---

1. homeostasis    2. *vital processes*    3. alive    4. dead  
5. the *loss of life* account of death

لحظه‌ای باشد. این رخداد را می‌توان به سه شیوه فهمید. نخست این‌که ممکن است پایان فرایند مردن باشد – از بین رفتن آخرین رد زندگی. این را «مرگ فرجامین»<sup>۱</sup> می‌نامیم. دوم این‌که ممکن است در فرایند مردن آن نقطه‌ای باشد که در آن نابودی مسلم می‌شود، دست‌کم با توجه به منابع موجود برای جلوگیری از آن. این لحظه را «مرگ آستانه‌ای»<sup>۲</sup> می‌نامیم. سومین امکان این است که زندگی هنگامی پایان یابد که سیستم‌های فیزیولوژیک بدن قابلیت کار کردن به صورت یک کل یکپارچه را از دست می‌دهند یا وقتی که این از میان رفتن برگشت‌ناپذیر می‌شود (Belshaw 2009, DeGrazia 2014).

این را «مرگِ ناظر به یکپارچگی»<sup>۳</sup> می‌نامیم.

بنابراین مرگ ممکن است نوعی حالت (مرده بودن)، فرایند نابودی (مردن) یا یکی از سه رخدادی باشد که در طول فرایند مردن رخ می‌دهند. همچنین، مرگ در همهٔ این معانی قابل تمایز از رخدادهایی – همچون تیر خوردن – است که سبب مرگ می‌شوند.

## ۲.۱. مرگ و تعلیق جنبندی

نظریه پردازانی که مدعی‌اند موجوداتی که در حالت تعلیق جنبندی<sup>۴</sup> قرار دارند زنده نیستند تبیین ناظر به فقدان زندگی در باب مرگ را به چالش خوانده‌اند (Feldman 1992).

---

1. denouement death      2. threshold death  
3. integration death      4. suspended animation

وقتی (Belshaw 2009, Gilmore 2013, DeGrazia 2014). تخم‌ها<sup>۱</sup> و رویان‌ها برای استفادهٔ بعدی در روند تسلیح آزمایشگاهی منجمد می‌شوند، فرایندهای حیاتی آن‌ها متوقف می‌شود یا تقریباً چنین می‌شود. مشابه این امر در مورد خرس‌های آبی‌ای که آب‌زدایی می‌شوند و در مورد بذرها و هاگ‌ها وجود دارد. آشکار به نظر می‌رسد که این تخم‌ها و خرس‌های آبی نمرده‌اند، زیرا فرایندهای حیاتی آن‌ها ممکن است به آسانی – از طریق گرم کردن تخم یا آب‌رسانی به خرس آبی – از سر گرفته شوند. آن‌ها نمرده‌اند، اما آیا زنده‌اند؟ اگر انکار کنیم که زنده‌اند، احتمالاً به این دلیل چنین می‌کنیم که فرایندهای حیاتی آن‌ها متوقف شده‌اند. اگر ممکن باشد که زندگی چیزی با تعلیق فرایندهای حیاتی‌اش بدون مرگ آن پایان یابد، پس باید تبیین ناظر به فقدان زندگی در باب مرگ را رد کنیم.

اما تبیین ناظر به فقدان زندگی به طور کامل در کاربرد روزمره تثبیت شده است، و به آسانی با امکان تعلیق جنیندگی سازگار می‌شود. آشکارا با انکار این‌که جنین‌های منجمد مرده‌اند، قصد داریم تأکید کنیم که آن‌ها قابلیت به کارگیری فرایندهای حیاتی‌شان را از دست نداده‌اند. وقتی می‌گوییم که چیزی مرده است، مقصود ما تأکید بر این است که این قابلیت از دست رفته است. با کاربرد واژهٔ «مرده» برای اشاره به این فقدان، چرا می‌خواهیم واژهٔ «زنده» را برای اشاره به این

---

1. zygotez



واقعیت به کار ببریم که چیزی در حال استفادهٔ فعالانه از فرایندهای حیاتی خویش است؟ بهترین گزینهٔ ما استفاده از زوج واژه‌های متقابل است. می‌توان از واژهٔ «زیا»<sup>۱</sup> برای اشاره به آن چیزی استفاده کرد که قابلیت به کارگیری فرایندهای حیاتی را دارد و از واژهٔ «نازیا» برای اشاره به چیزی که این قابلیت را از دست داده است. در عوض، وقتی دلمشغول این پرسش هستیم که آیا چیزی درگیر فرایندهای حیاتی خویش است یا نه، می‌توانیم از واژه‌های متقابل متفاوتی مانند «حیاتمند»<sup>۲</sup> و «غیرحیاتمند»<sup>۳</sup> استفاده کنیم؛ اولی چیزی را توصیف می‌کند که در حال به کارگیری قابلیت خود برای فرایندهای حیاتی است، و دومی توصیفگر چیزی است که از قابلیتش برای فرایندهای حیاتی استفاده نمی‌کند. آنچه نسبتاً بی‌مناقشه به نظر می‌رسد این است که مرده بودن عبارت است از نازیا بودن.<sup>۴</sup> برای حفظ تبیین ناظر به فقدان زندگی صرفاً باید اضافه کنیم که زنده بودن عبارت است از زیا بودن.<sup>۵</sup> از این رو، می‌توان گفت جنین منجمد، به‌رغم فقدان حیاتش، زیا و، در نتیجه، زنده است، و خواهد مرد اگر زندگی‌اش پایان یابد (خواهد مرد اگر دیگر زیا نباشد). البته اگر بخواهیم تبیین ناظر به فقدان زندگی را رها کنیم، می‌توانیم در عوض از واژهٔ «زنده» برای توصیف چیزی استفاده کنیم که هم زیاست و هم حیاتمند. از این قرار، می‌توانیم بگوییم که جنین منجمد زنده نیست (زیرا

---

1. viable    2. vital    3. nonvital    4. unviability

5. viability

فاقد حیات است) اما مرده هم نیست (زیرا همچنان زیاست).

### ۳.۱. تجدید حیات

تدقیق تبیین ناظر به فقدان زندگی در صورتی سودمند خواهد بود که، همان‌طور که قابل تصور به نظر می‌رسد، بازگرداندن<sup>۱</sup> زندگی به چیزی که مرده است ممکن باشد.

بازگرداندن در این معنا کاملاً با جان دوباره بخشیدن<sup>۲</sup> به چیزی، مانند رویان منجمدی که فرایندهای حیاتی‌اش متوقف شده است، متفاوت است. فقط در صورتی ممکن است چیزی جان دوباره بگیرد که زنده باشد - فقط در صورتی که قابلیت به کارگیری فرایندهای حیاتی را داشته باشد، چنان‌که در مورد تخم [یا زیگوت] منجمد مشاهده می‌کنیم. آن چیز جان دوباره می‌گیرد وقتی دوباره حیات را به دست می‌آورد. زندگی چیزی تنها در صورتی بازگرداندنی است که آن چیز ظرفیتش را برای فرایندهای حیاتی از دست داده باشد. زندگی وقتی بازگردانده می‌شود که این ظرفیت دوباره به دست می‌آید.

برای آشکار شدن امکان بازگرداندن، ابزار فوق‌مدرنی را تصور کنید: ابزار جداکننده-بازجمع‌کننده<sup>۳</sup> که مرا به مکعب‌های کوچک یا سلول‌های منفرد یا اتم‌های منفصلی فرومی‌کاهد، آن‌ها را می‌انبارد و سپس دقیقاً همان‌طور که قبلاً بودند از نو جمع می‌کند. بسیاری از ما خواهیم گفت که من پس از جمع شدن مجدد [اجزایم]، زنده خواهم ماند - زندگی من تداوم

---

1. restoration    2. revival    3. Disassembler-Reassembler

خواهد داشت - اما کاملاً آشکار است که من در فواصلی که اتم‌هایم روی هم انباشته شده‌اند زنده نخواهم بود. در چنین فواصلی حتی وجود نخواهم داشت. اگر بتوانم مجدداً جمع شوم، زندگی‌ام بازگردانده می‌شود نه این‌که جان دوباره بگیرد. بازگرداندن، و نه جان دوباره بخشیدن، نحوه‌ای از برگرداندن یک موجود از مرگ است. حال ابزاری را تصور کنید که اجساد را تعمیر می‌کند: این دستگاه مولکول‌ها را به جایی برمی‌گرداند که پیش از مرگ آن موجود و باقی گذاشتن این جسد آن‌جا بودند، و فرایندهای حیاتی آن را مجدداً آغاز می‌کند. بازجانباندهٔ جسد،<sup>۱</sup> مانند ابزار جداکننده-بازجمع‌کننده، مرده را دوباره زنده خواهد کرد - زندگی افرادی را که مرده‌اند بازخواهد گرداند.

با توجه به امکان‌های بازگرداندن زندگی و بخشیدن جان تازه، ظاهراً بهترین اصلاح تبیین ناظر به فقدان زندگی از این قرار است:

مردن فقدان زندگی چیزی است - فقدان قابلیت آن برای استمرار بخشیدن به خودش با استفاده از فرایندهای حیاتی. هر چیزی زمانی می‌میرد که این قابلیت را از دست بدهد. آن چیز در همهٔ زمان‌های بعدی مرده است مگر وقتی که این قابلیت دوباره به دست آید.

#### ۴.۱. مرگ و آنچه هستیم

مرگ برای من و شما فقدان قابلیت‌مان برای حفظ خویش با

---

1. *corpse reanimator*

استفاده از فرایندهای حیاتی است. این توصیف از مرگ را می‌توان تدقیق کرد اگر ایده روشن‌تری از آنچه هستیم و شرایطی که تحت آن تداوم می‌یابیم داشته باشیم. اما نکتهٔ اخیر موضوع مناقشه است.

سه دیدگاه عمده وجود دارد: جانورگرایی،<sup>۱</sup> که بر اساس آن ما موجوداتی انسانی هستیم (Snowdon 1990, Olson 1997)،<sup>۲</sup> شخص‌گرایی،<sup>۳</sup> که مطابق با آن ما موجوداتی هستیم که قابلیت خودآگاهی<sup>۳</sup> داریم؛ و ذهن‌گرایی،<sup>۴</sup> که بر طبق آن ما ذهن هستیم (که می‌تواند ظرفیت خودآگاهی داشته باشد یا نداشته باشد) (McMahan 2002). جانورگرایی می‌گوید که ما تنها در صورتی در طول زمان تداوم می‌یابیم که همان جانور باقی بمانیم: ذهن‌گرایی می‌گوید که ما تنها وقتی تداوم می‌یابیم که همان ذهن باقی بمانیم. شخص‌گرایی معمولاً با این دیدگاه مطابق است که تداوم ما را ویژگی‌های روانی‌مان و روابط میان آن‌ها رقم می‌زند (Locke 1689, Parfit 1984).

اگر جانور باشیم و شرایط تداوم جانوران را داشته باشیم، مرگمان عبارت از توقف فرایندهای حیاتی‌ای است که وجود ما را در مقام موجوداتی انسانی حفظ می‌کنند. اگر ذهن باشیم، مرگمان عبارت از خاموشی فرایندهای حیاتی‌ای است که وجود ما را در مقام ذهن حفظ می‌کنند. و اگر حفظ برخی ویژگی‌های روانی تداوم را رقم زند، فقدان این ویژگی‌ها عبارت از مرگ خواهد بود.

---

1. *animalism*    2. *personism*    3. *self-awareness*    4. *mindism*

این سه راه فهم مرگ لوازم بسیار متفاوتی دارند. جنون شدید می‌تواند ویژگی‌های روانی بسیار زیادی را از میان ببرد بی‌آن‌که ذهن را نابود کند؛ و این نشان می‌دهد که مرگ آن‌گونه که شخص‌گرایان می‌فهمند ممکن است رخ دهد گرچه مطابق تلقی ذهن‌گرایان رخ نداده باشد. به‌علاوه، گاهی موجودات انسانی از نابودی ذهن جان به در می‌برند مانند وقتی که مخ می‌میرد اما ساقه مغز زنده است و فرد در وضعیت نباتی مداوم می‌ماند. همچنین، قابل تصور است که ذهن بتواند از نابودی موجود انسانی جان به در برد: این امر در صورتی ممکن است رخ دهد که مغز از بدن بیرون آورده شود، به‌طور مصنوعی زنده نگه داشته شود و باقی‌مانده بدن نابود شود (با فرض این‌که صرف مغز، موجود انسانی نیست). این امکان‌ها نشان می‌دهند که مرگ آن‌گونه که ذهن‌گرایان آن را می‌فهمند ممکن است رخ دهد حتی اگر طبق تلقی جانورگرایان رخ نداده باشد (و نیز لازم نیست نوع دوم مرگ همراه با نوع اول باشد).

### ۵.۱. مرگ و وجود

ارتباط میان وجود و مرگ چیست؟ ممکن است انسان‌ها و دیگر موجودات پس از مرگ همچنان وجود داشته باشند یا بدون این‌که بمیرند دیگر وجود نداشته باشند؟

پرسش نخست را در نظر بگیرید: آیا من و شما و سایر موجودات می‌توانیم پس از این‌که زندگی‌مان پایان می‌یابد همچنان مدتی وجود داشته باشیم؟ این دیدگاه که مرگ مستلزم

نابودی ماست، نظریهٔ پایان<sup>۱</sup> نامیده شده است (Feldman 1992). این موضع را که در واقع می‌توانیم از مرگ جان سالم به در بریم می‌توان دیدگاه ناظر به جان به‌دربردگان از مرگ<sup>۲</sup> نامید. نظریه‌پردازان گوناگونی، به‌ویژه فرد فلدمن، از این دیدگاه دفاع می‌کنند (Feldman 1992, 2000, 2013). یک نکته که در تأیید این دیدگاه ذکر شده این است که ما معمولاً به «جانوران مرده» و «گیاهان مرده» اشاره می‌کنیم و این ممکن است نشان دهد که ما باور داریم که جانوران از آن جهت که جانورند همچنان وجود دارند در حالی که دیگر زنده نیستند. ایدهٔ مورد نظر ممکن است این باشد که این یا آن جانور همچنان همان جانور به حساب می‌آید اگر میزانی کافی از مؤلفه‌های اصلی‌اش دقیقاً به همان ترتیب باقی بمانند و جانوران همچنان تا مدت‌زمانی پس از مرگ همچنان این شرط را برآورده می‌کنند (Mackie 1997). بر اساس این دیدگاه، اگر من و شما جانور باشیم (همان‌طور که جانورگرایان می‌گویند)، پس می‌توانیم مدت‌زمانی پس از مرگ باقی بمانیم، ولو به صورت جسد. در واقع، می‌توانیم از طریق ریختن طرحی برای این‌که اجسادمان حفظ شود تا مدت نامعلومی باقی بمانیم.

با وجود این، چنین دفاعی از دیدگاه ناظر به جان به‌دربردگان از مرگ ممکن است قاطع نباشد. واژه‌های «جانور مرده» و «شخص مرده» مبهم به نظر می‌رسند. به‌طور عادی، وقتی از [واژه‌های] «افراد مرده» یا «جانوران مرده» استفاده

---

1. *termination thesis*      2. *dead survivors view*

می‌کنیم، قصد داریم از اشخاص یا جانورانی سخن بگوییم که در گذشته می‌زیستند. یک شخص مرده‌ای که می‌توانم از او نام ببرم سقراط است؛ او در حال حاضر «شخصی مرده» است، گو این‌که جسدش بی‌تردید دیگر وجود ندارد. اما در برخی زمینه‌ها، مثلاً در سردخانه‌ها، به نظر می‌رسد از عبارتهای «جانور مرده» و «شخص مرده» به معنای «باقی‌ماندهٔ چیزی که یک جانور بود» یا «باقی‌ماندهٔ چیزی که یک شخص بود» استفاده می‌شود. بر اساس این تفسیر، حتی در سردخانه‌ها، این‌که چیزی را شخصی مرده بنامیم متضمن آن نیست که آن چیز شخص است. دربارهٔ پرسش دوم چطور: آیا موجودات می‌توانند بی‌آن‌که بمیرند دیگر وجود نداشته باشند؟ قطعاً چیزهایی که هیچ‌گاه زنده نبوده‌اند، مانند حباب‌ها و مجسمه‌ها، می‌توانند بی‌مرگانه معدوم شوند. مسلماً راه‌هایی نیز وجود دارد که موجودات زنده بتوانند بی‌مرگانه معدوم شوند (Rosenberg 1983, Feldman 1992, Gilmore 2013). شاید وجود یک آمیب وقتی به پایان برسد که تقسیم می‌شود و خودش را با دو آمیب جایگزین می‌کند، و وجود کلامیدوموناس با درآمیختن جفتی از آن‌ها به شکل یک زیگوت به پایان برسد. با وجود این، وقتی آمیب تقسیم و کلامیدوموناس درآمیخته می‌شود، فرایندهای حیاتی‌ای که آن‌ها را حفظ می‌کنند متوقف نمی‌شوند. اگر افراد می‌توانستند مانند آمیب‌ها تقسیم شوند، شاید آن‌ها نیز می‌توانستند بی‌آن‌که بمیرند دیگر وجود نداشته باشند (برای مطالعهٔ بحث مشهوری دربارهٔ تقسیم، درآمیختن و لوازم آن‌ها بنگرید به Parfit 1981). اگر چنین «درگذشته‌های بی‌مرگی»

ممکن باشد، باید تبیین ناظر به فقدان زندگی در باب مرگ را جرح و تعدیل کنیم.

اما مدافعان این تبیین می‌توانند مبنایشان را حفظ کنند. می‌توانند بگویند که تقسیم، درآمیختگی و سایر مثال‌های آشکارِ درگذشت‌های بی‌مرگ شیوه‌های غیرعادی مردن‌اند، زیرا عدم از طریق نابودی فرایندهای حیاتی پدید نمی‌آید، اما آن‌ها شیوه‌هایی برای گریختن تام و تمام از مرگ نیستند. حامیان تبیین ناظر به فقدان زندگی همچنین می‌توانند ورق را علیه منتقدانشان برگردانند و این‌چنین استدلال کنند: هیچ‌چیز نمی‌تواند زنده باشد مگر این‌که وجود داشته باشد. بنابراین، اگر چیزی دیگر وجود نداشته باشد، دیگر زنده نیست؛ اما دیگر زنده نبودن همان مردن است. بنابراین، در هر حال هیچ درگذشت بی‌مرگی وجود ندارد.

### ۶.۱. معیارهای مرگ

تعریف مرگ یک چیز است، و به دست دادن معیارهایی که به وسیله آن‌ها بتوان بی‌درنگ آن را شناسایی یا تأیید کرد چیز دیگری است. تعریف تبیینی از این امر است که مرگ چیست؛ وقتی – و تنها وقتی – که تعریف مرگ مصداق پیدا می‌کند، مرگ ضرورتاً رخ داده است. در مقابل، معیار مرگ شرایطی را وضع می‌کند که به وسیله آن‌ها همه مرگ‌های بالفعل و تنها مرگ‌های بالفعل را می‌توان بی‌درنگ مشخص کرد. چنین معیاری به حد تعریف نمی‌رسد اما نقشی کاربردی ایفا می‌کند. برای مثال، این معیار به پزشکان و حقوقدانان



کمک می‌کند که مشخص کنند چه وقت مرگ رخ داده است. در ایالات متحد، ایالت‌ها معیارهایی برای مرگ اتخاذ کرده‌اند که بر اساس قانون تعیین یکپارچه مرگ<sup>۱</sup> مدون شده‌اند (قانونی که به دست کمیسیون ریاست جمهوری در سال ۱۹۸۱ شکل گرفت). بر طبق این قانون، «فردی که یا دچار (۱) وقفه بازگشت‌ناپذیر کارکردهای گردش خون و تنفس یا دچار (۲) وقفه بازگشت‌ناپذیر همه کارکردهای کل مغز، از جمله ساقه مغز، است مرده است. تعیین مرگ باید در تطابق با معیارهای طبی پذیرفته شده صورت گیرد.» در بریتانیا، معیار پذیرفته شده، مرگ ساقه مغز یا «مرگ کارکردیِ دائمِ ساقه مغز است» (Pallis 1982).

این معیارهای جاری در معرض انتقاد قرار دارند، حتی اگر ملاحظات دربارهٔ صفت «برگشت‌ناپذیر» را کنار بگذاریم. ممکن است جانورگرایان با این معیارها مخالفت کنند از آن رو که فرایندهای حیاتی موجودات انسانی‌ای که کل مغزشان از کارکرد ایستاده است ممکن است با استفاده از کمک قلبی-ریوی به طور مصنوعی حفظ شوند. ذهن‌گرایان و شخص‌گرایان نیز می‌توانند مقابل این معیارها بایستند، بر این اساس که ذهن و همهٔ خصوصیات روانی ممکن است در موجودات انسانی‌ای که ساقه مغزشان سالم است از میان برود. برای مثال، مرگ مغزی می‌تواند قربانی‌اش را با ساقه مغزی سالم اما بدون ذهن و عاری از خودآگاهی بر جا بگذارد.

---

1. Uniform Determination of Death Act



## ۲

### بداقبالی

آیا مرگ یا رخدادهای پس از آن ممکن است به ما زیان برسانند؟ آیا آنها می‌توانند برای ما مفید باشند؟ شاید برای حکم کردن در این باره به تحلیلی از بهروزی<sup>۱</sup> نیاز داشته باشیم که به ما بگوید سعادت چیست و تا چه اندازه اوضاع خوبی داریم. همچنین، به تبیینی از منافع شخصی نیاز داریم که به ما بگوید آنچه چیزی را له یا علیه منافع ما می‌کند چیست.

#### ۱.۲. مقایسه‌گرایی

آن تبیینی از منافع ما که بیش از همه پذیرفته شده است مقایسه‌گرایی<sup>۲</sup> است. برای روشن کردن مقایسه‌گرایی، بهتر است معانی متفاوتی را که رخدادی می‌تواند واجد ارزش باشد از هم تمیز دهیم.

برخی از رخدادهای برای فاعلی ذاتاً خوب (یا بد) هستند؛ چنین رخدادهایی به خاطر خودشان، و نه به موجب تأثیرات ممکنشان، خوب (بد) هستند. در مقابل، برخی از رخدادهای

---

1. welfare      2. comparativism

نحو غیرذاتی برای فاعلی خوب (بد) هستند؛ آن‌ها به دلیل تأثیرات ممکنشان چنین‌اند. برای مثال، بسیاری از افراد لذتشان را ذاتاً خوب و دردشان را ذاتاً بد قلمداد می‌کنند؛ آسپیرین می‌تواند به طور غیرذاتی خوب باشد، زیرا درد را از میان می‌برد، و کنایه‌ها و مزاح‌های واقعاً بد به طور غیرذاتی بدند از این جهت که دردناک‌اند.

رخدادها ممکن است به شیوه متفاوتی واجد ارزش باشند: امکان دارد آن‌ها برای فاعلی من حیث المجموع خوب (بد) باشند؛ یعنی ممکن است با لحاظ کردن همهٔ امور خوب (بد) باشند. رخدادها من حیث المجموع برای من خوب (بد) هستند وقتی (و تا حدی که) زندگی مرا بهتر (بدتر) از وقتی می‌کنند که رخ نداده بودند. مقایسه کنید با رخدادهایی که برای من نسبتاً خوب (بد) هستند: آن‌ها زندگی مرا تنها از برخی جهات بهتر (بدتر) می‌کنند. خوب‌های نسبی<sup>۱</sup> ممکن است من حیث المجموع برای من بد باشند. برای مثال، این‌که هر روز مشغول بازی کامپیوتری باشم، لذتی به من می‌بخشد و، از این رو، برای من نسبتاً خوب است، اما اگر همین بازی سبب نادیده گرفتن شغل، سلامت و خانواده‌ام نیز شود، چه بسا برایم من حیث المجموع بد باشد.

مطابق مقایسه‌گرایی، ارزشی که رخداد E برای من دارد به طور تقریبی ارزش من حیث المجموع E برای من است. اما اجازه دهید بکوشیم تا تبیین مقایسه‌گرایانه را قدری دقیق‌تر صورت‌بندی کنیم.

---

1. partial

برای سنجش ارزش رخداد E برای من، با تمایز گذاشتن میان دو موقعیت ممکن، یا دو جهان ممکن، آغاز می‌کنیم. یکی از این‌ها جهان واقعی است، جهانی که واقعاً هست، در گذشته، حال و آینده. دیگری جهان ممکن است که وجود می‌داشت اگر E رخ نمی‌داد. می‌توان فرض کرد این جهانی است که تا جای ممکن به جهان واقعی شبیه است و بدین طریق «نزدیک‌ترین» جهان به جهان واقعی است به استثنای این‌که [در آن] E رخ نمی‌دهد و انواع گوناگونی از چیزهای دیگر به سبب روی ندادن E متفاوت‌اند. می‌توان جهان واقعی را WE بنامیم و به این طریق به خاطر داشته باشیم که E واقعاً رخ داده است. و به وسیله  $W \sim E$  می‌توانیم به نزدیک‌ترین جهان به جهان واقعی اشاره کنیم که در آن E رخ نمی‌دهد. در این‌جا « $\sim$ » علامت نفی است.

گام بعدی ارزیابی سطح بهروزی من در WE و  $W \sim E$  است. سطح بهروزی من در WE ارزش ذاتی زندگی‌ام برای خودم در WE است؛ ارزشی که زندگی‌ام واقعاً برای من دارد که بر حسب خیرها و شرهای ذاتی سبک و سنگین می‌شود. برای محاسبه سطح بهروزی‌ام در WE، کار را با اختصاص ارزشی به خیرهای ذاتی‌ام در WE آغاز می‌کنیم. این ارزش ارزشی مثبت خواهد بود که مبین مجموع این خیرهاست. سپس ارزشی را به شرهای ذاتی‌ام در WE اختصاص می‌دهیم؛ این ارزش ارزشی منفی خواهد بود. بعد، این ارزش‌ها را جمع می‌کنیم؛ خیرها این مجموع را افزایش خواهند داد، در حالی که شرها آن را کاهش می‌دهند. نوعی نمادپردازی می‌تواند به

مشخص کردن ایده‌ها کمک کند (گرچه ممکن است این تصور غلط را ایجاد کند که موضوع مورد بحث ما بیش از آنچه واقعاً ممکن است راه به دقت می‌دهد). فرض کنید  $G(S,W)$  مبین مجموع ارزش‌های خیرهای ذاتی  $S$  در جهان  $W$  است و  $B(S,W)$  مبین مجموع ارزش‌های شرهای ذاتی  $S$  در  $W$ . تا این جا گفته‌ایم که سطح بهروزی  $S$  در  $WE$  معادل است با  $G(S,WE) + B(S,WE)$ . اگر  $IV(S,W)$  را مبین ارزش ذاتی جهان  $W$  برای فاعل  $S$  بدانیم، ادعا از این قرار می‌شود که

$$IV(S,WE) = G(S,WE) + B(S,WE).$$

سطح بهروزی من در  $W\sim E$  به نحو مشابهی ارزیابی می‌شود؛ مجموع خیرها و شرهای ذاتی من در  $W\sim E$ .

در نهایت، ارزش زندگی‌ام برای خودم در  $W\sim E$  را از ارزش زندگی‌ام برای خودم در  $WE$  کسر می‌کنیم. مطابق مقایسه‌گرایی، این ارزشی است که  $E$  برای من دارد. با قرار دادن علامت  $V(S,E)$  به ازای ارزش  $E$  برای فاعل  $S$ ، مقایسه‌گرایی می‌گوید که

$$V(S,E) = IV(S,WE) - IV(S,W\sim E).$$

این ارزش مشخص می‌کند که آیا رخدادی برای فاعل  $S$  در مجموع بد (خوب) است یا نه. اگر ارزش  $E$  برای  $S$  منفی باشد، یعنی اگر  $V(S,E) < 0$ ، آن‌گاه  $E$  در مجموع برای  $S$  بد است. اگر ارزش  $E$  مثبت باشد، آن‌گاه  $E$  در مجموع برای  $S$  خوب است. هرچه ارزش  $E$  منفی (مثبت) تر باشد،  $E$  برای  $S$  بدتر (بهتر) است.