

## نقش مطلق گرایی در حل نزاحمات اخلاقی

احمد محمدی پیرو\* / احمدحسین شریفی\*\*

### چکیده

مطلق گرایی اخلاقی بدین معناست که برخی ارزش‌ها صرف‌نظر از اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها معتبر بوده و خوش آیند و بدآیند افراد، شمولیت آنها را از بین نمی برد. درباره رابطه مطلق گرایی و اخلاق کاربردی می توان گفت که اولاً: وجود نزاحمات اخلاقی با تمسک به مطلق گرایی توجیه پذیر است، ثانیاً: امکان ارائه راه حل نیز بر طبق این مبنا فراهم است، چون ترجیح یک فعل بدون استدلال، امکان پذیر نیست و امکان استدلال در فرض مطلق گرایی محقق است، علاوه بر اینکه حل نزاحم در فرض وجود هدفی معین میسر است و بنا بر مطلق گرایی، وجود این هدف نیز تأمین است. در حل مسائل اخلاق کاربردی اولاً: باید با توجه به تمام قیود موضوع حکم، نزاحم بدوی ناشی از عدم تصور صحیح موضوع، برطرف شود، ثانیاً: اگر با لحاظ تمام قیود، باز هم نزاحم باقی بماند، باید با توسل به مرجحات کیفی عقلی و شرعی یک طرف را ترجیح داد، مسئله را حل کرد. کلید واژه‌ها: مطلق گرایی، نسبی گرایی، نزاحمات اخلاقی، فرا اخلاق، اخلاق کاربردی

Peyro114@yahoo.com

sharif1738@yahoo.com

\* دانشجوی دکتری موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\*\* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۰/۵/۸ - پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۲۳

### مقدمه

مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی یکی از مهم‌ترین مباحث در فرااخلاق است. بی‌تردید، هر گونه تحلیلی که در فرااخلاق ارائه می‌شود، باید نتیجه‌اش در اخلاق کاربردی نمایان شود، چرا که فرااخلاق، بررسی مبادی اخلاق کاربردی را به عهده دارد، علاوه بر اینکه فرااخلاق به واسطه تأثیر در اخلاق هنجاری، به صورت غیرمستقیم در اخلاق کاربردی نیز مؤثر است. از سوی دیگر، تراحمات اخلاقی اساسی‌ترین مسئله در اخلاق کاربردی شمرده می‌شود. بنابراین، باید نقش مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی در اخلاق کاربردی و مسئله تراحمات تبیین شود. مقاله حاضر با چنین رویکردی به بررسی نقش مطلق‌گرایی و ضمناً نسبی‌گرایی در اخلاق کاربردی پرداخته است. اما پیش از آن اجمالاً به ماهیت و تعریف بعضی از اصطلاحات به کار رفته در متن، اشاره می‌شود.

### ماهیت اخلاق کاربردی

تشخیص ماهیت اخلاق کاربردی و ارائه تعریفی روشن از آن به بررسی عمیق مسائل و ویژگی‌های آن وابسته است. بررسی مسائل خاص آن، این نتیجه را در پی دارد که اخلاق کاربردی در پی تعیین معیار درستی و نادرستی به صورت کلی نیست، بلکه وظیفه خود را تشخیص آن معیار در موارد خاص، مثل قتل‌ترحمی می‌داند. به این ترتیب، اخلاق کاربردی در واقع شاخه‌ای از اخلاق هنجاری خواهد بود.<sup>۱</sup> اخلاق هنجاری در پی قواعد عام برای چگونگی عمل است، ولی اخلاق کاربردی در صدد دستیابی به قواعدی خاص‌تر از قواعد عام اخلاقی است که در شرایط ویژه و موضوعات جزئی‌تر کارایی داشته باشد، هرچند که به نظریه‌های عام مطرح در اخلاق هنجاری نیز بی‌توجه نیست.

از بررسی مسائل اخلاق کاربردی برخی دیگر از کارکردها و ویژگی‌های آن روشن می‌شود، مانند تکیه بر بحران‌های اخلاقی و معضلات خاص کاربردی و پی‌جویی راه‌حل‌های عملی برای حل آنها، بررسی مسائل جدید اخلاقی که در اثر پیشرفت تکنولوژی و علم به وجود آمده‌اند، کشف تازه‌ترین موضوعات عملی و ارائه راه‌حل‌هایی برای آنها، تلاش برای ارائه پاسخ‌های جدید به برخی مسائل چالش‌خیز قدیمی،<sup>۲</sup> کاربردی کردن توصیه‌ها و ارزش‌های عام اخلاقی، تقویت بُعد عقلانی و استدلالی انسان در امور اخلاقی، مسئله محور بودن به جای موضوع محوری، به کارگیری و تطبیق استدلال‌ها و ارزش‌های اخلاقی در موارد جزئی.<sup>۳</sup>

اکنون با توجه به ویژگی‌های یاد شده، تعریف‌هایی که برای اخلاق کاربردی ارائه شده است بررسی می‌شود.

۱. اخلاق کاربردی، کاربست مبانی و معیارهای اخلاقی در عمل است که مبانی ارزش‌داوری اخلاقی، در فرا اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرند و معیارهای ارزش‌داوری اخلاقی نیز توسط اخلاق هنجاری ارائه می‌شوند.<sup>۴</sup>
  ۲. به کارگیری یک نظریه اخلاقی در یک یا مجموعه‌ای از مسائل اخلاقی.
  ۳. کاربرد نظریه‌های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی‌طرفی در حل این مسائل.
  ۴. هر گونه کاربست انتقادی روش‌های فلسفی برای سنجش تصمیمات عملی اخلاقی و رویارویی با مسائل، رفتارها و سیاست‌های اخلاقی در حرفه‌ها، تکنولوژی، حکومت و ...
  ۵. کاربست اخلاق یا نظریه اخلاقی قدیمی در حیطه‌های جدید.<sup>۵</sup>
  ۶. کاربرد و تطبیق استدلال‌ها، اصول، ارزش‌ها و ایده‌آل‌های اخلاقی در مورد رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی.<sup>۶</sup>
  ۷. اخلاق کاربردی تلاشی است برای به کارگیری معیارها و نظریه‌های عام اخلاقی برای حل مسائل عملی. ارائه دهندگان این تعریف، نظریه‌ها، استدلال‌ها و تحلیل‌ها را به منزله ابزارهایی برای بررسی مسائل اخلاقی قلمداد می‌کنند.
  ۸. اخلاق کاربردی عبارت است از هر نوع استفاده از روش‌های فلسفی برای بحث از مسائل اخلاقی در حرفه‌ها، تکنولوژی، حکومت و مانند آن. چنان‌که ملاحظه می‌شود این تعریف، اصراری بر حل مسائل اخلاقی به عنوان یک هدف، اصرار ندارد.
  ۹. مبنای قابل‌تصور دیگر این است که اخلاق کاربردی مترادف با اخلاق حرفه‌ای است.<sup>۷</sup> اخلاق حرفه‌ای به بررسی چالش‌های اخلاقی مطرح در حرفه‌ها پرداخته و در پی مطالعه و فهم مبانی ارزش‌ها و الزام‌های حرفه‌ای است.
- بررسی و نقد هر یک از این تعریف‌ها و دستیابی به مبانی فرا اخلاقی و لوازم احتمالی هر کدام نیازمند تحقیق دیگری است. بی‌گمان، هر تعریفی که بر نظریه‌ای صحیح در فرا اخلاق مبتنی نباشد یا مثلاً به نسبی‌گرایی منجر شود، مردود خواهد بود. همه تعریف‌ها به کاربست نظریه‌های اخلاقی در حیطه‌های جدید توجه نشان داده‌اند. اگر چنین کاربستی به بازنگری در نظریه‌ها یا اصول اخلاقی منجر شود، روشن می‌شود که با ثبات و اطلاق

احکام اخلاقی سازگاری ندارد. به عبارت روشن تر، تعریف اخلاق کاربردی باید مبتنی بر واقع گرایی و مطلق گرایی باشد تا بتواند در جهت حل معضلات به ظاهر لاینحل این رشته، مفید واقع شود، از این رو تعریف اول کامل تر است، چون به مبانی فرا اخلاقی مسئله و معیارهای کلی مطرح در اخلاق هنجاری توجه نشان داده است.

با توجه به ویژگی ها و تعریف اخلاق کاربردی، روشن می شود که اخلاق کاربردی، ماهیتی میان رشته ای دارد، چون مسئله عمده در اخلاق کاربردی حل تزاخمت است و تزاخمت اخلاقی نیز در زمینه های گوناگون، مثل سیاست، اجتماع، هنر، دین و جز آن مطرح است. برای مثال، اخلاق شهروندی، اخلاق مدیریت، اخلاق حزبی و اخلاق بین الملل از مسائل مطرح در اخلاق کاربردی است که به عالم سیاست نیز مرتبط است. اخلاق جنسیت یا تبعیض نژادی نیز هم با جامعه شناسی مرتبط است و هم اخلاق.

### ماهیت تزاخم

در کتاب های اصولی دو اصطلاح «تزاخم» و «تعارض» و در کتاب های فلسفه اخلاق، علاوه بر آنها، اصطلاح «معضل اخلاقی» نیز مطرح شده است. ضروری است تمایز این واژه ها تبیین شود، چرا که، این واژه ها در بسیاری از موارد در بحث های اخلاقی به جای هم استفاده شده است.

اصطلاح «معضل اخلاقی» هر نوع مسئله اخلاقی را شامل می شود،<sup>۸</sup> بنابراین، اصطلاحی عام بوده و تزاخم<sup>۹</sup> را نیز در بر می گیرد.

اما تزاخم و تعارض اصولی، در اصل تنافی بین دو حکم و امتناع اجتماع آن دو مشترک اند؛ اما در چند امر قابل تفکیک هستند:

یکی، اینکه در تعارض، تنافی دو حکم مستلزم تکاذب بین دلیل آن دو است، ولی در تزاخم، صرف تنافی بین دو حکم کافی است، اگر چه تکاذبی بین دلیل آن دو نباشد.

دوم، اینکه در تزاخم، هر دو طرف حکم، ملاک دارد، به گونه ای که اگر تزاخم نبود، هر دو حکم فعلیت پیدا می کرد، اما تعارض با فرض علم به عدم ثبوت ملاک در یک طرف نیز سازگار است.

سوم، اینکه تزاخم، تنافی در مقام امثال است، بر خلاف تعارض که تنافی در مقام جعل حکم است.<sup>۱۰</sup>

با این توضیحات روشن می‌شود که منظور از تزامم، غیر از تعارض مطرح در اصول فقه است. تعارض، در مقام جعل و انشای دلیل است، ولی تزامم در اصول فقه عبارت است از امتناع اجتماع دو حکم در مقام امتثال، نه در مقام تشریح.<sup>۱۱</sup> تزامم مطرح در بحث حاضر با تزامم در اصول تفاوتی ندارد. البته به منظور روشن تر شدن بیشتر مطلب، ابتدا تعریف‌های ارائه شده در کتاب‌های فلسفه اخلاق نیز مطرح می‌شود تا همه قیود آن آشکار گردد.

«تعارض اخلاقی عبارت است از رفتاری که انجامش از جهتی اخلاقاً زشت و ترک آن نیز از جهت دیگر نارواست. در این مقام، فرد برخوردار از دغدغه اخلاقی، احساس بلا تکلیفی می‌کند.»<sup>۱۲</sup> برای مثال، گفتن راز دیگران زشت است، چنان‌که اگر رازداری متضمن خیانت به کسی باشد، باز هم نارواست. البته این تعریف، دقیق نیست، چون تزامم اخلاقی، رفتار نیست، بلکه وضعیت بغرنجی است که فرد را دچار حیرت کرده است. علاوه بر این، تعریف فوق، جامع هم نیست، چرا که برای مثال در تزامم بین نجات دو غریق که هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند، صادق نیست، چون نجات هیچ کدام ناروا و زشت نیست.

بنا بر تعریف رایج، تزامم وضعیتی است که در آن فاعل ناچار است یکی از چند امر را که قابل اجتماع نیستند، اختیار کند. البته عده‌ای از فیلسوفان قیدی را به تعریف اضافه کرده‌اند؛ مبنی بر اینکه تزامم اخلاقی در صورتی تزامم شمرده می‌شود که ادله اخلاقی متزامم از نوع الزامات اخلاقی باشند. بنا بر این، گزینش از میان امور مستحب، تزامم اخلاقی نیست. همچنین عده‌ای دیگر از فیلسوفان قابل حل نبودن را به عنوان قید در تعریف تزامم اخلاقی آورده‌اند.<sup>۱۳</sup> بنا بر این، اگر یکی از الزامات، حاکم بر دیگری باشد، تزامم اخلاقی نیست. برای مثال، الزام به حفظ جان دیگران مشرف و حاکم بر خلف یک وعده است. با اضافه کردن همه این قیود می‌توان به چنین تعریفی دست یافت: تزامم اخلاقی عبارت است از تعارض‌های غیرقابل حل میان الزام‌های اخلاقی.<sup>۱۴</sup>

دو تعریف دیگر نیز نزدیک به تعریف رایج ارائه شده است:

یکی، اینکه تزامم، یعنی دو یا چند اصل در موقعیت خاص بتوانند به کار برده شوند؛ یعنی دو الزام متفاوت که نمی‌توان هر دو را انجام داد.<sup>۱۵</sup>

دوم، اینکه تزامم دو عمل، یعنی اطاعت از یکی مستلزم سرپیچی از دیگری باشد.<sup>۱۶</sup>

حال با توجه به تعریف‌های یاد شده می‌توان قیود تزامم را به شرح زیر بیان کرد:

۱. تراحم بین دو اصل کلی<sup>۱۷</sup> اخلاقی مطرح می‌شود.<sup>۱۸</sup>
  ۲. تعارض بین مدلول دو اصل، وجود ندارد. اگر دو اصل اخلاقی با هم تعارض داشته باشند، تراحم بین آن دو رخ نخواهد داد.
  ۳. در مرحله اجرای دو اصل، یکی مانع اجرای دیگر می‌شود. اگر امکان جمع بین آنها وجود داشت، در حقیقت تراحمی نیست.
  ۴. در تراحم، هر دو طرف حکم قطعی و یقینی است؛ یعنی هر دو حکم اخلاقاً بر مکلف، منجز است.
  ۵. مکلف ناچار است که یکی از آن دو را انجام دهد، زیرا اگر حکم اخلاقی در حد لزوم نباشد، مکلف می‌تواند هر دو را ترک کند.
  ۶. تراحمی که در اینجا مطرح است، بین دو مقتضی و ملاک است که به فاعل مربوط می‌شود؛<sup>۱۹</sup> یعنی، ملاک و مناط در هر دو طرف، وجود دارد، ولی مکلف نمی‌تواند بین آنها جمع کند.<sup>۲۰</sup>
- اکنون می‌توان تعریفی را ارائه کرد که در بردارنده تمام قیود یاد شده باشد: تراحم عبارت است از تنافی دو حکم لازم‌الاجرا و دارای ملاک در مقام امتثال، به سبب عدم توانایی مکلف برای انجام هر دو در زمان واحد.
- در تبیین ماهیت تراحم، یک نکته نیز باید روشن شود و آن اینکه آیا تراحم، یک مسئله است یا مشکل؟ مشکل اخلاقی، امری مرکب، کلی، نامعین، مبهم، نامتمایز، ذهنی، سطحی، قابل رؤیت توسط عوام، فاقد روش و غیرقابل حل است. در مقابل، مسئله اخلاقی، امری بسیط، غیرکلی، معین، روشن، متمایز، عینی، ژرف، قابل رصد توسط متخصصان روش‌مند و قابل حل است.<sup>۲۱</sup> «مشکل» در واقع مسئله‌ای مرکب است. تراحم جزء کدام یک است؟ آیا قابل تحلیل به مسائل مختلف است؟ به نظر می‌رسد که مصادیق تراحم مختلف است؛ برخی از آنها مسئله و برخی مشکل است. برای مثال، تراحماتی که حل آنها در حد بداهت است، یک مسئله هستند نه مشکل، مانند تراحم بین نجات دو غریق. اما مسئله سقط جنین و تراحم بین حق مادر و جنین، قابل تحلیل به چند مسئله است: آیا جنین، انسان است؟ اگر انسان نباشد، باز هم حق حیات دارد؟ و ... در واقع، این مسئله، ابعاد گوناگونی دارد، از این‌رو، اگر مطلب به صورت کلی مطرح شود، نه شناخته می‌شود و نه حل. با توجه به

همین نکته است که در برخی موارد اگر مشکل اخلاقی به مسئله تبدیل شده و آن مسائل حل شود، به انحلال نزاحم منجر می‌شود. پس باید مشکل را تحلیل و فهرست کاملی از مسائل را تهیه کرده و پاسخ هر مسئله‌ای را جداگانه پیدا کرد. این کار چند فایده مهم دارد، چرا که یا منجر به انحلال نزاحم می‌شود، یا طرف مهم را نمایان می‌سازد و یا دست کم باعث روشن تر شدن مسئله می‌شود. بنابراین، بعضی از موقعیت‌ها چند مسئله دارند که باید به طور کامل استخراج شده و تمام ارزش‌هایی که در تصمیم‌گیری تأثیرگذارند، معین شوند.

### معنای مطلق گرایی اخلاقی

مطلق گرایی اخلاقی بدین معناست که ارزش‌هایی هستند که صرف نظر از اشخاص، مکان‌ها و زمان‌ها معتبرند و تغییرهای محیطی، و خوش‌آیند و بدآیند کسی نمی‌تواند آنها را دستخوش تغییر کند.<sup>۲۲</sup> در واقع، مطلق گرایی به صورت کلی و صرف نظر از اقسام مختلفی که دارد، به صورتی موجب جزئی‌مدعی است که دست کم برخی از اصول اخلاقی وجود دارند که ثابت بوده و تمایل فرد یا جامعه و تغییر شرایط زمانی و مکانی باعث تغییر در آنها نمی‌شود. مبنای ارزش‌گذاری افعال انسانی این امور ثابت است.<sup>۲۳</sup>

### انواع مطلق گرایی اخلاقی

در یک تقسیم، مطلق گرایی به حداکثری و حداقلی تقسیم می‌شود. قائلان به اطلاق حداکثری مدعی‌اند که همه قواعد و احکام اخلاقی، اموری ثابت بوده، به همه زمان‌ها و مکان‌ها شمولیت داشته و به هیچ عنوان استثنا نمی‌پذیرند، از این رو، کانت که این نوع اطلاق را می‌پذیرد، حتی در موردی که امر دایر بین راست‌گویی و کشته شدن یک شخص باشد، حکم می‌کند که باید راست گفت، هر چند به قتل منجر شود، چرا که قاعده «راستگویی خوب است.» به هیچ وجه استثنا نمی‌پذیرد و دروغ‌گویی، هرگز خوب نیست و اوضاع و احوال خاص در این قواعد دخالتی ندارد. به نظر وی حکم عقل این است که هرگز نباید دروغ گفت و به ملاحظات کلامی و فرمان‌های الهی متوسل نمی‌شود.<sup>۲۴</sup>

در اطلاق حداقلی، اطلاق به اصول احکام و ارزش‌های اخلاقی ارجاع می‌یابد؛ یعنی این اصول، غیر قابل تغییر، دائمی و استثناناپذیر بوده و نسبت برخی احکام دیگر به معنای نسبت شرایط واقعی است.<sup>۲۵</sup> به عبارت دیگر، در اطلاق حداقلی اصولی ثابت مطرح است.

علاوه بر این، برخی احکام متغیر وجود دارد که حکم آنها با توجه به اصول کلی و لحاظ موقعیت‌های خاص تغییر می‌کند. البته از آنجا که تغییر احکام آنها به سبب تغییر شرایط واقعی است، این معنای از اطلاق با واقعیت مرتبط است.

### تصویر صحیح از مطلق‌گرایی اخلاقی

مطلق بودن احکام اخلاقی مانند اطلاق در هر امر دیگری منوط به وجود علل، شرایط و قیود آن است. حال، اگر این علل و قیود به طور دقیق معین شوند، اصول اخلاقی نیز در سایه ملاک‌ها و علل تامه خود، مانند قوانین کلی دیگر، از کلیت و اطلاق بهره‌مند خواهند بود.<sup>۲۶</sup> در تعیین قیود و شرایط احکام اخلاقی باید به دو امر توجه کرد: یکی، موضوع احکام و دیگری، غایت افعال، چون اولاً: برای حکم به خوبی یا بدی چیزی به صورت مطلق، باید موضوع حکم شناخته شود، زیرا موضوع برای حکم به منزله علت برای معلول است؛ یعنی ابتدا موضوع باید تحقق یابد، سپس با تمام قیودش لحاظ شده، آنگاه حکمی بر آن موضوع بار شود. موضوع تمام احکام اخلاقی، مقید به قید قرب الهی است، چرا که ملاک کلی ارزش عبارت است از اینکه انسان را به کمال و قرب الهی برساند. بنابراین، وقتی می‌گوییم «راستگویی خوب است» باید با در نظر گرفتن این ملاک باشد؛ یعنی خوبی راست‌گویی قیدی دارد که عبارت است از رساندن به قرب الهی. بر این اساس، هر موضوعی که مقید به این قید باشد، حکم خوب بودن درباره آن صادق خواهد بود. ثانیاً: حسن افعال اختیاری انسان بدون توجه به غایت و نتیجه آن قابل فهم نیست. برای مثال، صدق در صورتی خوب است که مصالح واقعی فرد و اجتماع را در پی داشته باشد و کذب در صورتی قبیح است که به مفسده واقعی منجر شده، انسان را از وصول به کمال و قرب الهی باز دارد.<sup>۲۷</sup>

بنابراین، تنها یک حکم مطلق به صورت حداکثری وجود دارد و آن اینکه «قرب الهی خوب است»، اما بقیه احکام مقید به این قید هستند. گرچه بعضی احکام دیگر، مثل حسن عدالت نیز استثنا نمی‌پذیرند، ولی استثنا نپذیرفتن آن به سبب وجود دائمی همان ملاک است؛ یعنی احکام مطلق به صورت حداکثری فراوان نیستند. از آنجا که ذاتی بودن حسن و قبح، و مطلق بودن اخلاق با مشروط بودن برخی از احکام منافاتی ندارد، اطلاق حداقلی قابل قبول خواهد بود.



## تأثیرات مطلق‌گرایی بر اخلاق کاربردی

### توجیه‌پذیری وجود نزاحمات اخلاقی

مشکل است که بتوان گفت اختلافات اخلاقی کاملاً ذوقی است، به ویژه در جایی که تأثیر آن بر زندگی انسان، عمیق و ماندگار است.<sup>۲۸</sup> نزاحمات اخلاقی امری غیرذوقی است که وقوع آن در شرایطی خاص اجتناب‌ناپذیر است. علاوه بر واقع‌گرایی، یکی دیگر از شرایط وقوع نزاحم اخلاقی این است که نزاحم در چارچوب مطلق‌گرایی رخ می‌دهد، نه نسبی‌گرایی. بر اساس مطلق‌گرایی، اگر دو نفر درباره‌ی درستی و نادرستی فعلی اختلاف نظر داشتند، دست کم یکی از آنها ضرورتاً خطا کار است، چرا که یک قانون ثابت همگانی وجود دارد که ورای وجود آدمیان و فارغ از اندیشه‌ها و احساسات آنها برای همه و در همه زمان‌ها و مکان‌ها برقرار است.<sup>۲۹</sup> بدیهی است در جایی که اختلاف در درستی و نادرستی فعلی معنا داشته باشد، نزاحم نیز واقعاً اتفاق خواهد افتاد، چرا که ممکن است موضوع در هر دو طرف، قید یاد شده، یعنی قرب الهی را داشته باشد. برای مثال، درس خواندن با شرایطش و نیز زیارت، انسان را به قرب الهی می‌رساند، حال اگر در جایی امر دائر بین آن دو باشد، نزاحم رخ خواهد داد. بنابراین، با این توضیح، بطلان قول کسانی که وجود نزاحم را در فرض مطلق‌گرایی به دلیل وجود قیود واقعی انکار می‌کنند، روشن می‌شود.

نکته دیگر اینکه مطلق‌گرایی با واقع‌گرایی نیز رابطه دارد در حقیقت، فهم معنای مطلق‌گرایی بدون در نظر گرفتن واقع‌گرایی مشکل است. بر این اساس، وقتی یک مطلق‌گرا ادعا می‌کند که مجموعه‌ای از قواعد برای همه انسان‌ها درست است، مقصودش این است که هر کسی که این قواعد را نمی‌پذیرد در اشتباه است. بنابراین، مطلق‌گرایی محصول و نتیجه واقع‌گرایی است. وقتی می‌گوییم همه مردم باید راست بگویند، معنایش این است که این قاعده چگونگی رفتار همه انسان‌ها را معین می‌کند. در حالی است که نسبی‌گرایان ادعا می‌کنند که هیچ قاعده درستی وجود ندارد که چگونگی رفتار همه را تعلیم دهد. بنابراین، اگر کسی وجود نزاحمات را طبق واقع‌گرایی پذیرفته و بنا بر مطلق‌گرایی انکار کند، دچار تناقض شده است. پس مطلق‌گرا نمی‌تواند ناواقع‌گرا باشد.

برخی از مطلق‌گرایان، مانند گیچ<sup>۳۰</sup> صورت مسئله را در بررسی نزاحمات، پاک کرده و به سادگی پذیرفته‌اند که قواعد اخلاقی باید به عنوان فرامین الهی مطلق تلقی شود و در

جهان واقعی خداوند اجازه نمی‌دهد که موقعیت‌های متعارض رخ دهد. مواردی از قبیل دروغ‌گویی برای نجات جان شخص نیز از موارد فرضی و خیالی است که راهی برای احتراز از نقض قواعد مطلق در چنین مواردی وجود ندارد، ولی خداوند در عالم واقع، اجازه نمی‌دهد چنین چیزی اتفاق افتد.<sup>۳۱</sup> عده دیگری نیز به گونه دیگری منکر وجود تراحمات اخلاقی هستند. این عده تلاش می‌کنند که نشان دهند در هر نظریه‌ای که تنها یک ملاحظه و معیار اخلاقی مطرح باشد، تراحم رخ نخواهد داد. برای مثال، تراحم در سودگرایی رخ نخواهد داد، زیرا از آنجا که سود قابل سنجش و محاسبه است، اصل سود، عملی را که بیشترین سود را دارد تجویز می‌کند، اما اگر سودها مساوی بودند، می‌توان هر یک از آنها را انتخاب کرد.<sup>۳۲</sup> این نظریه به سبب اینکه معیاری را برای حل تراحمات معرفی می‌کند موفقیت آمیز و جذاب است، اما وجود یک معیار سبب از بین رفتن تراحمات نمی‌شود، زیرا در جایی که هر دو فعل سودمند هستند قطعاً تراحم رخ می‌دهد و باید اهم را انتخاب کرد.

### رفع تراحمات اخلاقی

یکی از نسبت‌های مهمی که بین فرا اخلاق و اخلاق کاربردی برقرار است این است که با توجه به مطلق‌گرایی و استثناپذیر بودن یا نبودن احکام اخلاقی، شیوه‌هایی برای رفع تراحمات پیشنهاد شده است. ابتدا به برخی از آنها اشاره شده، سپس شیوه مورد نظر در این نوشتار تبیین می‌شود.

برخی از وظیفه‌گرایان برای حل تراحم گفته‌اند که برخی وظایف، مطلق و استثناپذیر بوده و بر سایر وظایف مقدم هستند. البته اگر در موردی چند وظیفه مطلق وجود داشت، باید این نظریه به گونه‌ای سامان یابد تا تعارضی میان وظایف مطلق پیش نیاید.<sup>۳۳</sup> این نظریه در واقع، مطلق بودن برخی احکام را مرجحی در حل تراحمات معرفی کرده است. اما اولاً روشن نیست که در تراحم چند وظیفه مطلق، حکم چیست؟ ثانیاً: شرایط اطلاق و تقیید، تبیین نشده است.

به نظر راس تراحم اصول اخلاقی ناشی از مطلق دانستن آنهاست. بنابراین، اگر همه اصول، بی‌قید و شرط تلقی شود، مشکل تراحم حل ناشدنی خواهد ماند، از این‌رو، او وظایف را به وظایف در نگاه نخست و وظایف فعلی تقسیم کرده و می‌گوید: از نظر

اخلاقی هر فعلی، حکمی اقتضایی دارد که با صرف نظر از خصوصیات و اوضاع و احوال خاص فعل صادر می‌شود. برای مثال، راست‌گویی به خودی خود خوب است، اما در شرایط ویژه، این حکم تغییر می‌کند. احکام اولیه به شرطی فعلی می‌شوند که مانع و نزاحمی نباشد. بنابراین، در موارد نزاحم باید دید کدام اصل، فعلی است. در الزام فعلی هیچ استثنایی وجود ندارد.<sup>۳۴</sup>

راه حل راس، ناقص است و توجه به نظریه مشهور در علم اصول، نقصان شیوه او را نشان می‌دهد. بر اساس این نظریه، افعال سه دسته اند:

اول، افعالی که خوبی و بدی آنها ذاتی است. این افعال، استثنانپذیر بوده و حکم آنها در همه جا و همیشه ثابت است، مانند عدل و ظلم.

دوم، افعالی که خوبی و بدی آنها اقتضایی است؛ یعنی به خودی خود حکم خوبی یا بدی بر آنها صادق است، اما حکم آنها با توجه به شرایط مختلف ممکن است تغییر کند، مثل صدق و کذب.

سوم، افعالی که خوبی و بدی آنها کاملاً وابسته به شرایط است و به خودی خود حکم به خوبی یا بدی آنها نمی‌شود، مثل غذا خوردن.

با توجه به این تقسیم‌بندی می‌توان گفت این دیدگاه راس که همه وظایف را استثنانپذیر تلقی می‌کند، پذیرفته نیست.<sup>۳۵</sup>

برخی نیز معتقدند قواعد اخلاقی استثنانپذیر شرایطی دارند که باعث می‌شود نزاحم نکنند. بنابراین، نزاحمات از قبل در خود قواعد حل شده است. اما این قواعد چگونه می‌توانند تغییرات گسترده و مداوم را در شرایط انسان پیش‌بینی کنند؟ تنها قواعد بسیار عام می‌توانند در همه فرهنگ‌ها و شرایط محیطی گوناگون به کار برده شوند. هر مطلق‌گرایی به چنین قواعدی نیازمند است که در همه حال بتواند راه حل درستی را ارائه کند.<sup>۳۶</sup>

اکنون نوبت آن است که به شیوه مورد نظر خویش اشاره کنیم. اما قبل از پرداختن به آن، چند نکته یادآوری شود:

نکته اول، اینکه امور اخلاقی امور تعبدی محض نیستند؛ بلکه بر مصالح و مفاسد مبتنی هستند و تنها با لحاظ مصالح و مفاسد واقعی و سنجش رابطه فعل اختیاری با غایت آن می‌توان احکام اخلاقی را شناخت.<sup>۳۷</sup>

نکته دوم، اینکه الگویی که برای رفع تراحمات اخلاقی پیشنهاد می‌شود، متضمن این است که شخص، جهان‌بینی صحیح و درک درستی از موقعیت خاص داشته باشد. البت چگونگی درک افراد به نوع تربیت و فرهنگ و جهان‌بینی آنها بستگی دارد. بنابراین، توجیه اخلاقی هر جامعه‌ای متفاوت خواهد بود. بدیهی است که این به معنای پذیرش نسبی نیست، چون تنها یک جهان‌بینی می‌تواند درست باشد.

با توجه به نکته‌های یاد شده و توجه به نظریه مشهور در علم اصول که افعال را سه دسته کرده است، می‌توان در دو مرحله به حل تراحمات پرداخت: در مرحله اول، با توجه به تمام قیود موضوع حکم، تراحم بدوی ناشی از عدم تصور صحیح موضوع، برطرف خواهد شد، چرا که اطلاق اصول به معنای موضوعیت داشتن آنها نیست، بلکه اصول اخلاقی برای دستیابی به هدفی طراحی شده‌اند، بنابراین، در واقع از آغاز مقید به تحصیل آن هدف هستند. اگر اصل مورد نظر، ما را به آن هدف نرساند، اجرای آن نه تنها مطلوب نبوده، بلکه لغو خواهد بود. هدف، همان مصالح و مفاسد واقعی است، و اصول و قوانین اخلاقی وسیله‌ای است برای رسیدن به آن هدف. به عبارت دیگر، مصالح و مفاسد نوعی علیت نسبت به قوانین اخلاقی دارند. روشن است که با انتفای علت، معلول نیز منتفی خواهد شد، از این رو، اگر حکم «راستگویی خوب است»، ما را به مصلحت نرساند یا موجب مفسده‌ای بزرگ، مثل قتل نفس شود، یقیناً از اعتبار ساقط شده و تمسک به اطلاق آن معنا نخواهد داشت. به عبارت دیگر، احکام اخلاقی گاهی صریحاً و بدون هیچ قید و شرطی نشان‌دهنده واقعیت‌اند، مثل «عدل خوب است»، و گاهی واقع‌نمایی آنها وابسته به قیود و شرایط واقعی است؛ یعنی واقع‌نمایی آن مجمل است، حال اگر بیان آن واقعیات از اجمال خارج شده و همه قیود آن لحاظ شود، حکمشان ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود.<sup>۳۸</sup>

در مرحله دوم، اگر با لحاظ تمام شرایط و قیود موضوع، باز هم تراحم باقی ماند - که تراحم مستقر<sup>۳۹</sup> نامیده می‌شود، آنگاه نوبت به مرجحات کیفی می‌رسد که عقل یا شرع لحاظ کرده است. عمده این مرجحات در باب تراحم از ابواب اصول ذکر شده است.<sup>۴۰</sup>

### تبیین نسبیّت در اخلاق

نسبی‌گرایی اخلاقی دو معنا دارد: اول، نسبیّت یک حکم، یعنی هر حکمی نسبت به شرایط و قیود واقعی موضوع خود، متغیر

و غیردائمی است؛ بدین معنا که اگر آن شرایط و قیود واقعی تغییر کرد، حکم هم متناسب با آن دگرگون می‌شود. همه احکام ویژه واقعیات بدین معنا نسبی هستند.

دوم، نسبت یک حکم بدین معناست که آن حکم در همه شرایط، متغیر بوده و لحاظ هیچ شرط و قیدی باعث ثبات آن نمی‌شود. به عبارت دیگر، حکم نسبی حکمی است که با واقعیت ارتباطی ندارد تا با لحاظ برخی شرایط واقعی ثابت بماند، بلکه سلیقه‌ای یا قراردادی است.<sup>۴۱</sup>

از آنجا که اطلاق و نسبت یک حکم اخلاقی تابع اطلاق و نسبت موضوع آن است،<sup>۴۲</sup> طبق معنای اول، شرایط و قیود واقعی موضوع را باید لحاظ کرد. بنابراین، مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی مختلف با معیارهای مختلف برای فعل درست و غلط و ترجیح یک فعل بر دیگری وجود خواهد داشت؛ یعنی خوب و بد در چارچوب‌های مختلف اخلاقی، متفاوت است. بر این اساس، اگر چیزی برای کسی خوبی مطلق است، تنها طبق ارزش‌ها و نظام اخلاقی آن شخص است، چنان‌که یک حادثه ممکن است طبق معیاری خاص، بر حادثه‌ای دیگر مقدم باشد، اما بر اساس معیاری دیگر مؤخر باشد. بنابراین، نسبی‌گرایی اخلاقی مدعی نیست که تفاوت‌های اخلاقی به خودی خود مستلزم نسبی‌گرایی اخلاقی است،<sup>۴۳</sup> بلکه شرایط و قیود را باید لحاظ کرد. این معنا از نسبی‌گرایی محل نزاع نیست و روشن است که در چارچوب‌های مختلف ارزش‌های مختلف مطرح است. نسبی‌گرایی به معنای دوم، دو ادعا دارد:

یکی، اینکه خوب و بد اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است، بنابراین، هیچ اصول اخلاقی‌ای که مورد قبول همه جوامع باشد، وجود ندارد. دوم، اینکه اعتبار همه اصول اخلاقی ناشی از پذیرش فرهنگی است؛ بدین معنا که خوبی یا بدی افعال انسان به طبیعت اجتماعی وابسته است که از آنها سرچشمه گرفته‌اند. خوبی یا بدی افعال باید با توجه به اهداف، خواسته‌ها، باورها، تاریخ و محیط اجتماعی لحاظ شود.<sup>۴۴</sup>

معنای دوم، محل نزاع است. در واقع، محل نزاع این است که آیا یک نظام اخلاقی صحیح با ارزش‌های مطلق می‌تواند وجود داشته باشد که در نتیجه، بقیه نظام‌ها باطل باشند؟ در صورت پاسخ مثبت به این پرسش، تنها یک جواب صحیح برای پرسش‌ها و

تراحامات اخلاقی وجود دارد. در چنین جایی است که نسبی‌گرایان، منکر عینی‌گرایی هستند،<sup>۴۵</sup> به طوری که برخی از فیلسوفان اخلاق، نسبی‌گرایی را در مقابل عینی‌گرایی قرار داده‌اند. البته عینی‌گرایی بدین معنا که معیارها و ارزش‌های عینی‌ای وجود دارد که برتر از همه فرهنگ‌ها و افراد و سابق بر آنهاست.<sup>۴۶</sup> در مقابل، نسبی‌گرایان معتقدند که هیچ حقیقت عینی غیرنسبی درباره درست و نادرست اخلاقی وجود ندارد. و تنها چارچوب‌های مختلف اخلاقی است که می‌توان درباره آنها داوری کرد، اما این چارچوب‌ها هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد.<sup>۴۷</sup>

به هر حال، روح کلی نسبت‌گرایی این است که هر بینشی با جایگاه خود تناسب داشته و عمل هر کسی نسبت به خود او صحیح است.<sup>۴۸</sup>

### نسبی‌گرایان و تراحامات اخلاقی

در تبیین رابطه بین نسبی‌گرایی و تراحامات اخلاقی دو مطلب قابل طرح است: یکی، وجود تراحامات و دیگری، راه حل تراحامات. در مطلب اول، ادعای تحقیق حاضر این است که بنا بر نسبی‌گرایی، تراحم واقعی معنا ندارد. می‌توان به برخی از ادله آن به شرح زیر اشاره کرد:

اولین نکته این است که نسبی‌گرایی به صورت کلی‌اش ملازم با ناواقع‌گرایی است. به عبارت دیگر، ناواقع‌گرایی از پیش فرض‌های نسبی‌گرایی است. بنابراین، تمام لوازم ناواقع‌گرایی، از جمله عدم وجود تراحم واقعی بر آن مترتب خواهد شد. اما اگر هر یک از انواع نسبی‌گرایی جداگانه بررسی شود، باید گفت که نتیجه نسبت‌گرایی مطلق، تخریب همه ارزش‌ها و اعتقادات است.<sup>۴۹</sup> یعنی اخلاق در نسبی‌گرایی مطلق و حداکثری معنا نخواهد داشت و روشن است که اگر اخلاق معنا نداشته باشد، تراحم اخلاقی نیز بی‌معنا خواهد بود. پذیرش اخلاق با متغیر و نسبی بودن آن سازگار نیست. تفکیک ثبات و اطلاق از اخلاق به خروج اخلاق از اخلاقی بودن منجر شده و به قرارداد و آیین‌نامه تبدیل می‌شود.<sup>۵۰</sup> نتیجه اینکه اگر اخلاق بی‌معنی شد، تراحم اخلاقی هم بی‌معنا خواهد شد و اگر هم تراحمی فرض شود، تراحم در حیطة قانون و قرارداد است، نه اخلاق.

اگر قائل به نسبی گرایی فردی باشیم، این نوع نسبیت نیز در واقع، اخلاق را مفهومی عبث و بی مصرف می گرداند و در نتیجه، نزاحم اخلاقی نیز مفهومی عبث خواهد بود. اخلاق، امری مسئولیت آور است، در حالی که متوسل شدن به آرمان های شخصی و گروهی و نسبی باعث سلب مسئولیت می شود، چون آرمان ها فردی اند و این آرمان ها را خودم ایجاد کرده ام، بنابراین، اگر طبق آنها رفتار نکنم کسی نمی تواند مرا مسئول بداند. این آرمان ها، شخصی و غیرالزامی اند؛ یعنی وظایف حقیقی اخلاقی نیستند. وظایف اخلاقی، وظایفی الزامی اند. دوام آرمان های شخصی به خواست خود فرد بستگی دارد. در حالی که وظایف اخلاقی به طور مطلق مرا ملزم می کنند و با تغییر آرمان ها این وظایف از دوشم برداشته نمی شوند.<sup>۵۱</sup>

از سوی دیگر، یکی از قیود نزاحم این بود که هر دو طرف، الزامی باشند و مکلف چاره ای از انجام یکی از آن دو نداشته باشد، در حالی که بنا بر نسبی گرایی هر دو طرف دلخواهی است و به راحتی می تواند هر دو را ترک کند، حتی اگر نسبی گرایی فرهنگی را پذیرفته باشد، چون پذیرش آن نیز معیاری ندارد. بنابراین، فاعل می تواند بر خلاف فرهنگ جامعه هر دو طرف را ترک کند. پذیرش بدون معیار یک فرهنگ کسی را ملزم به آن فرهنگ نمی کند، از این رو، طبق مبنای نسبی گرایی، نزاحم معنا ندارد.

نکته دیگر اینکه بر اساس تعریف نزاحم، نزاحم بین دو ملاک و مقتضی است، در حالی که بنا بر نسبی گرایی، مقتضی و ملاک واقعی در دو طرف وجود نداشته و همه چیز سلیقه ای است.

اما در صورت پذیرش نسبی گرایی فرهنگی، یکی از نتایج آن این خواهد بود که خود شخص تصمیم می گیرد که چه عملی خوب باشد و چه عملی بد؛ آن هم تنها با لحاظ کردن معیارهای جامعه ای که در آن زندگی می کند. بنابراین، معیار ساده ای برای تشخیص خوب و بد دارد و آن اینکه شخص بپرسد آیا فلان عمل طبق قوانین اخلاقی جامعه هست یا نیست؟<sup>۵۲</sup> اما در چنین حالتی اگر هم نزاحم معنا داشته باشد، امکان ارائه راه حل وجود ندارد، چون مطابقت یا عدم مطابقت با قوانین جامعه، امری تشکیکی نیست، بلکه امرش دائر مدار نفی و اثبات است. حال آنکه در نزاحم، مسئله این است که کدام عمل درست تر است؟ اما اینجا نمی توان گفت که کدام عمل بیشتر با قوانین اخلاقی جامعه تطابق دارد و در نتیجه، مقدم است.

نکته دیگر اینکه اگر از افراد خواسته شود که تنها به معیارهایی که از جامعه‌ای به جامعه دیگر متغیر است توجه کنند، به صرف این توجه، هیچ معیاری برای حکم کردن در مورد افعال خاص خود به دست نمی‌آورند، زیرا آنها مجبورند از میان معیارهای متفاوت، یکی را برگزیده یا تصمیم بگیرند که آیا معیار اخلاقی جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنند، تلقی به قبول کنند یا خیر.<sup>۵۳</sup> نتیجه اینکه بنا بر نسبی‌گرایی فرهنگی نیز الزامی وجود ندارد و همه چیز دل‌بخواهی است، حتی پذیرش فرهنگ جامعه، و در صورت پذیرش آن نیز هیچ امر الزام‌آوری وجود ندارد.

به طور کلی تلاش برای رهایی از موقعیت‌های متزاحم به معنای دست کشیدن از ادعای نسبت خواهد بود، زیرا نتیجه این تلاش، ترجیح یک طرف بر دیگری است و ترجیح نیز نیازمند معیار است، بنابراین، اگر معیار ترجیح، امری واقعی و ثابت باشد، معنایش دست برداشتن از نسبت است و در غیر این صورت، معیار ترجیح باید امری دل‌بخواهی باشد و امر دل‌بخواهی معنایش این است که ملاکی برای ترجیح، وجود ندارد. نتیجه اینکه این تلاش یا به معنای دست برداشتن از نسبت است و یا امری بی‌فایده است. اما در باب مطلب دوم، یعنی حل تزاحم در صورت پذیرش وجود آن باید گفت که بنا بر نسبی‌گرایی فردی، حل تزاحم امری سلیقه‌ای خواهد بود؛ یعنی سلیقه شخص هر طرفی را که ترجیح داد، مقدم خواهد بود. اما طبق نسبی‌گرایی فرهنگی اگر در یک جامعه توافق بر یک موضوعی وجود داشته باشد، حل تزاحم با رجوع به آن توافق عام برطرف می‌شود. اما با فقدان چنین اجماعی در یک جامعه مفروض، این مشکل لاینحل باقی می‌ماند؛<sup>۵۴</sup> یعنی با مراجعه به توافق عام روشن می‌شود که کدام طرف در آن جامعه اهم و در نتیجه مقدم است، اما اگر جامعه دچار تشتت آرا باشد و عده‌ای یک طرف و عده‌ای دیگر طرف دوم را مقدم بدانند، در چنین حالتی مسئله تزاحم لاینحل باقی می‌ماند.

برخی نسبی‌گرایان با رد هر گونه قضایا و ملاحظات اخلاقی ثابت و مطلق در حل تزاحمات اخلاقی، زمینه‌گرایی<sup>۵۵</sup> را پیشنهاد کرده‌اند. این عده معتقدند درستی و نادرستی عمل به این نیست که ذیل یک قاعده بگنجد، بلکه به ویژگی‌های خود اعمال در موقعیت‌های خاص وابسته است. بنابراین، باید برای داوری کردن به ویژگی موارد جزئی توسل جست، نه قواعد کلی. حال چگونه درستی و نادرستی یک عمل خاص در موقعیت خاص را بدون توسل به قواعد باید جست‌وجو کرد؟ یک راه این است که با شهود می‌توان



بدان دست یافت؛ یعنی شهود کیفیت‌های عینی اعمال. راه دیگر این است که درستی و نادرستی عمل برخاسته از احساس رضایت یا عدم رضایت نسبت به موقعیت خاص است. طبق هر دو راه، قواعد نقشی ایفا نمی‌کنند.<sup>۵۶</sup> طبق این مبنا هر طرف که احساس رضایت بیشتری در خصوص آن وجود داشت، مقدم خواهد بود.

برخی مانند استیونسون<sup>۵۷</sup> که تحلیل‌شان با نسبییت اخلاق سازگار است، خواسته‌اند که مسئله اختلافات اخلاقی را به گونه‌ای از طریق تفکیک بین اختلاف در باور و اختلاف در گرایش، توجیه کنند؛ بدین معنا که ممکن است دو نفر در باور خود درباره موضوع سقط جنین همسان باشند، اما یکی به تجویز آن تمایل داشته باشد و دیگری به منع آن و هر طرف بخواهد با تمسک به روش‌های غیرعقلانی (یعنی با تمسک به احساسات) طرف مقابل را متقاعد کند. برای مثال، با توصیف بدبختی کودکان ناخواسته یا نشان دادن عکس کودکان سقط شده. طبق این دیدگاه، استدلال معنا نداشته و در واقع، استیونسون این مسئله را غیر قابل حل می‌داند.<sup>۵۸</sup> استیونسون در مسئله نزاع نیز قاعداً همین شیوه را باید پی بگیرد؛ یعنی شخص باید با دیدن عکس و تمسک به احساسات خویش یک طرف را ترجیح دهد.

هولمز اختلاف نظر حقیقی را بنا بر نسبی گرایی، ممکن می‌داند؛ با این بیان که اختلاف نظرها به اختلاف در احساسات و طرز تلقی‌ها و عواطف برمی‌گردد، نه اختلاف در باورها. برای نمونه، اگر دو نفر در باب سقط جنین اختلاف دارند بدین معناست که عواطف یکی از آنها موافق با آن و عواطف دیگری مخالف با آن است، گرچه ممکن است هر دو بر سر واقعیت‌های مربوط به سقط جنین توافق داشته باشند.<sup>۵۹</sup> با چنین مبنایی، نزاع رخ نخواهد داد، چون عواطف یک شخص یا موافق با سقط جنین است یا نیست، و اگر هم نزاع را با معنا بدانیم، ارائه راه حل امکان ندارد، چون بنا بر نسبی گرایی هیچ عاطفه‌ای بر عاطفه دیگر ترجیح ندارد.

### نقد و بررسی

علاوه بر اشکال‌هایی که بر مبنای نسبی گرایی وارد است و ما قصد طرح آنها را نداریم، نقدهای دیگری به آنها وجود دارد.

یکی از نقدها عدم توجه یا عدم التزام به لوازم نسبی گرایی<sup>۶۰</sup> است. شواهد فراوانی

نشان می‌دهد که بسیاری از مردم و از جمله فیلسوفان اخلاق نسبی‌گرا، اخلاق را صرفاً به عنوان امری که به صورت اجتماعی تعیین یافته است، تلقی می‌کنند، اما در عمل به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویا امری مطلق وجود دارد؛ یعنی ظاهراً منکر معیارهای مطلق‌اند، ولی تلویحاً و در مقام عمل آنها را مفروض می‌گیرند.<sup>۶۱</sup> این امر را می‌توان از استدلال‌های ارائه شده آنها، که مبتنی بر مطلق‌گرایی است، دریافت. علاوه بر این، نسبی‌گرایان می‌پذیرند که باورهای اخلاقی معتبر و اموری به عنوان حقیقت در اخلاق وجود دارد، اما به نظر آنها اعتبار و حقیقت در باورهای اخلاقی، شامل همه انسان‌ها نمی‌شود و باورهای اخلاقی صرفاً درباره برخی از انسان‌ها درست است. از دید آنها هر جامعه یا فردی باید حقیقت اخلاقی خودش را یافته و بر اساس آن زندگی کند.<sup>۶۲</sup> فرض یک حقیقت به عنوان حقیقتی اخلاقی، به معنای دست برداشتن از ادعای نسبیت و عدم توجه به لوازم آن است. بنا بر نسبی‌گرایی همه چیز نهایتاً دل‌بخوایی و غیرمبتنی بر حقیقت خواهد بود. نمی‌توان فرض کرد که از یک سو تمام انتخاب‌های انسان آزادانه و دل‌بخوایی بوده و از سوی دیگر، خواسته‌های انسان مبتنی بر حقایق معین، ثابت و قطعی - اگر چه در جامعه‌ای خاص مبتنی است. باید امری ثابت وجود داشته باشد تا انتخاب بر اساس آن صورت گیرد. باید مجموعه‌ای از قواعد حاکم بر رفتار انسان و قابل تعریف وجود داشته باشد و گرنه نمی‌توان او را فاعل عاقل سهیم در جامعه انسانی تلقی کرد. بدی، یعنی انحراف از حیاتی که در آن می‌توان اهداف و ارزش‌های معینی را تحصیل کرد. همچنین ترجیح یک فعل، به معنای ترجیح هدف و ارزشی معین و ثابت است.

اشکال دیگر اینکه بنا بر نسبی‌گرایی، معیارهایی وجود ندارد که نزد همگان معتبر باشد. بلکه این معیارها از فرهنگی به فرهنگی و حتی از شخصی به شخص دیگر متفاوت است. بنابراین، اخلاق قادر به ارزیابی افعال همه با معیاری واحد نیست، بلکه تنها کردار عده‌ای خاص را سنجش می‌کند و به همین سبب، قادر نخواهد بود که معیاری واحد برای حل نزاحمات ارائه دهد و نهایتاً در هر موردی باید جداگانه تصمیم بگیرد. علاوه بر اینکه اگر فردی در انتخاب دو فرهنگ دچار نزاحم شد، معیار حل نزاحم چیست؟ فرض کنید مکلف می‌خواهد از بین دو فرهنگ، یکی را انتخاب کند، ترجیح فرهنگی بر فرهنگ دیگر به عنوان یک فعل، با چه ملاکی صورت می‌گیرد؟ براساس نسبی‌گرایی هیچ یک بر دیگری

ترجیح ندارد، بنابراین نمی‌تواند هیچ یک را انتخاب کند، چون ترجیح بلامرجح است، پس ناچار انتخابش دل‌خواهی است.

نکته دیگر، اینکه یک شخص ممکن است متعلق به خرده فرهنگ‌های مختلف باشد که هر کدام ارزش‌ها و اصول اخلاقی مختلف دارند یا متعلق به یک طایفه با ارزش‌های خاص، متعلق به یک گروه مذهبی با اصولی ویژه و...؛ یعنی متعلق به جوامع مختلف با قواعد متعارض. چنین شخصی در مورد یک چیز، هم باید حکم کند که درست است و هم نادرست. برای مثال، اگر کسی اهل ایالات متحده آمریکا باشد و عضو کلیسای کاتولیک، از آنجایی که امریکایی است، درباره سقط جنین باید حکم کند که درست است، اما از حیث عضویت در کلیسای کاتولیک باید به نادرستی آن حکم کند.<sup>۶۳</sup> روشن است که بحث سقط جنین یکی از موارد نزاع بین حق مادر و کودک است، بر این اساس، مادری آمریکایی که عضو کلیسای کاتولیک است، چگونه این نزاع را برطرف خواهد کرد؟

علاوه بر اینکه در نسبی‌گرایی، مرزبندی میان احکام اخلاقی از بین رفته<sup>۶۴</sup> و در نتیجه، راست‌گویی به همان اندازه خوب خواهد بود که نجات جان یک انسان، چرا که هیچ ارزشی برتر از ارزش دیگر نیست و به عبارت دیگر، ارزش‌های متعالی و برتر وجود ندارد. بنابر این، در نزاع بین آن دو، هر طرف را که ترجیح دهیم تفاوتی نخواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

حاصل کلام این است که قبل از تصمیم‌گیری در مسائل مختلف اخلاق کاربردی که با لحاظ خصوصیت‌ها و جوانب هر موقعیت خاص همراه است، باید به تحلیل فرا اخلاقی مسئله نیز توجه جدی نشان داد. تحلیل فرا اخلاقی، اولاً: در بردارنده تصویر صحیح مسئله بوده، ثانیاً: در اتخاذ تصمیم درست و ترجیح فعلی بر دیگر نیز تأثیرگذار است. برای مثال، یقیناً مطلق‌گرا و نسبی‌گرا در قتل ترحمی به شیوه یک‌سانی عمل نخواهند کرد. علاوه بر این، مسئولیت‌پذیری بعد از عمل نیز در مورد آنها متفاوت خواهد بود، چنان‌که امکان تخصص اخلاقی و تعمیم‌پذیری احکام صادر در یک مسئله نیز به رویکرد فرا اخلاقی شخص در خصوص مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی، دارد. بنابراین، لوازم گسترده و عمیق مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی در اخلاق کاربردی، توجه و پای‌بندی اساسی متخصصان این حوزه را می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رابرت هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ص ۴۲.
۲. اسلامی، محمدتقی، و دیگران، اخلاق کاربردی، چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی، ص ۱۷ و ۴۶.
۳. رک: شریفی، احمدحسین، چیستی اخلاق کاربردی، معرفت اخلاقی، ش ۷، ص ۸۶-۸۹.
۴. همان، ص ۹۵.
5. Matti Hayry, *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, p. 147- 158.
۶. امیر خواص، و دیگران، فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی، ص ۲۲.
7. Frey, R.G et al, *A companion to applied ethics*, p 2-3.
۸. گروهی از مترجمان، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق برگرفته از دائرةالمعارف فلسفه اخلاق، والتر سینت آرمسترانگ، معضلات اخلاقی، ترجمه احمدحسین شریفی، ص ۱۲۹.
9. Moral dilemma
۱۰. حکیم، محمدسعید، المحکم فی اصول الفقه، ص ۲۱-۲۳.
۱۱. فیاض، محمداسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات بحث آیت الله العظمی خوئی، ج ۳، ص ۶۴.
۱۲. قراملکی، احد فرامرز، درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای، ص ۱۹۶.
13. Vide: Frey et al, Ibid, p 489.
۱۴. گروهی از مترجمان، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق برگرفته از دائرةالمعارف فلسفه اخلاق؛ والتر سینت آرمسترانگ، معضلات اخلاقی، ترجمه احمدحسین شریفی، ص ۱۳۰-۱۳۱.
15. Harris, C. E, *Applying Moral Theories*, p. 70.
۱۶. اتکینسون، آر. اف، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، ص ۳۸.
۱۷. مراد از اصل، احکام کلی اخلاقی است. بنابراین اگر حکمی اخلاقی تنها مربوط به یک فرد یا مورد باشد، بر آن، اصل اطلاق نمی‌شود.
۱۸. گاهی نیز در هر دو طرف، تنها یک اصل اخلاقی وجود دارد که دارای دو مصداق غیر قابل جمع است؛ چنان که در نجات جان دو غریق این‌گونه است.
۱۹. لنکرانی، فاضل، سیری کامل در اصول فقه، ج ۶، ص ۵۷۵.
۲۰. همان، ص ۵۱۹.
۲۱. قراملکی، احد فرامرز، اخلاق حرفه‌ای، ص ۲۵۸.
۲۲. رهنمایی، سیداحمد، درآمدی بر مبانی ارزش‌ها، ص ۸۲.
۲۳. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، ص ۱۷۱.
24. Rachels, James, *The elements of moral philosophy*, p. 117-118.
۲۵. خواص و دیگران، همان، ص ۹۰.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۶۶.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۲۹۵.
28. Hare, R. M, *the Language of Morals*, p. 142.
۲۹. رابرت هولمز، همان، ص ۳۳۸-۳۳۹.

30. P.T. Geach.  
31. Rachels, Ibid, p 124.  
32. Wallace, James. D, *Moral Relevance and Moral Conflict*, p. 9-11.  
۳۳. جمعی از نویسندگان، *مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرااخلاق*، ترجمه محمود فتحعلی، ص ۱۲۲.
34. Frankena, W. K, *Ethics*, p 23.  
۳۵. وارنوک، مری، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، ص ۲۷۴-۲۷۵. (یادداشت‌های مترجم)
36. Wallace, Ibid, P 17-18.  
۳۷. امیر خواص و دیگران، همان، ص ۹۴.  
۳۸. همان، ص ۹۳.
۳۹. در کتاب‌های اصولی برای ترحام از حیثیت‌های مختلف، تقسیماتی ذکر شده است. یکی از تقسیمات، تقسیم ترحام به بدوی (یا پنداری) و مستقر (یا واقعی) است؛ نظیر تقسیم تعارض به آن دو. نگارنده تا آنجایی که جستجو کرده، این تقسیم بندی را در کلمات هیچ‌یک از فیلسوفان اخلاق و اصولیون نیافته است؛ اما به نظر می‌رسد که جعل اصطلاح در این زمینه مفید باشد. چرا که گاهی با تأمل روشن می‌شود ترحام، ناشی از عدم تصور صحیح موضوع بوده و در واقع ترحامی وجود نداشته است. حل چنین ترحامی با اندکی تأمل برطرف خواهد شد. گاهی ترحام واقعی است؛ یعنی در درون یک نظام صحیح اخلاقی و با وجود تصور صحیح موضوع باز هم ترحام باقی است. قسم اول را بدوی و قسم دوم را مستقر نام گذاری می‌کنیم.
۴۰. ر.ک: کاظمی، محمدعلی، *فوائد الأصول*، تقریرات بحث میرزای نائینی، ص ۷۰۹.  
۴۱. خواص و دیگران، همان، ص ۹۰ - ۹۱.  
۴۲. وارنوک، همان، ص ۲۷۵. (یادداشت‌های مترجم)
43. Harman, Gilbert et al, *Moral Relativism and Moral Objectivism*, p 17-18.  
44. Beckwith, Ibid, p 11-12.  
45. Arrington, Robert. L, *Rationalism, Realism, and Relativism, Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, p. 193.  
46. Beckwith, Ibid, p 3.  
47. Harman et al, Ibid, p 41-42.
۴۸. ویلیامز، برنارد، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، ص ۶۹.  
۴۹. رویژک، پل، *ارزش‌های اخلاقی در عصر علم*، ترجمه نفیسه و محبوبه ساطع، ص ۱۱۰.  
۵۰. مطهری، مرتضی، *فطرت*، ص ۱۲۹.  
۵۱. پینکافس، همان، ص ۲۴۳.
52. Rachels, Ibid, p 21.  
۵۳. مک اینتایر، السدیر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۴۱-۴۲.
54. Harris, Ibid, p 24.  
55. Contextualism.  
۵۶. رابرت هولمز، همان، ص ۵۰.
57. Stevenson, C. L.  
58. Wong, Ibid, p 10-12.  
۵۹. رابرت هولمز، همان، ص ۳۵۰-۳۵۲.

۶۰. لوازمی مانند عدم وجود تزامم واقعی و عدم امکان حل تراحمات اخلاقی در صورت توجیه وجود آنها.

۶۱. رویژک، همان، ص ۴۸.

62. Harris, Ibid, p 21.

63. Beckwith, Ibid, p 14.

۶۴. مسلم محمدی، مکتب‌های نسبی‌گرایی اخلاقی از یونان باستان تا دوران معاصر، ص ۴۲.



## منابع

- اتکینسون، آر. اف، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- اسلامی، محمدتقی، و دیگران، *اخلاق کاربردی*، چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- پینکافس، ادmond، *از مسئله محوری تا فضیلت گرایی*، نقدی بر تحویل گرایی در اخلاق، ترجمه، سیدحمیدرضا حسینی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- جمعی از نویسندگان، *مقالاتی در باب اخلاق هنجاری*، اخلاق کاربردی و فرا اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۷.
- حکیم، محمدسعید، *المحکم فی اصول الفقه*، قم، موسسه المنار، ۱۴۱۴ ق.
- خوواصل، امیر، و دیگران، *فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
- روبیژک، پل، *ارزش‌های اخلاقی در عصر علم*، ترجمه نفیسه و محبوبه ساطع، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
- رهنمایی، سیداحمد، *درآمدی بر مبانی ارزش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- شریفی، احمدحسین، *چیستی اخلاق کاربردی*، معرفت اخلاقی، ش ۷، تابستان ۱۳۹۰.
- فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه ۱۳۷۶.
- فیاض، محمداسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات بحث آیت الله العظمی خوئی، قم، دار الهدی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
- قراملکی، احد فرامرز، *درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای*، تهران، انتشارات سرآمد، ۱۳۸۹.
- ، *اخلاق حرفه‌ای*، تهران، احد فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲.
- کاظمی، محمدعلی، *فوائد الأصول*، تقریرات بحث میرزای نائینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- گروهی از مترجمان، *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق برگرفته از دائرةالمعارف فلسفه اخلاق*، ویراسته لارنس سی بکر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- لنکرانی، فاضل، *سیری کامل در اصول فقه*، قم، فیضیه، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- محمدی، مسلم، *مکتب‌های نسبی‌گرایی اخلاقی از یونان باستان تا دوران معاصر*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹ هـ.ش.
- مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- ، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ هـ.ش.

- مطهری، مرتضی، *فطرت*، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.
- مک ایتایر، السدیر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- وارنوک، مری، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- ویلیامز، برنارد، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- هولمز، رابرت، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- Arrington, Robert. L, *Rationalism, Realism, and Relativism, Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, New York, Cornell University, 1989.
- Beckwith, Francis. J, *Do the Right Things*, A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issue of Our Time, U.S.A, university of Nevada, Las Vegas, 1995.
- Franken a, W. K, *Ethics*, U.S.A, Prentice-Hall, INC, 1963.
- Frey, R.G et al, *A companion to applied ethics*, MA:Blackwell publishing, 2005.
- Hare, R. M, *the Language of Morals*, New York, Clarendon press, 1952.
- Harris, C. E, *Applying Moral Theories*, U.S.A, California, Wadsworth publishing company, 1996.
- Harman, Gilbert et al, *Moral Relativism and Moral Objectivism*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Matti Hayry, *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, London and New York, Routledge.
- Rachels, James, *The elements of moral philosophy*, New York, McGraw -Hill, 1993.
- Wallace, James. D, *Moral Relevance and Moral Conflict*, New York, Cornell university press, 1988.
- White, James. E, *Contemporary Moral Problems*, U.S.A, Thomson Wadsworth, 2006.
- Wong, David. B, *Moral Relativity*, U.S.A, University of California, 1986.

