

اخلاق و نسبیت

- سید مرتضی حسینی شاهرودی^۱
- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، مسئله مطلق یا نسبی بودن احکام و ارزشهای اخلاقی است. صاحب نظران و آشنایان به اخلاق نظری، در این زمینه با دیدگاههای متفاوتی روبه‌رو بوده و هستند و هر یک فراخور بضاعت علمی و دقت نظری خود، به اثبات یا نفی برخی از آنها پرداخته‌اند. نویسنده که در آثار دیگر خویش به اثبات واقعیت اخلاق و نفی اعتباری و سلیقه‌ای بودن آن و نیز صدق‌پذیری آن پرداخته است، در این جستار با طرح آرا و نظریه‌های فیلسوفان اخلاق و آشنایان به این گونه مباحث، به نفی نسبیت اخلاقی می‌پردازد و نوعی مطلق‌گرایی اخلاقی را تبیین می‌کند.

کلید واژگان: نسبیت‌گرایی فرهنگی، نسبیت‌گرایی ذهنی، مطلق‌گرایی، هنجارین، توصیفی.

طرح مسئله

برخی از پرسشهای اساسی در زمینه اخلاق^۱ وجود دارد که هر یک ممکن است موضوع بحث مستقلی باشد؛ مانند: آیا همه احکام ارزشی، اخلاقی است؟ آیا اخلاق وابسته به دین است؟ آیا اخلاق دینی و اخلاق سکولار همانند است یا اساساً بین آن دو تفاوت وجود دارد؟ آیا اخلاق غیر دینی (سکولار) ممکن است واقعاً مبنایی برای گرایشها و رفتارهای اخلاقی باشد؟ آیا جامعه می تواند برای مدتی طولانی بدون مبانی دینی برای اخلاق، از خود مراقبت کند؟ (تئودور^۲، ۱۹۹۵؛ ۱۹۹۹) چه مبنای دیگری می توان برای نشانه‌ها و نمادهای اخلاقی جست؟ آیا اخلاق امری سلیقه‌ای است؟ چرا دانشمندان، علم اخلاق را امری ذهنی نمی‌دانند؟ (ر.ک: مجله تحقیق آزاد^۳)

یکی از پرسشهای اساسی مربوط به اخلاق که رابطه بسیار نزدیکی به موضوع این مقاله دارد، چیستی معیار درستی، حقانیت و صدق اخلاق است. نظریه‌های اخلاقی در پی آن‌اند که با تبیین جنبه‌هایی که رفتار درست (حق) را از رفتار نادرست (ناحق) جدا می‌سازد، بدین پرسش پاسخ دهند؛ به تعبیر دیگر، در پی آن‌اند که وجه مشترک همه رفتارهای درست (حق) را بیان کنند و نیز می‌کوشند ضرورت منطقی و شرایط کافی برای درستی و حق بودن رفتار را نشان دهند.

آن دسته از اطلاعاتی که نظریه‌های اخلاقی در پی تبیین آن است، احکام اخلاقی مورد نظر ما و نیز تجربه ما از زندگی اخلاقی را نیز در بر دارد. ما همگی احکام اخلاقی داریم، به بحثهای اخلاقی می‌پردازیم و هر لحظه رفتاری اخلاقی انجام می‌دهیم. هر نظریه رسانی اخلاقی باید با این اطلاعات سازگار باشد. اگر یک نظریه اخلاقی به رفتارهای غیر اخلاقی فرمان دهد، اگر وجود هرگونه مخالفت اخلاقی واقعی را انکار کند یا اگر انکار کند که ممکن است ما گاهی رفتاری غیر اخلاقی داشته باشیم، دلایل خوبی بر نادرستی چنین نظریه‌ای وجود دارد. یک نظریه اخلاقی باید کاربردی باشد و به ما در حل مسائل پیچیده اخلاقی کمک کند.

1. Morality.
2. Theodore.
3. Free Inquiry Magazine.

دیدگاههایی که برای تبیین چنین مسائلی با زاویه نگرش خاصی ارائه شده‌اند، بسیار است که در این نوشتار به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم و از میان آنها به برخی از انواع مطلق‌گرایی و نسبیّت‌گرایی اشاره خواهیم کرد. مطلق‌گرایی و نسبیّت‌گرایی از جنبه‌های مختلف، تقسیم شده است که به تحلیل و تبیین برخی از آنها می‌پردازیم:

۱. مطلق‌گرایی فرهنگی هنجاری: این دیدگاه، که یک فرهنگ، منبع و سرچشمه خطاناپذیر برای حقایق اخلاقی کلی و فراگیر است؛ بنابراین، اولاً اخلاق، کلی و مطلق است و ثانیاً سرچشمه خطاناپذیر دارد و چیزی برگرفته از آداب و رسوم یا تجارب فردی و جمعی و مانند آن نیست.

۲. نسبیّت‌گرایی فرهنگی توصیفی: طبق این دیدگاه، جوامع مختلف دست‌کم در برخی از قضاوتها با هم توافق ندارند و چیزی که در یک جامعه یا یک فرهنگ، امری اخلاقی است، ممکن است در جامعه و فرهنگی دیگر، اخلاقی نباشد و یا حتی ضد اخلاقی باشد.

۳. نسبیّت‌گرایی متافیزیکی؛^۳ پوچ‌گرایی اخلاقی^۴ یا شکاکیت اخلاقی:^۵ این ادعاست که هیچ‌گونه حقایق اخلاقی وجود ندارد یا هیچ کاری به اخلاقی و ضد اخلاقی توصیف نمی‌شود یا اگر توصیف می‌شود، هر که هر کاری انجام دهد، اخلاقی است (پوچ‌گرایی) یا اینکه انسان هیچ آگاهی اخلاقی یا هیچ عقیده اخلاقی تأیید شده ندارد و بر فرض که اخلاق موجود باشد، انسان توانایی شناخت آن را ندارد (شکاکیت معرفت‌شناختی اخلاقی).

۴. نسبیّت‌گرایی فرهنگی هنجاری: دیدگاهی که طبق آن، انسان باید با هنجارهای اخلاقی فرهنگ خود موافق باشد یا دست‌کم، اخلاقاً مجاز است که

1. Normative cultural absolutism.
2. Descriptive cultural relativism.
3. Metaethical relativism.
4. Moral nihilism.
5. Moral skepticism.
6. Normative cultural relativism.

چنین باشد.

نویسنده در پی آن است که دلایل متأخر مربوط به «مطلق بودن» اخلاق را در برابر «نسبیت» آن بازخوانی کند و به تحلیل پیچیدگیهای آن و نیز به کاستیهای مربوط به نسبیت و برآیندهای اخلاق بپردازد. شایان یادآوری است که بحث دقیقاً متوجه جنبه آکادمیک یا نظری آن نیست، بلکه در عین حال، جنبه‌های کلی و عمومی آن نیز دور از نظر نیست. مسئله اساسی این است که آیا اصول اخلاقی به ویژه آنچه به حقوق انسان ارتباط دارد، ذاتاً مطلق است یا با توجه به پشتوانه‌های فرهنگی، دینی و ملی، امری نسبی است؟

مطلق‌گرایان، ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان را امری مطلق و آن را از بدیهیات می‌شمارند و ریشه آن را کرامت انسانی می‌دانند (ر.ک: دانلی، ۱۹۸۹، ۲۴-۲۵). پیش فرض این نظریه این است که ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، امری عینی و مستقل از فرهنگ، دین، ایدئولوژی یا نظام ارزش‌گذاری است، ولی در عین حال، بداهت آن را تبیین نکرده‌اند، بلکه هنوز دلایل روشنی بر عینی بودن این حقوق نیز ارائه نداده‌اند. نویسنده این امر را در «اخلاق و واقعیت» (ر.ک: نامه مفید، ش ۳۴) تبیین کرده و آن را به اثبات رسانده است.

تعریف اخلاق

مهم‌ترین تعاریف اخلاق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. تعریفهای توصیفی؛^۲ ۲. تعریفهای هنجاری.^۳

۱. تعریف توصیفی اخلاق: به نوعی رفتار اشاره دارد که کسی یا گروهی آن را انجام دهد؛ به عبارت دیگر، کسی با رفتار خود آن را پذیرفته باشد.

۲. تعریف هنجاری اخلاق: به نوعی رفتار اشاره دارد که در شرایط معینی، همه افراد خردمند آن را انجام می‌دهند.

1. Donnelly.
2. Descriptive definitions of morality.
3. Normative definitions of morality.

تبیین تعاریف اخلاق و برآیند نسبیت

یک جامعه ممکن است دارای اخلاقی باشد که تنها به رفتارهایی ارتباط داشته باشد که با اعمال دیگران ارتباط روشنی ندارد و در عین حال، امری دینی و مبتنی بر دستورات خدا باشد؛ مانند اختصاص اوقاتی به انجام دادن شعائر دینی. از این نگاه، حتی ویژه‌ترین رفتارهای دینی (انجام دادن شعائر) نیز اخلاقی است. جامعه دیگر ممکن است دارای اخلاقی مربوط به رفتارهای غریزی باشد و مدعی باشد که چنین اخلاقی مبتنی بر طبیعت انسان است یا جامعه‌ای ممکن است اخلاق را چیزی لحاظ کند که با رفتارهایی ارتباط دارد که آسیبهای آزردهنده مردم را به کمترین سطح برساند و مدعی باشد که اخلاقی که با چنین کارهایی ارتباط دارد، بر عقل استوار است. همچنین می‌توان جوامع مختلف را با اخلاقیهای فرضی متفاوت تصور کرد.

بسیاری از جوامع، اخلاقی دارند که با همه رفتارهای مذکور، ارتباط دارد و بر این ادعایند که هر سه نقش یادشده را دارند، ولی اخلاق به این معنا، قطع نظر از محتوای آن یا باور معتقدان به چنین نقشی درباره اخلاق، تنها جنبه‌های مشترکی است که هر نظام اخلاقی از آن برخوردار است و آن، این است که همه مربوط به جامعه و راهنمای رفتارهایی است که افراد آن جامعه انجام می‌دهند. اخلاق بدین معنا ممکن است بردگی یا کاری را برای رنگین‌پوستان مجاز بداند، اما همان کار را برای دیگران مجاز نداند.

تنها برخی از فیلسوفان، اخلاق را به این معنای کاملاً توصیفی به کار می‌برند. توجه طرفداران نسبیت اخلاق به طور ویژه به این گونه نظامهای اخلاقی متفاوت جلب شده است؛ از این رو، ادعا می‌کنند که این گونه اخلاقیها تنها نوعی از اخلاق است، نه همه آن (ر.ک: وسترمارک،^۱ ۲۳۵). به نظر آنان، یک اخلاق هنجارین کلی وجود ندارد.

طرفداران نسبیت اخلاقی نه تنها درباره واژه اخلاق دعاوی زبانی دارند، بلکه معتقدند این واژه در معنای توصیفی آن، واقعاً به مدلول خارجی، یعنی رفتار

1. Westermarck.

اجتماعی، دلالت دارد؛ چه اینکه اگر اخلاق به یک رفتار کلی و همگانی و مورد تأیید همه افراد عاقل دلالت کند، در این صورت، هیچ مدلولی نخواهد داشت.

اگرچه طرفداران نسبیّت اخلاق، کاربرد واژه اخلاق را به منظور اشاره به نوعی رفتار کلی و همگانی می‌پذیرند، ادعا می‌کنند این تصوّر که چیزی وجود دارد که ممکن است مدلول این واژه قرار گیرد، خطاست. اینان اساساً وجود یک اخلاق کلی و همگانی را که در همه جوامع برای راهنمایی رفتار آنها و قضاوت درباره کارهای دیگران به کار می‌رود، انکار می‌کنند.

جنبه‌های اساسی اخلاقی که بر رفتارهای جوامع مختلف دلالت دارد، عبارت است از: الف) اخلاق آن نوع رفتاری است که جامعه انجام می‌دهد. ب) اخلاق به منظور راهنمایی افراد آن جامعه به کار می‌رود.

اخلاق در این معنای توصیفی بنیادین، راهنمای رفتار برخی از گروههاست نه جامعه؛ زیرا تفاوت میان جوامع انسانی به چنین امری می‌انجامد. آنگاه که راهنمای رفتار یک گروه مذهبی با راهنمای رفتار یک جامعه ناسازگار باشد، روشن نیست که باید بگوئیم میان نظامهای اخلاقی، تعارض و ناسازگاری وجود دارد یا اینکه نوع رفتار آن گروه مذهبی با اخلاق تعارض دارد. ممکن است اعضای آن جامعه و نیز اعضای آن گروه مذهبی، با توجه به اصول و عقایدی که پذیرفته‌اند، متفاوت باشند. هر یک از آن دو، تقریباً یا تحقیقاً اخلاقی را که به عنوان راهنما پذیرفته‌اند، اخلاقی درست و حق می‌دانند.

در جوامع کوچک همگن، مردم به گروههایی که به لحاظ عملی در برابر جامعه باشند، تعلق ندارند. در چنین جوامعی تنها یک راهنما برای عمل وجود دارد که همه اعضا آن را پذیرفته‌اند و تنها یک نوع رفتار وجود دارد که جامعه با آن روبه‌روست. برای چنین جوامعی، هیچ ابهامی درباره عملی که اخلاق بر آن دلالت کند، وجود ندارد، ولی مردم در جوامع بزرگ، اغلب به گروههایی تعلق دارند که هر کدام به رفتاری هدایت می‌شوند که با رفتار مورد پذیرش جامعه ناسازگار است و اغلب آن رفتار اجتماعی را نمی‌پذیرند. اگر آنان رفتارهای متعارض گروهی را بپذیرند که بدان تعلق دارند، راهنمای رفتار جامعه خود را درست و حق نمی‌دانند.

این امر، سبب ابهام در معنای توصیفی بنیادین اخلاق می‌شود و با ادعای تعارض میان جوامع مختلف کوچک برطرف نمی‌گردد. علاوه بر این، آیا اخلاق تنها هدایتها و دستورات رفتاری مربوط به یک جامعه است یا راهنمای رفتاری گروهها، نیز هست؟ اگر اخلاق تنها راهنمای رفتار اجتماعی باشد نه راهنمای رفتار گروهها، ابهام دیگری نیز پدید می‌آید و آن، این است که کدام یک از این دو جنبه اساسی، بیشترین اهمیت را دارد؟

پذیرش اینکه افراد یک جامعه، اغلب اخلاقی بودن رفتار خویش را نمی‌شناسند یا نمی‌پذیرند، مشکلاتی را برای تعریف توصیفی اخلاق به عنوان نشان رفتار یک جامعه و نیز به عنوان راهنمای رفتار اعضای جامعه به وجود می‌آورد.

فردگرایی اخلاقی

با توجه به آنچه گفته شد، نه پذیرش تعریف اخلاق به عنوان نشان رفتار مورد پذیرش افراد جامعه، سودمند است و نه پذیرش تعریف کلی تری از اخلاق به عنوان نشان پذیرش افراد یک گروه؛ زیرا در مورد نخست، در بسیاری از جوامع بزرگ، همه افراد آن، یک نوع رفتار را نمی‌پذیرند و در مورد دوم، همیشه ممکن نیست که اعضای یک گروه، یک نوع رفتار را بپذیرند. برآیند طبیعی این اشکالات، این است که معیار رفتار اخلاقی را پذیرش فرد بدانیم. اگر از سویی، پذیرش مردم اهمیت دارد و از سوی دیگر، ممکن است افراد گروه، یک رفتار را نپذیرند، ضرورت توجه به گروه چیست؟

این ملاحظات به تعریف جدیدی از اخلاق می‌انجامد؛ یعنی: رفتاری که یک فرد، آن را مهم می‌داند و می‌خواهد، همگی آن را بپذیرند. (ر.ک: هایلر^۱، ۷۵) پذیرش فرد به جای پذیرش جامعه یا گروه، ملاک اخلاقی بودن است، ولی باید گفت، تنها پذیرش فرد، نشان اخلاقی بودن نیست؛ زیرا در این صورت، همه چیز بدین سبب که مورد پذیرش فرد یا افرادی هست، اخلاقی خواهد بود. پس این پذیرش، مطلق نیست، بلکه مهم بودن آن در نظر و خواست وی به پذیرش آن از سوی همگان،

1. Hare.

شرط است.

به نظر برخی، اخلاق آموزه‌ای است که شخص، رفتاری را مهم تلقی می‌کند، ولی نمی‌خواهد که همگان آن را بپذیرند. در این تعریف، «خودخواهی اخلاقی»^۱ (یعنی هر کسی باید علایق شخصی خود را راهنمای اصلی رفتار خویش قرار دهد) اخلاق است. سیدجوینک^۲ (۱۹۶۰، ۶۵؛ ۱۹۸۱، ۷۸) که مبنای فلسفه او «اگوتیسم»^۳ و یکی از اصول «فلسفه ماکیاولی» است، خودخواهی را به عنوان یکی از روشهای علم اخلاق معرفی کرده است.

دیدگاه موافقان و مخالفان اخلاق هنجارین

اخلاق بر اساس هر تفسیری از آن، نشان رفتار است، اما بر اساس تفسیر علم‌الاخلاقی یا تفسیر نسبیّت گرایان یا فردگرایان، هیچ محتوایی خاص یا جنبه‌هایی ندارد که آن را از نشانه‌های غیر اخلاقی رفتار، مانند قانون و دین جدا سازد. همان‌گونه که نشان قانونی بودن رفتار تا آنجا که راهنمای عمل است و نشان دینی بودن رفتار ممکن است از نظر محتوا نامحدود باشد، به نظر همه نسبیّت گرایان و فردگرایان، اخلاق نیز از حیث نشان اخلاقی بودن، ظرفیتی نامحدود دارد، ولی از نظر کسانی چون هابز^۴ (ر.ک: ۱۹۹۱، ۲۳۵)، کانت^۵ (ر.ک: ۱۹۶۷، ۶۲۵) و میل^۶ (ر.ک: ۱۹۹۸، ۲۱۶) که معتقد بودند اخلاق، نشان رفتاری است که باید همه افراد عاقل برای اداره رفتار همه فاعلهای اخلاقی به کار گیرند، اخلاق ظرفیت محدودی دارد.

اگرچه کانت بر حسب ترجمه آلمانی واژه «اخلاق»، اخلاق را رفتاری می‌داند که بر هیچ کس جز خود فاعل تأثیر ندارد، اعتراف می‌کند که تأثیرگذاری رفتار بر دیگران، امری متداول است. نوشته‌های هابز، بنتام^۷ میل و بسیاری از فیلسوفان

1. Ethical egoism.
2. Sidgwick.
3. Egoism.
4. Hobbes.
5. Kant.
6. Mill.
7. Bentham.

انگلیسی‌زبان نیز اخلاق را به رفتاری محدود کرده‌اند که مستقیم یا غیر مستقیم بر دیگران تأثیر می‌گذارد.

اگرچه تفاوت‌های مهم دیگری میان این دسته از فیلسوفان که اخلاق را آموزه‌ای همگانی می‌دانند که همه افراد عاقل باید رفتار همه فاعلهای اخلاقی را با آن اداره کنند، وجود دارد، شباهتهای بسیاری نیز وجود دارد.

به هر حال، به نظر همه فیلسوفانی چون کورت بایر^۱ (ر.ک: ۱۹۵۸، ۶۹)، فیلیپ فوت^۲ (ر.ک: ۱۹۷۸، ۱۶۳) و جفری وارناک^۳ (ر.ک: ۱۹۷۱، ۲۱۲) اخلاق از رفتارهایی چون قتل، آزرده شدن، فریب و عهدشکنی پرهیز می‌دهد و به نظر برخی دیگر، به کارهایی مانند کمک به دیگران امر می‌کند، ولی کسی را ملزم نمی‌کند تا بر خلاف قتل، آزرده شدن، فریب و عهدشکنی، برای کمک نکردن به دیگران، دلیل موجهی ارائه کند. اخلاق هیچ دلیلی بر ترک کار خیر نمی‌خواهد، در عوض، خیر بودن را امری پسندیده، ولی غیر واجب می‌داند؛ یعنی خیر بودن امری است که به لحاظ اخلاقی، خوب است، ولی الزامی بر انجام دادن کار خوب وجود ندارد.

بر اساس تعریف اخلاق به عنوان آموزه‌ای همگانی، رشد و تکامل مردمی که با هم زندگی می‌کنند، در صلح، سازش و هماهنگی آنان با هم، پرهیز از آزرده شدن دیگران و کمک به همدیگر است.

به نظر بسیاری از فیلسوفان، بازداشتن از آزرده شدن دیگران، مستقیم یا غیر مستقیم، مطلق نیست؛ اگرچه بر خلاف بسیاری از رفتارها، برای نقض ممنوعیتها به منظور پرهیز از رفتار غیر اخلاقی، دلیل و عذر موجه لازم است. برخی از فیلسوفانی که به فریضه‌شناسی دقیق معتقدند، مانند کانت، بر این باورند که انجام دادن چنین کارهایی، هیچ عذر و دلیلی را بر نمی‌تابد و آنان که معتقدند اصل سودانگاری^۴ مبنایی برای اخلاق فراهم می‌سازد، مانند میل، بر این باورند که نقض قوانین اخلاقی تنها در صورتی که نتایج

1. K. Baier.
2. P. Foot.
3. G. Warnock.
4. Principle of utility.

مستقیم یا غیر مستقیم آن بهتر باشد، مجاز است. با این حال، کسانی که اخلاق را در معنای هنجارین آن به کار می‌برند، می‌پذیرند که آن دسته از رفتارهایی که مستقیم یا غیر مستقیم، به دیگران زیان می‌رساند، به اخلاق ارتباط دارد.

سنت قانون طبیعی^۱ از گذشته تا حال، چنین است که همه افراد عاقل می‌پذیرند که اخلاق، کدام دسته از کارها را منع می‌کند، لازم می‌داند، تشویق یا توبیخ می‌کند یا مجاز می‌شمارد. این سنت همچنین می‌پذیرد که افراد، انجام دادن کار اخلاقی را تأیید می‌کنند. برخی معتقدند انجام دادن کار غیر اخلاقی، خردناپذیر^۲ است، ولی همه قبول دارند که انجام دادن کار اخلاقی، خردناپذیر نیست. حتی برخی از متفکران دینی مانند آکوئیناس^۳ معتقدند اخلاق برای همه کسانی که رفتارشان موضوع حکم اخلاقی است، شناخته شده است، خواه با وحی مسیحی آشنا باشند و خواه نباشند.

هابز که در این سنت قرار دارد، همه فضیلت‌های اخلاقی متعارف^۴ را می‌پذیرد، ولی شکوه می‌کند که نویسندگان فلسفه اخلاق با آنکه چنین فضیلتها و رذیلت‌هایی را می‌شناسند، نمی‌دانند که خیر آنها در چیست و کاری نمی‌کنند که به عنوان افراد نوع دوست، اهل معاشرت و خیر خواه مورد ستایش قرار گیرند و نفس خویش را در حد اعتدال قرار دهند (ر.ک: هابز، ۱۹۹۱، فصل ۱۵). در واقع، تفاوت میان آن دسته از فیلسوفانی که معتقدند اخلاق همگانی وجود دارد، اساساً در زیربنای اخلاق است، نه در محتوای آن.

نه کانت و نه میل، هیچ کدام، خود را مخترع یا خالق یک اخلاق جدید قلمداد نمی‌کنند. هر دو همانند هابز، خود را تأمین کننده دلیل برای اخلاق مورد پذیرش همگان می‌شناسند. میل صریحاً می‌گوید: در ک مستقیم درونی (شهود) همانند آنچه ممکن است «مکتب استقرایی علم اخلاق»^۵ نامیده شود و نه کمتر از آن، بر ضرورت

1. Natural law tradition.
2. Irrational.
3. Aquinas.
4. Standard moral virtues.
5. Inductive school of ethics.

قوانین کلی تأکید می‌کند (ر.ک: میل، ۱۹۹۸، فصل ۱). هر دو می‌پذیرند که اخلاقی بودن رفتار فردی، مسئله‌ای نیست که مربوط به ادراک حسّی مستقیم باشد، بلکه امری مربوط به کاربرد قانون در موارد فردی است. همچنین به طور گسترده‌ای، قوانین اخلاقی مشابهی را می‌پذیرند؛ اگرچه درباره دلیل آنها و منبعی که اعتبار آنها را به دست می‌آورند، با هم تفاوت دارند.

از نظر میل، سودگرایی، با فراهم ساختن زیر بنایی برای اخلاق و توضیح قوانین اخلاقی مورد پذیرش همگان، آن را مدلل می‌سازد. کانت نیز خود را بازیگر همین نقش می‌داند که به شرح و تأیید وجدان اخلاقی می‌پردازد.

برخی از پیامدگرایان^۱ معاصر مدّعی‌اند که اخلاق، انجام دادن کاری را لازم می‌شمارد که به بهترین نتایج کلی بینجامد. برخی دیگر بر این باورند که اخلاق پیروی از قوانینی را لازم می‌داند که اگر همگان از آن پیروی کنند یا آن را بپذیرند، به بهترین نتایج کلی بینجامد. از آنجا که پیامدگرایان مختلف، در آنچه بهترین پیامد به شمار می‌رود، دیدگاه‌های متفاوتی دارند، پیامدگرایی آموزه‌ای برای رفتار ارائه نمی‌کند تا هر کس بداند اخلاق چه نوع رفتاری را منع می‌کند، لازم می‌شمارد، تشویق یا توبیخ می‌کند یا مجاز می‌داند.

همچنین بسیاری از پیامدگرایان معتقدند اخلاق، همگانی است، ولی از آنجا که همه انسانها بر بهترین پیامد توافق ندارند، هنوز اخلاق جنبه اساسی پیدا نکرده است. برخی از آنان، «آموزه رفتاری که به بهترین پیامد کلی می‌انجامد» را اخلاق هنجارین می‌دانند؛ اخلاق این جنبه اساسی را ندارد که هر کسی، موضوع آن باشد یا همه رفتارهای اخلاقی را بشناسد، بلکه فقط کافی است که آموزه راهنمای رفتاری باشد که به بهترین پیامدهای کلی می‌انجامد.

تعریف هنجارین سنتی

به منظور ارائه تعریف هنجارین سنتی از اخلاق، درست این است که اخلاق را

1. Consequentialists.

نظامی همگانی لحاظ کنیم. مقصود از این نظام، آموزه هدایت به رفتاری است که دو ویژگی زیر را دارد:

۱. نسبت به همه افراد به کار رود؛ همه کسانی که باید رفتارشان هدایت شود و مورد قضاوت آن نظام قرار گیرد. و همه کسانی که می‌دانند چه رفتاری در این نظام، ممنوع، واجب، قابل تشویق، قابل توبیخ و مجاز است.

۲. برای هیچ‌یک از افراد خردناپذیر نیست که به وسیله این نظام، هدایت شوند و مورد داوری قرار گیرند.

بازیهای چون بیسبال، فوتبال، بسکتبال، نمونه‌هایی از نظام همگانی است. اگرچه یک بازی، نظامی همگانی است، تنها درباره کسانی که کار می‌رود که بازی می‌کنند. همچنین است درباره کسی که بدون آگاهی از هدف یا قوانین آن بازی می‌کند، لکن قاعده کلی یک بازی همگانی، این است که کسی که بازی می‌کند، هدف و قوانین مربوط به آن را بداند. اگر کسی مراقب قوانین نباشد، از بازی اخراج می‌گردد. اخلاق، یک نظام همگانی است که هیچ فرد عاقلی نمی‌تواند آن را ترک کند. این، همان نکته‌ای است که کانت به طور مختصر با این سخن که اخلاق مطلق است، بدان دست یافته است. اخلاق صرفاً بدین سبب درباره مردم به کار می‌رود که افرادی عاقل‌اند.

تعریف دیگر هنجارین سنتی که همه جنبه‌های اساسی اخلاق را به عنوان راهنمای عمل همه افراد عاقل دربرداشته باشد، عبارت است از نظام همگانی غیر رسمی که برای همه افراد عاقل به کار می‌رود و رفتارهایی را که دیگران از آن اثر می‌پذیرند، اداره می‌کند و سبب کاهش بدی یا زیان به عنوان هدف آن می‌شود.

این تعریف، همه جنبه‌های اساسی اخلاق را با هم جمع کرده است. نظام همگانی بودن، بیانگر آن جنبه اساسی اخلاق است که همه افرادی که موضوع احکام اخلاقی‌اند، می‌دانند که چه نوع کارهایی ممنوع، واجب و... است. این نکته همچنین تأیید می‌کند که اخلاقی رفتار کردن، غیر عقلانی نیست. کاربرد آن درباره

همه افراد عاقل نشان می‌دهد که هدایت رفتارهایی که مربوط به همه افراد عاقل است، بر عهده اخلاق است.

آیا اخلاق، هنجارین است؟

به نظر برخی (ر.ک: وسترمارک، فصل ۵) هنجارین بودن اخلاق، تردیدپذیر است. اخلاق به طور کلی، بدین سبب علمی هنجاری لحاظ شده است که موضوع آن، تنظیم اصول و قواعد اخلاقی با اعتبار واقعی است. عینیت ارزشهای اخلاقی، به طور ضمنی بر این امر دلالت دارد که بدون هرگونه ارجاع به ذهن انسان، وجود عینی دارد؛ یعنی آنچه خوب یا بد است، به آنچه صرفاً انسان فکر می‌کند خوب یا بد، درست یا خطاست، فروکاسته نمی‌شود. این امر، سبب می‌شود که اخلاق موضوع صدق و کذب باشد. این سخن که یک گزاره به لحاظ عینی، صادق است، غیر از این است که ما آن را صادق می‌دانیم. عینیت احکام اخلاقی مستلزم این است که کسی که چنین حکمی را اظهار داشته است، خطاناپذیر باشد و حتی مستلزم درستی آرای مورد توافق عموم نیست، ولی اگر مجموع رفتاری به لحاظ عینی، حق باشد، باید برای همه افراد عاقل که به درستی درباره آن موضوع قضاوت می‌کنند، حق باشد و نمی‌تواند خطا باشد.

به رغم دفاع شارحان اخلاق هنجاری از عینیت احکام اخلاقی، درباره اصولی که زیربنای نظامهای مختلف است، اختلاف نظر بسیار وجود دارد. این اختلاف به اندازه تاریخ اخلاق قدمت دارد. اگر ارزشهای اخلاقی، عینی باشد، تنها یکی از نظریه‌های موجود ممکن است صادق باشد، نه بیشتر.

معنای نسبیّت

نسبیّت بدین معناست که میان دو یا چند عامل، رابطه‌ای دوسویه و تأثیرگذار بر یکدیگر وجود دارد. به گمان برخی، همه ارزشها به ادراک حسّی بستگی دارد و بدین دلیل که ادراکات حسّی، از نسبیّت برخوردار است، پس همه ارزشها نسبی است. این بدان معناست که همه ارزشها هم جزء عینی دارد و هم جزء ذهنی.

1. Categorical.

نظریه پرداز نسبیّت، خواه حس گرا باشد، خواه عقل گرا یا چیزی فراتر از آن دو، اولاً هیچ حکم اخلاقی را مطلق نمی داند و ثانیاً ریشه این نسبیّت فراگیر به همان اندازه که می تواند اصالت ادراکات حسّی باشد، می تواند واقعیت عینی اخلاق فردی و اجتماعی انکارناپذیر باشد؛ چنان که تفاوت فرهنگها، آداب و سنن متفاوت بشری ممکن است از این واقعیت عینی پرده بردارد.

نقد و بررسی

۱. می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مدارا یا تساهل نسبت به رفتارهای دیگران، هیچ حدّ و مرزی ندارد و در نتیجه، مطلق است؟ و نیز می توان پرسید که آیا حکم به مدارا یا تساهل، اخلاقی است یا ضدّ اخلاق؟ بر فرض که این حکم اخلاقی و مطلق باشد، پس احکام غیر نسبی اخلاقی وجود دارد و اگر این حکم نسبی باشد، پس باید حکم مطلق نیز وجود داشته باشد تا این حکم را مقید سازد. حال، اگر این حکم، اخلاقی نباشد، پس چیست؟

۲. از اینکه من از رنگ سبز خوشم می آید و شما از رنگ زرد؛ من این رفتار را می پسندم و شما ضد یا مخالف آن را، آیا می توان نتیجه گرفت که اخلاق نسبی است و هیچ حکم اخلاقی مطلق وجود ندارد؟

۳. اگر همه ادراکات انسان به ادراک حسّی بازمی گردد و ادراک حسّی به نوعی با نسبیّت پیوند خورده و با آن ترکیب شده است، این همه گزاره های کلی و مطلق در علوم مختلف، چگونه پدید آمده است؟ به تعبیر دیگر، احکام اخلاقی بخشی از ادراکات انسان است و اگر انسان، راهی برای ادراک امور غیر نسبی داشته باشد و اگر می تواند آن را شناسایی کند، میان احکام اخلاقی و غیر اخلاقی تفاوتی نیست. نویسنده به تفصیل نسبیّت را مورد نقد و بررسی قرار داده است (ر.ک: مجله الهیات و حقوق، ش ۳ و ۷-۸).

از این گذشته، اگر اخلاق امری نسبی باشد، همین نسبیّت اخلاقی نیز چنان که پیداست ممکن است مورد داوری اخلاقی قرار گیرد؛ در نتیجه، از جهتی خود، ارزشی اخلاقی خواهد بود.

با توجه به آنچه گفته شد، آیا می توان نظریه نسبیّت اخلاقی را پذیرفت؟ شکی نیست که نظریه نسبیّت، بد تعبیر شده است و نه تنها از سوی منتقدان آن رد شده، بلکه طرفداران آن نیز به نوعی آن را رد کرده اند، لکن در عین حال، بحث انگیزترین جنبه نسبیّت گرایی، آن است که می خواهد چنان گسترده باشد که نسبیّت گرایان، تساهل را بپذیرند (ر.ک: رنتلن^۱، ۱۹۹۰، ۶۱).

نسبیّت فرهنگی اخلاقی

نظریه نسبیّت فرهنگی اخلاقی، ریشه در مطالعات مربوط به مردم شناسی^۲ دارد و به آغاز قرن بیستم بازمی گردد. این نظریه به نوعی، رویکردی به مکتب تکامل گرایی فرهنگی^۳ به شمار می آید که مفاهیم مربوط به رشد نژادی اروپایی را دربردارد و بر این باور است که تمدن غربی در بهترین مرحله رشد و توسعه خود قرار دارد (همان، ۶۲ و ۶۳). نسبیّت گرایان در مردم شناسی، تکامل گرایی و معتقدند اخلاق و بی اخلاقی، تعادل و عدم تعادل، از جامعه های تا جامعه های دیگر تفاوت دارد.

در تعیین مبانی کلی و مطلق برای ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، دلایل مطلق گرایان به طور کلی، در مقابل سنت و کاملاً موافق با تجدّد است. مقصود از سنت در اینجا، جامعه ای صنعتی و غیر لیبرال و مقصود از تجدّد، جامعه ای صنعتی و لیبرال است (ر.ک: دانلی، ۱۹۸۹، ۱۱۲)؛ بنابراین، لیبرالیسم^۴ و صنعت گرایی^۵، از نشانه های مدرنیته^۶ و پیش شرط استقرار رژیم حقوقی مناسب انسان دانسته شده است (ر.ک: همان، ۱۱۴). این دسته بندی درباره سنت به عنوان چیزی که نظر به گذشته دارد و مدرنیته به عنوان چیزی که نظر به آینده دارد، پیامدهای جدی بسیاری دارد (ر.ک: رنتلن، ۱۹۹۰، ۹۸). این تفکر، پیش از آنکه به تحکیم نظریه های خود پردازد، به نقد

1. Renteln.
2. Anthropology.
3. Cultural evolutionism school.
4. Liberalism.
5. Industrialism.
6. Modernity.

مطلق گرایی و دیگر اقسام نسبت گرایی می‌پردازد.

نقد مطلق گرایی

قطع نظر از عینی بودن یا نبودن اخلاق و نیز قطع نظر از مطلق بودن آن از دیدگاه فلسفی، به گفته برخی، ریشه اخلاق مطلق گرا اساساً در فرد گرایی، یعنی در کرامت انسان، قرار دارد که از نتایج تمدن غربی است. این فرد گرایی، برابری و عقلانیت انسان را در پی دارد، در حالی که جوامع غیر مدرن شرقی و غربی اساساً دارای سلسله مراتب طبیعی، دینی، خانوادگی یا قومی بوده و هستند. فرد گرایی به این معنا، رهایی از شکل‌های سنتی سلطه را که بر سلسله مراتب طبیعی و مانند آن استوار بود، در پی دارد.

بحث درباره ارزش‌های اخلاقی و از جمله حقوق انسان، در قرن هفدهم و هجدهم به طور گسترده‌ای از این فرد گرایی و رهایی از شکل‌های سنتی سلطه متأثر بود؛ بنابراین، فرد گرایی نشان از نفوذ مدرنیته دارد، ولی در متن استعمار و پس از آن در بحث پیرامون سنت در برابر مدرنیته، کسب ویژگی‌های برتر مورد توجه قرار گرفت. برای ملاحظه بحث درباره دعای مربوط به ویژگی‌های برتر اروپاییان می‌توان به منابع مربوط به آن مراجعه کرد (ر.ک: پیترز، ۱۹۹۵، ۲۱۸). به تعبیر دیگر، اصالت فرد بدون شک، افزون بر نیروی آزادی‌بخش، نیروی سلطه‌گر نیز داشت. در واقع، بحث رایج حقوق مطلق انسان که اساس آن بر اصالت فرد استوار است، هم توان آزادی‌بخشی دارد و هم توان سلطه‌گری. بدون توجه به این دو جنبه مطلق گرایی، شانس استقرار نظریه حقوق اصیل انسانی در یک جهان چند صدایی به کلی از میان خواهد رفت. علاوه بر این، باید یادآوری کرد که نقد درونی نظریه مطلق گرایی را نمی‌توان از نظر دور داشت (ر.ک: همان، ۲۱۹).

دلایل نسبت گرایی هنجاری

مهم‌ترین دلیل بر نسبت گرایی هنجارین از این قرار است:

1. Colonialism.
2. Pieterse.

۱. فرد، شخصیت خود را از راه فرهنگ خود درمی‌یابد؛ بنابراین، احترام به تفاوت‌های فردی، احترام به تفاوت‌های فرهنگی را در پی دارد.
۲. احترام به تفاوت‌های میان فرهنگها با این واقعیت علمی تأیید شده است که هیچ فن و روشی که به لحاظ کیفی بتواند فرهنگها را ارزیابی کند، کشف نشده است.
۳. ارزشها و معیارهای ارزیابی، به فرهنگی بستگی دارد که از آن اقتباس شده‌اند.

نقد و بررسی نسبت گرایی

چند مشکل اساسی در نسبت گرایی وجود دارد: نخست به نظر می‌رسد فرهنگها به صورت، کاملاً انحصارگرا لحاظ شده‌اند، در حالی که این گونه نیست، بلکه در رشد و ارتقای یکدیگر تأثیر متقابل داشته‌اند. جامعه هنری، شاهدی بر این امر است. فرهنگهای مختلف نه تنها یکدیگر را نفی نکرده، بلکه تأثیر دوسویه بر یکدیگر داشته است (ر.ک: النعیم، ۱۹۸۷، ۹). بنابراین، بحث درباره فرهنگهای متعدد، امری جدا و گسسته از هم نیست، بلکه سخن درباره اجزای یک فرهنگ با تعامل دوسویه آنهاست.

مشکل دوم ادعای نخبگان جهان سوم است که می‌گویند، ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، از سابقه فرهنگی و تاریخی آنها جداست. شکی نیست که هر جامعه‌ای، نظامی از حقوق و تکالیف داشته است؛ اگرچه ممکن است واژگان آنها از یکدیگر متفاوت باشد؛ بنابراین، حقوق مطلق است؛ اگرچه فرهنگها نسبی باشد، میان تشابه حقوق و تکالیف و در نتیجه، مطلق گرایی و نسبت گرایی تقابل یا تلازمی وجود ندارد. بسا فرهنگها نسبی باشد، ولی حقوق و تکالیف و در نتیجه، اخلاق، ارزشها و معیارهای آن با همه تفاوت‌های ظاهری، محیطی، عصری و حتی مصداقی، مطلق باشد.

مشکل سومی نیز در این باره وجود دارد؛ اینکه مشکل بتوان باور کرد که جوامع باستان و قرون وسطی، خواه فردگرا باشند یا جمع‌گرا، بر اصل برابری استوار بوده‌اند؛ در نتیجه، تفاوت ذاتی و ماهوی حقوق را نباید از نظر دور داشت. نسبت در جایی

متصور است که در شرایط یکسان حقوق، تکالیف و ارزشهای ناهمسان وجود داشته باشد، نه آنکه شرایط از اساس ناهمسان باشد؛ برای نمونه، در هند تکالیف متوجه افراد نبود، بلکه بر اساس طبقات و قبایل تدوین شده بود و این گونه تکالیف، ماهیتاً طبقاتی بود که بر اساس جایگاه اجتماعی آنها لحاظ می‌شد و آن جایگاه هم بر اصل پاکی و ناپاکی^۱ استوار بوده است. تفاوت حقوق و تکالیف و ارزشها و معیارهای اخلاقی طبقات، نشان از نسبیّت نیست، بلکه نشان از تفاوت‌های عمیق و جالب توجهی است که مبدأ و منشأ آن حقوق و تکالیف و ارزشها شده است. تفاوت میان زمینه‌ها و اهداف کاربرد دو ابزار کاملاً متفاوت به معنی نسبیّت نیست.

مشکل چهارم این است که افزون بر آنچه گذشت، این انتقاد مطلق‌گرایان مبنی بر اینکه تلقی چنین تکالیفی به معنای معاصر آن به عنوان حقوق انسان، مشکلات بسیاری را در پی دارد، تا اندازه‌ای بجا و درست است (ر.ک: دانلی، ۱۹۸۹، ۹۶).

پیشنهاد جایگزین

آیا می‌توان برای مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی مربوط به حقوق اصیل و اساسی انسان، جایگزینی یافت؟ در میان اصالت فرد برتر و سلطه‌گر و تعدّد فرهنگهای پایدار، پرتوی از امید را می‌توان یافت. نخست آنکه باید اصالت فرد یا اصالت مرد و زن را به اصالت انسان اصلاح کرد؛ یعنی باید تفکر فیمینستی و مانند آن درباره ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان را پالود. انتقاد فیمینیستها این واقعیت را روشن می‌سازد که حقوق انسان به رغم اطلاق و کلیت آن هنوز به طور گسترده‌ای حقوق مردان است، نه انسان (ر.ک: بینون^۲، ۱۹۹۵، ۱۷؛ چارلزورث^۳، ۱۹۹۲، ۱۲) و اکنون نیز حقوق زنان است، نه انسان.

راه دوم همان است که «رتنلن» (ر.ک: ۱۹۹۰، ۷۱) آن را یافتن «مطلق‌گرایی فرهنگی میانه»^۴ نامیده است؛ یعنی پیوند زدن میان جنبه‌های مشترک فردگرایی و جمع‌گرایی.

1. Purity and pollution principle.
2. Binion.
3. Charlesworth.
4. Finding cross-cultural universals.

مطلق‌گرایی فرهنگی میانه به نظر وی، «ارزشی است که میان همه فرهنگهای جهان، مشترک است» (ر.ک: همان، ۷۶).

به نظر وی، نسبیّت فرهنگی بر خلاف نظر نسبیّت‌گرایان کلاسیک و مطلق‌گرایان، با مطلق‌گرایی ناسازگار نیست. در عین حال، غیر از مطلق‌گرایی فرهنگی میانه، هیچ مطلق‌گرایی اصیلی وجود ندارد (ر.ک: همان، ۷۶ و ۱۴۰).

به نظر نویسنده، از یک سو باید میان جنبه‌های مشترک انسان با جنبه‌های غیر مشترک فرق نهاد و از سوی دیگر باید جنبه‌های ذاتی انسان را از جنبه‌های عصری، محیطی و... جدا ساخت و اخلاق را در دو حوزه جداگانه مطرح کرد. پیداست که مطلق بودن اخلاق و در نتیجه، حقوق و تکالیف انسان در این زمینه مشکلی ندارد، به ویژه اگر این جنبه‌های مشترک، همان جنبه‌های ذاتی، ماهوی و مربوط به حقیقت انسان باشد. جنبه‌های غیر مشترک یا تفاوت‌های فردی، محیطی، عصری، ژنتیکی و... که موضوع احکام اخلاقی است نیز ممکن است دارای احکام مطلق باشد؛ بدین گونه که هرگاه و در هر شرایطی که این گونه ویژگیهای عصری و محیطی و... وجود داشته باشد، چنین حق، تکلیف و ارزشی نیز وجود خواهد داشت. تفصیل آن را در «اخلاق و واقعیت» (ر.ک: نامه مفید، ش ۳۴) آمده است. اگر مقصود از مطلق‌گرایی فرهنگی میانه نیز همین باشد، پذیرفتنی خواهد بود.

ذهن‌گرایی یا نسبیّت‌گرایی ذهنی

ذهن‌گرایی بر این ادّعاست که سبب درستی رفتاری، این است که کسی آن رفتار را پسندد یا معتقد باشد که آن درست است. اگرچه ممکن است به نظر رسد ذهن‌گرایی اخلاقی به طور مناسبی همه انسانها را در اظهار احکام اخلاقی برابر می‌داند، پیامدهای غریبی نیز دارد؛ زیرا اولاً این دیدگاه دلالت می‌کند که هر یک از ما به لحاظ اخلاقی خطاناپذیریم؛ تا آنجا که چیزی را انجام می‌دهیم، می‌پسندیم یا بدان عقیده داریم، هیچ خطایی نداریم، ولی چنین چیزی درست نیست. فرض کنید هیتلر به نابودی نژادهای دیگر معتقد باشد، در این صورت، برای او درست است که همه اقوام و ملل را نابود کند یا استالین عقیده دارد که به قتل رساندن

دشمنانش درست است، در این صورت، او حق دارد که آنها را به قتل برساند. ذهن‌گرایی هر نوع عملی را تأیید می‌کند که کسی با اعتقاد به درستی آن، آن را انجام می‌دهد یا می‌پسندد. هیتلر و استالین تنها در صورتی برخطایند که به کاری غیر از آنچه انجام می‌دهند، معتقد باشند یا آن را نپسندند، در حالی که اعتقاد به درستی کارها، سبب نمی‌شود که آن کار درست باشد.

ثانیاً نه تنها ذهن‌گرایی اخلاقی، معصومیت و خطاناپذیری اخلاقی هر کسی را در پی دارد، بلکه بر این نکته نیز دلالت دارد که مخالفت با افکار و رفتار، تقریباً ناممکن است. فرض کنید که جمشید خیانت را درست و پرویز آن را نادرست می‌داند. ممکن است گمان کنید که جمشید و پرویز با یکدیگر مخالف‌اند، در حالی که این گمان خطاست؛ زیرا بر اساس نسبیت‌گرایی ذهنی، جمشید عقیده دارد که خیانت درست است و پرویز عقیده دارد که آن نادرست است و این به معنای مخالفت نیست؛ زیرا هیچ‌یک از آن دو با گفته دیگری مخالفت نکرده است. اگر پرویز بخواهد با جمشید مخالفت کند، باید بگوید که جمشید عقیده ندارد که خیانت درست است. باید گفت، به راحتی نمی‌توان دریافت که آیا او در جایگاه پی بردن به عقیده جمشید قرار دارد تا با او مخالفت ورزد یا نه؟ در حالی که هیچ کس بهتر از خود جمشید به اعتقاد و ذهن او آگاهی ندارد.

بنابراین، ذهن‌گرایی اخلاقی از داشتن معیارهای یک نظریه سازوار اخلاقی بی‌بهره است. این نظریه به روشنی رفتارهای غیر اخلاقی را تأیید می‌کند و همه انسانها را خطاناپذیر می‌انگارد و امکان وجود مناقشات اخلاقی را انکار می‌کند. پس از آنجا که این نظریه با احکام اخلاقی مورد توجه همگان و نیز تجربه آنان از زندگی اخلاقی و نیز با احکام اولی عقل در حوزه اخلاق ناسازگار است، ممکن نیست یک نظریه پذیرفتنی باشد.

نسبیت‌گرایی فرهنگی^۱

چنان‌که گفته شد، آنگاه که می‌گوییم: رفتاری درست است، نمی‌توانیم آن را تنها

1. Cultural relativism.

بدین دلیل که مورد پسند است یا به درستی آن اعتقاد داریم، درست بدانیم. پس مقصود از درستی یا حقیقت یک رفتار چیست؟ بسیاری بر این باورند که مقصود ما از اینکه کاری درست است، این است که فرهنگ ما آن را تأیید می‌کند یا آن را درست می‌داند.

عقاید اخلاقی ما فرهنگی را که در آن تربیت شده‌ایم، نشان می‌دهد؛ برای نمونه، اگر کسی در هند رشد کرده و تربیت شده باشد، شاید به لحاظ اخلاقی، دفن همسر مردگان یا آتش زدن آنها را با همسرانشان مجاز بداند و اگر در آمریکا بزرگ شده بود، شاید این رفتار را مجاز نمی‌دانست، لکن در عوض همجنس‌گرایی را درست می‌دانست. از آنجا که انسانها با فرهنگهای مختلف، عقاید اخلاقی متفاوتی دارند، این نتیجه که اخلاق به فرهنگ منوط است، اجتناب‌ناپذیر است.

نقد و بررسی نسبیت‌گرایی فرهنگی

۱. اگرچه نسبیت‌گرایی فرهنگی خطاناپذیری افراد را در پی ندارد، خطاناپذیری فرهنگها را به دنبال دارد؛ زیرا از آنجا که فرهنگها، قوانین اخلاقی را پدید می‌آورد، پس فرهنگها خطاپذیر نیست و اگر فرهنگها به لحاظ اخلاقی، خطاناپذیر باشند، نمی‌توان با فرهنگ کسی مخالفت کرد و در این مخالفت نیز بر حق بود. در این صورت، اصلاح‌گران اجتماعی نمی‌توانند ادعا کنند، رفتاری که به لحاظ اجتماعی مورد تأیید است، خطاست؛ زیرا بر اساس نسبیت‌گرایی فرهنگی، اگر جامعه آن را تأیید کند، باید حق باشد؛ برای نمونه، اگر جامعه، برده‌داری را تأیید کند، در این صورت، برده‌داری حق خواهد بود و هر کسی که غیر از آن را پیشنهاد کند، خطا کرده است. بنابراین، طبق نسبیت‌گرایی فرهنگی، «ویلیام لیوید گریسان»^۱ آنگاه که از لغو برده‌داری حمایت کرد، از دیدگاهی غیر اخلاقی، آن را حمایت کرده و این کار او، برخلاف اخلاق بوده است، در حالی که کسی چنین اعتقادی ندارد. همه بر این عقیده‌اند که برده‌داری خطا بوده است، در حالی که بسیاری از فرهنگها آن را تأیید می‌کرد. پس از آنجا که فرهنگها از این دیدگاه، خطاناپذیر است، یعنی

1. William Lloyd Garrison.

می‌تواند رفتارهای غیر اخلاقی را تأیید کند، نسبت‌گرایی فرهنگی، نادرست است.

۲. اگرچه نسبت‌گرایی فرهنگی برخلاف ذهن‌گرایی، همه اشکال مباحث اخلاقی را رد نمی‌کند. بدین دلیل که امکان دارد افراد بر خلاف مصوبات جامعه کاری انجام دهند. ممکن است دلایل مشروعی برای مخالفت اخلاقی وجود داشته باشد. ولی از آنجا که بر این اساس هرچه جامعه می‌پسندد، حق است، همه مخالفت‌های اخلاقی باید در چارچوب مصوبات جامعه باشد؛ برای نمونه، کسانی که با اخلاقی بودن سقط جنین^۱ مخالفت می‌کنند، در واقع، با آنچه مورد تأیید جامعه است، مخالفت می‌کنند. ولی آیا چنین چیزی پذیرفتنی است؟ آیا بحث مردم درباره نادرستی سقط جنین، بحث درباره عقاید جامعه (هر جامعه‌ای که باشد) است؟ آیا مناقشات مربوط به سقط جنین با طرح یک نظریه، حل‌شدنی است؟ روشن است که چنین نیست؛ بنابراین، نسبت‌گرایی فرهنگی نیز با احکام اخلاقی و تجربه زندگی اخلاقی انسان، سازگار نیست.

۳. اگرچه نسبت‌گرایی فرهنگی در برخی از زمینه‌ها تبیین نسبتاً خردپذیری برای مخالفت اخلاقی ارائه می‌کند، هنوز یک نظریه بسنده اخلاقی نیست؛ زیرا کاربردی نیست. این نظریه در حل مسائل پیچیده اخلاقی، ما را یاری نمی‌دهد؛ زیرا مشکل اساسی این است که راهی برای تعیین فرهنگ درست وجود ندارد. هر یک از ما به فرهنگ‌های مختلفی تعلق داریم؛ از این رو، راهی برای انتخاب یک فرهنگ درست برای بسیاری از انسانها وجود ندارد. اگر نمی‌توانیم فرهنگ درست خود را تعیین کنیم، پس نمی‌توانیم نسبت‌گرایی فرهنگی را برای پاسخگویی به مشکلات اخلاقی به کار ببریم.

۴. ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر نسبت‌گرایی فرهنگی، اشکالات بسیاری دارد، چرا به این گستردگی مورد پذیرش قرار گرفته است. یک پاسخ این است که بسیاری از مردم بر این باورند که این نظریه، تساهل و مدارا را گسترش می‌دهد. «راث بندیکت»^۲، مردم‌شناس^۳ ادعا می‌کند که با پذیرش نسبت‌گرایی

فرهنگی، «به ایمان واقع‌گرایانه بیشتری دست می‌یابیم و آن را زمینه امید خویش و نیز پایه تساهل و همکاری و الگوهای معتبر زندگی قرار می‌دهیم که هر کسی برای خود می‌سازد» (راث، ۱۹۳۴، ۲۵۷). ولی حمایت آشکار از نسبت‌گرایی فرهنگی بدین دلیل که تساهل و مدارا را گسترش می‌دهد، به طور ضمنی بدین معناست که تساهل و مدارا، یک ارزش مطلق است؛ حال آنکه اگر یک ارزش مطلق وجود داشته باشد، نسبت‌گرایی فرهنگی نادرست خواهد بود.

۵. بیشترین چیزی که یک نسبت‌گرایی فرهنگی می‌تواند بگوید، این است که فرهنگ او، تساهل و مدارا را ارزشمند می‌داند، اما دیگر فرهنگها این گونه نیست؛ مثلاً بنیادگرایان، کسانی را که با آنها مخالف باشند، تحمل نمی‌کنند؛ پس از دیدگاه نسبت‌گرایی فرهنگی، تساهل و مدارا کاملاً مورد تأیید است. در این صورت، هرگونه کوشش برای تأیید نسبت‌گرایی فرهنگی با توسل به تساهل و مدارا با شکست روبه‌رو می‌شود.

۶. دلیل دیگر گستردگی نسبت‌گرایی فرهنگی، این است که به نظر می‌رسد تنها نظریه علم‌الاخلاق با شواهد مبتنی بر مردم‌شناسی سازگار است، ولی نابسندگی نسبت‌گرایی فرهنگی این نکته را مطرح می‌کند که این نتیجه نادرست است؛ بنابراین، برای روشن شدن نادرستی این نتیجه، باید دلیل مربوط به مردم‌شناسی را به طور دقیق‌تر بررسی کنیم.

دلیل مبتنی بر مردم‌شناسی نسبت‌گرایی فرهنگی چنین است: از آنجا که مردم در فرهنگ‌های مختلف درباره اخلاقی بودن کارهای مختلف، توافق ندارند، معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر، این واقعیت که مردم درباره چنین کارهایی توافق ندارند، به خودی خود، به طور ضمنی دلالت می‌کند که معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد. تنها با دست‌یابی به دیگر فرضیات است که می‌توان به چنین معیارهایی دست یافت.

با شرح این فرضیه‌ها می‌توانیم درباره درستی این دلیل مردم‌شناسانه بر نسبت‌گرایی فرهنگی بهتر داوری کنیم. یکی از تعابیر این دلیل از این قرار است:

(الف) مردم در جوامع مختلف درباره یک نوع رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند.

1. Abortion.
2. R. Benedict.
3. Anthropologist.

ب) اگر مردم در جوامع مختلف درباره یک نوع رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند، پس باید معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند.

ج) اگر مردم در جوامع مختلف، معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند، پس معیارهای اخلاقی کلی و فراگیر وجود ندارد.

د) پس معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد.

ممکن است این دلیل، علاوه بر شکل، ماده آن نیز مورد تأمل و پرسش دقیقی قرار گیرد. پرسش این است که آیا مقدمات این قیاس، صادق است؟ مقدمه نخست، حتماً صادق است؛ بدین دلیل که پژوهش‌های مربوط به مردم‌شناسی، آن را تأیید می‌کند. آیا مقدمه سوم نیز صادق است؟ این مقدمه می‌گوید، اگر مردم درباره آنچه سبب درستی یک رفتار می‌شود، توافق نداشته باشند، پس پرسش از سبب درستی یک رفتار، پاسخ درستی ندارد. ولی این نتیجه از مقدمات به دست نمی‌آید، صرفاً از این واقعیت که مردم درباره معیار درستی یک رفتار، توافق ندارند، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ یک از طرفین یا اطراف عدم توافق، بر حق نیستند و همه برخطایند.

تنها مقدمه سوم نیست که تردیدپذیر است، بلکه مقدمه دوم نیز تردیدپذیر است؛ زیرا قضاوت‌ها تنها به معیارهای اخلاقی وابسته نیست؛ چه اینکه مقدمه دوم می‌گوید، اگر مردم در جوامع مختلف درباره یک رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند، باید معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند؛ به تعبیر دیگر، این مقدمه که می‌گوید، هرگاه قضاوت‌های متفاوت اخلاقی وجود داشته باشد، معیارهای اخلاقی متفاوتی وجود دارد.

برای به دست آوردن یک قضاوت اخلاقی از یک معیار اخلاقی، باید اطلاعاتی درباره آن داشته باشیم. بدون این اطلاعات، هیچ قضاوتی ممکن نیست؛ بنابراین، می‌توان قاعده قضاوت اخلاقی را به شکل زیر بیان کرد:

$$\text{معیار اخلاقی} + \text{اطلاعات مربوط به واقع} = \text{قضاوت اخلاقی}$$

از آنجا که معیارهای اخلاقی به تنهایی هیچ قضاوت اخلاقی را در پی ندارند، ضرورتاً درست نیست که با متفاوت بودن قضاوت‌های اخلاقی، معیارهای اخلاقی نیز متفاوت باشد؛ چه اینکه تفاوت میان قضاوت‌های اخلاقی ممکن است به تفاوت

اطلاعات مربوط به واقع منوط باشد، نه معیارها.

برخی از مردم‌شناسان بر این باورند که مسئله از همین قرار است. سلیمان اش^۱ می‌گوید: این اعتقاد امری متعارف است که ارزش‌یابی‌های گوناگون درباره یک رفتار، دلیل خودبسنده‌ای بر وجود اصول گوناگون مربوط به ارزش‌یابی است. مثالهای پیش گفته، در این تعبیر، امری نادرست است. در واقع، بررسی درباره عوامل نسبی، نشان‌دهنده کاربرد اصول ثابت در وضعیت‌هایی است که جزئیات مربوط به واقع، متفاوت است. دلیل مردم‌شناسانه، دلیلی بر نسبی‌گرایی نیست. ما درباره جزئیات مربوط به جوامعی که شجاعت در آنها خوار شمرده می‌شود و ترسویی افتخار تلقی می‌گردد، جوامعی که گشاده‌دستی، نقص قلمداد می‌گردد و ناسپاسی، فضیلت تصور می‌شود، آگاهی نداریم. به نظر می‌رسد رابطه میان ارزش‌گذاری و محتوا، امری ثابت و نامتفاوت است (اش، ۱۹۵۲، ۲۷۸-۲۷۹).

براساس این گفته، مردم در فرهنگ‌های مختلف، قضاوت‌های اخلاقی متفاوتی دارند، نه به سبب دیدگاه‌های متفاوت آنان درباره ماهیت اخلاق، بلکه بدین دلیل که آنان دیدگاه‌های متفاوتی درباره واقعیت دارند.

مناقشه مربوط به سقط جنین را در نظر می‌گیریم. طرفداران زندگی انسان،^۲ سقط جنین را نادرست می‌دانند، در حالی که طرفداران اختیار انسان،^۳ آن را درست می‌دانند. آیا این بدین معناست که آنها درباره ماهیت اخلاق، دیدگاه‌های متفاوتی دارند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا هر دو گروه می‌پذیرند که قتل ناپسند و خطاست. آنچه آنها درباره اش اختلاف دارند، ماهیت جنین است؛ یعنی اینکه آیا جنین چیزی است که ممکن است به قتل برسد؟ در واقع، اختلاف آنها درباره واقعیت جنین است، نه درباره اخلاقی بودن قتل. پس از آنجا که قضاوت‌های اخلاقی هم پیامد معیارهای اخلاقی است و هم نتیجه عقاید و اطلاعات واقعی، تفاوت در قضاوت‌های اخلاقی، به طور قطعی تفاوت در معیارهای اخلاقی را نتیجه نمی‌دهد.

1. Solomon Asch.
2. Pro-life people.
3. Pro-choice people.

خاستگاه معیارهای اخلاقی چیست؟ هیچ کس نمی تواند کاری را تنها با این عقیده که درست است، درست انجام دهد. بسیاری بر این عقیده اند که معیارهای اخلاقی توان توجیه خود را دارد؛ برای نمونه، اعلامیه آزادی و استقلال را دارای حقیقت و صدق بدیهی می دانیم. حقیقت بدیهی، چیزی است که اگر فهمیده شود، تصدیق می شود و به دلیل نیازی ندارد. چیزی که سبب می شود، امور بدیهی، بدیهی باشد، بی نیازی آنها از هر گونه دلیل است. این امور، خود را توجیه می کند و این، گرایش به بداهت گرایی است که باید با دیدگاههای همانند آن سنجیده شود.

اعتقاد بر این است که در منطق، گزاره های بدیهی مانند گزاره های این همانی، وجود دارد. آیا اخلاق نیز چنین گزاره هایی دارد؟ (رک: وسترمارک، فصل ۵) گزاره «آزار بی دلیل دیگران خطاست» را در نظر می گیریم. این گزاره نمی گوید، آزرده دیگری خطاست و نمی گوید، هیچ کس بی دلیل آزرده نشده است، بلکه می گوید، هرگاه کسی بی دلیل آزرده شود، خطایی رخ داده است. برای کسی که آزرده و خطا را بفهمد، این گزاره، بدیهی است. بر فرض که کسی این مثال را بدیهی نداند، با توجه به معنای بدیهی، باید مثال دیگری مطرح کند؛ مانند: با هر کس باید به اندازه خودش رفتار کرد؛ تخریب غیر ضروری ارزش، خطاست و... (رک: تئودور، ۱۹۹۵، ۱۵۶؛ ۱۹۹۹، ۱۷۲). با توجه به آنچه گفته شد، نسبت اخلاقی دست کم تبیین خردپذیری ندارد و ممکن نیست جایگزین یا رقیب مطلق گرایی باشد.

کتاب شناسی

- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، «اخلاق و واقعیت»، *نامه مفید*، شماره ۳۴، سال هشتم، اسفند ۱۳۸۱، ص ۲۴-۵.
- همو، «کثرت گرایی در بوته نقد، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۳، بهار ۱۳۸۱، ص ۱۹۱-۲۰۴.
- همو، «معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی»، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۷۴.
- An-Na'im, Abdullahi A., *Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism*, Human Rights Quarterly, 9, 1987.
- Asch, Solomon, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1952.
- Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1958.
- Binion, Gayle, *Human Rights : A Feminist Perspective*, Human Rights Quarterly, 17, 1995.
- Brandt, Richard, *A Theory of the Good and the Right*, New York, Oxford University Press, 1979.
- Charlessworth, Hilary, *The Public/Private Distinction and the Right to Development in International Law*, The Australian Year Book of International Law, 12, 1992.
- Cranston, Maurice, *What Are Human Rights?*, Daedalus, 1983.
- Donnelly, 1989; *International Human Rights and Cultural Relativity*, in Claude R.P. et al eds., *Human Rights in World Community: Issues and Action*, Philadelphia, Pennsylvania Press, 1992.
- ----, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Foot, Philippa, *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Frankena, William, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973.
- ----, *Thinking about Morality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980.
- *Free Inquiry Magazine*, Vol.18, No.4.
- Gert, Bernard, *Morality: Its Nature and Justification*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Griffiths, A. Phillips, editor, *Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- Gross, Richard, *Psychology*, 3rd edition, Hodder & Stoughton, 1996.
- Hare, R. M., *Moral Thinking*, New York, Oxford University Press, 1981.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York, Barnes & Noble, 1967.

- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, edited by Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998.
- Moore, G. E., *Ethics*, New York, H. Holt and Company, 1912.
- ----, *Principia Ethica*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- Ngugi wa Thiong'o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*, London, James Currey, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, Vintage Books, 1969. trans. Walter Kaufmann.
- Pieterse, Jan Nederveen and Bhikhu Pareek, eds., *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, London, Zed, 1995.
- Renteln, Alison D., *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, London, Sage, 1990.
- ----, *The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights*, HumanRights Quarterly, 7(3), 1985.
- Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, Pelican, 1934.
- Sidgwick, Henry, *Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1981.
- ----, *Outlines of the History of Ethics*, Boston, Beacon Press, 1960.
- Teson, Fernando R., *International Human Rights and Cultural Relativity*, in Claude R.P. et al eds., *Human Rights in World Community: Issues and Action*, Philadelphia, Pennsylvania Press, 1992.
- ----, *International Human Rights and Cultural Relativity*, VJIL, 25(4), 1985.
- Theodore Schick, Jr. (& Lewis Vaughn), *Doing Philosophy: An Introduction Through Thought Experiments*, Mayfield, 1999.
- ---- (& Lewis Vaughn), *How to Think about Weird Things*, Mayfield, 1995.
- Thomson, J. J. and Dworkin, G., editors, *Ethics*, New York, Harper & Row, 1968.
- Toulmin, Stephen, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge [Eng.], University Press, 1960.
- Tuck, Richard, *Hobbes, Thomas, Leviathan*, edited, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Wallace, G. and Walker, A. D. M., editors, *The Definition of Morality*, London, Methuen, 1970.
- Warnock, Geoffrey, *The Object of Morality*, London, Methuen, 1971.
- Westermarck, Edward, *Ethical Relativity*, Paterson, N.J., Littlefield, Adams, 1960.