



پنجش



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ترجمه



ژړو، شپږمه لړۍ علوم انساني او مطالعاتو فرېښکې
پر تال جامع علوم انساني

دیوید لاینز

DAVID LYONS

حجة الاسلام مصطفی محقق داماد



ژرفشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

قضاوت‌های اخلاقی و قوانین



ژړو، شپږمه ځل ښوونځي علوم انساني او مطالعاتو فرېښتې
پر تال جامع علوم انساني



اشاره

این مقاله فصل اول کتاب تازه‌ای از انتشارات دانشگاه کیمبریج به نام «اخلاق و حکومت قانون»^{*} است که ترجمه فارسی آن به همین قلم بزودی انتشار خواهد یافت. محور بحث نویسنده در این کتاب پژوهش در جنبه‌های گوناگون قانون — مانند حقوق و تکالیف شهروندان و توجیه‌پذیری مقررات کیفری و حدود آزادیهای مدنی و رابطه قانونیت و عدالت — از جهت اخلاقی است و مباحثی را در فلسفه حقوق پیش می‌کشد که لاف‌در فرهنگ ما از برخی جهات کم‌نظیر و بدیع است. مسائل عنوان شده از این نظر نیز جالب خاطر است که اصول مورد قبول پیروان مکتب فلسفه انگلستان را، که تاکنون به صورت مجرد و از طریق نوشته‌های راسل و ایروین و پرو دیگران مطرح شده است، بر فلسفه اخلاق و فلسفه

* Ethics and the Rule of Law, Cambridge University press, 1987.

حقوق تطبیق می‌دهد و از این حیث ممکن است
راهگشای بحثهای جدید نزد قانون‌شناسان ما باشد.
بنابراین، با توجه به تازگی و اهمیت بحث، مصلحت
دیده شد پیش از انتشار کتاب، قسمتی از آن
به صورت حاضر به نظر ارباب رأی برسد. (مترجم)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

همه ما در امور روزانه زندگی خود، خوب و بد، عادلانه یا غیرعادلانه بودن قوانین را مورد قضاوت قرار می‌دهیم. قضاوت‌های ما واجد اهمیت عملی است: طرق اصلاح قوانین را بررسی می‌کنیم، در بعضی فعالیت‌های سیاسی از رأی دادن در انتخابات تا ایجاد حرکتها برای اصلاح قوانین شرکت می‌جوئیم، این مطالب را با یکدیگر مورد بحث قرار می‌دهیم و در عرصه سیاسی راجع به آنها مناظره می‌کنیم.

بحث‌های سیاسی ما ظاهراً مبتنی بر این فرض است که قضاوت‌های اخلاقی اساساً دلبخواهی نیست و لزومی ندارد که چنین باشد. دلایلی برای مواضع اتخاذ شده ارائه می‌دهیم و برای مقابله با نظریات مخالف نیز در پی عرضه دلایل هستیم. در عین حال که هر یک احتمالاً دارای اعتقادات مستحکم اخلاقی هستیم، غالباً توجه داریم که پاره‌ای از قضاوت‌هایمان در موارد مشخص ممکن است مقرون به خطا باشد. تمامی این مطالب حاکی از آن است که در مسائل اخلاقی، هم نظریات صحیح و هم نظریات سقیم وجود دارد.

با این همه، باز هم ممکن است درباره صحت واقعی مطالب گفته شده تردید کنیم. اغلب ما درباره اصول ارزشیابی قوانین و کردار بشر به طور

کلی، نامطمئن هستیم. آزادی و مساوات و خیر عام را ارج می‌نهیم اما درخصوص اینکه از این تصورات کلی چه معنایی اراده می‌شود و اصول صحیح را چگونه باید صورت بندی کرد و آیا اساساً دفاع عقلی از معیارهای اخلاقی امکان پذیر است یا نه، اطمینان نداریم.

تردیدهای شگاکانه ما درباره اخلاق ممکن است به واسطه تضاد میان علوم خاص و اخلاق تشدید گردد، که موضوع مورد بحث در عصر پیشرفت علمی کنونی است. غالباً گفته می‌شود که علم با واقعیت‌های عینی و خارجی، و اخلاق با ارزشها، که امری ذهنی و درونی است، سروکار دارد. واقعیتها را می‌توان مشاهده کرد یا لااقل به یاری فنون تجربی مورد تحقیق قرارداد، اما گفته می‌شود که ارزشها اوصاف جهان را آشکار نمی‌کنند بلکه فقط مبین خواستها و آمال و امیال و گرایشها و پسندهای ما هستند و نشان می‌دهند که می‌خواهیم جهان چگونه باشد نه اینکه چگونه هست. ارزشها در جهان یافت نمی‌شوند بلکه ماییم که آنها را بر جهان بار می‌کنیم. اشخاص و ملت‌های گوناگون نسبت به اینکه جهان باید چگونه باشد نظریات متفاوت دارند، ولی صحت هیچ یک از این نظرگاهها را به طور عینی نمی‌توان احراز کرد. ارزشها ممکن است موروثی، القایی یا انتخابی باشند؛ لذا غالباً گفته می‌شود که آنها ذاتاً اعتباری و دل‌بخوایی هستند. ظاهراً راه عقلایی این است که با این تردیدها در مورد اخلاق مستقیماً مواجه شویم، زیرا مطالعه مسائل اخلاقی قانون را نیز دربردارد و این مسائل نه تنها در ارزشیابی قانون بلکه در تحلیل آن نیز مطرح است. اصحاب بسیاری از نظریه‌ها درباره ماهیت قانون، یا مدعی استقلال آن از اخلاق اند و یا، برعکس، تأکید بر ارتباط قانون با اخلاق دارند. بدون شناخت روشن تر ماهیت اخلاق حتی نمی‌توانیم به فهم این نظریات امیدوار باشیم تا چه رسد به ارزشیابی آنها.

هدف این فصل بررسی همین مطلب است و بخصوص می‌خواهیم شک‌هایی را که نسبت به اخلاق ابراز می‌شود بیشتر بسنجیم. عقاید مختلفی را بررسی خواهیم کرد که قائلان به آنها ظاهراً می‌خواهند صحت

این قضیه را مخدوش سازند که قضاوت‌های اخلاقی لازم نیست اعتباری محض تلقی شوند. البته، نمی‌توانیم امیدوار باشیم که بحثمان جامع و مانع باشد، لکن می‌خواهیم دریافتی نسبت به موضوع مجادله کسب کنیم.

تشکیک همیشه به اخلاق منحصر نمی‌شود و وقتی صورت عام پیدا کرد اصولاً امکان هرگونه شناختی — از جمله شناخت جهان طبیعی — را مورد تردید قرار می‌دهد. این امر باعث مشکلاتی می‌شود که، تا جایی که حافظه بشریاری می‌کند، متفکران را به خود مشغول داشته است. اما مسأله ما محدودتر است. ما با قبول این فرض، که می‌توانیم به دنیای اطراف خود معرفت حاصل کنیم، می‌خواهیم به بررسی شکهای مشخص تری که نسبت به اخلاق ابراز شده است پردازیم.

در آغاز، باید به بحث در خصوص تضاد میان واقعیتها و ارزشها پردازیم. این دو مقوله مشابهتی با هم ندارند. وقتی گفته می‌شود که ارزشها ناشی از ما و ذهنیات ما است مدلول این گفته معتمدات و باورها است، یعنی اعتقاد ما به ارزش اشیاء. اما وقتی گفته می‌شود که واقعیتها عینی و مستقل از ما هستند مدلول سخن حالات موجود است، یعنی جنبه‌هایی از جهان که ممکن است موضوع اعتقادات عینی ما قرار بگیرند.

شکاک اخلاقی ممکن است این مطلب را رد کند که اشیاء قبل از آنکه ما برای آنها جعل ارزش کنیم واجد ارزش اند، اما نمی‌تواند منکر ارزش‌گذاری ما و وجود اعتقادات اخلاقی در ما شود. بنابراین، مقصود ما ایجاب می‌کند که این دو نوع اعتقاد را با هم بسنجیم: یکی اعتقادات نسبت به جهان (یعنی باورهایی که بعضی واقعیات موجد آنها هستند)، و دیگری اعتقادات اخلاقی (یعنی درباره‌ی خوب و بد، درست و نادرست، عادلانه و غیرعادلانه بودن امور). فرض ما این است که اعتقادات عینی یا مبتنی بر واقعیات ممکن است صادق یا کاذب، صحیح یا خطا، درست یا نادرست باشند. مسأله‌ای که شکاکیت اخلاقی مطرح می‌کند این است که آیا اعتقادات اخلاقی نیز امکان دارد صادق یا کاذب، صحیح یا خطا، درست یا نادرست باشند؟



قانون و معیارهای اخلاقی

نظریه‌ها در مورد قانون همواره با ماهیت اخلاق مرتبط بوده‌اند. این امر را می‌توان از بررسی اجمالی دو نظریه کلاسیک درباره قانون ملاحظه کرد. سنت توماس آکوئیناس و جان آستین دو توصیف بسیار متفاوت از قانون می‌دهند و به نظر می‌رسد هر کدام دیدگاه متفاوتی نسبت به آن داشته باشند. سنت توماس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ میلادی) بانی سنت «قانون طبیعی»^۱ در علم حقوق است و جان آستین (۱۷۹۰ - ۱۸۵۹) به استقرار مکتب «اصالت وضع در حقوق»^۲ یاری بخشیده است. عقاید ایشان را معمولاً ضد یکدیگر معرفی می‌کنند. ولی باید توجه داشت که، به رغم اختلافات ظاهری، بعضی مشابهت‌های مهم میانشان وجود دارد و هر دو در توجه به برخی مسائل شریک‌اند و براین نکته تأکید دارند که قانون تابع ارزیابی اخلاقی است و معیارهایی وجود دارد که بر مبنای آنها می‌توان قانون را به نحو صحیح مورد سنجش و قضاوت قرار داد.

آکوئیناس در اثری تحت عنوان رساله‌ای درباره قانون^۳ می‌گوید: «قانون چیزی جز حکم عقل برای خیر عام نیست که توسط حافظ جامعه به همگان تبلیغ می‌شود». آکوئیناس ظاهراً پذیرفته است کسانی که قانونگذاری می‌کنند خیر اتباع خود را می‌خواهند و لذا همواره قواعدی وضع می‌کنند که متضمن خیر عام باشد. برعکس، آستین قانون را یکی از واقعیات سبانه اجتماعی می‌داند که ناشی از قدرت طلبی است و متساویاً امکان دارد در جهت خیر یا شر به کار گرفته شود. آستین در کتاب خود

1. natural law
2. legal positivism
3. «Treatise on Law»

تحت عنوان تعیین قلمرو علم حقوق^۴ می‌گوید: «قانون فرمانی است که فرد یا افرادی را مکلف می‌کند... قوانین و سایر فرمانها از سوی بالادستان صادر می‌گردند تا زیردستان را ملزم و مکلف سازند». او در مقام توضیح اضافه می‌کند که «لفظ بالادست دلالت بر قدرت دارد، و قدرت عبارت است از تأثیر گذاردن در دیگران از طریق ایجاد شرارت و ناراحتی، و اجبار ایشان به واسطه ترس و وحشت به هماهنگ ساختن رفتار خود با خواستهای صاحب آن قدرت». بنابراین، بر طبق نظریه او، قوانین فرمانهایی هستند قهری که ممکن است عاقلانه یا جاهلانه و عادلانه یا ظالمانه باشند.

ظاهراً، این دو نظریه پرداز درباره ماهیت قانون و رابطه آن با اخلاق از اساس با هم اختلاف دارند. آستین واقع بین تر به نظر می‌رسد. تجربه مبتین آن است که گرچه قانون شایستگی ایجاد خیر دارد اما، در عین حال، بالقوه واجد نیروی عظیم برای ایجاد شر نیز هست. قانون می‌تواند منازعات بین افراد را فیصله بخشد - منازعاتی که در غیر آن صورت چه بسا به ستیزه جویبهای خصوصی منتهی گردد - و نیز می‌تواند موجب رشد و افزایش آزادی و برقراری امنیت باشد ولی، در عین حال، ممکن است با حمایت از خدعه و فریب و کاستن از آزادی و به بردگی کشانیدن افراد، وسیله ظلم و سرکوب قرار گیرد. بنابراین، چنین نیست که قانون بالضرورة به خیر عام خدمت کند و مقصود از آن همواره حصول آن هدف باشد. ولی آکوئیناس هم از این جنبه‌های قوانین بشری غافل نیست.

تعریف او از قانون به عنوان «حکمی عقلانی برای خیر عام» به خودی خود بر آنچه وی آن را «قوانین موضوعه بشری» می‌نامد تسری نمی‌یابد. او می‌گوید این قوانین «ممکن است عادلانه یا ظالمانه باشند... هر قانون تا جایی قوت قانونی دارد که به حکم عقل عادلانه باشد و نخستین حکم عقل متابعت از قانون طبیعت^۵ است... بنابراین، هر قانون بشری صرفاً به اندازه‌ای که از قانون طبیعت نشأت گرفته باشد ماهیت قانونی دارد و هر جا

4. The Province of Jurisprudence Determined

5. law of nature

از قانون طبیعت منحرف شود دیگر قانون نیست بلکه باید تحریف و فساد قانون محسوب گردد». معنایی که من از این عبارت برداشت می‌کنم این است که قوانین ظالمانه بشری صورت انحرافی و فاسد آرمان قانون است که «عقل سلیم»^۶ و قانون طبیعت مصدر آن است.

به نظر آکوئیناس، قوانین بشری در صورتی عادلانه است که در خدمت خیر عام باشد و تکالیف و مسؤولیتها را منصفانه بین افراد تقسیم کند و حرمت پروردگار را فرونگذارد و از حدود اختیارات قانونگذار فراتر نرود. هرگاه قوانین موضوعه بشر فاقد این شروط باشد، غیرعادلانه خواهد بود، به اعتقاد آکوئیناس، کسی وجداناً مکلف به رعایت آنها نخواهد بود. انسان اخلاقاً ملزم به تبعیت از قوانین عادلانه است نه قوانین ظالمانه، و فقط هنگامی باید از قوانین ظالمانه پیروی کند که اوضاع و احوال تبعیت از آنها را «به منظور اجتناب از بدنامی و برهم خوردن آرامش و نظم» ایجاب نماید. قوانین بشری به خودی خود درخور احترام نیستند و مشروعیت این ادعا که باید از آنها تبعیت کرد، ناشی از ملاحظات اخلاقی است که خود مستقل از قوانین بشری هستند.

آستین به گونه دیگری به بررسی قوانین می‌پردازد، زیرا هدفش استوار کردن شالوده تحصیلات حقوقی برای قانوندانان حرفه‌ای است و می‌خواهد بروجه افتراق به قول خودش «قوانین موضوعه»^۷ و سایر موازین تأکید کند، از جمله موازینی که بدان وسیله بتوان قوانین را به طور شایسته مورد قضاوت قرار داد. به نظر او، ملحوظ داشتن این وجه تمایز برای حصول اطمینان از ارزیابی صحیح قوانین موضوعه و اصلاح خردمندانه آنها ضروری است. آستین نظریه‌ای کلی در مورد ماهیت قواعدی ارائه می‌دهد که، بنا به فرض، باید رفتار آدمی را تحت نظم و قاعده درآورد و عقیده دارد که برای فهم نظریه مزبور لازم است الگوی فرمانهای قهری و تکلیفی را در نظر داشت. در وهله اول او فرق می‌گذارد بین قوانین مبین نظمهایی که در جهان

6. right reason

7. positive law

طبیعت برقرار است و قوانینی که غرض از آنها هدایت افراد بشری است که مستعد اصلاح و انطباق رفتار خویش با آن قوانین هستند. سپس آستین حوزه قوانین دسته دوم را به سه بخش تقسیم می‌کند: قوانین الهی، قوانین موضوعه و اخلاقیات موضوعه.⁸ قوانین الهی احکامی است که از سوی خداوند بر انسانها نازل گردیده است. قوانین موضوعه را «رؤسای سیاسی»⁹ وضع می‌کنند که «حاکمیت» جامعه را در دست دارند؛ یعنی شخص یا دسته‌ای از اشخاص که معمولاً تابع هیچ انسان دیگری نیستند و معمولاً کل افراد جامعه از آنها تبعیت می‌کنند. اخلاقیات موضوعه اگرچه شامل بعضی از مقرراتی می‌شود که مصرحاً وضع شده‌اند، در عین حال، دربرگیرنده برخی رهنمودهایی است که رسماً وضع نشده و به اجرا گذاشته نمی‌شوند بلکه اجماع عامه تعیین‌کننده آنها است و اتکایشان به فشارهای اجتماعی است. قسمت اعظم اخلاقیات موضوعه چیزی است که می‌توان آن را «رسم»¹⁰ یا «قرارداد»¹¹ نامید.

قوانین موضوعه را می‌توان با هریک از دو معیار دیگر مورد سنجش و قضاوت قرار داد، ولی آستین عقیده دارد که قانون الهی در مقام اعلی قرار دارد، زیرا تکالیفی که به وجود می‌آورد بالاتر از هر تکلیف دیگری است. او معتقد است که گرچه نمی‌توان علم بی واسطه و مستقیم [حضور] به اراده الهی کسب نمود اما، با قبول اینکه خداوند رحیم است، غرض از قانون الهی تأمین «سود همگان» خواهد بود. به نظر آستین قوانین بشری، از این حیث که متضمن خیر و رفاه افراد تحت نفوذ خود باشد یا نباشد، باید عادلانه یا ظالمانه دانسته شود.

بنابراین، آکوئیناس و آستین، با وجود بعضی اختلافات فلسفی، ظاهراً در خصوص قوانین موضوعه یا بشری دارای بعضی نظریات اصولی

8. Divine law, positive law and positive morality

9 political superiors

10. custom

11. convention

مشترکی هستند. هر دو عقیده دارند که قانون بشری از نظر اخلاقی لغزش پذیر است و لزوماً منطبق با موازینی نیست که برجسب آنها باید درباره اش داوری کرد.

همچنین آکوئیناس و آستین در یک نظریه سنتی در خصوص اساس قضاوت‌های اخلاقی با یکدیگر اشتراک نظر دارند و معتقدند که قانون الهی بنیاد اخلاق را تشکیل می‌دهد و ذات باری منشأ قوانین اخلاقی است. بنابراین، چون ایشان نظریه «اخلاق عینی»^{۱۲} را قبول دارند، می‌توانند آن را از اعتقادات اخلاقی عرفی مردم یا به اصطلاح آستین اخلاق موضوعه، متمایز بدانند.

هنوز هم نوعی برداشت متکی به وجود خداوند در خصوص بنیاد قضاوت‌های اخلاقی در سطح وسیعی رواج دارد و نه تنها بسیاری از الهیون بلکه بسیاری از منکران وجود خدا یا شکاکان نیز در آن شریک اند. پاره‌ای از ملحدان عقیده دارند که هیچ اساسی جهت قضاوت‌های اخلاقی متصور نیست، و از سوی دیگر، برخی از «لاادریون»^{۱۳} نیز تردید دارند که اصولاً چیزی به عنوان معیار عینی اخلاق وجود داشته باشد.

اما بسیاری افراد با این نظر مخالف اند. برخی از الهیون معیارهای عینی اخلاقی را تابع اراده ذات باری نمی‌دانند. به عنوان مثال، فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) نظریه اخلاقی خود را بر پایه تصور یک «موجود عاقل» بنا می‌نهد که قادر است رفتار خود را بر مبنای عقل تنظیم کند. به نظر کانت، کسی که رفتارش دارای وجه عقلی است ملزم به این است که اعمال را از دیدگاه کلی مطمح نظر قرار دهد. عمل کردن به پیروی از وجه عقلی، مساوی است با ملزم شدن به یک اصل کلی. به نظر کانت، اخلاقی بودن هر عمل منوط به این است که فرد بتواند همواره اراده کند اصلی که وی بر اساس آن عمل می‌کند، به قانون کلی

12. objective morality

13. agnostics

طبیعت بشر مبدل گردد^{۱۴}، و این همان چیزی است که او نامش را «امر مطلق»^{۱۵} گذاشته و مشهور است. ملاک قرار دادن عقل در عمل به جای ذات باری، اساس فلسفه اخلاقی کانت است.

البته، بسیاری از کسانی که معتقد بوده‌اند موازین اخلاقی ممکن است به طور عینی واجد اعتبار باشد ابدأ اعتقادی به وجود خداوند نداشته‌اند. شاهدی گویا در این زمینه جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) است که نظریات حقوقی و اخلاقی وی از جهات دیگر با نظریات آستین مشابهت دارد. به عقیده بنتام، هر قانونی باید در جهت خیر و رفاه اشخاصی باشد که تحت نفوذ آن قانون هستند. لکن جالب توجه است که وی این نظریه را بر پایه اعتقاد به وجود ذات باری بنیان نکرده است. او بر این عقیده بود که «اصل سودمندی» ذاتاً و عقلاً قابل دفاع است. اگرچه این اصل که وی مبدع آن بوده در معرض جدال و بحث قرار داشته است معذک بسیاری از صاحب‌نظرانی که آن را رد می‌کنند بر این عقیده‌اند که قبول نظریه معیارهای عینی اخلاقی مشروط به قائل بودن به وجود ذات باری نیست.

بدین ترتیب، تنوع برداشت از مقوله قانون الهی، بنا بر نظریات آکوئیناس و آستین، مبین این عقیده کلی است که قضاوت‌های اخلاقی لازم نیست دل‌بخواهی باشند. این، در واقع، نظریه‌ای است درباره اینکه داورهای اخلاقی چگونه می‌توانند از بنیانی متقن و معتبر برخوردار باشند. با این همه، ما نه بنا داریم نظریات آنها را کلاً بپذیریم و نه هیچ مفهوم خاصی از قضاوت‌های اخلاقی را مسلم فرض کنیم. فقط باید بر این نظریه کلی تأکید نماییم که قضاوت‌های اخلاقی توجیه پذیرند، زیرا به ظاهر این همان چیزی است که همگان آن را در ارزیابی قوانین مسلم می‌شمارند.

۱۴. کانت به طبیعت بشر در این خصوص کاری ندارد. او می‌گوید شخص باید بتواند اراده کند که «دستوری» (maxim) که در هر مورد بر مبنای آن عمل می‌کند به «قانون کلی اخلاق» مبدل شود، یعنی همه مکلف باشند به پیروی از آن قانون عمل کنند. (مترجم)

15. categorical imperative



هیچ انگاری اخلاقی^{۱۶}

وقتی مبادرت به قضاوت اخلاقی می‌کنیم فرض ما بر این است که این گونه قضاوتها توجیه‌پذیرند. بعضی این فرض را خطا دانسته‌اند. اکنون به بررسی پاره‌ای از این نظریات که دلالت بر خطا بودن چنین برداشتی دارد می‌پردازیم. بررسی را از پاره‌ای استدلالها آغاز می‌کنیم که، به زعم بعضی، حاکی از آنند که قضاوت‌های اخلاقی ممکن نیست هیچ گونه عینیتی داشته باشند.

مردم‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی این نکته را در ذهن ما ترسیم کرده‌اند که تلقی‌های اخلاقی همواره از طریق فرایند «فرهنگ‌پذیری» کسب می‌شوند و اموری هستند «اکتسابی» که در ضمن رشد ما در گروه‌های اجتماعی به دست می‌آیند و برحسب اختلاف این گروهها مختلف‌اند و طرق گوناگون انطباق گروهها با محیط خود را انعکاس می‌دهند. چنین استدلال کرده‌اند که تلقی‌های اخلاقی نیز همانند سایر جنبه‌های فرهنگی، ممکن است به عوامل مؤثر در بقای گروه تعبیر شوند، با این تفاوت که نمی‌توان آنها را فی حد ذاته مورد ارزیابی قرارداد، زیرا هر معیاری که برای ارزیابی آنها به کار گرفته شود، در واقع، خود بازتاب ارزشهای کسب شده در جریان فرهنگ‌پذیری خواهد بود.

خطوط کلی استدلالی را که هم اکنون اجمالاً بیان شد می‌توان به شرح زیر دریافت: تلقی‌های اخلاقی نتیجه طبیعی بعضی فرایندهای طبیعی معین هستند. فرض بر این است که این امر ثابت می‌کند که تلقی‌های مزبور واجد اعتبار عینی نیستند. عللی سبب می‌شوند که ما دارای تلقی‌های کنونی خود باشیم. بنابراین، چنین تلقی‌هایی در دایره عقل و

استدلال قرار نمی‌گیرند و مسأله صدق یا کذب محلی از اعراب در آنها ندارد.

ولی آیا این نتیجه از مقدمات لازم می‌آید؟ اگر تدابیر برهانی در این استدلال صحیح بود، همین حکم می‌بایست در مورد همه اعتقادات ما صادق باشد — یعنی نه تنها در مورد اعتقادات ما دربارهٔ ممیزات جهان اطراف بلکه در خصوص اینکه چگونه باید در چنین جهانی رفتار کنیم — زیرا چنین فرضی عقلایی به نظر می‌رسد که تمامی اعتقادات ما به همین سان مکتسب است، یعنی محصول طبیعی پاره‌ای فرایندهای طبیعی است. حتی اعتقادات علمی ما از این قاعده مستثنی نخواهد بود. ما تردید می‌کنیم، تحقیق می‌کنیم و مدعی معرفت می‌شویم نه فقط دربارهٔ شبکه علت و معلول بلکه همچنین با استناد به علت و معلول. بنابراین، استدلال یاد شده از اثبات تمایز بین تلقی‌های اخلاقی و دیگر اعتقادات عاجز و ناتوان بوده است.

این‌گونه تردید در اخلاق فی‌ذاته محکوم به شکست است، زیرا اگر دربارهٔ هر عقیده‌ای صدق کند مآلاً به تمامی اعتقادات تسری پذیر است و، بنابراین، در مورد خودش هم صادق خواهد بود. کسی که اخلاق را بر مبنای چنین دلایلی رد کند، چاره‌ای جز قبول این مطلب نخواهد داشت که استدلال خود او و نظریاتی که اساس آن را تشکیل می‌دهد و نتایج حاصل از آن نیز خالی از اعتبار عینی است.

در بررسی اینکه کجای این استدلال علیل است، تمایز قائل شدن میان واقعیت اعتقاد ورزیدن به چیزی و محتوای آن اعتقاد، به ما کمک خواهد کرد. مثلاً می‌توان فرق گذاشت میان واقعیت پیدایش علمی به نام مکانیک کوانتوم و اقبال وسیع فیزیک دانان به آن از یک طرف، و اینکه آن علم مدعی چیست، از طرف دیگر. به همان وجه، می‌توان بین این واقعیت که نظرات خاصی دربارهٔ انصاف با اقبال گسترده مواجه شده‌اند و اینکه محتوای آن نظرات چیست تمایز قائل شد. بررسی چگونگی بروز و دگرگونی اعتقادات، خود به خود، اساس محتوای آن اعتقادات یا اعتبار

عینی آنها را سست نمی‌کند. مسأله‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد دلایل مثبتۀ اعتقادات است. کسی نمی‌تواند صرفاً، با نشان دادن اینکه علل پذیرش اعتقادات اخلاقی را می‌توان تبیین کرد، فقدان عینیت را در آنها به اثبات برساند. مسأله این است که آیا در اعتقادات اخلاقی، اعم از نحوهٔ اکتساب یا محتوای آنها، خصوصیتی وجود دارد که برای متمایز ساختن آنها از سایر اعتقادات کفایت کند و مبین بی‌اساس بودنشان باشد یا خیر؟ نخستین استدلالی که به آن اشاره شد کلاً این مسأله را نادیده می‌گیرد.

اگر بپذیریم که اعتقادات دربارهٔ ماهیت جهان می‌تواند صادق یا کاذب باشد، در آن صورت، ممکن است درصدد برآیم که بین اعتقادات مزبور و احکام اخلاقی فرق بگذاریم. خصیصهٔ بارز اعتقادات علمی، که معمولاً در این مورد ذی‌مدخل دانسته می‌شود، «آزمون‌پذیری» آنها است. ادعای عینیت برای اعتقادات یاد شده به این جهت معقول است که می‌توان آنها را با آزمون به محک تجربه زد و این امر امکان می‌دهد که بگوییم چنین اعتقاداتی صادق‌اند یا کاذب. اما گاهی گفته می‌شود که احکام اخلاقی تفاوت می‌کنند، چه آنکه در توصیف جهان نیستند، بلکه فقط «تجویز» و «ارزیابی» می‌کنند و به جای اینکه بگویند واقعیت چیست، به ورای واقعیت‌های موجود نظر دارند و نمی‌توانند با محک تجربه و مشاهده مورد آزمایش قرار گیرند.

ولی استدلال مزبور در مورد احکام اخلاقی و احکام علمی به نظرگاهی بس ابتدایی متکی است. هر حکم علمی که واجد اهمیت و درخور توجه باشد، نوعاً از جهات مختلف و مهم، از حد مشاهده فراتر می‌رود. قانون علمی مبین رابطه‌ای کلی میان وقایعی معین است: مثلاً رها شدن جسمی در میدان جاذبه و رسیدن آن جسم به سرعتی معین. چنین قانونی متضمن نتایجی برای حال و گذشته و آینده است که هرگز به تجربهٔ احدی در نخواهد آمد و برمبنای ملاحظاتی به اثبات می‌رسد که ملزوم آن نیستند، زیرا خود آن قانون از هر دسته مشاهداتی که واقعاً صورت گرفته باشد بسی کلی‌تر است. بنابراین، آن قانون به نحو قطعی تحقیق‌پذیر نیست. به همین

وجه، فرضیات علمی فاقد اعتبار نیز به نحو قطعی ابطال پذیر نیستند، زیرا آزمون آنها متضمن به کار گرفتن فرضیه‌ها و فرضیه‌هایی اضافی و فرعی در خصوص شرایط آزمون است که خود آنها نیز به نحو قطعی تحقیق پذیر نیستند. قوانین علمی ضرورتاً از حیطة مشاهدات علمی واقعی فراتر می‌روند. این حقیقت، از یک طرف سودمندی و از طرف دیگر جذبه علمی آنها را توجیه می‌کند. اگر قوانین علمی از حیطة مشاهدات واقعی تجاوز نمی‌کردند دانش ما را نسبت به جهان توسعه نمی‌بخشیدند.

این حکم در خصوص آنچه «ذوات نظری»^{۱۷} نامیده می‌شود — نظیر ذرات ریز اتمی و مولوکولهای «DNA» — نیز مصداق دارد. مشاهده حتی وجود چنین ذواتی را، که نقش مهمی در علوم طبیعی ایفا می‌کنند، مستقیماً و قطعاً به اثبات نمی‌رساند. دلایل اثبات وجود آنها و خواصشان متکی به فنون پیچیده‌ای است مثل شتاب ذرات و پراش^{۱۸} اشعه ایکس و تعمیم برورای مشاهدات عینی.

این نوع خصایص علوم توسعه یافته باعث ظهور بعضی نظریات فلسفی درباره ماهیت اکتشافات علمی می‌شود. پیروان پاره‌ای از این نظریات در پی آنند که محتوای علم را به آنچه مستقیماً قابل مشاهده است محدود کنند. اما این نظریات درباره علم نباید با یافته‌های علمی خلط شود، زیرا با نظریاتی در رقابت است که می‌خواهد تبیین کند چگونه ما به آن دسته از خصایص جهان پی می‌بریم که ورای مشاهده مستقیم هستند.

بنابراین، قسمتی از تضاد ساده میان معتقدات اخلاقی و علمی، غیرقابل دفاع است، زیرا معتقدات علمی، بنا بر خصلتشان، از واقعیات قابل مشاهده فراتر می‌روند و احکام اخلاقی کاملاً مستقل از واقعیات تجربی و مشاهده نیستند. به عنوان مثال، در نظر بگیریید یک حکم اخلاقی را که به موجب آن خلف وعده و پیمان شکنی یحیی نسبت به مریم نکوهش

17. theoretical entities

18. diffraction

شده است. این حکم می‌تواند با توجه به واقعیاتی چند بی اعتبار تلقی گردد. مثلاً کسی به نام یحیی یا مریم وجود نداشته است یا یحیی هرگز پیمانی با مریم نبسته بوده یا مریم در وقوع آن پیمان مرتکب حقه بازی شده یا یحیی اصلاً مرتکب پیمان شکنی نشده است.

ممکن است کسی، با ادعای اینکه آن حکم اخلاقی صرفاً در شرح ماقوع نیست بلکه متضمن قضاوتی درباره آن نیز هست، درصدد تثبیت این فکر بریاید که احکام اخلاقی از واقعیات فراتر می‌روند. مثلاً ممکن است گفته شود که حکم اخلاقی مزبور نوعی اصل کلی از این قبیل را مسلم می‌شمارد که خلف وعده مذموم و نکوهیده است و ادعا شود که اعتبار آن اصل از طریق مشاهده قابل احراز نیست. در این اعتراض، فرض بر این است که اعتبار اصول اخلاقی بر مبنای واقعیات محرز نمی‌شود (حتی بر مبنای واقعیات مربوط به شرایطی که آدمی محدود به آنها است). گرچه این یکی از نظریات فلسفی مهم درباره اخلاق است لکن یکی از حقایق مشهود مربوط به آن نیست. نظریات معارضی نیز هستند که سعی در نشان دادن این معنا دارند که چگونه اصول اخلاقی را می‌توان با توجه به واقعیات مربوط به شرایط آدمی تعیین کرد. بدین ترتیب، مسأله‌ای که بار دیگر مطرح می‌شود این است که آیا این امر امکان‌پذیر است یا نه؟ تضاد ساده بین علم و اخلاق، که بدو به آن اشاره شد، قاصر از حل این مسأله و پاسخ گفتن به آن است.

تضاد ساده مورد بحث همچنین بعضی امور را بدیهی فرض می‌کند که بسیار محل تردید است؛ مثلاً مسلم گرفتن اینکه اعتقادات عقلاً قابل احترام باید با مشاهده عادی آزمون‌پذیر بوده و صدق و کذب باید در آنها جاری باشد. هر دوی این فرضها جای سؤال باقی می‌گذارند. فی المثل، قضایای ریاضی را کسی با مشاهده امتحان نمی‌کند. همین طور بعضی قضایایی که صدق و کذب در آنها جاری نیست کاملاً معتبر به نظر می‌رسند. به عنوان نمونه، قضایای انشایی صادق یا کاذب نیستند لکن، به صرف این دلیل، ذاتاً دلبخواهی تلقی نمی‌شوند. پاره‌ای از اوامر جنبه

دلبخواهی دارند لکن بقیه کاملاً عقلانی هستند. اهمیت موضوع از اینجا است که یکی از تضادهایی که گاهی بین احکام اخلاقی و سایر احکام قائل می‌شوند دایرمدار این عقیده است که احکام اخلاقی همانند اوامر و نواهی به قصد اینکه رهنمودی برای تصمیم باشند صادر می‌شوند. ولی این ثابت نمی‌کند که احکام اخلاقی ذاتاً دلبخواهی هستند، زیرا دلیلی بر این فرض نیست که تصمیم ذاتاً امری دلبخواهی است. البته، این نکته نیز درخور توجه است که تنها احکام اخلاقی نیستند که به تصمیمات جهت می‌دهند. قضایای قانونی و پندآمیز نیز که ذاتاً دلبخواهی تلقی نمی‌شوند همین کار را می‌کنند، ایضاً قضایای مبتین واقعیت‌های تجربی. ما نه فقط به دیگران آگاهی می‌دهیم بلکه عادتاً با اعلام واقعیات (مثلاً اینکه لایه یخ روی دریاچه نازک است و یا گاومیش خطرناکی در چراگاه به حال خود رها شده است) به دیگران هشدار و اندرز هم می‌دهیم.

حال، بیایید بحث و اظهارات خود را جمع بندی کنیم. در ارزیابی قانون از نظر اخلاقی، همانند احکام اخلاقی به طور کلی، نوعاً میان احکام اخلاقی درست و نادرست وجه افتراق پرمعنایی فرض می‌شود. چون برای ارزیابی اخلاقی، ظاهراً جهاتی از قبل مفروض شمرده می‌شود، چنین گمانی طبیعی به نظر می‌رسد که احکام اخلاقی درست (با فرض اینکه چنین احکامی وجود داشته باشد) از قبل پاره‌ای اصول اخلاقی عینی را بدیهی می‌گیرد. بحث ما درخصوص این تصور کلی بوده که خود احکام اخلاقی، صرف نظر از مبانی آن، باید احکام درستی باشند. بنابراین، می‌توان این قضیه را تا حدی مستقل از این عقیده مورد بحث قرار داد که موازینی «عینی» از برای اخلاق وجود دارد، درست به همان گونه که می‌توان تصور کرد که قضایای علمی ممکن است فارغ از هرگونه نظریه خاصی در مورد مبانی علم، معتبر و صحیح باشند. به هر تقدیر، گرچه بحث ما منتج به این امر نشد که احکام اخلاقی عقلاً محترم و معتبرند، اما نشان داد که طرد اخلاقیات به بعضی شیوه‌های معمول نیز صحیح و موجه نیست.



نسبی گرایی اجتماعی^{۱۹}

در طرز تفکر امروزی معمول است که اخلاق را «وابسته به فرهنگ» هر جامعه محسوب دارند. در حالی که عبارت مزبور ناظر بر نظریاتی مختلف و تا حدی مستقل از یکدیگر درباره اخلاق است که لزوماً باید از یکدیگر تفکیک شوند و به دقت مورد فحص قرار گیرند.

بررسی را با نظریه ای که هم اکنون عنوان گردید آغاز می‌کنیم. چنانچه ارزشهای مورد قبول ما بر اساس فرایند شرایط اجتماعی شکل گرفته باشند، احکام اخلاقی که نزد هر کس صورت می‌بندد موافق با ارزشهایی خواهد بود که اغلب در گروه اجتماعی او یافت می‌شود و احکام اخلاقی ما برای ارزیابی رفتار مردم و نهادهای اجتماعی احتمالاً منعکس کننده تلقی‌هایی خواهد بود که در سیر تحولی ارزشهای ما مؤثر بوده‌اند. ولی این فرایند پیچیده است و آثار آن را نباید چندان ساده گرفت. عوامل فرهنگی متعدد ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند و برخوردها و تلقی‌ها همواره در تحول‌اند. ارزشهای اکتسابی بدوی ما ممکن است در عمل با یکدیگر تعارض پیدا کنند و تنشهایی بین برخوردهای اخلاقی ما حادث شود. مثلاً ممکن است ملاحظه کنیم که نگرانی ما درباره رفاه حال دیگران با ارزشی که برای آزادی فردی قائلیم معارض است و، در نتیجه عدم رضایت دیگران از مساعدت ما به آنها، با معضلی دوجانبه مواجه شویم. در این صورت، ممکن است بدون تأمل به تبعیت از ارزشهای تثبیت شده خود عمل کنیم یا در مقام تعیین الاهم فالاهم برآیم و به این طریق نخستین گام را در جهت شکل دادن به اعتقادات اخلاقی شخصی خودمان برداریم.

مضافاً، آگاهی ما به شرایط اجتماعی می‌تواند از جمودمان در
 برخوردهای اخلاقی بکاهد. ممکن است دریابیم که احکام اخلاقی
 اطرافیانمان نمی‌تواند در قبال سنجش دقیق تاب بیاورد، چرا که متضمن
 اعتقادات باطل و نادیده گرفتن علائق انسانی و تصورات غیرموجه دایر بر
 خود برتر بینی است. به عنوان مثال، فردی که تحت نفوذ و تأثیر فیلمهای
 هالیوود قرار گرفته است امکان دارد بدو سرخ‌پوستان امریکا را وحشیانی
 بیگانه تصور کند که بحق اموالشان از یدشان خارج شده است؛ اما همان
 شخص ممکن است بعدها به این نتیجه برسد که سرخ‌پوستان، امریکاییان
 اصیلی بوده‌اند که نسلهای متمادی به حقوقشان مرتباً تجاوز شده است.
 بنابراین، گرچه ارزشهای مورد قبول ما امکان دارد همچنان
 برخوردهای اطرافیانمان را انعکاس دهند، اما ملاحظه خواهد شد که مداوماً
 برای طرد احکام اخلاقی قراردادی تواناتر و آماده‌تر هستیم و اینکه
 پذیرفته‌ایم معیارهای حاکم خود در معرض تردید و انتقاد قرار دارند.
 فرض کنیم شخصی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن عموماً
 پذیرفته شده است که زنان باید در مقابل خواستهای شوهران خود تمکین
 نمایند و به طریقی زندگی کنند که خواست همسران آنها است و فرزندان
 خود را مطابق میل شوهرانشان بار بیاورند و تمنیات جنسی شوهران خود را
 برآورده سازند. همچنین، فرض کنیم که این شخص هیچ دلیل موجهی
 برای اطاعت هیچ یک از زوجین از دیگری نمی‌بیند و عقیده دارد که
 زوجین از حیث خواستها و حرمت دارای حقوق مساوی هستند. چنین
 عقیده‌ای نباید به صرف آنکه خلاف موازین قراردادی و وضعی است
 بی‌اهمیت تلقی شود. اخلاقیات قراردادی نیز ممکن است عاقلانه مورد
 تردید قرار بگیرد. برای قبول این مطلب، لزومی ندارد که آن حکم اخلاقی
 خلاف عرف و قرارداد، صحیح تلقی شود. می‌توان تشخیص داد که آن
 حکم غلط بوده است. لزومی به تعصب در عقیده نیست، ولی نباید تصور
 کرد که موازین حاکم بی‌گفتگو صحیح است. اخلاق به این معنا «وابسته
 به فرهنگ» جامعه نیست.

گرایش به سنجش و ارزیابی عادات و سنن جاری در سایر گروه‌های اجتماعی با بکارگیری متعصبانه ارزشهای موجود در جامعه خود شخص برای درک مشکل قوم‌مداری حایز کمال اهمیت است. دانشمندان علوم اجتماعی از مدتها پیش همواره به پدیده تنوع فرهنگی توجه داشته‌اند. در گروه‌های مختلف اجتماعی، شیوه‌های معمول در مناسبات جنسی و پرورش کودک و ترتیبات مرسوم در نکاح و الگوهای خویشاوندی و سازمانهای اقتصادی و سیاسی، مختلف است و ملازمه دارد با ارزشهایی غیر از ارزشهای مقبول در جامعه خود شخص. قوم‌مداری مزاحم مشاهده ظریف آداب معمول در سایر گروهها است و نمی‌گذارد طرق گوناگون سازمان دادن به جامعه برای برآوردن نیازهای بشری مورد توجه قرار گیرد. تحقیق اجتماعی مؤثر، در وهله اول، مستلزم آن است که محقق اجتماعی بتواند تا اندازه‌ای خود را از سیطره ارزشهای جامعه‌ای که به آن تعلق دارد وارهاند. جزمیت و تعصب در اخلاق شایسته نیست.

وانگهی، تحقیق اجتماعی در خلأ صورت نمی‌گیرد. ملتها، از طریق به انقیاد کشاندن گروه‌های دیگر، امپراتوری به وجود آورده‌اند. آنچه موجب تقویت این جریان شده برخوردهای مبتنی بر قوم‌مداری بوده است، یعنی عقیده به امکان صادر کردن «تمدن» با تحمیل نظام خودی به سایر اقوام. بنابراین، می‌توان درک کرد که چرا دانشمندان علوم اجتماعی علیه شیوه‌های استعماری و تعصبات فرهنگی صدا بلند کرده‌اند. بسیاری از آنان قهرمانان حقوق بشر - منجمله از جهت دفاع از حقوق ملل دیگر برای تعیین سرنوشت خودشان، برخورداری از احترام و مساهله متقابل - بوده‌اند.

این گونه برخوردهای اخلاقی به هیچ وجه «نسبی‌گرایانه» نیست بلکه متضمن این عقیده است که آدمیان در سرتاسر گیتی دارای بعضی حقوق یکسان‌اند، و به عبارت کلی‌تر، بعضی اصول بنیادی در مورد هر کسی در هر مکان و زمان صادق است. واضح است که هیچ چیز نسبی در این عقیده وجود ندارد.

آنچه به ظاهر نسبی به نظر می‌رسد این تصور مشترک است که باید

طرق مختلفی برای سازمان دادن به امور بشری وجود داشته باشد که همه آنها متساویاً نیک و عادلانه و اخلاقاً قابل قبول هستند. بنابراین، از طرفی روشهای خاص خود ما در معرض تردید است، و از طرف دیگر، چه بسا روشهای دیگران با نیازهای خودشان به نحو مطلوب سازگار باشد.

اما چنانچه، علی رغم ظاهر نسبی گرایانه این عقیده، به عمق آن راه یابیم می بینیم که متضمن ارزشهای بنیادی تری است که به هیچ وجه «نسبی» نیست. به عنوان مثال، تشکیلات اجتماعی باید رافع حوایج مردم باشد و حقوق آنان را محترم بشمارد. طرد قوم مداری به معنای این نیست که همه چیز روا است، بلکه باید ما را بیشتر متوجه طرق مختلفی کند که با توسل به آنها رفع حوایج مردم ممکن است میسر باشد یا نباشد.

ولی، آنان که مدعی اند «اخلاق وابسته به فرهنگ» جامعه است، گاهی منظور خود را به شیوه‌هایی بیان می‌کنند که گویی، در واقع، مبین چیزی به مراتب اساسی تر است. مثلاً، ویلیام گراهام سامنر (۱۸۴۰ - ۱۹۱۰) جامعه‌شناس امریکایی می‌نویسد: «آداب و رسوم می‌تواند حقانیت را از آن هر چیزی بکند». از آنجا که آداب و رسوم هر گروه صرفاً همان ملاکهای عموماً پذیرفته شده در آن گروه است، به نظر می‌رسد مقصود از کلام مذکور این باشد که اخلاق وضعی یا قراردادی همواره تعیین می‌کند که چه اعمالی درست و چه اعمالی نادرست است. ظاهراً سامنر، با ادعای اینکه امر غیر اخلاقی به معنای امر معارض با آداب و رسوم است، آنچه را که گفته شد تأیید کرده است. ولی، چنانچه این برداشت صحیح باشد، تنها معیار موجه برای ارزیابیهای اخلاقی همانا معیارهای عموماً پذیرفته شده خواهد بود. صرف اعتقاد برای این امر کافی است مشروط بر اینکه مردم به تعداد کافی در امری هم عقیده باشند.

اگرچه زمانی نظریاتی از این دست در پهنه علوم اجتماعی رواج داشت لکن معلوم نیست که منظور صاحبان آن نظریه‌ها دقیقاً همان چیزی بوده که از ظاهر گفتار آنان برمی‌آید. معذک، این نوشته‌ها حاکی از نظریه مهمی در خصوص اخلاق است.

اجازه بدهید نظریه ای همچون نظریه سامنر را «نظریه نسبی گرایی اجتماعی» بنامیم. آثار ضمنی آن را می توان با مثال زیر نشان داد: فرض کنیم زنی به نام آلیس ترتیبی داده شده که جنینش سقط شود. بنا بر نظریه مورد بحث، فقط به این شرط که سقط جنین بر مبنای آداب و رسوم گروه ذریبط عمل زشتی محسوب شود، اقدام آلیس عملی غیر اخلاقی است. چنانچه آداب و رسوم گروه، سقط جنین را مذموم بشمارد عمل او ناصواب است، والا اگر آن را مذموم نداند عمل او ناصواب نیست.

بدیهی است آداب و رسوم ممکن است نسبت به امر سقط جنین تحت اوضاع و احوال مختلف قائل به بعضی فرقهها باشد، لکن این امر در اصل قضیه تغییری ایجاد نمی کند. بر مبنای نظریه مزبور، آداب و رسوم موجب می شود که عمل آلیس، یا هر عمل دیگری، درست یا نادرست تلقی گردد.

در واقع، نظریه مورد بحث آن گونه که تا به حال مطرح شده (و آنطور که توسط پیروان آن بیان شده) تا اندازه ای مبهم است، زیرا دو عامل مشکل آفرین را به حساب نمی آورد: یکی آنکه مردم عموماً در هر زمان به بیش از یک گروه اجتماعی تعلق دارند، و دیگر اینکه می توان رفتار و اعمال منسوبان به سایر گروهها را مورد قضاوت اخلاقی قرار داد. معضلاتی که از این رهگذر حاصل می شود واجد اهمیت است.

حتی در جوامع نسبتاً ساده، مردم به طبقات متفاوت اجتماعی و گروههای مختلف خویشاوندی و گروههای گوناگون ناشی از تقسیم اجتماعی کار تعلق دارند. در جوامع پیچیده تر، انبوهی از جماعات فرعی و کوچکتر و مذاهب مختلف و سازمانهای آزاد وجود دارد. اگر (چنانکه مکتب نسبی گرایی اجتماعی مسلم می شمارد) برخورد های اخلاقی معین را بتوان به گروههای مختلف اجتماعی منسوب دانست، مآلاً می توان آنها را به بسیاری از گروههایی که فوقاً ذکر شد نسبت داد. مهمتر از همه اینکه هر کس می تواند همزمان به گروههایی متمایز دارای هنجارها یا ملاکهای اخلاقی مختلف تعلق داشته باشد. آلیس به عنوان مثال می تواند از یک

طرف پیرو مذهبی باشد که سقط جنین را گناه می‌داند، و از طرف دیگر، عضو خانواده یا گروهی از همگنان یا سازمانی آزاد باشد که درباره آن عمل غمض عین می‌کند. پس، رفتار آلیس، مطابق نظریه مورد بحث، چگونه باید مورد قضاوت قرار گیرد؟ آیا قضاوت باید صرفاً بر مبنای هنجارهای یکی از آن گروهها به عمل آید یا مطابق هنجارهای همگی؟ هیچ یک از دو طریق رضایت بخش به نظر نمی‌رسد.

ممکن است بخواهیم جهت ساده ساختن قضیه، طریق پیشنهادی نخست را در تفسیر نظریه مطمح نظر قرار دهیم و بگوییم رفتار آلیس باید مطابق هنجارهای فقط یکی از گروههایی که وی به آن تعلق دارد مورد قضاوت قرار گیرد. اما کدام گروه؟ چنانچه آلیس واقعاً به بیش از یک گروه متعلق باشد، به هیچ وجه نمی‌توان بر اساس آن نظریه مدعی شد که او صرفاً به یک گروه تعلق دارد. هرگز نمی‌توان بر خیال و افسانه نظریه ای کافی و وافی برپا ساخت، اما چنانچه بخواهیم رفتار آلیس را هنگامی که او به بیش از یک گروه تعلق دارد بر مبنای هنجارهای صرفاً یک گروه مورد قضاوت قرار دهیم، در آن صورت، طبیعی ترین طریق برای تعیین آن گروه این است که بگوییم رفتار آلیس باید بر مبنای هنجارهای گروهی مورد قضاوت واقع شود که مورد تأیید اوست. ولی آن وقت ما حاصل قضیه چنین می‌شود که رفتار آلیس باید مطابق هنجارهایی مورد قضاوت قرار گیرد که مورد قبول شخص اوست. این گونه برداشت از نظریه مورد بحث، بیش از آنکه به بسط و پرورش آن کمک کند، به معنای دست شستن از آن خواهد بود؛ زیرا پیروان مکتب نسبی گرایی اجتماعی می‌گویند عضویت در هر گروه اجتماعی دارای اهمیت اخلاقی قاطع و تعیین کننده است، حال آنکه به موجب این برداشت، فقط ارزشهای شخصی آلیس چنین قدر و اهمیتی دارند. نتیجه، نوعی نسبی گرایی فردی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

راه دیگر ممکن برای روبرو شدن با مسأله عضویت در گروههای متعدد این است که در تعبیر نظریه مورد بحث بگوییم رفتار آلیس باید مطابق

هنجارهای یکایک گروههایی که وی به آنها تعلق دارد مورد قضاوت واقع شود. اما این فقط نشان می‌دهد که تا چه اندازه مکتب نسبی‌گرایی اجتماعی قادر به تأیید احکام معارض اخلاقی است، زیرا اگر درباره رفتار آلیس مطابق هنجارهای مذهبی او قضاوت کنیم باید آن را گناه بشماریم، و اگر مطابق هنجارهای خانوادگی او درباره رفتار او قضاوت کنیم باید عمل او را مکروه بدانیم.

ولی آیا چنان برداشتی عقلایی است؟ برحسب ظاهر می‌توان دید که منطقاً دو حکم «سقط جنین از سوی آلیس نادرست بوده» و «سقط جنین از سوی آلیس نادرست نبوده» با هم منافات دارند. قبول هر دو حکم، به موجب نظریه مورد بحث، به معنای تساهل و روشنفکری نیست؛ به معنای یاوه‌گویی است. زیرا، در این صورت، دو نقیض با هم جمع شده‌اند. مثل اینکه گفته شود «در این لحظه و همین جا، هم باران می‌بارد و هم نمی‌بارد». هر نظریه‌ای که نقیضین را صادق بداند تالی فاسد خواهد داشت و همین به قطعیت نشان می‌دهد که خود نظریه خطا است.

از این تنگنای مهلک می‌توان به این وسیله اجتناب کرد که فرض کنیم دو حکم معارضی که نظریه در مقام جمع بین آنها است، در واقع، با یکدیگر منافات ندارند و احکام اخلاقی تضمناً به هنجارهای جاری در گروههای معینی دلالت دارند، به نحوی که وقتی گفته می‌شود عمل آلیس در سقط جنین نادرست است معنایش این است که عمل او معارض هنجارهای گروه اجتماعی خاصی است، و یا زمانی که گفته می‌شود عمل او نادرست نبوده معنای مراد این است که عمل وی معارض هنجارهای گروه دیگری نیست. اما این امر معقول به نظر نمی‌رسد. احکام اخلاقی فرد می‌تواند متأثر از هنجارهای گروه باشد، لکن فردی که به قضاوت در خصوص عمل آلیس می‌نشیند آن هنجارها را مطلقاً نظر قرار نمی‌دهد؛ زیرا هیچ کس مکلف نیست برای آن هنجارها حجیت اخلاقی قائل باشد.

شق دیگری که بدان طریق بتوان احکام معارض یاد شده را با هم

سازگار جلوه داد این است که گفته شود هیچ یک از دو حکم فی ذاته نه صادق است و نه کاذب. و چنین حکمی صرفاً برای گروهی صادق است که هنجارهای مورد قبول آن در قضاوت انعکاس دارد. اما این طریقه کمک چندانی به حل قضیه نمی‌کند، زیرا از اینکه گفته شود هر حکمی برای فرد یا گروهی خاص صادق است چه معنایی می‌توان به دست آورد؟ معقول‌ترین تعبیر از این گفته ظاهراً این است که گفته شود فلان حکم مورد اعتقاد و قبول آن افراد است. ولی این معضل و مسأله اصلی نیست. مسأله اصلی، درست یا نادرست بودن سقط جنین آلیس است. ما قبول داریم که مردم ممکن است در این باره با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند و در مورد یک عمل معین احکام معارضی را بپذیرند. این نظر، ما را به نقطه آغازین بحث بازمی‌گرداند.

جمع بین احکام معارض اخلاقی از سوی مکتب نسبی‌گرایی اجتماعی تنها معضلی نیست که آن مکتب با آن روبرو است. نظریه مذکور از جهت شایان توجه دیگری نیز در ابهام است. شخصی که عملش موضوع قضاوت است می‌تواند منسوب به گروهی باشد غیر از گروه کسی که عمل او را مورد قضاوت قرار می‌دهد.

فرض کنیم، به عنوان مثال، ما که عمل آلیس را مورد قضاوت قرار می‌دهیم متعلق به هیچ گروهی نیستیم که او مدعی انتساب به آنها است. همچنین، برای سهولت امر، معضلی را که هم اکنون عنوان شد مدخلیت نداده، فرض کنیم که آلیس صرفاً منسوب به یک گروه اجتماعی است که عمل او را در سقط جنین محکوم می‌کند، در حالی که به موجب هنجارهای گروه ما، آن عمل محکوم نیست. در این صورت، مطابق نظریه مورد بحث چگونه باید درباره عمل او قضاوت کنیم؟

این معضل ثانوی نیز همانند معضل اولی حاکی از این است که چگونه آن نظریه به ورطه جمع بین احکام اخلاقی متناقض درمی‌افتد. جدا از این، پند دیگری نیز هست که باید از این معضل خاص آموخت. بسته

به اینکه «عامل»^{۲۰} (فردی که عمل او مورد قضاوت قرار می‌گیرد) یا «مقوم»^{۲۱} را (فردی که عمل را مورد قضاوت قرار می‌دهد) محور و اساس قرار دهیم، می‌توان به دو طریق متمایز نظریه‌های نسبی‌گرایانه را پرورش داد. محور قرار دادن عامل در مکتب نسبی‌گرایی اجتماعی به این معنا است که عمل شخص باید بر مبنای هنجارهای گروهی که او (عامل) منسوب به آن است مورد قضاوت قرار گیرد، و ما نسبی‌گرایی اجتماعی را تاکنون به این معنا گرفته‌ایم. با این همه، اینکه گفته شود هنجارهای رایج در گروه، مرتبط با احکام اخلاقی است به همان اندازه معقول به نظر می‌رسد که گفته شود آن هنجارها مرتبط با اعمال فردی است. محور قرار دادن مقوم در نسبی‌گرایی اجتماعی به این معنا است که حکم اخلاقی فرد صحیح و معتبر است به این شرط، و تنها به این شرط، که منطبق با هنجارهای گروه آن شخص (مقوم) باشد.

این دو طریق متفاوت در نسبی‌گرایی اجتماعی، رهنمودهای متفاوتی در قضاوت نسبت به اعمال به دست می‌دهند. مطابق نظریهٔ محوریت عامل، اخلاقی بودن عمل آلیس بسته به هنجارهای حاکم بر گروه اوست؛ در حالی که، در نظریهٔ محوریت مقوم، اخلاقی بودن عمل آلیس بستگی دارد به هنجارهای حاکم بر گروهی که مقوم به آن تعلق دارد. از آنجا که فرض این است که هنجارهای حاکم در گروه‌های مختلف می‌توانند متفاوت باشند، و باز از آنجا که عامل و مقوم می‌توانند منسوب به گروه‌های مختلفی باشند لذا، بسته به اینکه کدام طریقه را اعمال کنیم، نتیجه متفاوت خواهد بود. با این همه، به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از دو طریق معقول‌تر از دیگری باشد.

بحث ما در خصوص نسبی‌گرایی اجتماعی به پاره‌ای از مشکلات اشاره داشته است که ضرورت دارد نظریه‌ای از این قبیل بر آنها چیره شود.

20. agent

21. appraiser

اما ما به الاشتراک تمامی اشکال نسبی گرای اجتماعی این است که عمل باید بر مبنای موازین عرفاً مقبول یا غالب سنجیده شود. این امر وجه مشخصه آنها و در عین حال منشأ تمامی آن مشکلات است. بار دیگر بر کل این نظریه مروری می‌کنیم.

مسأله را می‌توان این گونه بیان کرد: آیا معقول است که درباره عمل، جدا و مستقل از هنجارهای حاکم بر گروه، داوری کرد؟ اگر چنین باشد، و این گونه داوریها ذاتاً بی اعتبار نباشند، نتیجه می‌شود که نسبی‌گرایی اجتماعی اساساً به خطا است. به نظر می‌رسد قضیه همین طور باشد.

گروههای اجتماعی مجموعه‌هایی ساده و همگن و متشکل از افرادی که در هر امری با هم توافق عقیده داشته باشند نیستند. گروههای اجتماعی حقیقی نه فقط با یکدیگر اختلاف دارند بلکه بین اعضای هر گروه نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. گرچه می‌توان قبول کرد که اعضای هر گروه در اعتقاد به بعضی ارزشهای مهم با هم شریک باشند ولی بعضی مسائل اخلاقی غالباً باعث اختلاف عقیده بین ایشان می‌شود. تصور اینکه قضاوت خالصانه آلیس در خصوص اقدام به سقط جنین می‌تواند با قضاوت مورد قبول بسیاری از اعضای بعضی از گروههایی که وی منسوب به آنها است متفاوت باشد به هیچ وجه نیازمند به پرواز در آوردن توسن خیال ویا توسل به افسانه‌های علمی نیست. مطابق نظریه مورد بحث، قضاوت آلیس صرف نظر از محاسنی که او ممکن است برای عمل خود قائل باشد، تا زمانی که مغایر با معیارهای مورد قبول گروه اجتماعی خاصی باشد، هیچ پایگاهی ندارد. به موجب این قسم نظریه، تنها ملاک شایستگی هر حکم اخلاقی و عمل موضوع آن حکم، انطباق آن با هنجارهای گروه است. این امر نشانگر آن است که نسبی‌گرایی اجتماعی، افراطی‌ترین شکل ممکن اصالت عرف اخلاقی^{۲۲} را به دنبال می‌آورد و بر نظر اخلاقی اکثریت صحت

می‌گذارد و خود به خود اعتقاد اخلاقی اقلیت را در هر زمینه‌ای فاقد اعتبار می‌شمارد.

ولی دلیلی وجود ندارد که قضاوت اخلاقی افراد مخالف با هنجارهای گروه را بی اعتبار قلمداد کنیم. دلیلی نیست که معتقد شویم حکم اخلاقی صحیح است به این شرط، و تنها به این شرط، که منطبق با احساسات اکثریت باشد، یا اینکه هیچ رفتاری نمی‌تواند اخلاقی باشد مگر آنکه با اخلاق عرفی یا قراردادی^{۲۳} هماهنگ باشد. بدین ترتیب، نسبی‌گرایی اجتماعی به نظر نمی‌رسد مفهوم روشن بینانه‌ای از اخلاق به دست بدهد و حتی به نظر نمی‌رسد می‌تواند نظریات عرفی یا قراردادی در خصوص اخلاق باشد.

البته، این امر به آن معنا نیست که هنجارهای مستقر اجتماعی شایسته احترام نیست. به عنوان مثال، بکرات عنوان شده که هر کس ملزم است از قواعد مستقر گروه خویش — و مهمتر از همه از قوانین آن — پیروی کند. چرا باید به چنین امری باور داشت؟ ممکن است چنین پاسخ داده شود که پیروی از قواعد مستقر، از باب رفاه گروه، امری حیاتی است، یا اینکه با توجه به منافعی که شخص در نتیجه متابعت دیگران از آن قواعد کسب می‌کند (در حالی که دیگران چه بسا ترجیح می‌دادند که از آن مقررات سرپیچی کنند) انصاف حکم می‌کند که خود شخص نیز به نوبه خود پیرو قواعد باشد.

همه این گونه استدلالها در طرفداری از تبعیت از قواعد مستقر اجتماعی از این جهت با مکتب نسبی‌گرایی اجتماعی اختلاف دارند که در آنها قواعد مستقر یا هنجارهای اجتماعی، موازین بنیادین داوری اخلاقی قلمداد نمی‌شوند. در همه این گونه استدلالها فرض بر این است که دلیل کلی‌تری برای تبعیت از قواعد مستقر وجود دارد، از قبیل کمک به رفاه گروه یا رعایت انصاف نسبت به دیگران. چنین دلایلی، به اعتبار هر فرهنگ

خاص، «نسبی» تلقی نمی‌شوند. به عبارت دیگر، در این گونه استدلالها وجود بعضی اصول کلی تکلیفی مسلم فرض می‌شود. اینکه فرد برمبنای چنین اصولی مکلف به انجام چه کاری باشد به اوضاع و احوال بستگی دارد. این اوضاع و احوال تغییر می‌کنند، همان گونه که قواعد مستقر نیز از جامعه‌ای به جامعه دیگر متغیرند. لذا، از این جهت، مفهوم چنین تکلیفی دارای جنبه «نسبی» است، اما اصلی که شالوده آن را تشکیل می‌دهد، متغیر یا نسبی به اعتبار فرهنگ جامعه، محسوب نمی‌گردد.

نکته مهم دیگر اینکه بعضی کسان می‌کوشند با استدلالهای همیشگی ثابت کنند که تکلیف ما اطاعت از قواعد مستقر است. اما چنین استدلالهایی را نمی‌توان مستلزم تکلیف بی‌قید و شرط و مطلق به اطاعت دانست. فرض کنیم بهره‌کشی از بردگان به موجب قانون یا سایر هنجارهای اجتماعی در جامعه‌ای مجاز باشد. با این وصف، نمی‌توان پذیرفت که رفاه جامعه همواره وابسته به انقیاد مداوم بردگان باشد، یا اینکه انصاف همیشه ایجاب نماید که بردگان مطیع قوانینی باشند که بهره‌کشی از آنان را توسط دیگران اجازه می‌دهد. مسلم است که، لااقل در پاره‌ای از حالات، آن شرایط تحقق‌پذیر نیست. بنابراین، حتی اگر حقیقت داشت که هرگاه رعایت انصاف نسبت به دیگران یا کمک به رفاه جامعه تبعیت از قواعد را اقتضا کند فرد مکلف به این گونه تبعیت است، باز نمی‌توان استنتاج کرد که فرد همواره ملزم به تبعیت است.

تا هنگامی که شخص مکلف به پیروی از قواعد اجتماعی مستقر باشد، اخلاقی بودن هر عمل خاص، وابسته به فرهنگ جامعه خواهد بود. فرهنگ دربرگیرنده قواعد مستقر اجتماعی است و در اینکه چه چیز اخلاقاً جایز است تفاوت ایجاد می‌کند، زیرا نادیده گرفتن قواعد مستقر ممکن است زیانبار یا نامنصفانه باشد یا احساسات دیگران را جریحه دار کند، ولو فی‌نفسه در آن قواعد چیزی نباشد که حسن تلقی شود. بدین ترتیب، بی‌اعتنایی به عادات و رسوم جاری مردم ممکن است، به سبب بی‌احترامی بی‌دلیل نسبت به ارزشهای آنان، نادرست باشد. گاهی

امکان دارد رانندگی در سمت خاصی از جاده نادرست باشد نه از آن رو که چنین امری ذاتاً ناصواب است (یا حتی تحت بعضی شرایط خطرناک است) بلکه به لحاظ آنکه احترام به قوانین کم و بیش قراردادی جامعه، فی نفسه موجه است.

بحث ما تاکنون حاکی از آن بوده که از جهات متعدد، اخلاق را می‌توان وابسته به فرهنگ جامعه دانست. اما از آنچه گفته شد نمی‌توان استنتاج کرد که جنبه اخلاقی رفتار یا نهادها صرفاً وابسته به تبعیت از ارزشهای معمول در جامعه است. قضیه، در واقع، عکس آن است.



نسبی گرایی فردی

بحث ما قبلاً به مشروعیت احکام اخلاقی غیرعرفی یا غیرقراردادی اشارت داشت. بر این مبنا، ممکن است گمان رود که ارزشهای اخلاقی از بنیان به گزینش یا تصمیم فردی بستگی دارند.

البته، این نظر تا اندازه‌ای مقرون به حقیقت است، زیرا گرچه ارزشها را می‌توان منبعث از گروه دانست، دلیل این امر این است که ارزشها مورد قبول افراد عضو گروه قرار می‌گیرند. افرادند که احکام اخلاقی صادر می‌کنند؛ افرادند که نظرهای اخلاقی دارند و آنها را ابراز می‌دارند. اما این امر به معنای آن نیست که نظرهای اخلاقی افراد خود به خود معتبر است. بر پایه آنچه تا به حال گفته‌ایم، اعتقادات اخلاقی همانند دیگر اعتقادات می‌تواند صادق یا کاذب، صحیح یا غلط، معتبر یا غیرمعتبر باشد. اصحاب نظریه‌های مبتنی بر نسبی گرایی در خصوص اخلاق، امکان هیچ‌یک از شقوق دوگانه فوق را رد نمی‌کنند و مدعی نیستند که

تمامی احکام اخلاقی صحیح‌اند یا هیچ حکم اخلاقی صحیح نیست. نسبی‌گرایی اجتماعی فقط در مقام تبلیغ این معنا است که احکام اخلاقی صرفاً زمانی موجه است که در انطباق با ارزشهای معمول در این گروه یا آن گروه باشد. اقسام نسبی‌گرایی فردی^{۲۴}، برعکس، بر مبنای این عقیده استوار است که احکام اخلاقی صرفاً زمانی صحیح است که افرادی که آن احکام را صادر می‌کنند شرط‌هایی در موردشان صدق کند که تحقق آن شروط ممکن است امکان‌پذیر باشد یا نباشد.

پاره‌ای از [فلاسفه وجودی یا] اگزیستانسیالیست‌های ملحد ظاهراً به چنین نظریه‌ای قائل‌اند و با قبول اینکه فقط در اقتدار خدا است که بنیانی از برای اصول اخلاقی عینی ایجاد نماید، و با عدم تمایل به اقرار به وجود خدا و در عین حال طرد اخلاق، چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که اصول اخلاقی منبعث از وجود آدمیان است و بر مبنای تصمیمات فردی نظم و نسق می‌یابد. نظریه پردازان مذکور را عقیده بر این است که چنانچه بخواهیم مسؤول باشیم و از یک «هستی نااصیل»^{۲۵} پرهیز کنیم، باید با موضوع مستقیماً روبرو شویم و، دانسته و سنجیده، ارزشهایی را که شایسته تأیید است تعیین کنیم و ملاک عمل خود قرار دهیم. به نظر آنان، در این صورت است که می‌توانیم مسؤولانه به قضاوت بنشینیم.

باید توجه داشت که تنها اگزیستانسیالیست‌ها نیستند که اصول اخلاقی را از چنین دیدگاهی مورد فحص قرار می‌دهند؛ صاحب‌نظران دیگری نیز هستند که عقیده دارند اصول اخلاقی به جای اینکه «توصیف»^{۲۶} کنند دنیا چگونه است «تجویز»^{۲۷} می‌کنند که از نظر ما چگونه باید باشد. از آنجا که اصول مذکور وصفی از دنیا به دست نمی‌دهند، نه ممکن است مطابق با حقایق عینی باشند و نه مباین با آنها، و لذا کسی نمی‌تواند لزوم

24. individualistic relativism

25. inauthentic existence

26. describe

27. prescribe

تقدیر عینی به آنها را ثابت کند. به هر حال، ما می‌توانیم بر پایه تفکر و تعقل و با خودآگاهی، اصولی را برگزینیم. چنانچه این اصول را مسؤولانه و با توجه به تعهداتی که برعهده خواهیم گرفت انتخاب کنیم، خواهیم توانست مسؤولانه نیز آنها را به کار بیندیم، و نتیجتاً احکام اخلاقی منبعث از اصول مذکور کاملاً موجه خواهد بود. چنین احکامی، گرچه اعتبار عام و اجتماعی نخواهد داشت، ولی دلبخواهی نیز نخواهد بود.

فرض پیروان نظریه نسبی‌گرایی فردی بر این نیست که آحاد مردم در پذیرش ارزشهای اساسی مثل همدیگر عمل می‌کنند، یا اگر تأمل و بازاندیشی کنند چنین خواهند کرد. بنابراین، چنین نظریه‌ای دارای جنبه نسبی است، زیرا تنوع اعتقادات اخلاقی را تأیید می‌کند ولی، از طرف دیگر، ما را با همان ابهامی که در مکتب نسبی‌گرایی اجتماعی با آن روبرو بودیم مواجه می‌سازد. به عبارت دیگر، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا رفتار هر فرد صرفاً باید بر مبنای موازینی که او خود مسؤولانه می‌پذیرد مورد قضاوت قرار گیرد، یا احکام اخلاقی هر کس به شرطی صحیح است که با اصولی که وی مسؤولانه پذیرفته است منطبق باشد؟ برداشت اول به «نظریه محوری‌عامل»²⁸ منجر می‌شود و برداشت دوم به «نظریه محوری‌مقوم»²⁹، و البته این دو معادل یکدیگر نیستند.

نظریه فرد‌گرایی بر مبنای محوری‌عامل، مبین این معنا است که هر فرد شخصاً تعیین‌کننده موازینی است که بدان وسیله موجهاً می‌توان رفتار او را مورد قضاوت قرار داد؛ در حالی که نظریه مبتنی بر محوری‌مقوم، دلالت بر این دارد که فرد باید بر پایه موازینی که خود می‌پذیرد قضاوت کند. تفاوت‌های بین این دو برداشت از نسبی‌گرایی فردی، در واقع، مربوط به قضاوت‌هایی است که درباره رفتار دیگران به عمل می‌آید. ماحصل نظریه محوری‌عامل، در حقیقت، این است که قضاوت در خصوص رفتار هر کس

28. agent-based theory

29. appraiser-based theory

فقط به یک طریق امکان‌پذیر است و هیچ‌کس نمی‌تواند تا زمانی که عمل عامل با ارزشهای مورد قبول وی در انطباق باشد عمل او را مورد اشکال و چون و چرا قرار دهد. حاصل نظریهٔ محوریت مقوم، در واقع، این است که رفتار هر فرد امکان دارد به تعداد و کثرت طرقی که مردم بتوانند با رجوع به اصول منبعث از تأمل و تعمق خودشان داوری کنند، موجهاً مورد قضاوت قرار گیرد. از این رو، نظریهٔ محوریت عامل دنیای اخلاق را منقسم به حوزه‌های مستقل فردی می‌بیند، در حالی که نظریهٔ محوریت مقوم موجد یک برج بابل در اخلاقیات است.

شاید بهتر باشد به جای بحث بیشتر در پیچیدگیهای مکتب نسبی‌گرایی فردی، توجه خود را به تصویری که پیروان این مکتب از اثبات حقانیت یا توجیه^{۳۰} دارند معطوف کنیم. به موجب این مکتب، هر حکم اخلاقی به اعتبار تصمیمی که فرد ممکن است بگیرد توجیه‌پذیر است. این امر ممکن است دست کم تا حدی کاملاً عقلایی به نظر برسد، اما لازم است به تفاوتی که میان اعتقادات موجه و اعتقادات صحیح در سایر زمینه‌ها وجود دارد توجه شود. مثلاً شاید برای کسی که تمام عمر در سرزمینی زیسته، و نتیجتاً شَم قابل اعتمادی در مورد وضع عمومی هوا پیدا کرده است، معقول باشد پیش‌بینی‌هایی دربارهٔ هوا به عمل آورد که با پیش‌بینیهای یک هواشناس متخصص مغایر باشد. نظر هر کدام از این دو غیر از دیگری است، لکن هر دو ممکن است دارای عقاید موجه در خصوص هوا باشند، زیرا عقایدشان مبتنی بر دلایل محکم (ولو خطاپذیر) جهت پیش‌بینی است، اما عقاید هر دو نمی‌تواند صحیح باشد. پس، ممکن است اعتقاد به چیزی که بعداً خطا بودن آن معلوم می‌گردد موجه باشد، همان طور که ممکن است اعتقاد به چیزی که بعداً صدقش معلوم می‌شود ناموجه باشد (زیرا مثلاً مبتنی بر حدس باشد). پس توجیه‌پذیری، صفت اعتقاد ورزیدن، و صدق، صفت محتوای اعتقاد است. با توجه به آنچه معمولاً در مورد اعتقادات

اخلاقی مسلم فرض می‌شود، همین وجه تمایز در مورد آنها نیز صدق می‌کند. با همه اینها، پیروان نظریه نسبی‌گرایی فردی ظاهراً بر این عقیده‌اند که اعتقادات اخلاقی، با وجود آنکه محتمل صدق و کذب نیستند، توجیه‌پذیرند. برداشتهایی از نظریه نسبی‌گرایی فردی، که در آنها مقوم‌محوریت دارد، باید بدین طریق تعبیر شوند. فرض کنیم آلیس و باربارا نظرهای سنجیده شده متفاوتی در مورد سقط جنین دارند. بر مبنای این نظریه، هر دو حکم معارض آنها در مورد سقط جنین آلیس، موجه تلقی می‌گردد، ولی بی‌معنا است که طرفدار این نظریه قائل به صحت و صدق هر دو عقیده باشد. زیرا چنانچه فرضاً عقیده آلیس صحیح باشد لازم می‌آید که عمل او نادرست نبوده، و اگر عقیده معارض باربارا صحیح باشد باید نتیجه گرفت که عمل آلیس نادرست بوده است. بی‌معنا است که گفته شود عمل آلیس، هم درست و هم نادرست بوده است و، در نتیجه، بی‌معنا است که فرض شود هر دو اعتقاد، با وجود مغایرت، صحیح است. بنابراین، فرد نسبی‌گرا برای اینکه از مهمل‌گویی اجتناب کند باید در پی ابلاغ این معنا باشد که احکام اخلاقی در عین اینکه می‌تواند موجه باشد ممکن است مقرون به حقیقت نباشد.

این سخن، که چنانچه عقیده‌ای مقرون به حقیقت نباشد می‌تواند موجه باشد، به چه معنا است؟ پاسخی که پیروان نظریه نسبی‌گرایی فردی می‌دهند این است که هر عقیده اخلاقی، چنانچه به مدد اعتقادات مطابق واقعیات عینی، بر مبنای اصول منسوب به فلان فرد تأیید شود می‌تواند موجه تلقی گردد، اما هر اصل به نسبت صحت و قوتی که دارد می‌تواند مؤید اعتقاد واقع شود. از اینجا است که درمی‌یابیم چرا پیروان نسبی‌گرایی فردی آن‌گونه اصول اخلاقی را که به محک نقد و سنجش توأم با تأمل نخورده باشد موجه تلقی نمی‌کنند. این نکته دارای اهمیت حیاتی است که پیروان نسبی‌گرایی فردی بدانند پذیرش یک اصل اخلاقی چه وقت موجه است. به طور کلی، چنین کسان را عقیده بر این است که پذیرش یک اصل هنگامی موجه است که قبول آن آزادانه توأم با آگاهی کامل از اینکه این

کار فرد را به چه چیزی متعهد می‌سازد، صورت گرفته باشد. این محک روان‌شناسانه‌ای است که حاکی از ارزشهای ژرف فردی می‌باشد (گرچه آن ارزشها نیز به نوبه خود از تفکر و تأمل فردی تأثیر پذیرند). مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که آیا گرایش آگاهانه فردی به صحت گذاردن به یک اصل خاص آن اصل را واجد این خصیصه می‌سازد که بتواند احکام اخلاقی را توجیه نماید؟

فرض کنیم در پی تفحص این مطلب باشیم که آیا اخلاقی بودن فلان قانون یا فلان عمل فردی دخلی به این دارد که آن قانون یا عمل درد و رنج قابل اجتنابی برای دیگران پدید می‌آورد؟ کسی که قائل به نسبی‌گرایی فردی است مآلاً باید ادعا کند که مدخلیت چنین عاملی نسبی است و بستگی دارد به اصول اخلاقی که فرد به طور اندیشیده برمی‌گزیند. این مطلب به طور ضمنی دلالت بر این دارد که ایجاد درد و رنج قابل اجتناب در ذات خود عیبی ندارد و برای قبیح انگاشتن رفتار فردی یا قانونی که چنان نتایجی به بار می‌آورد هیچ دلیل کلی نیست. چنین امری بسته به نظر افراد است و بدیهی است افراد مختلف آزادند که نظرهای مختلف اختیار کنند.

همین امر نشان می‌دهد که چرا چنین نظریه‌ای قاصر از حل و فصل مسائل عمده مربوط به قضاوت اخلاقی در زمینه‌های اجتماعی است؛ یعنی هنگامی که منافع متعارض و اعتقادات متفاوت افراد عدیده مطرح است چگونه ارزیابی اعمال و نهادها باید صورت بگیرد. مثلاً، در آن قسم برداشت از نسبی‌گرایی فردی که عامل در آن محوریت دارد، استلزاماً عقیده بر این است که فرد تا زمانی که نسبت به اعتقادات اندیشیده خود وفادار بماند می‌تواند هرگونه که بخواهد عمل کند. برطبق آن نظریه، هرآنچه فرد بخواهد بر مبنای تفکر و آگاهی نسبت به دیگران بکند، اخلاقاً جایز است. این نظریه، در واقع، نظریه‌ای آزادیخواهانه است، لکن احساسات افرادی را که به طور ناخوشایند متأثر از اعمال ما می‌شوند رعایت نمی‌کند. بر مبنای این قسم نظریه، هیچ کس نمی‌تواند موجهاً از رفتار دیگری شکایت داشته باشد

در صورتی که آن شخص براساس وجدان عمل کند.

نظریه مبتنی بر محوریت عامل تقویم دیگر امور را نیز نفی می‌کند. غیر از عاملان، یعنی کسانی که به کاری دست می‌زنند، بسیاری چیزهای دیگر هم هستند که مایلیم درباره آنها قضاوت کنیم؛ ولی چون این چیزها ماهیتشان طوری نیست که ارزشی را بپذیرند، نمی‌توانیم بر پایه ارزشهایی که مقبولشان است در موردشان قضاوت کنیم. بنابراین، چنین نظریه‌ای مبنایی برای قضاوت در خصوص قواعد اجتماعی و قوانین و نهادها به دست نمی‌دهد و نظریه فقیری درباره اخلاق به نظر می‌رسد.

نظریه مبتنی بر محوریت مقوم در نسبی‌گرایی فردی، برعکس، امکان قضاوت درباره قواعد اجتماعی و قوانین و نهادها را فراهم می‌کند لکن طریق قاطعی در قضاوت به دست نمی‌دهد، مگر آنکه طریق قضاوت مورد موافقت همگان قرار گیرد که این امر، در مسائل مهم و محل منازعه، عجیب خواهد بود. چنین نظریه‌ای قضاوت‌های معارض را، در صورتی که براساس وجدان حاصل شده باشد، می‌پذیرد لکن طریقی جهت ترافع منازعات اخلاقی عرضه نمی‌دارد و، به عنوان مثال، مبلغ این معنا نیست که منازعات باید با توجه به ادعاهای مشروع اصحاب دعوی حل و فصل گردد. براساس نظریه مزبور، هر شرط لازم برای رعایت انصاف یا احترام به ادعاهای مشروع، کاملاً وابسته به ارزشهایی است که اندیشیده و پذیرفته شده‌اند. اگر کسی اعتنایی به رعایت انصاف نداشته باشد قضاوت او را نمی‌توان، به لحاظ این بی‌اعتنایی، خطا تلقی کرد و بدین سان موضوعی باقی نمی‌ماند تا از نقطه نظر اخلاقی مورد بررسی قرار گیرد.

البته، مطالب بالا اشتباهی بودن این گونه نظریه‌ها را ثابت نمی‌کند. در ارزیابی چنین نظریه‌ای باید بسنجیم که آیا پذیرفتن نتایج این نظریه معقول است یا نتایج نظریه مخالف؟ به نظر من، این تعارض، تعارضی نابرابر است.



توجیه احکام اخلاقی

نظریه‌های متعددی که در مورد اخلاق مطمح نظر قرار دادیم - از هیچ‌انگاری اخلاقی تا نظریه نسبی‌گرایی فردی - هیچ‌کدام چنان مطالبی نداشت که مورد پسند قرار بگیرد. دلایلی هم که در موارد اندکی در تأیید آنها ارائه شده بود بسیار ضعیف بود. بنابراین، نظریه‌های یاد شده، جز دلایل پوچ یا سست و ناقص، هیچ دلیل دیگری جهت پذیرش نتایج باورناپذیری که بر آنها مترتب است به دست نمی‌دهند. این نظریه‌ها، برای اینکه تصور شود احکام اخلاقی ذاتاً ناصحیح هستند یا باید برشالوده‌هنگارهای متغیر اجتماعی یا تصمیمات فردی پی‌ریزی شوند هیچ یا تقریباً هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهند. همین‌طور، اگر بر این تصور باشیم که احکام اخلاقی را می‌توان نه فقط برای ارزیابی رفتار فرد بلکه برای ارزیابی هنگارهای اجتماعی و قوانین و نهادها نیز به کار گرفت، به نظر نمی‌رسد که با چنین نظریاتی به جایی برسیم.

این ملاحظات، منجر به رد قطعی هیچ‌انگاری یا نسبی‌گرایی نمی‌گردد (گرچه برداشتهایی که از این نظریه‌ها در تأیید موارد تناقض به عمل می‌آید فی‌ذاته مردود است). تحقیق نقادانه ما در این نظریات مبین آن است که در تأملاتمان در خصوص ماهیت احکام اخلاقی چه مسائلی مطرح است، ولی این به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که هیچ‌انگاری یا نسبی‌گرایی باید طرد شود. چنین نتیجه‌ای ممکن است رضایت بخش به نظر نرسد و به این تعبیر شود که علم اخلاق بیهوده است و هیچ چیز را ثابت نمی‌کند. اما اتخاذ چنین نتیجه‌ای بخطا است.

یکی از دلایلی که نمی‌توان به طور قاطع هیچ‌انگاری یا نسبی‌گرایی را رد کرد این است که ما صرفاً به ملاحظه و بررسی بعضی شکل‌های نمونه

این نظریات پرداخته ایم، در حالی که اشکال دیگری از آنها ممکن است بهتر قابل تأیید و دارای نتایج معقول تر باشد و به آن حد دلایلی در تأییدشان یافت بشود که نتایج به ظاهر غیرقابل قبولشان را توجیه کند.

با همه اینها، طرح کلی که تاکنون عرضه کرده ایم حکایت از آن دارد که چنین نظریه‌هایی قابل دفاع نیستند. پس، دلیل قوام و پابرجایی آنها چیست؟ احتمالاً یکی از دلایل، انتظارات و توقعات نابجا درخصوص ماهیت تحقیق در این گونه مسائل است؛ یعنی توقع ناشی از طلب براهین قاطع در اثبات یا ابطال قضایا. یکی از تصورات مهم درخصوص ماهیت شناخت آدمی که در طول تاریخ فلسفه همواره وجود داشته هنوز قویاً در تفکر ما درباره اخلاق پابرجا است. تصور مزبور کلاً به این شرح است که، چنانچه اساساً به شناختی دست یافته باشیم، باید آن شناخت بر پایه مبانی یقینی استوار باشد و لاغیر. شمول این مفهوم شناخت به اخلاق مستلزم این معنا است که معرفت اخلاقی، اگر اصولاً وجود داشته باشد، باید بر پایه شناخت متقن از اصول کلی انکارناپذیر استوار باشد و، در غیر آن صورت، باید براساس معرفت یقینی ما به موارد خاص صحیح یا غلط، بد یا خوب و عادلانه یا غیرعادلانه بنا شود و چنین شناختی از طریق تجارب معمولی به دست نمی‌آید. بنابراین، چنانچه اساساً شناخت اخلاقی وجود داشته باشد، آن شناخت، مآلاً باید از نوعی قوه مرموز «اشراق اخلاقی»^{۳۱} حاصل شده باشد.

هم اصول اخلاقی و هم احکام اخلاقی خاص، گاهی «ذاتاً بدیهی»^{۳۲} تلقی می‌شوند، لکن هرگز معلوم نشده است که این ادعا، و رای اعتماد ذهنی، چه مفهومی را افاده می‌کند. برخی از فیلسوفان بر این تصور بوده‌اند که آدمی دارای قوه خاصی است که بینشهای اخلاقی خطاناپذیر به وی ارائه می‌کند. لکن اغلب ما تاکنون از دریافت چنین بارقه‌های بینشی ناتوان بوده ایم و کسانی که مدعی دریافت چنان بارقه‌هایی بوده‌اند

31. moral intuition

32. self-evident

در خصوص محتوی آنها با هم متفق القول نبوده اند و ماهیت آن قوه نیز هرگز روشن نشده است. حتی تصور چنین قوه ای باطل به نظر می رسد. از این رو، چنانچه تصور شناخت اخلاقی بر پایه چنین فرضیاتی قرار گیرد، این تصور هم لاجرم باید غیر قابل دفاع باشد.

به هر تقدیر، قبل از گرفتن چنین نتایجی، باید به بررسی آن مفهوم کلی شناخت، که چنین نظریه ای درباره اخلاق متکی به آن است، پرداخت. این طرز فکر مبتنی آن است که هر شناختی از دنیای پیرامون را یا می توان از اصول عقلاً غیر قابل انکار راجع به طبیعت دنیا استخراج کرد و یا باید با گامهایی تردیدناپذیر بر اساس پاره ای از حقایق جزئی بنا کرد، مانند حقایقی که از مشاهدات ساده و خطاناپذیر به دست می آید. ولی، اگر چنین فکری را جدی تلقی کنیم، باید به این نتیجه برسیم که، در واقع، شناختی از دنیا نداریم و فی المثل تقریباً تمامی آنچه که تصور می کنیم به یاری علوم خاص کسب کرده ایم موهوم است. پیشرفت علمی بر پایه حقایق تردیدناپذیر استوار نیست و غیر از این نیز نمی تواند باشد، زیرا هیچ قوه خاصی در ما نیست که نسبت به قوانین کلی طبیعت به ما بینش مخصوصی بدهد. دانش ما از آن قوانین همواره از حد مشاهدات خاصی که انجام داده ایم، یا قادر به انجام آن باشیم، فراتر می رود.

علم مصون از خطا نیست. ادراکی که علم به ما ارزانی می دارد همواره، در صورتی که دلایل قوی برای تغییر عقاید مستقر پیدا شود، در معرض اصلاح و تصحیح خواهد بود. اما ظاهراً تجربه حاکی از این است که پیشرفت علمی موهوم نیست. توانایی فزاینده ما برای تصرف در رویدادهای نظام طبیعت نشان دهنده ادراک فزاینده ما از دنیا است هرچقدر هم که آن ادراک محدود باشد. بنابراین، چنانچه این نظریه معتدل را درباره پیشرفت علمی قبول داشته باشیم، باید این اندیشه کهنه را که شناخت صرفاً بر مبنای تردیدناپذیر استوار است به دور افکنیم.

از مطالب بالا چنین حاصل می شود که توقعی بیجا است که خواهان برهان قاطع برای اثبات اصول کلی اخلاق یا طالب تأیید بی چون و

چرای احکام اخلاقی خاص باشیم. در این بُعد از زندگی نیز، همانند دیگر ابعاد آن، آنچه باید درصدد جستجویش باشیم دلایل قوی به طرفداری از یک موضع اخلاقی در مقابل مواضع مخالف است، البته اگر چنین دلایلی یافت شود.

تحقیق ما در هیچ انگاری و نسبی‌گرایی اخلاقی حاکی از آن است که دلایل قوی برای رد چنین تصوّراتی از اخلاق وجود دارد. به تدریج که پیش می‌رویم به بررسی پاره‌ای نظریه‌های اخلاقی مهم از دیدگاه سیاسی خواهیم پرداخت که مطابق آنها احکام اخلاقی ذاتاً دلبخواهی یا صرفاً وابسته به فرهنگ یا تصمیمات فردی تلقی نمی‌شوند. یکی از نمونه‌ها، مکتب اصالت سودمندی^{۳۳} است. وقتی اصل سودمندی را در معرض ارزیابی نقّادانه قرار می‌دهیم درمی‌یابیم که برهان قاطعی نه بر اثبات آن یافت می‌شود و نه بر ابطال آن، لکن به هر حال، دلایلی له و علیه آن وجود دارد. به هر میزانی که دلایلی برای پذیرش این اصل به دست می‌آوریم همان قدر هم دلیلی برای این اعتقاد خواهیم داشت که احکام اخلاقی ذاتاً دلبخواهی نیستند.

گاهی عنوان می‌شود که روشهایی که جهت ارزیابی اصول اخلاقی به کار می‌گیریم بیهوده‌اند زیرا به دور می‌انجامند، به این توضیح که اصول کلی نتایج خاص می‌دهند و بعد خود آن اصول را براساس این نتایج ارزیابی می‌کنیم. احکام خاص را ظاهراً باید اصول کلی تأیید کنند و ما این قسم احکام را با برگزیدن اصول مؤید آن احکام ارزیابی می‌کنیم. این کار به حرکت دوری شباهت دارد. از این نحوه استدلال بیش از این ساخته نیست که اثبات کند آیا در فلان نظریه اخلاقی تناقض وجود دارد یا نه. اما نظریه‌های خالی از تناقض هم ممکن است با هم مغایرت داشته باشند، لذا این شکل استدلال نیز قاصر از رفع منازعات اخلاقی است.

ولی چنین رأیی شتابزده است. اول آنکه، این استراتژی استدلالی

ظاهراً حاکی از آن است که احکام اخلاقی تابع همان محدودیتها و کاربردهای منطقی هستند، همچون امتناع تناقض و استلزام، که تنظیم کننده احکام دیگر است و چنانچه نظریه ای در اخلاق مستلزم تناقض باشد بی اعتبار خواهد بود. اظهار چنین مطلبی در قبال مکتب هیچ انگاری اخلاقی کار کوچکی نیست، زیرا ظاهراً آن مکتب مبلغ این معنا است که احکام اخلاقی کاملاً خارج از حوزه عقل قرار دارند و اصول منطقی ناظر بر آنها نیست.

ثانیاً، همان طور که استراتژی استدلالی مزبور اشاره دارد، احکام اخلاقی در سطوح مختلفی از قبیل اصول کلی و احکام خاص عمل می کنند و استلزامات اصل کلی از نظر حالات خاص منوط به واقعیات خارجی است. اینکه آیا اصل کلی مؤید فلان حالت خاص است یا نه، بستگی دارد به حقایق خارجی. این گونه حقایق، یا آنچه درباره آنها مسلم فرض می شود، از چند جهت به موضوع ارتباط پیدا می کنند. بسیاری از قضاوت های ما حکایت از جهل یا عدم ادراک کامل از حقایق خارجی، قصور در تقدیر کلیه منافع ذیربط و تأثیر کامل تصمیمات ما در آن منافع دارد. هم احکام خاص و هم اصول کلی، تا آن میزان که بر فرض نادرست درباره امور واقع استوار باشند، می توانند بی اعتبار تلقی گردند. پس، نمی توان گفت که احکام اخلاقی مستلزم دور است. بعضی احکام اخلاقی را ممکن است به دلایل تجربی بی اعتبار تلقی کرد. به عبارت کلی تر، برخوردهای اخلاقی را نمی توان به تنهایی و جدا از سایر باورها در نظر گرفت بلکه باید آن را در مجموعه ای منتظم مرکب از سایر اعتقادات، از جمله اعتقادات در خصوص دنیای اطراف و طبیعت بشر و مکافات تصمیمات خودمان، مورد بررسی قرار داد.

بعلاوه، باید توجه داشت که بسیاری از احکام اخلاقی ابداً حاکی از اختلاف بر سر اصول نیست بلکه مبین منازعات در خصوص حقایق خارجی است. متأسفانه، نمونه بارز این امر تصمیمات دولتها است، از قبیل تصمیم برای اقدام به جنگ. تاریخ نشان می دهد که دولتها اغلب جهت

توجیه اقدامات نظامی مورد نظر خود به جعل یا تحریف حقایق می پردازند. مثلاً، گسترش دامنه درگیری ایالات متحده آمریکا در ویتنام با ادعاهای دروغین دولت آن کشور در مورد ماجرای خلیج تونکین توجیه شد. حتی امروزه کسانی که درباره توجیه پذیر بودن مداخله نظامی آمریکا در آسیای جنوب شرقی اختلاف نظر دارند اختلافشان، بیش از آنکه از حیث اصول اخلاق سیاسی باشد، به واقعیات گوناگون، از قبیل عوارض چنین مداخله ای در نفوس آن منطقه، مربوط می شود.

واقعیات مربوط می تواند بسی بحث برانگیزتر از خود احکام اخلاقی باشد. مثالی بزنیم: فرض کنیم نظریه ای مبلغ این معنا باشد که هر عملی باید بنا بر لذت و المی که ایجاد می کند ارزیابی شود. به عبارت دیگر، هر اندازه عملی لذت بیشتر ایجاد کند مستحسن تر، و هر چه رنج بیشتر به وجود آورد قبیح تر است. بنابراین، آنچنان افعالی باید انتخاب شود که حتی الامکان لذت خالص هر چه بیشتر (پس از وضع رنج) و رنج خالص هر چه کمتر ایجاد کند. به موجب این نظریه، لذت ناشی از هر عمل، توجیه کننده آن عمل خواهد بود.

حال ببینیم، به موجب این نظریه، تجاوز به عنف چه استلزامی دارد. اگر متجاوز از عمل خود کسب لذت نماید، آن لذت، توجیه کننده عمل اوست و دلیل موجهی از برای انجام آن عمل به دست می دهد. چنانچه لذتی که چنین تجاوزی به مرتکب آن ارزانی می دارد بیش از آلام ناشی از آن عمل باشد، آن تجاوز موجه خواهد بود دست کم اگر لذت بیشتری برای عملی دیگر که ارتکابش برای متجاوز مقدور است، متصور نباشد. ولی آیا این استدلال خردپذیر است؟

ما از میزان لذت و رنجی که در نتیجه یک عمل فرضی تجاوز به عنف حاصل می شود تقریباً آگاهی نداریم اما، به هر حال، به این حکم اطمینان داریم که فرضاً هم که تجاوز به عنف توجیه پذیر باشد با چنین شرایطی قابل توجیه نیست. قباحت تجاوز به عنف به مراتب مسلم تر به نظر می رسد تا نظریه مورد بحث یا واقعیتهای مربوط به لذت و الم که در موارد

خاصی محقق می‌گردد. وانگهی، ادعای قبیح بودن تجاوز به عنف غیر قابل اثبات هم نیست. گرچه لذتی که از آن عمل حاصل می‌شود به نظر نمی‌رسد اخلاقاً ربطی به موضوع داشته باشد، لکن در مورد رنج ناشی از آن قطعاً چنین نیست. از این گذشته، تجاوز به عنف متضمن تسلط وحشیانه (ولو موقت) شخصی بر شخص دیگر و مبتن میل به تحمیل اراده یکی بر دیگری است و، علاوه بر نفس تجاوز، احساسی ناشی از ناتوانی و بیچارگی در قربانی آن عمل ایجاد می‌کند. بین مرد و زن، عمل تجاوز به عنف نشانه و تشدیدکننده نوعی سلطه است که از یک فعل صرف بسی فراتر می‌رود و نمونه‌ای از رفتار و تعلیمی می‌گردد که نه فقط تبعیض آمیز است بلکه زایل کننده امیدها و بر باد دهنده آرزوها است.

این تأملات فقط دلالت بر این ندارد که چنین نظریه‌ای قابل قبول نیست بلکه حاکی از این نیز هست که ادعای ما دایر بر شناخت اخلاقی، لا اقل به اندازه ادعایمان در مورد شناخت دنیای پیرامون خویش، صحیح و معتبر است. چنانچه کسی نسبت به این قضیه تردید کند، در واقع، مدافع نوعی شکاکیت اخلاقی است. اما تجربه به ما آموخته است که مکتب هیچ انگاری و نسبی گرایی، در مقایسه با حکم به اینکه تجاوز به عنف نادرست است، دارای مبانی به مراتب تردید برانگیزتری است.

چنانچه کسی در صدد جرح این حکم باشد بر او فرض است که اثبات کند عوامل ذکر شده نامربوط یا مقرون به توهم است. اگر شخص معارض از اثبات مدعای خویش بازماند، حکم ما که از اول هم بی دلیل نبوده، با قاطعیت بیشتری ادعای درستی خواهد داشت، چه آنکه از معرکه منازعه به سلامت بیرون جسته است. از سوی دیگر، اگر برهان شخص معارض اقوی بر ادراک ما از موضوع متنازع فیه باشد، بر شناخت اخلاقی ما افزوده است، زیرا شناخت اخلاقی نیز، همانند شناخت ما از سایر مسائل، منوط است به چگونگی سازگاری احکام ما با یکدیگر، و تجارب بیشتر بر اعتبار آن می‌افزاید. ملاک معرفت ما در سایر شؤونات زندگی جز این نیست و در این زمینه نیز به چیزی کمتر از آن بسنده نتوانیم کرد.



پښتونستان کالج علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی