فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال پنجم، بهار ۱۳۹۱، شماره ۱۵
صفحات ۳۰ ـ ۷

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Quarterly Research Journal
Vol. 5, Spring 2012, No. 15

شأن اخلاقی و بررسی دیدگاه‌های رایج

علی پاکپور*

چکیده

معیارهـایی ماننـد حیـات، ژن انسـانی، فاعلیـت اخلاقـی، ادراک و احسـاس، روابـط اجتماعی یا بیولوژیک و ترکیبی از موارد مذکور اموری است که براساس آن مـی‌تـوان درباره شأن اخلاقی موجودات گفتگو کرد. این نظریات براساس محوریت انسان و غیـر انسان و با تأکید بر ارزش ذاتی، درصدد دفاع از معیار خود برآمـده‌انـد. مـراد از ارزش ذاتی عموماً ارزش غیر ابزاری و مستقل از نظر ارزش‌گذار است. نگارنده معتقـد اسـت براساس بررسی دیدگاه‌های موجود، با توجه به دو مسئله ارزش اخلاقی و ارزش ذاتـی به این نتیجه رسیده است که اولاً، اطلاق شأن اخلاقـی بـرای غیرانسـان (حیوانـات و نباتات) به‌صورت حقیقی صحیح نیست؛ ثانیاً با پذیرش انسان‌محوری در مسئله شـأن اخلاقی می‌توان ارزش ابزاری سایر موجـودات را بـا توجـه بـه هـدف متعـالی اسـلام، همسان ارزش ذاتی دانست.

واژگان کلیدی

اخلاق، شأن اخلاقی، ارزش ذاتی، ارزش ابزاری.

طرح مسئله

پرسش اصلی در مسئله شأن اخلاقی این اسـت کـه چـه موجـوداتی و براسـاس چـه معیـاری واجـد جایگـاه اخلاقی‌اند. ورودکنندگان به این بحث مسئله را این‌گونه مطرح کرده‌اند:

آیا ما به‌عنوان فاعل‌های اخلاقی نسبت به دیگران وظایفی داریم و دیگران نیز از این نظر حقوقی دارنـد؟

*. استادیار دانشگاه مجازی المصطفی.
pakpoor44@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۲۴
تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱۵

شاید بیشتر ما بر این باور باشیم که اطفال و افراد ناتوان ذهنی نیز از این حقوق برخوردارند، اما در مورد نطفه و جنین تردید وجود دارد؛ در مورد شأن اخلاقی حیوانات، گیاهان، گونه‌ها و اکوسیستم‌ها نیز تردیدهایی مطرح است. آیا وظایف اخلاقی ما محدود به قلمرو انسان است؟ اگر چنین نیست، تا کجا امتداد دارد؟

مباحث مطرح در مسئله شأن اخلاقی و اخلاق محیط زیست به‌معنای عام می‌تواند گره‌گشای بسیاری از مباحث اخلاقی در حوزه اخلاق بندگی و اخلاق فردی ـ اجتماعی باشد. چگونگی شأن اخلاقی خداوند، مقدار مسئولیت اخلاقی انسان در برابر خود، خداوند و دیگران، همگی به‌نحوی در ارتباط با این بحث است.

شأن اخلاقی در اخلاق پزشکی و در مباحث مربوط به سقط جنین ـ که وجود یا عدم وجود شأن اخلاقی جنین همواره یکی از ادله طرف‌داران و منکران سقط جنین بوده ـ حیوانات، نباتات و حتی جامدات در مباحث اخلاق زیست‌محیطی، به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده در حل تعارضات اخلاقی موجود در این حوزه‌ها مطرح است.

پیشینه بحث

شأن اخلاقی بحثی است که ریشه‌های آن را می‌توان در مباحث بسیار دیرینه‌ای که در مورد انسان وجود دارد، دید. درواقع هرجا که بشر توانست درباره خود و نسبتش با دیگر موجودات بیندیشد، بحث جایگاه، مقام و منزلت او در مقایسه با دیگر موجودات مطرح بوده است؛ اما صورت جدید این بحث، بیشتر در کتاب‌ها و مقالات موجود در حوزه اخلاق محیط‌زیست است.

به‌عنوان مثال، لوئیس پویمان[1] در کتاب مهم خود ***اخلاق زیست‌محیطی*** (Pojman: 1998) مجموعه مسائل اخلاق محیط زیست را در دو بخش تنظیم کرده است؛ در بخش اول، مباحث نظری و بنیادی طرح شده است و در بخش دوم، مسائل عملی. مهم‌ترین مسئله در بخش نظری عبارت است از بحث درباره شأن و منزلت اخلاقی انحصاری انسان که به اعتقاد بسیاری، ویژگی همه نظریه‌های اخلاقی موجود است و در مقابل، طرح نظریه‌های بدیل که برای حیوانات و یا کل طبیعت نیز شأن اخلاقی می‌پذیرد.

لین وایت[2] که مقاله معروف وی در کتاب پویمان هم آمده است، معتقد است: نگرش‌ها و رویکردهای غربیان به این مسئله، معمولاً در آموزه‌های دینی یهودیت (عهد عتیق) و مسیحیت (عهد جدید) از یک سو و فلسفه یونان باستان، به‌ویژه ارسطو از سوی دیگر ریشه دارد. (پویمان، ۱۳۸۴: ۱۹)

او به برخی از آیات موجود در کتاب مقدس، ازجمله نخستین روایت خلقت در باب اول سفر تکوین استناد می‌کند که خداوند پس از بیان چگونگی آفرینش اشیا و جانداران دیگر، به خلقت انسان اشاره می‌کند و می‌گوید:

خدا انسان را به‌صورت خود آفرید، به‌صورت خدا آفریدش، نر و ماده آفریدشان. خدا ایشان را

1. Louis Pojman.
2. Lynn White.

برکت داد و به ایشان گفت: بارور باشید، تکثیر شوید، زمین را پر کنید و بر آن تسلط یابید. بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر روی زمین زندگی می‌کنند، سروری کنید ... . (همان: ۲۶ ـ ۱۹)

پیتر سینگر[1] نیز در کتاب ***اخلاق عملی*** (Singer: 1993) ضمن مباحث اخلاق محیط زیست به مسئله شأن اخلاقی پرداخته است.

جان بنسون[2] در کتاب ***اخلاق محیط زیست*** به بحث جایگاه اخلاقی مستقل انسان و دیگر موجودات پرداخته که بحث شأن اخلاقی موجودات نیز در ضمن مباحث آن آمده است. (بنسون، ۱۳۸۲)

مری ان وارن[3] در مقاله‌ای با عنوان ***شأن اخلاقی*** (Warren, 2003) با بررسی و نقد نظریاتی چند در باب معیار و ملاک شأن اخلاقی، نظریه‌ای با معیارهای مرکب ارائه می‌دهد. البته او در کتابی با عنوان ***شأن اخلاقی، وظایف در برابر اشخاص و دیگر موجودات*** (Warren, 1997) به‌صورت تفصیلی به نظریات مطرح‌شده در مورد شأن اخلاقی پرداخته است.

شایان ذکر است مقاله یا کتاب مناسبی به زبان فارسی که به‌صورت علمی به طرح این موضوع و یا حتی بخش‌هایی از آن به‌صورت مستقیم پرداخته باشد، وجود ندارد. البته مواد لازم برای این بحث در آموزه‌های اسلامی به‌ویژه در رساله ***الحقوق*** امام سجاد علیه‌السلام، تفاسیر قرآن، روایات مربوط به طبیعت و حقوق انسان و آثاری که توسط اندیشمندان مسلمان درباره حقوق انسان نگاشته شده، وجود دارد.

با توجه به ملاحظات مذکور، پژوهش در معنا و مفهوم شأن اخلاقی و نظریه‌های تبیین‌کننده آن (به‌عنوان یک بحث نظری اخلاقی) ضرروی بوده، بلکه حل بسیاری از مسائل مورد ابتلا در اخلاق پزشکی، محیط زیست و ... در گروه این بحث است.

نکته اساسی و درخور توجه در این مباحث، جایگاه اخلاقی مستقل انسان و دیگر موجودات است. بر این اساس، مباحث مربوط به شأن اخلاقی و روند تحول آنها در آثار مربوطه به شکل زیر قابل دسته‌بندی است:

۱. آثاری که در آنها انسان تنها موجودی است که جایگاه اخلاقی مستقل دارد.

۲. آثاری که شأن اخلاقی را به سایر موجودات تسری می‌دهند. (بنسون، ۱۳۸۲: ۳۰ ـ ۲۵)

نظریات در باب مبنا و ملاک شأن اخلاقی

یک. نظریات انسان‌محور

در این دیدگاه، تنها انسان دارای ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی است؛ یعنی هر انسانی فقط در برابر انسان دیگر،

1. Peter Singer.
2. John Benson.
3. Mary Ann Warren.

به‌مثابه یک فاعل اخلاقی دارای مسئولیت است و هیچ مسئولیت بالـذات و اولیـه اخلاقـی در مـورد حیوانـات یـا اشیای بی‌جان ندارد. اگر گاهی ناچار است رفتار اخلاقی خاصی را در مورد حیوانات یا گیاهان و یـا حتـی اشـیای طبیعی داشته باشد، صرفاً به ملاحظه ارتباط آن با یک فاعل اخلاقی مانند خود و یا انسان دیگر اسـت. بـه‌تعبیـر دیگر، این انسان است که ارزش ذاتی دارد و موجودات دیگر، ارزش غیرذاتی دارند.

۱. نظریه انسانیت ژنتیکی[1]

انسان ژنتیکی یعنی نوع انسان؛ به عبارت بهتر، هر موجودی که انسانیت بر او صدق کند. به‌قول جان نونـان[2] «معیار انسانیت، ساده و فراگیر است: اگر والدینی که انسان هستند شما را تولید کنند،[3] شـما انسـان هسـتید». (Warren, 2003: 4)

آنچه از این نظریه فهمیده می‌شود این است که تمامی اعضای نوع انسان ازجملـه اطفـال، کودکـان کـم سن و سال، ناتوان‌های ذهنی و ... از زمان انعقاد نطفه تا مرگ، دارای حقوق اخلاقی اساسی یکسـانی بـوده و شأن اخلاقی کامل دارند. در واقع انسانیت ژنتیکی شرط لازم و کافی برای داشتن چنین شأنی است. (Ibid)

این نگرش معمولاً در آموزه‌های دینی یهودیت و مسیحیت از یک سو و فلسفه یونان باستان، به‌ویژه ارسـطو از سوی دیگر ریشه دارد. در ادیان ابراهیمی و در فلسفه یونانی، به‌ویژه در آثار ارسطو، به‌وضوح می‌توان نشانه‌های انسان‌محوری را دید.

انسان تنها موجودی است که براساس ادیان مذکور و فلسفه یونان باستان، دارای منزلت اخلاقی است؛ یعنـی هم دارای مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران است و هم دیگران در قبال او دارای مسئولیت اخلاقی‌اند.

تورات در داستان خلقت و جایگاه خاص انسان این‌گونه آورده است:

> و خدا گفت انسان را شبیه خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر زمین و بـر هـر خزنده‌ای که بر روی زمین می‌خزد، فرمانروایی کند. پس خدا انسان را به‌صورت خود، به‌صـورت خدا، آفرید؛ و ایشان را زن و مرد خلق کرد و خدا ایشان را برکت داد. و بدیشان فرمود: بارور شوید و زاد و ولد کنید و زمین را پر سازید و بر آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسـمان و بـر همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، فرمانروایی کنید. (سفر پیدایش، باب اول: ۲۸ ـ ۲۶)
> و خوف شما و هیبت شما بر همه حیوانات زمین و بر همه پرنـدگان آسـمان و بـر هرچـه بـر روی زمین می‌خزد و بر همه ماهیان دریا خواهد بود؛ به دست شما تسلیم شده‌اند. (همان: باب نهم: ۲)

این تعابیر در تورات که ـ در نوع خود کم نیستند ـ نگرش یکی از قدیمی‌ترین ادیان ابراهیمی را به انسان در قبال دیگر موجودات نشان می‌دهد. طرف‌داران این نظریه در مسیحیت نیز با تمسک به آیات عهد جدید با

1. The Genetic Humanity Theory.
2. Noonan.
3. if you are conceived by human parents, you are human.

تفاسیری که از پولس،[1] آگوستین[2] یا آکوئیناس[3] رسیده، بر آن تأکید می‌کنند:

> پولس، در طی بحثی درباره فرمان عهد قدیم در مورد کار نکشیدن از گاوها در روز شنبه پرسید: «آیا خدا اهمیتی برای گاوان قائل است؟» ظاهراً او مسلماً می‌دانست که پاسخ منفی است، و این فرمان باید بر حسب منفعتی [که] نسبت به انسان‌ها [دارد] تبیین شود. (سینگر، ۱۳۸۶: ۴۵)

آگوستین با همین طرز تفکر به ماجراهایی در عهد جدید اشاره می‌کند که در آنها عیسی درخت انجیری را از بین برد و موجب غرق شدن گله‌ای از خوکان شد. آگوستین مقصود این حوادث گیج‌کننده را این‌گونه تبیین کرده است که این حوادث به ما می‌آموزند «امتناع کردن از کشتن حیوانات و نابود ساختن گیاهان، اوج خرافه‌پرستی است.» (همان)

مسیحیت بعد از آنکه بر امپراتوری روم سیطره یافت، از نگرش یونانیان در فلسفه تأثیر پذیرفت. این تأثیر در آثار بزرگ‌ترین فیلسوف مَدرسی قرون وسطا، یعنی توماس آکوئیناس، کاملاً هویدا شد.

ارسطو طبیعت را دارای سلسله‌مراتب می‌دانست که در آن، موجوداتی که از توان تعقل کمتری برخوردارند، به‌خاطر موجوداتی که از توان تعقل بیشتری بهره‌مندند، وجود دارند:

> گیاهان به‌خاطر حیوانات وجود دارند و چهارپایان بی‌شعور به‌خاطر انسان؛ حیوانات اهلی برای استفاده از آنها و برای مصارف خوراکی، حیوانات وحشی (یا در هر صورت بیشتر آنها) برای تأمین غذا و دیگر لوازم فرعی زندگی مانند پوشاک و ابزارهای گوناگون. از آنجا که طبیعت هیچ چیزی را بی‌هدف یا بیهوده نمی‌آفریند، به یقین این مطلب درست است که طبیعت، همه حیوانات را برای انسان آفریده است. (Heywood, 1998: 187)

آکوئیناس در اثر خود موسوم به ***مجموعه الهیات***[4] این ایده ارسطو را دنبال کرده و می‌افزاید که این دیدگاه با فرمان الهی، آن‌گونه که در سفر پیدایش آمده است، مطابقت دارد. او در دسته‌بندی گناهان تنها گناهان نسبت به خدا، خودمان یا همسایگانمان را جای می‌دهد و ارتکاب گناه نسبت به غیر انسان یا جهان طبیعت را امکان‌پذیر نمی‌داند. این تفکر، جریان غالب مسیحیت در مدت دست‌کم هشت قرن نخست مسیحیت بود. (سینگر، ۱۳۸۶: ۴۵)

۲. نظریه فاعلیت اخلاقی[5]

این نظریه در فلسفه اخلاق از آنِ وظیفه‌گرایانی است که معتقدند شأن اخلاقی، نه برای همه انسان‌ها، بلکه فقط برای انسان‌هایی است که بتوانند فاعل اخلاقی باشند. شأن اخلاقی بقیه موجودات، قطعاً از راه شأنی که

1. Paul.
2. Augustine.
3. Thoumas Aquinas.
4. Summa Theologica.
5. The Moral Agency Theory.

برای انسان خردمند وجود دارد، حاصل شده است. امانوئل کانت، فیلسوف شهیر آلمانی می‌گوید: «احترام همواره تنها متوجه اشخاص است و هرگز به اشیا تعلق نمی‌گیرد.» (کانت، ۱۳۶۹: ۸۶)

منظور وی از اشخاص، فاعل‌های عقلانی است؛ یعنی موجوداتی که بر استدلال اخلاقی، از طریق اصول اخلاقی جهان‌شمولی که عقل ارائه می‌دهد، قدرت دارند. از نظر او فاعل‌های اخلاقی فی نفسه هدف بوده و ارزش ذاتی دارند و هرگز نمی‌توان با آنها صرفاً به‌عنوان ابزارهایی برای سایرین رفتار کرد. (همان: ۷۳) همه فاعل‌های اخلاقی در رابطه با حیات و آزادی، به‌نحوی سازگار با آزادی، مشابه با آزادی سایرین، حق اساسی یکسانی دارند. (همان)

در دیدگاه کانت، حیواناتِ غیر انسان و سایر موجودات، فاعل اخلاقی عقلانی نیستند، بلکه شیء هستند؛ آنها هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارند و ما هرگز وظیفه‌ای نسبت به آنها نداریم. (همان)

دو. نظریات غیرانسان محور

با رشد و گسترش پژوهش‌های علمی در حوزه زیست‌شناسی تردیدهای جدی در مورد خلقت خاص انسان که مورد قبول مسیحیت بود و نیز توانایی انحصاری عقلانی انسان که مورد تأیید فرهنگ فلسفی ارسطویی بود، پدیدار شد. با دریافت‌های علوم شناختی[1] که براساس آن معلوم شد حیوانات دیگر هم با درجات مختلف ویژگی‌های عقلانی مانند نشانگری ذهنی، حل مسئله، بهره‌گیری از ابزارهای مختلف، رفتار نمادین با دیگران و بالاخره احساس خود و معرفت به خویش را دارند، نسبت عمیق آدمی با حیوانات دیگر و همانندی وی با آنها رنگ واقعی گرفت؛ بدین‌ترتیب اینکه عقل و توان عقلانی انسان بتواند مبنای انسان‌محوری باشد، در معرض تردید قرار گرفت.[2] همچنین انسان‌محوری دینی که بر وجود روح مبتنی بود، در معرض تردید قرار گرفته، و وجود روح نه فقط از ناحیه فلسفه‌های مادی و حس‌گرایانه، بلکه برخی دانش‌های نوظهور مانند علوم شناختی مورد تردیدهای جدی قرار گرفت؛ زیرا براساس علوم شناختی ادعا می‌شود که مغز مسئولیت مستمر ساختن تصویرهای ما از عالم، ازجمله خودمان را دارد و در مجموعه تصویرهای مغز از خود آدمی، چیزی که بتوان آن را روح نامید؛ یعنی موجود مستقلی که بتواند حتی پس از مرگ مغزی به وجود خود ادامه دهد، نیست. بدین‌ترتیب ادعا می‌شود که وجود روح که اساس تفکیک انسان و غیر انسان است، واقعیت ندارد.

با کنار نهادن این عقیده که فقط انسان ارزش ذاتی دارد، انواعی از نظریه‌های غیر انسان‌محور که دامنه

---

۱. علوم شناختی به مجموعه‌ای از علوم مانند زیست‌شناسی تکاملی، فیزیولوژی عصب‌شناختی، روان‌شناسی عصب‌شناختی، روان‌شناسی مقایسه‌ای، زبان‌شناسی و هوش مصنوعی گفته می‌شود.

۲. البته کسانی مثل پیتر سینگر معتقدند اصولاً در تفکر سنتی هم مبنای ارزش ذاتی آگاهی و عقل نبوده، بلکه احساس و توانایی درک لذت و الم بوده است و به همین جهت از نظر آنان مثلاً کودک چندروزه‌ای که هنوز هیچ آگاهی و عقلی ندارد هم به اندازه فرد بالغ عاقل دارای شأن اخلاقی است.

ارزش ذاتی را فراتر از انسان می‌دانند، ظهور و بروز یافتند که عمده‌ترین این نظریه‌ها را می‌توان در رویکرد احساس‌محور، حیات‌محور و یکپارچگی و انسجام کل‌گرایانه طبقه‌بندی کرد.

۱. نظریه مدرک بودن (احساس‌محور)[1]

مدرک بودن عبارت است از توانایی تجربه لذت، درد و سایر حالات هوشیارانه ذهنی. برخی از نظریه‌پردازان اخلاقی برآنند که این توانایی، برای داشتن شأن اخلاقی، هم لازم است و هم کافی. از این گروه، برخی چنین استدلال می‌کنند که تمامی موجودات مدرک، شأن اخلاقی یکسانی دارند. (Singer, 1991)

عده‌ای دیگر معتقدند، در عین اینکه همه موجودات و نه فقط موجودات مدرک دارای شأن اخلاقی هستند، اما شأن اخلاقی خاص هر موجود، بسته به مقدار مدرک بودن، خودآگاهی یا سایر مهارت‌های ذهنی متفاوت است. (Warren, 1997)

پیتر سینگر یکی از مدافعان این نظریه است. از نظر او، فهم خطوط کلی اخلاق واقعاً محیط زیستی آسان است. چنین اخلاقی در اساسی‌ترین سطح آن، رعایت منافع همه مخلوقات ذی‌شعور، ازجمله نسل‌های بعدی تا آینده‌ای دور را مد نظر دارد. اخلاق محیط‌زیست موفقیت را برحسب رشد و پرورش توانایی فرد و دستاوردهای ناشی از رضایت و خرسندی واقعی می‌سنجد. (سینگر، ۱۳۸۶: ۱۶۲)

معیار مدرک بودن می‌گوید که با توجه به همه جوانب، کشتن یک موجود مدرک به‌لحاظ اخلاقی بدتر است از کشتن یک موجود زنده غیرمدرک. مرگ یک موجود مدرک حتی اگر بدون درد باشد، او را از تجارب لذت‌بخشِ ممکن در آینده محروم می‌کند. بنابراین، مرگ برای چنین موجودی می‌تواند بدبختی باشد؛ درحالی‌که برای موجود زنده غیرمدرک به این شکل بدبختی نیست. (همان)

استدلال عمده این دیدگاه این است که فقط همه موجودات مدرک می‌توانند نگران آن چیزی باشند که برای آنها رخ می‌دهد. هرچند که توانایی تجربه درد برای موجودات زنده قادر به تحرک ارزشمند است، اما درد شدید فی‌نفسه مضر است. درد نسبت به موجودی که آن را تجربه می‌کند، شرّ ذاتی و لذت، خیر ذاتی محسوب می‌شود. ازاین‌رو، موجودات مدرک می‌توانند به انحائی که موجودات غیرمدرک برایشان امکان ندارد، آسیب دیده و بهره‌مند شوند. آنها نه‌تنها می‌توانند به آسیب رساندن وادار شوند، بلکه می‌توانند از زندگی‌ای که (درکل) برای آنها خوشایند است، محروم شوند.

براساس این نظریه، بدون دلیل نمی‌توان هیچ موجودی را کشت؛ زیرا روشن است که بیشتر حیوانات مهره‌دار بالغ و طبیعی (پستانداران، پرندگان، خزندگان، دوزیستان و ماهیان) مدرک هستند. همچنین به احتمال قوی بسیاری از جانوران بی‌مهره، نظیر بندپایان (حشرات، عنکبوت‌ها و خرچنگ‌ها) نیز چنین‌اند؛ زیرا این موجودات نیز دارای بافت‌های حسی و سیستم عصبی‌اند و اغلب به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویا

1. The Sentience Theory.

می‌توانند ببینند و بشنوند و احساس آرامش کامل نمایند. اگر مدرک بودن، ملاک شأن اخلاقی است، در این صورت حتی نباید یک مگس را بدون دلیل معتبر کشت.

۲. نظریه حیات ارگانیک[۱]

این نظریه که به آن «حالت احترام به طبیعت»[۲] یا «حرمت حیات»[۳] هم گفته شده، درصدد است تا جایگاه اخلاقی مستقلی برای همه موجودات زنده ثابت کند. داشتن جایگاه اخلاقی مستقل به این معناست که موجودات مورد ادعا، دارای حقوقی هستند که دیگران باید آن را مستقل از منافع، حالات و یا احساسات خود رعایت کنند. این نظریه،[۴] بر حرمت حیات تک‌تک موجودات تأکید می‌ورزد و بر این باور است که «حیات ارگانیک» تنها معیار معقول برای شأن اخلاقی است.

آلبرت شوایتزر[۵] جزو اولین اندیشمندان طرف‌دار این نظریه به‌حساب می‌آید. او معتقد است که همه موجودات زنده، از میکروب‌ها گرفته تا انسان‌ها، می‌خواهند زنده بمانند. او می‌گوید: «هرکس دارای حساسیت قوی اخلاقی است، درمی‌یابد که توجه به سرنوشت همه مخلوقات زنده یک امر طبیعی است.» (همان: ۱۵۴) در دفاع از نظریه «حرمت حیات» این‌گونه استدلال می‌کند:

فلسفه راستین باید کار خود را با نزدیک‌ترین و فراگیرترین واقعیت‌های آگاهانه آغاز کند. این مطلب را می‌توان به‌صورت زیر تنسیق کرد: «من موجود زنده‌ای هستم که اراده زیستن دارد و در میان موجودات زنده‌ای به‌سر می‌برم که اراده زیستن دارند.» ... درست همان‌گونه که در اراده معطوف به زیستن من اشتیاقی نسبت به حیات بیشتر هست و آن ستایش مرموز از این اراده‌ای که لذت نامیده می‌شود و بیم از نیستی و آن آسیب به اراده معطوف به زیستن که درد نامیده می‌شود؛ بنابراین، عین همین امر در هر اراده معطوف به زیستن حول و حوش من نیز حاصل است، خواه بتواند در حد فهم من بیان شود، خواه بیان‌ناشده بماند. بنابراین، اخلاق عبارت است از اینکه ضرورت حرمت نهادن به حیات هر اراده معطوف به زیستن را درست مانند آنچه در قبال اراده معطوف به زیستن خود دارم، احساس کنم. حاصل آنکه من هم‌اینک اصل بنیادی مورد نیاز اخلاق را در اختیار دارم: حفظ و حرمت حیات خیر است؛ نابود کردن، متوقف ساختن حیات شر است. یک انسان تنها در صورتی واقعاً اخلاقی به‌شمار می‌آید که از تکلیفی که برعهده اوست نسبت به کمک کردن به هر موجود زنده‌ای که توان کمک به او را دارد، پیروی کند و برای احتراز از آسیب رساندن به هر شیء جانداری از (هر) راه و روش

1. Organic Life Theory.
2. Respect for Nature.
3. Reverence for Life.
۴. برخلاف نظریه «بوم‌شناسی عمیق» که حرمت موجودات را در ضمن یک نظام و مجموعه‌ای کلی دنبال می‌کند.
5. Albert Schweitzer.
آلبرت شوایتزر (به آلمانی: Albert Schweitzer) (۱۴ ژانویه۱۸۷۵ ــ ۴ سپتامبر۱۹۶۵) پزشک، فیلسوف، عالم الهیات پروتستانیسم و موسیقی‌دان آلمانی است. وی در سال ۱۹۲۸ برنده جایزه گوته و در سال ۱۹۵۲ برنده جایزه صلح نوبل شد.

دست بردارد.» (همان: ۱۵۵)

اصول استدلال آلبرت شوایتزر در دفاع از نظریه حرمت حیات بدین شرح است:

ـ رفاه و شکوفایی حیات انسان‌ها و حیوانات بر روی زمین ارزش فی‌نفسه (مترادف با ارزش ذاتی و جبلی) دارند.

ـ غنا و تنوع صور حیات به فهم این ارزش‌ها کمک می‌کند و صور حیات نیز ارزش فی‌نفسه دارند.

ـ انسان هیچ حقی ندارد که این غنا و تنوع را کاهش دهد، مگر برای برآوردن نیازهای ضروری. (همان)

پل تیلور[1] اندیشمند آمریکایی دیدگاهی مشابه آلبرت شوایتزر دارد. او در کتابش با عنوان ***حرمت حیات*** می‌گوید: هر موجود جانداری «به شیوه خاص خود خیر خودش را طلب می‌کند.» (Taylor, 1986:155) از نظر او «موجودات زنده از لحاظ غایت‌شناختی، سیستم‌هایی سازماندهی‌شده هستند که تلاش می‌کنند حیات خود را حفظ کرده و نوع خود را استمرار بخشند.» (Ibid)

از نظر تیلور موجودات زنده دارای ارزش ذاتی هستند: «داشتن حالت احترام نسبت به طبیعت به معنای آن است که گیاهان و جانوران وحشی و اکوسیستم‌های طبیعی زمین را از ارزش ذاتی برخوردار بدانیم. ارزش ذاتی این موجودات را می‌توان پیش‌شرط حالت احترام دانست.» (Ibid) وی می‌گوید آنها غایات یا مصلحت‌هایی خاص خود دارند که مقتضی رعایت اخلاقی است.

تیلور استدلالات طرف‌داران این دیدگاه که انسان‌ها در قیاس با سایر موجودات زنده دارای ارزش ذاتی استوارتری هستند را رد می‌کند و معتقد است، توانایی‌های متمایز ما نشان‌دهنده ارزش بیشتر ما نیست؛ زیرا هر گونه‌ای از موجودات توانایی‌های متمایزی دارد که به‌واسطه فرم زندگی آن شکل گرفته است. ازاین‌رو چنین نتیجه می‌گیرد که تمامی موجودات زنده دارای شأن اخلاقی یکسانی هستند؛ بدین معنا که ما ممکن است تنها زمانی به موجودات زنده آسیب برسانیم که چنین کاری به‌خاطر دفاع از خود یا حفظ جان بشر ضرورت یابد.

پل تیلور در کتاب خود نظریه‌ای را طرح می‌کند که از سه عنصر ترکیب یافته است:

۱. یک نظام اعتقادی ـ نگاه زیست‌محور ـ نسبت به طبیعت که پذیرش آن مستلزم آگاهی از خود، به حیث یک هویت زیست‌شناختی است.

۲. این نظام اعتقادی پشتیبان احترام به طبیعت به‌عنوان یک نگرش اخلاقی بنیادی است.

۳. چنین نگرشی موجب در پیش گرفتن برخی قواعد شخصی رفتاری می‌شود. (Ibid)

۳. نظریه بوم‌شناسی عمیق[2]

بوم‌شناسان عمیق کسانی هستند که می‌خواستند از تمامیت و یکپارچگی زیست‌کره، صرف‌نظر از منافع

1. Paul Taylor.
2. Deep Ecology.

احتمالی‌ای که انجام دادن چنین کاری برای انسان‌ها دارد، محافظت کنند.

سال‌ها پیش آلدو لئوپولد،[1] بوم‌شناس آمریکایی معتقد شده است که «نظام اخلاقی جدیدی» وجود دارد که به رابطه انسان با زمین پرداخته، به‌نحوی که خاک، آب، گیاه و حیوانات و به‌طورکلی همه زمین و موجودات روی آن را شامل شود. درحالی‌که بعضی از نظریات زیست‌محیطی بر تک‌تک موجودات تأکید دارند،[2] این نظریه درصدد است تا موضوع عامی را محور ارزش قرار داده و ارزش ذاتی برای نوع موجودات یا مجموع زیست‌کره و امثال آن ثابت نماید. از نظر لئوپولد یک چیز در صورتی درست است که گرایش داشته باشد از تمامیت، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی محافظت کند و در صورتی نادرست است که به نحو دیگری گرایش داشته باشد. (Leopold, 1949)

به‌طورکلی چند اصل برای اخلاق بوم‌شناختی عمیق بیان شده است که در ظاهر با اصول گفته‌شده در نظریه حرمت حیات تفاوتی ندارد، اما برداشت‌های جدیدی از آن صورت گرفته که به آن اشاره می‌شود. اصول اخلاقی این نظریه این‌گونه بیان شده است:

۱. رفاه و شکوفایی انسان‌ها و حیوانات بر روی زمین ارزش فی‌نفسه (مترادف با ارزش ذاتی و جبلی) دارد. این ارزش‌ها فارغ از فایده‌مندی عالم حیوانات برای اهداف انسانی است.

۲. غنا و تنوع صور حیات به فهم این ارزش‌ها کمک می‌کند و صور حیات نیز ارزش فی‌نفسه دارند.

۳. انسان حق ندارد این غنا و تنوع را کاهش دهد، مگر برای برآوردن نیازهای ضروری.

گرچه این اصول تنها به حیات اشاره دارد، اما آرن نس[3] و جورج سشنز،[4] دو فیلسوف آمریکایی در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ منتشر کردند، ضمن برشمردن این اصول برای بوم‌شناسی عمیق، از واژه «زیست‌کره» به‌نحوی استفاده می‌کنند که به‌صورتی فراگیر شامل اشیای بی‌جان مانند رودخانه‌ها، منظره‌ها و نظام‌های زیستی نیز بشود. (سینگر، ۱۳۸۶: ۱۵۸)

ریچارد سیلوان[5] و وال پلاوود،[6] دو اندیشمند استرالیایی نیز از طرف‌داران این نظریه هستند که در نظام اخلاقی خود از حد موجودات جان‌دار فراتر رفته، معتقد شدند: «بدون دلیل قوی، رفا اشیا یا نظام‌های طبیعی را نباید به خطر انداخت.» (همان)

دلیل اصلی این گروه «شهود» است. از نظر آنها «همه اشیا در زیست‌کره حقی برابر نسبت به حیات و شکوفا شدن و رسیدن به صور خاص انکشاف و تحقق ذاتی خود در چارچوب تحقق ذاتی مطلق عظیم‌تر

---

1. Aldo Leopold.

۲. مانند نظریه حیات ارگانیک که بر حرمت حیات تک‌تک موجودات تأکید می‌کند.

3. A .Naese.
4. G .Sessions.
5. Richard Sylvan.
6. Val Plumwood.

دارند» و شهود اساسی این است که همه موجودات در زیست‌کره، در حکم اجزای یک کل به هم مرتبط، از حیث ارزش ذاتی برابرند. (همان)

مدعای این دسته از اندیشمندان می‌تواند عام‌ترین نظریه به‌لحاظ شمول در نظریات موجود باشد.

٤. نظریه رابطه بنیاد[1]

نظریه رابطه‌بنیاد نظریه‌ای است که می‌توان آن را ساختارگار نامید. این نظریه که در دو سطح مطرح می‌شود، وجود روابط اجتماعی یا اکوسیستمی را به‌عنوان پیش‌فرض، معیار شأن اخلاقی می‌داند. از این منظر شدت و ضعف این روابط می‌تواند تعیین‌کننده درجه شأن و بالتبع مقدار مسئولیت اخلاقی انسان باشد. براساس این نظریه استدلال شده است که شأن اخلاقی بر روابط اجتماعی یا سایر روابطی که فاعل‌های انسانی دارند، مبتنی است. نل نادینگز[2] استدلال می‌کند که ما نسبت به سایر انسان‌ها وظایفی داریم؛ چراکه دارای این توانایی طبیعی هستیم که از یکدیگر مراقبت کرده و به یکدیگر توجه داشته باشیم. (Noddings, 2003: 56)

وی معتقد است ما نه‌تنها به‌خاطر اینکه از لحاظ روان‌شناختی قادر به مراقبت از انسان‌های مدرک هستیم، بلکه به‌خاطر اینکه آنها قادر به واکنش نشان دادن به این مراقبت هستند، وظایفی نسبت به آنها داریم. اگر آنها بزرگ‌سال باشند، احتمالاً قادر به مراقبتی کاملاً متقابل خواهند بود. اما حتی کودکان و ناتوانان ذهنی نیز می‌توانند توأم با درک و شناخت واکنش نشان دهند؛ این مقدار برای تثبیت وظایف ما نسبت به آنها کافی است. همچنین ممکن است به این نتیجه برسیم که اگر درگیر مراقبت از گیاهان و حیوانات شویم، نسبت به آنها دارای وظایفی اخلاقی هستیم؛ اما این وظایف هرگز به سنگینی وظایفی نیست که نسبت به انسان‌ها داریم؛ زیرا پتانسیل رابطه متقابل، کمتر است. (همان)

جی. بیرد کالیکات[3] استدلال می‌کند که شأن اخلاقی نه‌تنها بر چنین روابط عاطفی و اجتماعی، بلکه بر روابط اکوسیستمی نیز مبتنی است. (Callicott, 1984)

وی دنباله‌رو آلدو لئوپولد است که معتقد بود سرمنشأ تمامی وظایف اخلاقی، روابط جمع است. هریک از ما درگیر تعدادی جمع‌های اجتماعی است. ما به‌عنوان عضو یک جمع اجتماعی وظایفی نسبت به سایر اعضا و نیز نسبت به خود جمع داریم. اما علاوه بر این ما عضو جمع‌های بیولوژیکی نیز هستیم و وظایفی هم نسبت به هم‌قطاران خود در این جمع‌ها داریم. زمین نه‌تنها متشکل از موجودات زنده است، بلکه از خاک، هوا، آب و سایر موجودات زنده نیز تشکیل شده است. از آنجا که ما بخشی از جمع زنده زمین هستیم و به‌خاطر حیات خود به آن وابسته‌ایم، از لحاظ اخلاقی موظفیم با همه اعضای آن به‌صورتی رفتار کنیم که انسجام، ثبات و زیبایی آن را حفظ نماییم.

1. Relationship-based Theori.
2. Nell Noddings.
3. J. Baird Callicott.

کالیکات متذکر می‌شود که انسان‌ها نه‌تنها با یکدیگر، بلکه با حیواناتِ متعلق به سایر گونه‌ها نیز روابط اجتماعی دارند. این حیوانات متعلق به آن چیزی هستند که مری میگلی[1] آنها را «جمع‌های اجتماعی مرکب» می‌نامد. (Midgley, 1998: 112)

کالیکات استدلال می‌کند که این روابط اجتماعی میان‌گونه‌ای، وظایف اخلاقی خاصی را می‌طلبد. این وظایف به‌واسطه قراردادهای اجتماعی ضمنی‌ای شکل می‌گیرند که بین انسان‌ها و حیوانات یک گونه خاص پدید آمده و می‌تواند از گونه‌ای به گونه دیگر متفاوت باشد؛ ازاین‌رو، ممکن است آنچه که ما باید نسبت به گاوها و جوجه‌ها انجام دهیم، با آنچه که باید نسبت به سگ‌ها، گربه‌ها و اسب‌ها انجام دهیم، متفاوت باشد. (Callicott, 1989)

نظریه‌ای با معیارهای مرکب

مری ان وارن[2] در این نظریه ادعا می‌کند که هریک از معیارهای گفته‌شده در نظریات، به‌تنهایی نمی‌تواند بیانگر شأن اخلاقی به‌طور کامل باشد؛ شرط کافی شأن اخلاقی فقط با ترکیب چندین معیار ممکن خواهد بود. نظریه‌هایی مانند فاعلیت اخلاقی، مدرک بودن، حیات و روابط اکولوژیکی و اجتماعی، همگی و هریک به‌نحوی خاص، با شأن اخلاقی مرتبط هستند؛ ازاین‌رو، باید به‌صورتی معقول با یکدیگر ترکیب گردند.

وی معتقد است تمامی موجودات زنده می‌توانند براساس خصایص ذاتی خود[3] دارای نوعی شأن اخلاقی باشند؛[4] اما شأن اخلاقی مدرک‌ها بیشتر از شأن اخلاقی غیرمدرک‌ها و فاعل‌های اخلاقی بیشتر از موجودات مدرک خواهد بود. ازاین‌رو، نباید عامدانه و بدون دلیل موجه به هیچ موجود زنده‌ای آسیب زد. اما گاهی به‌دلایلی که با نیازهای حیاتی انسان مرتبط است، می‌توان به موجودات زنده غیرمدرک آسیب وارد کرد. به‌عنوان مثال، ممکن است من قاصدک‌ها را صرفاً به‌خاطر بهسازی چهره باغ وجین کنم. آسیب زدن به موجودات مدرک مستلزم توجیه قوی‌تری مانند دفاع از خود یا حفظ حیات بشر است و آسیب زدن به فاعل‌های اخلاقی، مستلزم توجیهی استوار و سازگار با حقوق اخلاقی اساسی آنها خواهد بود. (Warren, 2003: 446)

اما توجیه شأن اخلاقی مبتنی بر خصایص ذاتی، نمی‌تواند توضیح دهد که مثلاً ما چرا باید به اطفال انسان بیشتر از موش‌ها توجه داشته باشیم، یا چرا حفاظت از فیل‌ها در برابر انسان‌های شکارچی مهم‌تر از حفاظت از موش‌های صحرایی در برابر روباه‌هاست. برای توضیح این تمایزات معقول باید به روابط اکولوژیکی یا اجتماعی متوسل شویم. ما وظایف خاصی نسبت به اطفال داریم؛ زیرا آنها بخشی از جمع

1. Mary Midgley.
2. Mary Ann Warren.
3. These Intrinsic Properties.
۴. همان‌طور که نظریه‌هایی مانند حرمت حیات، حساس بودن و انسانیت به آن معتقد بودند.

اجتماعی ما هستند. حفاظت از فیل‌ها هم مهم است، البته نه صرفاً به‌خاطر حساس بودن و هوش غیرمعمول آنها؛ بلکه علاوه بر آن، به‌خاطر نرخ بسیار کند تولید مثل که گونه آنها را در برابر شکارگری انسان‌ها بسیار آسیب‌پذیر می‌کند. (Ibid)

مری ان ورن با ترکیب معیارهای شأن اخلاقی مبتنی بر ویژگی‌های ذاتی و معیارهای مبتنی بر روابط اکولوژیکی و اجتماعی، نظریه‌ای متفاوت از نظریه‌های تک معیاری ارائه می‌دهد. راهبرد این نظریه این است که هریک از معیارها به‌عنوان یک اصل کلی بیان شده، امکان تبیین دیگر اصول برای آن فراهم خواهد شد. اصول مطرح در این نظریه عبارتند از:

۱. رعایت اصل حیات:[1] بدون دلیل معقولی که سایر اصول اخلاقی استوار را نقض نمی‌کند، نباید به موجودات زنده آسیب زد یا آنها را از بین برد.

۲. اصل خشونت‌زدایی:[2] موجودات مدرک نباید کشته و در معرض درد یا رنج قرار گیرند، مگر اینکه راه عملی دیگری برای پیشبرد اهداف زیر وجود نداشته باشد:

الف) سازگاری با سایر اصول اخلاقی.

ب) حیاتی بودن برای انسان‌ها یا برای سایر موجوداتی که شأن اخلاقی‌شان استوارتر از این است که صرفاً بر مدرک بودن مبتنی باشد. یک موجود هرچه مدرک‌تر و از لحاظ ذهنی پیچیده‌تر باشد، وظیفه اجتناب از آسیب زدن به آن هم سنگین‌تر خواهد بود.

۳. اصل حقوق فاعل:[3] فاعل‌های اخلاقی دارای حقوق اخلاقی اساسی یکسانی هستند که مشتمل است بر حق حیات و آزادی.

٤. اصل حقوق بشر:[4] انسان‌هایی که قادرند مدرک باشند، اما فاعلیت اخلاقی ندارند، در محدوده توانایی‌های خود و با لحاظ اصل قبل، همان حقوق اخلاقی اساسی‌ای را دارند که فاعل‌های اخلاقی از آن برخوردارند.

۵. اصل میان‌گونه‌ای:[5] غیرانسان‌های عضو در جمع‌های اجتماعی مرکب، شأن اخلاقی‌ای دارند که استوارتر از آن است که بتواند صرفاً بر مدرک بودن آنها مبتنی باشد.

٦. اصل اکوسیستمی:[6] موجودات زنده متعلق به گونه‌هایی که برای اکوسیستم‌های خود مهم هستند و از سوی انسان‌ها در معرض خطر قرار گرفته‌اند، در محدوده اصول پیش‌گفته دارای شأن اخلاقی‌ای هستند که لزوماً نباید بر ویژگی‌های ذاتی آنها مبتنی باشد.

1. The respect for life principle.
2. The anti-cruelty principle.
3. The agents' rights principle.
4. The human rights principle.
5. The interspecific principle.
6. The ecosystemic principle.

۷. انتقال‌پذیری اصل احترام:[1] در حیطه اصول ذکرشده و به اندازه‌ای که عملی و از لحاظ اخلاقی مجاز باشد، فاعل‌های اخلاقی باید به ویژگی‌های شأن اخلاقی یکدیگر در قیاس با برخی موجودات احترام بگذارند؛ شأنی که لزوماً بر خصایص ذاتی آنها مبتنی نیست. (Ibid)

مری ان ورن بعد از بیان این اصول در پاسخ به پرسش‌هایی مانند: آیا سقط جنین در تمامی مراحل بارداری از لحاظ اخلاقی مجاز است؟ آیا اصل خشونت‌زدایی، کشتن حیوانات برای به‌دست آوردن گوشت را ممنوع می‌کند؟ برای ممانعت از انقراض گونه‌های حشرات یا ماهی‌های ناشناخته چه مقدار باید تلاش کنیم؟ نتیجه می‌گیرد که سقط جنین براساس معیار مدرک بودن، اخلاقاً پس از مدرک شدن جنین غیرمجاز خواهد بود. این اتفاق نیز احتمالاً در اواخر سه ماه دوم یا سوم بارداری رخ می‌دهد. اما تخم بارور و جنین زیر هشت هفته، به‌خاطر اینکه موجوداتی زنده هستند، گونه‌ای شأن اخلاقی دارند؛ اما از لحاظ اخلاقی همتای موجودات مدرک نیستند. جنینِ پیش از ادراک نمی‌تواند ارزش حیات خود را درک کند، یا از حیاتی محروم شود که عامدانه از آن لذت برده است؛ بنابراین، مرگ نمی‌تواند به‌صورتی که به یک موجود مدرک لطمه می‌زند، به آن آسیب برساند. از آنجا که چنین جنینی در مرحله پیش از ادراک قرار دارد، نه (هنوز) عضو جمع اجتماعی بشر است، و نه عضو گونه‌ای مهم از لحاظ اکولوژیکی که به‌خاطر کاهش جمعیت در معرض خطر باشد. ممکن است برخی از انسان‌ها برای وی ارزش قائل شده و بخواهند از آن حمایت کنند؛ اما انتقال‌پذیری اصل احترام به آنها اجازه نمی‌دهد به شیوه‌هایی از آن حمایت کنند که ناقض حقوق اخلاقی اساسی زنان است. سقط جنین زودهنگام گزینه‌ای است که زنان به آن نیاز دارند تا از حیات، آزادی و خوش‌فرمی فیزیک خود حفاظت کنند. بدین دلایل، سقط جنین، همتای اخلاقی آدم‌کشی نیست و غیر از تصمیم داوطلبانه زن، مستلزم هیچ توجیه دیگری نیست. (Ibid: 447)

اما در مورد حیوانات باید گفت آنچه ما باید در قبال حیوانات انجام دهیم، غالباً منوط به گونه آنهاست. دست‌کم سه دلیل موجه برای پذیرش وظایف گوناگون اخلاقی در قبال حیوانات متعلق به گونه‌های مختلف وجود دارد:

نخست آنکه مدرک بودن و سایر توانایی‌های ذهنی به‌تدریج پدید می‌آیند. می‌توان شأن اخلاقی بسیار خاصی برای میمون‌های آدم‌نما (شامپانزه‌ها، شامپانزه‌های کوتوله، گوریل‌ها و اورانگوتان‌ها) و سایر پستانداران بزرگ‌مغز مانند دلفین‌ها، وال‌ها و فیل‌ها قائل شد؛ چراکه در مقایسه با حیواناتی مانند موش‌ها و موش‌های صحرایی که از لحاظ ذهنی ساده‌تر هستند، به‌لحاظ هوش و پیچیدگی ذهنی از حیات ارزشمندتری برخوردارند.

دوم آنکه ما نسبت به سگ‌ها، گربه‌ها، اسب‌ها و سایر اعضای گونه‌هایی که روابط آنها با انسان غالباً

1. The transitivity for respect principle.

متضمن دوستی و عاطفه متقابل است، وظایف خاصی داریم. همچنین نسبت به حیواناتی که نوعاً به‌خاطر تأمین غذا پرورش داده می‌شوند، وظایفی داریم؛ اما این وظایف همواره شامل وظیفه نکشتن آنها نیست. اگر برخی انسان‌ها نیازهای حیاتی‌ای داشته باشند که بدون گوشت، شیر و سایر فرآورده‌های حیوانی تأمین نشود، در این صورت بهره بردن از این حیوانات به‌خاطر تحصیل آن فراورده‌ها، همیشه غیراخلاقی نیست. اما حتی این حیوانات نیز سزاوار حمایت در برابر بی‌رحمی هستند. پرورش دادن جوجه‌ها، خوک‌ها، گوساله‌ها یا سایر حیوانات بسیار مدرک در محیط‌های کاملاً بسته و شلوغ، احتمالاً موجب بروز رنج‌های جدی و مزمن برای آنها می‌شود. این کار هم اصل خشونت‌زدایی و هم قراردادهای ضمنی اجتماعی بین نوع ما نوع آنها را نقض می‌کند.

سوم آنکه روابط اکولوژیکی باید توزیع زمان و منابع را برای حمایت از حیوانات گونه‌های مختلف راهبری کند. به‌عنوان مثال محافظت از زندگی هریک از کندورهای کالیفرنیا از حفظ زندگی هریک از آهوهای سپیددم مهم‌تر است؛ زیرا کندورها گونه‌ای هستند که نومیدانه در معرض خطر قرار دارند، در حالی که آهوهای سپیددم چنین وضعیتی ندارند. برعکس، تعداد آنها درصورت فقدان شکارگری طبیعی غالباً باید کاهش یابد تا از آسیب‌های اکوسیستمی شدید جلوگیری شود. (Ibid)

با رعایت اصل حیات، توجه به برخی از جمادات هم ممکن خواهد بود؛ زیرا ممکن است روزی انسان‌ها سیستم‌های ماشینی‌ای ایجاد کرده یا با سیستم‌های ماشینی‌ای مواجه شوند که بتوانند لذت، درد و سایر حالات هوشیارانه را تجربه نمایند. اگر این ماشین‌ها بتوانند بسیاری از کارکردهای خاص موجودات زنده مانند تولیدمثل را نیز داشته باشند، در این صورت احتمالاً باید به‌عنوان گونه‌های حیات مصنوعی تلقی شوند. اما آنها برای اینکه سزاوار حمایت در برابر بی‌رحمی باشند، نیازی ندارند که از لحاظ ارگانیک زنده باشند. اگر یک ماشین بتواند رنج بکشد، در این صورت بی‌جهت رنج دادن وی بی‌رحمی و خطای اخلاقی خواهد بود. (Ibid)

درنتیجه آنچه که ما باید در حق موجودات متعلق به یک نوع خاص انجام دهیم، مبتنی بر ویژگی‌های ذاتی آنها و خصایص رابطه‌ای آنهاست. ما نباید عامدانه و بدون دلیلی موجه به موجودات زنده آسیب وارد آوریم؛ اما موجودات مدرک در قیاس با موجودات زنده‌ای که به‌روشنی غیرمدرک هستند، سزاوار توجه بیشتری می‌باشند؛ رتبه مدرک بودن و پیچیدگی ذهنی یک موجود باعث تفاوت ارزش حیات آن می‌شود؛ ازاین‌رو، شأن اخلاقی آن نیز دچار تغییر می‌شود. فاعلیت اخلاقی برای داشتن شأن اخلاقی کامل کفایت می‌کند، اما شرط لازمِ آن نیست؛ زیرا دلایل متقنی داریم تا حقوق اخلاقی اساسی را برای انسان‌های مدرکی قائل شویم که فاعل اخلاقی نیستند.

ماشین‌های مدرک سزاوار محافظت در برابر بی‌رحمی هستند و اگر قادر بر فاعلیت اخلاقی باشند، همان حقوق اخلاقی انسان‌های مدرک را خواهند داشت. روابط اکولوژیکی و اجتماعی نیز می‌تواند شأن اخلاقی را تغییر دهد. انسان‌های مدرک و غیرانسان‌های عضو در جمع‌های مرکب اجتماعی، درخور حمایت خاصی

هستند. به همین علت اگر بخواهیم هم کودک‌کشی و هم سقط جنین دیرهنگام را اخلاقاً ناموجه بدانیم، به دلایل قانع‌کننده‌ای نیاز داریم. همچنین بدین سبب است که باید توجه بیشتری به اطفال نسبت به بیشتر حیوانات مدرک داشته باشیم. آنچه باید در حق حیوانات انجام دهیم نیز مبتنی بر این است که گونه آنها، در سطح محلی و جهانی، تا چه اندازه در معرض تهدید است و فقدان آنها، اکوسیستم‌هایی که بدان تعلق دارند را تا چه اندازه تحلیل می‌برد. (Ibid: 449)

بررسی نظریات

به‌نظر می‌رسد بررسی نظریه‌های مربوط به شأن اخلاقی باید از راه تبیین دو مفهوم ارزش اخلاقی و ارزش ذاتی انجام گیرد؛ زیرا همه این نظریات اولاً درپی بیان ارزش اخلاقی و ثانیاً درصدد بیان ارزش ذاتی موجوداتی هستند که در محدود معیار ارائه‌شده می‌گنجند. به‌عبارتی می‌توان گفت این نظریات ظاهراً درصدد معرفی موجوداتی هستند که فی‌نفسه ارزشمند بوده یا به‌عبارتی ارزش آنها در سایه ارزشمندی موجودات دیگر به‌دست نیامده باشد.

اما نکته‌ای که در بررسی این نظریات باید مورد توجه قرار گیرد این است که آیا مراد از ارزش در این نظریه‌ها لاجرم ارزش اخلاقی خواهد بود؟ از آنجا که در همه نظریه‌های مربوط به شأن اخلاقی موجودات در یک گستره خاص مورد توجه هستند، مراد از ارزش ذاتی یا ابزاری قطعاً ارزش وجودی است؛ اما به‌دلیل اینکه هر ارزش وجودی برابر با ارزش اخلاقی نیست، نمی‌توان ارزش مطرح شده در این نظریات را مساوی با ارزش اخلاقی دانست. البته می‌توان گفت اساس ارزش‌ها، ارزش وجودی است و موجودات به تناسب ظرف وجودی خویش دارای ارزش هستند و از آنجا که ارزش اخلاقی جز از راه تحقق اراده و اختیار محقق نمی‌شود، هرگاه ارزشی وجودی از اراده و اختیار فاعل اخلاقی تحقق یابد، به آن ارزش اخلاقی اطلاق می‌گردد. با این حال به‌نظر می‌رسد از راه تبیین واژه‌های ارزش اخلاقی و ارزش ذاتی بهتر می‌توان به بررسی نظریات مربوط به شأن اخلاقی پرداخت.

یک. ارزش اخلاقی

واژه ارزش کاربردهای متفاوتی دارد؛ گاهی یک چیز ارزشمند است، به این خاطر که یک نیاز طبیعی را برطرف می‌کند؛ این یک ارزش طبیعی است. مثلاً برای انسان گرسنه، غذا ارزشمند است. گاهی ارزش در مقام مبادله به‌کار می‌رود؛ به این معنا که ما دو چیز مطلوب را می‌سنجیم و می‌گوییم این دو چیز از نظر مطلوبیت برابرند یا هم‌ارزشند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۴۵) ارزشمندی در این موارد به‌معنای مطلوبیت است.

واژه ارزش در فلسفه اخلاق نیز دو کاربرد متفاوت دارد: گاهی ارزش در مقابل الزام اخلاقی به‌کار می‌رود

(همان) و ناظر به موضوع حکم اخلاقی؛ یعنی اشخاص، انگیزه‌ها، نیت‌ها یا منش‌ها است.[۱] گاهی نیز در معنای وسیع‌تر و عام‌تری به‌کار می‌رود که الزامات اخلاقی را هم شامل می‌شود.

ارزش‌های اخلاقی به‌معنای عام، افعال و غیر افعال را شامل شده (همان: ۱۰۵) و دو محور اساسی دارد:

الف) عناصر ارزش اخلاقی، ب) معیار ارزش اخلاقی.

۱. عناصر ارزش اخلاقی

عناصر ارزش اخلاقی چند چیز است:

۱ـ۱. مطلوبیت

این ویژگی در ذات معنای ارزش نهفته است. هرجا از ارزش صحبت می‌کنیم، چه در اخلاق و چه در اقتصاد، در واقع می‌خواهیم اشاره به این نکته داشته باشیم که این شیء دارای مطلوبیت است. بنابراین مطلوبیت یکی از ویژگی‌های عام تمام معانی ارزش به‌حساب می‌آید.

۲ـ۱. اختیار

ازآن‌رو که موضوع ارزش‌های اخلاقی رفتار اختیاری انسان است، زمانی می‌توان سخن از ارزش‌های اخلاقی گفت که امور مطلوب ـ که از عناصر عمومی ارزشمندی است ـ از روی اختیار کسب شود؛ یعنی انسان از روی اختیار و اراده خود راست بگوید. (همان: ۴۶)

۳ـ۱. مطلوبیت انسانی

به‌طور طبیعی انسان در زندگی گرسنه و تشنه می‌شود و برای اشباع غریزه‌اش غذا می‌خورد و آب می‌نوشد. بنابراین آب نوشیدن برای او مطلوب است. همچنین این عمل کاملاً اختیاری است؛ اما نمی‌توان به آن اخلاقی گفت؛[۲] بنابراین لازم است قید «انسانی بودن مطلوبیت» اضافه شود. «ارزش اخلاقی مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که به انگیزه خواست‌های فوق غرایز حیوانی انجام می‌گیرند، برای روح انسان حاصل شود» (همان: ۱۱۱)؛ یا به تعبیر شهید مطهری، کارهایی که مربوط به «من علوی» انسان است؛ آن ساحت از وجود انسان که خواست‌های متعالی و مقدس دارد. (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۹ ـ ۲۰۷)

٤ـ۱. انتخاب آگاهانه و خردمندانه

یعنی انسان آگاهانه و خردمندانه در میان امیال متزاحم خود به قضاوت بنشیند و مناسب‌ترین آنها را با راهنمایی عقل انتخاب کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۱۲)

---

۱. در اصطلاح به احکام ارزش اخلاقی در این کاربرد، احکام ناظر به فضیلت نیز گفته می‌شود؛ چنان‌که به احکام الزام اخلاقی، احکام ناظر به فریضه می‌گویند. (بنگرید به: فرانکنا، ۱۳۸۳: ۳۶)

۲. البته بعضی از بزرگان برای حیوانات نیز نوعی اخلاق قائل شده‌اند. (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۰ به بعد)

۲. معیار ارزش اخلاقی

محور دوم در ارزش اخلاقی به‌معنای عام، معیار ارزش اخلاقی است. در این زمینه دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی به چشم می‌خورد. برخی از این دیدگاه‌ها برای ارزش اخلاقی پایگاه ثابتی درنظر نمی‌گیرند (غیرواقع‌گرایی) و معتقدند اخلاق تابع امیال و خواست انسان است. اینان که همان نسبی‌گرایان هستند، به دو دسته تقسیم شده‌اند: الف) ذهنی‌گرایان.[۱] ب) قراردادگرایان.[۲]

اما دیدگاه‌های دیگری در باب ارزش اخلاقی وجود دارد که برای ارزش‌های اخلاقی پایگاه ثابتی قائلند (واقع‌گرایان) و به دو دسته کلی غایت‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم می‌شوند.

با توجه به این مطالب، ارزش اخلاقی مطرح‌شده در نظریات مربوط به شأن اخلاقی در نظریه‌های غیرانسان محور مانند حیات ارگانیک، حساس بودن، رابطه بنیاد و امثال آن فاقد یک یا چند عنصر از عناصر ذکرشده در ارزش اخلاقی به‌معنای عام خواهد بود؛ چراکه براساس این نظریات همه موجودات زنده یا حساس و مدرک دارای شأن اخلاقی هستند؛ درصورتی‌که اساساً اطلاق اخلاق به آنان براساس تعریف گفته‌شده صحیح نیست.[۳]

البته در مقام توجیه و دفاع از این نظریات، اگر بپذیریم آنها از باب تسامح، امور متعلق به فعل اخلاقی را همانند فعل اخلاقی جزو اخلاق محسوب نموده و شأن اخلاقی عامل اخلاقی و امور متعلق به فعل اخلاقی را از هم تفکیک نکرده‌اند، با حفظ این اشکال، به مسئله ارزش ذاتی می‌رسیم. «ارزش ذاتی» بحث بسیار مهمی است که در همه نظریه‌ها مورد تأکید بوده است.[۴] نظریه‌های انسان‌محور و غیرانسان محور جملگی با توجه به ارزش ذاتی درصدد تضییق یا توسعه دایره شمول موجودات دارای شأن اخلاقی هستند. اما از آنجا که به‌نظر می‌رسد مراد از ارزش ذاتی در این نظریات نیز می‌تواند متفاوت باشد، توجه به مباحث مربوط به ارزش ذاتی نیز دارای اهمیت خاص خواهد بود.

---

۱. این گروه اخلاق را کاملاً شخصی و فردی می‌دانند و می‌گویند: ارزشمندی عمل تابع احساسات و سلیقه‌های تک‌تک افراد جامعه است. ارزش اخلاقی به‌معنای ابراز خوشایندی اشخاص نسبت به یک عمل یا یک چیز است. بنابراین وقتی کسی می‌گوید فلان چیز خوب است، معادل این است که بگوید من از آن خوشم می‌آید و در من احساس خوبی ایجاد می‌کند. اخلاق در این صورت کاملاً نسبی و شخصی است.

۲. این دسته معتقدند ارزش‌های اخلاقی براساس نوعی توافق و قرارداد اجتماعی صورت می‌گیرد و منشأ ارزش اخلاقی، خواست عمومی جامعه است. «باید» به‌معنای لزوم اجتماعی است. (بنگرید به: اتکینسون، ۱۳۷۰: ۹۶)

۳. البته بحث معیار ارزش اخلاقی در این نظریات نیز در جای خود قابل نقد و بررسی خواهد بود که اکنون درصدد بیان آن نیستیم.

۴. به‌طور مثال نظریه‌های انسان‌محور، علم و آگاهی را معیار ارزش ذاتی می‌دانستند؛ درحالی‌که در نظریه‌های غیرانسان محور این معیار نفی گردیده. البته کسانی مثل پیتر سینگر معتقدند اصولاً در تفکر سنتی هم مبنای ارزش ذاتی آگاهی و عقل نبوده، بلکه احساس و توانایی درک لذت و الم بوده است و به همین جهت از نظر آنان مثلاً کودک چندروزه‌ای که هنوز هیچ آگاهی و عقلی ندارد هم به‌اندازه فرد بالغ عاقل دارای شأن اخلاقی است.

دو. ارزش ذاتی[1]

واژه «ارزش» در موارد مختلفی مانند ارزش وجودی، ارزش اقتصادی، ارزش هنری، ارزش معرفت‌شناختی، ارزش منطقی، ارزش اجتماعی، ارزش تاریخی، ارزش سیاسی، ارزش قضایی، ارزش حقوقی و ارزش اخلاقی به‌کار می‌رود. همه این مواردی که ارزش بر آنها اطلاق می‌شود، می‌تواند دارای ارزش ذاتی یا غیرذاتی باشد. «ارزش ذاتی» یعنی ارزشی که به چیز دیگر وابسته نیست و «ارزش غیرذاتی» یعنی ارزشی که به چیز دیگری وابسته است.[2]

با وجود این باید روشن شود که مراد از واژه ارزش ذاتی در مباحث مربوط به شأن اخلاقی اولاً به‌معنای ارزش اخلاقی است یا ارزش وجودی و یا غیر این‌دو؛ ثانیاً مفهوم ارزش ذاتی در این نظریات چگونه است؟ چراکه ارزش ذاتی به دو صورت به‌کار رفته است:[3]

الف) ارزش ذاتی به‌معنای ارزش غیر ابزاری که مراد، ارزشی است که نه به‌خاطر سودمندی‌اش، بلکه به‌خاطر اینکه به خودی خود ارزشمند است، به این نام نامیده شده است.

ب) ارزش ذاتی؛ یعنی ارزشی که مستقل از موجودیت موجود ارزش‌گذار (انسان) باشد.[4]

اگر مراد از ارزش ذاتی در نظریه‌های شأن اخلاقی معنای دوم باشد،[5] از آنجا که به مسئله حسن و قبح ذاتی اشاره دارد، صحیح است؛ اما باید روشن شود که این مبنای هستی‌شناسانه چگونه در اخلاق به‌کار گرفته شده است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، مباحث اخلاقی بدون درنظر گرفتن فاعل اخلاقی دچار نوعی تسامح است. به عبارت بهتر، با چنین فرضی دست‌کم باید حیث اخلاقی این نوع کاربرد روشن شود. (علیزاده، ۱۳۹۰) گرچه به‌نظر می‌رسد در این فرض نیز ویژگی‌های اخلاقی بودن ارزش اخلاقی مورد غفلت قرار گرفته و ارزش وجودی مساوی با ارزش اخلاقی پنداشته شده است.

اما اگر مراد از ارزش ذاتی در نظریه‌های شأن اخلاقی، ارزش غیر ابزاری (معنای اول) باشد،[6] ارزش موجودات مستقل از فاعل ارزش‌گذار درنظر گرفته نمی‌شود؛ اما ارزش‌گذاری فاعل اخلاقی می‌تواند با توجه به

---

1. intrinsic value.

۲. وجه تسمیه ارزش ذاتی آن است که قائم به خود است و وابسته به غیر نیست. این ارزش را از آن جهت که منشأ ارزش‌های دیگر است، ارزش اصلی و از آن روی که ناظر به درون خود است، ارزش درونی و از آن جهت که از ارزش‌های دیگر مستقل است، ارزش استقلالی نیز می‌توان نامید. اما نکته قابل توجه اینکه ارزش ذاتی در اخلاق (ارزش اخلاقی ذاتی) می‌تواند ویژگی خاص خود را دارا باشد و با ارزش ذاتی در امور دیگر مساوی نیست. (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۵۳)

۳. بنگرید به: بنسون، ۱۳۸۲: ۱۶ ـ ۱۴.

۴. ارزش ذاتی به این معنا همان مبحث بسیار قدیمی و پرسابقه حسن و قبح ذاتی است. (بنگرید به: همان: ۱۵)

۵. مانند نظریه تیلور (حرمت حیات یا حیات ارگانیک). (بنگرید به: همان)

۶. در مباحث مربوط به شأن اخلاقی موجودات عموماً معنای اول اراده شده است. (بنگرید به: همان)

ارزش واقعی آن شخص یا شیء و یا ارزش غیرواقعی آن شخص یا شیء انجام گیرد. البته در این فرض از آنجا که نقش فاعل اخلاقی لحاظ گردیده، اشکال خروج از حیطه اخلاق مطرح نیست. از طرفی اگر ارزش‌گذاری فاعل اخلاقی با توجه به واقعی بودن ارزش اخلاقی صورت گرفته باشد نیز، بحث خروج از ارزش ذاتی دست‌کم از این جهت مطرح نخواهد بود.[۱]

به‌نظر می‌رسد مفهوم ارزش ابزاری با نگاهی دقیق و از منظر جهان‌بینی اسلامی، نتایج متفاوتی از آنچه این نظریات درپی آن هستند، به‌دست دهد.

ظاهراً نظریات مطرح‌شده در مسئله شأن اخلاقی به‌جهت اجتناب از ارزش ابزاری، مدعی ارزش ذاتی همه موجودات تحت شمول معیار مورد قبول خویش و ارزش ابزاری موجودات خارج از دایره شمول آن معیار هستند. مثلاً نظریه انسانیت ژنتیک فقط انسان را دارای ارزش ذاتی و بقیه موجودات دارای ارزش ابزاری می‌داند. البته در ارزش ابزاری حتماً باید پای مقایسه یک چیز با چیز دیگری در میان باشد؛ یعنی مثلاً ارزش حیوان در مقایسه با انسان، یا ارزش جماد در مقایسه با نبات و امثال آن، که در این موارد ارزش یک چیز به‌نسبت ارزش‌دهی آن با شخص یا شیء دیگر سنجیده می‌شود.

گاهی ممکن است مراد از ارزش، سود، بهره و استفاده اقتصادی باشد. از این روی نظام ارزش‌گذاری ما براساس میزان سودمندی اقتصادی اشیا و موجودات طبیعت ـ یعنی نقشی که آنها در رشد و توسعه اقتصادی ما دارند ـ صورت می‌گیرد که می‌تواند دو گونه باشد:

الف) براساس عدم محدویت منابع طبیعی: طرف‌داران گستردگی بی‌حد و مرز[۲] طبیعت و منابع آن؛

ب) براساس محدودیت منابع طبیعی: رویکرد ابزارانگارانه به حفظ و تبدیل منابع؛[۳] یعنی منابع طبیعی را به غرض تبدیل به سود اقتصادی و یافتن ارزش افزوده اقتصادی آنها نگه‌می‌دارند. (جوادی، ۱۳۸۷: ۴۷)

البته در میان دیدگاه‌های انسان‌محور تقریر سومی وجود دارد که که براساس آن انسان می‌تواند در بهره‌گیری از طبیعت بر عناصری غیر از سود و توسعه اقتصادی تأکید داشته باشد. این نظریه که به صیانت از منابع[۴] موسوم است، بیشتر درصدد ارزیابی طبیعت و عناصر موجود آن بر مبنای منافع غیر اقتصادی که قابل سنجش اقتصادی نیست، می‌باشد.

در این نظریه، اساس اهتمام ما به حفظ انواع گونه‌های زیستی یا اشیای طبیعی برای ارزش اقتصادی آنها نیست؛ بلکه انواع دیگری از استفاده‌ها مانند پژوهش علمی یا شهود زیبایی می‌تواند ملاک باشد. (همان) به‌هرحال در این رویکرد تنها انسان ارزش ذاتی دارد و امور دیگر ارزش ابزاری دارند، اما نه از نوع اقتصادی. (همان)

---

۱. گرچه از جهت غیر واقعی دانستن این ارزش‌ها یا در معیاری که این نظریات برای ارزش واقعی بیان می‌کنند، جای نقد وجود دارد.

2. Unrestrained Exploitation and Expansionism.
3. Resource Conservation and Development.
4. Resource Preservation.

دسته دوم این نظریه‌ها (نظریه‌های غیرانسان محور) در وحله اول سعی کرده‌اند با تغییر مبنای ارزش ذاتی دامنه شمول آن را توسعه بخشند؛ مثلاً با معیار قرار دادن «احساس» برای ارزش ذاتی، گستره شمول شأن اخلاقی را بسیار وسیع‌تر از نظریه‌های انسان‌گرا معرفی کردند. البته همه این نظریه‌ها عموماً براساس نوع نگاه خود به جهان و انسان، رویکرد پیامدگروانه داشته و درصدد خلق نظریه‌ای بودند که بتواند بیشترین خیر را برای بیشترین موجودات فراهم کند. در همه این نظریه‌ها ارزش ابزاری موجوداتی که در معیار مطرح‌شده آن نظریه نمی‌گنجد، امری مفروض است.

البته همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، ارزش ابزاری در یک نگاه متعالی می‌تواند بسیار متفاوت از آن چیزی که در نظریات مربوط به شأن اخلاقی مورد توجه قرار گرفته، درنظر گرفته شود. براساس جهان‌بینی اسلامی، ابزارها به تناسب نقشی که در تأمین اهداف متعالی دارند، ارزش‌گذاری می‌شوند؛ هر میزان هدف متعالی‌تر باشد، ابزارهای تأمین‌کننده آن هدف باارزش‌تر خواهد بود. با این نگاه، ارزش ابزاری داشتن نه‌تنها ارزشی منفی محسوب نمی‌شود، بلکه در برخی مواقع از ارزش ذاتی مطرح در نظریات پیش‌گفته، ارزشمندتر خواهد بود.

با این نگاه شأن اخلاقی از منظر اسلام و از منظر عام، یعنی ملحق نمودن متعلق فعل اخلاقی به فعل اخلاقی، می‌تواند عبارت از جایگاهی باشد که به‌صورت اکتسابی یا غیر اکتسابی برای موجودات حاصل شده؛ به‌نحوی که در مسئولیت اخلاقی موجودات مختار (انسان) تأثیرگذار باشد. همه موجودات از این منظر دارای ارزش اخلاقی ذاتی به‌معنای ارزش واقعی بوده و این نوع ارزش ذاتی واقعی می‌تواند به یک معنا ابزاری نیز باشند؛ چراکه همه وجودات به‌تبع واجب‌الوجود نقشی تبعی و ابزاری دارند.

نیز می‌توان از نظر اسلامی در مسئله شأن اخلاقی مخلوقات، به‌صورت خاص انسان‌گرا بود و درعین‌حال برای سایر مخلوقات ارزش ابزاری هم‌طراز با ارزش ذاتی مطرح‌شده در بعضی از نظریه‌های شأن اخلاقی درنظر گرفت.

بر این اساس می‌توان در مقام نظریه‌پردازی مبنا بودن شأن اخلاقی[1] برای حقوق موجودات از نظر اسلام را پذیرفت و مدعی شد، شأن اخلاقی هر چیزی از طریق جایگاه وجودشناختی او (میزان نشانگری خداوند) است. این نظریه از آنجا که دایره شمول بسیار وسیعی در مقام ثبوت و اثبات دارد و از طرفی تأمین‌کننده منزلت همه موجودات با حفظ همه عوامل تأثیرگذار در شأن اخلاقی است، در واقع واجد همه نکات مثبت نظریات مطرح‌شده در مسئله شأن اخلاقی و فاقد نقیصه‌های وارد به آنهاست.

نتیجه

نظریات پیرامون شأن اخلاقی اولاً درپی بیان ارزش اخلاقی و ثانیاً درصدد بیان ارزش ذاتی موجوداتی هستند

---

۱. البته با تسامحی که در مورد کاربرد اخلاق برای غیرانسان صورت می‌گیرد.

که در محدوده معیار ارائه‌شده می‌گنجند. در واقع این نظریات درصدد معرفی موجوداتی هستند که فی‌نفسه ارزشمند بوده یا به عبارتی ارزش آنها در سایه ارزشمندی موجودات دیگر به‌دست نیامده باشد. البته در تمام این نظریات نمی‌توان ارزش مورد بحث را مساوی با ارزش اخلاقی دانست. مطلوبیت، اختیار، مطلوبیت انسانی، انتخاب آگاهانه و خردمندانه جزو عناصر اصلی ارزشی اخلاقی هستند.

در جهان‌بینی اسلامی، ابزار وسیله‌ای است برای نیل به اهداف متعالی؛ بر این اساس، ارزش ابزاری نیز می‌تواند در یک نگاه متعالی مورد توجه قرار گیرد. از نظر اسلام، شأن اخلاقی هر چیز از طریق جایگاه وجودشناختی او (میزان نشانگری خداوند) است. این مبنا در نظریات شأن اخلاقی می‌تواند با نگاه عمیق‌تر و جهان‌شمول‌تر اولاً تأمین‌کننده منزلت همه موجودات با حفظ همه عوامل تأثیرگذار در شأن اخلاقی باشد و ثانیاً جامع نکات مثبت نظریات پیرامون شأن اخلاقی و فاقد نقیصه‌های آنها باشد.

منابع و مآخذ

۱. اتکینسون، آر.اف، ۱۳۷۰، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز نشر و ترجمه کتاب.

۲. بنسون، جان، ۱۳۸۲، *اخلاق محیط زیست*، مقدمات و مقالات، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد، انتشارات جهاد دانشگاهی.

۳. جوادی، محسن، ۱۳۸۷، *انسان‌محوری در اخلاق زیست‌محیطی*، مقالات و بررسی‌ها، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

٤. سینگر، پیتر، ۱۳۸٦، «اخلاق محیط زیست»، ترجمه علیرضا آل‌بویه، *نقد و نظر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال دوازدهم، شماره ٤٥.

٥. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱٤۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

٦. فرانکنا، ویلیام کی،۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.

۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳٦۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.

۸. *کتاب مقدس*.

۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، نگارش و تحقیق احمدحسین شریفی، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.

۱۰. ـــــــــــ، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.

۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳٦۳، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.

12. Callicott , J. Baird, 1989, ***In Defense of the Land Ethics: Essays in Environmental Philosophy***. New York: State University of NewYork press.
13. Heywood, A.M , 1998, ***political Theory: An Introduction***, Palgrave Macmillan.
14. Leopold, Aldo, 1949 , ***AS and County Almanac***, Oxford University Press.
15. Midgley , Mary, 1998 ,***Animals and Why They Matter***, Athens, Georgia: University of Georgia Press.
16. Nodding's, Nell, 2003 ,***Caring: A Femining Approach to Ethics and Moral Education***, university of California Press.
17. Pojman , Louis P, 1991, ***Environmental Ethics***, Wadsworth , Forth edition.
18. Singer, Peter, 1993, ***Practical Ethics***, Oxford Reading in Philosophy.
19. Taylor, Paul W, 1986, ***Respect For Nature; A Theory of Environmental Ethics***, Princeton University press.
20. Warren, Mary Ann, 2003, ***Moral Status, A Companion to Applied Ethics***, Blackwell Companions to Philosophy, Edited by R. G frey and Christopher Wellman.