



Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 1, No. 39, Spring and summer 2025

(Research Paper)

Impartial Benevolence: An Analysis and Critique

SeyyedAli Asghari *

Assistant Professor, Department of Applied Ethics, Ethics and Education Centre, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
drghobar@gmail.com

Abstract

The first and clearest meaning of moral impartiality is "impartial benevolence," in the sense of giving equal weight to every single person in every single decision. This kind of impartiality requires rejecting partiality toward certain people; partiality favors certain people and their interests to some extent over others. The aim of this article, given its limited space, is to discuss only one circumscribed aspect of the impartiality/partiality problem in morality. I will critique impartial benevolence, an important view about moral impartiality, and put forward certain features of partiality as a foundation for criticizing impartial benevolence. According to impartial benevolence, if the benefits that you can give others by dedicating your money, time, and/or energy to them are slightly more than the benefits that you lose thereby, then you ought to continue to do that because acting upon relational characteristics is not only 'irrational' but also 'immoral'. But both these arguments for impartial benevolence are refutable. First, there is also rational partiality. Second, impartial benevolence is not supported by ethical universalizability. Third, principles of partiality can be endorsed in impartial evaluation. Further, impartial benevolence is not only impracticable but also severs morality from human flourishing.

Keywords: Moral Impartiality, Partiality, Relational Properties, Universalizability, Friendship.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/mph.2024.140459.1539](https://doi.org/10.22108/mph.2024.140459.1539)




دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ص ۸۵ - ۶۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵

(مقاله پژوهشی)

تحلیل و نقد نیک‌خواهی بی‌طرفانه

سیدعلی اصغری * : استادیار، گروه مطالعات کاربردی اخلاق، پژوهشکده‌ی اخلاق و تربیت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، تهران، ایران

drghobar@gmail.com

چکیده

اولین و واضح‌ترین معنی بی‌طرفی اخلاقی، نیک‌خواهی بی‌طرفانه است به معنی اهمیت برابر دادن به خیر تک‌تک افراد در یکایک تصمیم‌گیری‌ها. لازمه این نوع بی‌طرفی نفی طرفداری نسبت به برخی از افراد است که به معنی اندازه‌ای از ترجیح آن‌ها و منافعشان بر دیگران است. هدف مقاله پیش‌رو، با توجه به ضیق مجال، بحث درباره یک جنبه محدود از مسأله متقابل بی‌طرفی و طرفداری در اخلاق است. نیک‌خواهی بی‌طرفانه را که دیدگاهی مهم درباره بی‌طرفی اخلاقی است تحلیل و نقد خواهیم کرد و وجوهی خاص از طرفداری را به عنوان پایگاهی برای نقد نیک‌خواهی بی‌طرفانه پیش خواهیم کشید. بر اساس نیک‌خواهی بی‌طرفانه، اگر منفعی که شما می‌توانید با تخصیص پول و وقت و توانتان به دیگران عاید آن‌ها کنید، حتی اندکی بیش از منفعی هستند که شما با این کار از دست می‌دهید، باید به این کار ادامه دهید، زیرا عمل بر اساس ویژگی‌های رابطه‌ای نه فقط «غیرعقلانی» بلکه «غیراخلاقی» است. اما هر دوی این استدلال‌ها برای نیک‌خواهی بی‌طرفانه قابل رد هستند. نخست، طرفداری عقلانی نیز وجود دارد. دوم، نیک‌خواهی بی‌طرفانه از پشتوانه کلیت‌پذیری اخلاقی برخوردار نیست. سوم، اصل‌های طرفداری می‌توانند در ارزیابی بی‌طرفانه تأیید شوند. از سوی دیگر، نیک‌خواهی بی‌طرفانه نه فقط غیرمقدور است، بلکه اخلاق را از شکوفایی انسانی می‌گسلد.

واژگان کلیدی: بی‌طرفی اخلاقی، طرفداری، ویژگی‌های رابطه‌ای، کلیت‌پذیری، دوستی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2024.140459.1539](https://doi.org/10.22108/mp.2024.140459.1539)

۱- مقدمه

در عرصه جامعه، در دغدغه‌های مردم، در رسانه‌ها و در اظهارنظرهای مسئولان، بر لزوم حاکمیت ضابطه به جای رابطه، پرهیز از پارتی‌بازی، آثار منفی رابطه‌مداری و مانند این‌ها، بسیار تأکید می‌شود. مفاهیم رابطه، رابطه‌مداری، پارتی‌بازی، و مانند این‌ها معمولاً با بار اخلاقی منفی به کار برده می‌شوند و در فرهنگ ملل مختلف از جمله ما، اخلاقاً محکوم می‌شوند. برای اینکه بتوان این واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی را مورد تأمل فلسفه اخلاقی قرار داد باید از نزدیکی‌بینی نسبت به آن‌ها پرهیز کرد و آن‌ها را در بستر بسیار گسترده‌تر و مهم‌تر «بی‌طرفی و طرفداری در اخلاق» دید. اگر بخواهیم تأمل فلسفه اخلاقی کنیم، مسأله ما نمی‌تواند به خدمات دولتی، ادارات و حوزه‌های عمومی محدود باشد، بلکه باید ناظر باشد به تصمیم‌های اخلاقی درباره امکانات و منابع خودمان را چگونه به دیگران تخصیص دهیم. مسأله این است که هرچند نیک‌خواهی بی‌طرفانه در فهم اخلاقی متعارف پشتوانه شهودی دارد و شماری از محققان فلسفه اخلاق مدافع آن هستند، اما آیا زمانی که در اهرم جوانب و لوازم آن تأمل و تعمق شود، همچنان می‌توان بدان ملتزم ماند؟ این مقاله دو هدف دارد که به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: بررسی و نقد دیدگاهی مهم و مطرح درباره بی‌طرفی اخلاقی و طرح طرفداری به عنوان پایگاهی برای نقد آن دیدگاه.

۲- زمینه و پیشینه مسأله

تأکید اخلاقی بر بی‌طرفی از یک نگاه واکنشی است به واقعیت انکارناپذیر طرفداری در زندگی انسان‌ها. در لغت‌نامه دهخدا، برای طرفداری دو معنی بیان شده است: «جانبداری. حمایت». در برخی از لغت‌نامه‌های دیگر، بین تعصب از یک سو و طرفداری و جانبداری از سوی دیگر پیوند برقرار شده است (لام تا کام: بی.تا.). بنابراین، طرفداری یک رشته معنایی منفی دارد که به تعصب و جانبداری ناموجه برمی‌گردد و یک رشته معنایی مثبت دارد که به حمایت و مددکاری برمی‌گردد. لغت‌نامه

بزرگ آکسفورد برای کلمه پارشیالیتی (که برابر انگلیسی طرفداری است) دو معنی اصلی برمی‌شمارد. یک معنی آن «ترجیح غیرمنصفانه یا نابجای یک طرف بحث یا نزاع، یا غیره بر طرف دیگر؛ سوگیری، تعصب» است. معنی دیگر آن «ترجیح یک فرد یا چیز خاص، یا گرایش موافق نسبت به او/آن؛ شیفتگی، علاقه شدید؛ محبت خاص» است (Oxford English Dictionary, 2009: partiality). به این ترتیب، در زبان انگلیسی، طرفداری یک رشته معنایی منفی دارد و یک رشته معنایی غیرمنفی. شاید تصور کنیم این دو معنی داشتن کار ما را آسان می‌کند، به این صورت که این دو معنی مختلف هر آنچه را که برای پاسخ دادن به پرسش سازگاری اخلاق و طرفداری لازم است برایمان فراهم می‌کنند: اگر منظورمان از «طرفداری»، سوگیری یا تعصب باشد، آن‌گاه مطمئناً اخلاق و طرفداری سازگار نیستند، زیرا سوگیری و تعصب با آن نوع بی‌طرفی که ویژگی اساسی فکر اخلاقی است در تضاد است. اما اگر منظورمان از «طرفداری»، حمایت یا حتی علاقه و شیفتگی و محبت به یک فرد خاص باشد، آن‌گاه اخلاق و طرفداری مطمئناً سازگار هستند؛ اخلاق هرچند در برخی از موقعیت‌ها به بی‌طرفی اهمیت می‌دهد، اما نمی‌تواند علاقه‌ها و محبت‌های خاص ما به یکدیگر را محکوم کند. اما این تصور خطاست. دو معنی طرفداری، بیش از آنکه مواد لازم برای پاسخ به پرسش سازگاری اخلاق و طرفداری را فراهم کند، نشانه‌ای است از پیچیدگی طرفداری. شاید عجیب باشد، اما بسیاری از چالش‌هایی که درباره جایگاه طرفداری در اخلاق مطرح می‌شوند، اساساً به معنی دوم مربوط هستند، یعنی همان معنی مثبت در لغت‌نامه‌ها. طرفداری به معنی دوم، در تعریفی اولیه، عبارت است از توجه خاص هر یک از ما به خودش و به افرادی که با آن‌ها رابطه خاص دارد، توجه ویژه چه در عمل و چه در مواضع ذهنی.

اگر به دنبال کلمات خاص (مثلاً «بی‌طرفی» و «طرفداری» یا برابری خاص آن‌ها در زبان‌های دیگر) نباشیم، بلکه ایده‌های بنیادی محققان فلسفه اخلاق را

در توجیه بنیادی زندگی فضیلت‌مدانه می‌یابیم: زندگی فضیلت‌مدانه به این دلیل که برای فرد خوب است موجه است. افزون بر آن، طرفداری را هرچند به صورت مقید، در محتوای زندگی فضیلت‌مدانه نیز می‌یابیم. زندگی خوب خودخواهانه نیست، زیرا اگر شخصیت فرد خودخواهانه باشد، از زندگی خوب باز می‌ماند؛ اما دچار افراط «زیاد مایه گذاشتن از خود» برای دیگران نیز نیست. اگرچه فرد فضیلت‌مند از فداکاری شرافتمندانه نمی‌گریزد (Ibid, 1169a25)، اما دغدغه اصلی‌اش زندگی شکوفا است. در تفکر دیوید هیوم^۳، بی‌طرفی در فضیلت ساخته شده «عدالت» ظهور می‌یابد. منظور وی از اینکه عدالت فضیلتی ساخته شده^۴ است عمدتاً این بود که در شرایط نزاع احتمالی پدید می‌آید. در شرایط محدود منابع، خوددوستی ما نیکوکاری ما را محدود می‌کند و بدین سان ممکن است در حل و فصل اختلاف‌ها نزاع رخ دهد. در این شرایط، کافی نیست که بر نیکوکاری ما تکیه شود، بلکه به عدالت نیاز داریم تا معلوم کند چه وظیفه‌ای در قبال یکدیگر داریم (Hume, 1946, sec. III, pt. I). عدالت یک معیار بی‌طرفانه فراهم می‌کند. بی‌طرفی و طرفداری درهم‌تنیده هستند، به این صورت که پرداختن من به منافع خودم، محدود می‌شود. اما فقط به این دلیل که شرایط کمبود محدود تحقق دارد، موظف به رعایت چنین معیاری می‌شوم و بنابراین، هر یک از ما از رفتار عادلانه بهره‌مند می‌شود. شماری از معاصران هیوم، از جمله آدام اسمیت^۵ و فرانسیس هاچسن^۶، به موضوع‌های ویژه مطرح شده در مقاله حاضر نزدیک‌تر هستند. اسمیت معتقد است ما در ارزیابی اخلاقی خودمان «می‌کوشیم رفتار خودمان را چنان بررسی کنیم که تصور می‌کنیم هر ناظر منصف و بی‌طرف آن را بررسی می‌کند» (Smith, 1982, pt. III, ch. I, para. 2). هاچسن تأیید بی‌تعلق (بی‌طرفانه) نیک‌خواهی بی‌تعلق را مطرح کرد و آن را حس اخلاقی دانست (Hutcheson, 2005, treatise)

رصد کنیم، خواهیم دید بحث یا نزاع بی‌طرفی طرفداری پیشینه طولانی در فلسفه دارد. ساختار دیدگاه افلاطون^۱ بی‌طرفانه بود، در حالی که ارسطو مجالی بیشتر به طرفداری و خوددوستی می‌داد (نگاه کنید به بخش آخر مقاله). فلسفه اخلاق افلاطون بی‌طرفانه است زیرا بیرون از فرد آغاز می‌شود و می‌پرسد چه چیزی به خودی خود خوب یا عادلانه است، در حالی که ارسطو^۲ از فرد آغاز می‌کند به این معنی که من بررسی می‌کنم که چه نوع موجودی هستم (عاقل و اجتماعی) و سپس، ویژگی‌های شخصیت و خیرهای بیرونی (ثروت، آزادی، دوستی) را که سازنده زندگی خوب هستند (Aristotle, 1916, 1099a-b, 1153b, 1177b5ff, 1178b-1179a) می‌کنم. دیدگاه افلاطون فقط در ساختار صوری‌اش بی‌طرفی‌گرا نیست، بلکه در محتوایش نیز چنین است. فیلسوف که حاکم بحق جامعه است، باید تعلقات و دارایی‌های فردی محدودی داشته باشد زیرا این چیزها می‌توانند تمرکز را بر هم زنند (Plato, 1968, 416d-417b). خردمندان و فضیلت‌مدان تحت حاکمیت آنچه که بی‌طرفانه خوب است، قرار دارند. مهم نیست چه چیزی برای من و یا هر یک فرد واحد خوب است، بلکه مهم این است که در مثال عدالت مشارکت داشته باشد که در این صورت، خوب خواهد بود؛ خوبی و عدالت مستقل از برنامه‌ها و عزم‌های افراد و گروه‌ها هستند. اما به نظر ارسطو، زندگی فردی خوب با زندگی خود فرد سنجیده می‌شود (Aristotle, 2009, 1096b-1097a)، هرچند نزد او انسان «طبیعتاً موجودی اجتماعی» است و بنابراین، بهروزی فرد با زندگی‌های دیگران پیوند دارد (Aristotle, 2009, 1097b10-1097b11). دیدگاه طرفداری‌گرایانه ارسطو بر این متمرکز است که فرد چگونه باید زندگی کند تا توانایی‌ها و استعدادهايش را به طور کامل پرورش دهد. اما او خوددوستی ناپخته را تأیید نمی‌کند. در بسیاری از فضیلت‌ها، توجه مستقیم به نیازها و منافع دیگران وجود دارد. در تفکر ارسطو، طرفداری را نخست

³ David Hume

⁴ artificial

⁵ Adam Smith

⁶ Fransis Hutcheson

¹ Plato

² Aristotle

I, sec. II). ناظر بی طرف یک منظر تخیلی است که ما می توانیم اختیار کنیم تا به قضاوت های وجدان برسیم؛ یعنی به منظر اخلاقی برسیم. ناظر بی طرف با کسانی که درگیر موقعیت هستند ارتباطی مستقیم ندارد و در هیچ عملی هیچ دخالتی ندارد و از این رو، مستقیماً به سودها و زیان ها، صرف نظر از اینکه به چه کسی وارد می شوند، واکنش نشان می دهد. اسمیت با توصیفات «انسان انتزاعی»، نماینده کل نوع بشر» و نیز «جایگزین الوهیت»، از منظر بی طرفانه یاد می کند (Smith, 1982).

در تفکر کانت^۱، اعمال برای اینکه اخلاقی باشند و ارزش اخلاقی داشته باشند، باید با امر مطلق که اصل عالی اخلاق است، همخوانی داشته باشند. پنج صورت بندی ای که کانت از امر مطلق ارائه می کند، بی طرفانه هستند. اما باید توجه داشته باشیم که امر مطلق ارزیابی کننده اعمال و هدف های انسان ها است و خودش اعمال یا هدف هایی را تعیین نمی کند. بی طرفی ای که در نظریه اخلاقی کانت با آن مواجه هستیم، بی طرفی ساختاری است نه بی طرفی محتوایی؛ به بیان روشن تر، بی طرفی در ارزیابی اصل های عمل است. اگر هدف فرد (یا ماکسیم او که «اصل عمل» او است و هدف او را برمیگزیند) بتواند هدف همه افراد باشد، در ارزیابی بی طرفانه امر مطلق قبول می شود؛ در غیر این صورت، رد می شود. مثلاً فریب در این ارزیابی رد می شود، زیرا من می خواهم دیگران را فریب دهم؛ اما نمی خواهم آن ها من را فریب دهند (Kant, 2011, 4:402-403). امر مطلق که قانون اخلاق است بی طرف است، به این معنی ویژه: از آنجا که مستقل از میل های انسان ها است، مخاطب آن مشترکاً همه انسان ها هستند. با توجه به اینکه بی طرفی اخلاقی در نزد کانت ساختاری است نه محتوایی، لزوماً طرفداری محتوایی، یعنی اصل های طرفداری را رد نمی کند؛ مثلاً، تا اندازه ای ترجیح منافع فرزند خود بر فرزند دیگران، در ارزیابی امر مطلق رد نمی شود، زیرا هر کس می تواند بپذیرد که دیگران نیز منافع فرزندانشان را تا اندازه ای ترجیح دهند.

بی طرفی به مثابه نیک خواهی بی طرفانه که در مقاله حاضر بررسی شده است، در پیشینه فلسفه اخلاق نزدیک ترین خویشاوندی را با بی طرفی مطرح شده در دیدگاه فایده گرایی دارد، از جمله نزد جان استیونرت میل^۲. میل «بهروزی عام»^۳ را که «برای مجموع همه افراد خوب است» مبنای فایده گرایی می داند (Mill, 1998, ch. 3, para. IV). از نظر او، خیر هر فرد فقط به لحاظ ارزش بی طرفانه اش، یعنی در جمع با خیر افراد دیگر، اهمیت دارد. میل می گوید «اگر بهروزی یک فرد ... دقیقاً به اندازه بهروزی فرد دیگر اهمیت نداشته باشد» اصل فایده گرایی «لغظی صرف خواهد بود» (Mill, 1998, ch. V, para. 36)؛ یعنی اهمیت دادن برابر به منافع سه بیان میل، بهروزی — همه افراد (نیک خواهی بی طرفانه) مغز فایده گرایی است. در فایده گرایی میل، نیک خواهی بی طرفانه با تفسیر ویژه «جمع زدن مجموع بهروزی» (که بر دو رکن مبتنی است: بهروزی به مثابه لذت و جمع زدن آن) مطرح می شود. فایده گرایی می تواند بر دو رکن یاد شده مبتنی نشود. مثلاً، می تواند نحوه ای خاص از توزیع منافع (بر اساس استحقاق، و یا بر اساس برابری) را مبنا قرار دهد. اما در هر حال، تلقی فایده گرایی از بی طرفی «تجمیعی»^۴ خواهد بود، به این معنی که هر فرد فقط یکی به شمار می آید و هیچ کس بیش از یکی به شمار نمی آید. برای اینکه اخلاقی عمل کنیم، باید چنان که محاسبات نیک خواهی بی طرفانه تعیین می کنند عمل کنیم. سرانجام به سطحی می رسیم که نباید هیچ نقش ویژه ای به منافع خودمان بدهیم.

در سوی دیگر، محققانی را داریم که به انحاء گوناگون برخی از انواع طرفداری را دارای جایگاهی در اخلاق می دانند. یک ویژگی مهم این محققان این است که می کوشند برای برخی از انواع طرفداری توجیه اخلاقی مستقل از بی طرفی ارائه کنند. از آن جمله، جان کاتینگام^۵ است که می گوید «قلمرو اخلاق شامل دو حوزه

² John Stuart Mill

³ general happiness

⁴ aggregative

⁵ John Cottingham

¹ Kant

عاطفی و پاسخ‌دهی به دوستان، حضور کنار دوستان، احترام به کیفیت‌های ویژه دوستان، وفاداری به دوستان، فعالیت مشترک و لذت بردن از وقت گذراندن با دوستان» (Stroud, 2010, p. 144). بهترین راه برای دفاع از اینکه طرفداری مجاز جایی در اخلاق دارد، استفاده از اهمیت «برنامه‌ها»^۴ فرد است (نه قول به اینکه جواز طرفداری، به خودی خود، جزء پایه‌ای اخلاق است). ویژگی «برنامه‌ها» این است که «وظیفه‌های اخلاقی به وجود نمی‌آورند. «طرفداری» به لحاظ مفهومی کاملاً جدا از «برنامه‌های خود» نیست، زیرا هر دو با «فاعلیت» فرد پیوند دارند. طرفداری در تحلیلی عمیق‌تر عبارت است از اختصاص دادن فاعلیت (وقت و توان) خود به رابطه‌های خود و به فعالیت‌های ویژه تشکیل‌دهنده آن‌ها. «فاعلیت جمع»^۵ که شرکت ما در برنامه‌های مشترک با هم است، قلب معنی طرفداری ما نسبت به یکدیگر است.

۳- نیاز به دلیل در اخلاق

به نظر برخی از فیلسوفان اخلاق و نیز به نظر برخی از غیرفیلسوفان، فکر اخلاقی (اندیشیدن به امور از منظر اخلاقی) عبارت است از اتخاذ موضع بی‌طرفی. به عبارت فنی‌تر، آن‌ها معتقد هستند فقط ملاحظات بی‌طرفی^۴ توجیه یا دلیل اخلاقی هستند. طبیعتاً، هر دلیلی به عنوان دلیل موجه‌کننده اخلاقی پذیرفتنی نیست. پرسش این است که کدام ملاحظات یا جنبه‌های موقعیت‌ها دلیل اخلاقی هستند (یا اخلاقاً دلیل هستند، مناسبت اخلاقی دارند، موضوعیت اخلاقی دارند). این پرسش درباره ملاحظات بی‌طرفی و، در مقابل، ملاحظات طرفداری نیز وجود دارد.

اما پیش از ادامه مطلب بالا (در قسمت بعد)، باید بدانیم چرا در اخلاق اساساً نیاز به «دلیل» داریم؟ برای توضیح، از یک پرسش آغاز می‌کنیم. زندگی کردن مطابق قواعد اخلاقی چیست؟ تفاوت کسی که به قواعد اخلاقی پایبند است و کسی که پایبند نیست چیست؟ فرض کنید

اصلی است. حوزه نخست ... شامل روابط بین‌فردی است — به طور کلی، اینکه ما باید چگونه با هم‌نوعانمان رفتار کنیم. حوزه دوم ... مربوط است به شکل‌دهی اخلاقی درون‌فردی — ... سفر فرد به سوی خودشناسی، خودپروری و زندگی هماهنگ». (Cottingham, 2010, p. 65). این حوزه دوم دیدگاه اخلاقی ارسطو را به یادمان می‌آورد. به نظر کاتینگام، «ارتقای خود»^۱ (که یک جنبه از شکل‌دهی اخلاقی درون‌فردی است و بنابراین، یک فعالیت اخلاقی قابل قبول است) به موجب طبیعتش من را بر آن می‌دارد تا منظری را اختیار کنم که به زندگی خودم محوریت یا اهمیتی ویژه می‌بخشد (طرفداری نسبت به خود). محوریتی که در اینجا مدنظر است، محوریت اخلاقی یا محوریت مسئولیت است: به بیان ساده، من مسئول و «متصدی»^۲ زندگی‌ام (توانایی‌ها، استعدادها، فعالیت‌ها و منابعی که چستی و کیستی من را رقم می‌زند) هستم، به گونه‌ای که هیچ کس دیگر نمی‌تواند مسئول آن باشد و به گونه‌ای که در این زمینه من نیز نمی‌توانم مسئول و متصدی زندگی هیچ کس دیگر باشم. «وظیفه کشف خود و کمال‌بخشی به خود، همراه خودش — به صورت خودکار نوعی پیش‌تخصیص وقت و توان را لازم می‌آورد: منافع مدنظر منافی هستند که فقط توسط من و سرمایه‌گذاری وقت و انرژی من قابل حصول هستند» (Cottingham, 2010, p. 71). تخصیص وقت خود برای ارتقای خود چیزی نیست که کاملاً بر اساس منظری بی‌طرفانه (مثلاً بیشینه کردن رفاه در جهان) قابل تعیین باشد. سرا استرود^۳ نیز دارای جهت‌گیری یادشده در ابتدای پاراگراف حاضر است. وی می‌خواهد جواز اخلاقی طرفداری نسبت به برخی از افراد دیگر را بر اساس «امتیاز اخلاقی عام برای دنبال کردن برنامه‌های خود ما» (Stroud, 2010) موجه کند. طرفداری در مفهوم‌سازی استرود عبارت است از: «توجه ویژه» به برخی از افراد، مثلاً دوستان که مشتمل است بر «گشودگی

¹ self-improvement

² steward

³ Sarah Stroud

⁴ projects

⁵ plural agency

ما زندگی چندین نفر را مطالعه کرده‌ایم و چیزهای زیادی دربارهٔ اعمال آن‌ها، باورهای آن‌ها و مانند این‌ها، می‌دانیم. آیا این امر ما را قادر می‌سازد تا مشخص کنیم کدام یک از آن‌ها در زندگی‌اش به قواعد اخلاقی پایبند است و کدام یک نیست؟

بسیاری از ما شاید معتقد باشیم روش پاسخ دادن به این پرسش این است که بفهمیم چه کسی معتقد است دروغ گفتن، تقلب کردن، دزدی کردن و مانند این‌ها، نادرست هستند و چه کسی به این‌ها معتقد نیست و در عمل‌هایش به این قیدها پایبند است یا نه. در این صورت، افراد دستهٔ اول در زندگی‌شان به قواعد اخلاقی پایبند هستند، و افراد دستهٔ دوم در زندگی‌شان به قواعد اخلاقی پایبند نیستند. اما این روش دو چیز را با هم خلط می‌کند: نخست، تفکیک زندگی کردن مطابق قواعد اخلاقی درست (از نظر ما) از زندگی کردن مطابق قواعد اخلاقی اشتباه (از نظر ما)؛ دوم، تفکیک زندگی کردن مطابق برخی از قواعد اخلاقی از زندگی کردن بدون هیچ‌گونه قواعد اخلاقی. کسانی که دروغ می‌گویند و تقلب می‌کنند ممکن است به دلایلی معتقد باشند دروغ گفتن، تقلب کردن، دزدی کردن و مانند این‌ها درست هستند. آن‌ها مطابق قواعد اخلاقی متعارف زندگی نمی‌کنند، بلکه مطابق قواعد اخلاقی دیگری زندگی می‌کنند.

پس، روش بالا برای تفکیک اخلاقی زیستن از غیراخلاقی زیستن اشتباه است. دریافتیم کسانی که باورهای اخلاقی نامتعارف دارند، اگر بنا به **دلیلی معتقد باشند کاری که می‌کنند درست است**، دارند مطابق برخی از قواعد اخلاقی زندگی می‌کنند. شرط یادشده سرنخی را برای یافتن پاسخ به پرسشمان در اختیار ما می‌نهد. مفهوم زندگی کردن مطابق قواعد اخلاقی با مفهوم دفاع کردن از شیوهٔ زندگی خود، با دلیل آوردن برای آن، و با موجه ساختن آن پیوند دارد. افراد ممکن است کارهای بسیاری انجام دهند که ما آن‌ها را نادرست می‌دانیم؛ اما اگر حاضر باشند از آنچه انجام می‌دهند دفاع کنند و با دلیل آوردن آن را موجه کنند، زندگی آن‌ها

مطابق برخی از قواعد اخلاقی است. ما ممکن است دلیل آن‌ها را ناکافی بدانیم و ممکن است معتقد باشیم کارهای آن‌ها نادرست هستند؛ اما تلاش برای موجه‌سازی، چه موفق باشد چه ناموفق، شرط لازم داخل کردن رفتار آن‌ها به قلمرو اخلاق است. در سوی دیگر، زمانی که افراد نتوانند هیچ دلیلی برای کارهایی که انجام می‌دهند بیاورند، ما می‌توانیم ادعای آن‌ها مبنی بر زندگی کردن مطابق قواعد اخلاقی را رد کنیم، هرچند کارهای آن‌ها مطابق قواعد اخلاقی متعارف باشند. دقت به این نکته جایگاه «دلیل» را در اخلاق نشان می‌دهد و مبنای نگاهی به اخلاق است که عقل را دارای نقشی مهم در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی می‌داند. با لحاظ این زمینه، برخی محققان فلسفهٔ اخلاق معتقد هستند فقط ملاحظات بی‌طرفی مناسب اخلاقی دارند.

۴- بی‌طرفی اخلاقی به مثابهٔ نیک‌خواهی بی‌طرفانه

زمانی که مطرح می‌شود فقط ملاحظات بی‌طرفی مناسب اخلاقی دارند و، به عبارت آشناتر، فکر اخلاقی عبارت است از اتخاذ موضع بی‌طرفی، باید توجه داشته باشیم که «بی‌طرفی در اخلاق» بیش از یک معنی دارد. یک معنی که اولین و واضح‌ترین معنی آن نیز هست، این است که فرد در یکایک تصمیم‌گیری‌هایش دربارهٔ اینکه چه عملی انجام دهد بی‌طرف باشد. به بیان دیگر، بی‌طرفی راهنمای مستقیم تصمیم‌های عملی او باشد. فرد در هر تصمیم عملی که در زندگی روزمره‌اش می‌خواهد بگیرد، توجه و دغدغهٔ برابر نسبت به خیر تک‌تک افراد داشته باشد؛ یعنی منفعت و یا ضرری را که به یک فرد وارد می‌شود با منفعت و یا ضرر هم‌اندازه‌ای که به هر فرد دیگر وارد می‌شود دارای اهمیت اخلاقی برابر بداند. این معنی یا این نوع بی‌طرفی را «نیک‌خواهی بی‌طرفانه»^۱ می‌نامیم تا از «بی‌طرفی در انتخاب اصل‌ها» (که در ادامهٔ بحث اشارهٔ کوتاهی به آن خواهیم کرد) متمایز شود. در مقابل، «طرفداری نسبت به برخی از افراد» عبارت است از اینکه

^۱ impartial benevolence

که بیشترین کمک را به خیر عمومی می‌کند» (Locke, 1980, p. 169). حتی اگر فرض کنیم این خدمتکار خود من باشم یا همسر من، مادر من، پدر من یا کسی باشد که به من نیکی کرده بود، «تغییری در حقیقت گزاره نخواهد داد» چون «چه اهمیتی دارد که ایشان آن من هستند؟» او با لحنی گزنده می‌پرسد: «در ضمیر «من» چه جادویی نهفته است که تصمیم‌های حقیقت‌جاودان را نقض کند؟» (Godwin, 1926, vol. 1, p. 42). به نظر وی، اینکه کسی مادر یا پدر من است، هیچ اهمیت اخلاقی ندارد و بی‌طرفی اقتضا می‌کند که بر اساس ارزش اجتماعی تصمیم بگیرم.

دلیل‌هایی که او برای مناسبت اخلاقی نداشتن ویژگی‌های رابطه‌ای مطرح می‌کند، در همه موقعیت‌ها مبتنی بر این پیش‌فرض هستند که ما می‌دانیم جان کدام فرد ارزشمندتر است. وی علاوه بر اینکه معتقد است برخی از جان‌ها ارزشمندتر از جان‌های دیگر هستند و ما می‌توانیم بگوییم کدام جان‌ها ارزشمندتر هستند و باید بر اساس ارزشمندتر بودن جان افراد را حفظ کنیم، به این نیز معتقد است که ارزش هیچ دو جانی مساوی نیست و به نظر می‌رسد معتقد است رتبه‌بندی جان‌ها برای تعیین ارزش نسبی آن‌ها هیچ دشوار نیست؛ به این ترتیب، اگر ناگزیر شویم انتخاب کنیم کدام خدمتکار را از آتش نجات دهیم، باید ابتدا ارزش نسبی جان‌های آن‌ها را بسنجیم و بر اساس آن، یکی را انتخاب کنیم.

در زندگی روزمره، موقعیت‌های آنچنانی مانند نجات افراد از حریق پیش نمی‌آیند؛ ما عمدتاً با موقعیت‌های معمولی سروکار داریم، مانند اینکه من می‌خواهم خواهرم را خوشحال کنم به این دلیل که خواهرم است. آیا نادرست است که من «خواهر من بودن» او (که یک ملاحظه طرفداری است) را دارای مناسبت اخلاقی بدانم؟ آیا به این خاطر که به منافع خواهرم اهمیتی بیشتر از منافع هم‌اندازه دختران دیگر داده‌ام، فکرم غیراخلاقی است؟ گادوین مشخصاً به این پرسش‌ها نمی‌پردازد اما ویژگی‌ها و ملاحظات بی‌طرفانه را آن‌قدر مهم می‌داند که هیچ جایی برای ملاحظاتی مانند «او خواهر من است» باقی نمی‌ماند. گادوین معتقد است ما وظیفه داریم هر

آن‌ها را تا اندازه‌ای بر دیگران ترجیح می‌دهیم و به منافع و بهروزی آن‌ها تا اندازه‌ای بیشتر اهمیت می‌دهیم.

اگر شما در یکایک تصمیم‌گیری‌هایتان بی‌طرف باشید، در فکر شما منافی که به افراد دیگر می‌رسند کم‌اهمیت‌تر از منافع هم‌اندازه با آن که به شما و یا به پدر و مادر شما، فرزند شما، دوست شما و مانند این‌ها می‌رسند، نیستند. بر اساس نیک‌خواهی بی‌طرفانه، شما در هیچ موقعیتی مجاز نیستید که در توزیع منافع و زحمات‌ها، خودتان یا عزیزانتان را ترجیح دهید؛ اگر بتوانید با غذا دادن به بیگانگان گرسنه خیری بیشتر برسانید، مجاز نیستید به جای آن به فرزندانان غذا بدهید. اگر شما با ترجیح ندادن جان پدر، مادر، همسر یا فرزندان، جان‌های بیشتری را نجات خواهید داد، یا حتی (چنانکه در موقعیت حریق گادوین خواهیم گفت) جان یک فرد دیگر را که نقشش در مجموع خیر بیشتر از عزیزان شماست نجات خواهید داد، شما نباید جان عزیزانتان را نجات دهید. نیک‌خواهی بی‌طرفانه به این نوع نیکوکاری محدود نمی‌شود، بلکه همه منابع شما را شامل می‌شود: اگر منافی که شما می‌توانید با تخصیص پول و وقت و توانان به دیگران عاید آن‌ها کنید، حتی اندکی بیش از منافی هستند که شما با این کار از دست می‌دهید، باید به این کار ادامه دهید.

برخی از محققان فلسفه اخلاق همین نوع بی‌طرفی را شرط اخلاقی بودن می‌دانند. ویلیام گادوین^۱ (اهل بریتانیا) در اواخر سده هجدهم میلادی و پیتر سینگر^۲ (اهل استرالیا) در سده کنونی از آن جمله‌اند. این دو و نیز برخی دیگر از معاصران دیدگاهی سخت‌گیرانه‌تر در مقایسه با بی‌طرفی‌گرایان دیگر دارند. گادوین موقعیتی را ترسیم می‌کند که در آن دو نفر گرفتار حریق شده‌اند، سراسقف کمبری و خدمتکار او، و فقط یکی از آن‌ها را می‌توان نجات داد. گادوین فرض می‌کند مخاطبش قبول دارد زندگی خدمتکار ارزشی کمتر دارد و باید سراسقف را نجات داد نه خدمتکار را: «آن جانی باید ترجیح داده شود

¹ William Godwin

² Peter Singer

طرفداری‌اش را بر یک ویژگی (کیفیت) کاملاً گزاف و نامربوط مبتنی می‌کند، یعنی ویژگی «متعلق بودن به فردی که مدلول نام احمد است». این ویژگی به ویژگی «متعلق بودن به گروهی از مردم که پوستشان سفید است» شباهت دارد. این ویژگی به خودی خود یعنی بدون اتکاء به یک ویژگی دیگر که غیرگزاف باشد نمی‌تواند مبنای فرق‌گذاری اخلاقی باشد. به این ترتیب، کسی که این بنیاد فکری را دارد ترجیح من و ترجیح کسانی که با من رابطه ویژه دارند را مانند نژادپرستی، اعتقاد به برتری نوع انسان بر انواع دیگر و مانند این‌ها — که فرق‌گذاری بر اساس ویژگی‌های گزاف و نامربوط هستند — می‌داند.

در پاسخ به این فکر، اولاً باید به این نکته اشاره کرد که مربوط یا مرتبط بودن یک مفهوم مطلق نیست، بلکه وابسته به زمینه است. اگر احمد ممیز اداره دارایی است و در حال تعیین مالیات فرد الف است، اینکه فرد الف احمد (یا فرزند احمد، مادر احمد و غیره) است، نامربوط است، زیرا ربطی به آنچه مربوط است (درآمدها و هزینه‌های فرد الف) ندارد. اما اگر احمد یک فرد عادی است و می‌خواهد تصمیم بگیرد که آیا برای فرد الف هدیه بخرد یا نه، اینکه فرد الف احمد (یا فرزند احمد و غیره) است، بسیار مربوط است؛ زیرا هدیه بنا بر تعریفش نشانه ارادت و احترام است. بنابراین، نمی‌توان گفت ویژگی‌های رابطه‌ای ذاتاً نامربوط هستند؛ مربوط بودن یا نبودن آن‌ها به زمینه بستگی دارد.

اما این تأکید بر زمینه، به ترتیبی که در بالا گفتیم، برای رد موضع بی‌طرفی‌گرا (غیرعقلانی دانستن ویژگی‌های رابطه‌ای) کافی نیست، زیرا او می‌تواند ادعا کند که ویژگی‌های رابطه‌ای در هیچ زمینه‌ای مربوط نیستند.

پاسخ این است که اگر دقیق‌تر بنگریم، درمی‌یابیم در «اهمیت ویژه دادن به منافع کسی صرفاً به این دلیل که منافع او هستند» ابهامی وجود دارد. این ابهام مشابه ابهامی است که در خودگرایی^۱ یا ترجیح خود وجود دارد، زیرا خودگرایی دو نوع کاملاً متفاوت دارد:

کاری که می‌توانیم برای پیش‌برد به‌روزی عمومی بکنیم. «کسی که ثروت دارد حق ندارد یک شیلینگ از آن را آن‌طور که دلش می‌خواهد صرف کند». «من وظیفه دارم استعدادها، فهم، قدرت و وقتم را برای تولید بیشترین مقدار خیر عمومی به کار گیرم» (Godwin, 1926, p. 46). کوتاه‌سخن، «این فرد خواهر من است» نمی‌تواند دلیلی برای من باشد تا خواهرم را خوشحال کنم، زیرا دلیل‌هایی که باید بر اساس آن‌ها عمل کنم، در مقابل من صف کشیده‌اند: من همیشه باید چنان عمل کنم که بیشترین مقدار خیر عمومی را به وجود آورم. این هیچ‌جایی باقی نمی‌گذارد تا ما بر اساس دلیل‌های دیگر به دیگران کمک کنیم، دلیل‌هایی همچون «من این فرد را دوست دارم»، «من قدردان این فرد هستم»، «من با این فرد رابطه دارم»، و مانند این‌ها. گادوین از این لازمه موضعش آگاه است و می‌گوید: «برای من غیرممکن است که کسی را ترجیح بدهم» (Godwin, 1926, p. 47). بر این اساس، اینکه کسی مادر یا پدر من است یا هر رابطه دیگری با من دارد، هیچ اهمیت اخلاقی ندارد و بی‌طرفی اقتضا می‌کند که بر اساس ارزش اجتماعی تصمیم بگیرم.

۱-۴-۱. «غیرعقلانی» بودن طرفداری؟

حتی مهم‌تر این است که گادوین با استفاده از کلمه «جادو» می‌خواهد این تلقی را ایجاد کند که فرق گذاشتن بین افراد بر اساس ویژگی‌های رابطه‌ای ناشی از اغتشاش ذهن یا غیرعقلانی است: «در ضمیر «من» مگر چه جادویی نهفته است که تصمیم‌های حقیقت‌جاودان را نقض کند؟». آن من بودن، فرزند من بودن، پدر من بودن، همسر من بودن، خواهر من بودن و مانند این‌ها، کیفیت‌ها یا ویژگی‌های رابطه‌ای هستند، در مقابل کیفیت‌ها یا ویژگی‌های ذاتی (مانند نقش داشتن در به‌روزی عمومی). در همین راستا است که سینگر می‌گوید: «منافع خود من نمی‌تواند صرفاً به این دلیل که منافع من هستند مهم‌تر از منافع افراد دیگر باشند» (Singer, 2011, p. 12). فکر بنیادی در اینجا این است که اگر احمد به منافع احمد توجه ویژه می‌کند به این دلیل که از آن احمد هستند،

^۱ egoism

خواست‌های خودم عاری کنم» (Locke, 1980, p. 170). ریچارد ام. هر^۱ که مدافع نیک‌خواهی بی‌طرفانه است، می‌گوید: «ما باید فرض کنیم می‌دانیم بناست، در یک سری جهان‌ها، به صورت پی‌درپی و به صورت تصادفی در همهٔ نقش‌های کسانی که از [...] یک انتخاب اثر می‌پذیرند قرار بگیریم و سپس انتخاب کنیم [...] بنابراین فردی که تحت این شرایط انتخاب می‌کند، به منافع برابر همهٔ طرف‌های تحت تأثیر اهمیت برابر خواهد داد» (تأکید از من است Hare, 1979, p. 635).

پیتر سینگر (Singer, 2011, pp. 10-15) برای اثبات غیراخلاقی بودن طرفداری، ابتدا ایدهٔ مورد قبول بیشتر فیلسوفان اخلاق را بازمی‌گوید، مبنی بر اینکه مفهوم اخلاق دربردارندهٔ مفهوم امری بزرگ‌تر از فرد است. نمی‌توان افعال را صرفاً بر اساس منافع خود توجیه اخلاقی کرد. کسی که بخواهد بر اساس دلیل‌های اخلاقی از رفتارش دفاع کند، نمی‌تواند فقط به منفعی که عاید او می‌کند اشاره کند، بلکه باید به جمعی وسیع‌تر توجه داشته باشد. اما وی در ادامه فراتر می‌رود و بر نیک‌خواهی بی‌طرفانه تأکید می‌کند: فرد باید به منافع خود و دیگران اهمیت یکسان بدهد. اگر من بخواهم رفتارم اخلاقاً موجه باشد، در هیچ موردی نباید منافع خودم را دارای اهمیت ویژه بدانم. این تری‌طرفی قابل گسترش است، به این صورت اعم: فرد نباید منافع هیچ کس را دارای اهمیت ویژه بداند. این تری‌طرفی اعم، «کسانی که رابطهٔ ویژه با فرد دارند» را نیز به میان می‌آورد و بنابراین، به‌روشنی با طرفداری مخالفت می‌کند.

سخن سینگر بر این مطلب دلالت دارد که «اهمیت برابر منافع همهٔ افراد» را مستند و مستظهر به اصل کلیت‌پذیری اخلاقی^۲ می‌داند و بلکه این دو را مساوی می‌داند. این می‌تواند استدلالی باشد که او برای تز خود ارائه می‌کند. به اعتقاد وی، زمانی که من می‌پذیرم حکم‌های اخلاقی باید از یک منظر کلی یا جهان‌شامل

غیرعقلانی، و عقلانی. اگر احمد خودگرای غیرعقل یا کور باشد، ادعا خواهد کرد دنبال کردن منافع خود برای او درست است اما برای سیاوش و پدرام و غیره درست نیست. این نوع خودگرا ادعایی غیرمعقول دارد؛ یعنی ادعا می‌کند این تفاوت اخلاقی بین او و فرد دیگر می‌تواند مبتنی بر تفاوت کاملاً عددی بین دو فرد باشد. اما اگر احمد خودگرای عاقل باشد، ادعایش این است که قابل قبول است که برای هر فرد منافع خود او اهمیت ویژه داشته باشند، صرفاً به این دلیل که منافع او هستند.

بر همین منوال، «اهمیت ویژه دادن به منافع کسی صرفاً به این دلیل که منافع او هستند» دو نوع کاملاً متفاوت دارد: غیرعقلانی، و عقلانی. نوع غیرعقلانی آن این است که مثلاً احمد ادعا کند اهمیت ویژه دادن به منافع همسرش برای او درست است اما برای دیگران درست نیست. نوع عقلانی آن این است که احمد که به منافع همسرش اهمیت ویژه می‌دهد، قبول داشته باشد که هر فرد دیگر نیز می‌تواند به منافع همسرش اهمیت ویژه بدهد. ادعای احمد این است که قابل قبول است که برای هر فرد منافع همسرش اهمیت ویژه داشته باشند صرفاً به این دلیل که منافع همسرش هستند. بنابراین، تلقی‌ای که گادوین می‌خواهد ایجاد کند نادرست است. این توصیه که فرد باید کسانی را که رابطه‌ای ویژه با او دارند مرجح بدارد، از نظر منطقی و عقلانی بدون اشکال است.

۲-۴. «غیراخلاقی» بودن طرفداری؟

هر مدافع نیک‌خواهی بی‌طرفانه می‌تواند پاسخ دهد که مبتنی کردن تصمیم‌ها بر ویژگی‌های رابطه‌ای حتی اگر منطقاً اشکال نداشته باشد و غیرعقلانی نباشد، اخلاقاً نادرست است؛ یعنی ما اخلاقاً باید فقط بر اساس ویژگی‌های ذاتی افراد (مانند نقش آن‌ها در به‌روزی عمومی) بین آن‌ها فرق بگذاریم و ویژگی‌های ذاتی ویژگی‌هایی هستند که نظر ناظر بی‌تعلق و غیرذی‌نفع را جلب می‌کنند: «... من باید خودم را در جای ناظر بی‌طرف دغدغه‌های انسانی بگذارم و خودم را از نگاه به

¹ R. M. Hare

² ethical universalizability

این اصل وجود دارد که هم مطلقاً غیرقابل رد و عقلاً غیرقابل انکار باشد و هم تری طرفی بالا را لازم آورد؛ به نظر می‌رسد اکنون پس از بحث‌های گسترده درباره‌ی نظر ریچارد ام. هر و نظر مارکوس سینگر^۱ (با پیتر سینگر اشتباه نشود) درباره‌ی کلیت‌پذیری و جایگاه آن در اخلاق، دیدگاه پذیرفته‌شده در فلسفه‌ی اخلاق این است که ناگزیر نخواهیم بود^۲. در قسمت بعد، می‌خواهیم ببینیم چرا.

۳-۴. اصل کلیت‌پذیری اخلاقی چیست؟

کلیت‌پذیری یک اصطلاح وضع‌شده تخصصی است و قرائت‌هایی مختلف از آن وجود دارند. ما در اینجا از قرائتی شروع می‌کنیم که تا حد امکان ساده باشد و سپس، تا جایی که لازم باشد، برای تدقیق آن به سوی قرائتی حرکت خواهیم کرد که چنان به مفهوم اخلاق و حکم اخلاقی گره خورده است که چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم مفهوم‌اً همه‌ی حکم‌های اخلاقی به آن معنی کلیت‌پذیر هستند.

کلیت‌پذیر بودن حکم‌ها درباره‌ی درستی و یا نادرستی (که یکی از انواع حکم اخلاقی است) به این معنی است که هر عملی که انجام آن برای یک فرد درست و یا نادرست است، برای هر فرد دیگری که شباهت مرتبط با آن فرد دارد، در شرایطی که شباهت مرتبط با شرایط آن فرد دارد نیز درست و یا نادرست است. به بیان عام‌تر، «هر کسی که به‌جد می‌گوید یک عمل (و یا یک فرد، و یا یک وضعیت، و یا غیره) اخلاقاً درست و یا نادرست است، یا خوب و یا بد است، یا باید انجام شود و یا نباید انجام شود [...]، بدین وسیله ملتزم است به این که همین نظر را درباره‌ی هر عمل (یا غیره) دیگری که شباهت مرتبط [با آن عمل] دارد داشته باشد» (Mackie, 1977, p.)

^۱ Marcus Singer

^۲ نگاه کنید به:

Hare, 1952; 1963; Singer, 1961.

برخی از نقدهای کلاسیک کلیت‌پذیری را می‌توان در آثار زیر مطالعه

کرد:

Locke, 1970; Keyt, 1963; Nakhnikian, 1964; Winch, 1965; Gilbert, 1972

صادر شوند (اصل کلیت‌پذیری)، می‌پذیریم که نیازها و خواست‌های من نمی‌توانند فقط به این دلیل که از آن من هستند اهمیتی بیش از نیازها و خواست‌های افراد دیگر داشته باشند. وی متفکرانی مختلف را قائل به کلیت‌پذیری اخلاقی می‌داند؛ مثلاً، رواقیان معتقد بوده‌اند منشأ اخلاق یک قاعده‌ی طبیعی کلی است و کانت این ایده را در صورت‌بندی مشهورش این‌گونه پرورده است: «فقط بر اساس ماکسیمی عمل کن که از طریق آن بتوانی در عین حال اراده کنی که قانونی کلی شود.» ریچارد ام. هر که نظریه‌ی کانت را بیشتر بسط داد، «کلیت‌پذیری» را ویژگی منطقی حکم‌های اخلاقی می‌داند. به اعتقاد سینگر، حتی فیلسوفان قاره‌ای، مانند سارتر و هابرماس، قبول دارند اخلاق به یک معنی کلی است. اخلاق منظری کلی یا جهان‌شامل دارد. این بدان معنی نیست که یک حکم اخلاقی جزئی باید جهان‌شامل باشد. زیرا موقعیت‌ها با هم تفاوت دارند. بلکه بدان معنی است که ما زمانی که حکم اخلاقی می‌کنیم، از خوش‌آیندها و بدآیندهای خودمان فراتر می‌رویم. از منظر اخلاقی، موضوعیتی ندارد که کسی که از فریب دادن تو منتفع می‌شود من هستم و کسی که از آن متضرر می‌شود تو هستی. اخلاق از من و تو فرا می‌رود و به قانون کلی، حکم کلیت‌پذیر، منظر ناظر بی‌طرف یا ایدئال و مانند این‌ها توجه می‌کند. بنابراین، به نظر سینگر، وجه اشتراک دیدگاه‌های این فیلسوفان این است که اخلاقی بودن عبارت است از بی‌طرفانه بودن و فقط ملاحظات بی‌طرفی موضوعیت اخلاقی دارند.

اگر تری طرفی سینگر (فرد باید به منافع خود و دیگران اهمیت یکسان بدهد) با اصل کلیت‌پذیری اخلاقی یکی باشد یا حتی اگر صرفاً از پشتوانه‌ی آن برخوردار باشد، از پیشینه و اعتبار این اصل در فلسفه‌ی اخلاق بهره‌مند خواهد شد. به همین دلیل، شایسته و بایسته است که پرسیم آیا اگر از کلیت‌پذیری شروع کنیم و فکرمان عاری از تناقض باشد، آیا ناگزیر خواهیم بود که این تری طرفی را بپذیریم؟ آیا صورت‌بندی یا بیانی از

یا با ایضاح چیستی اتخاذ منظر اخلاقی مشخص کنیم معیارهای شباهت مرتبط کدام‌اند به گونه‌ای که همه افراد آگاه دارای چنین فهمی حتماً درباره آن معیارها توافق کنند. برای رسیدن به توافق درباره معیارهای شباهت‌های مرتبط باید حکم‌های غیرصوری ارزشی یا هنجاری کرد که احتمالاً بلااستثناء قابل مناقشه خواهند بود.

نکته مهم دیگر این است که اصل کلیت‌پذیری به ما نمی‌گوید کدام عمل درست است و کدام عمل نادرست است، چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است، چه عملی باید انجام شود و چه عملی نباید انجام شود، بلکه می‌گوید اگر یک عمل درست است یا باید انجام شود یا چیزی خوب است، هر چیز دیگری که شباهت مرتبط با آن دارد نیز چنین است.

اصل کلیت‌پذیری با این ویژگی‌ها، ما را به تر «باید به منافع همه افراد اهمیت یکسان داد» نمی‌رساند. زیرا اصل کلیت‌پذیری، علاوه بر اینکه درباره تحقق شرط یادشده در «اگر» ساکت است (نمی‌گوید باید به منافع کسی اهمیت داد)، درباره وجود شباهت مرتبط و عدم تفاوت مرتبط بین افراد نیز ساکت است (این اصل و یا لوازم آن به ما نمی‌گویند آیا تفاوتی مرتبط بین آن‌ها وجود دارد یا نه). فقط در صورتی که ما حکم کنیم اولاً، باید به منافع فرد الف (مثلاً احمد) اهمیت داد و ثانیاً، بین او و فرد ب (مثلاً) یا پ یا ... شباهت مرتبط وجود دارد و هیچ تفاوت مرتبطی وجود ندارد، می‌توانیم نتیجه بگیریم باید همان اهمیتی که به منافع الف داده می‌شود به منافع ب یا پ یا ... هم داده شود. از سوی دیگر، اینکه بین افراد تفاوتی مرتبط وجود ندارد که تفاوت در اهمیت دادن به منافع آن‌ها را موجه کند، قابل مناقشه است. اساساً مناقشه بین بی‌طرفی‌گرا و طرفداری‌گرا در فلسفه اخلاق بر سر این است که آیا تفاوت خود فرد و کسانی که با او رابطه ویژه دارند با بیگانگان مرتبط است؟ پاسخ بی‌طرفی‌گرا منفی است، اما پاسخ طرفداری‌گرا مثبت است. هر طرف در این مناقشه، حکم‌های غیرصوری محتوایی اخلاقی درباره شباهت مرتبط و تفاوت مرتبط می‌کند. بی‌طرفی‌گرا معتقد است فرد و کسانی که با او رابطه ویژه دارند، شباهت مرتبط دارند با

83). زمانی که حکم می‌کنیم یک خودرو، استاد، همکار یا خانه‌ای خوب است و خودرو، استاد، همکار، یا خانه‌ای دیگر خوب نیست، باید بین آن‌ها تفاوتی وجود داشته باشد که به موجب آن بتوان این حکم را کرد. اگر انجام کار الف برای احمد موجه است، آن‌گاه انجام هر کاری که دقیقاً مشابه الف باشد، برای هر کسی که دقیقاً مشابه احمد باشد، در شرایط دقیقاً مشابه موجه است. بر همین منوال، اگر انجام کار الف برای سپیده درست است، آن‌گاه هر کسی نیز که دقیقاً مشابه سپیده باشد و در شرایط دقیقاً مشابه انجام الف در چنین شرایطی برای او نیز درست است.

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که افراد، خودروها، خانه‌ها یا هر چیز دیگری که مورد بحث باشد، هرگز دقیقاً مشابه نیستند. بنابراین، اگر اصل کلیت‌پذیری با «دقیقاً مشابه» صورت‌بندی شود، به اصلی بلااستفاده تبدیل می‌شود. برای رها کردن اصل کلیت‌پذیری از این اشکال، لازم است در صورت‌بندی آن، «دارای شباهت مرتبط» جایگزین «دقیقاً مشابه» یا «دقیقاً یکسان» و مانند این‌ها شود.

بنابراین، اصل قابل‌استفاده‌تر کلیت‌پذیری چنین خواهد بود: اگر یک عمل یا موضع ذهنی درست باشد، اگر یک عمل باید انجام شود یا یک وضعیت باید محقق شود یا اگر چیزی خوب است، آن‌گاه هر چیزی که شباهت مرتبط با آن دارد نیز در شرایطی که شباهت مرتبط دارد و (اگر مصداق دارد) برای افرادی که شباهت مرتبط دارند، درست است، باید انجام یا محقق شود یا خوب است.

مهم‌ترین مشکل این است که چه شباهت‌هایی «مرتبط» به شمار می‌آیند؛ یعنی معیارهای قابل قبول برای مشخص کردن شباهت‌های مرتبط کدام‌اند. به نظر می‌رسد هیچ معیار صوری یا مبتنی بر مفهوم اخلاق برای مشخص کردن شباهت‌های مرتبط وجود ندارد، مگر به صورت گزاف آن را شرط کنیم؛ یعنی نمی‌توانیم صرفاً با ایضاح مفهوم اخلاق یا با ایضاح چیستی حکم‌های اخلاقی

بیگانگان، و بنابراین، باید به منافع آن‌ها اهمیت برابر داد. طرفداری گرا معتقد است فرد و کسانی که با او رابطه ویژه دارند، تفاوت مرتبط دارند با بیگانگان و بنابراین، باید به منافع فرد و کسانی که با او رابطه ویژه دارند اهمیت ویژه داد. بدین سان، پذیرش اصل کلیت‌پذیری به پذیرش تز بی‌طرفی بالا و حل مناقشه بی‌طرفی گرا طرفداری گرا به نفع بی‌طرفی گرا منتهی نخواهد شد.

فقط با افزودن یک فرض مستقل به اصل کلیت‌پذیری است که می‌توان به نیک‌خواهی بی‌طرفانه رسید. آن فرض این است: «ما آن‌قدر با هم شباهت مرتبط داریم که باید به منافعمان اهمیت برابر داده شود». اما بدون این فرض درباره وضعیت انسان‌ها و بایدهایی که از آن ناشی می‌شوند، کلیت‌پذیری (که ما را به حفظ سازگاری در حکم‌های اخلاقی الزام می‌کند) به‌تنهایی توجه یکسان به منافع همه انسان‌ها را ثابت نمی‌کند. این کارهای محتوایی اخلاقی از اصل کلیت‌پذیری بر نمی‌آیند.

بنابراین، اگر سینگر تصور می‌کند اصل کلیت‌پذیری که طبق بحث‌های بالا صوری یا منطقی است، یعنی صرفاً به موجب منطوق فکر اخلاقی (و فکر هنجاری به نحو اعم) صادق است— ما را بی‌درنگ به تز بی‌طرفی او می‌رساند، تصور او خطاست.

اما ممکن است مدافع این تز پاسخ دهد که اگر در این کلیت‌پذیری صوری دقت کنیم، ارتباط آن با اصل‌های اخلاقی را درخواهیم یافت و اصل‌های اخلاقی افراد ویژه را استثناء نمی‌کنند و بنابراین، «باید به منافع همه افراد اهمیت برابر داد».

لازم است این پاسخ را توضیح دهیم. ارتباط کلیت‌پذیری صوری با اصل‌های اخلاقی چیست؟ اگر انجام عملی در یک موقعیت اخلاقاً نادرست باشد، نادرست بودن آن باید دلیلی داشته باشد؛ زمانی که می‌گوییم «این نادرست است»، به مجرد همین گفتن، یک اصل اخلاقی را فرض می‌گیریم، یعنی این اصل را: «هر عملی که از جهات مرتبط مانند این باشد نیز نادرست است». برخی از فیلسوفان اخلاق که معمولاً تحت عنوان

عقلی‌گرایان اخلاقی یا وظیفه‌گرایان دسته‌بندی می‌شوند، می‌کوشند تا در فلسفه اخلاق از کلیت‌پذیری استفاده‌ای راهبردی بکنند، به این معنی که معتقد هستند اگر ما درباره چستی واقعی و ماهیت اساسی اصل‌های اخلاقی تأمل کنیم، درخواهیم یافت اصل‌های اخلاقی افراد ویژه را صرفاً به این دلیل که افراد ویژه هستند استثناء نمی‌کنند. یک اصل اخلاقی بر یک فرد ویژه چه کار بست باید چه کار بست نیابد، به این دلیل نیست که او آن فرد ویژه است، بلکه به این دلیل است که او دارای یک جنبه یا مجموعه‌ای از جنبه‌هاست که دیگران هم می‌توانند دارای آن‌ها باشند دست‌کم غیرممکن نیست که دیگران هم دارای آن‌ها باشند (Locke, 1970, p. 524). مهم نیست من کی هستم، شما کی هستید و مانند این‌ها؛ این امر اخلاقاً موضوعیت و مناسبت ندارد. آنچه اخلاقاً موضوعیت دارد، جنبه‌های عام من و موقعیت من، جنبه‌های عام شما و موقعیت شما و مانند این‌ها است. مدافع تز بی‌طرفی ممکن است از مطلب جمله اخیر که می‌توانیم آن را «کلیت‌پذیری اصل‌های اخلاقی» بنامیم، نتیجه بگیرد باید به منافع همه افراد اهمیت برابر داد. بالاتر گفتیم، سینگر معتقد است برای توجیه اخلاقی عمل باید نشان دهیم با اصل‌های اخلاقی سازگار است و ممکن است از اینجا به این نتیجه برسد که باید به منافع همه افراد اهمیت برابر داد.

اما حتی «کلیت‌پذیری اصل‌های اخلاقی» نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که باید به منافع همه افراد اهمیت یکسان داد. درست است که اصل‌های اخلاقی باید به صورت برابر بر همه افرادی که دارای مشخصات مندرج در آن اصل‌ها هستند کار بست یابند، اما این، شرط «سازگاری» (همخوانی) است، نه چیزی بیشتر؛ شرطی کاملاً منطقی است که هر سیستم اخلاقی متشکل از اصل‌ها اساساً هر سیستم متشکل از اصل‌ها باید آن را برآورده کند. در این شرط منطقی چیزی وجود ندارد که محتوای اصل‌های اخلاقی ما را معین کند؛ مثلاً اصل‌های خودگرایانه («هر فردی باید فقط به منافع خودش اهمیت

وسيله‌ای برای هدف خودش قرار دهد. حتی منهای قتل، زمانی که عمل مکبث به عنوان «سودا»یی که او در سر دارد^۲ توصیف می‌شود، پیشاپیش دلالت بر این دارد که باید آن را به عنوان عملی افراطی محکوم کرد.

باید ملاحظات غیرمرتبط را از این مثال پیراست تا کاملاً با نزاع منطبق شود. برای این منظور، فرض می‌کنیم مکبث بعدها که از خشونت فاصله گرفته است، در این فکر است که کاملاً قانونی و بدون خشونت و عدوان از خانهٔ کهنه‌اش به خانهٔ سالم دانکن نقل مکان کند. دلیلی که او برای این کار بیان می‌کند «اشتیاق به ارتقای کیفیت زندگی» است. آیا او به مجرد اینکه دلیلش برای این عمل خوددوستانه است، باید بپذیرد عملش «قابل توجیه اخلاقی نیست»؟ به نظر می‌رسد معقول نیست که بی‌درنگ جواب مثبت بدهیم؛ زیرا عمل این مکبث متأخر کاملاً مجاز است. اگر معتقد باشیم مجاز نیست، ناگزیریم این تالی خلاف شهود را بپذیریم که همهٔ عمل‌های خوددوستانه (مثلاً خوابیدن، خوردن، و مانند این‌ها) مردود هستند.

روشن می‌شود که نباید «خوددوستانه» و «اخلاقی» را در مقابل هم قرار داد، زیرا ما را به اشتباه می‌اندازد، بلکه باید خوددوستانه را در مقابل «خودخواهانه» قرار دهیم.^۳ خوددوستی عبارت است از تا اندازه‌ای بیشتر اهمیت دادن به منافع خود، و آنچه اندازه یا حدود را تعیین می‌کند، وظیفه‌ها یا الزام‌های اخلاقی هستند (وظیفه، بنا بر تعریف، فعلی (و یا ترک فعلی) است که انجام ندادن (و یا انجام دادن) آن «نادرست» است). خوددوستی حس طبیعی و کاملاً بجای توجه ویژه به خود است که برای شکوفایی انسان بسیار مهم است. عمل خوددوستانه (مانند خوابیدن، خوردن، و...)، منافع خود را بر دیگران ترجیح می‌دهد اما وظیفه‌ها یا الزام‌های اخلاقی در قبال دیگران را نقض نمی‌کند. نکتهٔ دیگر این است که حتی

بدهد)) را به هیچ وجه کنار نمی‌گذارد. بر همین منوال، اگرچه «پردهٔ جهل» رالز برای کنار گذاشتن سیاست‌های تبعیض‌آمیز مبتنی بر جنبه‌هایی مانند نژاد و جنسیت که «از منظر اخلاقی، گزاف هستند» طراحی شده است، در منطق «وضعیت اولیهٔ» رالز چیزی وجود ندارد که قراردادکنندگان چشم‌پستهٔ او را از پذیرش اصلی مانند «هر فرد می‌تواند به منافع، نیازها، و خواست‌های خودش، هر چه که باشند، اهمیت ویژه بدهد» بازدارد.

۴.۵. مبنایی دیگر برای اهمیت برابر منافع همهٔ افراد

از آنجا که تز نیک‌خواهی بی‌طرفانه با تز کلیت‌پذیری صوری تفاوت دارد، مبنای مسلم اخلاق و نقطهٔ آغاز پیش‌فرض برای فیلسوف اخلاق نیست، برخلاف ادعای سینگر. با این حال، برخی از فیلسوفان اخلاق معاصر به ویژه در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم، به این تز گرایش داشته‌اند. علت این گرایش شهودی نیرومند و شایع است مبنی بر اینکه ملاحظات اخلاقی در تقابل با ملاحظات خوددوستی^۱ هستند. سینگر در ضمن مثالی از نمایشنامهٔ شکسپیر، نشان می‌دهد به این شهود اعتقاد دارد:

زمانی که مکبث، که دارد به کشتن دانکن فکر می‌کند، می‌پذیرد فقط سودایی که در سر دارد او را به انجام این کار سوق می‌دهد، اذعان می‌کند این عمل قابل توجیه اخلاقی نیست. «تا بتوانم به جای او شاه شوم» حتی تلاش ضعیفی برای توجیه اخلاقی سوءقصد نیست، اصلاً آن نوع دلیلی که توجیه اخلاقی به شمار آید نیست (Singer, 2011, p. 10).

این مثال، به دلیل اینکه ملاحظاتی علاوه بر ملاحظات خوددوستی در آن وجود دارند، خواه ناخواه ذهن را منحرف می‌کند و اجازه نمی‌دهد صرفاً بر محل نزاع تمرکز شود؛ بنابراین، مثالی رهن است. عملی که مکبث در نظر دارد انجام دهد، فقط خوددوستانه نیست، بلکه قتل هم هست. او می‌خواهد زندگی یک انسان بی‌گناه را

^۲ vaulting ambition

^۳ ارسطو برای خوددوستی (philautia) دو معنی توضیح می‌دهد (نگاه کنید به Aristotle, 2009, p. 1168b).

^۱ در زبان انگلیسی، برای اشاره به مفهوم خوددوستی از کلماتی همچون self-interest، self-love و مانند این‌ها استفاده می‌شود.

روشن می‌کند. عمل مکث در موقعیت اول، خودخواهی است زیرا برخی از وظیفه‌های اخلاقی در قبال دیگری را نقض می‌کند؛ اما عمل او در موقعیت دوم، خوددوستی است زیرا بدون اینکه وظیفه‌های اخلاقی را نقض کند، خودش را بر دیگری که می‌تواند به جای او ساکن خانه دانکن شوند، ترجیح می‌دهد. ترجیح منافع خود بر منافع افراد دیگر، اگر به صورت اخلاقی انجام شود، خوددوستی است اما اگر به صورت غیراخلاقی انجام شود، خودخواهی است.

سینگر گاهی محتاط‌تر می‌اندیشد و از این ادعا که عمل خوددوستانه قابل توجیه اخلاقی نیست، به نوعی فاصله می‌گیرد و می‌گوید «برای دفاع اخلاقی از عمل‌های خوددوستانه، باید نشان داد با اصل‌های اخلاقی وسیع‌تر سازگار هستند». این ایده، دیدگاهی درباره بی‌طرفی اخلاقی است که با تر اهمیت دادن برابر به منافع همه افراد (دیدگاهی که اکنون در حال بررسی آن هستیم)، متفاوت است. می‌توان آن را «بی‌طرفی در سطح اصل‌ها» نامید (بعدها درباره آن صحبت خواهیم کرد). به نظر می‌رسد تز او در اینجا این است که عمل خوددوستانه اخلاقاً «بلااقتضا» یا خنثی است، نه اینکه عمل خوددوستانه اخلاقاً غیرقابل توجیه است. اخلاقاً بلااقتضا بودن عمل خوددوستانه به این معنی است که این ملاحظه که یک عمل من را منتفع می‌کند، نه آن را اخلاقاً موجه می‌کند و نه آن را اخلاقاً مردود می‌کند، و تا اینجا من هنوز وارد ارزیابی اخلاقی نشده‌ام. زمانی که وارد ارزیابی اخلاقی می‌شوم (به این پرسش توجه می‌کنم که آیا رفتارم قابل توجیه اخلاقی هست) که دیدگاهی کلی‌تر اتخاذ کنم. این ایده، دست‌کم نزد هر کس یا هر فیلسوفی که شرط بی‌طرفی را برای اخلاق ضروری می‌داند، غیرقابل مناقشه است. «این عمل، من را منتفع می‌کند» نمی‌تواند توجیه (دلیل) اخلاقی کافی عمل من باشد. از نگاه بسیاری از محققان فلسفه اخلاق، سینگر درست می‌گوید که عمل برای اینکه اخلاقاً مجاز باشد، باید نشان داده شود که با اصل‌های اخلاقی وسیع‌تر سازگار است. یک معنی

برخی از فیلسوفان مانند ایمانوئل کانت که در اخلاقی بودن اعمال نقشی برای خود و منافع خود قائل نیستند، نه فقط خوددوستی را در مقابل اخلاق قرار نمی‌دهند، بلکه نوعی از خوددوستی را «وظیفه» اخلاقی هر فرد می‌دانند. یکی از وظایف «غیرتام» که کانت در کتاب *متافیزیک اخلاق* مطرح می‌کند، وظیفه «کمال‌بخشی طبیعی» به خود است، یعنی وظیفه پرورش توانایی‌هایی که ما صرفاً به موجب انسان بودن دارای آن‌ها هستیم (نیروهای روح، ذهن و بدن) (Kant, 1999, 6:391 ff.). کانت درباره نیروهای بدن می‌گوید: «... تقویت ادامه‌دار و هدفمند جنبه حیوانی در او یک هدف انسان است که وظیفه‌ای است در قبال خودش» (Kant, 1999, 6:445). او بر دو جنبه مهم وظیفه کمال‌بخشی به خود تأکید می‌کند. نخست، این وظیفه فقط در قبال خود است نه در قبال دیگران. دوم، این وظیفه، همانند بسیاری از وظیفه‌های فضیلت در تفکر او، «فراخ» یا «غیرتام» است، به این معنی که هر فرد خودش باید نوع و میزان این پرورش را برای خودش مشخص کند.

در مقابل خوددوستی، خودخواهی قرار دارد. خودخواهی را بسیاری چنین تعریف کرده‌اند: «توجه انحصاری به خود» یا «توجه افراطی به خود» (MacQuarrie, 1986, p. Sorley, 1901-1905, p. 312) (185). اما این‌گونه تعاریف، ملاکی برای انحصار و یا افراط که قرار است خودخواهی را از خوددوستی تفکیک کند، ارائه نمی‌کنند. برای مشخص کردن ملاک، باید بگوییم عمل خودخواهانه عملی است که وظیفه‌های اخلاقی در قبال دیگران را نقض می‌کند، اصلاً اهمیتی به منافع دیگران نمی‌دهد و به بیان دیگر، به بهای دیگران انجام می‌شود و آن‌ها را صرفاً وسیله اهداف خود قرار می‌دهد. عمل خودخواهانه قابل توجیه اخلاقی نیست به این معنی که ملاحظات خودخواهانه مناسبت اخلاقی منفی دارند و دلیل اخلاقی «علیه» هستند. اما این مطلب لازم نمی‌آورد که عمل خوددوستانه نیز قابل توجیه اخلاقی نیست. مثال مکث این تفاوت و تقابل را به خوبی

طرفداری (مثلاً «این عمل پدر من را منتفع می‌کند») از منظر اخلاقی به ملاحظات بی‌طرفی وابسته هستند، نیز ما را به نیک‌خواهی بی‌طرفانه (تر اهمیت برابر منافع همه افراد) نمی‌رساند. مثلاً، برد هوکر^۱ معتقد است یک نظریه اخلاقی قابل قبول «یک اصل بنیادی بی‌طرفانه برای ارزیابی قاعده‌های اخلاقی ممکن مطرح می‌کند و این اصل بنیادی بی‌طرفانه قاعده‌هایی را که میدانی وسیع به طرفداری می‌دهند انتخاب می‌کند» (Hooker, 2000, p. 28). بسیاری از نظریه‌های کانتی، نظریه‌های قراردادی‌گرایی، نظریه‌های پیامدگرایی قاعده‌نگر (مثلاً Hooker, 2000) و حتی نظریه‌های پیامدگرایی عمل‌نگر (مثلاً Railton, 1984) چنین نظریه‌هایی هستند. مثلاً ریلتن^۲ عمل به طرفداری را به عنوان وسیله خیر غیرفردی مجاز می‌شمارد. این نوع نظریه‌ها انواعی مختلف از طرفداری اخلاقاً قابل تحسین و حتی اخلاقاً الزامی را می‌پذیرند، اما تأکید می‌کنند که لازم است اصل‌های اخلاقی بی‌طرفانه قاعده‌های طرفداری را تأیید کنند، یا حتی قاعده‌های طرفداری به اصل‌های اخلاقی بی‌طرفانه قابل فروکاستن باشند؛ طرفداری درجه اول را می‌پذیرند اما تأکید می‌کنند که عمل‌های طرفدارانه باید با بی‌طرفی درجه دوم موجه شوند؛ یعنی عمل‌های طرفدارانه باید در سطحی عمیق‌تر دلیل‌های بی‌طرفانه داشته باشند.

۵- لوازم نیک‌خواهی بی‌طرفانه

از گزاره ب (بیان‌شده در قسمت قبل) لازم می‌آید که من برای اینکه اخلاقی باشم باید به منافع دیگران اهمیتی برابر با منافع خودم و منافع کسانی که رابطه ویژه با آنها دارم، بدهم. در پی چند هفته کار پیاپی، یک روز تعطیل برای استراحت من فرا می‌رسد. فرزند من نیز پس از چند هفته پیاپی مدرسه رفتن به تفریح نیاز دارد. او نوجوان است و سفر را دوست دارد؛ اما من بزرگسالم، به استراحت نیاز دارم و از سفر بیزارم. با این حال، فرزندم

این سخن این است که عمل‌های خوددوستانه نباید به قیمت نقض حقوق دیگران انجام شوند. اما پذیرش اینکه ملاحظات خوددوستی از منظر اخلاقی ناکافی هستند، ما را به تر اهمیت برابر منافع همه افراد نمی‌رساند. زیرا این تر فقط عبارت از این نیست که:

(الف) من برای اینکه اخلاقی باشم باید پیش از عمل، منافع دیگران را هم در نظر بگیرم، بلکه تأکید می‌کند:

(ب) من برای اینکه اخلاقی باشم باید به منافع دیگران اهمیتی برابر با منافع خودم (و منافع کسانی که رابطه ویژه با آنها دارم) بدهم.

تفاوت (الف) با (ب) بسیار مهم است. (الف) یک گزاره تحلیلی است به این معنی که محتوای مفهوم اخلاقی بودن را تحلیل می‌کند و بنابراین، صدق تحلیلی دارد: اخلاقی بودن عبارت است از در نظر گرفتن منافع دیگران. اما (ب) تبیینی بلندپروازتر و اختلاف‌انگیزتر درباره اخلاقی بودن است. (ب) می‌گوید: اخلاقی بودن عبارت است از پذیرفتن اینکه «منافع من [و منافع کسانی که ارتباط ویژه با من دارند] نمی‌توانند صرفاً به این دلیل که منافع من [و منافع کسانی که ارتباط ویژه با من دارند] هستند، اهمیتی بیشتر از منافع افراد دیگر داشته باشند» (Singer, 2011, p. 12).

آنچه در سطور بالا گفتیم، بر اساس «یک معنی این سخن» بود. اما سخن بالا از سینگر را می‌توان به نحوی دیگر تفسیر کرد. آن تفسیر این است که برای دفاع اخلاقی از عمل‌های طرفدارانه، باید نشان داد اصل (های) طرفداری در ارزیابی بی‌طرفانه تأیید می‌شود(ن). د. عمل خوددوستانه نوعی عمل طرفدارانه است. عمل طرفدارانه عملی است که من و یا کسانی را که با من رابطه ویژه دارند منتفع می‌کند. اینکه یک عمل، من و یا کسانی را که با من رابطه ویژه دارند منتفع می‌کند، هرچند به خودی خود نمی‌تواند توجیه اخلاقی عمل من باشد، اصل تأییدشده آن می‌تواند توجیه اخلاقی عمل من باشد. اما این تفسیر، یعنی پذیرش اینکه ملاحظات

¹ Brad Hooker

² Railton

را به سفر می‌برم، زیرا برای حفظ روحیه و نشاط او در ادامه سال تحصیلی خوب است (او را منتفع می‌کند). اما اگر نیک‌خواهی بی‌طرفانه را در این موقعیت به کار بندم، ناگهان متوجه می‌شوم مجبور هستم بپذیرم منافع فرزند من نمی‌توانند به این دلیل که از آن فرزند من هستند، اهمیتی بیشتر از منافع افراد دیگر داشته باشند. لازم می‌آید که من هیچ دلیل اخلاقی ندارم که به جای تعمیر دوچرخه فرزند همسایه، فرزند خودم را به سفر ببرم. من برای اخلاقی بودن باید در تصمیم‌گیری درباره اینکه زحمتی که در تعطیلات می‌کشم به فرزندم اختصاص یابد یا به فرزند همسایه، کاملاً خنثی و بی‌طرف باشم. مسلماً بی‌طرفی لازم نمی‌آورد که من باید منافع فرزند همسایه را بر منافع فرزند خودم «مقدم» بدارم؛ به بیان فرنسیس هاجسن، انسان خوب لازم نیست دیگری را بر خودش مرجح بدارد، بلکه باید «با خودش مانند یک شخص ثالث که رقیبی دارای استحقاق برابر است رفتار کند» (Hutcheson, 1969, sec. 332). بلکه آنچه بی‌طرفی لازم می‌آورد این است که من منافع فرزند خودم و منافع فرزند همسایه را در ترازو بنهم، دقیقاً همان‌گونه که منافع فرزند همسایه و منافع فرزند یک شخص ثالث را که با او پیوندی ویژه ندارم در ترازو می‌نهم و اگر تفاوتی مرتبط (یعنی تفاوتی که ناظر خنثی آن را دارای موضوعیت می‌داند، مثلاً اینکه نیاز فرزند همسایه به دوچرخه بیش از نیاز فرزند خودم به سفر است) بیابم، تصمیم اخلاقی این خواهد بود که برای تعمیر دوچرخه به خانه همسایه بروم. این مثال راجع به منافع کسانی که رابطه ویژه با من دارند (مثلاً فرزند من) بود. اما بر همین منوال، می‌توانیم مثالی راجع به منافع من بزنیم. در پی چند هفته پیاپی کار، یک روز تعطیل فرا می‌رسد و وقت استراحت من است. اما ماشینم به تعمیر نیاز دارد. با اینکه از مراجعه به تعمیرکاران بیزار هستم، ماشینم را برای تعمیر می‌برم زیرا برای تردد در مسیرهای طولانی به آن نیاز دارم (من را منتفع می‌کند). ... لازم می‌آید که من هیچ دلیل اخلاقی ندارم که به جای بردن ماشین همسایه برای تعمیر، ماشین

خودم را برای تعمیر ببرم. ... تا آخر.

ممکن است گفته شود: درستش هم همین است. شاید بر ما گران آید که باید به منافع همسایه و فرزند همسایه اهمیتی برابر با منافع خودمان و منافع فرزندمان بدهیم. شاید ما در بسیاری از موارد مطابق این معیار زندگی نکنیم. اما آیا این همان کاری نیست که باید بکنیم؟ نیک‌خواهی بی‌طرفانه هرچند دشوار است، اما این باعث نمی‌شود تا مبنای اخلاقی بدی باشد.

به نظر می‌رسد این گفته ناشی از عدم آگاهی کامل به همه لوازم نیک‌خواهی بی‌طرفانه باشد. حتی اندک تأملی بر لوازم دقیق آن نشان می‌دهد که تلقی‌ای غیرعملی از اخلاق است. ما معمولاً فکر می‌کنیم با نیکوکاری‌های کوچک (مانند به تفریح بردن فرزند همسایه) یا حتی با کمک‌های قابل توجه به دیگران (مانند تعطیل کردن کار خود و کمک کردن به همسایه در هنگام بیماری یا گرفتاری او)، نیک‌خواهی بی‌طرفانه را به کار بسته‌ایم. اما مطالبه این نوع بی‌طرفی بسی سختگیرانه‌تر از این است. مطالبه آن این است که من در همه تصمیم‌هایی که می‌گیرم همان‌قدر به منافع دیگران اهمیت بدهم که به منافع خودم و منافع کسانی که رابطه ویژه با من دارند اهمیت می‌دهم. من در هزینه‌کرد درآمدهایم، در تخصیص وقت و توان و منابع و غیره، اخلاقاً اجازه ندارم اهمیتی هرچند اندک به این بدهم که یک عمل برای من و کسانی که با من رابطه ویژه دارند فرصت‌های بهتری فراهم خواهد کرد یا کیفیت زندگی‌مان را بهتر خواهد کرد و مانند این‌ها. قبل از اینکه من بتوانم با خیال راحت بنشینم و تا صبح برای امتحان فردا درس بخوانم، باید بررسی کنم که آیا در میان کارهای همسایه من کاری نیست که من تا صبح باید برای انجام آن بیدار بمانم. اگر در میان کارهای او کاری وجود دارد که انجام آن بهروزی او را بیشتر از بهروزی من در صورت قبول شدن در امتحان خواهد کرد، آن‌گاه در صورتی که ملاحظه‌ای دیگر وجود نداشته باشد، منظر اخلاقی مستلزم این است که من برای کار او از خوابم بزنم نه برای کار خودم. و همین مسیر فکری را

من نباید هیچ اهمیت ویژه‌ای به منافع خودم بدهم، بلکه این نیز هست که نباید هیچ اهمیت ویژه‌ای به منافع کسانی که رابطه ویژه با من دارند بدهم. اینکه فرد الف، فرزند من، دوست من یا غیره است، از منظر اخلاقی دلیلی برای ترجیح دادن فرد الف بر فرزند یا غیره همسایه نیست. من برای اینکه اخلاقی باشم، باید بین فرد الف و فرد ب که از جهات مرتبط مانند فرد الف است، بی‌طرف باشم. نکته بسیار مهم این است که این تز «جهت مرتبط» را مشخص می‌کند: جهات یا جنبه‌هایی مرتبط هستند که بررسی سخنگیرانه ناظر بی‌طرف را با موفقیت سپری می‌کنند. «رابطه ویژه داشتن با من» جزء این جهات نیست و باعث نمی‌شود تا فرد الف با فرد ب متفاوت باشد. بنابراین، زمانی که من تا صبح کنار فرزند بیمارم بیدار می‌مانم، این تز به من می‌گوید اگر بناست عمل من اخلاقی باشد، من باید نشان دهم نمی‌توانستم با کمک به کودکی دیگر که نیاز بیشتری به مراقبت و توجه داشته است کمک بیشتری به بهروزی انسان بکنم.

۶- نقد نیک‌خواهی بی‌طرفانه

۱. اگر توجه داشته باشیم که نیک‌خواهی بی‌طرفانه متضمن نادیده گرفتن منافع افراد ویژه (در نظر نگرفتن منافع ویژه) است، مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که با طیفی گسترده از فعالیت‌های عادی بشری که شهوداً بی‌اشکال هستند ناسازگار است، مانند تحصیل و آموزش و مهارت‌آموزی، دنبال کردن یک حرفه، برقرار کردن رابطه‌های نزدیک، تشکیل خانواده و بسیاری از فعالیت‌های دیگر. در اینجا بیشتر بر رابطه‌های نزدیک تمرکز خواهیم کرد. آیا پیروی از نیک‌خواهی بی‌طرفانه به عنوان شرط اخلاقی بودن رابطه‌های فردی نزدیک را از بین نمی‌برد؟ بسیاری از اشکال دوستی، عشق، محبت، و قدردانی، نیازمند و وابسته به این امر هستند که فاعل در این رابطه طرفدار طرف رابطه باشد. این مطلب سرآغاز بعضی از مسائل و نقدها درباره نیک‌خواهی بی‌طرفانه است.

یک مسأله که بسیار زود درباره نیک‌خواهی بی‌طرفانه

مکرراً باید برای هر عمل کوچک و بزرگ که می‌خواهم انجام دهم در پیش بگیرم.

اما مسأله فقط عملی نبودن این نوع بی‌طرفی (که در پاراگراف قبل توضیح دادیم) نیست. مسأله مهم دیگر مربوط به هویت و تمامیت فردی است. اگر کسی به‌جد بکوشد به نحوی که در بالا توضیح داده شد زندگی کند، بیم آن می‌رود که نتواند یک فرد و دارای تمامیت یک فرد باقی بماند. زیرا لازمه فرد بودن و داشتن حس هویت و تمامیت فردی، داشتن برنامه‌ها، کارها، فعالیت‌ها و رابطه‌هایی است که جایگاهی ویژه در «ترازوی ارزش‌ها»ی وی دارند، دقیقاً به این دلیل که از آن وی هستند. برنارد ویلیامز^۱ این مفهوم تمامیت فردی را در زمینه بحثی متفاوت (نقد فایده‌گرایی) مطرح می‌کند. به نظر ویلیامز، اگر از کسی خواسته شود که همه تصمیم‌هایش را مبتنی کند بر محاسبه آثار آن‌ها بر بهروزی عمومی (و فایده‌گرایی چنین چیزی را می‌خواهد)، «او را از عمل‌هایش و منبع عملش در باورهایش به معنایی واقعی بیگانه می‌کند ... نادیده می‌انگارد که چقدر عمل‌های او و تصمیم‌های او را باید عمل‌ها و تصمیم‌هایی دید که از برنامه‌ها و مواضع ذهنی او که وی نزدیک‌ترین یگانگی را با آن‌ها دارد ناشی می‌شود. بنابراین، به حقیقی‌ترین معنی حمله به تمامیت اوست» (Smart & Williams, 1973, p. 116). نکات ویلیامز با همان شدت درباره نیک‌خواهی بی‌طرفانه صادق هستند. فرد اگر بکوشد از این تز پیروی کند، با این خطر مواجه خواهد بود که دیگر یک فرد دارای تمامیت نباشد، یعنی تمامیت و فردیتش را از دست بدهد.

توجه به جایگاه «رابطه‌ها» در هویت و تمامیت فردی نشان می‌دهد تهدید نیک‌خواهی بی‌طرفانه برای تمامیت فردی بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که در ابتدا به نظر می‌آید. این تهدید فقط مربوط به کارها و فعالیت‌ها و برنامه‌هایی نیست که مستقیماً با بهروزی خود من در ارتباط هستند. زیرا لازمه تز یادشده فقط این نیست که

^۱ Bernard Williams

که فرد باید قدری بر برخی از افراد تمرکز کند و همان‌قدر تمرکزش را از دیگران بردارد. در ابتدای این قسمت گفتیم که بسیاری از اشکال دوستی، عشق، محبت، و قدردانی، وابسته به این هستند که فاعل در این رابطه‌ها طرفدار طرف رابطه باشد. دوست اساساً کسی است که ویژه است؛ یعنی کسی است که ما آماده‌ایم برای او کارهایی بکنیم که برای هر کسی نمی‌کنیم.

همین مطلب درباره‌ی دیگر رابطه‌های دوستانه و محبت‌آمیز که ما امروزه در فارسی به آن‌ها «دوستی» نمی‌گوییم، اما بر اساس ریشه‌ی کلمه‌ی دوست در زبان‌های کهن ایران می‌توان به آن‌ها «دوستی» گفت، صادق است. دوست در زبان اوستایی «زوشْت» بوده است، از ریشه‌ی «زوش» به معنی «مهر کسی را داشتن، مهرورزی کردن» (بهرامی، ۱۳۶۹، جلد ۲، صص. ۵۹۰-۵۹۱). معنی کهن دوست معنی اعم آن است؛ در آثار ادبیات فارسی نیز دوست معنای ای افزون بر معنی امروزی داشته است. رابطه‌ی بین زن و شوهر، مادر و فرزند، پدر و فرزند، برادر و خواهر و مانند این‌ها، دوستی به معنی کهن هستند. به این فهرست می‌توان دوستی خود (خوددوستی) را نیز افزود که حس قابل قبول توجه ویژه به خود است. در زبان یونانی باستان نیز فیلیا^۱ (دوستی) معنایی اعم داشته است و رابطه‌های یادشده را شامل می‌شده است. فیلیس (دوست) در کتاب اخلاق نیکماخوس ارسطو، کسی است که ویژه است و این مطلب باعث می‌شود تا ماهیت این رابطه مشروط به شروط جدی باشد. یک فرد می‌تواند فقط شماری محدود فیلی^۲ (دوستان) داشته باشد، زیرا مهر ویژه به فرد الف نیازمند اختصاص میزان قابل توجهی از وقت و توان به فرد الف است و در نتیجه، وقت و توانی کمتر برای فرد ب باقی می‌ماند. در نیک‌خواهی بی‌طرفانه نسبت به نوع انسان، ویژه بودن ضرورتاً از میان می‌رود. زمانی که ارسطو می‌گوید دوست خود دیگر^۲ یا خود دوم است، به نکته‌ای عمیق درباره‌ی ماهیت دوستی واقعی اشاره می‌کند. آن نکته این است که دوست کسی نیست که

به عنوان مبنای اخلاقی بودن بروز می‌کند، این است که آیا نیک‌خواهی بی‌طرفانه اصلاً به لحاظ روانی ممکن است. روشن است که نیک‌خواهی بی‌طرفانه با این مسأله مواجه است. پیوندهای فردی، پیوندهای عاطفی، پیوندهای خانوادگی، همانند دغدغه‌ای که هر فرد به‌ناگزیر نسبت به خودش و جسم خودش دارد، جزء جدایی‌ناپذیر واقعیات زندگی انسان هستند. شاید به همین علت است که کمتر انسانی می‌کوشد تا نیک‌خواهی بی‌طرفانه را در زندگی‌اش اجرا کند. معرفی منظر اخلاقی به عنوان منظری که باید بکوشد از این پیوندها چشم‌پوشد یا از آن‌ها فراتر رود، مطرح کردن تلقی‌ای از اخلاق است که با واقعیت انسانی ما ناسازگار است.

۲. حتی اگر مسأله «روان‌شناختی» نیک‌خواهی بی‌طرفانه در میان نمی‌بود، یعنی ما می‌توانستیم نیک‌خواهی بی‌طرفانه را در پیش بگیریم، یعنی به برنامه‌ها و کارها و گرفتاری‌ها و ناراحتی‌های بیگانگان صادقانه همان‌قدر اهمیت بدهیم که به برنامه‌ها و ... خودمان و عزیزانمان اهمیت می‌دهیم، به‌هیچ‌وجه مسلم نیست که ما باید نیک‌خواهی بی‌طرفانه را در پیش بگیریم یا به عنوان یک آرمان بکوشیم تا به سوی آن حرکت کنیم، هرچند هرگز نمی‌توانیم به آن برسیم. این، مسأله «اخلاقی» نیک‌خواهی بی‌طرفانه است. به‌هیچ‌روی مسلم نیست که کسی که فرزندان خودش را برای دریافت غذا به خیریه‌ها می‌فرستد تا بتواند وقت و توان و درآمد خودش را به فعالیت‌های مؤسسه‌های کمک به گرسنگان و مستمندان اختصاص دهد، اسوه اخلاق باشد. حتی می‌توان گفت این رفتار اخلاقاً زیر سؤال است.

کسانی که مخالف هستند و معتقدند که باید خودمان را هرچه بیشتر به آرمان والای نیک‌خواهی بی‌طرفانه نزدیک کنیم، لازم است درباره‌ی ماهیت پیوندهای فردی یا رابطه‌های ویژه، به نکاتی توجه داشته باشند. تشکیل و حفظ یک رابطه فردی نیازمند صرف وقت و توان بسیار است؛ فرایندی طولانی و پرزحمت است و فرایندی است که به‌ناگزیر تا حدودی نیازمند انحصار است، به این معنی

^۱ φιλία (philia)

^۲ ἄλλος αὐτός (allos autos)

است؛ جهانی خواهد بود که در آن بخش عمدهٔ ارجمندی و مهم بودن در زندگی انسان از بین می‌رود. اگر آرمان اخلاقی ما توجه برابر بی‌طرفانه به همهٔ انسان‌ها باشد و بنا باشد به سوی آن حرکت کنیم، پیوند حیاتی اخلاق با خیر یا شکوفایی انسان گسسته خواهد شد. اگر قبول داشته باشیم که اخلاق با خیر انسان سروکار دارد، اهمیت دوستی برای انسان آزمونی خوب برای بررسی کفایت هر نظریهٔ اخلاقی است. نیک‌خواهی بی‌طرفانه که می‌توان آن را یک نظریهٔ اخلاقی به شمار آورد، با مواضع ذهنی و شرایط عملی مورد نیاز دوستی ناسازگار است.

۷- نتیجه‌گیری

اولین و واضح‌ترین معنی بی‌طرفی در اخلاق نیک‌خواهی بی‌طرفانه است: فاعل در یکایک تصمیم‌گیری‌هایش دربارهٔ اینکه چه عملی انجام دهد، باید منفعت و یا ضرر هر فرد را با منفعت و یا ضرر هر فرد دیگر دارای اهمیت اخلاقی برابر بداند. یک راهبرد استدلالی مدافعان نیک‌خواهی بی‌طرفانه تأکید بر «غیرعقلانی» بودن طرفداری است، به این معنی که مبتنی بر یک ویژگی کاملاً گزاف و نامربوط است. پاسخ این اشکال، این است که ترجیح بر اساس ویژگی‌های رابطه‌ای اولاً، در زمینهٔ خودش عقلانی است و ثانیاً، می‌تواند قبول اصل طرفداری برای همه باشد و بنابراین، عقلانی باشد. راهبرد استدلالی دیگر، «غیراخلاقی» یعنی نادرست دانستن طرفداری است. پاسخ این اشکال این است که نیک‌خواهی بی‌طرفانه مبنای مسلم اخلاق نیست؛ یعنی مسلم نیست که همواره و در همهٔ موارد باید به منافع همهٔ افراد اهمیت یکسان داد؛ زیرا اولاً، نیک‌خواهی بی‌طرفانه حتی از پشتوانهٔ اصل کلیت‌پذیری اخلاقی برخوردار نیست، ثانیاً، حتی اگر بپذیریم اصل(های) طرفداری مشروط به بی‌طرفانه بودن توانایی توجه اخلاقی عمل را دارند، باز هم به نیک‌خواهی بی‌طرفانه نمی‌رسیم. استدلال‌هایی نیز علیه نیک‌خواهی بی‌طرفانه مطرح هستند: نخست، اینکه با توجه به لوازمش تلقی‌ای نامقدور از اخلاق است؛ و دوم، اینکه نیک‌خواهی بی‌طرفانه سبب می‌شود تا

ارزش وسیله‌ای داشته باشد (به این خاطر که ما را سرگرم می‌کند، حال ما را خوب می‌کند، حواسش به ما هست و غیره)، بلکه کسی است که به خاطر ویژهٔ خودش ارزش دارد و ما به او همان احساس توجه ویژهٔ شدید را داریم که به خودمان داریم.

دوستی غیروسیله‌ای یکی از ارزش‌های اصلی انسانی است. در دوستی غیروسیله‌ای، دیگری را نمی‌توان جایگزین دوست کرد؛ زیرا هیچ فرد دیگری نمی‌تواند ویژگی‌های اساسی او را داشته باشد. این جایگزین‌ناپذیری است که وجه ممیز دوستی غیروسیله‌ای از دوستی وسیله‌ای است. بنابراین، دوست داشتن یک دوست به عنوان یک هدف، ارزش ویژهٔ قائل بودن برای او است. نگاه مشترک سرمنشأ دوستی است. دوستی از آنجا که دربردارندهٔ لذت متقابل است، جزء جدایی‌ناپذیر بهروزی ماست. بر اساس این نکات، دوستی، در ساخت خودهای ما، یعنی هویت ما، نقش دارد.

رابطهٔ ویژه که متضمن مهر نزدیک است، قابل رقیق کردن یا پخش کردن نیست. برخی از فیلسوفان اخلاق گاهی از پذیرش این نکته ابا داشته‌اند. مثلاً در توصیفی که افلاطون از جامعهٔ آرمانی می‌کند، هر فرد لذت و رنج دیگری را همچون لذت و رنج خودش تجربه می‌کند. بهترین شهر، «آن شهری است که در آن بیشترین افراد [کلمه‌های] «از آن من» و «نه از آن من» را دربارهٔ چیزهای واحد و به نحو واحد به کار ببرند» (Plato, 1968, 462c). ارسطو به این سخن چنین پاسخ می‌دهد: «کدام بهتر است: بتوان دربارهٔ هر یک از [...] ده هزار شهروند گفت «از آن من»، یا بتوان از کلمهٔ «از آن من» در معنی عادی محدود استفاده کرد؟ پسرعموی واقعی کسی بودن چقدر بهتر از پسر کسی بودن به شیوهٔ افلاطون است؟» (Aristotle, 1916, 1262a). جهانی که من در آن به همهٔ همان نوع توجهی را بکنم که به خودم و فرزندانم و دوستانم می‌کنم، یک خانوادهٔ بزرگ شاد نخواهد بود، بلکه جهانی خواهد بود که در آن دیگر مهر وجود نخواهد داشت، زیرا احساس «ویژه بودن» از بین رفته

منابع

بهرامی، احسان (۱۳۶۹). *فرهنگ واژه‌های اوستا*. نشر بلخ. لام تا کام (بی.تا.). *تعصب*. بازیابی شده در ۵ بهمن ۱۴۰۲، از https://lamtakam.com/dictionaries/motaradef_motazad/4643/تعصب.

References

- Aristotle (1916). *Politics* (B. Jowett, Trans.). Oxford University Press.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics* (D. Ross, Trans.). Oxford University Press.
- Bahrami, E. (1369). *Farhang-e Vazheha-ye Avesta*. Nashr-e Balkh [In Persian].
- Cottingham, J. (2010). Impartiality and Ethical Formation. In B. Feltham & J. Cottingham (Eds.), *Partiality and Impartiality* (pp. 65-83). Oxford University Press. [10.1093/acprof:oso/9780199579952.003.0004](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579952.003.0004)
- Gilbert, J. (1972). Neutrality and Universalizability. *Personalist*, 53, 438-441. [10.1111/j.1468-0114.1972.tb05906.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1972.tb05906.x)
- Godwin, W. (1926). *Enquiry concerning Political Justice* (R. A. Preston, Ed.; 1st ed.). New York: Knopf.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. London, England: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. London, England: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1979). What Makes Choices Rational? *The Review of Metaphysics*, 32, 623-637.
- Hooker, B. (2000). *Ideal code, real world*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1946). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. The Open Court Publishing Co. (Original work published 1777).
- Hutcheson, F. (1969). An inquiry concerning moral good and evil. In D. D. Raphael (Ed.), *British Moralists*. Oxford: OUP. (Original work published 1725).
- Hutcheson, F. (2005). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (4th edn). London: Elibron Classics, Adamant Media. (Original work published 1737).
- Kant, I. (1999). *The Metaphysics of Morals*. In M.

فاعل نتواند یک فرد و دارای تمامیت یک فرد باشد. شرط فرد بودن، طرفداری نسبت به برنامه‌ها و هدف‌های خود و به تبع آن طرفداری نسبت به افرادی ویژه است که جایگاهی ویژه در برنامه‌های فاعل دارند. اگر آرمان اخلاقی ما توجه برابر بی‌طرفانه به همه انسان‌ها باشد، پیوند حیاتی اخلاق با خیر یا شکوفایی بشری گسسته خواهد شد.

- Gregor (Ed. & Trans.), *Practical Philosophy*. Cambridge University Press. (Original work published 1797).
- Kant, I. (2011). *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English Edition* (J. Timmerman, Ed.; M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1786).
- Keyt, D. (1963). Singer's Generalization Argument. *Philosophical Review*, 72, 466-476.
- Lam ta Kam (n.d.). Ta'assob. Retrieved 5/11/1402, from https://lamtakam.com/dictionaries/motaradef_motazad/4643/تعصب [In Persian].
- Locke, D. (1970). The Trivializability of Universalizability. In W. Sellars & J. Hospers (Eds.), *Readings in Ethical Theory* (2nd edn; pp. 517-527). New York, NY: Appleton-Century-Crofts.
- Locke, D. (1980). *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin*. London: Routledge.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- MacQuarrie, J. (1986). Egoism. In J. Childress & J. MacQuarrie (Eds.), *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Westminster John Knox Press.
- Mill, J. S. (1998), *Utilitarianism* (R. Crisp, Ed.). Oxford University Press.
- Nakhnikian, G. (1964). Generalization in Ethics. *Review of Metaphysics*, 17, 436-461. *Oxford English Dictionary* Second Edition ed.; on CD-ROM; v. 4.0) (2009). Oxford University Press.
- Plato (1968). *The Republic of Plato (Second Edition)* (A. Bloom, Trans.; Second ed.). Basic

Books.

- Railton, P. (1984). Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 13, 134–71.
- Singer, M. (1961). *Generalization in Ethics*. New York, NY: Alfred Knopf.
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C. & Williams, B. (1973). *Utilitarianism, For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments*. In D. D. Raphael & A. L. Macfie (Eds.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (vol. I). Indianapolis: Liberty Fund. (Original work published 1790).
- Sorley, W. (1901-1905). Egoism. In J. M. Baldwin (Ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*. New York: The MacMillan Company.
- Stroud, S. (2010). Permissible Partiality, Projects, and Plural Agency. In B. Feltham & J. Cottingham (Eds.), *Partiality and Impartiality* (pp. 131-149). Oxford University Press. [10.1093/acprof:oso/9780199579952.003.0007](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579952.003.0007)
- Winch, P. (1965). The Universalizability of Moral Judgments. *Monist*, 49, 196-214.