

عینیت ناگروی در اخلاق

نسبی انگاری فرهنگی و شخصی انگاری اخلاقی

جیمز ریچلز

ترجمه: ایرج احمدی*

چکیده

نسبی انگاری فرهنگی و شخصی انگاری اخلاقی، دو نظریه مخالف عینی گرائی اخلاقی اند. در این نوشته، جیمز ریچلز، نشان می دهد که نسبی انگاری فرهنگی مبتنی بر استدلالی نامعتبرست؛ پیامدهای جدی انگاشتن آن نامعقول اند؛ و اختلاف نظر اخلاقی را بیش از آن که هست، تصویر می کند. در عین حال بر آنست که می توان درسهایی از این نظریه آموخت.

نویسنده، در ادامه، دو روایت شخصی انگاری اخلاقی را مطرح و نقد می کند؛ روایت اول را بدلیل آنکه منکر دو واقعیت خطاپذیری انسانها و اختلاف نظر اخلاقی آنهاست، مردود می شمارد (شخصی انگاری ساده)، و روایت دوم را بدلیل اینکه نمی تواند نقش عقل و استدلال را در اخلاق توضیح و تبیین کند، ناقص قلمداد می کند (عاطفه گروی). وی نشان می دهد که اقامه دلیل و استدلال در اخلاق ممکن و مطلوب است و به همین دلیل اخلاق، عینی است، نه تابع ذوق و سلیقه شخصی یا مقبولات فرهنگی یک جامعه خاص.

واژگان کلیدی

اخلاق؛ نسبیت گرایی؛ عینیت گرایی؛ شخصی انگاری؛ عاطفه گروی.

* مترجم و محقق

الف) نسبی انگاری فرهنگی

ضوابط مختلف اخلاقی فرهنگهای مختلف یا تنوع فرهنگها، کنجکاوی داریوش، پادشاهی در ایران باستان، را در سفرهایش برانگیخته بود. مثلاً دریافته بود که کالاسیانها (طائفه ای از هندیان) اجساد پدران مرده شان را می خوردند. البته یونانیان بجای این کار مرده سوزی می کردند و تل هیزم برای مرده سوزان را طریق طبیعی و مناسب خلاصی از اجساد اموات خود می دانستند. داریوش بر این نظر بود که فهمی عالمانه از جهان باید شامل درکی از این تفاوتهای فرهنگی باشد. روزی برای آموزش این درس به دیگران، برخی از یونانیان را که از قضاء در دربارش حاضر بودند فراخواند و از ایشان پرسید چقدر پول می گیرند تا اجساد پدران مرده شان را بخورند. همانطور که داریوش می دانست، آنها حیرت زده پاسخ دادند که هیچ مقدار پولی آنها را به چنین کاری متقاعد نمی سازد، سپس برخی از کالاسیانها را فراخواند و در حالیکه یونانیان می شنیدند، از ایشان پرسید که چقدر پول می گیرند تا اجساد پدران مرده شان را بسوزانند. کالاسیانها وحشت زده گفتند که حتی فکر چنین کار وحشتناکی به سرشان نمی زند.

این ماجرا که هرودوت (Herodotus) در کتاب "تاریخ"ش گزارش کرده (Herodotus, 1972, 219-20)، موضوعی است که مکرراً در علوم اجتماعی مطرح می شود، یعنی این موضوع که فرهنگ های مختلف دارای ضوابط اخلاقی متفاوتند. درست انگاشته های گروهی چه بسا برای گروهی دیگر بسیار مضمض کننده باشند و برعکس. ما چه باید بکنیم، آیا باید اجساد مردگان خود را بخوریم یا بسوزانیم، اگر یک یونانی بودید این پاسخ درست و بدیهی می نمود، و اگر کالاسیان بودید پاسخ مخالف آن به همان اندازه یقینی به نظر می رسید.

یافتن مثالهایی از این قبیل آسان است. اسکیموها را ملاحظه کنید. آنها مردمانی دورافتاده و دوراز دسترسند که با جمعیتی حدود ۲۵۰۰۰ نفر در خانه هایی کوچک و دورافتاده زندگی می کنند و در امتداد حواشی شمالی آمریکای شمالی و گرینلند پراکنده اند. تا آغاز قرن بیستم مردم جهان چیز زیادی درباره آنها نمی دانستند. بعد از این بود که جهانگردان خاطرات عجیب و غریبی از آنها حکایت کردند.

برای جهانگردان گردان معلوم شده بود که رسوم اسکیموها با رسوم ما بسیار فرق دارد؛

مردان آنها اغلب بیش از یک همسر داشتند و میهمانانشان را در تمتع از همسرانشان شریک می ساختند و به نشانه مهماننوازی همسران خود را شبانه به آنها قرض می دادند. بعلاوه مرد مقتدر یک جماعت می توانست دسترسی منظم جنسی به همسران دیگر مردان جماعت داشته باشد. اما زنان آزاد بودند که این نظم و ترتیب فقط با ترک شوهرانشان نقض کنند و با معشوق های آزاد جدید طرح دوستی بریزند، اما مادامیکه شوهران سابقشان نخواهند مشکل ایجاد کنند. روی هم رفته رسوم آنها شکل دمدمی و بی ثباتی داشت، که با آنچه ما ازدواج می نامیم شباهت اندکی دارد.

اما فقط ازدواج و رفتار جنسی شان نبود که متفاوت بود. آنان ظاهراً احترام زیادی برای انسانها قائل نبودند. مثلاً نوزاد کشی (infanticide) در میانشان معمول بود. کنود راسموسن، یکی از معروفترین جهانگردان اولیه، گزارش می کند که زنی را ملاقات کرده که ۲۰ فرزند بدنیا آورده، اما ۱۰ نفر از آنها را در هنگام تولد کشته است. راسموسن دریافته بود که مخصوصاً نوزادان دختر بیشتر در معرض نابودی بوده اند؛ این کار صرفاً با تصمیم والدین کودک مجاز شمرده می شد، بدون اینکه هیچ لکه ننگ اجتماعی ای بر آن بچسبد. همچنین هنگامی که پیران آنقدر ضعیف و فرتوت می گشتند که دیگر نمی توانستند به خانواده کمکی برسانند، بیرون از خانه رها می شدند تا در میان برف بمیرند. بنابراین بنظر می رسید که در این جامعه احترامی برای زندگی قائل نیستند (Freuchen, 1961, ch5).

این رسوم برای عموم مردم افشاگریهای ناراحت کننده ای بودند. شیوه زندگی ما برای بسیاری از ما بقدری طبیعی و درست بنظر می رسد که تصور دیگرانی که بسیار متفاوت با ما زندگی می کنند، برایمان دشوارست. و هنگامی که درباره چنین انسانهایی مطالبی از قبیل این می شنویم، آماده ایم که بی درنگ آنها را "عقبمانده" یا "بدوی" بنامیم. اما برای مردم شناسان و جامعه شناسان هیچ امر عجیبی درباره اسکیموها وجود نداشت. از زمان هردوت ناظران روشن اندیش این ایده که مفاهیم درست (Right) و نادرست (Wrong) از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق دارند، را ایده ای عادی می دانسته اند. ساده لوحی است که بپنداریم همه انسانها در همه زمانها تصورات مشترکی درباره درست و نادرست داشته اند.

مدعای نسبی انگاری فرهنگی

به نظر بسیار از اندیشمندان اینکه "فرهنگهای مختلف دارای ضوابط اخلاقی مختلفی اند" کلید فهم اخلاق بنظر می رسیده است. آنها می گویند که ایده حقیقت عام (Universal truth) در اخلاق یک افسانه است. اخلاق چیزی جز رسوم (customs) جوامع مختلف نیست. نمی توان گفت که این رسوم "درست" یا "نادرستند"؛ زیرا دلالت دارد بر اینکه معیار مستقلی برای تشخیص درست و نادرست وجود دارد، اما چنین معیاری وجود ندارد؛ هر معیاری وابسته به فرهنگ خاصی است این خط فکری، احتمالاً بیش از هر عامل دیگری کسانی را به شکاکیت اخلاقی متقاعد ساخته است. همانطور که گفته شد، نسبی انگاری اخلاقی باور عادی ما به عینیت (objectivity) و عام بودن (universality) حقیقت اخلاقی را به چالش گرفته است. در واقع می گویند که چیزی به نام حقیقت عام اخلاقی وجود ندارد؛ فقط ضوابط فرهنگی گوناگون وجود دارد و بس. بعلاوه ضوابط فرهنگی خود ما صرفاً یکی است در میان بسیار و شأن استثنائی و ویژه ای ندارد. خواهیم دید که ایده اساسی نسبی انگاری فرهنگی، در واقع ترکیبی از اندیشه های متعدد و مختلفی است که باید از هم تمایز بیابند، زیرا هنگام تحلیل معلوم خواهد شد که پاره ای از عناصر آن درست و پاره ای دیگر اشتباهند. در این ایده اساسی، مدعیات ذیل، که همه آنها مورد قبول نسبی انگاران هستند، قابل تمیز از یکدیگرند:

- (۱) جوامع مختلف دارای ضوابط اخلاقی مختلف اند.
- (۲) هیچ معیار عینی مستقلی برای داوری درباره برتری یک ضابطه اجتماعی نسبت به ضابطه ای دیگر، وجود ندارد.
- (۳) ضابطه اخلاقی جامعه خود ما شأن استثنائی و ویژه ای ندارد؛ یکی است در میان بسیار.
- (۴) "حقیقت عام" اخلاق، یعنی حقایقی اخلاقی که مورد پذیرش همه انسانها در همه زمانها باشد، وجود ندارد.
- (۵) ضابطه اخلاقی یک جامعه، اعمال درست در آن جامعه را معین می نماید. اگر ضابطه جامعه ای بگوید که فعل خاصی درست است، آن فعل دست کم در آن جامعه درست است.
- (۶) کوشش برای داوری درباره رفتار انسانهای دیگر چیزی جز نخوت و خودبزرگ بینی نیست. باید نگرش مداراگرانه ای به فرهنگهای دیگر داشته باشیم.

گرچه بنظر میرسد که گزاره های فوق طبعاً همراه و ملازمند، اما از یکدیگر مستقلند؛ بدین معنا که شاید بعضی صادق (true) و بعضی کاذب (false) باشند. در آنچه خواهد آمد می کوشیم صحیح و اشتباه نسبی انگاری فرهنگی را بازنمائیم.

استدلال از راه تفاوت های فرهنگی

نسبی انگاری فرهنگی نظریه ای درباره ماهیت اخلاق است. در نگاه اول معقول بنظر می رسد. اما، مثل همه چنین نظریه هایی می توانیم آن را ارزیابی و تحلیل عقلانی کنیم و پس از تحلیل نسبی انگاری فرهنگی درخواستیم یافت که برخلاف آنچه در ابتدا بنظر می رسید، معقول نیست. نخستین نکته ای که باید مورد توجه قرار دهیم این است که در قلب این نظریه یک فرم خاص استدلال وجود دارد. راهبرد نسبی انگاران فرهنگی، استدلال از واقعیت تفاوت نگرش های فرهنگی موجود به نتایجی است درباره شأن اخلاق. آنان از ما می خواهند که دلیل زیر را بپذیریم:

(۱) به اعتقاد یونانیان خوردن مردگان نادرست بود در حالیکه به اعتقاد کالاسیانها درست بود.

(۲) بنابراین، به لحاظ عینی (objectively) خوردن مردگان نه درست است و نه نادرست. این صرفاً از سنخ سلیقه و ذوق (opinion) است، که از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می کند.

یا

(۱) اسکیموها کشتن نوزادان را نادرست نمی دانند، در حالیکه آمریکائیان آنرا غیراخلاقی می دانند.

(۲) بنابراین، نوزاد کشی بلحاظ عینی، نه نادرست است و نه درست. این موضوع صرفاً از سنخ سلیقه و ذوق است که از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می کند. روشن است که دو استدلال مذکور موارد خاصی از یک استدلال کلی تر و ایده ای اساسی ترند که می گوید:

(۱) فرهنگ های مختلف، ضوابط اخلاقی مختلفی دارند.

(۲) بنابراین، هیچ "حقیقت" عینی اخلاقی وجود ندارد. درست و نادرست صرفاً از سنخ

ذوق و سلیقه اند، که از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می کنند.

می توان استدلال مذکور را استدلال از راه تفاوت‌های فرهنگی نامید. این استدلال برای بسیاری قانع کننده است. اما آیا از نقطه نظر منطقی نیز صحیح است؟ اینطور نیست. مشکلش آن است که نتیجه اش از مقدماتش بر نمی آید. یعنی حتی اگر مقدمات آن صادق باشند، هنوز ممکن است نتیجه اش کاذب باشد. مقدمه آن به باور انسانها مربوط است، به اینکه در برخی از جوامع، انسانها به چه معتقدند. اما نتیجه اش با آنچه در واقع هست سروکار دارد. مشکل استدلال مذکور این است که این نوع نتیجه از آن نوع مقدمه منطقی قابل استنتاج نیست.

دوباره مورد یونانیان و کالاسیانها را ملاحظه کنید. به اعتقاد یونانیان خوردن مردگان نادرست بود و به اعتقاد کالاسیانها درست بود. آیا از صرف این واقعیت که آنها با هم اختلاف نظر دارند برمی آید که حقیقتی عینی در این مورد وجود ندارد؟ بر نمی آید؛ زیرا شاید خوردن مردگان به لحاظ عینی، درست (یا نادرست) باشد و یکی از آن دو گروه بر خطا باشند.

برای روشن شدن این نکته، موضوع متفاوتی را ملاحظه می کنیم. مردم برخی جوامع به صاف و مسطح بودن زمین قائلند. در بسیاری جوامع دیگر، مانند جامعه خود ما، مردم به کروی بودن زمین قائلند. آیا از صرف این اختلاف نظر برمی آید که در علم جغرافیا حقیقت عینی وجود ندارد؟ البته که نه؛ هرگز چنین نتیجه ای نمی گیریم، زیرا می دانیم که ممکن است پاره ای از باورهای مردم برخی جوامع درست نباشند. دلیل ندارد گمان کنیم که چون زمین کروی است، پس هرکسی باید آنرا بداند و بدان باور داشته باشد. به همین ترتیب، دلیل ندارد گمان کنیم که اگر حقیقت اخلاقی وجود داشته باشد، هرکسی باید آنرا بداند. اشتباه اساسی استدلال از راه تفاوت‌های فرهنگی این است که می خواهد نتیجه ای واقعی و حقیقتی (substantive) درباره یک موضوع را از صرف این واقعیت که مردمانی درباره آن موضوع اختلاف نظر دارند، استنتاج کند.

این یک نکته ساده منطقی است و مهم است که آن را درست فهم کنیم نمی گوئیم (فعالاً) که نتیجه این استدلال، کاذب است. صدق یا کذب نتیجه هنوز یک پرسش گشوده است که باید درباره اش بیشتر اندیشید و بحث کرد. اشکال منطقی اش، دقیقاً، این است که

نتیجه از مقدمه بر نمی آید. این نکته مهمی است؛ زیرا برای تعیین صدق یک نتیجه لازم است که استدلال‌هایی در تأییدش بیاوریم. نسبی‌انگاری استدلال مذکور را در تأیید نتیجه مورد نظرش عرضه کرده، که متأسفانه معلوم شد که مغالطه آمیزست، لذا چیزی را اثبات نمی‌کند.

پیامدهای جدی گرفتن نسبی‌انگاری فرهنگی

حتی اگر استدلال از راه تفاوت‌های فرهنگی معتبر نباشد، هنوز ممکن است که نسبی‌انگاری فرهنگی صادق باشد. اگر صادق باشد چگونه نظری میباشد؟

فرض کنید که این نظر را جدی بگیریم. پیامدهای آن چه می‌باشد؟

۱- دیگر نمی‌توانیم بگوئیم که رسوم جوامع دیگر اخلاقاً نازل تر از رسوم خود ماست. البته، این یکی از نکات اصلی مورد تأکید نسبی‌انگاران فرهنگی است. باید محکوم ساختن جوامع دیگر را، صرفاً به خاطر اینکه با جامعه ما "متفاوتند"، متوقف کنیم. تا وقتی نمونه‌های خاصی، مانند مراسم تدفین یونانیان و کالاسیانها را کانون توجه قرار می‌دهیم، نسبی‌انگاری فرهنگی نگرش عالمانه و روشن‌اندیشانه‌ای بنظر می‌رسد.

اما نسبی‌انگاری فرهنگی ما را از نقد رفتارهای خطرناک و پرخطر نیز باز می‌دارد. فرض کنید جامعه‌ای، همسایه‌اش را به جنگ وادارد، تا آنان را به بردگی و اسارت بکشد، یا جامعه‌ای را تصور کنید که شدیداً ضد یهودست و رهبرانش عزم قلع و قمع یهودیان را کرده‌اند. نسبی‌انگاری فرهنگی ما را از نادرست‌انگاشتن این نوع رفتار باز می‌دارد. طبق این نظریه ما حتی نمی‌توانیم بگوئیم که جامعه‌ای مداراگر نسبت به یهودیان بهتر از جامعه‌ای ضد یهودست؛ زیرا در این صورت به نوعی معیار فرا فرهنگی (transcultural) برای مقایسه جوامع قائل شده ایم. به نظر نمی‌رسد که خودداری از محکوم کردن این رفتارها روشن‌اندیشی باشد؛ به بردگی گرفتن و ضدیت با یهودیان، هرکجا که روی دهند، نادرستند. اما اگر نسبی‌انگاری فرهنگی را جدی بگیریم، باید این دو رفتار اجتماعی را مصون از نقد تلقی کنیم.

۲- فقط با مراجعه به معیارهای جامعه خودمان می‌توانیم درستی یا نادرستی افعال را تشخیص دهیم. پیشنهاد نسبی‌انگاری فرهنگی برای تعیین درست و نادرست، یک آزمایش

ساده است: فقط لازم است پرسیم که آیا فعل مورد نظر مطابق ضابطه جامعه ما است، یا نه. فرض کنید در سال ۱۹۷۵ یک شهروند آفریقای جنوبی از خودش می پرسد که آیا سیاست آپارتاید کشورش - یک نظام نژادپرستانه سرسخت - اخلاقاً درست است. برای پاسخ تنها باید ببیند که این سیاست با ضابطه اخلاقی جامعه اش هماهنگ است یا نه. اگر هماهنگ بود جای هیچگونه نگرانی - دست کم از نظر اخلاقی - نیست.

این لازمه منطقی نسبی انگاری فرهنگی، نگران کننده است. زیرا قلیلی از ما ضابطه جامعه خود را کامل و بی عیب و نقص می داند؛ می توانیم درباره راهها و ضوابط بهبود یافته تری فکر کنیم. نسبی انگاری فرهنگی نه تنها ما را از نقد جوامع دیگر بازمی دارد، بلکه از نقد ضوابط جامعه خودمان نیز منع می کند. هرچه باشد، اگر درست و نادرست وابسته به فرهنگ باشد، این مطلب باید در مورد فرهنگ خود ما نیز دقیقاً به اندازه فرهنگهای دیگر، صادق باشد.

۳- اندیشه پیشرفت اجتماعی مورد تردید قرار می گیرد. معمولاً می پذیریم که دست کم برخی از تغییرات اجتماعی رو به سوی بهبود جامعه دارند (گرچه البته برخی دیگر چه بسا رو به سوی بدتر شدن وضع داشته و دارند). مثلاً، در سرتاسر بخش اعظم تاریخ غرب، جایگاه زنان در جامعه بسیار محدود بوده است. زنان نمی توانستند مالک چیزی باشند؛ حق رأی یا احراز مقام سیاسی را نداشته اند؛ و عموماً تحت کنترل تقریباً مطلق و بی قید و شرط شوهرانشان بوده اند. اخیراً این وضعیت عوض شده و بسیاری از مردم آنرا یک پیشرفت اجتماعی تلقی می کنند.

اگر نسبی انگاری فرهنگی صحیح باشد، آیا منطقی است که این رویداد را پیشرفت تلقی کنیم؟ پیشرفت یعنی راهکار بهتری را جایگزین راهکار پیشین کردن. اما با چه معیاری باید حکم کنیم که راهکار جدید بهتر است؟ اگر راهکارهای پیشین مطابق با معیارهای اجتماعی زمانه شان بودند، نسبی انگاری می گوید که داور دربار آنها با معیارهای زمانه ای متفاوت با زمانه خودشان، اشتباه است. جامعه قرن هجدهم با جامعه امروزی ما تفاوت داشت. قول به پیشرفت دال بر این حکم است که جامعه امروزی ما بهتر از جوامع دیگرست، که این دقیقاً نوعی حکم فرافرهنگی است که نسبی انگاری فرهنگی آن را مجاز نمی شمارد.

بنا به نسبی انگاری فرهنگی باید در ایده اصلاح اجتماعی نیز تجدید نظر کرد. اصلاح گرانی همچون مارتین لوترکینگ (پسر) خواستار تغییر جامعه به وضع بهتر بوده اند. در محدوده و چهارچوب نسبی انگاری فرهنگی فقط یک نوع اصلاحگری معنا دار است: اگر جامعه مطابق آرمانهایش زندگی نمی کند، می توان فعالیت اصلاحگران را فعالیتی بسوی وضعیت بهتر آرمانی به شمار آورد. یعنی تنها معیار ارزشمندی طرح و برنامه اصلاحگران، آرمانهای جامعه آنها است. اما اصلاحگران حق ندارند خود آن آرمانها را به چالش بگیرند، زیرا آنها بنا به تعریف، صحیحند. بنابراین، طبق نسبی انگاری فرهنگی ایده اصلاح اجتماعی فقط در محدوده مذکور معنا دار است.

سه پیامد مذکور نسبی انگاری فرهنگی اندیشمندان بسیاری را به مردود و نامعقول انگاشتن این نظریه، به حسب ظاهرش، واداشته است. به نظر ایشان محکوم ساختن رفتارهایی همچون برده گیری و ضدیت با یهودیان، در هر کجا که روی دهد، معنا دار است؛ و معنا دار است که جامعه خود را با وجود اینکه کامل نیست و نیاز به اصلاح دارد، واجد برخی پیشرفت های اخلاقی بدانیم. و چون نسبی انگاری فرهنگی داوریهای مذکور را بی معنا می داند، نمی تواند درست باشد.

چرا اختلاف نظر اخلاقی از آنچه بنظر می رسد، کمتر است؟

انگیزه اصلی پذیرش نسبی انگاری فرهنگی ناشی از این است که دیدگاههای فرهنگی مختلف درباره درست و نادرست تفاوت چشمگیری با هم دارند. اما دقیقاً چقدر با هم فرق دارند؟ حقیقت دارد که تفاوتی هست، اما به آسانی می توان درباره مقدار تفاوت ها مبالغه کرد. غالباً هنگام بررسی تفاوت ظاهراً چشمگیر فرهنگها درمی یابیم که آنقدر که بنظر می رسد اختلاف ندارند.

فرهنگ انسانهایی را در نظر بگیرید که خوردن گوشت گاو را نادرست می دانند. ممکن است مردم فقیری باشند که غذای کافی نیز در اختیار نداشته باشند، ولی با وجود این معتقدند که به گاوها نباید دست زد. ظاهراً ارزشهای چنین جامعه ای با ارزشهای جامعه ما فرق دارد. اما آیا واقعاً همینطور است؟ هنوز نپرسیده ایم که چرا آنان گوشت گاو نمی خورند؟ فرض کنید بخاطر این باشد که معتقدند ارواح انسانها پس از مرگ در بدنهای

حیوانات، مخصوصاً گاوها، جا می گیرند، در نتیجه چه بسا گاوی ظرف روح مادربزرگ کسی باشد. آیا در این صورت باز هم می گوئیم که ارزشهایشان با ارزشهای ما فرق دارد؟ نه؛ تفاوت در جای دیگری است؛ در نظام باورهای ماست نه در ارزشها. هر دو فرهنگ اتفاق نظر دارند که نباید گوشت مادربزرگها را خورد؛ اختلاف نظر فقط درباره این است که آیا واقعاً روح مادربزرگ در بدن گاوی جای گرفته است، یا می تواند جای بگیرد.

نکته مهم این است که رسوم یک جامعه معلول عوامل متعددی است که در کنار هم دست اندرکارند و ارزشهای جامعه فقط یکی از آن عوامل است. امور دیگری مثل باورهای دینی، و باورهای ناظر به واقع، و اوضاع و احوال طبیعی محل زندگی افراد جامعه نیز مؤثرند. بنابراین از صرف تفاوت رسوم جوامع نمی توان نتیجه گرفت که درباره ارزشها باهم اختلاف نظر دارند. تفاوت رسوم را می توان به جنبه های دیگر زندگی اجتماعی نسبت داد. به این ترتیب چه بسا اختلاف نظر در ارزشها کمتر از آن باشد که به نظر می رسد. دوباره اسکیموها را ملاحظه کنید. آنها غالباً نوزادان سالم و طبیعی، مخصوصاً دخترانشان را می کشند، ما با چنین کاری مخالفیم؛ در جامعه ما اگر والدینی چنین کاری کنند آنها را به تیمارستان می فرستند. پس ظاهراً تفاوت بزرگی در ارزشهای فرهنگ ما و آنها وجود دارد. اما فرض کنید بپرسیم که چرا اسکیموها این کار را می کنند. بخاطر این نیست که مهر و محبت کمتری نسبت به فرزندانشان دارند، یا حرمتی برای حیات انسان قائل نیستند. یک خانواده اسکیمو اگر شرایط اجازه دهد از فرزندانش حفاظت می کند. اما آنها در محیطی زمخت و خشن زندگی می کنند که در آن غذا کمیاب است. پیشفرض بنیادین اندیشه اسکیموها این است که "زندگی سخت است و مرز امنیت باریک". یک خانواده چه بسا بخواهد که برای همه فرزندانش غذا تهیه کند، اما قادر به تأمین آن نباشد. مانند بسیاری از جوامع "ابتدائی یا بدوی" مادران اسکیمو نیز نوزادانشان را حتی در دوره ای طولانی تر از دوران مادران فرهنگ ما، پرستاری می کنند. کودکانشان تا چهارسال و حتی بیشتر از شیر مادرانشان تغذیه می شوند. لذا حتی در بهترین شرایط، تعداد نوزادانی که مادری می تواند نگهدارد، محدود است. مضافاً اینکه اسکیموها مردمانی خانه به دوشند یعنی نمی توانند کشاورزی کنند، و باید برای جستجوی غذا جابه جا شوند. لذا مادران باید نوزادانشان را حمل کنند، و یک مادر در حال سفر و کار بیرون خانه فقط یک کودک را

می تواند در اورکتش حمل کند. البته اعضای دیگر خانواده هر وقت که بتوانند به مادر کمک می کنند.

دلیل اینکه نوزاد دخترکشی بیشتر شایع است این است که اولاً در این جامعه تأمین کنندگان اصلی خوراک مردانند- مردان طبق تقسیم سنتی کارها، شکارچی اند- و بدیهی است که حفظ تعداد کافی تأمین کنندگان غذا مهم است. اما دلیل مهم دومی نیز وجود دارد. چون میزان تلفات شکارچیان بالاست، تعداد مردانی که مرگ زودرس دارند بسیار بیشتر از زنان است، بدین ترتیب اگر تعداد نوزادان پسر و دختر برابر بود جمعیت زنان بسیار بیشتر از مردان می شد. نویسنده ای با بررسی آمارهای موجود نتیجه می گیرد " که اگر نوزاد دخترکشی نبود ... در هر گروه محلی اسکیمویی تعداد زنان تقریباً ۱/۵ برابر تعداد مردان تأمین کننده غذا می شد" (Freuchen, 1961, ch.5).

لذا نوزاد کشی اسکیموها نشانگر نگرش اساساً متفاوت آنها نسبت به کودکان نیست، بلکه نشانگر بازشناسی این نکته است که گاهی اندازه نگر داشتن های سختگیرانه برای بقاء خانواده لازم است. اما با این حال فرزند کشی نخستین شق مورد توجه نیست. در میان اسکیموها فرزندخواندگی معمول است؛ مخصوصاً زوجهای بی فرزند خوشحال می شوند که فرزندان اضافی زوجهای بارور را به فرزندگی بگیرند. کشتن، آخرین چاره است. تأکید من بر این نکته است که داده های خام مردم شناسان چه بسا گمراه کننده باشد؛ یعنی تفاوت های ارزشی فرهنگها را بزرگتر و بیشتر از آنچه واقعاً هست، نشان دهند. ارزشهای اسکیموها فرق زیادی با ارزشهای ما ندارند. فقط فشارهای شدید زندگی بر آنها باعث می شود تصمیمهایی بگیرند که ما نباید بگیریم.

همه فرهنگها برخی ارزشهای مشترک دارند

نباید تعجب کرد که اسکیموها علیرغم ظاهر امر، حافظ فرزندان شانند. چگونه غیر از این می تواند باشد؟ چگونه جماعتی می تواند بدون اینکه ارزشی برای جوانانش قائل باشد باقی بماند؟ درک این مطلب آسان است که همه گروههای فرهنگی باید از نوزادانشان نگهداری کنند:

(۱) چون نوزادان انسان ناتوانند، اگر در دوره ای چند ساله تحت مراقبت قرار نگیرند،

زنده نمی مانند.

(۲) بنابراین اگر گروهی، از نورستگانش مراقبت نمی کرد آنها زنده نمی ماندند و اعضای مسن تر گروه بی جایگزین می ماندند، و بعد از مدتی نسل این گروه منقرض می گشت.

(۳) بنابراین هرگروه فرهنگی که به بقاءش اهمیت می دهد، باید از نورستگانش مراقبت کند. عدم مراقبت از برخی نوزادان، باید استثنا باشد، نه قاعده.

با دلیلی شبیه دلیل مذکور می توان نشان داد که باید ارزشهای کم یا بیش عام دیگری نیز باشند. جامعه ای را تصور کنید که هیچ ارزشی برای راستگویی قائل نیست، چگونه جامعه ای است. در چنین جامعه ای وقتی دو نفر با هم حرف می زنند هیچ پیشفرضی وجود ندارد که گوینده، حقیقت را می گوید؛ زیرا ممکن است به همین سادگی در حال دروغ گوئی باشد. در چنین جامعه ای دلیلی ندارد که به قول دیگران اعتنا داشته باشیم. بنابراین در چنین جامعه ای ارتباطات و اطلاعات اگر محال نباشد، بی نهایت دشوار است. و چون وجود جوامع پیچیده بدون ارتباط و اطلاع رسانی افرادش محال است، تحقق جامعه ناممکن می شود. از این مطلب برمی آید که پیشفرض وجود هر جامعه پیچیده ای، راستگویی افراد آنست. البته ممکن است استثنائاتی هم باشد، اما قاعده راستگویی است؛ چه بسا اوضاعی باشد که دروغگوئی را جوائز بشماریم. با وجود این، آن موارد، استثنائاتی بر قاعده ای نیرومند در جامعه اند.

نمونه دیگر اینکه آیا وجود جامعه ای که در آن جنایت ممنوع نیست ممکن است؟ چنین جامعه ای چگونه جامعه ای می تواند باشد؟ انسانهایی را تصور کنید که آزادند به میل خود دیگران را بکشند، و هیچ کس آن کار را نادرست نمی داند. در این جامعه هیچ کس احساس امنیت نمی کند. هر کس دائماً باید دیگران را بپاید و هرکسی برای بقاء خود باید تا حد ممکن از دیگران دوری کند. نتیجه حتمی اش این می شود که افراد سعی کنند تا جایی که می توانند خودکفا شوند، زیرا همکاری با دیگران خطرناک است. در اینصورت یک جامعه بزرگ از هم فرو می پاشد. البته، امکان اینکه شماری از افراد در گروه کوچکی هم بسته شوند، وجود دارد؛ بطوریکه بتوانند اعتماد کنند که آسیبی به هم نمی رسانند. اما به معنای ضمنی آن توجه کنید: آنها جامعه کوچکتری تشکیل داده اند که در آن قاعده ای علیه

جنایت، مورد تصدیق همه افراد گروه قرار گرفته است. بنابراین، ممنوعیت جنایت، ویژگی ضروری و اجتناب ناپذیر وجود همه جوامع است.

نکته نظری و کلی مهم مربوطه این است که برخی قواعد اخلاقی هستند که باید در همه جوامع مورد قبول باشند؛ زیرا آن قواعد شرط ضروری وجود جامعه اند. دو نمونه از چنین قواعدی ممنوعیت دروغگوئی و جنایت است. در همه فرهنگهای ماندگار این قواعد را نیرومند می یابیم. ممکن است فرهنگها درباره موارد استثنایی این قواعد متفق النظر نباشند، اما این اختلاف نظر در بستری از اتفاق نظر درباره موضوعاتی بزرگتر امکان پذیرست. بنابراین برآورد اغراق آمیز میزان تفاوتهای فرهنگی جوامع، اشتباه است. اینطور نیست که همه قواعد اخلاقی یک جامعه با همه قواعد اخلاقی جوامع دیگر متفاوت باشد.

داوری درباره نامطلوبیت یک رسم و رفتار فرهنگی

در سال ۱۹۹۶ دختر ۱۷ ساله ای به نام فوزیه کاسینجا (fauziya Kassindja) وارد فرودگاه بین المللی نیوآرک (Newark) آمریکا شد و درخواست پناهندگی کرد. او کشورش توگو (Togo، کشوری کوچک در آفریقای غربی)، را ترک کرده بود تا از رسمی که هموطنانش "رسم قطع (excision) می نامند، خلاص شود.

رسم قطع که گاهی "ختنه زنان" نیز نامیده می شود، گرچه شباهت اندکی با رسم ختنه یهودیان دارد، نوعی از شکل انداختن دائمی است. معمولاً، دست کم، در روزنامه های غربی از آن به "معلولیت تناسلی" تعبیر می کنند. بنابه گزارش سازمان بهداشت جهانی، این رسم در ۲۶ کشور آفریقائی رائج است، و هرساله در مورد ۲ میلیون دختر اجرا می شود. در برخی از کشورها، رسم قطع بخشی از یک آیین قبیله ای پر طول و تفصیل است که در روستاهای کوچک اجرا می شود، و دختران مشتاقانه انتظارش را می کشند؛ زیرا علامت پذیرفته شدنشان در دنیای بزرگسالان است. در برخی از خانواده های شهر نشین دختران جوان در مقابل این رسم مقاومتی مستأصلانه نشان می دهند، اما خانواده هاشان، علیرغم میل آنها، این رسم را در موردشان اجرا می کنند.

فوزیه کاسینجا کوچکترین دختر از ۵ دختر خانواده ای مسلمان و با اخلاص بود. پدرش که شغل تجارت حمل و نقل موفقی داشت، مخالف رسم قطع بود و به خاطر

ثروتش می توانست از این سنت سرپیچی کند. چهار دختر اولش بدون اینکه با رسم قطع ناقص شوند، ازدواج کرده بودند. اما هنگامی که فوزیه ۱۶ ساله بود پدرش ناگهان مرد و او تحت اقتدار پدر پدرش قرار گرفت. پدر بزرگ برای او ازدواجی را ترتیب داد و اجراء رسم قطع را برایش تدارک دید. فوزیه وحشتزده شده بود و مادر و خواهرانش کمک کردند تا فرار کند. پس از فرار او، مادرش به دردرس افتاد، دارائی اش را ضبط کردند و سرانجام مجبور شد که بطور ظاهری عذرخواهی کند و تسلیم اقتدار بزرگ خانواده، که به آن آسیب رسانده بود، شود.

در آمریکا، در فاصله دو سالی که فوزیه محبوس بود، مراجع قانونی در حال بررسی و تصمیم درباره چگونگی برخورد با او بودند. سرانجام تقاضای پناهندگی اش را پذیرفتند؛ اما بعد از آن که او محور مشاجراتی در این باره قرار گرفته بود که نگرش بیگانگان درباره عادات و رسوم فرهنگی دیگران چگونه باید باشد. در روزنامه نیویورک تایمز مجموعه مقالاتی، رسم قطع را وحشیانه و در خور محکومیت می شمردند. دیگر ناظران از اینکه اینقدر مته به خشخاش گذاشته شود اکراه داشتند - می گفتند به فکر زندگی خودتان باشید و بگذارید دیگران هم به فکر زندگی خود باشند؛ هرچه باشد عادات و رفتارهای ما نیز احتمالاً به نظر آنها عجیب و غریب می نمایند (New York Times, 1996).

فرض کنید که مایلید رسم قطع را بد بشمارید. آیا این گرایش فقط کاربردی و نمونه ای از اعمال معیارهای فرهنگ خودتان نیست؟ اگر نسبی انگاری فرهنگی صحیح باشد، کار دیگری نمی توانیم انجام دهیم، زیرا معیار اخلاقی ای که مبرا از تأثیر فرهنگ جامعه باشد در میان نیست، تا بدان توصل جوئیم. آیا این نظر صادق است؟

آیا معیاری مبرا از تأثیر فرهنگ در باره درست و نادرست وجود دارد؟

البته می توان علیه رسم قطع بسیار سخن گفت، مثلاً اینکه، دردآورست، و منجر به فقدان دائمی التذاذ جنسی می شود. آثار کوتاه مدتش عبارتند از: خونریزی، کزاز، و عفونت خونی. گاهی نیز باعث مرگ زنان می شود. آثار بلند مدتش عفونت مزمن، زخمهای مانع و مزاحم راه رفتن و دردهای دائمی است.

پس چرا این رسم یک عادت رائج اجتماعی شده است؟ پاسخ به این پرسش، آسان

نیست. رسم قطع هیچ فائده بارز اجتماعی ندارد. برخلاف نوزادکشی اسکیموها، برای بقاء گروه ضروری نیست. موضوعی دینی نیز نیست؛ گروههای دینی مختلفی، از قبیل مسلمان و مسیحی، که هیچکدام دینشان به رسم قطع فرمان نداده است، آنرا اجرا می کنند. با وجود این، دلائلی در دفاع از رسم قطع ارائه شده است. می گویند زنانی که به سبب این رسم فاقد توان التذاذ جنسی می شوند کمتر احتمال دارد که بی عفت و بی بند و بار شوند؛ بدین ترتیب حاملگی های ناخواسته در زنان ازدواج نکرده کمتر رخ خواهد داد. بعلاوه زنانی که به آمیزش جنسی فقط به عنوان وظیفه تن می دهند، نه بخاطر التذاذ جنسی، کمتر احتمال دارد که به شوهرانشان خیانت کنند؛ و چون آمیزش جنسی فکرشان را مشغول نمی دارد، به نیازهای فرزندان و شوهرانشان بیشتر توجه نشان می دهند. باز می گویند که مردان به نوبه خود، از آمیزش جنسی با همسرانی که رسم قطع در موردشان اجرا شده، لذت جنسی بیشتر می برند (می گویند التذاذ جنسی خود زنان اهمیتی ندارد). مردان طالب زنانی که تحت رسم قطع قرار نگرفته اند، نیستند، آنها را ناپاک و نابالغ می شمارند. و بالاتر از همه اینکه می گویند این رسم، رسمی قدیمی است و ما حق نداریم راه و رسم قدما را تغییر دهیم.

به سخره گرفتن استدلالهای مذکور، آسان و شاید اندکی متکبرانانه باشد، اما چه بسا که بتوان به یک ویژگی مهم کل این نوع استدلال پی برد: این نوع استدلال می کوشد که رسم قطع را با نشان دادن فائده و منفعتش توجیه نماید - می گوید وقتی که در مورد زنی رسم قطع اجرا شود، همه، یعنی خودش و همسرش و خانواده اش، از این کار بهره مند می شوند. بدین ترتیب باید با این استدلال - و با خود رسم قطع - اینگونه برخورد کرد که پرسیم آیا رسم قطع، من حیث المجموع، و بطور کلی کمک کننده است یا آسیب زننده؟ بنابراین، معیار معقول بررسی رسم قطع این است که پرسیم آیا این رسم به رفاه کسانی که به نحوی زندگیشان تحت تأثیر آن قرار دارد کمک می کند یا آسیب می زند. و لازمه این پرسش آن است که آیا نظم و ترتیب اجتماعی بدیلی وجود دارد که کمک به رفاه دیگران را بهتر از این رسم به انجام رساند. اگر پاسخ مثبت باشد می توان نتیجه گرفت که رسم موجود ناقص و معیوب است. اما معیار مذکور دقیقاً نوعی معیار مستقل اخلاقی است که ظاهراً نسبی انگاری فرهنگی منکر امکان وجودش است. می توان از تمام توان این معیار

برای داوری درباره هر رسم فرهنگی، در هر زمانی، از جمله فرهنگ و زمان خودمان، بهره برد. البته مردم معمولاً چنین اصلی را، یعنی اصل رفاه یک اصل خارج از فرهنگشان، که وارد فرهنگشان شده تا درباره فرهنگ آنها داوری کند، نخواهد دانست، زیرا اصل رفاه جامعه، مانند قاعده ممنوعیت دروغگوئی و جنایت، در درون همه فرهنگ های ماندگار ارزشمند تلقی شده است.

پس چرا با وجود این، اندیشمندان از نقد فرهنگهای دیگر اکراه دارند؟

بسیاری از اندیشمندان گرچه از رسم قطع به وحشت می افتند، از اینکه آن را نادرست بنامند، دست کم به سه دلیل اکراه دارند.

اول اینکه عصبانیت از "مداخله در رسوم اجتماعی دیگران" قابل درک است. اروپائیان و فرزندان خلفشان در آمریکا سابقه دیرینی در تخریب فرهنگ های بومی به نام مسیحیت و روشنگری، (البته لازم بذکر نیست که در واقع به خاطر منافع خودشان،) دارند. برخی برای عقب کشیدن خود از این سابقه، از داوری منفی درباره فرهنگهای دیگر، خصوصاً فرهنگهایی که قربانی خطاکاریهای گذشته آنها شده اند، امتناع می کنند. اما باید توجه داشت که بین (الف) حکم به نقص و عیب اخلاقی یک رسم فرهنگی و (ب) حکم به اینکه واقعیت را علناً اعلام کنیم، مبارزه ای علیه آنرا رهبری کنیم، فشارهای دیپلماتیک به کار بریم، یا ارتش اعزام کنیم تا اقدامی علیه آن انجام دهد، فرق است. (الف) امری است از سنخ روشن بینی جهان از نظر اخلاقی. (ب) امری یکسره دیگرست. گاهی "انجام اقدامی علیه آن" ممکن است درست باشد، اما اغلب اینطور نیست.

انسانها کاملاً به حق معتقدند که باید نسبت به فرهنگهای دیگر مدارا ورزید. بی تردید مدارا یک فضیلت است - فرد مداراگر کسی است که می خواهد زندگی آشتی جویانه و صلح آمیزی با کسانی داشته باشد که نگاه متفاوتی به امور دارند. اما در ذات مدارا چیزی وجود ندارد که شما را به ستایش همه باورها، همه ادیان، و همه رسوم اجتماعی بطور برابر وادارد. برعکس، اگر برخی را برتر از برخی دیگر نمی دانستید مدارا بدون موضوع می ماند. دلیل آخر اینکه اکراه آنها از داوری شاید بخاطر این باشد که نمی خواهند جامعه مورد نظر را تحقیر کنند. اما این دلیل نیز نابخاست؛ محکوم شمردن یک رسم خاص به معنای

تحقیر کل آن فرهنگ یا نازلتر شمردن آن از همه فرهنگها، از جمله فرهنگ خودمان، نیست. ممکن است فرهنگ مورد نظر ویژگی های در ستودنی بسیاری داشته باشد. این نکته درباره همه جوامع انسانی صادق است - آنها همه آمیزه ای از رسوم خوب و بدند. رسم قطع، از قضا، یکی از آن رسوم بد است.

از نسبی انگاری فرهنگی چه می توان آموخت؟

در آغاز این فصل گفتم که می خواهیم درست و نادرست نظریه نسبی انگاری فرهنگی را مشخص سازیم. تا اینجا فقط اشتباههای آنرا باز گفته ام: گفته ام که مبتنی بر یک استدلال نامعتبرست؛ بنظر می رسد پیامدهائی دارد که آنرا نامعقول می سازد؛ و اختلاف نظر اخلاقی کمتر از مقداری است که نسبی انگاری فرهنگی بدان دلالت می کند. این همه برای کاملاً کاذب شمردن این نظریه کافی است. با وجود این، هنوز ایده بسیار جذابی است. و خواننده چه بسا نقدهای مذکور را اندکی غیر منصفانه بداند. این نظریه باید در مواردی صادق باشد، وگرنه چرا اینقدر مؤثر و نافذ بوده است؟ به نظر من در واقع نیز همینطورست و اکنون می خواهم آنرا توضیح دهم. حتی اگر در نهایت این نظریه را مردود بشماریم، باید از آن دو درس را بیاموزیم.

(۱) نسبی انگاری فرهنگی، کاملاً به حق، ما را از این پندار بر حذر می دارد که همه ترجیحات و سلیقه های خود را بر معیاری مطلقاً عقلانی مبتنی بدانیم. ممکن است این واقعیت بسادگی نادیده گرفته شود که بسیاری از (نه همه) رسوم ما فقط مختص جامعه خودمان هستند. نظریه نسبی انگاری فرهنگی با یادآوری این نکته خدمتی به ما می کند. مراسم تدفین یک نمونه از این قبیل است. بنا به گزارش هرودوت، کالاسیانها اجساد پدرانشان را می خورند، ایده ای که دست کم برای ما تکان دهنده است. اما چه بسا خوردن گوشت میت نشانه ای از احترام به او باشد. ممکن است نماد این فرض باشد که می خواهیم روح شخص مرده در ما سکنی گزیند. شاید درک کالاسیانها از این عمل همین بوده است. بر اساس طرز فکر آنها ممکن بود سوزاندن مردگان نوعی طرد و تحقیر شدید آنان بوده باشد. اگر تصور چنین طرز فکری برای ما دشوارست، باید قدرت تخیل خود را کش و قوس مناسبی بدهیم. البته ممکن است در هر اوضاع و احوالی از تصور خوردن

گوشت مرده گان حالمان بهم خورد. اما که چه؟ به قول نسبی انگاران این انزجار فقط ناشی و از سنخ رسوم معمول جامعه خودمان است.

امور دیگری نیز هستند که مایلیم حکم آنها را از قبیل احکام عینی درست و نادرست تلقی کنیم، در حالیکه در واقع چیزی جز قراردادهای اجتماعی نیستند. مثلاً آیا زنان باید سینه های خود را بپوشانند؟ در جامعه ما نمایش سینه های زنان در ملاء عام کار شرم آوری شمرده می شود، در حالیکه در برخی از فرهنگها امری عادی و روزمره است. این فعل اخلاقاً نه درست است و نه نادرست - یعنی هیچ دلیل عینی بر ترجیح یکی از این دو بر دیگری وجود ندارد. نسبی انگاری فرهنگی این بیش از ارزشمند را عرضه می دارد که بسیاری از رسوم ما مانند همین موردند؛ یعنی صرفاً فرآورده های فرهنگی ما هستند. اما سپس در مقام استنتاج بر خطا می رود، یعنی می گوید که چون برخی از رسوم مثل این رسم هستند، پس همه باید اینگونه باشند.

۲) درس دوم مربوط به دید باز و سعه صدر است. هر یک از ما در روند رشد روانی، واجد برخی احساسات تند و نیرومند می شویم. و گاهی در می یابیم که آنها مورد چالش قرار گرفته اند. ممکن است با کسانی مواجه شویم که آنها را اشتباه و پیشداوری صرف بدانند.

نسبی انگاری فرهنگی با تأکید بر اینکه چه بسا دیدگاههای اخلاقی ما بازتاب پیشداوریهای جامعه ما باشند، پادزهری برای این نوع جزمی اندیشی (dogmatism) فراهم می آورد.

درک این نکته باعث می شود که اذهان بازتری داشته باشیم. می توانیم بتدریج درک کنیم که احساسات ما لزوماً ادراک حقائق نیستند - چه بسا فقط حاصل تربیت فرهنگی ما باشند. بدین ترتیب هنگامی که می شنویم درباره یکی از ضوابط فرهنگی ما می گویند که در واقع بهترین ضابطه نیست، و بطور غریزی در مقابل آن مقاومت و سرسختی می کنیم، می توانیم اندکی درنگ کنیم و نسبی انگاری فرهنگی را به خاطر آوریم؛ آنگاه در مقام کشف حقیقت، هرچه که باشد، ذهن بازتری خواهیم داشت.

نسبی انگاری فرهنگی با وجود عیوب جدی اش، قابل درک است. جذابیت آن بخاطر این بصیرت راستین است که بسیاری از رسوم و نگرشهای ما که بسیار طبیعی شان می

انگاریم، در واقع صرفاً فراورده های فرهنگی اند. بعلاوه، برای سعه صدر و اجتناب از خود برتری بینی مهم است که همواره بصیرت مذکور را روبروی دیدگانمان نگه داریم. آنها نکات مهمی هستند که نباید سرسری گرفت. می توانیم بدون پذیرش کل این نظریه، نکات مهم مذکور را بپذیریم.

ب) شخص انگاری اخلاقی ایده اساسی شخصی انگاری اخلاقی

حقوق همجنس بازان در سالهای اخیر در ایالات متحده آمریکا با شدت وحدت مورد بحث قرار گرفته است. کشیش محترم جری فلول (Jery Falwell) در گفتگویی تلویزیونی خطاب به بسیاری از آمریکائیان گفت: "همجنس خواهی غیر اخلاقی است، آنچه موسوم به "حقوق همجنس بازان" است، اصلاً حقوق نیست؛ زیرا غیر اخلاقی بودن حق نیست. خدا از همجنس خواهی متنفر است؛ ما نیز متنفریم اما از همجنس خواه متنفر نیستیم. می خواهیم کمکش کنیم تا بر گنااهش چیره شود. حزب جمهوری خواه با حمایت قوی محافظه کاران متدین، مخالفت با حقوق همجنس بازان را جزئی از موضع ملی خود ساخته است.

در جوامع دیگر رشته بلندی از دیدگاهها را می یابیم. حاکمان ایران با فلول موافقت و جانب افراط را می گیرند: در ایران همجنس خواهان مجازات می شوند. از سوی دیگر، در انگلستان دیدگاهی مداراگرایانه اتخاذ شده و از چهار دهه پیش به این سو همه مجازاتهای قانونی همجنس بازی لغو شده است.

چه نگرشی باید اتخاذ کرد؟ یک نگرش، موافقت با فلول و غیر اخلاقی دانستن همجنس خواهی است. نگرش دیگر اینکه با وی مخالفت کنیم و آنرا غیر اخلاقی بشماریم. اما شق سوم نیز هست و آن اینکه بگوئیم:

فلول عقیده (opinion) خودش را بیان می کند، اما تا جایی که به اخلاق مربوط است هیچ "امر واقع"ی در کار نیست و هیچکس بر "صواب" نیست. او عقیده خودش را دارد، دیگران نیز عقیده خودشان را؛ و السلام.

ایده اساسی پشت سر شخصی انگاری اخلاقی همین است. شخصی انگاری اخلاقی

می گوید که عقاید اخلاقی ما مبتنی بر احساسات (feelings) است و بس. طبق این دیدگاه، درست و نادرست "عینی ای" وجود ندارد. همجنس خواهی برخی از انسانها و ناهمجنس خواهی برخی دیگر یک واقعیت است؛ اما خوب بودن یکی و بد بودن دیگری یک امر واقع نیست. بنابراین وقتی که کسی مثل فلول می گوید همجنس خواهی نادرست است، واقعیتی را درباره همجنس خواهی بیان نمی کند، بلکه صرفاً درباره احساسات خودش نسبت به همجنس خواهان سخن می گوید.

البته ایده شخصی انگاری اخلاقی تنها برای ارزش گذاری همجنس خواهی نیست. درباره همه مسائل اخلاقی بکار می رود. مثال دیگری می آورم، اینکه هیتلر و طرفدارانش میلیونها انسان بیگناه را قتل عام کردند، یک واقعیت است؛ اما طبق شخصی انگاری اخلاقی بد شمردن عمل آنها یک واقعیت نیست. وقتی که می گوئیم عمل شان بد بوده، واقعیتی را درباره آن افعال بیان نمی کنیم، بلکه احساسات منفی خود را نسبت به آنها اظهار می داریم. این نکته دقیقاً برای هر حکم اخلاقی، هر چه که باشد، صادق است.

باید تصور روشنی از این نظریه داشته باشیم. شخصی انگاری اخلاقی نظریه ای درباره اینکه چه افعالی خوب و چه افعالی بدند، نیست. این نظریه نمی خواهد به ما بگوید که چگونه باید زندگی کنیم یا کدام عقیده اخلاقی را باید بپذیریم. از قبیل این نظریه ها نیست. بلکه نظریه ای درباره سرشت احکام اخلاقی است. می گوید هر حکم اخلاقی ما، مهم نیست کدام حکم، بیان احساسات شخصی خودمان است و بس. البته قائلین به این نظریه هنوز موضع اخلاقی دارند، مثلاً موافق یا مخالف حقوق همجنس بازان هستند، اما هر موضعی را که برمی گزینند، حاکی از "حقیقت" تلقی نمی کنند و عقائدشان را صرفاً بیان احساسات شخصی شان می دانند.

روند تکامل این نظریه

سیر تحول یک ایده فلسفی، غالباً از خلال چندین مرحله صورت می گیرد. نخست به صورت خام و ساده ای عرضه می شود، و بسیاری آن را به دلیلی از دلایل جذاب می یابند. اما سپس در معرض تحلیل نقادانه قرار می گیرد و عیوب جدی اش آشکار می شود. استدلالهایی علیه آن اقامه می گردد. در این مرحله برخی چنان تحت تأثیر اشکالات و ایرادات آن ایده قرار می گیرند که بکلی از آن دست می کشند، و نادرستی آن را نتیجه

می گیرند. اما برخی دیگر اطمینان به ایده اساسی آن را از دست نمی دهند، و می کوشند با ارائه صورت جدید و بهبود یافته تری از آن، که در مقابل اشکالات آسیب پذیر نباشد، اصلاحش کنند. برای مدتی بنظر می رسد که نظریه مذکور نجات یافته است. اما بعد، چه بسا استدلالهای جدیدی پیدا شوند که روایت جدید نظریه را مورد تردید قرار دهند. اشکالات جدید باز ممکن است برخی را به رها کردن ایده جدید وا دارد، اما برخی دیگر ایمان خود را به آن حفظ می کنند و می کوشند با صورتبندی روایت "بهبود یافته" دیگری، آن را نجات بخشند. سپس کل جریان بازبینی و نقادی دوباره از سر گرفته می شود. نظریه شخصی انگاری اخلاقی دقیقاً به همین طریق تحول یافته است. نخست به صورت این ایده ساده بوده که، به تعبیر هیوم، اخلاق از سنخ احساسات است نه امور واقع. اما در روند طرح اشکالات و سعی مدافعان برای پاسخ به آنها، به صورت بسیار عالمانه تری تحول یافته است.

مرحله اول: شخصی انگاری ساده (simple subjectivism)

همانطور که گفتیم شخصی انگاری اخلاقی نظریه ای درباره ماهیت احکام اخلاقی است. ساده ترین روایت این نظریه که ایده اصلی اش را بیان می کند، اما نمی کوشد آنرا اصلاح کند، به این صورت است: هنگامی که شخصی می گوید که فعلی، اخلاقاً خوب یا بدست، فقط بدین معناست که او با آن فعل موافق یا مخالف است، یا آن را می پسندد یا آن را نمی پسندد، همین. به عبارت دیگر:

همه این عبارات یعنی: من (گوینده) با X موافقم، یا آن را می پسندم.	}	X اخلاقاً قابل قبول است. X درست است. X خوب است. X را باید انجام داد.
همه این عبارات یعنی: من (گوینده) با X مخالفم یا آن را نمی پسندم.	}	X اخلاقاً غیر قابل قبول است. X نادرست است. X بد است. X را نباید انجام داد.

این روایت نظریه را می‌توان شخصی‌انگاری ساده نامید. روایت مذکور ایده اساسی نظریه را به صورتی صریح و بدون پیچیدگی بیان می‌کند، و لذا بسیاری را مجذوب کرده است. اما به شخص‌انگاری ساده اشکالاتی چند وارد است، زیرا لازمه‌هایش با دانسته‌های ما (یا دست‌کم آنچه گمان می‌کنیم که می‌دانیم) درباره ماهیت ارزش‌داوری (Evaluation) اخلاقی، در تعارض است. دو اشکال از مهمترین اشکالات آن عبارتند از:

(۱) هیچکدام از ما خطاناپذیر (Infallible) نیست. ما گاهی در ارزش‌داوری‌ها به خطا می‌افتیم و هنگامی که به خطای خود پی می‌بریم، می‌توانیم داوری خود را تغییر دهیم. اما اگر شخصی‌انگاری ساده صحیح بود، تغییر داوری ممکن نبود زیرا این نظریه دال بر آنست که هیچکدام از ما خطا پذیر نیست.

دوباره فلول، که می‌گوید هم جنس خواهی، غیر اخلاقی است، را ملاحظه کنید. بنابه شخصی‌انگاری ساده قول او بدین معناست که با هم جنس خواهی مخالف است - البته شاید فلول راست نمی‌گوید، یعنی ممکن است که واقعاً مخالف هم جنس خواهی نباشد و برای مخاطبان محافظه‌کارش نقش بازی کند. اما اگر پذیرفتیم که راست می‌گوید و واقعاً مخالف هم جنس خواهی است، از این امر (بنابه نظریه شخصی‌انگاری ساده) صدق قولش بر می‌آید. مادامی که احساساتش را صادقانه ابراز می‌دارد، ممکن نیست که برخطا باشد. بدین ترتیب می‌توان استدلال زیر را علیه شخصی‌انگاری ساده عرضه داشت:

(۱) اگر شخصی‌انگاری ساده صحیح باشد، آنگاه هر یک از ما، دست‌کم مادامی که راست می‌گویید، در داوری‌های اخلاقی‌اش خطاناپذیر است.

(۲) اما خطاناپذیر نیستیم و چه بسا حتی هنگامی که راست می‌گوئیم نیز اشتباه کنیم.

(۳) بنابراین شخصی‌انگاری ساده نمی‌تواند صحیح باشد.

(۲) استدلال دوم علیه شخصی‌انگاری ساده بر این اساس است که نظریه مذکور نمی‌تواند واقعیت اختلاف نظر اخلاقی را توضیح دهد. دن بردلی (Dan Bradley) مدیر اداره خدمات حقوقی ایالت متحده آمریکا بود؛ در سال ۱۹۸۲ استعفا داد تا باصطلاح "از گنجه بیرون آید" و علناً به هم جنس خواهی‌اش اعتراف کند. (او بالاترین مقام حکومتی بود که این کار را انجام داد و لذا تبلیغات گسترده‌ای درباره اعترافش صورت گرفت).

بردلی بر غیر اخلاقی نبودن هم جنس خواهی اصرار داشت. خوب، ظاهراً او و فلول

اختلاف نظر دارند. حال ببینید که شخصی انگاری ساده چه دلالتی برای این وضعیت دارد. بنا به این نظریه وقتی که بردلی می گوید هم جنس خواهی غیراخلاقی نیست، فقط گزاره ای درباره نگرش خودش می گوید؛ در واقع گفته است که او، بردلی، با همجنس خواهی موافق است. آیا فلول مخالف آن بود؟ نه؛ فلول قبول داشت که بردلی مخالف همجنس خواهی نیست. در عین حال هنگامی که فلول هم جنس خواهی را غیر اخلاقی اعلام می کند در واقع فقط می گوید که او، فلول، با همجنس خواهی مخالف است آیا کسی مخالف این بود که فلول با همجنس خواهی موافق نیست؟ نه؛ بدین ترتیب بنابه شخصی انگاری ساده اختلاف نظری بین بردلی و فلول نیست - هر یک باید به راستگویی دیگری تصدیق کند. اما مطمئناً خطائی در این جا وجود دارد، یعنی واقعاً بین آن دو در باره اخلاقی بودن یا نبودن همجنس خواهی اختلاف نظر وجود دارد. شخصی انگاری ساده مستلزم یأسی غیرقابل علاج است؛ یعنی طبق این نظریه با اینکه فلول و بردلی عمیقاً مخالف یکدیگرند، نمی توانند مواضع خود را به گونه ای بیان کنند که بتوانند درباره آنها وارد بحث و گفتگو شوند.

بردلی می کوشد سخن فلول را با انکار غیراخلاقی بودن همجنس خواهی رد کند، اما بنابه شخصی انگاری ساده او فقط فاعل گفته فلول را تغییر داده است. چه بسا بتوان استدلال مذکور را این گونه خلاصه کرد:

- (۱) وقتی که شخصی می گوید که «اخلاقاً قابل قبول است» و دیگری می گوید که «اخلاقاً غیرقابل قبول است»، آن دو با هم اختلاف نظر دارند.
- (۲) اما اگر شخصی انگاری ساده صحیح بود، اختلاف نظری بین آن دو نبود.
- (۳) بنابراین شخصی انگاری ساده نمی تواند صحیح باشد.

این دو استدلال و استدلالهای دیگری مانند این، نشانگر عیب و نقص شخصی انگاری ساده اند و لذا نمی توان آنرا درست کم به این شکل خاص حفظ نمود. در مقابل استدلالهای مذکور، برخی از اندیشمندان ایده شخصی انگاری اخلاقی را بطور کلی مردود شمرده اند؛ اما برخی دیگر کوشیده اند روایت بهتری از آن ارائه کنند، تا در برابر اشکالات پیش گفته آسیب نپذیرد.

مرحله دوم: عاطفه گروی (Emotivism)

نظریه بهبود یافته تر به تدریج به عاطفه گروی معروف شد. این نظریه را عمدتاً فیلسوف آمریکائی چارلز. ال. استیونسن (Charlesl. Stevenson) (۱۹۷۹-۱۹۰۸) پروراند. عاطفه گروی یکی از تأثیر گذارترین نظریه های اخلاقی در قرن بیستم بوده است. این نظریه بسیار هوشمندانه تر و عالمانه تر از شخصی انگاری ساده است.

عاطفه گروی با این نظر آغاز می کند که زبان به شیوه های گوناگونی به کار برده می شود. یکی از کاربردهای اصلی اش بیان واقعیت است، یا دست کم آنچه به واقعی بودنش معتقدیم، است. بدین ترتیب می توان گفت:

آبراهام لینکن رئیس جمهور ایالات متحده بود. من قرار ملاقاتی در ساعت ۴ دارم.

قیمت هرگالئن بنزین ۱/۱۹ دلار است.

شکسپیر نویسنده هملت است.

در هر چهار مورد مطلبی گفته ایم که درست یا نادرست است، و معمولاً غرض ما انتقال اطلاعاتی به شنونده است.

اما زبان برای اغراض و غایات دیگری نیز بکار می رود. وقتی که می گوئیم "دررابیند" این قول نه درست است و نه نادرست. از قبیل گزاره ها نیست؛ یک فرمان یا امر است که سخنی یکسره متفاوت است. غرض از آن انتقال اطلاعات نیست، بلکه واداشتن شما به انجام کاری است. وقتی به شما فرمانی می دهم نمی خواهم باورهای شما را تغییر دهم، بلکه می خواهم در رفتارتان اثر بگذارم.

یا سخنانی مثل سخنان زیر را ملاحظه کنید که نه گزاره هایی درباره واقع اند و نه فرمان: آفرین به آبراهام لینکن!

کاش قیمت بنزین اینقدر گران نبود!

افسوس!

لعنت به هملت!

این جملات، سخنان کاملاً آشنا و عادی اند که به آسانی قابل فهمند. اما هیچ یک درست یا نادرست نیستند. (معنا ندارد بگوئیم که درست است که آفرین به آبراهام لینکن یا

نادرست است که افسوس) این جملات نه برای بیان واقعیات بلکه برای اظهار (Express) یا ابراز نگرشهای (Attitudes) گوینده بکار می روند.

لازم است که تفاوت گزارش (report) یک نگرش را با اظهار یا ابراز آن روشن سازیم. اگر بگویم "آبراهام لینکن را دوست دارم" این واقعیت را گزارش کرده ام که من نگرش مثبتی به او دارم. این گزاره ای ناظر به واقع است که یا درست است یا نادرست. از سوی دیگر اگر فریاد بزنم که "آفرین به آبراهام لینکن" هیچ نوع واقعیتی را بیان نکرده ام حتی واقعیتی را درباره نگرش من بدین وسیله نگرشی را ابراز و اظهار کرده ام، نه اینکه از نگرشی که واجدش هستم، گزارش داده باشم. حال با لحاظ نکات مذکور به زبان اخلاق توجه می کنیم. بنا به نظریه عاطفه گروی، زبان اخلاق برای بیان امور واقع نیست؛ معمولاً برای انتقال اطلاعات بکار نمی رود. غرض از کاربردش یکسره متفاوت است. اولاً این زبان ابزاری برای اثر گذاردن بر رفتار انسانهاست. اگر کسی بگوید که "فلان کار را نباید بکنی"، او می خواهد تو را از انجام آن کار باز دارد. بدین ترتیب این گفته بیشتر شبیه فرمان است تا گزاره ای ناظر به واقع: مثل این است که بگوید "فلان کار را مکن". ثانیاً، زبان اخلاق برای اظهار (نه گزارش) نگرش فرد به کار می رود. قول به اینکه آبراهام لینکن مرد خوبی بود مانند این نیست که "من از آبراهام لینکن خوشم می آید" بلکه مانند این است که "آفرین بر آبراهام لینکن".

اکنون باید تفاوت عاطفه گری با شخصی انگاری ساده روشن شده باشد. شخصی انگاری ساده جملات اخلاقی را به گزاره هائی درباره نوعی از امور واقع - یعنی گزارشهای درباره نگرش گوینده - تفسیر می کند. بنا به شخصی انگاری ساده هنگامی که فلول می گوید "همجنس خواهی غیر اخلاقی است"، معنایش این است که "من (فلول) از همجنس خواهی خوشم نمی آید یا مخالفش هستم" که گزاره ای ناظر به واقع و درباره نگرش فلول است. از سوی دیگر عاطفه گروی منکر آنست که سخن فلول اصلاً واقعیتی را، حتی واقعیتی درباره خودش را، بیان کند. عاطفه گروی قول فلول را به جملاتی مثل "همجنس خواه، آه" یا "درگیر افعال همجنس خواهانه مشو" یا "کاش همجنس خواهی وجود نداشت" تفسیر می کند. شاید تفاوت مذکور، به قدری ناچیز و اشکال تراشانه بنظر برسد که ارزش پرداختن نداشته باشد. اما به لحاظ نظری در واقع تفاوت بسیار مهم و

بزرگی است. یک راه درک اهمیت این تفاوت آن است که دوباره استدلالهای علیه شخصی انگاری ساده را مورد ملاحظه قرار دهیم. این استدلال ها با اینکه کاملاً در مورد شخصی انگاری ساده صدق می کنند، اصلاً تأثیری بر عاطفه گروه ندارند. استدلال اول این بود که اگر شخصی انگاری ساده صحیح باشد همه ما در داوری های اخلاقی خود خطا ناپذیریم؛ اما یقیناً خطا ناپذیر نیستیم؛ بنابراین شخصی انگاری ساده صحیح نمی باشد. تأثیر این استدلال بر شخصی انگاری ساده فقط بخاطر این است که نظریه مذکور احکام اخلاقی را به گزاره هائی تفسیر می کند که می توانند صادق یا کاذب باشند. "خطا ناپذیر" یعنی کسی که احکامش همیشه صادق است؛ و بنا به معنائی که شخصی انگاری ساده به احکام اخلاقی نسبت می دهد، آنها از نظر گوینده ای که صادر شوند همواره درست خواهند بود، البته فقط به شرط آنکه گوینده راستگو باشد. به همین دلیل است که بر مبنای نظریه مذکور همه انسانها خطا ناپذیرند. از سوی دیگر عاطفه گروهی، احکام اخلاقی را به گزاره هائی که می توانند صادق یا کاذب باشند، تفسیر نمی کند و لذا استدلال مذکور را نمی توان علیه آن بکار برد. چون فرمانها و اظهار نگرش ها، صادق یا کاذب نیستند، قائلین به آنها را نمی توان خطا ناپذیر شمرد. استدلال دوم مربوط به اختلاف نظر اخلاقی بود. اگر شخصی انگاری ساده صحیح باشد، آنگاه وقتی که شخصی می گوید "X اخلاقاً قابل قبول است" و دیگری می گوید که "X اخلاقاً غیر قابل قبول است" آندو در واقع اختلاف نظری ندارند، زیرا در واقع آن دو درباره دو چیز کاملاً متفاوت سخن می گویند- هر یک گزاره ای درباره نگرش خودش می گوید که دیگری نیز می تواند کاملاً با او موافق باشد و او را در ادعایش صادق بدانند. اما این دو واقعاً با یکدیگر اختلاف نظر اخلاقی دارند، بنابراین شخصی انگاری ساده صحیح نمی باشد. تأکید عاطفه گروهی بر این است که اختلاف نظر انسانها انواع مختلفی دارد و یک نوع نیست، مثلاً دو نوع اختلاف نظر زیر را ملاحظه کنید:

اول: به اعتقاد من لی هاردی آژولد به تنهائی جان کندی (رئیس جمهور چند دهه پیش آمریکا) را ترور کرد و به اعتقاد تو همدست داشته است. اختلاف نظر من و تو، اختلاف نظری درباره امور واقع است- من معتقد به صدق باوری هستم که تو معتقد به کذب آنی.

دوم: من موافق قانون کنترل شدید و سختگیرانه اسلحه هستم و تو مخالف آن. در این مورد خواسته های ما با هم در تعارضند نه باورهای ما - من می خواهم وضعیتی تحقق

یابد که تو نمی خواهی (من و تو چه بسا درباره همه امور واقع حول و حوش مشاجره مان درباره قانون کنترل اسلحه اتفاق نظر داشته باشیم و با این حال دو خواسته متفاوت در این باره داشته باشیم).

در اختلاف نظر نوع اول ما دو باور متفاوت داریم که هر دو ممکن نیست که صادق باشند. در اختلاف نظر نوع دوم، ما دو خواسته متفاوت داریم که هر دو ممکن نیست که روی دهند. استیونسن نوع دوم را اختلاف نظر در نگرش (disagreement in Attitude) می نامد و آنرا در تقابل با اختلاف نظر درباره نگرشها (disagreement about attitude) قرار می هد. من و تو چه بسا موافقیم که تو مخالف کنترل اسلحه هستی و من موافق آن، اما با وجود این در نگرش هایمان اختلاف داریم. استیونسن اختلاف نظر اخلاقی را از قبیل اختلاف نظر در نگرش ها می داند. اما شخصی انگاری ساده نمی تواند اختلاف نظر اخلاقی را تبیین کند، زیرا همین که احکام اخلاقی را به گزاره هائی درباره نگرشها (نه در نگرشها) تفسیر کنیم، اختلاف نظر ناپدید می گردد.

شخصی انگاری ساده کوششی برای حفظ ایده اساسی شخصی انگاری اخلاقی بود، و آنرا به صورت قابل قبولی بیان کرد. اما به اشکالاتی برخورد؛ زیرا پنداشت که احکام اخلاقی، گزاره هائی درباره نگرشها هستند. عاطفه گروی بهتر بود؛ زیرا این فرض مشکل ساز را کنار گذاشت و به جای آن دیدگاه عالمانه تری را درباره چگونگی کارکردهای زبان اخلاق جایگزین کرد. اما خواهیم دید که عاطفه گروی نیز مشکلات خودش را دارد. یکی از مهمترین و اصلی ترین آنها این است که نمی تواند جایگاه دلیل عقلی را در اخلاق توضیح دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

عاطفه گروی، دلیل عقلی و امور واقع اخلاقی

یک حکم اخلاقی - یا در واقع هر نوع حکم ارزشی، را باید به وسیله دلایل قوی تأیید کرد. اگر کسی به شما بگوید که فلان کار نادرست است، می توانید از او بپرسید که چرا؛ و اگر پاسخ رضایتبخشی نداد، می توانید نصیحتش را بی پایه و مردود بدانید. بدین سان، احکام اخلاقی با صرف اظهار سلیقه ها و ترجیحات شخصی تفاوت دارند. اگر کسی بگوید که "قهوه را دوست دارم"، لازم نیست دلیلی برای اثبات گفته اش داشته باشد؛ او گزاره ای

درباره ذوق و سلیقه شخصی اش گفته است و بس. اما احکام اخلاقی باید توسط دلالتی پشتیبانی شوند و در غیاب آنها، احکامی دلخواهانه خواهند بود.

اگر ارتباط احکام اخلاقی با دلایل عقلی ضروری و مهم است، بنابراین، هر نظریه شایسته ای درباره سرشت احکام اخلاقی باید بتواند درباره این ارتباط توضیح دهد. دقیقاً در همین جاست که عاطفه گروهی اخلاقی با شکست مواجه می شود. عاطفه گروهی درباره دلالت، بطور ضمنی چه می گوید؟ به خاطر دارید که بنا به نظر عاطفه گروان، حکم اخلاقی مانند فرمان و امرست - حکم اخلاقی در درجه اول ابرازی لسانی (Verbal) برای اثر گذاشتن بر نگرشها و رفتار انسانهاست. طبعاً دیدگاه متناسب و سازگار با عاطفه گروهی درباره دلالت عبارتست از اینکه دلالت، نکاتی هستند که تأثیر مطلوبی بر نگرشها و رفتارها خواهند گذاشت. اما این، چه معنایی می دهد؟ فرض کنید من سعی کنم تا تو را قانع سازم که گلد بلوم (Goldbloom) مرد بدی است، (سعی می کنم در نگرش تو نسبت به او اثر بگذارم) و تو زیر بار نمی روی. سپس با توجه به اینکه می دانم ضد یهودی هستی می گویم "گلد بلوم یهودی است". این گفته مؤثر واقع می شود و نگرش نسبت به او تغییر می کند و می پذیری که او آدم رذلی است. بنا به نظر عاطفه گروان این واقعیت که "گلد بلوم یهودی است"، دست کم در بعضی زمینه ها، دلیلی به نفع حکم به بد بودن اوست. در واقع استیونسن دقیقاً همین دیدگاه را اتخاذ می کند. در کتاب کلاسیکش *Ethics and Language (1944)* (= اخلاق و زبان) می گوید: «هر گزاره ای درباره هر واقعیتی که هرگوینده ای تصور می کند که احتمالاً نگرشها را تغییر می دهد، می تواند به عنوان دلیلی به سود یا علیه یک حکم اخلاقی اقامه گردد». (Stevenson, 1994, 114). آشکارست که در این نظر خطائی وجود دارد. هر واقعیتی را نمی توان دلیل مؤید هر حکمی شمرد؛ زیرا واقعیت مورد نظر باید با حکم ربط داشته باشد و تأثیر روانشناختی اش بر داوری فرد، لزوماً ربطی را با آن پدید نمی آورد. (یهودی بودن، صرف نظر از تأثیر روانشناختی اش بر ذهن کسی، ربطی با پست و رذل بودن کسی ندارد). از این نکته باید درسی کوچک و درسی بزرگ آموخت. درس کوچک اینکه نظریه اخلاقی عاطفه گروهی معیوب و ناقص بنظر می رسد، و لذا همراه آن کل ایده شخصی انگاری اخلاقی مورد تردید است. درس بزرگتر به اهمیت نقش دلیل عقلی در اخلاق مربوط می شود.

هیوم به تأکید می‌گفت که اگر افعال بدو شیرانه را بررسی کنیم - مثلاً جنایت عمدی را - هیچ امر واقع متناظر با بدی و شرارت در آن نخواهیم یافت. جهان، جدا از نگرشهای ما، شامل چنین واقعیاتی نیست. این نوع جهان بینی غالباً سبب یأس و سرخوردگی شده، زیرا کسانی پنداشته‌اند که بدین معناست که ارزشها هیچ شأن عینی ای ندارند. اما چرا باید نظر هیوم عجیب به نظر برسد؟ ارزشها از قبیل اشیائی همچون ستارگان و گیاهان که می‌توانند وجود داشته باشند، نیستند. (اگر تصور کنیم که وجودشان از قبیل وجود ستارگان و گیاهان است، در آن صورت چگونه موجوداتی می‌باشند؟! اشتباه اساسی ای که بسیاری به هنگام اندیشیدن در باره این موضوع در آن فرو می‌غلطند این است که می‌پندارند بیشتر از دو امکان وجود ندارد:

(۱) واقعیات اخلاقی وجود دارند درست به همانگونه ای که ستارگان و گیاهان وجود

دارند:

یا

(۲) ارزشها چیزی جز اظهار احساسات درونی ما نیستند. اما امکان بسیار مهم دیگری را به خطا نادیده می‌گیرند. انسانها فقط صاحب احساسات نیستند، عقل نیز دارند و این تفاوت عظیمی را پدید می‌آورد. شق سوم می‌تواند اینگونه باشد که:

(۳) حقائق اخلاقی، حقائق عقلی‌اند؛ یعنی یک حکم اخلاقی اگر در مقایسه با بدیلش با قوی‌ترین دلایل تأیید شود، صادق است.

بدین ترتیب برای فهم سرشت اخلاق باید دلایل عقلی را کانون توجه خود قرار دهیم. یک حقیقت اخلاقی، نتیجه ای مؤید به دلایل است: تنها پاسخ صحیح یک پرسش اخلاقی پاسخی است که وزنه دلیل عقلی را در کفه اش دارد. چنین حقایقی، عینی‌اند یعنی مستقل از خواسته‌ها و افکار ما هستند. نمی‌توانیم فعلی را تنها با خواستن، خوب یا بد سازیم، زیرا نمی‌شود که به صرف خواستن ما، وزنه دلیل روی یک کفه یا کفه مقابل آن قرار گیرد. این نکته بعلاوه، خطاپذیری ما را نیز تبیین می‌کند: ما ممکن است درباره خوب یا بد قلمداد کردن افعال برخطا باشیم زیرا ممکن است درباره آنچه دلیل عقلی بدان فرمان می‌دهد برخطا باشیم. دلیل عقلی، بدون توجه به عقائد و خواسته‌های ما، سخن خودش را می‌گوید.

آیا در اخلاق برهان وجود دارد؟

اگر شخصی انگاری اخلاقی صحیح نیست، پس چرا بسیاری از انسانها را مجذوب ساخته است؟ یک دلیلش آنست که علوم تجربی را الگوی عینیت قلمداد می‌کنیم، و وقتی اخلاق را با علم تجربی مقایسه می‌کنیم، به نظرمان می‌رسد که فاقد ویژگیهای جذابیت بخش علم تجربی است. مثلاً این نقص و عیب بزرگی به نظر می‌رسد که در اخلاق برهان (proof) وجود ندارد. می‌توانیم اثبات کنیم که زمین کروی است، بزرگترین عدد اول وجود ندارد، و دایناسورها قبل از انسانها می‌زیسته‌اند. اما آیا می‌توان مبرهن ساخت که سقط جنین درست یا نادرست است؟ استدلالی که می‌توان "استدلال برهان ناپذیری [احکام اخلاقی]" نامید، چنین استدلالی است:

(۱) اگر در اخلاق، حقیقت عینی وجود داشت، قادر بودیم که اثبات کنیم برخی عقائد اخلاقی درست و برخی نادرستند.

(۲) اما فی الواقع نمی‌توانیم اثبات کنیم که کدام رأی اخلاقی درست یا نادرست است.

(۳) بنابراین، در اخلاق، حقیقت عینی وجود ندارد.

این ادعای کلی که احکام اخلاقی را نمی‌توان اثبات کرد، درست به نظر می‌رسد: هر تاکنون درباره موضوعی مانند سقط جنین بحث و استدلال کرده می‌داند که تلاش برای اثبات صحت دیدگاهش چقدر ناامید کننده است. اما با بررسی معلوم می‌شود که ادعای مذکور مشکوک است.

موضوعی ساده تر از سقط جنین را در نظر بگیرید. دانشجویی می‌گوید که امتحانی را که استادش گرفته، نامنصفانه بوده است. روشن است که یک داوری اخلاقی کرده، زیرا انصاف یک ارزش اخلاقی بنیادی است. آیا می‌توان این حکم را اثبات کرد؟ دانشجوی مذکور ممکن است بگوید که امتحان شامل موضوعات نسبتاً بی‌اهمیتی بود و موضوعاتی را که خود استاد قبلاً در کلاس درس مورد تأکید قرار می‌داد، نادیده گرفته بود. این امتحان پرسشهایی را در بر گرفته بود که موضوع آنها نه در کتابهای درسی بود و نه در درسهای کلاسی. بعلاوه امتحان بقدری مفصل بود که حتی بهترین دانشجویان نیز نمی‌توانستند در زمان مقرر و مجاز پاسخ تمام سؤالات آنرا بنویسند (سؤالات باید براساس

این پیشفرض تنظیم شود که بتوان در زمان مقرر به همه آنها پاسخ گفت). فرض کنید همه ادعاهای دانشجو، صادق باشد. بالاتر از این، فرض کنید هنگامی که از استاد توضیحی درباره ادعاهای دانشجو خواسته می شود دفاعی ندارد، در واقع به نظر می رسد که استاد نسبتاً بی تجربه و گیجی است، و تصور روشنی از وظیفه و کارش ندارد. حال آیا دانشجو نتوانسته اثبات کند که امتحان مذکور نامنصفانه بوده است؟ برای اثبات، چه چیزی بیش از این لازم است؟ به سادگی می توان مثالهای دیگری را ارائه داد که همین نکته را می رسانند:

جونز مرد بدی است. به دروغگوئی عادت کرده؛ مردم فریب است؛ هر وقت که گمان کند می تواند از مجازات در امان باشد، تقلب می کند؛ نسبت به دیگران بی رحم است؛ و مانند اینها.

دکتر اسمیت جراح و وظیفه شناس و بی مسئولیتی است. تشخیص های پزشکی اش سطحی است؛ قبل از جراحی های حساس مشروب الکلی می نوشد؛ به توصیه ها و پیشنهادهای پزشکان دیگر گوش نمی دهد؛ و مانند اینها.

خانم فروشنده ماشینهای مستعمل فردی غیر اخلاقی است. عیوب و نقائص ماشین ها را مخفی می کند؛ با گول زدن افراد کم درآمد ماشین هائی را که می داند معیوبند، به قیمت های گزاف به آنها می فروشد؛ در هر روزنامه ای که بتواند، آگهی های گمراه کننده درج می کند؛ و مانند اینها.

فرایند ارائه دلیل را می توان حتی یک گام دیگر به پیش برد. مثلاً اگر یکی از دلایل ما بر بدی جونز این است که به دروغگوئی عادت کرده، می توان در ادامه این تبیین پرسید که چرا دروغگوئی بد است. بدی آن اولاً به خاطر این است که به مردم آسیب می رساند. اگر اطلاعات کاذبی به شما بدهم و به آن اعتماد کنید از جمیع جهات به اشتباه در می افتید. ثانیاً دروغگویی موجب نقض اعتماد می شود. اعتماد به دیگری به معنای خود را آسیب پذیر و بی حفاظ رها کردن است. وقتی که به شما اعتماد می کنم، در واقع فقط گفته شما را باور می کنم، بدون اینکه هیچ اقدام احتیاطی کنم؛ شما با دروغگوئی از اعتماد من سوء استفاده می کنید. به همین دلیل است که دروغگوئی آسیب شخصی عمیقی می رساند. و بالاخره اینکه قاعده الزام گر راستگوئی، برای وجود جامعه ضرورت دارد - اگر این

پیشفرض را نداشتیم که دیگران راستگویند، ارتباط اجتماعی ناممکن می شد، و در این صورت وجود جامعه ناممکن می شد.

لذا می توانیم داوریهای خود را با دلایل قوی تأیید کنیم، و برای اهمیت این دلایل تبیین هائی فراهم آوریم. اگر بتوانیم همه این کارها را انجام دهیم، و دوباره به صحنه آئیم و نشان دهیم که دفاع محکمه پسند و قانع کننده ای به نفع جانب رقیب وجود ندارد، دیگر چه چیزی بیش از این برای اثبات حکمی اخلاقی لازم است؟ با توجه به مطالب مذکور، بی معناست بگوئیم که احکام اخلاقی چیزی جز ذوق و سلیقه ما نیستند.

با وجود این هنوز احساس می کنیم که "اثبات ناپذیری" داورى های اخلاقی بطور چشمگیری پابرجاست. چه توضیحی می توان برای آن عرضه کرد؟ چرا استدلال برهان ناپذیری اینقدر قانع کننده است؟ در پاسخ سه نکته را ذکر می کنم. اولاً، ممکن است کسانی، معیار نایجابی را برای اثبات پذیری در اخلاق در ذهن داشته باشند. مثلاً مشاهدات و آزمایشهای تجربی موجود در علم مورد نظرشان باشد؛ چون چنین مشاهدات و آزمایش هائی در اخلاق وجود ندارد، این نتیجه را بگیرند که اثبات و برهانی نیز در اخلاق وجود ندارد. اما باید گفت که تفکر عقلانی در اخلاق، مشاهده و تجربه نیست، بلکه دلیل آوردن، تحلیل استدلال ها، بیان و توجیه اصول و مانند اینهاست. تفاوت استدلال اخلاقی با استدلال علمی موجب نقص و عیب آن نمی شود.

ثانیاً هنگام تفکر درباره "اثبات صحت عقائد اخلاقی" بطور خودکار گرایش به دشوارترین موضوعات داریم. مثلاً مسئله سقط جنین که فوق العاده دشوار و پیچیده است. اگر درباره مسائلی از این قبیل بیاندهشیم به راحتی باور می کنیم که "اثبات و برهان" در اخلاق امکانپذیر نیست. اما همین مطلب را درباره علم تجربی نیز می توان گفت. مسائل پیچیده ای در فیزیک وجود دارند که درباره آنها در بین فیزیکدانان اتفاق نظر وجود ندارد؛ و اگر فقط آنها را کانون توجه خود قرار دهیم، چه بسا نتیجه بگیریم که هیچ "برهان و اثبات"ی در فیزیک وجود ندارد. اما البته مسائل و موضوعات ساده تری نیز وجود دارند که همه فیزیکدانان قابل درباره آنها اتفاق نظر دارند. به همین سان، در اخلاق نیز مسائل و موضوعات ساده تر بسیاری وجود دارند که همه افراد عاقل درباره آنها متفق النظراند. و بالاخره (ثالثاً)، چه بسا به سادگی، دو مطلب کاملاً متفاوت را با هم خلط کنیم، یعنی:

(۱) اثبات صحت یک رأی.

(۲) قانع ساختن دیگری به پذیرش برهان و اثبات شما.

این تجربه ای معمول، گر چه مأیوس کننده است، که گاهی استدلال بی خدشه ای به نفع یک رأی داشته ایم و دیگری از پذیرش آن امتناع ورزیده است. اما این بدین معنا نیست که خطائی در استدلال بوده یا آن مورد، به نحوی، اثبات ناپذیر بوده است. شاید فقط بدین معنا باشد که مخاطب ما فرد نامعقولی بوده است. غالباً در اخلاق باید متوقع بود که کسانی به دلایل گوش نسیارند: هر چه باشد اخلاق ما را، غالباً، ملزم به کارهایی می کند که نمی خواهیم، لذا کاملاً متوقع است که گاهی سعی کنیم از شنیدن مقتضیات اخلاق سر باززنیم.

منابع

- 1- Peter Freuchen, 1961, *Book of The skimos* Newyork: Fawcett.
- 2- Herodotus 1972, *The Histories*, translated by Aubrey de selincourt, revised by A.R.Burn, Harmondsworth, Middlesex: penguin Books.
- 3- *Newyork Times* (mainly by Celia W.Dugger) Published in 1996 on April 15, April 25, May 2, May 3, July 8, September 11, october 5, october 12, and December 28.
- 4- Charles L. Stevenson, 1994, *Ethics and Language*, Newyork: Yale University press.

* این مقاله ترجمه فصل ۲ و ۳ از کتاب زیر است:

James Rachels, 1999, *The Elements of Moral Philosophy*, MC Graw-Hill college.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی