

علیه استثنانگاری انسان

نویسنده: جف سیبو، دانشیار مطالعات محیط‌زیستی و استاد وابسته‌ی اخلاق زیستی، اخلاق پزشکی، فلسفه، و حقوق در دانشگاه نیویورک

ترجمه: علی بنی‌اسد

در تنگنا که باشید، یحتمل جانِ یک انسان را بارزتر از جانِ یک حیوان می‌انگارید. استدلال‌های خوبی برای نادرستی این طرز فکر در کارند.



حق تقدم با فيل‌ها است. اوگاندا، ۱۹۵۸. عکس از جورج راجر. منبع: مگنوم

همین ژانویه، مردی ۵۷ ساله ساکن بالتیمور، عمل پیوند قلبی داشت از یک خوک. استفاده از حیوانات غیرانسان همچون منبع عضوی برای انسان‌ها بیگانه‌پیوندزنی^۱ نام دارد. هرچند ممکن است استفاده از حیوانات غیرانسان به این منظور ایده‌ی نگران‌کننده‌ای به نظر رسد، بسیاری از انسان‌ها می‌اندیشند چنانچه بتوانیم فناوری‌اش را بهتر و بهتر کنیم (آن مرد دو ماه بعدتر مُرد) به فداکاری‌هایش می‌ارزد. همان‌طور که سال پیش زیست‌اخلاق‌شناسانی مثل آرتور کاپلان و برندن پِرنِت گفتند: «البته که رفاه حیوانات مهم است، ولی نه بیشتر از وزن اخلاقی جان انسان‌ها.»

قطعاً فقط بیگانه‌پیوندزنی نیست که طی آن انسان‌ها دیگرحیوانات را در تنگنا می‌گذارند تا برای خودشان منفعتی به هم بزنند. سالانه بیش از [۱۰۰ میلیارد](#) حیوان محبوس را برای خوراک، پوشاک، پژوهش، و به اهدافی دیگر می‌کشیم. احتمالاً بیش از [۱ تریلیون](#) حیوان وحشی را هم به اهداف مشابهی به کشتن می‌دهیم. برای دفاع از این عمل‌ها اغلب خودمان را به زحمت نمی‌اندازیم. اما وقتی به این کار دست می‌زنیم، دفاع واحدی را پیش می‌نهیم: *جان انسان‌ها وزن اخلاقی بیشتری دارد.*

اما آیا این درست است؟

برای بیشتر مردم این ایده‌ی استثناانگاری انسان‌ها^۲ مسلم و بدیهی است. با عقل هم جور درمی‌آید چون ایده‌ی مهم‌تر بودنمان از دیگرحیوانات برایمان سودبخش است. ولی با این‌همه، گزاره‌ای است که ارزش بررسی نقادانه را دارد. آیا واقعاً می‌توانیم برای ایده‌ی ارزش اخلاقی بیشتر بعضی جان‌ها به‌طور کل، و مخصوصاً ارزش اخلاقی بیشتر جان انسان‌ها در مقایسه با جان دیگرحیوانات توجیه بیاوریم؟ و حتی اگر بتوانیم، آیا به این معنی خواهد بود که بایستی خودمان را در اولویت بگذاریم، به همین میزانی که حالا به خودمان اولویت می‌دهیم؟

اخلاق‌شناسان جهت رتبه‌بندی گونه‌ها طبق نوعی سلسه‌مراتب گاهی استدلال‌هایی ظرفیت‌بنیاد پیش می‌نهند. مثلاً شلی کیگان، در کتابش *چگونه حیوانات را (کمتر یا بیشتر) بشماریم* (۲۰۱۹) [استدلال می‌ورزد](#) باید به منافع انسان وزن اخلاقی بیشتری بدهیم چون نسبت به دیگرحیوانات، ظرفیت عاملیت و رفاه بیشتری داریم. من ظرفیت‌های شناختی‌ای دارم که گوسفند از آن‌ها محروم است، پس منافی هم دارم که گوسفندها ندارند. از این گذشته، در مقایسه با یک گوسفند ظرفیت تجربه‌ی رنج و

شادی من نیز عمیق‌تر است، بنابراین در قبال رفاه خودم منافع پرمایه‌تری دارم تا رفاه آنان.

اخلاق‌شناسان، برای سلسله‌مراتب گونه‌ها استدلال‌هایی رابطه‌بنیاد هم پیش نهاده‌اند. مثلاً باروک پرودی در مقاله‌ی «دفاع از پژوهش‌های حیوانی (۲۰۰۱) [استدلال می‌کند](#) بایستی به منافع انسان وزن اخلاقی بیشتری بدهیم چون نسبت به اعضای گونه‌ی خودمان غلقه‌هایی خاص و حس همبستگی داریم. طبق این نظر، بایستی منافع حیوانات غیرانسان را «نادیده بگیریم» درست به همان دلیلی که منافع نسل‌های آینده را «نادیده می‌گیریم»: وظایفی درون این گروه‌ها داریم که میانشان نداریم.

در پاسخ به این موارد و سایر استدلال‌هایی از این جنس، بعضی اخلاق‌شناسان بر آن‌اند که می‌بایست ایده‌ی سلسله‌مراتب گونه‌ها را تمام‌وکمال رد کنیم. مثلاً در کتاب *موجودات هموند*³ (۲۰۱۸) کریستین گرسگارد [استدلال می‌ورزد](#) اصلاً معنی ندارد بپرسیم انسان زندگی بهتری دارد یا گوسفند، چرا که جنس حیات هرگونه از حیوانات متفاوت است و ارزیابی هر گونه‌ای صرفاً طبق استانداردهای همان گونه ممکن است. یعنی مقایسه‌ی انسان و گوسفند، واقعاً مثل مقایسه‌ی سیب و پرتغال است.⁴

هرچند این انکار سلسله‌مراتب گونه‌ها را درخور تأمل می‌دانم، می‌خواهم از ایده‌ی دیگری دفاع کنم: حتی اگر سلسله‌مراتب گونه‌ها را به دلایل ظرفیت‌بنیاد یا رابطه‌بنیاد بپذیریم، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت موضع کنونی‌مان در استثناانگاری انسان پذیرفتنی است. جای اینکه صرفاً بر مقدم‌دانستن خودمان اصرار بورزیم، لازم است محتاطانه بیندیشیم که وزن اخلاقی حیوانات گوناگون چقدر متفاوت است. وقتی هم دست به این کار بزنیم، نتیجه‌اش غافلگیرمان می‌کند.

به‌ویژه، اگر استدلال‌هایمان برای استثناانگاری انسان را جدی بگیریم، ماحصلش این خواهد بود که همیشه خودمان را مقدم بدانیم بلکه صرفاً گاهی اوقات است که باید چنین اولویتی قائل شویم. هنگامی هم که مقیاس رنج و مرگ غیرانسان‌های دنیا و میزان همدستی‌مان در این رنج و مرگ را در نظر بگیریم، می‌بینیم که استثناانگاری انسان ورق را برمی‌گرداند: برعکس، احتمالاً بیشتر و بیشتر دلایلی ظرفیت‌بنیاد یا رابطه‌بنیاد خواهیم داشت برای اولویت‌بخشی به حیوانات غیرانسان.

روشن بگویم که استدلال علیه شکل قوی استثناانگاری انسان، ایده‌ای که می‌گوید انسان‌ها الزاماً از غیرانسان‌ها مهم‌ترند، مدّ نظرم نیست. اگر تصور می‌کنید هر منفعتی

برای انسان، هر قدر هم ناچیز، مقدم است بر هر منفعتی برای غیرانسان‌ها، هر قدر هم جدی و بنیادی—مثلاً اولویتِ خارانندنِ خارشِ فقط یک انسان، بر جلوگیری از مرگ ۱۰۰,۰۰۰ فیل—پس [استدلال‌های](#) خوبی ضد دیدگاه شما هست اما تمرکز بر آن‌ها نخواهد بود.

در عوض، هدفم استدلال‌ورزی علیه شکل معتدل استثنانگاری انسان است که می‌گوید محتمل است انسان‌ها در برابر غیرانسان‌ها اهمیت بیشتری داشته باشند. اگر شما هم در صفِ مردمانِ بسیاری هستید که می‌اندیشند چون ظرفیت‌های «عالی‌تر» و روابطی «قوی‌تر» داریم پس نسبت به دیگر حیوانات اولویت‌مندیم، مرتکب آرزواندیشی^۵ شده‌اید. غیرانسان‌ها فراوان‌اند و زندگی ما هم با آن‌ها بسیار درهم‌تنیده‌تر از آن است که چنان تصویری بخواهد درست باشد. این دیدگاه «معتدل» آن‌قدرها هم که فکرش را می‌کنید اخلاقی نیست.

بیا بید این دست استدلال‌ها برای استثنانگاری انسان را یک‌به‌یک واریسی کنیم و شروعمان هم با استدلال‌های ظرفیت‌بنیاد باشد.

بله، ظرفیت من در عاملیت (یعنی خودمختاری) از حیوانات غیرانسان بیشتر و عالی‌تر است. می‌توانم از باورها، امیال، و اعمالم پا پس بکشم، و بپرسم آیا دلیلی جهت تأییدشان دارم یا نه. در نتیجه، می‌توانم از شواهد و خرد برای تعیین و دنبال کردن اهداف بلندمدت بهره ببرم. در مقابل، یک کرم صرفاً آنچه برایش لحظه‌به‌لحظه طبیعی به نظر می‌رسد را می‌تواند انجام دهد، بدون آنکه هرگز برای ارزیابی این انتخاب‌ها مکثی بکند.

چرا این تفاوت مهم است؟ پذیرفتنی است که به‌طور کلی، گستره‌ی علائق عاملان از غیرعاملان بیشتر است. حبس کردن من کار بدی است چون احتیاج دارم برای یک زندگی خوب بتوانم اهداف خودم را تعیین و دنبالشان کنم. در مقابل، حبس کردن یک کرم (به شرط مراقبت مناسب) ممکن است کار بدی نباشد، چون تمام نیاز کرم‌ها برای گذران یک زندگی خوب فرضاً هوا، رطوبت، تاریکی، گرما، غذا، و کرم‌های دیگر است.

نسبت به حیوانات غیرانسان من در رفاه هم ظرفیت عالی‌تری دارم (که شامل شادی و رنج و حالات دیگری از همین دست می‌شود). می‌توانم شادی و رنج بیشتری در هر لحظه تجربه کنم چون مغزم از مغز کرم پیچیده‌تر است. همچنین، چون طول عمرم از کرم بیشتر است، در طول زمان هم می‌توانم شادی و رنج بیشتری تجربه کنم، البته چنانچه زندگی نسبتاً پرباری داشته باشم.

اهمیتش در چیست؟ پذیرفتنی است موجوداتی که ظرفیت رفاهِ عالی‌تری دارند به‌طور کلی، چیزهای بیشتری هم برای از دست دادن داشته باشند. حتی اگر هم محبوس کردن یک کرم بد باشد، انجامش با من بدتر است. هر روز حبسِ آسیبِ بیشتری به من می‌رساند و روی‌هم‌رفته نیز روزهای بیشتری را در حبس خواهم گذارند [چون طول عمرم بیشتر است].

به نظرم چنین استدلال‌های ظرفیت‌بنیادی در حدّ خودشان معقول‌اند. لازمی اولویت‌گذاریِ توجه به این است که در موقعیتی خاص هر کس چقدر در معرض خطر قرار دارد و در تعیین میزان در معرض خطر بودنمان هم ظرفیت‌هایمان سهم دارد. اما این استدلال‌ها در بنیان‌نهادنِ حتی شکلِ معتدلی از استثناانگاریِ انسان هم ناموفق‌اند. هم‌پوشانیِ ظرفیت‌های انسان‌ها و غیرانسان‌ها چشمگیر است و اولویت‌گذاریِ ملاحظه‌ی عوامل دیگری را هم می‌طلبد.

نخست، اینگونه نیست که همیشه ظرفیت‌مان در عاملیتِ عالی‌تر از دیگر حیوانات باشد. اوایلِ زندگیِ تمامی ما عاری از تأملِ عقلانی است، بعضی‌هایمان این ظرفیت را بعدتر از کف می‌دهیم و بعضی‌هایمان هم هرگز به این ظرفیت دست نمی‌یابیم.⁶ در این میان بسیاری از حیواناتِ غیرانسان، ظرفیتِ حافظه، عاطفه، خودآگاهی، آگاهی اجتماعی، برقراری ارتباط، استدلال‌ورزی ابزاری، و مواردی بیش از این را دارند. بنابراین عاملیتِ انسان و غیرانسان هم‌پوشانیِ چشمگیری دارد.

حتی وقتی مطمئنیم ظرفیتِ عاملیتِ ما از دیگر حیواناتِ عالی‌تر است، تفاوتش ممکن است کوچکتر از آنی باشد که می‌اندیشیم. چون عاملیتِ انسانی را معیاری برای مقایسه‌ی تمام دیگر اشکالِ عاملیتِ به‌شمار می‌آوریم، دیدگاه‌هایمان در باب عاملیتِ انسان‌محورانه است. این درست که عاملیتِ انسانی قطعاً ملاحظه‌برانگیز است، اما عاملیتِ غیرانسانی هم همین است. اگر عاملیتِ غیرانسانی را طبق معیارهای خودش بسنجیم، ممکن است اشکالی از خودمختاری بیابیم که انسان‌ها از آن بهره‌ای ندارند.

به همین سیاق، اینگونه نیست که ظرفیتِ رفاه‌مان از دیگر حیوانات همیشه عالی‌تر باشد. اگر ظرفیت رفاه‌مان صرفاً عملکردِ پیچیدگی مغز و طول عمرمان است، پس ظرفیت رفاهِ بعضی حیواناتِ غیرانسان از انسان‌ها عالی‌تر خواهد بود. مثلاً، تعداد یاخته‌های عصبیِ فیل آفریقایی حدوداً سه‌برابر انسان‌هاست و طول عمرشان هم نظیر

ماست. بنابراین، طبق چنین روشِ قیاسی، این حیواناتِ ظرفیتِ رفاهِ عالی‌تری از ما دارند.

افزون بر این، حتی وقتی مطمئنیم ظرفیتِ رفاهمان از دیگر حیوانات بیشتر است باز هم این تفاوت ممکن است کوچکتر از آنی باشد که می‌اندیشیم. تا آنجا که مطلعیم، ظرفیتِ رفاهِ ما احتمالاً صرفاً در عملکردِ پیچیدگیِ مغز و طول عمرمان خلاصه نمی‌شود. در مطالعه‌ی ذهنِ حیوانات هنوز [اول راهیم](#). ممکن است که فرضاً دوبرابر یاخته‌ی عصبی بیشتر به منزله‌ی دوبرابرِ ظرفیتِ رفاه بیشتر باشد، ولی ممکن است هم تفاوتِ ظرفیتِ رفاه از آن بیشتر یا کمتر باشد.

مختصر اینکه، استدلال‌های ظرفیت‌بنیاد حتی در اثبات حقانیتِ اشکالِ معتدلِ استثناانگاریِ انسان هم شکست می‌خورند. اگر می‌اندیشیم حتی آن هنگام که عاری از ظرفیتِ تأمل عقلانی‌ایم باز هم منافعِ پرمایه‌ای داریم (که صدالبته هم باید چنین باشد)، پس باید بیندیشیم همین امر برای غیرانسان‌ها نیز صادق است. نیز همان‌طور که در موارد عدم قطعیت در باب میزان تجربه‌ی شادی یا رنج برای انسان‌ها احتیاط پیشه می‌کنیم و بنا را بر این می‌گذاریم که شادی یا رنج را تجربه می‌کنند (و باز هم، البته که باید چنین کنیم)، پس در برابر غیرانسان‌ها نیز همین‌گونه [باید](#) عمل کرد.

عواملِ دیگری هم در چگونگیِ اولویت‌گذاریِ ما مطرح‌اند.

مثلاً حتی اگر انسان در مقایسه با یک گوسفند به‌طور کلی چیزهای بیشتری برای از دست دادن داشته باشد، در مواردی خاص ممکن است چنین نباشد. فرض کنید برایتان صرفاً یکی از این دو میسر است: بتوانید انسانی را از صدمه‌ای جزئی نجات دهید یا گوسفندی را از صدمه‌ای جدی نجات دهید. در این مورد، ممکن است لازم باشد برای نجات گوسفند اقدام کنید.

به همین سیاق، حتی اگر یک انسان در مقایسه با یک غیرانسان چیزهای بیشتری برای از دست دادن داشته باشد، ممکن است آنچه آن انسان برای از دست دادن دارد بیشتر از آنچه نباشد که تعدادِ زیادی غیرانسان بتوانند از دست بدهند. فرض کنید برایتان صرفاً یکی از این دو میسر است: بتوانید انسانی را از صدمه‌ای جزئی نجات دهید یا ۱,۰۰۰ گوسفند را از صدمه‌هایی جزئی نجات دهید. در این مورد هم، ممکن است لازم باشد دست به نجاتِ گوسفند بزنید.

سرانجام، معنای اخلاق، دست‌کم در عمل، چیزی بیش از آسیب و منفعت است. هرگز اجازه نمی‌دهیم پزشکان انسان‌هایی را به‌منظور بهره‌برداری از گوشت یا اعضایشان به دنیا بیاورند، چراکه حقوق «دهندگان» سرتر است از حقوق گیرندگان. چرا نیندیشیم همین امر برای غیرانسان‌ها هم صادق است؟

این‌ها همه تردیدهایی جدی در استثنا‌نگاری انسان بر می‌انگیزد. در ازای فوایدی جزئی برای انسان‌ها، مرتباً غیرانسان‌ها را در تنگنا می‌گذاریم و واقعاً بارهای سنگینی به آنان تحمیل می‌کنیم. «آسیبی»⁷ که انسان‌ها با خوردن گیاهان می‌بینند در قیاس با [آسیبی](#) که در دامداری‌های صنعتی به حیوانات وارد می‌شود هیچ است.

به ازای هر تک‌انسانی که فایده می‌برد نیز مرتباً باری به غیرانسان‌های بسیار تحمیل می‌کنیم. یحتمل دست‌کم سالانه یک میلیارد حیوان پرورشی و وحشی را، آن هم بدون احتساب [حشرات](#)، برای غذا می‌کشیم. این رقم کشتار سالیانه، بیشتر از تعداد کل انسان‌هایی است که اصلاً تا به حال وجود داشته‌اند.

همچنین، مرتباً هم از غیرانسان‌ها به اشکالی استفاده می‌کنیم که چنانچه پای انسان‌ها در میان باشد هرگز اجازه‌اش را هم به خودمان نمی‌دهیم. مسئله به سادگی این نیست که به جای آن‌ها خودمان را نجات می‌دهیم (هرچند چنین هم می‌کنیم)؛ [مسئله](#)، استثمار و انهدام جهانی آن‌ها است.

نتیجه روشن است. حتی اگر می‌اندیشیم موجوداتی با ظرفیت عاملیت و رفاه بالاتر بر موجوداتی با ظرفیت عاملیت و رفاه پایین‌تر اولویت دارند، به‌طور کلی، باید شک داشته باشیم چنین تفاوتی، اصلاً چیزی شبیه رفتار کنونی ما را موجه بسازد.

پس تکلیف استدلال‌های رابطه‌بنیاد برای استثنا‌نگاری انسان چیست؟ همان استدلال‌هایی که تأکیدشان بر روابطی‌اند که با انسان‌ها و دیگر حیوانات داریم؟

بسیاری از مردم بر این باورند که، دست‌کم عملاً، حق و وظیفه‌ای داریم به خود و اجتماع خودمان اولویت بدهیم. پیش از آنکه مراقب شما باشم باید از خودم مراقبت کنم، و همچنین پیش از آنکه مراقب خانواده‌ی شما باشم باید از خانواده‌ی خودم مراقبت کنم. اگر بتوانیم در چهارچوب گروه‌های کوچکتری مانند خانواده چنین جانبداری‌ای بروز دهیم، پس شاید هم بتوانیم در چهارچوب گروه‌های بزرگتری مانند گونه نیز به همین کار دست بزنیم.

در واقع، بعضی اخلاق‌شناسان می‌گویند این تمثیل نه فقط برای گونه‌ها بلکه برای گروه‌های بزرگتری مثل نسل‌ها هم صادق است. [استدلالتان این است](#) که می‌توانیم منافع حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده را «نادیده بگیریم»، تا اندازه‌ای به این دلیل که درون این گروه‌ها روابط نزدیکتری داریم تا بیرونشان، و تا اندازه‌ای هم چون بی‌طرفی تمام‌وکمال برای تمام موجودات حسمند، از اکنون تا به ابد بیش از اندازه دشوار است.

این جنس استدلال، تا حدی به منافع شخصی ما برمی‌گردد. اگر بگذاریم اخلاق بیش از اندازه بی‌طرفانه شود، دیگر وزن نسبی منافع شخصی خودمان بسیار اندک خواهد بود. اما منافعمان باید دست‌کم مقداری وزن نسبی داشته باشند؛ هم به این خاطر که حقی داریم برای مراقبت از خودمان، هم به این خاطر که مراقبت از خود [معمولاً] پیش‌نیاز مراقبت از دیگران است. پس باید اجازه بدهیم اخلاق تا حدی، جانبدارانه باشد تا فضا برای خودمراقبتی باز شود.

این جنس استدلال، تا حدی هم به روابط شخصی ما برمی‌گردد. در چهارچوب روابط ویژه و وظایف ویژه‌ای هم داریم. اول باید مراقب خانواده‌ی خودم باشم بعد خانواده‌ی شما، چون درون خانواده‌ی خودم غلظه‌هایی ویژه دارم. همین هم می‌تواند برای گروه‌های بزرگتری مثل گونه‌ها و نسل‌ها صادق باشد. پس باید بگذاریم اخلاق تا حدی، جانبدارانه باشد تا فضایی هم برای وظایف رابطه‌ای باز شود.

اما حتی اگر صدق این ادعاها را بپذیریم که برای گروه‌هایی مثل گونه‌ها و نسل‌ها هم قضیه از همین قرار است، باز هم می‌بایست منکر موضع کنونی خودمان در استثنانگاری انسان شویم. تعداد افراد [تمام] گونه‌ها و نسل‌ها بسیار بیشتر از تعداد افراد گونه یا نسلی واحد است. زندگی‌های ما نیز به شکلی فزاینده با گونه‌ها و نسل‌های متنوع در پیوند است، آن هم به اشکالی که برای منافع و روابط شخصی ما اقتضات مهمی دارد.

فرض کنید به‌طور کلی من قطعاً وظیفه دارم اول از خانواده‌ی خودم مراقبت کنم بعد خانواده‌ی شما. مگر به این می‌رسیم که اجازه دارم با خانواده‌ی شما هر کاری دلم می‌خواهد انجام دهم؟ قطعاً نه. کارم اشتباه خواهد بود اگر برای تأمین خوراک خانواده‌ی خودم از خانواده‌ی شما خوراک سلب کنم، آن هم وقتی که خانواده‌ام بسیار بیشتر از خانواده‌ی شما خوراک دارند. این کارم نیز اشتباه است که خانواده‌ی شما را بگشتم تا بتوانم به جای فرضاً برنج و حبوبات، به خانواده‌ام گوشت انسان برسانم.

این موارد، از گونه‌ای به گونه‌های دیگر و از نسلی به نسل‌های دیگر هم صدق می‌کند. انسان‌ها مشغول سلب منابعی از حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده‌اند، در صورتی که از پیش، نسبت به آن‌ها (به طرق گوناگونی) منابع بسیار بیشتری داریم. همچنین هر سال صدها میلیارد حیوان را برای غذا به کشتن می‌دهیم که برای محیط‌زیست و سلامتی نسل‌های آینده هم [تهدیدهایی](#) به دنبال دارد، درعین‌حالی که به جایگزین‌های انسان‌دوستانه، سالم، و پایدار گیاهی نیز دسترسی داریم.

افزون بر این، بسیاری از سیاست‌گذاری‌هایی که برای حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده نفع به همراه دارد، به خودمان نیز نفع می‌رساند. چنانکه چهارچوب سلامت واحد سازمان جهانی بهداشت [یادآور می‌شود](#)، سلامت انسان، غیرانسان، و محیط‌زیست در پیوند هستند. می‌بایست صنایعی مثل جنگل‌زدایی، دامپروری صنعتی، و تجارت حیات وحش را براندازیم، نه فقط برای حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده، بلکه به خاطر خودمان هم چنین احتیاجی داریم: اتلاف، آلودگی، بیماری‌های عفونی، و دیگر تهدیدهایی که از این فعالیت‌ها برمی‌خیزند همین حالا دارند به ما صدمه می‌زنند.

این را نیز نباید از نظر بیندازیم که دربرابر گونه‌ها و نسل‌های دیگر هم وظایفی رابطه‌بنیاد داریم. خیلی‌هایمان به اعضای دیگرگونه‌ها و نسل‌ها اهمیت می‌دهیم: محال است کسی از سگم اسموکی برایم مهم‌تر باشد، بسیاری از والدین نیز چنین احساسی نسبت به فرزندان و نوه‌ها و غیره‌شان دارند. وقتی هم که کارهایمان، به حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده صدمه می‌زند، برای کم‌کردن این دست آسیب‌ها و اصلاحشان [وظیفه‌ی](#) [رابطه‌بنیادی](#) داریم، چه این افراد برایمان مهم باشند و چه نه.

کوتاه سخن اینکه، استدلال‌های رابطه‌بنیاد در اثبات حقانیت اشکال کنونی استثنانگاری انسان و استثنانگاری نسلی شکست می‌خورند. حتی اگر هم حق یا وظیفه‌ای داریم تا از خودمان و باقی انسان‌های فعلی مراقبت کنیم، باز هم لازم است برای دستیابی به این هدف، بسیار بهتر از این‌ها با حیوانات غیرانسان و نسل‌های آینده رفتار کنیم. به‌ویژه وقتی فعالیت‌مان به آن‌ها صدمه می‌زند، نیاز است فی‌نفسه و صرفاً به خاطر خودشان هم رفتارمان را با آن‌ها بسیار بهتر کنیم. وظایف رابطه‌بنیادمان بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که گمان می‌رفت.

وقتی رشته‌ی این ظرفیت‌ها و رابطه‌ها را به هم می‌بافیم، به نتیجه‌ای تعجب‌برانگیز می‌رسیم: نه فقط باید به خودمان کمتر اولویت بدهیم بلکه شاید حتی در مواردی اصلاً نباید برای خودمان اولویتی قائل شویم. هر چه نباشد، حتی اگر منافع حیوانات

غیرانسان و نسل‌های آینده را ناچیز بشماریم، جمعیتشان آن‌قدر گسترده و بزرگ است و کارهایمان هنوز آن‌قدر رویشان اثر می‌گذارد، که به احتمال زیاد ممکن است وزن انباشتی منافعشان از ما بیشتر باشد.

وقتی نیز رشته‌ی استدلال‌های زیست‌شناختی و نسلی را به هم ببافیم، نتیجه‌ای که انتظارمان را می‌کشد حتی تعجب‌برانگیزتر از مورد پیشین است: نه فقط باید به غیرانسان‌های کنونی و انسان‌های آینده اولویت بدهیم، بلکه به‌طور ویژه‌ای برای غیرانسان‌های آینده نیز چنین باید کرد. مثلاً، وقتی آثار تغییر اقلیم را می‌سنجیم، باید به آثاری که بر دیگرگونه‌ها به جای می‌گذارد وزن اخلاقی زیادی بدهیم. کدام جمعیت‌ها گسترش یا کاهش می‌یابند، و چه می‌آید بر سر رفاه فرد فرد این حیوانات؟

قبول که محدودیتی هست بر سر اینکه چقدر بتوانیم همین حالا به غیرانسان‌های کنونی و آینده اولویت بدهیم، چون در حال حاضر دانش، قدرت و اراده‌ی سیاسی لازم برای کمک گسترده به آنان را نداریم. پس ممکن است نیاز باشد حالا خودمان را در اولویت بگذاریم تا بتوانیم در آینده به آن‌ها اولویت بدهیم.

پس حتی اگر این استدلال عملی را بپذیریم، بازهم لازم است بسیار بیش از آن مقدار که در حال حاضر به حیوانات غیرانسان اولویت می‌دهیم، آن‌ها را در اولویت بگذاریم. همین حالا نیز از دستمان برمی‌آید که حیوانات را بسیار کمتر بیازاریم و بسیار بیشتر یاری کنیم. خیلی وقت‌ها نفع خودمان هم در انجام چنین تغییراتی است. این را نیز نباید از نظر بیندازیم که چگونگی پدیداری تاریخ به مسیری بسته است که طی می‌کند. خوشمان بیاید یا نیاید، پسینیان ما میراث‌بر دنیایی‌اند که ما می‌سازیم. بنابراین اگر می‌خواهیم اولویت‌های بی‌طرفانه‌ی جانشینان ما بیشتر باشد، لازم است ما هم برای داشتن اولویت‌های بی‌طرفانه اقدام کنیم.

نتیجه اینکه لازم است رابطه‌مان با حیوانات دیگر را از اساس بازنگری کنیم. وقتی بین گونه‌ها اولویت می‌گذاریم، مسئولیم پی بهترین اطلاعات و استدلال‌ها برویم، جای اینکه از همان آغاز نتیجه‌ای به سود خودمان بگیریم.

هنگامی هم که دستمان را از روی ترازو برداریم، جابه‌جایی کفه‌ی ترازو دور از انتظار نیست. پیش از این هم می‌بایست رفتارمان با غیرانسان‌ها بسیار بهتر از این‌ها می‌بود، و سرانجام، شاید حتی نیاز شود منافع و احتیاجات آن‌ها را بر خودمان اولویت دهیم. از همین حالا باید خودمان را برای چنین احتمالی حاضر کنیم.

پی‌نوشت‌های مترجم

¹ Xenotransplantation

² human exceptionalism

³ Fellow Creatures

⁴ با توجه به اهمیت کانت، و نیز استقبال گسترده‌ای که در ایران از اندیشه‌های این فیلسوف می‌شود، ابضاح بیشترِ چرایی عدم امکانِ چنین قیاسی از زبان خودِ کریستین گرسگارد (از شارحان بنام کانت) ضروری می‌نماید:

«بر این باورم که هیچ‌چیزی نمی‌تواند اهمیت داشته باشد بی‌آنکه برای کسی (موجودی، چه انسان و چه حیوان) مهم باشد. اگر این حرف درست باشد، ضروری است بگوئیم این ادعای اهمیتِ والاترِ انسان دقیقاً بناست چه معنایی داشته باشد. قرار است انسان‌ها برای چه کسی مهم‌تر باشند؟ برای کائنات؟ در نظر خدا؟ برای خودمان؟... اگر همه‌ی آن‌هایی که مهم‌اند می‌بایست برای کسی و موجودی مهم باشند، بنابراین جایی وجود ندارد که بتوانیم آنجا بایستیم و از بلندایش به‌شکلی سازوار بپرسیم کدام موجودات یا کدام نوع از موجودات، مطلقاً بااهمیت‌ترند. چیزها برای موجودات‌اند که مهم‌اند، خود این موجودات در مرتبه‌ای مطلق قرار ندارند که ترتیبِ اهمیتِ ردیف کنند. یا به عبارتی، تقریباً جایی نیست که بتوانیم برای انجام چنین قضاوتی در آنجا بایستیم... ممکن است تصور کنید حرفم این است که چیزهایی برای من مهم‌اند و چیزهایی هم برای شما، اما هیچ‌چیزی نیست که اصلاً و مطلقاً مهم باشد. ولی به‌واقع چیز دیگری در ذهن دارم؛ نگاهی از این قرار که تمام اهمیت‌ها، بندشده و وابسته‌اند. به‌ویژه، بندشده و وابسته به موجودی که موضوع پرسش برای او اهمیت دارد و نمی‌شود بندش را از آن موجود گسست بی‌آنکه اهمیتش پایان گیرد. هرچند این دیدگاه که اهمیت بندشده و وابسته است منکرِ اهمیتی خودبه‌خودی و مستقل می‌شود، لزوماً به این معنی نیست که هیچ‌چیزی اهمیتی مطلق ندارد. چون همچنان، کاملاً معقول است بگوئیم چیزهایی وجود دارند که برای همه‌ی ما اهمیت دارند - برای همه‌ی آن‌هایی که چیزها می‌توانند برایشان اهمیت داشته باشند. به‌واقع، اگر فکرش را بکنید، آنچه از مفهوم اهمیتِ مطلق می‌خواهیم، همین است و چیزی بیش از این نیست: اینکه چیزی، برای هرکسی که چیزها می‌توانند برایش مهم باشد، مهم است. میانِ مطلق بودن و وابستگی به همگان، تفاوتی حقیقی درکار نیست. پس فضایی منطقی هست برای این قضایا:

اهمیتِ مطلقِ اهمیت-برای: مطلقاً برای همه‌ی ما اهمیت دارد که تمام موجوداتِ حسمند چیزهای خوبی که برایشان بااهمیت است را به دست آورند و از چیزهای بدی که پرهیز از آن‌ها برایشان بااهمیت است، بپرهیزند.

به نوعی دیگر هم می‌توان بیانش کرد:

خوبیِ مطلقِ خوبی-برای: مطلقاً خوب است، (خوب برای همه‌ی ما) که هر موجودِ حسمندی چیزهایی که برایش خوب است را به کف بیاورد و از چیزهایی که برایش بد است، بپرهیزد.»

⁵ آرزواندیشی (wishful thinking) یکی از انواع مغاطاتِ فکری است که طی آن فرد آنچه را مایل است صادق باشد، واقعاً صادق فرض می‌گیرد؛ طرز فکر آرزواندیشانه می‌گوید من دوست دارم الف، ب باشد، پس الف، ب است.

⁶ در مقاله‌ای با عنوان «در دفاع از گوشت‌خواری» تیموتی هیزیانو می‌گوید برای عضویت در اجتماع اخلاقی، بهره‌مندی از «طرفیتِ بنیادین برای عاملیتِ عقلانی» ضروری است و بدین شکل می‌کوشد تا این انتقاد که «بعضی از انسان‌ها مانند خُردسالان، ناتوانانِ ذهنی، و کهن‌سالان، فاقدِ عاملیت‌اند اما درنظرمان همچنان شأن اخلاقی دارند و در نتیجه عاملیت نمی‌تواند مبنایی برای اعطای شأن اخلاقی باشد» را دور بزنند. او می‌نویسد «برای بهره‌مندی از شأن اخلاقی، حسمندی کفایت نمی‌کند. بنابراین، هرچند حیوانات درد می‌کشند که تجربه‌ی جسمانی بدی است، تجربه‌شان از آن، اخلاقاً فی‌نفسه بد نیست. طی تجربه‌ی درد صدمه می‌بینند اما جنس این صدمه ربطی به اخلاق ندارد... از آنجا که حیوانات فاقد شأن اخلاقی‌اند، خوردن گوشت خطا نیست، حتی اگر برای تغذیه ضروری نباشد.» لازلو اِردوس در پاسخ به هیزیانو [استدلال می‌کند](#) که مفروض گرفتن وجود مرموز یک «طرفیتِ بنیادین برای عاملیتِ عقلانی» از نظر زیست‌شناختی بی‌معنا و اثبات‌ناپذیر است و صرفاً واقعیت را گنگ می‌کند. او می‌نویسد: «...طبق گفته‌های هیزیانو بنیادِ عاملیتِ عقلانی در عضویتِ گونه‌ای هر فرد ریشه دارد. او همچنین می‌گوید تمامی انسان‌ها دارای «طرفیتِ بنیادین برای عاملیتِ عقلانی»‌اند. مشکل اینجاست که عضویتِ گونه‌ای (در این مورد، تعلق به گونه‌ی انسانِ خردمند) و مقوله‌ی تمام

انسان‌ها (تعلق به جنس انسان) دو چیز متفاوتند. آیا گونه‌های دیگر انسان (مثلاً انسان راست‌قامت) که حالا دیگر منقرض شده‌اند هم دارای این "طرفیت بنیادین" مرموز بوده‌اند؟ هیزیانو این مسئله را نمی‌شکافد، پس نمی‌دانیم که آیا این "طرفیت بنیادین" مفروض مشخصه‌ی گونه‌ی ماست یا مشخصه‌ی جنس‌مان. هرچند این پرسش در نظر اول ممکن است کم‌اهمیت به نظر برسد، عواقب آن گسترده است. هیزیانو به لحاظ نظری، دو پاسخ احتمالی ممکن است داشته باشد. اگر بگویید فقط اعضای گونه‌ی انسان خردمندند که دارای این «طرفیت بنیادین» اند، معنایش این خواهد بود که فرضاً اگر جمعیتی جان‌به‌دربرده از انسان راست‌قامت بیابیم، می‌توانیم آن‌ها را بخوریم (چون به اجتماع اخلاقی تعلق ندارند). اگر هم هیزیانو بر این پای بفشارد که تمام انسان‌ها (یعنی تمام اعضای جنس انسان) از "طرفیت بنیادین" بهره‌مندند، معنایش همین است که این ظرفیت را به جنس ربط داده است. سپس این سوال پیش می‌آید که از کجا می‌داند؟ بحتل از نظر علمی اعتبارسنجی این ظرفیت، حتی در گونه‌ی متأخر انسان خردمند ناممکن است چه رسد به گونه‌ی منقرض شده‌ای مانند انسان راست‌قامت. و پرسشی که حتی از قبلی هم مهم‌تر است: چرا باید "طرفیت بنیادین" را به جنس مرتبط بدانیم و نه یک خانواده یا هر مقوله‌ی رده‌گان‌شناختی بالاتری؟ خطای بالا در پیوند با این واقعیت است که هیزیانو متوجه نبوده گونه (و سایر مقوله‌های رده‌گان‌شناختی) مقوله‌هایی ذهنی‌اند...». برای مطالعه‌ی انتقادهایی دیگر به تمهید هیزیانو، به مقاله‌ی «در دفاع از خوردوخوراکِ وگان»⁷ و برای ارزیابی انتقادی مختصری از انسان‌محوری به مدخل «گونه‌گرایی» رجوع کنید.

⁷ نویسنده تعمداً واژه‌ی آسیب را درون گیومه آورده است تا تردیدش را نسبت به وجود چنین آسیبی نشان دهد. پژوهش‌های علمی می‌گویند حذف محصولات حیوانی از رژیم غذایی انسان، می‌تواند آثار مثبت چشمگیری بر سلامتی و محیط‌زیست بگذارد. [آکادمی تغذیه و رژیم‌شناسی آمریکا](#) که بزرگترین انجمن تغذیه‌ی دنیاست در اظهار موضع رسمی خود راجع به گیاهخواری آورده است «رژیم‌های قاعده‌مند گیاهی از جمله وگان را مفید، مغذی، و دارای فوایدی در پیشگیری و مداوای برخی بیماری‌ها می‌داند. این رژیم‌ها در همه‌ی دوره‌های زندگی از جمله بارداری، شیردهی، نوزادی، کودکی، نوجوانی، و بزرگسالی و برای ورزشکاران مناسب است.» برای آشنایی با آثار محیط‌زیستی انواع الگوهای تغذیه‌ای به فصل دوم کتاب در دست چاپ زیر رجوع کنید: گلب، شری (۲۰۱۳). دوازده پرسش از گیاه‌خواران اخلاقی. ترجمه: محمدرسول علیزاده اصلی (۱۴۰۲). نشر کرگردن.