

نقدی بر نسبیت اخلاقی

لوئیس پوینمن*

ترجمه محمود فتحعلی



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۳۲۴

«چه کسی باید حکم کند که صواب یا خطا کدام است؟» [سؤالی رایج در میان دانشجویان] در قرن نوزدهم، مبلغان مسیحی از زور و فشار برای تغییر رسوم مردم غیر مسیحی قبایل بخشهایی از آفریقا و جزایر اقیانوس آرام استفاده می کردند. آنان از رسوم برهنگی همگانی، چند همسری، کار کردن در روز شنبه، و کشتن کودکان، وحشت زده و منزجر بودند و به گونه ای پدرسالارانه برای اصلاح «بی دینان بیچاره» دست به تلاش زدند؛ به آنان لباس پوشاندند، برای ایجاد رسم تک همسری، زنان را از همسرانشان جدا ساختند، روز شنبه را تعطیل کردند، و به رسم بچه کشی پایان دادند. آنان گاهی در این جریان به نارضایتی و افسردگی اجتماعی دامن می زدند و سبب یأس و ناامیدی زنان مطلقه و بی پدر شدن فرزندان می گشتند. مردم بومی اغلب دین جدید را درک نمی کردند، بلکه آن را به گونه ای متفاوت از سفیدپوستان قدرتمند که دارای اسلحه و دارو بودند، می پذیرفتند.

از قرن نوزدهم به این سو، درک ما از تفاوت فرهنگی بیشتر شده است، و پی برده ایم که ناهمخوانی ها و ناسازگاریهای اجتماعی پدید آمده به دست مصلحان ناآگاه، چیز بدی بوده است. تقریباً در قرن گذشته، علم انسان شناسی میل وافر ما به قوم پرستی را نشان داده است؛ دیدگاه زیانباری که همه واقعیات را از عینک باورها و ارزشهای فرهنگی یک قوم تفسیر می کند. ما تفاوت بسیار زیاد در شیوه های عمل اجتماعی در تمام دنیا را درک کرده ایم.

اسکیموها، افراد سالخورده خود را و می گذارند تا از گرسنگی جان بسپارند؛ اسپارتیان یونان باستان و مردم قبیله دابو در گینه نو^۱ معتقدند که به لحاظ اخلاقی، دزدی اشکالی ندارد؛ بسیاری از فرهنگهای گذشته و کنونی، نوزادان را می کشتند یا هنوز هم می کشند (قبیله ای در آفریقای شرقی، روزگاری نوزادان ناقص را خوراک اسبان آبی می کردند)؛ در حالی که جوامع ما همه این اعمال را محکوم می کنند. برخی از فرهنگها همچنن بازی را مجاز می دانند و برخی محکوم می کنند، برخی فرهنگها، از جمله جوامع اسلامی، داشتن چند همسر را مجاز می دانند، در حالی که اکثر فرهنگهای مسیحی آن را غیر اخلاقی می شمارند. روث بندیکت^۲، یکی از قبایل جزایر مالانزی را توصیف می کند که همکاری و دوستی را قبیح و زشت به حساب می آورند، و کالین ترنبول^۳ اسنادی ارائه می کند دال بر این که مردم قبیله ایک^۴ در اوگاندا شمالی [هیچ گونه] احساس وظیفه ای نسبت به کودکان یا والدین خود ندارند. جوامعی وجود دارند که فرزندان را موظف به کشتن (گاهی خفه کردن) والدین سالخورده خود می کنند.

هرودوت، مورخ یونان باستان (۴۸۵- تا ۴۳۰ ق.م.) داستان این که چگونه داریوش، پادشاه ایران، یک بار برخی از کلاتیها (مردم قبایلی آسیایی) و برخی یونانیان را با هم جمع کرد، نقل می کند. او از کلاتیها پرسید: با والدین متوفای خود چه می کنید؟ آنان پاسخ دادند که اجساد بی جان والدین خود را می خورند. یونانیان که اجساد والدین خود را می سوزانند، از این رفتار بیرحمانه سخت وحشت زده شده بودند و به هیچ قیمتی حاضر به انجام چنین کار ناشایستی نبودند. سپس داریوش از کلاتیها می پرسد که در ازای چه چیزی حاضرند اجساد پدران خود را بسوزانند. آنها که از چنین رفتار ظالمانه ای دچار هراس شدید شده بودند، از داریوش درخواست می کنند که از این سخن گستاخانه دست بکشد. هرودوت از این ماجرا چنین نتیجه می گیرد که «عادات و رسوم بر همه حاکمند.»^۵

امروزه ما قوم پرستی، یعنی اعتقاد به برتری ذاتی فرهنگ خودی، را در ردیف نژادپرستی و جنسیت گرایی محکوم می کنیم. آنچه در یک فرهنگ صواب است، شاید در فرهنگ دیگر خطا باشد. آنچه در شرق رودخانه خوب است، شاید در غرب رودخانه بد باشد. آنچه در میان یک ملت فضیلت است، شاید در میان ملتی دیگر رذیلت باشد. بنابراین شایسته است که به دیگران انتقاد نکنیم، بلکه درباره تفاوتها سهل گیر باشیم.

این انکار و نفی قوم گرایی به تغییر دیدگاه اخلاقی در غرب کمک کرده است. به نظر شمار روزافزونی از غربیان، افزایش آگاهی درباره اعتبار شیوه های دیگر زندگی، به افول باور به عینیت





اخلاقی، یعنی این دیدگاه که اصول عام و کلی ای وجود دارند که برای همه مردم در همه زمانها و مکانها معتبرند، انجامیده است. در نظرخواهی انجام شده در کلاسهای فلسفه اخلاق و درآمدی بر فلسفه، که طی چند سال گذشته (در دانشگاههای سه منطقه مختلف کشور) تدریس کرده ام، نسبت دانشجویانی که روایتی از نسبییت گرایي را بر مطلق گرایي ترجیح داده اند، دو به یک است؛ در حالی که به سختی سه درصد از دانشجویان به چیزی میان این دو دیدگاه مخالف، نظر داشتند. من نمی گویم که همه این دانشجویان درك شفافی از مضمون نسبییت گرایي داشته اند؛ زیرا بسیاری از آنان که گفته بودند نسبییت گرا هستند، در همان نظرخواهی اعلام کرده بودند که سقط جنین همواره خطاست مگر برای نجات جان مادر، و مجازات اعدام به لحاظ اخلاقی همواره خطاست، یا این که خودکشی هیچ گاه از نظر اخلاقی مجاز نیست. تناقض گوییها (ی ظاهری) نشان دهنده آشفته اندیشی (ظاهری ای) در این مسأله است.

مقصود من در اینجا این است که بر خطا بودن نظریه نسبییت اخلاقی حجت آورم و ثابت کنم که تفاوتهای فرهنگی دلیلی بر این مطلب نیست که از منظری اخلاقی همه شیوه های زندگی به یک اندازه معتبرند. در واقع اگر نسبییت اخلاقی درست باشد، باید فاتحه اخلاق را خواند. علی رغم تفاوتهای فرهنگی، بنیان و هسته اخلاقی ای وجود دارد که اعتبار آن کلی است. من این هسته را «عینییت گرایي اخلاقی» نام می دهم تا آن را از «مطلق گرایي اخلاقی» و «نسبییت گرایي اخلاقی» متمایز سازم.

تحلیلی از نسبییت گرایي

نسبییت گرایي اخلاقی به این معنی است که هیچ اصل اخلاقی ای که اعتبارش کلی باشد، وجود ندارد؛ اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی گردد. یعنی دو نوع نسبییت گرایي وجود دارد:

قراردادگرایي (conventionalism)، که معتقد است اصول اخلاقی به فرهنگ و جامعه مربوطند؛ و ذهنیت گرایي (subjectivism)، که معتقد است این انتخاب افراد است که اعتبار اصول اخلاقی را معین می کند. ما ابتدا از قراردادگرایي بحث می کنیم. جان لُد استاد دانشگاه برن، نسبییت گرایي اخلاقی مبتنی بر قرارداد را این گونه تعریف می کند:

«نسبییت گرایي اخلاقی آموزه ای است که [می گوید] صواب و خطای اخلاقی اعمال جوامع مختلف فرق می کند و هیچ ملاک اخلاقی عام و مطلق که برای همه انسانها در همه زمانها الزام آور

باشد، وجود ندارد. از این رو، این نظریه معتقد است که این سؤال که عمل به گونه ای خاص برای یک فرد درست است یا نادرست، مبتنی است بر، یا مربوط است به، جامعه ای که آن فرد عضوی از آن است.» (جان لد، نسبیت گرایی اخلاقی، و دسورث، ۱۹۷۳).

بر اساس نظر لد، نسبیت اخلاقی دارای دو مدعاست: مدعای تفاوت، که مشخص می کند آنچه به لحاظ اخلاقی صواب یا خطا به حساب می آید از جامعه ای به جامعه دیگر چنان تغییر می کند که هیچ اصل اخلاقی ای وجود ندارد که مقبول همه جوامع باشد؛ و مدعای وابستگی، که مشخص می سازد همه اصول اخلاقی اعتبار خود را از پذیرش فرهنگی کسب می کنند. او از این دو مدعا نتیجه می گیرد که هیچ اصل اخلاقی ای که به طور کلی معتبر باشد وجود ندارد؛ یعنی هیچ ملاک عینی ای که بر همه مردم در همه زمانها و مکانها کاربرد داشته باشد، وجود ندارد.

مدعای نخست، یعنی مدعای تفاوت، یا آنچه می توان آن را به سادگی نسبیت فرهنگی خواند، مدعایی انسان شناسانه است که این واقعیت را نشان می دهد که قواعد اخلاقی از جامعه ای به جامعه ای دیگر فرق می کند. همان گونه که در ابتدای این مقاله متذکر شدم، تفاوت های بسیاری میان آنچه اصول اخلاقی در جامعه ای خاص به حساب می آید، [با جامعه ای دیگر] وجود دارد. شرایط انسانی بی نهایت انعطاف پذیر است، به گونه ای که هر نوع نظام اخلاقی یا شیوه زندگی مردمی را ممکن می سازد. روث بندیکت چنین نوشته است:

«الگوی فرهنگی هر تمدنی از بخشی خاص از کمان بزرگ انگیزه ها و اهداف بالقوه انسانی بهره می گیرد... هر فرهنگی از فن آوریهای مادی یا ویژگیهای فرهنگی گزینش شده استفاده می کند. این کمان بزرگ که همه رفتارهای ممکن انسانی در امتداد آن توزیع شده اند، بسیار عظیم تر و پرتعارض تر از آن است که فرهنگ واحدی بتواند حتی از بخش معتناهی از آن استفاده کند. بنابراین، «انتخاب و گزینش» شرط اول است.» [الگوهای فرهنگ، نیویورک ۱۹۴۲، ص ۲۱۹].

مدعای دوم، یعنی مدعای وابستگی، بیان می کند که صواب و خطای افعال فردی بستگی به ماهیت جامعه ای دارد که از آن نشأت می گیرد. آنچه به لحاظ اخلاقی صواب یا خطا به حساب می آید، می باید در زمینه ای از اهداف، خواسته ها، باورها، تاریخ، و محیط جامعه مورد لحاظ قرار گیرد. همان گونه که ویلیام گراهام سامنر^۷ بیان می کند، ما همان قدر [اخلاقیات] را ناخودآگاه فرا می گیریم که راه رفتن، شنیدن، و نفس کشیدن را فرا می گیریم، و هرگز هیچ دلیلی برای این که چرا [اخلاقیات] این گونه هستند نداریم. توجه آنها این است که وقتی ما از زندگی آگاه می شویم، اخلاقیات را واقعیاتی





می‌یابیم که ما را از پیش به مجموعه‌ای از سنتها، عادات و رسوم متعهد ساخته‌اند.^۸ تلاش برای نگرستن به امور از منظری مستقل و غیر مبتنی بر فرهنگ، مانند این است که چشمان خود را از حدقه درآوریم تا به طرح و کیفیت آن نگاه کنیم. ما موجوداتی دچار جبر فرهنگی هستیم.

به یک معنا، ما در جهانهای بشدت متفاوتی به سر می‌بریم. هر یک از ما دارای مجموعه‌ای از باورها و تجربه‌های مختلف است؛ منظری خاص که به ادراکات حسی او شکل می‌دهد. آیا اگر یک کشاورز، یک فروشنده زمین، و یک هنرپیشه به مزرعه‌ای که به لحاظ زمانی-مکانی واحد است نگاه کنند، یک چیز واحد می‌بینند؟ احتمالاً نه، جهت‌گیرها، ارزشها، و انتظارات آنان به ادراکات حسی‌شان چنان حاکم است که ابعاد مختلفی از این زمین، برجسته شده و جنبه‌هایی نادیده گرفته می‌شوند. همان‌گونه که ارزشهای فردی ما زائیده تجربه‌های ماست، ارزشهای اجتماعی هر جامعه نیز در تاریخ خاص آن جامعه رشد می‌کنند. بنابراین، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از قواعد، عادات و رسوم مشترک است که تحسین و تصویب اجتماعی را در طول زمان به دست آورده است، به گونه‌ای که به مثابه واقعیات، بخشی از طبایع اشیاء به نظر می‌آید. این نظامهای رفتاری هیچ چیز عجیب، اسرارآمیز یا غیر تجربی‌ای ندارند، بلکه نتایج تاریخ اجتماعی ما هستند.

از این دو مدعای نخست، این نتیجه به دست می‌آید که هیچ ملاک اخلاقی عینی یا مطلق وجود ندارد که برای همه مردم الزام‌آور باشد. نسبیت‌گرایی فرهنگی، (یعنی مدعای تفاوت) به اضافه مدعای وابستگی، نسبیت‌گرایی اخلاقی را در شکل سنتی‌اش به بار می‌آورد. در صورتی که جوامع دارای اصول اخلاقی مختلف باشند، و هر اخلاقی نیز ریشه در فرهنگ داشته باشد، نتیجه این خواهد بود که هیچ اصل اخلاقی‌ای که دارای اعتبار عام برای همه فرهنگها و مردم همه زمانها باشد، وجود ندارد.

نسبیت‌گرایی اخلاقی قائم به فرد (ذهنیت‌گرایی)

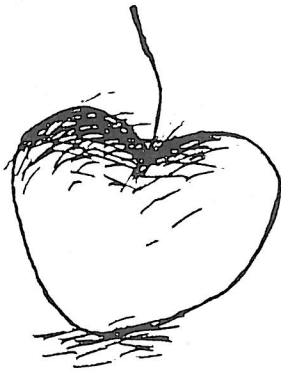
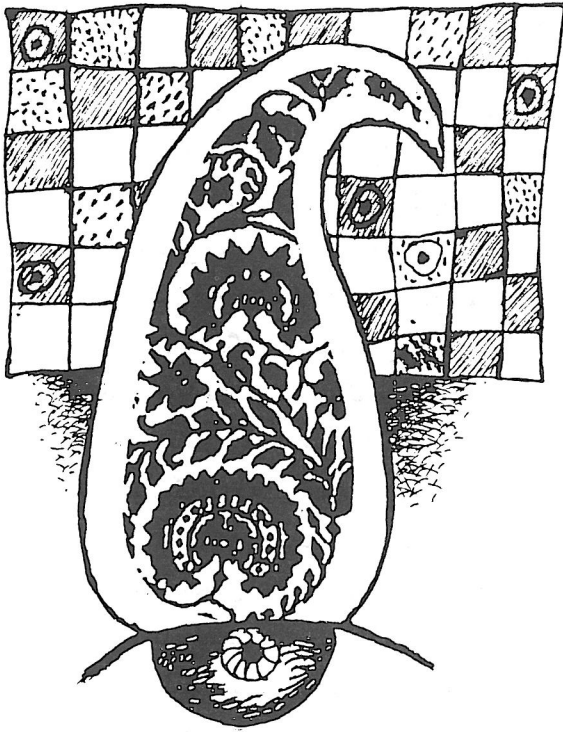
برخی فکر می‌کنند که حتی این نتیجه نیز زیاده از حد پیش پا افتاده است و معتقدند که اخلاق نه به اجتماع، بلکه به افراد بستگی دارد؛ همان‌گونه که گاهی دانشجویان معتقدند، «اخلاق آن چیزی است که به نظر بیننده می‌رسد». «ارنست همینگوی» می‌نویسد: «من درباره اخلاق، تا اینجا تنها این را می‌دانم که کار اخلاقی یعنی آنچه شما پس از انجام آن احساس خوبی دارید و کار غیر اخلاقی یعنی آنچه پس از انجام آن احساس بدی دارید، و به حکم این ملاکهای اخلاقی، که

مورد دفاع من نیستند، گاوبازی به نظر من بسیار اخلاقی است. زیرا وقتی این بازی در جریان است بسیار احساس خوبی دارم؛ احساس زندگی و مرگ، اخلاق و ضد اخلاق؛ و پس از پایان آن احساس اندوهی ژرف می‌کنم اما حالی بسیار خوش دارم.^۹ این نوع از ذهنیت‌گرایی نتایج بسیار تأسف باری دارد که سبب می‌شود اخلاق مفهومی پوچ و بی حاصل باشد. زیرا براساس مقدمات آن، همه داورها یا نقدهای میان افراد، یا اکثریت قریب به اتفاق آنها، منطقاً ناممکن خواهد بود. شاید ارنست همینگوی از کشتن گاوها در گاوبازی لذت ببرد، در حالی که آلبرت شوایتزر یا مادر ترزا ممکن است [از آن] احساس ناراحتی کنند. تنها ملاک و پایه داور و حکم به این که همینگوی یا هر کس دیگری خطاکار است، این خواهد بود که او به اصول خود وفادار نماند. اما، البته، یکی از اصول همینگوی می‌تواند این باشد که، ریاکاری به لحاظ اخلاقی مجاز است (یعنی او احساس خوبی درباره آن دارد)، به گونه‌ای که برای او ممکن نیست کار خطا انجام دهد. برای او، ریاکاری و عدم ریاکاری هر دو ممکن است به لحاظ اخلاقی مجاز باشند. براساس ذهنیت‌گرایی، براحتی می‌توان گفت که آدولف هیتلر به اندازه گاندی متخلّط به اخلاق است، مادام که هریک از آنان معتقد است که براساس اصول انتخابی خویش زندگی می‌کند. بنابراین، مفاهیم خوب و بد، و صواب و خطای اخلاقی، دیگر در میان افراد معنای ارزشی نخواهد داشت.

زمانی سیدنی مورجنسر^{۱۰}، استاد دانشگاه کلمبیا، در کلاسی فلسفه تدریس می‌کرد که دانشجویان شدت طرفدار نسبت‌گرایی بودند. وقتی که امتحان برگزار شد، مورجنسر به همه دانشجویان نمره مردودی داد. گرچه توضیحات او نشان می‌داد که اکثراً امتحان را خیلی خوب پاسخ داده بودند. وقتی دانشجویان نسبت به این بی‌عدالتی اعتراض کردند، مورجنسر پاسخ داد که او نظریه ذهنیت‌گرایی را برای ارزیابی امتحان پذیرفته و به کار بسته است و در این مورد اصل عدالت اعتبار عینی ندارد.

ذهنیت‌گرایی دارای پیامدهای ناگواری است. اگر ذهنیت‌گرایی درست باشد اخلاق به امیال زیبایی‌شناختی ارجاع و تحویل می‌شود و در این صورت نمی‌توان در مورد آن حکم یا استدلال کرد. گرچه بسیاری از مردم می‌گویند که به این موضع اعتقاد دارند، به نظر می‌رسد میان این موضع و دیگر دیدگاه‌های اخلاقی آنان تعارضی وجود دارد. (مثلاً این دیدگاه که هیتلر واقعاً به لحاظ اخلاقی بد است، یا مجازات اعدام همواره خطاست.) ظاهراً میان ذهنیت‌گرایی و خود مفهوم اخلاق، که قرار است ذهنیت‌گرایی توصیف آن باشد، تعارضی وجود دارد. زیرا اخلاق باید راه حل مناسب تعارض میان افراد را ارائه کند و از گرفتاری انسان بکاهد. همان گونه که توماس هابز خاطر نشان ساخته است،





اخلاق هر کار دیگری هم که انجام دهد هدف اصلی اش این است که وقتی زندگی، پرت و دور افتاده، بی محتوا، سخت و نامطبوع، و وحشیانه و کوتاه است، از حالت آشوب و آشفتگی جلوگیری کند. اما در این صورت ذهنیت گرایی هیچ کمکی در انجام این کار نمی کند. زیرا نه بر توافقات اجتماعی بر اصول، مبتنی است (آن گونه که قراردادگرایان معتقدند)، نه بر مجموعه معیارهای واقعاً مستقلی که همه مردم را برای مصلحت عامه گرد هم می آورد. ذهنیت گرایی افراد را به مثابه توپهای بیلیارد لحاظ می کند که بر سر میز بیلیارد اجتماعی قرار دارند. جایی که ارتباط آنها تنها به صورت برخورد شدید است، هر فرد تنها در پی هدف خود است و تلاش می کند قبل از آن که دیگری بر او اثر گذارد او بر دیگری تاثیر کند. این دیدگاه فردگرایانه درباره شخصیت را این واقعیت رد می کند که ما در خانواده ها و جوامع دارای وابستگی متقابل رشد می کنیم که در آنها دارای زبان مشترک، نهادهای مشترک، و عادات مشترکیم، و ما اغلب غم و شادی دیگران را درک می کنیم. همان گونه که جان دان گفته است، هیچ انسانی یک جزیره مستقل نیست، بلکه قطعه ای از یک قاره است.»

نسبیت گرایی فردگرایانه افراطی،



ناسازگار به نظر می‌رسد. اگر چنین باشد نتیجه این خواهد بود که تنها دیدگاه موجه در باب نسبیت‌گرایی اخلاقی باید دیدگاهی باشد که مبنای اخلاق را گروه یا فرهنگ می‌داند. این نوع نسبیت‌گرایی، قراردادگرایی نام دارد که ما در اوایل این بحث به آن اشاره کردیم و اینک بیشتر به آن می‌پردازیم.

نسبیت‌گرایی اخلاقی مبتنی بر قرارداد عبارت است از این که هیچ اصل اخلاقی عینی وجود ندارد، بلکه توجیه‌کننده و تصویب‌کننده همه اصول اخلاقی معتبر، پذیرش فرهنگی است؛ این دیدگاه به سرشت اجتماعی اخلاق معترف است. و این دقیقاً قوت و ارزش اصول اخلاقی است. ظاهراً این نوع نسبیت‌گرایی در معرض نتایج ناگوار ذهنیت‌گرایی نیست. بسیاری از مردم با پی بردن به تاثیر محیط اجتماعی در پدید آوردن رسوم و باورها، گمان می‌کنند که نسبیت‌گرایی اخلاقی نظریه اخلاقی درستی است. آنها بیشتر به دلیل مواضع فلسفی لیبرال این دیدگاه به آن گرایش دارند. ظاهراً این گرایش واکنشی روشنفکرانه به «گناه نژادپرستی» است؛ و به نظر می‌رسد که مستلزم نگرشی تساهلی نسبت به فرهنگهای دیگر است، یا دست کم، دلالت قوی بر آن دارد. همان گونه که بندیکت می‌گوید، ما با اذعان به نسبیت اخلاقی، به دین اجتماعی واقعی تری دست می‌یابیم؛ یعنی با پذیرش همکاری، همزیستی و الگوهای زندگی به یک اندازه معتبر که نوع بشر از مواد اولیه برای خود خلق کرده است به عنوان زمینه‌هایی امیدبخش و پایه‌ای نوین برای تساهل^{۱۱}. ملویل هرسکویتس^{۱۲} که یک انسان‌شناس است، از مشهورترین کسانی است که به این موضع معتقدند. او حتی صریح‌تر از بندیکت اظهار می‌دارد که نسبیت‌گرایی اخلاقی مستلزم تساهل میان فرهنگی است.^{۱۳}

این دیدگاه مشتمل بر تناقض است. زیرا اگر هیچ اصل اخلاقی‌ای به طور کلی معتبر نیست، چگونه ممکن است تساهل به طور کلی معتبر باشد؟ و از کجا اعتبارش را کسب می‌کند؟ اگر اخلاق صرفاً به فرهنگ مربوط است، در صورتی که فرهنگی دارای اصل تساهل نباشد، اعضای آن فرهنگ الزامی ندارند که اهل تساهل باشند. ظاهراً هرسکویتس اصل تساهل را - به مثابه یک اصل اخلاقی مطلق - چونان استثنایی بر نسبیت‌گرایی خویش در نظر می‌گیرد. اما از دیدگاهی نسبیت‌انگارانه، اهل تساهل بودن دلیل بیشتر و برتری از اهل تساهل نبودن ندارد و هیچ یک از این دو موضع به لحاظ عینی برتر از دیگری نیست. نسبیت‌گرایان نه تنها نمی‌توانند مبنایی برای نقد کسانی که اهل تساهل نیستند ارائه کنند، بلکه نمی‌توانند کسی را که طرفدار چیزی است که آنها آن را اصلی شریانه می‌دانند، مورد انتقاد قرار دهند. اگر پیش فرض نقد معتبر، ملاکی عینی یا بی‌طرفانه است، که ظاهراً همین گونه است، نسبیت‌گرایان به لحاظ اخلاقی نمی‌توانند کسی را که



از فرهنگ آنان بیرون است مورد انتقاد قرار دهند. اعمال نسل‌کشی آدولف هیتلر مادام که به لحاظ فرهنگی پذیرفته شده است، به اندازه کارهای نیکخواهانه مادر ترزا به لحاظ اخلاقی موجه است. اگر نسبت‌گرایی مبتنی بر قرارداد را بپذیریم، نژادپرستی، نسل‌کشی، ظلم و تعدی بر بیچارگان، برده‌داری، و حتی طرفداری از جنگ به خاطر خود جنگ همگی به اندازه امور مقابل آنها اخلاقی اند. اگر تصمیم یک خرده فرهنگ در درون فرهنگ ما به جنگ هسته‌ای به نحوی از انحا موجه می‌بود در آن صورت نمی‌توانستیم به لحاظ اخلاقی اعضای آن خرده فرهنگ را مورد انتقاد قرار دهیم. اگر نسبت‌گرایی فرهنگی درست باشد هر نظام اخلاقی، با هر درون‌مایه‌ای، به اندازه هر نظام اخلاقی دیگری معتبر است، و به علاوه از نظام اخلاقی آرمانی معتبرتر است؛ زیرا نظام اخلاقی آرمانی مورد حمایت هیچ فرهنگی نیست.



نسبت‌گرایی فرهنگی نتایج نگران‌کننده دیگری نیز دارد. این نظریه مستلزم این است که اصلاح‌گرایان همواره به (لحاظ اخلاقی) بر خطا هستند. زیرا آنها بر ضد گرایش به ملاکهای فرهنگی دست به قیام می‌زنند. قیام ویلیام ویلبر فورس در قرن هیجدهم علیه برده‌داری خطا بود، مخالفت انگلستان با ساتی (سوزاندن زن بیوه هندی همراه با شوهر متوفایش) در هند نیز خطا بود. خودداری مسیحیان اولیه از خدمت در ارتش روم یا تعظیم در برابر قیصر، یعنی اعمالی که اکثریت امپراتوری روم معتقد بودند که وظیفه اخلاقی است، نیز خطا بود؛ و عیسی با شفا دادن بیماران در روز شنبه، و ایراد موعظه بر کوه، قانون روزگار خویش را زیر پا گذاشت و کاری غیر اخلاقی انجام داد؛ زیرا [تنها] تعداد اندکی در آن روزگار (و نیز روزگار ما) اصول او را پذیرفتند.

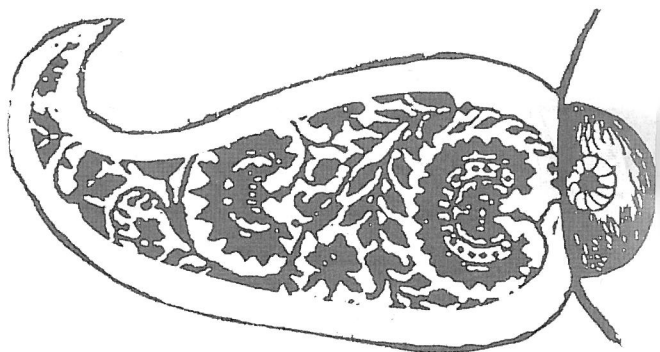
با وجود این اکثر ما به طور طبیعی دقیقاً احساسی خلاف این داریم. یعنی احساس می‌کنیم که اصلاح‌گرایان افرادی نوآور و شجاعند که کارشان صواب است و از حقیقت برخوردارند و اکثریت بی‌توجه و بی‌فکر بر خطا هستند. گاهی افراد باید به تنهایی برای حق قیام کنند و خطر محکومیت، نکوهش و آزار اجتماعی را به جان بپذیرند. همان‌گونه که دکتر استاکمن [شخصیتی در] نمایشنامه ایسن^{۱۴} به نام «دشمن مردم» پس از ناکامی در مبارزه برای اعلام این که چشمه‌های آب معدنی شهر آلوده است، بیان می‌کند: «خطرناک‌ترین دشمن حقیقت و آزادی در میان ما اکثریت متراکم و به هم پیوسته است. بله این اکثریت به هم پیوسته و میانه‌رو ملعون. اکثریت قدرت دارد. متأسفانه. اما حق با او نیست. حق با من و شمار اندکی از دیگران است.» اما اگر نسبت‌گرایی درست باشد لزوماً خلاف گفته‌های استاکمن درست خواهد بود. یعنی حق با جمع است و خطا از آن فرد.

مشکل اساسی تر این دیدگاه قراردادگرایان، که اعتبار اخلاق را به پذیرش فرهنگی وابسته می‌دانند، این است که تعریف مفهوم فرهنگ یا جامعه بسیار مشکل است، خصوصاً در جوامع متکثری مانند جامعه ما که مفهوم فرهنگ مبهم است و دارای حد و مرز روشنی نیست. ممکن است یک شخص به چند خرده فرهنگ متعلق باشد که هر یک با ارزشهای متفاوت، بر اصول و توافقات متفاوت تأکید می‌کند. یک شخص ممکن است عضوی از یک ملت باشد. به مثابه جامعه‌ای ساده، با ارزشهای وطن دوستی، ادب، احترام و شجاعت، و با قوانین [مربوط به] آن (از جمله قوانینی که مورد اختلافند، اما از پذیرش اکثریت برخوردارند، از قبیل قانون سقط جنین). اما او ممکن است عضو کلیسایی هم باشد که با برخی از قوانین دولتی مخالف است. او ممکن است عضوی از جامعه‌ای با اجتماعات مختلف هم باشد که اصول مختلفی بر آن حاکم است؛ یا ممکن است به انجمنها و خاندانی با قواعد دیگر، متعلق باشد. نسبت‌گیری به ما می‌گوید که وقتی یک شخص عضوی از جوامع با اخلاقیات متعارض است، باید در مورد هر آنچه انجام می‌دهد چنین حکم شود که هم خطاست و هم خطا نیست. مثلاً، اگر مری شهروندی آمریکایی است و عضوی از کلیسای کاتولیک روم، او (از جهت کاتولیک بودنش) اگر سقط جنین را اختیار کند کار خطایی انجام می‌دهد و (از آن جهت که شهروندی آمریکایی است) اگر برخلاف آموزشهای کلیسای خود در مورد سقط جنین عمل کند، خطاکار نیست. یا جان، به عنوان عضوی از تشکیلات نژادپرستانه (مثلاً تشکیلات کوکلاکس کلان) موظف نیست تا هم‌نوع سیاه پوستش را با خود برابر بداند، اما به عنوان عضوی از انجمن دانشجویی (که اصل حقوق برابر را پذیرفته است) موظف است که با او رفتاری برابر داشته باشد، و به عنوان عضوی از انجمنهای مجاور (که شاید اصول حقوق برابر را رد می‌کنند) باز چنین وظیفه‌ای ندارد، و باز به عنوان عضوی از یک ملت به طور کلی (که اصول برابر را می‌پذیرد) موظف است با هم‌نوع خود با احترام رفتار کند. در این هیاهوی اخلاقی، این سؤال که به لحاظ اخلاقی انجام چه کاری برای جان درست است، دیگر معنایی ندارد و کارکرد راهنمای عمل بودنش را از دست می‌دهد.

شاید نسبت‌گرایان بگویند که در چنین مواردی افراد باید انتخاب کنند که اولاً و بالذات به کدام گروه تعلق دارند. اگر مری سقط جنین را برمی‌گزیند، او در این مسأله تعلق داشتن به جامعه بزرگتر را انتخاب می‌کند. اگر جان نژادپرستانه عمل می‌کند، او در این مسأله تعلق نداشتن به انجمن دانشگاهی و ملت را برمی‌گزیند. اشکال این راه حل این است که ظاهراً نتایج نامعقولی



دارد. برای مثال، اگر گنگلند گاس از اعضای سندیکای جنایتکاران، احساس کند که دوست دارد اورتکات، رئیس بانک، را بکشد و می‌خواهد که از این حیث احساس خوبی به او دست دهد، از جامعه سندیکای جنایت کاران حمایت می‌کند، به جای آن که از نظام اخلاقی عموم مردم حمایت کند. آیا این عمل، ارتکاب به قتل از سوی او را توجیه می‌کند؟ در واقع آیا ممکن نیست کسی با تشکیل یک خرده فرهنگ کوچک را چیزی را توجیه کند؟ مثلاً چارلز منسون می‌تواند با تشکیل یک گروه، کشتار بی‌گناهان را توجیه کند. سؤال دیگر این است که تعداد افراد گروه چند نفر باید باشد تا خرده فرهنگ یا جامعه‌ای قانونی باشد؟ آیا لزومی دارد که ده یا پانزده تن باشند؟ درباره دقیقاً سه تن چه می‌گویید؟ حال درباره این سؤال فکر کنید که چرا من و همدستم در دزدی نتوانیم جامعه خود را با نظام اخلاقی خودمان بنا کنیم؟ البته، اگر همدستم بمیرد باز هم می‌توانم ادعا کنم که من براساس مجموعه‌ای از معیارهای اساساً اجتماعی عمل می‌کردم. و بالاخره چرا نتوانیم همه توافقیهای میان افراد را کنار گذاشته و نادیده بگیرم و نظام اخلاقی خودم را جعل و ابداع کنم؟ - چرا که براساس قراردادگرایی، اخلاق جعل و ابداعی بیش نیست. نسبت‌گرایی مبتنی بر قرارداد ظاهراً به ذهنیت‌گرایی ارجاع و تحویل می‌شود و ذهنیت‌گرایی همان گونه که دیدیم به اضمحلال کل اخلاق می‌انجامد.



دلیل عینیت‌گرایی اخلاقی

خطای نسبت‌گرایی در کجاست؟ به نظر من نسبت‌گرایان از مشاهده اینکه فرهنگهای گوناگون دارای قواعد متفاوتند، این نتیجه نامعقول و ناموجه را می‌گیرند که مجموعه قواعد هیچ فرهنگی، حتی مجموعه قواعدی آرمانی، بهتر از دیگری نیست، بلکه بهتر بودن مجموعه‌ای از قواعد بر مجموعه دیگر بستگی به اهداف نظام اخلاقی دارد. همان گونه که در مواضع دیگر نیز گفته‌ام، اهداف قواعد اخلاقی بقای جامعه، برطرف ساختن رنج و غم، رشد و شکوفایی انسانی، حل عادلانه و دقیق تعارضهای میان منافع است؛^{۱۵} این اهداف مجموعه‌ای از اصول مشترک را به بار می‌آورند که در واقع، زمینه و مبنای برخی از تفاوت‌های فرهنگی است که

انسان‌شناسان گزارش کرده‌اند. دیوید هیوم در قرن هیجدهم متذکر شد که سرشت انسانی در طول اعصار و امصار در اساس یکسان بوده است. به تازگی ای. او. ویلسون زیست‌شناس اجتماعی، بیش از بیست ویژگی کلی را شناسایی کرده است. کلاید کلاکهان^۱ که انسان‌شناس است، یافته‌های خود را در باب ویژگیهای فرهنگی عام چنین خلاصه کرده است:

«هر فرهنگی دارای مفهومی از قتل است که آن را از اعدام، کشتن در جنگ، و «قتلهای موجه دیگر» جدا می‌سازد. مفاهیم زنای با محارم و دیگر قوانین حاکم بر رفتارهای جنسی، ممنوعیت کذب و دروغ در شرایط معین، جبران خسارت و مقابله به مثل، وظایف متقابل میان والدین و فرزندان- این مفاهیم و مفاهیم اخلاقی دیگر جمله‌گی کلی اند.» [Ethical Relativism]

[ty: Sic et Non Journal of Philosophy, L II (1955)

کالین ترنبول که توصیفش از افراد قبیلهٔ ایک، اوگاندای شمالی که آزارگرا و تا حدودی رانده

شده‌اند، به عنوان شاهدی بر وجود مردمی بدون اصول مهربانی و همکاری ذکر شد، شواهدی ارائه کرده است دالّ بر این که در عمق این جامعهٔ رو به مرگ، و از وقتی که این قبیله شروع به رشد و توسعه کرد نظام اخلاقی عمیق تری وجود دارد که گاهی چهرهٔ برتر خود را ظاهر می‌کند و نشان می‌دهد.



نسبیت ناگرایان می‌توانند نوعی نسبیت در شیوهٔ به کارگیری اصول اخلاقی در فرهنگهای گوناگون را بپذیرند، که به باورها، تاریخ، و محیط هر فرهنگ بستگی دارد. مثلاً، محیط زیست سخت و کمبود منابع طبیعی ممکن است قتل از روی ترحم توسط اسکیموها را برای یک عینیت‌گرا، که در محیط دیگر این عمل را همواره رد می‌کند، موجه سازد. یونانیان و کلاتیها هر دو به گونه‌ای متفاوت با والدین [متوفای] خود رفتار می‌کنند، اما این مطلب ثابت نمی‌کند که نظریهٔ قراردادگرایی صحیح است. [چرا که] ظاهرأ هر دو گروه طرفدار اصل مشترك احترام به سالخوردهگان هستند، و دلیلی ندارد که شیوهٔ ابراز این احترام آزاد نباشد.

اعضای قبیله‌ای در شرق افریقا فرزندان ناقص خود را به رودخانه می‌اندازند، زیرا معتقدند که این نوزادان به هیپوتاموس، خدای رودخانه تعلق دارند. به باور ما این اعتقاد آنها خطا است، اما اصول واحدی- در باب احترام به مالکیت و احترام به زندگی انسانی- در هر دو جامعه رایج است.



تفاوت آنها با ما تنها در عقیده است، نه در اصل اساسی اخلاقی. این مثال نشان می‌دهد که چگونه باورهای غیر اخلاقی (مثل این که نوزادان ناقص به خدای رودخانه تعلق دارند) وقتی بر اصول اخلاقی مشترک تطبیق می‌شوند (مثل این که باید حق هرکس را ادا کرد) سبب افعال مختلف در فرهنگ‌های گوناگون می‌شوند. در فرهنگ ما، اختلاف عقیده درباره‌ی شأن جنین (یعنی این که آیا جنین، انسان است یا صرفاً به طور بالقوه انسان است؟) سبب توصیه‌های اخلاقی متخالفی می‌شود. هم طرفداران و هم مخالفان سقط جنین، قبول دارند که کشتن انسان بی‌گناه خطاست؛ اختلاف آنها (در این اصل نیست، بلکه) در این واقعیت است که آیا جنین، انسان است (موجودی با حق حیات) یا نه؟ کاتولیک‌های روم معتقدند که جنین، انسان است. زیرا به گفته‌ی آنها جنین دارای روح است؛ اما اکثر پروتستانی‌های لیبرال و سکولاریست‌ها منکر این مطلبند. سقط جنین مقوله‌ی اخلاقی جدی‌ای است، اما آنچه ما را از هم جدا می‌کند اصلی اخلاقی نیست، بلکه چگونگی به کار بردن این اصل است. مخالفان سقط جنین معتقدند که اصل ممنوعیت کشتن بی‌گناهان در مورد جنین کاربرد دارد، در حالی که موافقان سقط جنین معتقدند کاربرد ندارد. اما هر دو طرف در مورد اصل بنیادین [ممنوعیت کشتن بی‌گناهان] اختلافی ندارند.

نسبیت‌گرایان برای پاسخ به این مسأله شاید بگویند که حتی اگر ما اغلب در اصول عمیق‌تر مشترک و موافق باشیم، اما همیشه موافق نیستیم. برخی از مردم ممکن است اصلاً به زندگی ارزش ندهند؛ چگونه می‌توانیم خطای آنها را ثابت کنیم؟ - چه کسی باید بگوید کدام فرهنگ، درست و کدام خطاست؟ این پاسخ نسبیت‌گرایان جای تردید دارد. ما می‌توانیم به طور تجربی دلیل بیاوریم و اندیشه کنیم تا برتری یک نظام بر نظام دیگر را ثابت کنیم. ممکن است نتوانیم به یقین بفهمیم که باورهای اخلاقی ما از باورهای فرهنگ دیگر (یا باورهای اشخاص دیگری که درون فرهنگ ما به سر می‌برند) به حقیقت نزدیکتر است، اما احتمالاً اعتقاد ما به نزدیکتر بودن باورهایمان [به حقیقت] موجه است. اگر ما نسبت به موضوعات واقعی یا علمی می‌توانیم به حقیقت نزدیکتر باشیم، چرا در موضوعات اخلاقی نتوانیم؟ چرا ممکن نیست که یک فرهنگ درباره‌ی ادراکات اخلاقی‌اش به سادگی دچار خطا یا سر در گمی باشد؟ چرا نتوانیم بگوییم که جامعه‌ای همچون جامعه‌ی قبیلۀ ایک که از تماشای انداختن فرزندان خود به درون آتش لذت می‌برد و آن را هیچ خطا نمی‌داند، از این جهت به لحاظ اخلاقی پایین‌تر از جامعه‌ای است که کودکان را عزیز می‌دارد و از آنان حمایت می‌کند و برایشان حقوق برابر قائل است؟ اتخاذ چنین موضعی، ارتکاب خطای

قوم پرستانه نیست. زیرا ما در پی به دست آوردن اصول از طریق عقل نقدی هستیم، نه در پی صرف پذیرش غیر نقادانه و غیر دقیق و نامعقول آداب و رسوم خودمان.

دلیل ایجابی بر بنیان و هسته ای اخلاقی

تا اینجا بحث ما بر ضد نسبیت گرایی، عمیقاً سلبی بود. اینک می‌خواهم بر وجود مجموعه ای بنیادین و هسته ای از اصول اخلاقی دلیل آورم که برای جامعه پاک و صالح و زندگی نیک ضروری اند.

نخست باید این نکته را روشن سازم که من میان مطلق گرایی اخلاقی و عینیت گرایی اخلاقی فرق می‌گذارم. مطلق گرایان معتقدند که اصولی اخلاقی وجود دارد که غیر قابل اغماض اند و هرگز نباید نقض شوند. نظام کانتی نمونه خوبی برای این مورد است. «انسان هرگز و در هیچ موردی نباید خلف وعده کند یا دروغ بگوید.» اما یک عینیت گرا لزومی ندارد که اصول غیر قابل اغماضی را فرض کند، دست کم در شکل عام و مطلق، و نیز لزومی ندارد که مطلق گرا باشد. همان گونه که رنفورد بمبرو بیان کرده است.

[این گفته که مسأله ای اخلاقی دارای پاسخی صحیح و درست است، در عین حال [به معنی] متهم شدن یا منتسب شدن به باور به مطلق های اخلاقی است. اما ضرورت باور داشتن به مطلق های اخلاقی به منظور باور داشتن به عینیت اخلاقی، بیش از ضرورت باور داشتن به زمان و مکان مطلق برای باور داشتن به عینیت روابط مادی و غیر مادی و حکم درباره آنها نیست. [شکاکیت اخلاقی و معرفت اخلاقی، پی. کی. پی، ص ۳۳]

بر اساس توضیحات عینیت گرایان، اصول اخلاقی آن چیزی است که ویلیام راس، استاد دانشگاه اکسفورد (۱۸۷۷-۱۹۷۱) بیان می‌کند؛ یعنی: اصول در نگاه نخست، قواعد معتبر برای عمل که باید مورد پذیرش عموم واقع شوند، گرچه ممکن است در موارد تعارض اخلاقی تحت الشعاع اصول اخلاقی دیگر واقع شوند^{۱۷}. مثلاً در حالی که ممکن است اصل عدالت به طور عام بر اصل نیکخواهی غلبه کند، اما مواقعی هست که فدا کردن بخش اندکی از عدالت سبب پدید آمدن خیرات بی شماری می‌شود، به گونه ای که یک عینیت گرا در این حالت مایل به عمل بر طبق اصل نیکخواهی است. شاید اصول مطلق یا غیر قابل اغماضی وجود داشته باشند (و در واقع اصلی که بعداً ذکر خواهم نمود احتمالاً یکی از آنهاست)، اما لزومی ندارد که همه اصول مطلق





باشند یا بسیاری از آنها مطلق باشند تا عینیت گرایی صادق و درست باشد.

اگر بتوانیم اثبات کنیم یا نشان دهیم که اعتقاد به این نکته معقول است که، دست کم یک اصل اخلاقی عینی وجود دارد که به طور آرمانی بر همه مردم در همه جا الزام آور است، نشان داده ایم که نسبیت گرایی خطاست و عینیت گرایی محدود صحیح است. در واقع، من معتقدم که اصول اخلاقی عام و واجد صلاحیت بسیاری هستند که برای همه موجودات عاقل الزام آورند، اما برای رد نسبیت گرایی یک اصل هم کافی است. من اصل انتخابی خودم را اصل «A» می نامم:

اصل A بیان می کند که «شکنجه و آزار مردم برای لذت بردن، اخلاقاً خطاست.»

ادعای من این است که این اصل برای همه فاعلهای عاقل الزام آور است؛ به گونه ای که اگر فاعل S اصل A را رد کند، ما نباید اجازه دهیم این کار او بر این باور درونی ما که A اصلی درست است تأثیر گذارد، بلکه باید تلاش کنیم تا رفتار S را به عنوان کاری لجوجانه، جاهلانه و نامعقول تبیین کنیم. فرض کنید آدولف هیتلر اصل A را نمی پذیرد؛ آیا این سبب بی اعتمادی ما به صدق و درستی اصل A می شود؟ آیا استنباط این که هیتلر به لحاظ اخلاقی عقب افتاده، کور، جاهل، یا غیر منطقی است موجه تر از پذیرفتن این مطلب نیست که عدم رعایت او نسبت به این اصل، قرینه ای است بر ضدّ صدق اصل A؟

علاوه بر این، فرض کنید که گروهی از طرفداران هیتلر در جایی وجود دارند که از شکنجه و آزار مردم لذت می برند و کل فرهنگ آنان شکنجه دیگران برای لذت بردن را می پذیرد. فرض کنید که مادر ترزا و گاندی تلاش می کنند آنان را متقاعد سازند تا از شکنجه مردم دست بردارند، و آنان با شکنجه کردن این دو نفر به آنها پاسخ می دهند. آیا این عمل بر اعتماد ما بر اصل A تأثیر می گذارد؟ آیا نباید برای تعیین رفتار طرفداران هیتلر راهی بیابیم؟ مثلاً، می توانیم فرض کنیم که این گروه فاقد درک و حس رشد یافته ای از تخیل همدلانه اند که برای زندگی اخلاقی لازم است. یا این گونه نظریه پردازی کنیم که این گروه در سطح تکاملی پایین تری از اکثر انسانهای عاقلند. یا به سادگی نتیجه بگیریم که این گروه از اکثر جوامع، به حالت طبیعی که هابز توصیف می کند نزدیکترند، و از این حیث احتمالاً دوام نخواهند یافت. اما لازم نیست پاسخ صحیح این سؤال را که چرا این گروه دارای چنین حالت بدی هستند، بدانیم تا اعتماد خود را به اصل A به مثابه اصلی اخلاقی حفظ کنیم. اگر A باوری پایه ای یا هسته ای برای ما باشد، به احتمال زیاد در مورد سلامت عقل یا توانایی تفکر اخلاقی طرفداران هیتلر شک خواهیم کرد، نه در مورد اعتبار اصل A.

شاید بتوانیم نامزدهای دیگری برای عضویت در مجموعه اصول اخلاقی عینی و پایه ای ارائه کنیم. برای مثال: ۱. انسانهای بی گناه را مکشید؛ ۲. سبب رنج و درد بی مورد نشوید؛ ۳. تجاوز به عنف نکنید؛ ۴. به عهد و پیمان خود وفا کنید؛ ۵. آزادی دیگران را سلب نکنید؛ ۶. عدالت بورزید، با برابرها به برابری و با نابرابرها به نابرابری رفتار کنید. ۷. زنی محصنه نکنید؛ ۸. راست بگویید؛ ۹. به دیگران کمک کنید؛ ۱۰. از قوانین عادلانه اطاعت کنید.

این ده اصل نمونه هایی از اصول بنیادین و هسته ای اخلاقند؛ اصولی که برای زندگی شایسته ضروری اند. خوشبختانه، این ده اصل دلبخواهانه نیستند؛ زیرا می توانیم دلایلی برای این که چرا به اعتقاد ما این اصول و قواعد برای هر نظام اجتماعی رضایت بخشی ضروری اند، ارائه کنیم. اصولی مانند اصولی که در ده فرمان صورت بندی شده اند، یا قاعده زرین^{۱۸} و اصل عدالت - با برابرها به برابری رفتار کنید، راست بگویید، به عهد خود وفا کنید و نظایر آن - برای پیشرفت بی وقفه تعامل اجتماعی و حل تعارضات اهمیت استثنایی دارند. اینها موضوعاتی هستند که اخلاق به آنها می پردازد. (گرچه ممکن است اخلاق به موضوعات بیشتری پردازد، اما دست کم و قدر متیقن به این موضوعات می پردازد.) مثلاً، خود زبان وابسته به تعهدی عام و ضمنی نسبت به اصل راست گویی است. دقت بیان شکل ابتدایی راست گویی و صداقت است. از این رو هر وقت ما واژگان را درست و دقیق به کار می بریم، تلویحاً راست نیز می گویم. بدون گفتار دقیق زبان محال خواهد بود. به همین شکل، بدون اذعان به قاعده وفای به عهد، پیمانها بی ارزشند و همکاری پدید نمی آید؛ بدون اعتراف به قواعد حمایت کننده از زندگی و آزادی، نمی توانیم اهداف دیگر را ضمانت کنیم.

در صورتی نظامی اخلاقی کافی و وافی است که مشتمل بر اصول بنیادین اخلاق باشد، اما نظامهای (کافی و وافی) اخلاقی این اصول را به طرق گوناگون به کار می برند. یعنی شاید نوعی نسبت در مورد اصول درجه دوم وجود داشته باشد (این که تک همسری برگزیده شود نه چند همسری؛ این که مجموعه وظایف اخلاقی شامل اصل شدیداً نوع دوستانه باشد، این که بیشتر منابع را به مراقبتهای بهداشتی تخصیص دهیم، نه به علایق محیطی، این که قانونی برای راندگی از سمت چپ جاده یا سمت راست جاده بگذرانیم)، اما در هر نظام اخلاقی اصل بنیادین خاصی باقی می ماند. کاربردهای اصول به این دلیل متفاوتند که محیطها، باورها، سنتها و نظایر آن متفاوتند.

قواعد و اصول اخلاقی هسته ای و بنیادین شبیه به مجموعه ویتامینهای ضروری برای یک رژیم غذایی سالم است. ما به مقدار کافی از هر ویتامین نیاز داریم - برخی مردم به نوعی ویتامین



بیشتر نیازمندند و برخی به ویتامین دیگر - اما در توصیه یک رژیم غذایی خوب نباید دستورات عملها، غذاهای خاص، سرویس غذا، یا عادات پخت و پز را طرح کنیم. متخصصان امر تغذیه ویتامینهای لازم را به گونه ای فراهم می سازند، مرتاضان و گیاه خواران به گونه ای دیگر، اما همه مواد مغذی را دریافت می کنند.

تصور کنید که شما به طور معجزه آسایی به دوزخ انتقال یافته و به عذابهای دوزخیان نگاهی انداخته اید. مجازات آنان چیست؟ خوب، مثلاً تا ابد دچار خارش در ناحیه پشت [کمر] اند و این خارش گاهی کم می شود و گاهی زیاد؛ اما نمی توانند پشت خود را بخاراند. زیرا دستهایشان از جلو به هم بسته شده است. آنها تا ابد مدام از خارش به خود می پیچند. درست همان زمانی که شما در پشت خود احساس خارش می کنید به بهشت برین منتقل می شوید. در آنجا چه مشاهده می کنید؟ مردمی را می بینید که مدام پشت هایشان می خارد و نمی توانند پشت خود را بخاراند اما همه به جای آن که از درد به خود پیچند لبخند می زنند. چرا؟ زیرا هرکسی می تواند با دستهایش پشت دیگری را بخاراند. بدین ترتیب، وقتی آدمیان در دایره ای بزرگ قرار گرفته باشند، جهنم درد و رنج [برایشان] به بهشت شادی و وجد تبدیل می شود.

اگر بتوانیم اوضاع و احوال یا فرهنگهایی را تصور کنیم که از دیگر اوضاع و احوال و فرهنگها به نحوی بهترند که [این بهتر بودن] بستگی به افعال انسانی دارد، می توانیم پرسیم چه ویژگیهایی سبب شده تا آنها بهتر باشند. در داستان ما، مردم بهشت، نه جهنم، برای کاستن از رنج و پدید آوردن لذت با هم همکاری می کنند، گرچه این خیرات بسیار ابتدایی اند و برای نظام اخلاقی کامل کافی نیستند، اما درباره عینیت اخلاق الهام بخش ما هستند. خوبی اخلاقی آن است که برای کاستن از رنج، حل تعارضات، و ایجاد رشد و شکوفایی انسانی کاری انجام دهد. اگر بهشت قرین همکاری واقعاً از جهنم همراه با خارش بهتر است، در آن صورت هر چیزی که سبب بهتر بودن آن می شود به طور ضروری به صواب اخلاقی مربوط است.



تبیینی درباره جذابیت نسبیت اخلاقی

حال این سوال پیش می آید که چرا تمایل شدیدی نسبت به نسبیت گرایی اخلاقی وجود دارد؟ به نظر من، سه دلیل [برای این گرایش] وجود دارد که فکر می کنم تاکنون به اندازه کافی مورد بحث قرار نگرفته اند.

دلیل اول: راه حل‌های ارائه شده معمولاً به گونه‌ای است که گویی مطلق‌گرایی و نسبیت‌گرایی تنها شق‌های موجود هستند، به طوری که قراردادگرایی سرانجام بر رقیب ناموجه خود پیروز می‌شود. در پرسش نامه دانشجویان من چنین آمده است: «آیا مطلق‌های اخلاقی، یعنی وظایف اخلاقی الزام‌آور برای همه مردم، در همه زمانها و مکانها وجود دارند، یا آن‌که وظایف اخلاقی به فرهنگ مربوط می‌شوند؟ آیا شق بدیلی برای این دو موضع وجود ندارد؟» کمتر از سه درصد از دانشجویان موضع سومی پیشنهاد می‌کنند، و تعداد اندکی از آنها دست بر عینیت‌گرایی می‌گذارند. می‌پذیرم که تمایز قاطع و دقیق نیاز به موشکافی فلسفی دارد، و دقیقاً به دلیل نبودن این موشکافی یا تأمل است که نسبیت‌گرایی وجه چشمگیر خود را به دست آورده است. اما، همان گونه که گفتیم، انسان می‌تواند بدون آن که مطلق‌گرا باشد، دارای اخلاقی عینی باشد.

دلیل دوم این است که حساسیت اخیر ما نسبت به نسبیت‌گرایی فرهنگی و شرور قوم‌پرستی که دام‌گیر روابط اروپاییان و آمریکاییان با مردم فرهنگ‌های دیگر شده، ما را از عیب و نقص جنبه‌های بسیاری از مجموعه اخلاقی مان آگاه ساخته است، به گونه‌ای که تمایلی به این سؤال به وجود آمده که «چه کسی باید حکم کند چه کاری واقعاً درست یا خطاست؟ اما، حرکت از یک نسبیت‌گرایی فرهنگی معقول، که بدرستی ما را به بازاندیشی درباره نظام‌های اخلاقی مان وادار می‌کند، به نسبیت‌گرایی اخلاقی، که سبب می‌شود ما از همه اخلاق دست برداریم، نمونه‌ای از مغالطه خلط امور واقعی یا گزاره‌های توصیفی با امور یا گزاره‌های هنجاری است. نسبیت‌گرایی فرهنگی مستلزم نسبیت اخلاقی نیست. همان دلیلی که مخالف بودن ما با قوم‌پرستی را اثبات می‌کند، مبنایی برای طرفداری ما از نظام اخلاقی عینی است: یعنی عقل منصف و بیطرف ما را به هر دو نتیجه می‌رساند. می‌توان پذیرفت که فرهنگها متفاوتند و باید در محکوم کردن آنچه درک نمی‌کنیم محتاط باشیم، اما این مطلب به هیچ وجه مستلزم این نیست که شیوه‌های بهتر یا بدتری برای زندگی وجود ندارد. ما می‌توانیم، دست کم تا حدودی دیگرانی را که با بهترین استنباط‌های اخلاقی ما تفاوت دارند، درک کنیم و مورد اغماض قرار دهیم؛ بدون کنار گذاشتن این اندیشه که فرهنگها بدون اصل عدالت، یا اصل وفای به عهد، یا اصل حمایت از بی‌گناهان، به لحاظ اخلاقی بی‌محتواترند.

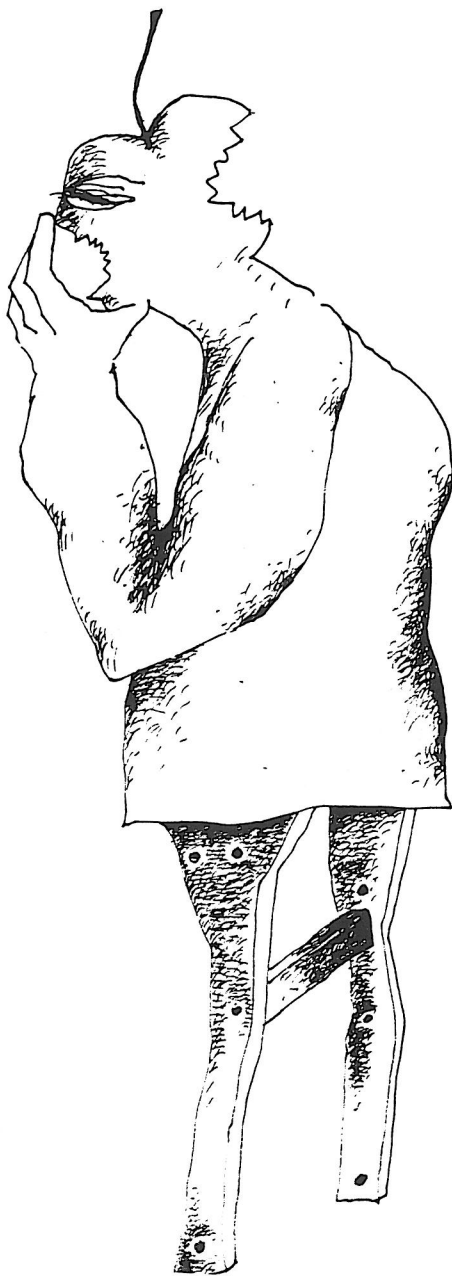
دلیل سومی که سبب شده است برخی به پوچ‌گرایی رو آورند و برخی به نسبیت‌گرایی، افول دین در جوامع غربی است. همان گونه که یکی از شخصیت‌های داستایوفسکی گفته است: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است.» کسی که ایمان دینی خویش را از دست داده است، احساس خلأ عمیقی



می‌کند و قابل درک است که این خلأ را با زندگی در خلأ اخلاقی اشتباه کند، یا سرانجام خود را تسلیم نوعی قراردادگرایی سکولار کند. چنین مردمی این گونه استدلال می‌کنند که اگر خدایی وجود نداشته باشد که اعتبار نظام اخلاقی را ضمانت کند، نباید نظام اخلاقی کلی وجود داشته باشد. بلکه تنها تفاوت‌های ریشه‌ای فرهنگی وجود خواهد داشت و در پایان هم مرگ. اما حتی اگر نه خدا وجود داشته باشد و نه هیچ امر غیر اخلاقی، باز ما خواهان زندگی با سعادت، زندگی با معنا، در طول دوران عمر هشتاد ساله هستیم. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت مهم این است که با کدام اصول زندگی می‌کنیم، و آن اصولی که در آزمایش زمان سربلند باشند به طور عینی معتبرند.

به طور خلاصه، حقایق و اصول اخلاقی‌ای وجود دارند که به بنیان و هستهٔ اخلاق تعلق دارند، و بدون آنها جامعه باقی نخواهد ماند و افراد به کمال نخواهند رسید. عقل می‌تواند این اصول را کشف کند و تأیید آنها به سود ماست.

بنابراین، آن که باید حکم کند چه کاری درست یا خطاست، ما هستیم. ما این کار را باید براساس بهترین عقل ورزی‌ای که مقدور ماست همراه با همدلی و فهم انجام دهیم.



پی نوشتها:

* لوئیس پویمن استاد فلسفه در دانشگاه می سی سی پی است. ایشان کتب و مقالات متعددی در زمینه فلسفه دین و فلسفه اخلاق به رشته تحریر در آورده است. وی در این مقاله، نخست تحلیلی از نسبیت گرایی اخلاقی به مثابه نظریه ای که از دو مدعای تفاوت و وابستگی تشکیل شده، ارائه می کند. سپس دو نوع نسبیت گرایی اخلاقی یعنی؛ نسبیت مبتنی بر ذهنیت گرایی و نسبیت گرایی مبتنی بر قرارداد را مورد بررسی قرار می دهد. در ادامه، عینیت گرایی را به عنوان راه سومی در مسأله مطرح ساخته، در خاتمه به دلایل رویکرد مردم به نسبیت گرایی اشاره می کند.

در اینجا بر خود فرض می دانم که از الطاف استاد گرانقدر جناب آقای ملکیان که برگردان فارسی این مقاله را به دقت با متن انگلیسی تطبیق نموده، لغزشها و ابهامات را برطرف ساختند، صمیمانه تشکر کنم. همچنین از راهنماییهای سودمند استاد ارجمند جناب دکتر لگنهاوزن سپاسگزارم و برای این بزرگواران از خداوند متان طلب سلامت و توفیق و زافزون دارم - م.

1. Dobu of New Guinea.

2. Ruth Benedict.

3. Colin Turnbull.

4. IK.

5. **History of Herodutus**، کتاب سوم، فصل ۳۸، ترجمه جورج راولینسون (D, Appleton, 1859)

6. John Ladd.

7. William Graham Sumner.

8. **Folkways** New York, 1906, Section 80.

روث بندیکت عمق تأثیر فرهنگ بر تربیت ما را این گونه بیان می کند: «همین چشمی که با آن مشکلات و مسائل را می بینیم تحت تأثیر عادات سنتی طولانی در جامعه ماست.»

["Anthropology and the Abnormal", in The Journal of General psychology (1934)].

9. Ernest Hemingway **Death in the Afternoon** (Scribner's 1932), p.4.

10. Sidney Morgen besser.

11. **Patterns of Culture**, p.257.

12. Melville Herskovits.

13. Melville Herskovits, **Cultural Relativism** (Random House, 1972).

14. Ibsen's **Enemy of the people**.

15. Clyde Kluckhohn.

16. Ethics: **Discovering Right and Wrong** (Wadsworth, 1990), ch.I.

17. W. D. Ross, **The Right and the Good** (Oxford, 1931).

۱۸. با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو رفتار شود.

