

Original Article

**The Expansion of Ethics Circle in Peter Singer's Viewpoint**

**Sajad Rahmati<sup>1</sup>, Sahar Kavandi<sup>2\*</sup>**

1. M.A Philosophy of ethics, University of Zanjan, Zanjan, Iran.

2. Associate professor, University of Zanjan, Zanjan, Iran. (Corresponding Author) Email: drskavandi@znu.ac.ir

Received: 17 Jan 2017 Accepted: 7 Aug 2017

**Abstract**

**Background and aim:** Theories of biology about evolution of the human and his physical and mental structure had broad influences on the field of ethics. The purpose of this study is the explanation and analysis of Peter Singer's view on the expanding of ethics circle based on biological and rational foundations of universal ethics.

**Materials and Methods:** In this narrative research, Singer's view on the expanding of ethics circle was analyzed and interpreted.

**Findings:** Emphasizing on the principles of impartiality and equality, possibility of overcoming reason on demands of biological nature, singer believes that the origin of our moral attitudes is our biological nature, but in decision making, one must contemplate on common moral norms. In Singer's viewpoint, limiting impartiality to human species is an arbitrary action without any rational support; the criterion of this impartial consideration is the "ability of suffering and experiencing of pleasure" and accordingly he expands the circle of ethics in so far as it includes "most" of the animals and not all of them. There is some criticisms to him such as lack of attention to the weakness of reason and human tendencies, lack of separation between the epistemological and logical function of reason in the expanding of altruism, disregarding to preferences of all creatures in expanding the circle of ethics.

**Conclusion:** Singer's view is a moderate one; he believes that biology only caused to reflections on moral intuitions, but it cannot determine our moral norms. Accordingly, we can provide a universal and impartial ethics devoid of biological biases.

**Keywords:** Peter Singer; Ethics; Impartiality; Reason; Biologic Nature

**Please cite this article as:** Rahmati S, Kavandi S. The Expansion of Ethics Circle in Peter Singer's Viewpoint. *Bioethics Journal* 2017; 7(25): 83-99.

## بسط دایره اخلاق از دیدگاه پیتر سینگر

سجاد رحمتی<sup>۱</sup>، سحر کاوندی<sup>۲\*</sup>

۱. کارشناس ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: drskavandi@znu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۸ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۶

### چکیده

**زمینه و هدف:** نظریه‌های زیست‌شناختی در باب سیر تکامل انسان و ساختار فیزیکی و ذهنی وی، تأثیرات گسترده‌ای بر حوزه اخلاق داشته‌اند. هدف این پژوهش، مطالعه و تحلیل دیدگاه پیتر سینگر در باب بسط دایره اخلاق از رهگذر بنیان‌های زیست‌شناختی و عقلانی اخلاق عام است.

**مواد و روش‌ها:** در این پژوهش روایتی، نظریه پیتر سینگر در باب بسط دایره اخلاق تحلیل و تفسیر می‌گردد.

**یافته‌ها:** سینگر با تأکید بر اصل بی‌طرفی و برابری و امکان غلبه عقل بر اقتضائات طبیعت زیست‌شناختی معتقد است که می‌توان منشأ گرایش‌های اخلاقی انسان را طبیعت زیست‌شناختی او دانست، اما در مقام تصمیم‌گیری، انسان باید هنجارهای اخلاقی عرفی را مورد تأمل قرار دهد. وی محدود نمودن رعایت بی‌طرفی به نوع انسان را عملی دلبخواهانه و فاقد پشتوانه منطقی می‌داند. معیار ملاحظه بی‌طرفانه از نظر سینگر «قابلیت دردکشیدن و تجربه لذت» است و بر این اساس او دایره اخلاق را تا جایی که «اغلب» حیوانات و نه همه آن‌ها را شامل شود، گسترش می‌دهد. نقدهایی نظیر عدم توجه به ضعف عقل و تأثیرپذیری آن از سایر گرایش‌های انسان در تبیین ناسازگاری بین باورها و اعمال فرد، عدم تفکیک میان کارکرد معرفت‌شناسانه و منطقی عقل در بسط دگرگرایی، اهمیت‌ندادن به ترجیحات و منافع همه موجودات در بسط اخلاق بر نظریه وی وارد است.

**نتیجه‌گیری:** دیدگاه سینگر در بسط دایره اخلاق، دیدگاهی تعدیل یافته است. او معتقد است زیست‌شناسی صرفاً موجب تأمل مجدد در شهودهای اخلاقی می‌شود، اما نمی‌تواند هنجارهای اخلاقی ما را تعیین کند. بر این اساس می‌توان با عقل و استدلال، اخلاقی عام و بی‌طرفانه و عاری از سوگیری‌های زیست‌شناختی ارائه کرد.

**واژگان کلیدی:** پیتر سینگر؛ اخلاق؛ اهمیت اخلاقی؛ بی‌طرفی؛ عقل؛ طبیعت زیست‌شناختی

## مقدمه

هنگامی که از اخلاق سخن به میان می‌آید، آنچه ابتدائاً به ذهن متبادر می‌شود، آن است که اخلاق، بر رفتارهایی دلالت دارد که نسبت به «دیگری» انجام می‌گیرد، خواه آن دیگری، خویشتن باشد، یا انسان‌های دیگر، حیوانات باشد یا اشیا. در طول تاریخ اندیشه، در نظام‌های فکری و دینی مختلف همواره بر اهمیت برخی از موجودات، به عنوان متعلق فعل یا رفتار اخلاقی تأکید شده و هر دیدگاهی بر اساس مبانی نظری خاص خود، محدوده‌ای را برای رفتار اخلاقی و متعلق‌های عمل اخلاقی تعیین کرده‌اند.

تئوری تکامل زیستی که از سوی چارلز رابرت داروین (Charles Robert Darwin) در سال ۱۸۳۸ طرح شد، علاوه بر تأثیر در زیست‌شناسی و شاخه‌های وابسته به آن، در علوم و نظریات انسانی نیز سبب تحولاتی شد، هرچند اخلاق هرگز به طور مستقیم موضوع مطالعه و پژوهش‌های زیست‌شناسان نبوده و نیست، اما با توجه به این‌که آنان در خصوص چگونگی سیر پیدایش انسان و ساختار فیزیکی و مغزی او نظریه پردازی می‌کنند، لذا تئوری‌های آنان در حوزه اخلاق نیز تأثیرات بسیار مهم و برجسته‌ای داشته است. به این ترتیب می‌توان گفت زیست‌شناسی در تحلیل و نظریه‌پردازی در خصوص اخلاقیات انسان، زمینه‌های نوینی را فراهم می‌کند.

از طریق تبیین‌های زیست‌شناسی در باب منشأ ارزش‌های اخلاقی و انگیزش‌های اخلاقی آدمی، می‌توان به نتایجی در زمینه خیرخواهی و دیگرگرایی انسان دست یافت، از جمله این‌که منبع ارزش‌های اخلاقی چیست و انسان چگونه و چرا به سوی انجام اعمال اخلاقی برانگیخته می‌شود؟

در پژوهش حاضر کوشیده‌ایم، مبانی نظری دیدگاه اخلاق عام پیترسینگر (Peter Singer) را مورد بررسی قرار دهیم. این پژوهش، درصدد ارائه نظامی هنجاری و عملی نیست، بلکه هدف آن صرفاً بررسی نقش و جایگاه طبیعت زیست‌شناختی انسان در اخلاقیات او است و این‌که آیا انسان‌ها - که از سویی زمینه زیستی دارند و از سوی دیگر دارای عقلانیت و قدرت تفکر هستند - می‌توانند به طور عام و گسترده به انجام اعمال دیگرگرایانه اقدام کنند؟ لذا بحث ما در این مقال ناظر به

مبانی و جنبه‌های نظری این موضوع و تعیین و بررسی محدوده نگرانی‌های اخلاقی انسان از دیدگاه پیتر سینگر هستیم. مسأله این است که آیا حیوان، گیاه و جماد جایی در نگرانی‌های اخلاقی ما دارند یا خیر؟ نقش و جایگاه هر یک از مبانی عقلی و زیست‌شناختی در دیدگاه سینگر چیست؟

پیتر سینگر از اندیشمندانی است که توانست به نحوی مطلوب و در سطحی وسیع از مباحث زیستی در باب اخلاق و به ویژه بسط و توسعه دایره اخلاق و خیرخواهی بهره گیرد. در این مطالعه، ما با بررسی بنیان‌های زیست‌شناختی و عقلانی‌ای که وی برای اخلاق عام در نظر می‌گیرد، به تحلیل چگونگی بسط دایره اخلاق خواهیم پرداخت.

## ۱- بنیان‌های اخلاق عام سینگر

پروژه اخلاق عام سینگر دارای دو بنیان عمده و اصلی است: بنیان زیست‌شناختی و بنیان عقلانی. سینگر با تألیف کتابی با عنوان «The Expanding Circle, Ethics, Evolution and Moral Progress» ضمن تبیین مبانی خود در این باب، مراد خود از اخلاق عام - از نظر متعلق اعمال اخلاقی - و چگونگی تحقق آن را طرح می‌کند. در این راستا ضروری است ابتدا به تشریح و توضیح بنیان‌های دوگانه او در این مسأله بپردازیم تا زمینه لازم برای واگویی پروژه اخلاق عام وی فراهم شود.

۱-۱- بنیان زیست‌شناختی: آیا می‌توان برای اخلاقیات انسان، قائل به بنیانی زیست‌شناختی بود و به عبارتی آیا می‌توان طبیعت زیست‌شناختی انسان را مبنایی برای اخلاقیات او دانست؟

اساساً تکامل از دو طریق واقع می‌شود: الف - مستقیم و اصلی؛ ب - تصادفی و فرعی. انتخاب طبیعی فرآیندی است که تکامل از طریق آن، به طور مستقیم انطباق و سازگاری را ایجاد می‌کند، اما سایر فرآیندها (مانند رانش ژنتیکی) صرفاً به طریقی تصادفی موجب وقوع تکامل می‌شوند. انتخاب طبیعی، تکامل را به مسیری هدایت می‌کند که سازگاری با شرایط زیست‌محیطی و اجتماعی را ایجاد می‌کند. برای نخستین بار داروین در کتاب «منشأ انواع» به تبیین و توضیح انتخاب طبیعی پرداخت (۱). همچنین انتخاب طبیعی را ساز و کاری

دیگرخواهانه وجود دارد و این نشان می‌دهد که تکامل نه در سطح گونه، که در سطح ژن عمل می‌کند (۴).

چنین به نظر می‌رسد که منظور سینگر از ژن، «نوع ژن» است، چراکه وی تصریح می‌کند مرادش ذره‌های فیزیکی DNA نیست، بلکه به طور مثال مرادش از ژن چشم‌های قهوه‌ای، ماده‌ای زیست‌شناختی است که از طریق تولید مثل به نسل‌های بعد منتقل می‌شود و سبب می‌شود انسان‌ها چشم‌هایی قهوه‌ای داشته باشند. بنابراین به این معنا ژن‌ها می‌توانند به طور نامحدود باقی بمانند (۴).

مسلماً گاه شاهدیم که رفتارهای خیرخواهانه و دیگرگرایانه، خطرهایی را برای فاعل اخلاقی به دنبال دارد، چنانکه ممکن است با انجام عملی فداکارانه، شخص فاعل از بین برود. آنچه در بادی امر به ذهن خطور می‌کند، آن است که با از بین رفتن انسان‌های فداکار و دیگرگرا، قاعدتاً شانس بقا و تداوم افراد خودخواه بیشتر بوده و با گذشت نسل‌های زیاد، چندان امیدی به دیگرخواهی افراد نباید داشت. به عبارت دیگر، زمانی که خطر، یک گروه از موجودات را تهدید می‌کند، عموماً موجوداتی که با رفتارهای فداکارانه خود، خطر دشمنان را دفع می‌کنند کشته می‌شوند. در اینجا مسأله مهم آن است که چگونه رفتارهای دیگرخواهانه و فضایل اجتماعی در فرآیند تکامل و انتخاب طبیعی حذف نمی‌شوند؟

داروین در کتاب «تبار انسان» هیچ توجیهی برای این مسأله ارائه نداده و صرفاً به دشواری پاسخ به این پرسش اشاره کرده است (۵)، اما به نظر می‌رسد سینگر توانسته توجیهی درخور برای این مسأله فراهم کند. چنانکه بیان شد، سینگر مبنای انتخاب طبیعی را ژن دانسته و منظور وی از ژن نیز، نوع ژن است، نه ذره‌های مواد زیست‌شناختی (فرد ژن). بر این اساس، هرچند خیرخواهی و فداکاری سبب کشته شدن یک فرد می‌شود، اما از آنجا که این نوع ژن در میان فرزندان، خانواده و خویشاوندان فرد باقی می‌ماند، این رفتارها نیز به کلی حذف نمی‌شوند، زیرا کافی است ذره‌ای از ژن‌های مسبب فداکاری از طریق تولید مثل به نسل‌های بعد انتقال یابد تا این رفتارها و حالات در نسل‌های بعد بروز پیدا کند (۴).

دانسته‌اند که موجب تکامل می‌شود و این امر زمانی رخ می‌دهد که برخی از انواع موجودات در یک جمعیت، بتوانند فرزندان بیشتری از سایر انواع موجودات بر جای بگذارند، در نتیجه موجوداتی که فرزندان بیشتری بر جای گذاشته‌اند در طول زمان از لحاظ تناوب و فراوانی، افزایش خواهند یافت. بر این اساس انتخاب طبیعی بر روی هر چیزی که سه ویژگی تولید مثل، وراثت و تغییرپذیری را داشته باشد، وارد عمل خواهد شد (۲).

این‌که واحد انتخاب طبیعی چیست، زیست‌شناسان نظرات و دیدگاه‌های متفاوتی دارند که به اختصار می‌توان به انتخاب ژنی، انتخاب گروهی، انتخاب مبتنی بر گونه (نوع)، انتخاب مبتنی بر افراد و انتخاب ترکیبی اشاره نمود (۳).

برخی از محققان و نظریه‌پردازان معتقدند که انتخاب طبیعی در سطح «گونه (نوع)» عمل می‌کند و بر این اساس تکامل را رقابت میان گونه‌های مختلف می‌دانند که طی آن گونه‌های موفق باقی مانده و گونه‌های ناموفق منقرض می‌شوند، اما از نظر سینگر انتخاب طبیعی در سطح گونه، صرفاً می‌تواند رفتارهای دیگرگرایانه در سطح گونه‌های یکسان را تبیین کند و اگر منظور از رقابت در سطح گونه، بقا و یا انقراض تمام گونه‌ها باشد، توجیه وقوع تکامل دچار مشکل می‌شود، به این نحو که تکامل به منظور وقوع در سطح گونه باید گونه‌ها را به همان سرعتی انتخاب کند که ژن‌ها را انتخاب می‌کند تا بتواند انتخاب فردی ژن‌ها را خنثی کند، یعنی باید گونه‌های قدیمی منقرض شده و گونه‌های جدید به وجود بیایند، همانطور که افراد در تولید مثل شکست می‌خورند یا موفق می‌شوند، در حالی که طبیعت به این نحو عمل نمی‌کند و نمو و توسعه گونه‌ها به آرامی و در طول نسل‌های بسیار صورت می‌گیرد، لذا وی معتقد است که تکامل در سطح «ژن» واقع می‌شود؛ با این توضیح که در زمان رقابت گونه‌ها برای بقا، هرچند گونه‌ای که در آن ژن‌های مسبب دیگرگرایی - پیش از گسترده شدن و سودرساندن به گونه در رقابت با سایر گونه‌ها - از ژن‌های مسبب خودخواهی شکست می‌خورند، منقرض می‌شود، با این حال علی‌رغم این‌که رقابت بیرونی تمام شده است، اما در درون گونه‌های بقایافته، رقابت علیه پایداری و تداوم رفتار

بنابراین از نظر سینگر، اخلاقیات انسان ریشه در طبیعت زیست‌شناختی او دارد و این امر از زمان‌های بسیار دور که انسان‌ها در گروه‌های کوچک زندگی می‌کرده‌اند، وجود داشته است.

از نظر سینگر بسیاری از خصوصیات اخلاقی انسان‌ها می‌تواند ریشه در اعمال متقابل داشته، از آن‌ها به وجود آمده و توسعه‌یافته باشد. انسان برای شروع روابط متقابل، به تجربه خود از رفتارهای گذشته افراد رجوع می‌کند و با تقسیم افراد به جبرانگران (افرادی که به صورت متقابل، عمل دیگرگروانه شخص دیگر را در مورد خود جبران می‌کنند) و ناجبرانگران، با گروه نخست همکاری کرده و از همکاری با گروه دوم خودداری می‌کند. برای نمونه با رجوع به تجربه گذشته و همچنین با کمک نیروی استدلال می‌فهمد که مقابله مختصرتر (جبران نابرابر) از عمل ما، منصفانه نیست. سینگر آغاز عدالت را وظیفه جبران سودرسانی‌ها، و پایان عدالت را صرفاً انتقام گرفتن صدمات (تلافی آسیب‌ها) می‌داند (۴).

وی با تأکید بر اهمیت جمع و اجتماع، معتقد است که احساسات مثبت انسان نسبت به کسانی که یاری‌رسان و مقابله به مثل‌کننده هستند، الزامات دوستی و وفاداری را شکل می‌دهد و احساسات منفی انسان نسبت به فریبکاران و کسانی که رفتار ما را تلافی نمی‌کنند، موجب خشم اخلاقی و آرزوی مجازات می‌شود. به این معنا که انسان‌ها نفرت یا احساس مثبت خود را با هم‌گروهی‌های خود به اشتراک می‌گذارند، لذا خشم اخلاقی یا تحسین اخلاقی، از این طریق در هر اجتماعی، در کدهای اخلاقی خاصی متبلور شده و معیارهای برخورد با افراد فریبکار و نیز افراد صادق را به اشخاص ارائه می‌کند (۴).

ویلسون در کتاب در باب طبیعت انسان ( On Human Nature) سه ارزش اخلاقی را از سه ارزش زیست‌شناختی ذیل استنتاج کرده است:

- بنا بر تبیین زیست‌شناختی، هر فردی مجموعه‌ای ناپایدار از ژن‌ها است که در گذشته موجود بوده‌اند و در آینده و نسل وی نیز گسترده خواهند شد. ویلسون در این اصل به

ارزش اساسی بقای ژن انسان به شکل ذخیره‌ای مشترک در میان نسل‌ها اشاره دارد (۶)؛

- از آنجا که خصوصیات ژنی و سایر خصوصیات استثنایی دیگر از ترکیب نادر ژن‌های متنوع ناشی می‌شوند، بنابراین کاربرد درست نظریه تکاملی آن است که تنوع را در ذخیره ژنی به عنوان یک ارزش ایجاد کند (۶)؛

- از آنجا که پستانداران به طور فردی زاد و ولد می‌کنند و عضویتشان در گروه‌ها و همکاری کردن، امری ثانوی بوده و به سبب منفعتی است که در پی دارد، لذا ویلسون معتقد است ماهیت پستانداری انسان، دلیل درستی برای جنبش‌های حقوق عام است (۶).

با توجه به این سه ارزش، هنجارهای اخلاقی‌ای که از آن‌ها استنتاج می‌شود، به ترتیب عبارتند از: الف - عملی درست است که منجر به بقای ذخیره ژنی شود، لذا ما باید رفاه خود، خویشان و قبیله خود را در نظر بگیریم تا فرصت تکثیر ژنی و ذخیره ژنی برای آن‌ها فراهم شود؛ ب - عملی درست است که منجر به حفظ تنوع ژنی شود؛ ج - عملی درست است که حقوق عام انسان‌ها و حقوق آن‌ها را در جمع تأمین کند.

سینگر ضمن تأکید بر مغالطه هست و باید، معتقد است واقعیت‌های زیست‌شناختی و ژنتیکی در خصوص نحوه عملکرد مراکز عاطفی و رفتارهای دیگرگروانه و هیچ نوع دیگر از واقعیات نمی‌توانند این شکاف را پر کرده یا دلایلی را برای عمل فراهم کنند و یا مفروضات اخلاقی در طبیعت زیست‌شناختی ما را کشف کنند، زیرا این مفروضات نمی‌توانند توسط تحقیقات علمی کشف شوند. این انسان است که تصمیم می‌گیرد و انتخاب می‌کند که چه مفروضات اخلاقی‌ای را داشته باشد، نه ژن‌های انسان. از نظر سینگر علم به دنبال توصیف واقعیت و در صورت توفیق، پیش‌بینی آینده جهان است، اما اخلاق شامل دستوراتی در مورد انجام دادن‌ها و انجام ندادن‌ها است. حال آنکه واقعیت‌ها خنثی و بی‌طرفند و توصیه‌ای به ما ارائه نمی‌دهند. وی مثال خبر از «حمله گاو نر» را می‌زند که اگر ما میل به زنده ماندن نداشته باشیم از آن خبر، امر «فرار کن» را استنتاج نمی‌کنیم. با توجه به این ملاحظات، سینگر تبیین‌های زیست‌شناختی را صرفاً رقیب

نظریات انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان تلقی می‌کند نه نظریات فلسفی (۴). وی همچنین معتقد است که نظریه تکامل و زیست‌شناسی صرفاً می‌تواند سبب تأمل مجدد در شهودهای اخلاقی و بداهت اعتبار آن‌ها شود. به باور سینگر هرچند ممکن است افرادی (مانند زیست‌شناسان) بتوانند رفتار انسان را در پاره‌ای از موقعیت‌ها پیش‌بینی کنند، اما انسان قادر است در خصوص پیش‌فرض‌های اخلاقی خود، انتخابی اصیل داشته باشد (۴).

از نظر سینگر تکامل، هیچ دستورالعمل اخلاقی‌ای (Ethical Direction) ندارد، هرچند فهم تکاملی از طبیعت انسان می‌تواند شهودهایی را که ما در موقعیت‌های متفاوت داریم توضیح دهد، اما این امر نمی‌تواند توجیه‌کننده احساسات متفاوت ما در آن موقعیت‌های متفاوت باشد. به عنوان مثال، شهودهای ما در موقعیت مواجهه با یک فرد، متفاوت است با شهودهای ما در موقعیت مواجهه با گروهی از مردم و یا شهودهای ما در مواجهه با خویشاوندان، متفاوت است با شهودهای ما در مواجهه با بیگانگان (۷).

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد آن است که با وجود آنکه سینگر می‌پذیرد که اخلاقیات انسان‌ها برآمده از طبیعت زیست‌شناختی آن‌ها است، اما معتقد است که نباید اخلاق را از زیست‌شناسی استنتاج کرد. همچنین نباید صرف گرایش‌های برآمده از طبیعت زیستی خود را مبنای احکام و داورهای اخلاقی قرار داد، بلکه شخص باید تصمیم بگیرد و انتخاب کند کدام عمل، درست است و کدام عمل نادرست. در این راستا باید دید ساز و کار انتخاب و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما چگونه است و یک تصمیم‌گیری اخلاقی مطلوب، از نظر سینگر، چگونه صورت می‌گیرد؟

**۱-۲- بنیان عقلانی:** در این قسمت از پژوهش به بررسی آرای سینگر در باب ماهیت و کارکرد قوه تعقل و استدلال‌ورزی انسان و چگونگی ارتباط و تعامل آن با مبانی زیست‌شناختی گرایش‌ها و اخلاقیات انسانی می‌پردازیم، سپس به تبیین نقش هر یک از این مبانی زیست‌شناختی و عقلانی در شکل‌گیری این اخلاقیات خواهیم پرداخت.

سینگر پس از این‌که می‌پذیرد اخلاقیات انسان به عنوان یک حیوان اجتماعی، ناشی از طبیعت زیست‌شناختی و گرایش‌های مبتنی بر ژنتیک اوست، تلاش می‌کند تا نشان دهد این گرایش‌ها و دیگرخواهی‌ها می‌توانند اخلاقی باشند. در این راستا نقطه اتکای اصلی سینگر، توانایی استدلال‌ورزی و قوه اندیشه آدمی است. وی همچون داروین معتقد است که سیر تکامل، روندی کور است که طی آن چند گونه قادر به استدلال‌ورزی منقرض شده‌اند، اما نیروی استدلال‌ورزی در انسان از همه گونه‌های قادر به استدلال‌ورزی، قوی‌تر است به این معنا که می‌تواند به شیوه‌ای درست استدلال کند. سینگر به دنبال آن است که مشخص کند این توانایی، چگونه اخلاقیات انسان را متأثر می‌سازد (۴). به این ترتیب او باید معیار استدلال‌ورزی‌های اخلاقی درست را ارائه داده و نشان دهد اخلاق انسان، حاصل تأثیرگذاری نیروی استدلال‌ورزی انسان در غرایز و رفتارهایی است که با اکثر گونه‌های حیوانات اجتماعی مشترک است. واضح است که در بحث حاضر، اهمیت این قوه به لحاظ تأثیری است که در شکل‌گیری اخلاقیات آدمی و نیز امکان تحقق تمایلات اخلاقی فراگیر دارد.

۱-۲-۱- قوه استدلال‌ورزی، ماهیت و نقش آن: پس از این‌که دریافتیم انسان واجد توانایی تفکر و استدلال‌ورزی است، حال باید دید آیا این توانایی به طور مستقل عمل کرده و اخلاق را به دست می‌دهد یا از برخی عوامل تأثیر پذیرفته و از اخلاق فاصله می‌گیرد؟

از دیدگاه سینگر مسیر استدلال‌ورزی، مستقل از انسان و خواست اوست. وی مثال «نوشتن» را می‌زند. با این توضیح که ما به کلماتی که بر روی کاغذ ظاهر می‌کنیم علم سابق داریم، اما در مورد این‌که نتایج استدلال‌ورزی‌های ما چه خواهد بود اطلاعاتی نداریم یا دست کم اطلاعات مان تقریبی و مبهم است. ممکن است استدلال‌ورزی، خطاب‌بودن اموری را به ما نشان دهد و یا کمک کند نسبت به آنچه سابقاً باور نداشتیم، به اقعان برسیم. استدلال‌ورزی مانند قرارگرفتن روی پله‌برقی است که نمی‌توان مسیر خود را به خواست خود تغییر داده و یا پس از استقرار بر روی آن بالا نرفت. بر این اساس امکان دارد استدلال ما را به جاهایی رهنمون شود که از آن‌ها مطلع

مکان این پیشرفت‌ها، بسته به استفاده‌کنندگان آن‌ها متفاوت شده است (۴).

از آنجایی که انسان‌ها از انواع حیوانات اجتماعی هستند، لذا رفتارهای دیگرگرایانه آن‌ها بر پایه دیگرگرایی خویشاوندی، گروهی و متقابل قابل توجیه است. به عبارتی انسان‌ها به سبب تمایلات ناشی از ژن خود و بر حسب میزان اشتراک ژنی‌ای که با دریافت‌کنندگان اعمال اخلاقی دارند، رفتارهای دیگرگرایانه‌ای را نسبت به خانواده، اقوام و افراد گروه خود انجام می‌دهند. انسان‌ها و حیوانات هوشمند که قدرت تشخیص و استدلال‌ورزی دارند، می‌توانند فریب و همکاری را تشخیص داده و نسبت به طرف مقابل، کینه، دوستی یا کمک متقابل داشته باشند.

سینگر تفاوت انسان با سایر حیوانات اجتماعی را در این زمینه، قوه عقل انسان می‌داند، این ویژگی سبب تبدیل اعمال و اخلاقیات مبتنی بر ژنتیک انسان به نظام اخلاقی شده است؛ به این نحو که پس از این‌که انسان‌ها از اجداد خود تکامل یافتند مغزشان رشد کرده و به درجه‌ای از استدلال‌ورزی رسیده که هیچ حیوانی بدان حد نرسیده نبود. از نظر سینگر تفاوتی که عقل در اعمال غریزی اجتماعی ایجاد می‌کند، در تفاوت پاسخ‌ها به خوبی قابل مشاهده است. حیوانات اعمال یکدیگر را با غرغر کردن یا لیسیدن پاسخ می‌دهند، اما انسان‌ها بر اساس اعمالی که درست یا نادرست می‌دانند در قالب یک داوری پاسخ می‌دهند؛ داوری‌ای که آن عمل را تصدیق و یا محکوم می‌کند. موجوداتی که داوری اخلاقی می‌کنند، باید بتوانند بیندیشند و از داوری خود دفاع کنند و اگر عمل نادرستی نسبت به آن‌ها انجام شد، فرد مقابل را به پرسش بکشند. همچنین حیوانات برای رفتار از یکدیگر هیچ توجیهی را مطالبه نمی‌کنند، اما انسان‌ها حتی اگر در موقعیت‌های یکسان، داوری‌ای متفاوت داشته باشند، باید بتوانند توجیه و استدلالی برای آن ارائه کنند که گروه به عنوان یک کل، آن توجیه را بپذیرد. استدلالی که غیر مغرضانه بوده و بی‌طرفی نسبت به کل گروه در آن نمایان باشد (۴).

این دیدگاه سینگر مبنی بر لزوم رعایت بی‌غرضی نسبت به گروه و رعایت دیدگاه مشترک که همگان آن را بپذیرند یادآور دیدگاه هیوم است. به اعتقاد هیوم، احساسات و عواطف انسان

نبوده‌ایم یا احتمالش را نمی‌دادیم. وی موردی را که برای هابز پیش آمده است، مثال می‌زند (۴). هابز در کتابخانه‌ای در حال جستجو بود که به طور اتفاقی به قضیه‌ای از قضایای هندسه اقلیدسی برخورد و به نظرش غیر ممکن آمد. پس از این‌که برهان آن قضیه را خواند، متوجه شد که آن هم مبتنی بر قضیه‌ای اثبات شده است، آن قضیه اثبات شده را نیز خواند که به قضیه‌ای دیگر ارجاع داده شده بود و در آخر هابز به ناچار اذعان شد قضیه‌ای که او در ابتدا غیر ممکن دانسته بود، از قضایایی به دست می‌آید که او نمی‌تواند آن قضایا را رد کند (۸). این نشان می‌دهد که مسیر استدلال‌ورزی، خارج و مستقل از خواست و اراده ماست و کافی است به استدلال، اجازه فعالیت بدهیم. آن وقت استدلال راه خودش را خواهد پیمود. سینگر از این نکته در بسط دایره اخلاق استفاده می‌کند. ممکن است ما در ابتدا نتوانیم شأن اخلاقی مستقل حیوانات و یا سایر موجودات غیرانسانی را بپذیریم اما ویژگی قوه استدلال، می‌تواند ما را در این مورد قانع سازد.

از نظر سینگر فرآیند استدلال‌ورزی و قدرت محاسبه به دو روش قابل تبیین است:

- بر اساس تنازع تکاملی برای بقا؛

- بر اساس منطق ذاتی اعداد.

در توضیح روش اول باید گفت به اعتقاد سینگر در سیر تکامل، در مواقع خطر و حمله دشمنان و شکارچیان، موجوداتی که قدرت محاسبه دارند نسبت به موجوداتی که چنین توانی ندارند، بقای بیشتری دارند، این توانایی چنین امتیازی را به اجداد انسان نیز داده است.

در توضیح روش دوم نیز باید گفت پیش از اختراع خط و نوشتن، انسان محاسبات خود را از راه چوبخط و به نخ کشیدن صدف‌ها انجام می‌داد. به باور سینگر انسان‌ها متوجه نبوده‌اند که بر روی پله متحرک استدلال‌ورزی‌ای پا گذاشته‌اند که به طرز منطقی در مسیر خود به سایر پیشرفت‌ها در ریاضیات منجر می‌شود، لذا پیشرفت در استدلال‌ورزی و محاسبه و به عبارتی ریاضیات، به طور ذاتی و بر اساس نیازهای فیزیکی مردم عادی با استفاده از اعداد حاصل شده و صرفاً زمان و

نسبت به دشمنان خودش، از زبان حب نفس بیان شده و ناشی از موقعیت شخصی اوست، لذا کاملاً سوگیرانه است، اما زمانی که می‌خواهیم فردی را فاسد و شریر اخلاقی بنامیم، باید عواطف خود را به نحوی بیان کنیم که امکان پذیرش آن از سوی همگان وجود داشته باشد، لذا در این مواقع باید از موقعیت شخصی خود فاصله گرفته و دیدگاهی که مشترک میان همه انسان‌ها بوده و مشتمل بر اصول عام انسانی و مورد توافق همگان است اتخاذ کنیم (۹).

از نظر سینگر نخستین کاربرد محدود استدلال‌ورزی، تبدیل‌شدن رفتار مبتنی بر ژنتیک، به رسوم و سنت‌های اجتماعی است. رسم و سنت در جوامع ابتدایی و قبیله‌ای نقش اخلاق در زمان ما را داشته است. نادرستی یک عمل عبارت از نامرسوم‌بودن و درستی یک عمل، برابر با مرسوم‌بودن آن بوده است. توانایی استدلال در قبایل ابتدایی سبب شد تا افراد علاوه بر بررسی این‌که آیا یک عمل، ذیل رسم و سنت هست یا خیر، بتوانند رسوم قدیمی را به موقعیت‌های جدید بسط دهند. به باور سینگر پس از پیشرفته‌تر شدن توانایی استدلال‌ورزی انسان‌ها، این امکان فراهم می‌شود که فرد به عنوان ناظر بیرونی به رسوم و سنت‌های مختلف بنگرد و تبعیت کورکورانه و بی‌فکر از سنت‌ها و عادات گذشته را به پرسش بکشد (۴).

به اعتقاد سینگر اگر به استدلال‌ورزی - که ذاتاً توسعه طلب و به دنبال کاربردهای عام است - مجال فعالیت و عمل داده شود، مانند اصل تکامل زیستی، توسعه یافته و با هر فعالیت و کاربرد جدید، بخشی از تفکر اخلاقی شده و به آینده انتقال می‌یابد، البته امکان دارد طی مدت‌های مدیدی پیشرفتی در این جریان رخ ندهد، اما ناگهان جهشی اتفاق افتاده و پس از مستقر شدن، مبنایی برای پیشرفت‌های بعدی خواهد شد. به باور وی هنگام عقب نشینی رسم‌ها و سنت‌ها در اثر پژوهش‌های عقلانی در معیارها و محدودیت‌های آن، استدلال‌ورزی می‌تواند در مرزهای وسیع‌تری عمل نماید (۴). به عبارتی هر قدر ما در مسیر اندیشه‌ورزی اخلاقی تلاش کرده و توانایی خود را در این زمینه افزایش دهیم، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در آینده، دیگرگرایی انسان‌ها در عرصه‌های وسیع‌تری

رخ نموده و پیشرفت نماید، زیرا تفکر اخلاقی از طریق ژن، به نسل‌های آینده منتقل می‌شود.

به نظر می‌رسد دیدگاه سینگر در باب مبنا واقع‌شدن توانایی استدلال‌ورزی و انتقال آن در قالب تفکر اخلاقی به نسل‌های بعد، متأثر از دیدگاه کارل پوپر در خصوص مدل سه مرحله‌ای پیشرفت علم است. این مدل بر اساس آزمون و خطا و نگاه انتقادی به راه حل‌ها، طراحی شده است. به نظر پوپر در طول حیات همه موجودات، حتی تک سلولی‌ها، سه مرحله طرح مسأله، راه حل‌های به کار گرفته شده و حذف دائماً رخ می‌دهد. موجودات از طریق آزمون و خطا پی می‌برند که کدام راه حل، مسأله‌ای که آن‌ها با آن مواجه شده‌اند را حل می‌کند و در نتیجه به سازگارشده آن‌ها با شرایط منجر می‌شود، لذا وی برای تبیین علم، از مدل زیست‌شناختی بهره برده است. به باور او مشخصه ویژه علوم و نظریات انسانی، استفاده آگاهانه از روش انتقادی است، برخلاف علوم و معارف پیشاعلمی. علوم پیشاعلمی عبارت است از انتظاراتی که یک موجود زنده - حتی یک تک‌سلولی - به طور غریزی و یا ناآگاهانه در طبیعت خود نسبت به شرایط پیش رو دارد. در معرفت پیشاعلمی، موجود زنده اگر نتواند مسأله را حل کرده و با شرایط سازگار شود خودش حذف می‌شود، اما در معرفت و نظریه انسانی، انسان نظریه خود را با نگاه انتقادی تغییر می‌دهد (۱۰). بر اساس این رویکرد می‌توان پیشرفت در استدلال‌ورزی اخلاقی را پذیرفت، گرچه این مسأله که توانایی‌های فکری انسان و پیچیده‌شدن آن‌ها طی چه زمانی به نسل‌های آینده انتقال می‌یابد، امری مبهم و نامشخص است، اما با این حال، چنین انتظاری، نادرست نیست.

سینگر معتقد است به پرسش‌کشیدن سنت‌ها و اخلاق مرسوم، نقش سلبی توانایی استدلال‌ورزی است. این توانایی، نقش و کارایی ایجابی نیز دارد که به واسطه آن می‌توان به حل و فصل منازعات اخلاقی پرداخت. به این منظور باید هنگام توجیه‌آوری برای رفتار خود نسبت به جامعه، مبنای بی‌طرفی ذاتی را رعایت کرده و به منافع همه افراد متأثر از تصمیم و داوری اخلاقی خود، به طور بی‌طرفانه اهمیت داد و به نفع و ضرر خود در نتیجه آن توجه نکرد. از نظر سینگر یک



از امتیاز ویژه‌ای برخوردار باشد، بلکه باید به علایق و نیازهای همه افراد، ارزش یکسان داده شود. از این رو بر اساس یک دیدگاه بی‌طرف و خنثی، همه فاعل‌ها هم ارز دانسته شده و هیچ فاعلی، به طور ذاتی، اهمیت بیشتری از فاعل دیگر ندارد (۱۱).

سینگر از طریق قیاسی ذوحیدین نشان می‌دهد که اصل بی‌طرفی، نسبت به هر قاعده و اصل اخلاقی، قابل اجرا است. به این صورت که مبنای هر قاعده اخلاقی یا این است که منافع همگان را پیش می‌برد و یا این است که به خودی خود و فی حد نفسه درست است. در صورت اول، اصل ملاحظه یکسان منافع، مبنای اخلاق باقی می‌ماند و در صورت دوم ما به ایده‌ای نامعقول و ناپذیرفتنی باور داریم که با توجه به تبیین‌های ساده‌تر و سراسرتری که برای منشأ اخلاقیات داریم کاری نامعقول است. مفروضات و مقدمات این اصل اندک است. یک این که انسان‌ها منفعی دارند؛ دوم این که آنقدر عاقل هستند که با اتخاذ دیدگاهی گسترده‌تر، منافع خود را مهم‌تر از منافع دیگران ندانند، لذا سینگر اصل ملاحظه یکسان منافع همگان را یگانه مبنای عقلانی برای تصمیم‌گیری اخلاقی می‌داند (۴). به باور سینگر، این اصل اخلاقی پایه کمک می‌کند علی‌رغم تفاوت‌های بسیار زیاد میان انسان‌ها، بتوانیم از نوعی برابری که همه انسان‌ها را شامل می‌شود، حمایت کنیم (۱۲).

به این ترتیب بر اساس آرای سینگر می‌توان گفت ایده بی‌طرفی که از طبیعت اجتماعی انسان‌ها و استلزامات زندگی گروهی ناشی می‌شود، می‌تواند در تفکر انسان‌ها به بسطیافتن به ورای گروه منجر شود. به اعتقاد وی وابستگی خانوادگی و قومی، اشتراک در محل زندگی، اخلاقاً نمی‌توانند توجیه‌کننده سوگیری‌ها و جانب‌داری‌ها باشند. اگر نظام‌های اخلاقی بر الزاماتی نسبت به اقوام و همسایگان تأکید دارند، چنین تأکیدی را از طریق رعایت بی‌طرفی به سرانجام می‌رسانند. بدین معنی که الزامات دیگران نسبت به اقوام و همسایگان خود، ارزش و اهمیت اخلاقی یکسانی با الزامات ما نسبت به اقوام و همسایگان‌مان دارد (۴). از نظر سینگر واقعیات زیست‌شناختی که مرزهای گونه ما بر اساس آن، ترسیم شده

راه برای گرفتن چنین تصمیمی، تصورکردن خویش به جای متأثران از عمل است که ببینیم در این صورت چه تصمیمی را ترجیح می‌دهیم. سینگر نحوه محاسبه منافع و ترجیحات را قوت آن‌ها دانسته و تأکید دارد هرچند بی‌طرفی در این محاسبه، مبنایی عقلانی در اخلاق را به دست می‌دهد، اما به معنای رسیدن به توافق کامل در هر موضوع اخلاقی نیست، زیرا شاید قوت ترجیحات افراد متفاوت باشد و این معیارها نتوانند معما و معضل اخلاقی را حل کنند، اما دست کم می‌توان گفت معیاری برای آزمودن استواری و صحت تصمیمات اخلاقی خود خواهد بود (۴).

می‌توان رابطه طبیعت زیست‌شناختی و نیروی استدلال‌ورزی انسان را رابطه‌ای دوطرفه دانست، به این نحو که نیروی استدلال‌ورزی به تأمین و تحقق بیشتر گرایش‌های زیستی کمک می‌کند و از طرفی، نیروهای زیستی، سطوح بالایی از توانایی استدلال‌ورزی را انتخاب می‌کنند، لذا زن افرادی که در این توانایی، قوی‌تر هستند، به مرور زمان بر سایرین، غلبه و تفوق پیدا می‌کند. چگونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که آینده استدلال‌ورزی‌ها و داوری‌های اخلاقی انسان، در مقابله با اخلاق و در جهت تأمین منافع شخصی قرار نمی‌گیرد؟ بر این اساس ضروری است معیارها و اصولی به منظور جلوگیری از چنین اتفاقاتی، مورد ملاحظه قرار گیرد.

۲-۱-۲- بی‌طرفی، معیار استدلال‌ورزی‌های اخلاقی: ملاک اخلاقی بودن یک استدلال اخلاقی چیست؟ به عبارت دیگر، در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، چه اصولی باید رعایت شود تا علاوه بر اخلاقی بودن اعمال، گسترده‌شدن اعمال اخلاقی و دیگرگرایی را نیز در پی داشته باشد. در این راستا سینگر بر اصل بی‌طرفی (Impartiality) و برابری (Equality) تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد این اصول می‌توانند تضمین‌کننده پیشرفت و گستردگی دایره دیگرگرایی در آینده باشند.

عموماً بی‌طرفی را برای اخلاق، امری مرکزی و اساسی دانسته‌اند. حتی برخی مواقع، بی‌طرفی، جزء اصلی اخلاق قلمداد شده یا حتی اخلاق با اتخاذ گرایشی بی‌طرف، شناخته می‌شود. الزام بی‌طرفی به این معنا است که ارزش‌ها، نیازها، علایق، یا تمایلات شخصی هیچ فردی نباید نسبت به سایرین،

است، اهمیت اخلاقی نداشته و این که ما زندگی یک موجود را صرفاً به این علت که از گونه ما است، ترجیح دهیم، ما را در موضعی مانند موضع نژاد پرستی قرار می‌دهد که زندگی هم‌نژادهای خود را اولویت و ترجیح می‌دهد (۱۲).

۱-۲-۲-۱- محدوده الزام بی‌طرفی و برابری: بی‌طرفی و برابری، هر دو بر جنبه‌های مختلفی از یک الزام عقلی دلالت دارند. با این تفاوت که بی‌طرفی، الزامی است که یک انسان، عقلاً در زمانی که نقش فاعل اخلاقی را دارد باید به آن متعهد باشد، اما اصل برابری، ناظر به متعلق اعمال اخلاقی است. به این معنا که هیچ یک از این متعلق‌ها، فی‌نفسه، ارجحیتی نسبت به سایر متعلق‌ها ندارد.

از دیدگاه سینگر هر موجودی که قابلیت درد کشیدن و یا تجربه لذت را دارد، دارای منافع است و بر اساس اصل برابری، باید منافع او را به حساب آورد. وی توانایی لذت و درد، یا تقریباً همان حساس بودن را تنها محدودیت قابل دفاعی می‌داند که می‌توان نسبت به منافع دیگران در نظر گرفت. اگر مرز نگرانی خود را به واسطه مواردی همچون سطح هوشمندی، تفاوت نژاد، و عاقل بودن محدود کنیم، کاری دلبخواهانه و ناموجه انجام داده‌ایم؛ چرا به جای این موارد، رنگ پوست را مرز قرار نداده‌ایم. بنابراین هر چیزی که مرز باشد، دلبخواهانه است. از نظر سینگر در مواقع تعارض و برخورد درد و رنج دو گونه مختلف، اولویت تسکین با درد و رنج بزرگ‌تر و وسیع‌تر است و در مواردی مانند سرطان انسان‌ها و سرطان حیوانات غیر انسان کاملاً می‌پذیرد که انسان‌ها رنج بیشتری می‌کشند، چنین مواردی اصل ملاحظه برابر منافع حیوانات را نقش بر آب نمی‌کند، بلکه صرفاً نشان‌دهنده لزوم احتیاط به هنگام قیاس منافع گونه‌های مختلف است (۱۲).

ممکن است گفته شود که درک انسان از درد و رنج، به سبب سطح بالای آگاهی او بسیار بیشتر از درک یک حیوان از درد است، علاوه بر این که خود آگاهی در انسان، ممکن است درک از درد را تشدید کند، لذا ما اخلاقاً مجازیم درد انسان را مهم‌تر بدانیم، اما باید گفت هر چند ممکن است مغز یک حیوان ساختار فیزیکی و روانی خاصی داشته باشد و در نتیجه،

درک آن حیوان از درد و رنج، بسیار ابتدایی و سطحی باشد، اما باید بدانیم که همانطور که ما به اندازه کل خود و مطابق با تمام ویژگی‌های روانی و مغزی خود ناراحت می‌شویم، یک حیوان نیز به اندازه کل قابلیت‌هایی که در درک رنج و درد دارد، رنج می‌کشد و ناراحت می‌شود، لذا ترجیح یکی بر دیگری، ناموجه است.

از نظر سینگر اصل برابری که ابتدا بنام و سپس سیجویک، آن را مبنای نظریه فایده‌گرایانه خویش قرار دادند، مستلزم آن است که نگرانی ما برای دیگران و نیز آمادگی ما برای در نظر داشتن منافع و ترجیحات آن‌ها، نباید وابسته به این باشد که آن‌ها چگونه افرادی هستند یا ممکن است چه توانایی‌هایی داشته باشند، گرچه ممکن است مطالبات این اصل، بسته به ویژگی‌ها و شرایط خاصی که دریافت‌کنندگان و متأثران از عمل ما دارند متفاوت باشد، به عنوان مثال نگرانی ما نسبت به رفاه (Well Being) کودکان جامعه خود، مستلزم این است که به آن‌ها خواندن و نوشتن بیاموزیم، اما نگرانی ما نسبت به رفاه خوک‌ها مستلزم آن است که اجازه دهیم خوک‌ها در کنار همدیگر و در جایی زندگی کنند که آب، غذا و قلمرویی برای آزادانه چرخیدن و زندگی کردن وجود دارد، لذا بر اساس اصل برابری، به حساب آوردن منافع موجودات - هر چه که می‌خواهد باشد - باید به همه موجودات، سیاه یا سفید، مؤنث یا مذکر، انسان یا غیر انسان، بسط داده شود (۱۳).

سینگر مرحله اول استدلال‌ورزی اخلاقی و بسط دایره دیگرگرایی را نگرانی برای همه انسان‌ها در هر جامعه‌ای که هستند، می‌داند و تأکید دارد که اگر اصل بی‌طرفی در ملاحظه منافع متأثران از عمل را به گونه خود منحصر کنیم، عملی دلبخواهانه است که پشتوانه‌ای مستدل و منطقی ندارد، اما از آنجا که شناسایی موجوداتی که توانایی داشتن هر نوع احساسات را دارند، دشوار است، لذا وی تأکید می‌کند باید دایره اخلاق را تا جایی بسط دهیم که اغلب حیوانات را شامل شود، نه همه حیوانات را. همچنین از نظر او رعایت بی‌طرفی به معنای برابری اخلاقی انسان‌ها و حیوانات، یا لزوم رفتار یکسان با هر دوی آن‌ها، یا یکسان دانستن ارزش زندگی هر دو نیست، بلکه منظور، بی‌طرفی در حیطه مصالح و منافع

مشترک است که همانا اجتناب از درد و جلب لذت است، و گرنه انسان‌ها منافعی دارند که خاص خودشان است، مانند تعلیم و تربیت و برنامه‌های آینده (۴).

از نظر وی هیچ دلیل فلسفی یا علمی‌ای برای انکار این‌که حیوانات درد را احساس می‌کنند، وجود ندارد. اگر شکی نداریم که انسان‌ها درد را حس می‌کنند، نباید شک کنیم که حیوانات دیگر نیز درد را حس می‌کنند. هیچ توجیه اخلاقی‌ای برای کم‌اهمیت به حساب آوردن درد یا لذت حیوانات نسبت به همان مقدار درد یا لذت که در مورد انسان‌ها اتفاق می‌افتد وجود ندارد (۱۳). به باور سینگر برخی حیوان‌های غیر انسانی، عاقل و خودآگاه به نظر می‌رسند و خود را به عنوان موجوداتی مجزا با یک گذشته و آینده تصور می‌کنند و تا زمانی که چنین است یا دست کم علم ما چنین می‌گوید، موضع مخالفت با قتل و کشتار آن‌ها قوی است؛ همانطور که مخالفت با قتل موجود انسانی که با ما در سطح ذهنی مشابهی قرار دارد و برای همیشه معلول مغزی و ذهنی است، چنین است. بر اساس دانش کنونی ما، موضع مخالفت با قتل می‌تواند در مورد خویشاوندان نزدیک ما مثل گوریل‌ها، شامپانزه‌ها، و اورانگوتان‌ها مورد استناد قرار گیرد (۱۲).

از نظر سینگر، مرزهای حساس بودن که همان توانایی احساس لذت و درد است اخلاقاً دلبخواهانه نیست، لذا بریدن و کندن برای درخت یا کوه، نمی‌تواند مهم باشد، زیرا حساس نیست. اگر سعی کنیم خود را به جای آن‌ها تصور کنیم و اصل ملاحظه یکسان منافع را به کار بگیریم، هیچ فایده و ثمره‌ای ندارد، زیرا آن‌ها هیچ نوع ترجیح یا منفعتی ندارند که در نظر گرفته شود (۴)، لذا انتهای دایره اخلاق از نظر سینگر تا آنجایی است که منافع همه موجودات حساس به حساب آمده باشد که البته به نظر می‌رسد علی‌رغم تأکید سینگر بر دلبخواهانه نبودن چنین مرزبندی، این امر هم به لحاظ اخلاقی و هم علمی دلبخواهانه است، چراکه به عنوان مثال می‌توان اصل «موجود بودن» و یا «موجود زنده و حی بودن» را به عنوان ملاک شأنیت اخلاقی ذکر کرد. در اینجا باید دقت کرد که از نظر سینگر بحث معیار آگاهی از ترجیحات، برای دریافت کننده رفتار، مهم و تعیین کننده است، لذا اگر خودآگاهی و

آگاهی از ترجیحات را شرط ندانیم و یا به لحاظ علمی و فلسفی اثبات کنیم که همه موجودات زنده به نحوی واجد خودآگاهی و نیز آگاهی از پیرامون خود هستند، در آن صورت مواردی مانند گیاهان نیز وارد دایره اخلاق می‌شوند، زیرا قطعاً گیاه نیز ترجیحاتی برای رشد و بقای خود دارد.

سینگر بسط دایره ملاحظات اخلاقی به فراتر از موجودات حساس را کار دشواری می‌داند و تأکید می‌کند اگر در یک تصمیم‌گیری اخلاقی، منافع و ترجیحات موجودات حساس را به عنوان منبع ارزش رها کنیم، ارزش را در کجا باید جستجو کنیم؟ خوب و بد برای موجودات غیر حساس چیست و چرا مهم است؟ به باور وی اگر بخواهیم شکوفایی گیاهان و سایر موجودات غیر حساس را فی‌نفسه و مستقل از سودمندی آن‌ها برای موجودات حساس، ملاحظه کنیم، در آن صورت ما بدون منافع آگاهانه (Conscious Interest) که راهنمایمان هستند، هیچ راهی برای ارزیابی اهمیت نسبی‌ای که باید به شکوفایی شکل‌های مختلف حیات داده شود، نخواهیم داشت (۱۲).

سینگر همچنین در کتاب «آزادسازی حیوانات» (Animal Liberation) از طریق استدلال بر اساس اصل کمینه‌کردن ضرر، مجموعه‌ای از نتایج را ارائه داده است. وی آزمایش‌هایی که بر روی حیوانات انجام می‌شود و همچنین پرورش حیوانات برای غذا را دو کار عمده‌ای می‌داند که انسان‌ها بیشترین رنج و درد را به شمار وسیعی از حیوانات وارد می‌کنند. از نظر او برای توقف این موارد، دولت‌ها باید سیاست‌های خود را و نیز انسان‌ها باید سبک زندگی خود را تغییر دهند تا حدی که وعده‌های غذایی انسان‌ها نیز باید تغییر کند. به باور وی اگر بتوان این شکل از نوع پرستی (Speciesism) را که به طور رسمی ترویج داده شده و تقریباً به طور فراگیر و عمومی پذیرفته شده است، حذف کرد، حذف سایر اعمال نوع‌پرستانه خیلی به تعویق و تأخیر نخواهد افتاد (۱۳).

۱-۲-۳- امکان غلبه عقل بر اقتضات طبیعت زیست‌شناختی:

تجربه هر روزه نشان می‌دهد که دایره نگرانی‌های اخلاقی انسان‌ها به نسبت دوری خویشاوندی و دوری ژنتیکی، محدودتر می‌شود. به طوری که ما پس از خودمان، نگران

منافع و ترجیحات خانواده، پسرعموها و پسر دایی‌ها، پسرعمه‌ها و پسرخاله‌ها هستیم، سپس برای غریبه‌ها نیز به نسبت اشتراک ژنی و نژادی که با آن‌ها داریم، دلواپس خواهیم بود و نگرانی ما برای حیوانات غیر انسان، در حلقه پایانی ملاحظات اخلاقی ما قرار دارد.

تجربه مذکور، این سؤال را ایجاد می‌کند که آیا می‌توان از انسانی که محصول جریان تکامل است، به این معنا که اجداد او به منظور ارتقادهن منافع خود و خویشاوندانشان و یا به عبارتی برای تکثیر و بقایافتن به تولید مثل اقدام می‌کنند، انتظار داشت از دیدگاه عقل محض تبعیت کند و از علایق و گرایش‌های برآمده از طبیعت خود دست بکشد؟ این مسأله، یکی از مباحث اصلی در طول تاریخ فلسفه است، یعنی بحث جدال و یا تعامل عقل و عاطفه و امیال. چنانکه بر اساس نظام اخلاقی افلاطون و ارسطو، و با اندکی تفاوت در اخلاق اسلامی، شهوت و غضب اگر تحت تدبیر و کنترل عقل عمل نکنند، انسان را به سوی انجام رذایل می‌کشاند و انسان اخلاقی باید آن‌ها را تحت فرماندهی و سیطره عقل درآورد. دیدگاه هیوم در مقابل این دیدگاه اخلاق سنتی قرار دارد. وی امکان تعارض عقل با امیال را نمی‌پذیرد، زیرا به باور او صرفاً میل می‌تواند با میل در تعارض قرار بگیرد و از عقل که کارش شناخت حقایق خنثی است هیچ میلی صادر نمی‌شود، لذا از نظر او به کارگیری عقل، ما را به کنارزدن عواطف هدایت نمی‌کند، بلکه عقل، برده امیال بوده و صرفاً باید چنین باشد، زیرا تنها می‌تواند بهترین ابزار و روشی را که به غایت و خواست عواطف منجر می‌شود، به ما نشان دهد (۱۴).

در نظریه اخلاق عام سینگر، امکان غلبه عقل بر عواطف مبتنی بر ژنتیک، مبنای نظری مهمی است. چنانکه از سخنان زیست‌شناسان برمی‌آید، دیدگاه آنان، مؤید خودگرایی روانشناختی است، اما سینگر بر این باور است که با فهم درست از زیست‌شناسی اجتماعی و نظریه تکامل، دلیلی درست برای رد خودگرایی روانشناختی فراهم می‌شود، چراکه بر اساس تقریرهای تکاملی زیست‌شناسان اجتماعی، موجوداتی که صرفاً نفع خود را لحاظ کنند نسبت به کسانی که منافع اقوام خود را نیز در نظر می‌گیرند، اولاد کم‌تری به جا می‌گذارند، لذا

احتمال کم‌تری دارد که ژن‌های مروج خودخواهی، در نسل بعد بقا یابد. بنابراین بنابر ادله‌ای می‌توانیم باور داشته باشیم که صرفاً در جهت حفظ و ارتقای منافع خودمان عمل نمی‌کنیم. از نظر او دیگرگرایی اصیل، دست کم در حوزه روابط شخصی می‌تواند با نظریه تکامل، تطابق داشته باشد. وی به مثال «معمای زندانیان» اشاره می‌کند که اگر هر دو زندانی، دیگرگرایی حقیقی و اصیل باشند، به خوبی می‌توانند از زندان آزاد شوند. به نظر سینگر خودخواهی بر اساس ژن، تماماً با انگیزه‌های کاملاً غیر خودخواهانه، سازگار است، زیرا ممکن است شخصی دائماً به رفاه دیگران بیندیشد، اما از آنجا که به گونه‌ای عمل کرده که سبب شده تعداد فرزندانش در طول زمان افزایش یابد، لذا خودخواه است (۴).

سخن سینگر مبنی بر این که خودخواهی بر اساس ژن، تماماً با انگیزه‌های غیر خودخواهانه، سازگار است، وجود عواطف خیرخواهانه در انسان‌ها را نشان می‌دهد. ذکر استدلالی از باتلر در این خصوص، کمک‌کننده است. باتلر استدلال کرده است که چنین نیست که هدف انسان از همه اعمالش خیر شخصی باشد، بلکه انسان کارهایی انجام می‌دهد که می‌داند برخلاف خیر اوست، هرچند از این کار لذت می‌برد، اما این لذت‌بردن به این دلیل است که چون میل انسان به خیرخواهی برای دیگران، تأمین شده است لذا لذت را در پی دارد. بنابراین به اعتقاد باتلر، خیرخواهی برای دیگران در کنار خودخواهی و حب ذات وجود دارد (۱۵).

سینگر استفاده از شیوه‌های پیشگیری از بارداری را نشان دهنده امکان غلبه عقل و استدلال بر اقتضات تکاملی ژن‌ها دانسته و تأکید دارد این مورد به وضوح نشانگر آن است که موجودات استدلال‌کننده، ملزم به تبعیت از این اقتضات نیستند و از آنجا که این تصمیم‌ها از تفکر انسان‌ها ناشی شده‌اند، نه از تصمیم ژن‌ها، لذا استفاده از این روش‌ها نمی‌تواند خود را حذف کند (۴). به عبارتی اقتضای تکاملی میل جنسی، عمل در راستای تکثیر و بقای ژن‌های انسان است، اما با روش‌های مذکور انسان‌ها با استدلال‌هایی که برای خود در باب ارجحیت عدم بارداری دارند، تصمیم گرفته و مانع از تحقق اقتضات تکاملی ژن‌ها می‌شوند.

(۴)، البته در این خصوص باید گفت تأثیر عقل در بسط دیگرگرایی، موضوع مستقلی است از نحوه پی بردن به این اصل، چراکه امکان دارد معلمان این اصل را از منابع مختلفی همچون مرجع دینی اخذ کرده باشند، اما در هر صورت، در اینجا دو کارکرد عقل، درگیر هستند: یکی کارکرد معرفت شناسانه و دیگری کارکرد منطقی است. عقل باید بتواند درست و نادرست را تشخیص داده و درستی یک اصل اخلاقی را تأیید کند تا انسان آن را بپذیرد و بر اساس آن عمل کند. درست دانستن توصیه معلمان اخلاق و عمل بر اساس آن، مبتنی بر این کارکرد عقل است، اما کارکرد منطقی، اشاره به تأثیر عقل در بسط اخلاق دارد. گویی کارکرد نخست، نگاهی بیرونی است، اما کارکرد دوم، مربوط به درون یک دیدگاه و نظام است که عقل اجازه گسترده شدن اصلی اخلاقی را می‌دهد. چنانکه گنسلر اشاره کرده است، قاعده طلایی (که فحواً توصیه‌های دین و معلمان اخلاق است) یک نوع اصل سازگاری است و هیچ توصیه‌ای در مورد اعمالی خاص ندارد، لذا جایگزین هنجارهای رایج نمی‌شود، بلکه مضمون آن، توصیه به رعایت هماهنگی است میان اعمال ما نسبت به دیگران و میل ما نسبت به آنچه در مقابل ما انجام می‌شود. به این ترتیب این قاعده، از دو شرط باوجدان بودن و بی طرف بودن نتیجه می‌شود. باوجدان بودن آن است که اعمال و خواسته‌های خود را با باورهای اخلاقی هماهنگ کنیم و بی طرف بودن مستلزم آن است که اعمال مشابه را به صورت یکسان ارزش گذاری کنیم (۱۶).

لذا تأکید سینگر بر تأثیر استدلال‌ورزی در بسط اخلاق و ملاحظه یکسان منافع خود با دیگران، نشان‌دهنده این کارکرد منطقی عقل و لزوم تعهد به سازگاری است.

بر اساس آنچه گذشت باید گفت طبیعت زیست‌شناختی انسان به لحاظ تکوینی، منشأ اخلاقیات او یا به عبارتی علت تامه رفتار آدمی به شمار می‌روند، اما انسان‌هایی که دارای عقل سلیم و قدرت استدلال‌ورزی کافی هستند، در مقام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، می‌توانند مانع از تحقق اقتضائات طبیعت زیست‌شناختی شده و بر اساس عقلانیت و اقتضائات آن تصمیم‌گیری کنند.

همچنین به اعتقاد سینگر وجود سازمان‌های انتقال خون در کشورهای مختلف حاکی از آن است که دیگرگرایی صرفاً نسبت به خانواده، اقوام و یا گروه محدودی که به ما کمک کرده اند، اعمال نمی‌شود، خصوصاً که در اموری همچون اهدای خون، افراد کمک‌کننده به فکر بازگشت کمک‌های خود نبوده و نیز ارتباطی بین دهنده و گیرنده خون وجود ندارد، لذا این موارد به خوبی تأییدکننده وجود دیگرگرایی اصیل است. از نظر او اگر این نوع خیرخواهی‌ها و فداکاری‌ها، برآمده از طبیعت زیست‌شناختی و ناشی از سیر تکاملی بودند، باید توسط انتخاب طبیعی حذف می‌شدند، زیرا هرچند بقا یا تکثیر ما را به خطر نمی‌اندازند، اما آن را تأمین هم نخواهند کرد، لذا سینگر تنها راه ممکن برای این معما را همان توانایی استدلال‌ورزی می‌داند. نه تنها موجوداتی که در استدلال‌ورزی تواناترند در تهیه غذا یا دفع خطر نسبت به موجوداتی که توانایی کم‌تری در استدلال‌ورزی دارند، امتیاز عظیمی دارند، بلکه می‌توان گفت خود تکامل، مراحل بالای استدلال‌ورزی را انتخاب می‌کند. امتیازات تکاملی این توانایی بر هزینه‌های فرد در سودرسانی به دیگران ارجحیت و برتری دارد (۴).

از نظر سینگر تقریری که بر اهمیت بسط اجتماع در شیوع و گسترش دیگرگرایی تأکید دارد، منافاتی با تقریر مبتنی بر عقل و استدلال که بر امکان عمل بر حسب طبیعت توسعه طلب استدلال تأکید دارد، ندارد. هنگامی که دو گروه با یکدیگر تعامل و ارتباط دارند دیگرگرایی متقابل وارد عمل شده و مفاهیمی چون انصاف، عدم اضرار به فردی که آسیبی نرسانده، قدردانی، تشکر و عدالت‌ورزی به ورای گروه سرایت می‌یابد (۴). به عبارتی سینگر قائل است که هم عقلانیت و هم عواطف جمعی، در گسترده شدن خیرخواهی و رفتارهای اخلاقی مؤثرند.

نظام‌های اخلاقی و دینی بزرگ همواره تأکید داشته‌اند که نباید بین خود و دیگران تفاوت گذاشت و رفتار ما نسبت به دیگران باید آن‌گونه باشد که دوست داریم دیگران با ما آن‌گونه رفتار کنند. به باور سینگر اگر قائل به تأثیر عقل در بسط دایره اخلاق و دیگرگرایی نباشیم، تأکید معلمان اخلاق بر این اصل و نحوه پی بردن به آن و ابراز کردن آن زیر سؤال خواهد بود

۴-۲-۱- نقش انگیزشی عقل: بر اساس آنچه گذشت از نظر سینگر تعقل و اندیشه‌ورزی اخلاقی، ما را به عمل بر اساس عقلانیت و رعایت بی‌طرفی در محاسبه منافع متأثران از عمل فرا می‌خواند. حال باید دید نحوه عملکرد عقل در این فرآیند چگونه است؟

بر اساس نظر سینگر، عقل از طریق نقش انگیزشی خود، ما را به ملاحظات اخلاقی گسترده دعوت می‌کند، گرچه افرادی مانند هیوم قائل به چنین نقشی نبوده‌اند، اما سینگر با استناد به نظریه ناهماهنگی شناختی لئون فستینگر (Leon Festinger) - روانشناس اجتماعی آمریکایی - معتقد است که انسان از طریق به کارگیری قوه استدلال و تعقل، ناسازگاری میان باورها و اعمال خود را تشخیص داده و نوعی احساس ناراحتی در او پدید می‌آید که به دنبال آن، میل به تلاش برای رفع آن در شخص حاصل می‌شود (۴).

به این ترتیب در کنار هم قراردادن اصل بی‌طرفی، توانایی استدلال‌ورزی و خاصیت رفع ناهماهنگی شناختی، ما را در چگونگی امکان گسترش دایره خیرخواهی و عمل اخلاقی راهنمایی می‌کند. این عوامل به خوبی تبیین می‌کنند که زمینه‌ها و گرایش‌های عاطفی در انسان می‌تواند به واسطه قوه عقل و منطق بسط یابد و عقل تنها در صورتی قادر خواهد بود به ناسازگاری در رفتار و باور، یا بین باورها و خواسته‌ها پی برد که کاملاً سالم باشد و بتواند عین ماهیت خود را بروز دهد.

از طریق استدلال‌ورزی به دیدگاه بیرونی، عینی و بی‌طرفانه می‌رسیم و اگر اعمال ما با این اصل، ناسازگار باشد میلی که نشان‌دهنده عملکرد انگیزشی استدلال است، در ما ایجاد شده و ما را به سمت حل ناسازگاری و به عبارتی رعایت اصل بی‌طرفی، دیدگاه بیرونی و در نتیجه، بسط دیگرگرایی و اخلاق، تحریک و تشویق می‌کند. سینگر اصلی عقلانی‌ای را معرفی می‌کند که می‌توان آن را مبنایی برای خیرخواهی‌ها و دیگرگرایی‌ها قرار داد.

این اصل چنین است: «اگر در توان ما است که بدون فداکردن هیچ چیزی که به لحاظ اهمیت اخلاقی، مشابه است، مانع از وقوع امر بد و ناگواری شویم، ما باید این کار را انجام دهیم.»

از نظر سینگر هیچ مناقشه‌ای در این اصل نیست و بر هر موردی که صدق کند، باید به اقتضای آن عمل کرد. بر این اساس در مواردی مانند آنکه کودکی در برکه مجاور ما در حال غرق شدن است و یا زمانی که می‌توانیم از ثروت و دارایی خود به فقرا کمک کنیم، ما ملزم به کمک‌کردن هستیم. از نظر سینگر پیامدگراها به وضوح این اصل را می‌پذیرند، اما ناپایامدگرایان نیز باید با آن موافقت کنند، زیرا دستور مبنی بر ممانعت از وقوع یک اتفاق بد، تنها در زمانی کاربرد دارد که هیچ چیزی با اهمیت مشابه در معرض خطر نباشد، مثل ممنوعیت دروغگویی (۱۲).

سینگر در کتاب «زندگی‌ای که شما می‌توانید حفظ کنید (The Life You Can Save)» (۲۰۰۹ م.) از طریق این اصل، بر الزام ما به کمک در راستای رفع فقر و تنگدستی مفرط تأکید می‌کند. از نظر او اگر الزام به کمک به افراد بسیار فقیر و تنگدست صرفاً بر مبنای شهودهای ما قرار داده نشود، الزامی بسیار قوی خواهد بود. وی استدلال منطقی زیر را ارائه می‌دهد:

- درد و رنج ناشی از فقدان غذا، پناهگاه و مراقبت‌های پزشکی، بد است؛

- اگر در توان توست که بدون فداکردن هیچ چیز با اهمیت مشابهی، مانع از وقوع امر بدی شوی، اگر این کار را انجام ندهی، کار نادرستی است؛

- با کمک‌کردن به مؤسسات خیریه، بدون این که هیچ چیز با اهمیت مشابهی را فدا کنی، می‌توانی مانع از درد و مرگ ناشی از فقدان غذا، پناهگاه، و مراقبت‌های پزشکی شوی.

نتیجه: بنابراین اگر تو به مؤسسات خیریه (چیزی را) نبخشی، کار نادرستی را انجام خواهی داد (۷).

از نظر وی با تصورکردن خود در وضعیت والدینی که فرزندشان بر اثر نبود غذا یا بیماری در حال مرگ است، خواهیم دید که در آن صورت ما برای زنده‌ماندن او هر کاری را انجام می‌دادیم. خود را به جای دیگران گذاشتن، همان چیزی است که اندیشه‌ورزی اخلاقی تماماً در مورد آن است. این حقیقت در قاعده طلایی نیز متبلور شده است: نسبت به دیگران آن‌گونه عمل کن که می‌خواهی نسبت به تو آن‌گونه

۲-۵-۱- عدم وجود ناسازگاری حقیقی و مستقیم بین باورها و اعمال فرد: در چنین موردی، ناسازگاری، میان عمل فرد و اصولی است که آن شخص باید به لحاظ موقعیت‌های عمومی و جمعی بپذیرد و بر اساس آن عمل کند. در این گونه موارد، فرد اصولی را به لحاظ شخصی پذیرفته و آن‌ها را اصول مهم خود قرار داده و مطابق آن‌ها عمل می‌کند، اما استدلال‌ورزی اخلاقی و اصول عمومی را صرفاً در موقعیت‌های جمعی و عمومی مطرح می‌کند تا خود را بی‌طرف نشان داده و دیگران را متأثر کند و از فایده آن برخوردار شود، نه این‌که آن اصول عمومی را راهنمای واقعی اعمال خود قرار دهد. سینگر چنین عملی را ریاکارانه نامیده و معتقد است ریاکاری، لازمه برنامه‌ریزی شخص برای ارتقای منافع شخصی خود است (۴)، البته به نظر می‌رسد این امر لزوماً نشان‌دهنده ریاکاری و یا تفاوت اصول شخصی و اصول عمومی رفتار شخص نیست، بلکه می‌تواند ناشی از ضعف عقل و یا تأثیرپذیری آن از سایر قوا، منش‌ها و گرایش‌های انسان باشد. در مورد مطالب مذکور می‌توان گفت در حقیقت بین باور فرد و اعمال او ناسازگاری‌ای وجود ندارد. باور فرد به بیشینه‌سازی خیر خود یا عمل به اقتضائات زیست‌شناختی است و عمل او نیز مطابق با آن است، اما در ظاهر، به منظور جلب بهتر و بیشتر منافع خود، اصول عام و همگانی را مطرح می‌کند.

### نتیجه‌گیری

اخلاق عام پیتر سینگر و دیدگاه او در باب بسط دایره اخلاق، دیدگاهی تعدیل یافته است. وی نه همچون زیست‌شناسانی است که اخلاق را از واقعیت‌های زیست‌شناختی استنتاج نموده‌اند و نه مانند فیلسوفانی است که هیچ اهمیتی برای طبیعت زیستی انسان قائل نیستند و تنها بر بعد عقلانی انسان و یا بر محوریت عوامل اقتصادی، اجتماعی و... تأکید کرده‌اند. از نظر سینگر زیست‌شناسی صرفاً ما را به تأمل مجدد در شهادهای اخلاقی و بدهات آن‌ها رهنمون می‌شود، اما نمی‌تواند هنجارهای اخلاقی را برای ما معین کند. وی در این زمینه قائل به وجود شکاف میان هست و باید بوده و معتقد است هیچ نوع واقعیتی، اعم از واقعیت‌های زیستی نمی‌تواند

عمل شود. این قاعده، ما را ملزم می‌کند که اگر می‌خواهیم به گونه‌ای اخلاقی بیندیشیم باید در داوری‌های اخلاقی، امیال دیگران را مانند امیال خودمان محاسبه کنیم (۷).

سینگر در بخش دوم کتاب «بیشترین خیری که شما می‌توانید انجام دهید (The Most Good You Can Do)» (۲۰۱۵ م.) به شرح راه‌های انجام‌دادن بیشترین خیر (Good) می‌پردازد که آن‌ها عبارتند از این‌که افراد متواضعانه (با قناعت) زندگی کنند تا بتوانند بیشتر ببخشند؛ بیشتر ثروت به دست بیاورند تا بتوانند بیشتر ببخشند و قسمت و بخشی از خودشان مانند سلول‌های بنیادین، خون، و مغز استخوان را ببخشند. وی برای نمونه در هر موردی به بیان شرح حال افرادی می‌پردازد که این کارها را انجام داده و در زندگی خود سعی در انجام دادن بیشترین خیر داشته‌اند (۱۷).

به این ترتیب انسانی که از قدرت عقل برخوردار است، می‌تواند لزوم رعایت بی‌طرفی در اهمیت‌دادن به منافع دیگران را تشخیص داده و بر اساس عقلانیت خود تصمیم گیرد. با این حال، در موارد فراوانی مشاهده می‌شود که نیروی عقل افراد، در ایفای این نقش خود کارآمدی لازم را ندارد. سینگر در این مورد به دو علت اشاره می‌کند که ذیلاً به آن‌ها می‌پردازیم:

۲-۵-۱- علل عدم توفیق عقل در بسط اخلاق: از دیدگاه سینگر عقل و استدلال امکان دارد به دو دلیل نتواند انسان را به رعایت بی‌طرفی و رفع ناسازگاری میان باور و اعمال هدایت کند:

۱-۲-۵-۱- نسبی بودن نیروی امیال به لحاظ قدمت: در فرآیند تکامل و به لحاظ زیست‌شناختی، امیال ناشی از طبیعت زیست‌شناختی ما که ما را به سمت حفظ و توسعه منافع خود و اقواممان سوق می‌دهد، قدیمی‌تر از میل به رفع و ممانعت از ناسازگاری است، زیرا پیش از آنکه انسان‌ها بتوانند باورهای ناسازگار داشته باشند، مجبور به بقا، تکثیر و کمک به بقای فرزندان خود بوده‌اند. به این ترتیب در این ناسازگاری، غالباً امیال قدیمی‌تر پیروز می‌شوند. به باور سینگر انسان عاقل کسی است که عملی را که در شرایط تعادل امیال بایسته است، انجام دهد.

این شکاف را پُر نموده و «باید» های اخلاقی را به دست دهد، لذا هرچند سینگر به نقش تکوینی و علیت ایجاد طبیعت زیست‌شناختی انسان در اخلاقیات قائل است، اما در مقام عمل، بر تصمیم‌گیری و انتخاب فاعل اخلاقی بر اساس عقلانیت و رعایت اصل بی‌طرفی در ملاحظه منافع متأثران از عمل تأکید می‌ورزد. بنابراین دیدگاه وی دو پایه اصلی دارد: بنیان زیست‌شناختی و بنیان عقلانی. رعایت بی‌طرفی و التزام عملی به برابری همه متأثران از عمل، بسط دایره اخلاق را به دنبال می‌آورد. ملاک بسط دایره نگرانی‌های اخلاقی، حساس بودن و قابلیت دردکشیدن و تجربه لذت است. اگرچه سینگر سعی در ارائه نظریه‌ای سازوار دارد و در این مسیر تا حدودی هم موفق بوده است، اما می‌توان نقدهایی از جمله عدم توجه به عواملی چون ضعف عقل و تأثیرپذیری آن از سایر قوا و گرایش‌های انسان در تبیین ناسازگاری بین باورها و اعمال فرد، عدم تفکیک میان کارکرد معرفت‌شناسانه و منطقی عقل در بسط دیگرگرایی، اهمیت‌ندادن به ترجیحات و منافع همه موجودات در بسط اخلاق، ارائه ملاک لغزنده و غیر واضح (قراردادن احساس درد و لذت به عنوان مرز اخلاق) برای بسط اخلاق و دیگرگرایی به وی وارد نمود.



**References**

1. Stanly A. Rice. Encyclopedia of evolution. Facts on File, Inc; 2007. p.281.
2. Pagel M. Encyclopedia of evolution. New York: Oxford University Press; 2002. Vol.2 p.797-798.
3. For More Reading See: Units and Levels of Selection. New York: Oxford University Press; 2005. Accessed October 22, 2016. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/selection-units>.
4. Singer P. The expanding circle: Ethics, evolution and moral progress. Princeton: Princeton University Press; 2011.
5. Darwin C. The Descent of man and Selection in Relation to Sex. Cambridge: Cambridge University Press; 2009.
6. Wilson EO. On human nature with a new preface. Cambridge: Harvard University Press; 2004.
7. Singer P. The life you can save: Acting now to end world poverty. New York: Random House; 2009.
8. Clark A. "Brief lives" chiefly of Contemporaries. Set down by Aubrey J. Cambridge: Clarendon Press; 1898; Vol.1, p.332.
9. Hume D, Schneewind JB. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Cambridge: Hackett Publishing; 1960. Sec.9 Part.1.
10. Popper K. All life is problem solving. Translated by Khajiyani SH. Tehran: Nashre Markaz Publication; 2004. [Persian]
11. Kuusela O. Key Terms in Ethics. London: Bloomsbury Publishing; 2011.
12. Singer P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 1993.
13. Singer P. Animal liberation. New York: Harpercollins Publishers Inc; 2002.
14. Hume D. A Treatise of Human Nature. Edited by Selby-Bigge LA. Cambridge: Clarendon Press; 1896.
15. Frankena William K. Ethics. Translated by Sadeghi H. Qom: Ketabe Taha Publication; 2013. [Persian]
16. Gensler H. Ethics: a Contemporary Introduction. Translated by Akhavan M. Tehran: Elmi va Farhangi Publication; 2011. [Persian]
17. Singer P. The most good you can do: how effective altruism is changing ideas about living ethically. United States of America: Yale University Press; 2015.