

در شماره ۲۵ کیان (ویژه نامه دین، مدارا و خشونت)، شماری از صاحب نظران در اقتراح کیان شرکت کردند و به سوالات مطرح شده پاسخ گفتند. مضمون یکی از پرسشها رابطه میان نسبی‌گرایی معرفتی و خشونت‌ورزی بود. مقاله زیر، در واقع پاسخی است بلند به آن پرسش. نویسنده که معتقد است نسبی‌گرایی معرفتی به گسترش خشونت اجتماعی می‌انجامد، برای تحکیم رأی خود، هم به آثار عینی و عملی نسبی‌گرایی در جوامع غربی اشاره می‌کند و هم ادله‌ای پیشینی عرضه می‌دارد.

می‌کنند که بر مبنای آنها اعمال خشونت موجه یا ناموجه تلقی می‌شود. اما بررسی در مورد وجود یا عدم رابطه میان نوعی نظریه معرفت‌شناسانه و ارتکاب خشونت (به صورت فردی یا جمعی) مسأله‌ای است که هم می‌تواند موضوع پژوهشهای تجربی جامعه‌شناسانه واقع شود و هم به روش تحلیل عقلی در خصوص آن کاوش به عمل آید.

از جنبه شخصی و روانی، خشونت به معنای بروز ناگهانی و انفجارگونه نیرویی است که صورتی تهدید کننده، مخرب و احیاناً

## نسبی‌گرایی معرفتی و

## خشونت‌ورزی در

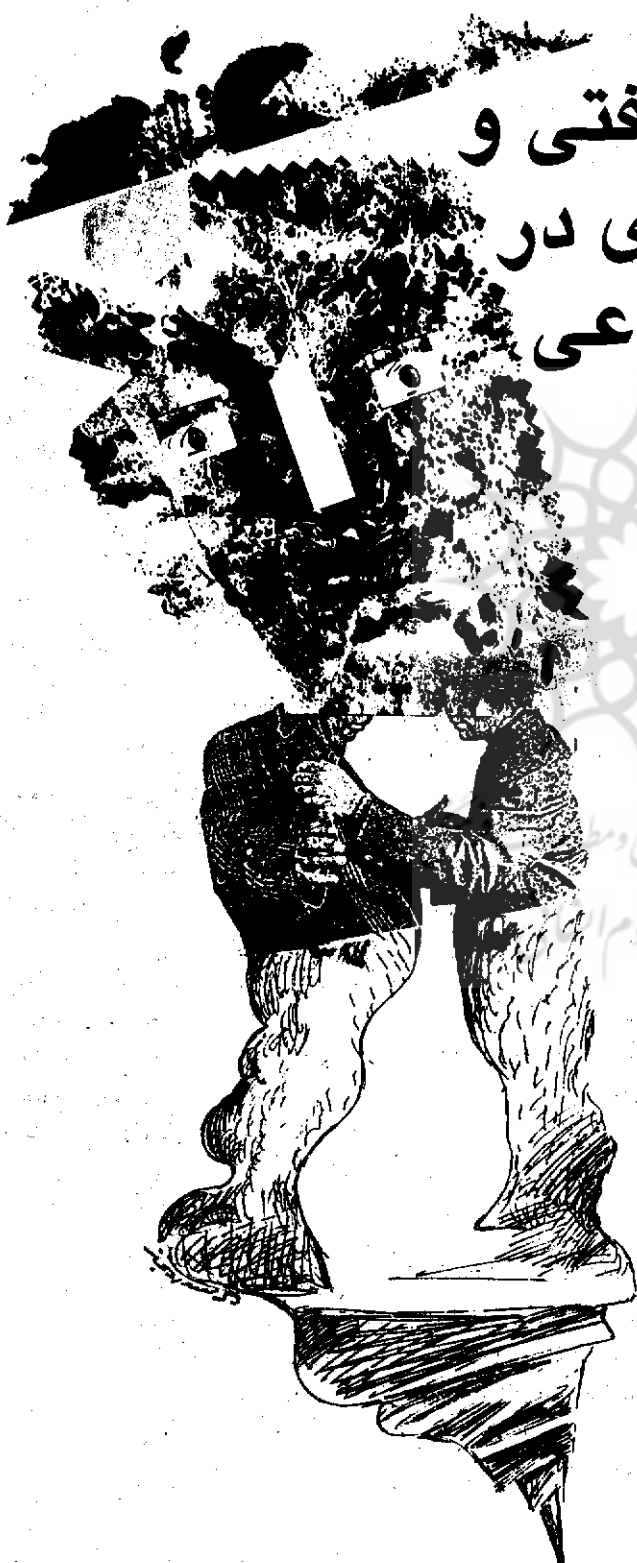
## صحنه عمل اجتماعی

علی پایا\*

آیا نسبی‌گرایی معرفتی به کاهش خشونت در عرصه سیاست و اجتماع می‌انجامد؟ این مضمون پرسشی بود که نشریه کیان در اقتراح در بهمن‌ماه گذشته با نگارنده در میان گذارده بود. پرسش مورد نظر کیان واجد این ویژگی قابل توجه است که از سویی با عالم اندیشه‌های منحض فلسفی پیوند دارد و از سوی دیگر با عرصه عمل (خواه عمل فردی، خواه جمعی) مرتبط است. در گذشته، فیلسوفان، به استثنای آنان که در حوزه‌هایی نظیر فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاست یا فلسفه حقوق فعالیت می‌کردند، کمتر توجهی به مباحث عملی داشتند. اما در حوزه فلسفه تحلیلی طی دو سه دهه اخیر شاخه تازه‌ای تحت عنوان فلسفه کاربردی<sup>۱</sup> رشد کرده است که وجه نظر آن دقیقاً همین ارتباط میان دیدگاههای نظری و نتایج عملی حاصل از آنهاست. در این قلمرو کوشش می‌شود با استفاده از ابزار تحلیل نظری جنبه‌های گوناگون مسائل و اموری که مستقیماً با کنش فردی و اجتماعی در اشکال مختلف آن سروکار دارد، آشکار گردد و لوازم و نتایج عملی مترتب بر آنها بهتر درک و فهم شود.

در پاسخ به پرسش صدر مقال، نخست باید دو مفهوم اساسی نسبی‌گرایی معرفتی و خشونت را در حدی که برای ادامه بحث کفایت کند روشن کرد، و آنگاه به بررسی رابطه میان آن دو پرداخت و به مدد تحلیل عقلی مشخص نمود که آیا پایبندی به نسبی‌گرایی در حوزه نظر و اندیشه منجر به حذف یا لااقل کاسته شدن از خشونت‌گرایی در رفتار فردی و جمعی می‌شود یا نه.

«خشونت» در زمره پدیده‌هایی است که در قرن اخیر بیش از پیش مورد توجه فلاسفه و متخصصان علوم اجتماعی قرار گرفته است. روانشناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان برای کشف و فهم علل بروز خشونت از سوی افراد یا درون جوامع تلاش می‌کنند و فیلسوفان حقوق یا سیاست یا اخلاق به دلایلی نظر



قتال به خود می‌گیرد.<sup>۲</sup> از جنبه اجتماعی، خشونت به استفاده از زور یا قدرت، به شیوه‌ای مخرب، به وسیله نهادها یا هیوات اجتماعی در راستای تحصیل غایات مورد نظر این نهادها و هیوات تعریف می‌شود. در خشونت علیه غیر، چنان‌که تامس آکویناس یادآور شده، اراده آزاد دیگری زیر پا گذارده می‌شود.<sup>۳</sup> خشونت در معنای مورد توجه محققان، یک پدیدار انسانی است و اسناد آن به طبیعت یا به حیوانات به گونه‌ای انسان‌مدارانه (آنتروپومورفیک<sup>۴</sup>) صورت می‌پذیرد.

خشونت بر اساس یک تقسیم‌بندی به «خشونت به وسیله» و «خشونت علیه» قسمت می‌شود. نظیر خشونت به وسیله نیروهای پلیس، خشونت به وسیله گروه‌های فشار، خشونت به وسیله دولت و...؛ خشونت علیه روشنفکران، خشونت علیه خشونت، خشونت علیه اقلیت ضعیف و... در تقسیم‌بندی دیگری این پدیدار در مقوله‌هایی مانند خشونت فردی، خشونت گروهی، خشونت نهادینه، خشونت فیزیکی، خشونت لفظی، خشونت روانی، خشونت طبقاتی، خشونت نظام‌های بین‌المللی و امثالهم جای داده می‌شود.<sup>۵</sup>

نسبی‌گرایی یک موضع فلسفی است که در اشکال مختلف نظیر نسبی‌گرایی معرفتی<sup>۶</sup>، نسبی‌گرایی مفهومی<sup>۷</sup>، نسبی‌گرایی در خصوص مفهوم صدق<sup>۸</sup>، نسبی‌گرایی زیباشناسانه<sup>۹</sup>، نسبی‌گرایی فرهنگی<sup>۱۰</sup>، نسبی‌گرایی اخلاقی<sup>۱۱</sup> و... ظاهر می‌شود. اشکال مختلف نسبی‌گرایی را می‌توان در قالب الگوی کلی ذیل نمایش داد:

الف) در هر هویت اجتماعی معین (مانند یک تمدن، یک جامعه، یک گروه، یک دوره تاریخی، یک فرهنگ، یک صورت حیات و نظایر آن) استانداردهای عینی و یا قابل انتقال میان اذهان<sup>۱۲</sup> برای عقلانیت، موجه‌سازی باورها، تعیین صدق و کذب گزاره‌ها، پذیرش اصول اخلاقی یا زیباشناسانه و... وجود دارد.

ب) اختلاف میان افراد ناشی از اختلاف در میان استانداردها و معیارهای عینی (یا قابل انتقال میان اذهان) در هیوات اجتماعی است که افراد بدان تعلق دارند.

ج) هیچ نوعی استاندارد عام و کلی برای رفع اختلاف میان معیارهای متعلق به هیوات اجتماعی مختلف موجود نیست.

به این ترتیب در نسبی‌گرایی معرفتی (که موضوع بحث مقاله حاضر است و نباید آن را با زهیافت عقل سلیم که بر نسبی و متدرج بودن معرفت تأکید می‌ورزد خلط کرد) عینی بودن واقعیت مورد تردید قرار می‌گیرد و وابستگی آن به ذهن، زبان، مفاهیم، صور حیات و یا قراردادهای میان آدمیان مورد تأکید واقع می‌شود. پاول فایرابند، فیلسوف علم اتریشی روایتی افراطی از این دیدگاه را این‌گونه بازگو کرده است:

ما دیگر وجود یک عالم عینی را که از فعالیت‌های معرفت‌شناسانه ما تأثیر نمی‌پذیرد، مفروض نمی‌گیریم، چنین عالمی تنها در زمانی که درون چارچوب یک جهان‌بینی خاص حضور داریم، مفروض گرفته می‌شود. ما به این نکته اذعان می‌کنیم که فعالیت‌های معرفت‌شناسانه ما می‌تواند حتی بر حقیرترین اجزای کیهانشناسی تأثیر بگذارد و به عنوان مثال خدایان یونان را با نوده‌ای از اتم‌های سرگردان در فضای خالی تمویض کند.<sup>۱۳</sup>

آن نوع نسبی بودن معرفت که مورد تأیید عقل سلیم و عرف

عام است بیانگر این نکته است که شناخت آدمی از پیرامونش می‌تواند در زمانها و مکانهای متفاوت دستخوش تحول شود. اما نسبی‌گرایی معرفتی بر این موضع افراطی‌تر پای می‌فشرد که میان این شناخت‌های متفاوت نمی‌توان قضاوت معرفت‌شناسانه کرد زیرا هر یک از فاعلان شناسایی، خواه به صورت فردی و خواه در هیات گروهی، واقعیتی را که در صدد شناسایی آن است، خود خلق می‌کند و به مدد استانداردهایی به قضاوت درباره دعای معرفت‌شناسانه در خصوص این واقعیت می‌پردازد که مختص هنجار اجتماعی خاصی است که وی بدان تعلق دارد.

به همین سیاق در قلمرو روشها و معیارها، مدعای اصلی نسبی‌گرایی معرفتی آن نیست که این معیارها تغییر می‌کنند، بلکه این دعوی قدرتمندتر است که این معیارها، خواه متغیر و خواه غیر متغیر، فاقد هر نوع وجه یا مبنای غیردوری هستند که از عهده موجه ساختن آنها و باز نمودن بر تریشان بر دیگر معیارها و روشها برآید. به عنوان مثال، نسبی‌گرایی معرفتی در رد دعای شناخت‌شناسانه علوم تجربی استدلال می‌کنند که نه تنها قواعد اصلی علم قابل موجه ساختن نیستند، بلکه خود علم نیز، به واسطه تأثیر عوامل بیرونی، این قواعد را رعایت نمی‌کند و بنابراین محتوای معرفتی آن با دعای شناخت‌شناسانه دیگر آموزه‌ها و رهیافتهای تفاوتی ندارد.<sup>۱۴</sup>

نسبی‌گرایی اخلاقی و ارزشی نیز به شیوه‌ای متناظر با نسبی‌گرایی معرفتی بر این نکته تأکید دارد که اخلاقیات عام و کلی وجود ندارد و شیوه‌های اخلاقی مختلف متعلق به نظامهای اخلاقی متفاوت، از حیث ارزشی یا یکدیگر قابل قیاس و سنجش نیستند و نمی‌توان به برتری یکی بر دیگری فتوا داد. به عنوان مثال آلدویرمک ایتنایر، فیلسوف اسکاتلندی معتقد است که ما فاقد ارزشهای عام اخلاقی هستیم و در عین حال چون به شیوه نظام اخلاقی ارسطو به دنبال یک تلوس telos یا غایت اخلاقی واحد نرفته‌ایم، بنابراین در عصر کنونی در جهان بعد از اخلاق و پس از فضیلت زینست می‌کنیم. هر فضیلتی تنها درون یک سنت خاص معنا پیدا می‌کند.<sup>۱۵</sup>

رشد گسترده انواع مکاتب نسبی‌گرایانه در قرن اخیر و بخصوص در دهه‌های پایانی آن، معلول علل مختلف است که از جمله آنها می‌توان به بروز بحران در فیزیک کلاسیک و پدیدار شدن چارچوبهای مفهومی جدید در علم تجربی، وقوع جنگهای گسترده محلی و بین‌المللی، سلطه دیرپای دیدگاههای پوزیتیویستی<sup>۱۶</sup> افراطی و بسط امکانات تکنولوژیک در راستای مرتبط ساختن اقوام و فرهنگهای مختلف اشاره کرد. پرداختن به این علل هر چند به خودی خود حائز اهمیت است و می‌تواند به روشنگری بسیاری از ابهامات موجود در حوزه بحثهای نظری مدد رساند، ما را از غرض اصلی مقاله حاضر دور می‌کند و به این اعتبار باید آن را به فرصتی دیگر واگذارد. آنچه در این یادداشت مطمح نظر است، بررسی وجود یا عدم رابطه میان نسبی‌گرایی معرفتی و کاهش خشونت اجتماعی است.

خشونت اجتماعی و سیاسی نیز همانند هر پدیدار دیگر معلول علل گوناگون است. از جمله عللی که در بروز این نوع خشونت مؤثرند می‌توان به فقر و اختلاف طبقاتی، بی عدالتی اجتماعی، ضعف نظامهای آموزشی و پرورشی و استبداد سیاسی

جلوگیری از بروز خشونت، ترویج نسبی‌گرایی در حوزه امور واقع و ارزشهاست. به اعتقاد این متفکران اگر این آموزه مورد قبول همگان قرار گیرد که دیدگاههای افراد و اقوام مختلف با یکدیگر در خصوص حقایق و ارزشها متفاوت است و مذعیات و الگوهای مشترک که بتوان بر سر آنها به توافق رسید، و نیز ملاکهای کلی و عام برای قضاوت در میان دعوی ناسازگار معرفتی و ارزشی وجود ندارد، در آن صورت زمینه برای نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز میان گروهها و اقوام و فرهنگهای گوناگون به بهترین نحو فراهم خواهد شد.

بر مبنای این استدلال، قبول این نکته که هیچ دیدگاهی بر دیگر دیدگاهها از حیث معرفت‌شناسی برتری ندارد و حقیقت مطلق و مطلق حقیقت نزد هیچ یک از ابنای بشر نیست و اصول اخلاقی و ارزشی هیچ نظام اخلاقی را نمی‌توان در قیاس با اصول نظامهای اخلاقی دیگر مورد سنجش قرار داد و معنا و مضمون و مفاد گزاره‌های معرفتی و اظهارات حاوی دعوی ارزشی تنها درون چارچوبهای خاص، یا صور حیات مشخص و یا سنتهای معین درک و فهم می‌شود، موجب می‌گردد افراد در طرح حقوق مورد ادعای خود در برابر دیگران جانب حزم و احتیاط را در پیش گیرند و از طرح هر نوع دعوی واجد حق بودن، جز در چارچوب قوانین وضعی (یا موازین نظری) مورد قبول طرفین خودداری ورزند. معنای این سخن آن است که قائلان به هر یک از نظامهای معرفتی یا ارزشی، با صحنه گذاردن بر رهیافت نسبی‌گرایانه، با آمادگی و سهولت بیشتری پذیرای مشی تساهل و تسامح در قبال غیر خواهند شد و به این ترتیب زمینه اصلی بروز و ایجاد خشونت در جوامع تضعیف خواهد گردید.

رهیافت نسبی‌گرایان در پاسخگویی به مسأله خشونت، به دلایل چندی مورد توجه و اقبال قرار گرفته است. از جمله آنکه در این رهیافت به‌نحو ضمنی یا صریح این نکته مطرح می‌شود که بدیل نسبی‌گرایی، مطلق‌انگاری در عرصه نظر و عمل است که به استبداد فکری و توتالیترانیسم سیاسی منجر می‌شود. مدافعان نسبی‌گرایی با اشاره به تاریخ جوامع مختلف یادآور می‌شوند که در زمره ابزاری که در جوامع گوناگون و در زمانهای دور و نزدیک در مقابله با خشونت مورد استفاده قرار گرفته است، می‌توان به «شعائر مذهبی» و نیز «مشروعیت بخشیدن به برخی از اشکال خشونت، به‌عنوان مثال اعمال خشونت به وسیله دولت» اشاره کرد. اما با تضعیف باورهای دینی در قرون جدید و نیز سوء عمل دولتها و حکومتها (خواه حکومتهای دینی و خواه غیردینی) در بهره‌گیری از ابزار اعمال خشونت به‌منظور حراست از حقوق یک طبقه مسلط، این دو ابزار نقش بازدارنده‌ای که در گذشته در جهت محدود ساختن خشونت داشتند، تا حدود زیادی از دست داده‌اند. از سوی دیگر با تنوع و کثرتی که در جوامع، خواه در سطوح ملی و منطقه‌ای و خواه در ترازهای فرماندهی و بین‌المللی، پدید آمده، مسأله بروز خشونت میان گروهها و فرهنگها و اقوام مختلف صورت حادثتری به خود گرفته و همین امر لزوم دستیابی به راههای بدیعتی برای مقابله با خشونت را از فوریت و ضرورت بیشتری برخوردار کرده است. در چنین ظرف و زمینه‌ای نسبی‌گرایی معرفتی و ارزشی با برخورداری از پشتوانه حاصل از کوششهای نظری چند دهه اخیر، مناسبترین پاسخ را برای این

اشاره کرد. اما از یک منظر فلسفی می‌توان همه این علل مختلف را تجلیات متفاوت دو علت اصلی به شمار آورد: تعارض آرا و عقاید / یا تضاد منافع (حقوق). این دو علت اصلی را می‌توان در قالب یک نماد یا پدیدار واحد یعنی فقدان زبان مشترک بازیابی کرد.

بر این اساس خشونت اجتماعی، در بسیاری موارد، زمانی بروز می‌کند که «حقها» با یکدیگر برخورد می‌کنند و زبان مشترکی برای رفع تعارض موجود نیست. در چنین شرایطی خشونت (در اشکال مختلف آن) می‌تواند برای تحمیل یک حق بر حقوق دیگر مورد استفاده قرار گیرد. «حق»های مورد اشاره حقوقی هستند که افراد یا هویات یا نهادهای اجتماعی برای خود قائلند (صرف‌نظر از آنکه در باور به واجد این حقوق بودن موجه باشند یا نه).<sup>۱۶</sup> تعارض میان حقوق، به نوبه خود ناشی از تفاوت‌های بنیادین در نحوه تلقی افراد و جوامع از خویش و جهان پیرامون است. به عنوان مثال، آنکه بر مبنای جهان‌بینی خاص خود، خویشتن یا گروه و طبقه‌ای را که بدان تعلق دارد، برتر از دیگر افراد و گروهها به شمار می‌آورد، به الزام این دیدگاه، به خود حق می‌دهد به جان و مال کسانی که آنان را مادون و فروتر محسوب می‌کند، دست تطاول دراز کند. دیگری که برای خویش یا اعضای مجموعه‌ای که با او در شماری از امور و ممیزات اشتراک دارند، حقوق خاصی قائل است، اگر خویشتن و یاران را از آنچه که حق مجموعه خود می‌پندارد محروم ببیند، احیاناً ممکن است برای احقاق آن، به اعمال زور و بهره‌گیری از خشونت متوسل شود. به این ترتیب، در تحلیل نهایی، بروز خشونت ناشی از برخورد حقها و تضاد منافع به یک اعتبار، ریشه در تفاوت دیدگاهها و بینشهای افراد دارد. این تفاوتها در غیاب یک زبان مشترک برای تسهیل تفهیم و تفاهم می‌تواند زمینه‌ساز بروز خشونت و ظهور رفتار پرخاشگرانه و ستیزه‌جویانه شود.

توجه به «حق» و تاکید بر آن، پدیداری است که به جهان مدرن تعلق دارد. در جهان ناقبل مدرن، در صحنه تعاملات اجتماعی، «وظیفه» یا «تکلیف» مفهوم محوری و اساسی به شمار می‌آمد. در عصر جدید، حقها، به گفته رانلد دورکین، فیلسوف حقوق آمریکایی، همچون برگهای برنده‌ای به شمار می‌آیند که به عنوان دعوی مطلق مطرح می‌شوند و به استحقاق بی‌قید و شرط تکیه می‌کنند.<sup>۱۷</sup> زمانی که حقها با یکدیگر برخورد می‌کنند، زبان مشترکی برای رفع آنها در کار نیست و در عوض، خشونت، اعتراض و عمل مستقیم برای تحمیل یکی بر دیگری مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اما خشونت مسری است، به این معنی که کاربرد آن هم برای کسی که بدان متوسل شده، هم برای قربانی، و هم برای ناظران ثالث، به منزله الگویی جلوه‌گر می‌شود که نماینده «راه‌حل نهایی» است. به عبارت دیگر خشونت در شرایطی جاذبه بیشتری پیدا می‌کند که احیاناً مطالبه حقوق (صرف‌نظر از موجه بودن ادعای آن) از طرق دیگر به نتیجه موردنظر نرسیده باشد، و همین امر می‌تواند حیات جامعه را در معرض خطر قرار دهد.

یکی از عوامل مهمی که در قرن اخیر به رشد انحای گوناگون نسبی‌گرایی مدد رسانده، آن است که در قلمرو معرفتی گروهی از متفکران به این نتیجه رسیده‌اند که یکی از مناسبترین راههای

پرسش که چگونه می‌توان از بروز خشونت جلوگیری کرد، ارائه می‌کند.

پشتوانه نظری مورد اشاره مدافعان نسبی‌گرایی، حجم معتنا به آثاری است که در قرن اخیر در نقد اندیشه‌های مطلق‌گرایانه و احیاناً جزم‌انگارانه متفکران سده‌های گذشته به رشته تحریر درآمده است. هرچند همه انتقاداتی که از دیدگاه‌های محدود و محدودیت‌آور گذشتگان به عمل آمده، صبغه‌ای نسبی‌گرایانه نداشته، در میان آثار تأثیرگذار قرن بیستم می‌توان شماری از نمونه‌های شاخص از جمله آثار تامس کوهن و پاول فایرابند در حوزه علوم طبیعی و روش‌شناسی علوم، پیتر وینچ و هانس گئورگ گادامر در علوم اجتماعی و علوم انسانی، و نویسندگان پسامدرن همچون ریچارد رورتی، ژاک لاکان، ژاک دریدا و ژان بودریار و... در قلمرو سیاست، اخلاق، نقد ادبی، مطالعات فرهنگی و... را یاد کرد، که سهم عمده‌ای در ترویج اندیشه‌های نسبی‌گرایانه داشته‌اند.

بررسی دیدگاه‌های هر یک از چهره‌های سرشناس نسبی‌گرایی نیاز به رساله یا رساله‌های مستقلی دارد. در این مختصر تنها می‌توان به اجمال به ارزیابی این نظر پرداخت که آیا در حقیقت اتخاذ یک رهیافت نسبی‌گرایانه در خصوص مسائل معرفتی و ارزشی می‌تواند به کاهش خشونت در سطوح فردی و جمعی منجر شود.

در ابتدای مقاله به این نکته اشاره شد که در یک تحلیل نظری می‌توان ریشه بروز خشونت را، تا اندازه‌ای، به تقابل میان حقوق بازگرداند. در میان مکاتب فلسفی جهان مدرن، لیبرالیسم، بیش از سایر مکاتب بر عنصر حق تکیه کرده و آن را محور بحث‌های نظری خود قرار داده است. ظاهراً دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه باید به ظهور جوامع لیبرال منجر شود که در آن حقوق شهروندان مختلف مبنای قوانین مورد قبول عامه، مراعات می‌گردد و از خشونت در آنها نشانی نیست.

اما نگاهی به تاریخ اندیشه‌های معاصر به خوبی آشکار می‌کند که ترویج آموزه‌های نسبی‌انگارانه به عوض آنکه به ظهور جوامع لیبرال عاری از خشونت مدد رساند، راه را برای پیدایش جوامع لیبرتارین<sup>۱۸</sup> هموار کرده است که هرچند پارادایم پایبندی به نسبی‌گرایی به شمار می‌آیند، خشونت نه تنها در آنها از میان نرفته که صورت نهادینه و مستقر یافته است.

میان جوامع لیبرتارین و جوامع لیبرال تفاوت‌های مهمی وجود دارد که عدم توجه به آنها بسیاری از نویسندگان را به خطاهای چشمگیر انداخته است. لیبرالیسم یک مکتب سیاسی است که به اخلاقیات توجه دارد. لیبرال‌هایی مانند لاک معتقد بودند که در جامعه یک دین واحد نباید بر افراد تحمیل شود و برهانی که بر این امر اقامه می‌کردند آن بود که دینی که با تحمیل و فشار پذیرفته شود، شایسته نام ارتباط معنوی فرد با خدا نیست و اساساً دین به شمار نمی‌آید. لیبرتاریسم رهیافتی است که در آن لیبرالیسم به حوزه اخلاق و مدنیت<sup>۱۹</sup> تسری می‌یابد. لیبرتارین‌ها آموزه لاک را در مورد منزلت دین به شیوه‌ای افراطی این‌گونه بسط دادند که در جامعه هیچ نوع اخلاقیات واحد و هیچ نوع الگوی مدنی واحد نباید حکمفرما باشد.

در لیبرالیسم کلاسیک حقوق اموری به شمار می‌آیند که فرد

قبل از ورود به صحنه سیاست واجد است و دولت باید از آن حمایت کند. حق برای هابز، به معنای حق حیات بود و برای لاک به معنای حق مالکیت. ادوموند برک معتقد بود که هر فرد حق عادلانه‌ای از آنچه در جامعه موجود است دارد. لیبرالیسم به اخلاق به عنوان یک پیوند اساسی اجتماعی نظر دارد و معتقد است دولت وظیفه تقویت امور اخلاقی را دارد. لیبرتاریسم به عکس بر این نکته تأکید دارد که وظیفه دولت دخالت در امور اخلاقی نیست، بلکه وظیفه اصلی دولت آن است که رفاه شهروندان را تأمین کند. رعایت اخلاقیات برعهده خود شهروندان است.

در نظر لیبرالیسم، اخلاق عبارت است از کنترل بر خویش در مقیاس جمعی، و اخلاق لاقفل بعضاً عبارت است از فضیلت‌هایی که این امر را حمایت می‌کند. اما در نظر لیبرتاریسم اخلاق عبارت است از حمایت از انتخاب فرد. در دیدگاه لیبرتاریستی اخلاق به فضیلت (به معنای گرایشها و امور بالقوه درون یک جامعه که برای اداره مناسب آن ضروری است) ربطی ندارد، بلکه با ارزش (به معنای انتخاب‌های آزادانه شخصی) مرتبط است. لیبرتاریسم در مقام یک شیوه زندگی اخلاقی نظریه‌ای ناموفق است. زیرا در آن همه امور جامعه بر مبنای قرارداد تعیین و تمشیت می‌شود. در این نظریه به فرد به عنوان یک موجود انتزاعی<sup>۲۰</sup> (ونه یک هویت دارای تاریخ) نظر می‌شود که با دیگران در قراردادهای مختلف وارد می‌شود و سپس آنها را فسخ می‌کند. این رهیافت هرچند ممکن است در برخی موارد کارساز واقع شود و به نتایج مثبتی منجر گردد، اگر همه احاد جامعه بر مبنای آن عمل کنند، نابودی جامعه را در پی خواهد داشت.<sup>۲۱</sup>

متفکران لیبرال بر این باورند که آزادی با کنترل بر خود و خویشنداری ربطی وثیق دارد؛ هر چه کنترل از درون کمتر شود کنترل از بیرون باید شدیدتر شود تا اساس جامعه محفوظ بماند. اما در برابر این آموزه، از دهه ۱۹۶۰ به بعد متفکران لیبرتارین در

کشورهای غربی در حوزه‌های گوناگون با ترویج آموزه‌های نسبی‌گرایانه تلقی تازه‌ای از آزادی را ترویج کردند که در آن بر «آزادی منفی» در معنای مورد نظر آیزایا برلین، به گونه‌ای افراطی تأکید می‌شود.<sup>۲۲</sup> به عنوان نمونه محققان در حوزه علوم اجتماعی تحت تأثیر آموزه‌های انسان‌شناسانی مانند روت بندیکت و کتاب پرآوازه او الگوهای فرهنگ<sup>۲۳</sup> استدلال کردند که ساختارهای اجتماعی نسبی است و بنابراین می‌توان نحوه زیست را به دلخواه انتخاب کرد و از محدودیت‌های کمتری برخوردار شد. این سخن روسو که آدمی آزاد آفریده شده و در بند جامعه قرار گرفته معنای تازه‌ای پیدا کرد و به مدد ترویج دیدگاه‌های فروید، هر نوع خویشنداری مانع رشد آزادی و انمود گردید. به این ترتیب این رهیافت فلاسفه لیبرال که برای تغییر جامعه باید فرد را تغییر داد، در تلقی لیبرتارین‌ها جای خود را به این رهیافت داد که برای تغییر فرد باید در جامعه تغییر ایجاد کرد. به عبارت دیگر در جریان انقلاب لیبرتارین در مغرب زمین از دهه ۱۹۶۰ به این سو، جای علیت اجتماعی عوض شد.

انقلاب لیبرتارین (که نقطه اوج آن را می‌توان در جامعه آمریکا در دوران ریاست جمهوری رونالد ریگان و در انگلستان در زمان زمامداری تاچر مشاهده کرد) علی‌رغم آنکه تا اندازه‌ای تساهل را



ترویج کرد، نتایج نامطلوب گسترده‌ای به بار آورد که اکنون بنیاد جوامعی را که از این دیدگاه بهره گرفته‌اند، مورد تهدید قرار داده است. این انقلاب پیوند میان برخی از امور اساسی را که حافظ قوام و دوام جوامع به‌شمار می‌آیند، از هم گسست: از جمله پیوند میان عمل و نتیجه، فضیلت و پاداش، تلاش و دستاورد، بازده و خویشتنداری. در جوامع لیبرتارین، حقوق (که مفهومی حقوقی است) به جای وظیفه (که مفهومی اخلاقی است) قرار گرفته، قرارداد وجه غالب روابط اجتماعی شده و اخلاق به یک زبان خصوصی بدل شده است. به عبارت بهتر «اخلاق» نیز در این جوامع نظیر سایر امور خصوصی شده، یعنی به مالکیت خصوصی درآمده و در عوض «وظیفه» به مالکیت دولت درآمده است. به این معنی که دولت در دیدگاه لیبرتارین‌ها وظیفه دارد امکان انتخاب افراد را افزایش دهد و برای همگان صرف‌نظر از استحقاق یا عدم استحقاق آنان امکانات رفاهی فراهم کند.

اما این تحولات، چنان‌که فرانسیس فوکویاما در کتاب تازه خود، *اعتقاد: فضیلت اجتماعی و ایجاد سعادت*<sup>۲۳</sup> یادآور شده، موجب گردید که از دهه ۱۹۶۰ به بعد جرایم خشونت‌آمیز که میزان آن در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، در جامعه‌ای نظیر آمریکا پایین بود، به شدت روبه افزایش گذارد، آمار خودکشی به نحو چشمگیری افزایش یابد، بنیادهای خیرخواه به گونه‌ای نگران‌کننده تضعیف گردد و سنتها و اخلاقیات و باورهای دینی نیز تا حدود زیادی رنگ بازنند.

سرعت این تحولات و آهنگ مخرب آنها، بخصوص از حیث تضعیف باورهای دینی و آموزه‌های اخلاقی چنان بود که به سال ۱۹۶۶ نویسنده‌ای به نام فیلیپ ریف در کتابی با عنوان *پیروزی نسخه شفا بخش*<sup>۲۵</sup> با نگرانی تذکار داد، «مسئله آن‌طور که داستایفسکی متذکر شد این نیست که آیا انسان متمدن می‌تواند باور دینی داشته باشد؟ بلکه مسئله این است که آیا انسانی که باور دینی ندارد می‌تواند متمدن باشد؟» و اسقف اعظم کلیسای کاتربری، دکتر جرج کری به سال ۱۹۹۶ در اعتراض به روند انحطاط اخلاقی و دینی در انگلستان خواستار برپا ساختن یک «جهاد اخلاقی و معنوی» شد و تأکید کرد:

ما زبان نقیص گناه را از دست داده‌ایم. واژه گناه اینک به واژه‌ای میرنده و در حال فراموش شدن و خروج از شمار واژگان مورد استفاده عامه بدل شده است. اسکار وایلد زمانی یادآور شد که تفاوت میان آدمی و حیوان در آن است که آدمی می‌داند چگونه از فرط خجلت و شرمساری سرخ شود. و من در شگفتم که آیا ما احساس شرمساری را از یاد برده‌ایم؟ این نکته‌ای است که باید درخصوص آن تأمل کرد.<sup>۲۶</sup>

به این ترتیب، انقلاب لیبرتارین که با تکیه بر نسبی‌گرایی معرفتی و ارزشی، از مجرای تأکید بر آزادی بی‌قید و شرط فرد در انتخاب آنچه وی ارزش، هویت، نقش و عملکرد و محصول معرفتی محسوب می‌کند پا به عرصه گذارده بود، برخلاف آنچه وعده داده بود، در عمل زمینه‌ساز بروز گسستهای جدی در میان طبقات اجتماعی و اصطکاک و برخورد گسترده‌تر میان افراد و جوامع و ازدیاد خشونت در اشکال مختلف گردید. همین نتایج نامطلوب بوده است که از اواخر دهه ۱۹۷۰ گروهی از متفکران مغرب‌زمین را به بسط و تکمیل دیدگاههایی ترغیب کرده که اکنون

با عنوان کلی «اصالت اجتماع» (Communitarianism) از آنها یاد می‌شود و وجه مشترک آنها از جمله در تأکید بر اهمیت نقش جامعه، عنایت به مشارکت عمومی در انجام امور و همکاری میان بخش دولتی و بخش خصوصی، توجه به آموزه‌های اخلاقی، ایجاد توازن میان حق و مسئولیت (که با مفهوم سنتی تکلیف تمایز دارد) و نظایر آن است.<sup>۲۷</sup>

برهانی که در بالا و در نقد نسبی‌گرایی معرفتی ذکر شد، نظریه نتایجی داشت که از کاربرد این دیدگاه به نحو عینی و عملی حاصل شده است. اما در باز نمودن این نکته که اتخاذ این رهیافت به عوض آنکه موجب تسامح و تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع تکرگرا شود، به ازدیاد خشونت دامن می‌زند، می‌توان دلایل دیگری نیز اقامه کرد که احیاناً از صبغهای پیشینی (اما نه لزوماً تحلیلی به معنای منطقی این واژه) برخوردارند. یکی از این دلایل بر مبنای ارتباط میان زبان و خشونت استوار است. در این نکته تردید نیست که نحوه تفکر و سخن گفتن ما در نحوه عملمان اثر می‌کند. واژگان فلسفی ما مهمترین منبع برای وساطت میان منافع یا علایق متضاد است. هر چه زبان غنی‌تر باشد، امکان دستیابی به تفاهم بیشتر است و به عکس. سخن گفتن، به یک اعتبار، معادل عملی کردن است، چنان‌که حضرت حق در قرآن می‌فرماید: کن فیکون. جان آوستین، فیلسوف زبان انگلیسی، بنا بر عنایت به همین نکته، نظریه مربوط به کنش - گفتار را مطرح کرد. اگر ابزار زبان نتواند از عهده انجام وظیفه‌ای که از آن انتظار می‌رود برآید، آنگاه خشونت، پاسخ آماده‌کنسانی خواهد بود که قادر نیستند دیدگاههای خود را به خوبی توضیح دهند و به ادب و آداب اجتماعی و نیز نتایج درازمدت عمل خود چندان توجهی ندارند. نسبی‌گرایی معرفتی و نیز نسبی‌گرایی ارزشی از آنجا که وجود ملاکهای عینی و نیز امکان دستیابی به ملاکهای مشترک را در میان کسانی که به «شیوه‌های زیست و صور حیات» متفاوت تعلق دارند منکر می‌گردد، پیشاپیش راه را بر مفاهمه و گفت‌وگو میان افراد می‌بندد.

یک نمونه قابل توجه از این‌گونه موارد ارتباط میان زبان و خشونت از رهگذر دیدگاههای نسبی‌گرایانه نظریه اصالت احساسات (emotivism) است که از سوی فلاسفه پوزیتیویست منطقی نظیر ایر<sup>۲۸</sup> و هیر<sup>۲۹</sup> به عنوان نظریه اخلاقی مختار این نحله ترویج می‌شد. ایر در کتاب مشهور خود *زبان، حقیقت و منطق*<sup>۳۰</sup> بر مبنای آموزه اصلی پوزیتیویسم منطقی و با استفاده از اصول تحقیق‌پذیری گزاره‌های معنادار، تأکید کرد که جملات اخلاقی فاقد معنا هستند و صرفاً بیانگر احساسات اشخاص به‌شمار می‌آیند، تصور وضع و حال موجود در جهان ممکن است که در این نظریه مورد قبول عامه است، چندان دشوار نیست: اگر استدلالات اخلاقی چیزی جز احساسات شخصی افراد یا گروههای رقیب نباشد، آنگاه آن دسته از استدلالات مقبولتر واقع خواهد شد که با بیان قدرتمند و صدای بلندتر و شیوه ابراز نیرومندتر بازگو شود و مخاطب را - نه به واسطه انسجام و تلاطم درونی و معقولیت ساختار بلکه - به مدد قوت و شدت برانگیزانندگی کلام تحت تأثیر قرار دهند. به قول سعدی در چنین جهانی برجستگی رگهای گردن (و البته همراه با ضخامت قطر آن) حجت‌های قوی به‌شمار می‌آیند و نه دلایل قوی و معنوی. همین استدلال عیناً در مورد

دیگر رهیافتهای نسبی‌گرایانه صدق می‌کند. به عنوان مثال تامس کوهن، فیلسوف علم آمریکایی مدعی بود که برای گذر از یک پارادایم به پارادایم دیگر هیچ راه معقولی وجود ندارد، بلکه این گذر همانند سوئیچ گشتالت، یک تغییر ذهنیت آتی و ناگهانی است که می‌تواند به علل مختلف بروز کند.<sup>۳۱</sup> در زمره این قبیل علل، بی‌تردید می‌توان عامل زور و خشونت را نیز جای داد. کمالینکه طی تنها همین قرن معاصر، بسیاری از رژیم‌ها یا گروههای سیاسی با استفاده مؤثر از همین ابزار، موفق شدند پارادایم ذهنی بسیاری از مخالفان خود را به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز تغییر دهند و آنان را به قبول برتری پارادایم مورد نظر وادار سازند! به این ترتیب انتقاد اصلی که به رهیافتهای نسبی‌گرایانه وارد می‌شود آن است که این نظامها به دلیل دفاع ضمنی یا صریح از رویکردهای غیرعقلانی و در نهایت تن دادن به اصل روش‌شناسانه فایریند، یعنی اصل مشهور «انکار رابطه سببیت و مسببیت در حوزه معرفت‌شناسی» زمینه را برای بهره‌گیری از هر روش و وسیله غیرعقلی، از جمله (درواقع به‌خصوص) خشونت، هموار می‌کنند. به همین اعتبار برخی از منتفکران عقل‌گرا، در تقابل با رهیافتهای نسبی‌گرایان، کوشیده‌اند به عوض رهنمود «خشونت به عنوان راه‌حل نهایی»، رویکرد «معرفت به عنوان راه‌حل نهایی» را جایگزین کنند. به عنوان نمونه کارل پاپر، فیلسوف اتریشی بر این نظر است که باید به عوض اعمال خشونت دربارهٔ یکدیگر، این خشونت را در مورد نظریه‌هایمان اعمال کنیم و اجازه دهیم نظریه‌هایمان به عوض ما قربانی شوند. این امر مستلزم قبول عقلانیت انتقادی است. مدعای پاپر این است که از گانیزم‌های زنده (و از جمله انسانها) از رهگذر فراگرد سعی و خطا رشد می‌کنند. انسان تنها ارگانیزمی است که این موقعیت را یافته تا خطاها را به عوض آنکه سبب نابودیش شود متوجه نظریه‌هایش کند. به قول پاپر «عقل نقاد تنها بدیلی است که تاکنون برای خشونت یافت شده است.»<sup>۳۲</sup>

رهیافت پاپر به مسأله‌گریز از خشونت با استفاده از رهیافتهای عقلانی به وسیله ارنست گلنر، جامعه‌شناس اصالتاً چک (متولد جمهوری چک) انگلیسی که خود زمانی در زمره شاگردان پاپر به‌شمار می‌آمد، مورد نقد قرار گرفته است.<sup>۳۳</sup> گلنر می‌گوید رهیافت پاپر ظاهراً خشونت و عقلانیت را به تقیضانی بدل می‌کند که هیچ شق ثالثی در میانشان نیست و همه فعالیتها یا روابط آدمی را دربرمی‌گیرند، اما این نظر بیش از حد ساده است و نمی‌تواند پیچیدگی روابط انسانی را به خوبی منعکس کند. طیف میان خشونت و عقلانیت بسیار گسترده است و مشتمل بر روابطی است که شامل هیچ‌یک از دو انتهای طیف نمی‌شود. درواقع حتی اگر بحث خود را به روشهایی محدود سازیم که آدمی را ترغیب می‌کند دیدگاه خود را تغییر دهد، باز هم شمار رهیافتهای روشهایی که نه عقلانی است و نه خشونت‌آمیز بسیار متنوع و زیاد است. در زمانه مدرن اعمال خشونت فیزیکی امری نادر است. اما خشونت صرفاً صورت فیزیکی و آشکار ندارد و می‌تواند در قالب انواع فشارهای غیرفیزیکی نیز ظاهر شود. ریشه به اعتقاد گلنر مقبول بودن ظاهری استدلال پاپر ناشی از ملاحظه ذیل است:

آدمیان از شمار گونه‌گونی از روشها برای مجاب کردن یا تغییر

دیدگاه دیگران استفاده می‌کنند. اما اگر این روشها به چیزی غیر از عقلانیت متکی باشد، در آن صورت، هر شکلی داشته باشند نامشروع به‌شمار می‌آیند و می‌توان آنها را نوعی خشونت دربارهٔ عقلانیت و عقل به‌شمار آورد، ولو آنکه خشونت فیزیکی در آنها مستتر نباشد.

اشکال این استدلال، به‌زعم گلنر، در این است که تعریف عقل را بسیار گسترده می‌گیرد. از سوی دیگر گلنر پاپر را متهم می‌کند که در تعریف عقل، آن را صرفاً به استدلالهای قیاسی محدود می‌سازد. روشن است که با این تعریف بسیاری از فعالیتهای عقلانی آدمی از دایره امور عقلانی بیرون می‌ماند. از یک‌سو نمی‌توان عقل را معادل هر آنچه خشونت‌آمیز نیست تعریف کرد، و از سوی دیگر تعریف آن به منطبق محدود قیاسی نیز کمک‌کار نیست.

اما انتقاد گلنر از رهیافت پاپر دقیق نیست. در واقع گلنر برای آنکه بتواند نکاتی که در ذهن داشته به پاپر نسبت دهد، مدلی ساده شده و غیرمنطقی با داده‌های موجود در آرای پاپر، از دیدگاه وی ترسیم کرده و براساس این مدل پاپر را پوزیتیویستی قلمداد کرده که عقل را به شیوه‌ای موافق مذاق پوزیتیویست‌های منطقی در قالبهای تنگ منطقی محصور ساخته است. این تفسیر که به کرات از سوی خود پاپر مورد نقد قرار گرفته، با دیدگاههای فیلسوف اتریشی درخصوص روش‌شناسی علوم اجتماعی و انسانی سازگاری ندارد.<sup>۳۴</sup> نکتهٔ درخور توجه آنکه گلنر در پایان بزرسی خود بر دیدگاهی که آن را به پاپر منتسب می‌کند در برابر دیدگاهی که آن را دیدگاه هگلی می‌نامد، صحنه می‌گذارد:

کوشیده‌ام نشان دهم که این موضع [موضعی که به پاپر نسبت داده شده] و به‌طور کلی‌تر سنت تجربی - پوزیتیویستی که این موضع جزئی از آن است، می‌تواند و باید به نحو عقلانی موجه گردد. اما نحوه این موجه‌سازی با شیوه‌ای که خود این موضع ترویج می‌کند، یعنی با شیوه موجه‌سازی‌ای که این موضع در درون عالمی توصیه می‌کند که خود مصور آن است، همساز نیست. به عکس، این شیوه [بدیل] مبتنی است بر گزینش میان دسته‌بندیهای نام، مشتمل بر هویت اجتماعی و مفهومی، به گونه‌ای که بی‌رودریاستی مشابه سبک [نمایشنامه‌های] گستاخانه لوتیچی پیرآندلو است. این شیوه مستلزم آن است که [شخص] در آن واحد در درون و بیرون نمایش قرار داشته باشد. به این ترتیب، در پایان [باید گفت] حق با پوزیتیویست‌هاست. [اما] به دلایل هگلی.<sup>۳۵</sup>

پاپر در بحثهای خود درخصوص نحوه بررسی مسائلی که به عقلانیت در قلمرو مسائل اجتماعی و سیاسی ارتباط پیدا می‌کند، برخلاف آنچه گلنر مدعی شده، کوشیده است مدلی ارائه کند که تا حد امکان پیچیدگیهای موجود در روابط انسانی را به خوبی منعکس سازد. از جمله نکات مورد تأکید پاپر توجه به «منطق موقعیت و شرایط» و تأکید بر اصل موسوم به عقلانیت است که آن را بدین‌گونه تعریف می‌کند:

... می‌توانیم به نحو فرضی کوشش کنیم که موقعیت و شرایط مرتبط با مسألهٔ مورد نظر را که عامل خود را در آن می‌یابد، به صورت ایده‌آل شده‌ای بازسازی کنیم و به آن نسبت، عمل وی را «قابل فهم» سازیم، به این معنی که عملش را با موقعیت و شرایط او، آن‌گونه که او درک می‌کند، متناسب کنیم.<sup>۳۶</sup>



به این ترتیب برخلاف مدهای گلتر، تلقی پاپر از عقلانیت، یک تلقی نومیالیستی نیست. مدل پاپر را درخصوص رهیافت عقلانی برای رفع خشونت، البته می‌توان با افزودن برخی ملاحظات عمل‌گرایانه (پراگماتیستی) از کارآمدی بالاتری برخوردار ساخت.<sup>۳۷</sup> اما این نکته اصلی در هر حال همچنان اعتبار خود را محفوظ نگاه خواهد داشت که: اتخاذ رهیافتهای غیرعقلانی (و نه فوق عقلانی) زمینه‌ساز و زاهگشای بروز خشونت خواهد بود و نمی‌تواند در کاستن از خشونت در صحنه عمل اجتماعی نقشی ایفا کند.

رابطه میان نسبی‌گرایی معرفتی و خشونت اجتماعی از زاویه دیگری نیز قابل بررسی است. زیست - جامعه‌شناسان<sup>۳۸</sup> در مطالعات خود در جوامع انسانی به این مسأله توجه کرده‌اند که افراد آدمی در جریان تحولاتی که طی زمانهای طولانی در جوامع گوناگون روی می‌دهد، به تدریج تواناییها و مهارتها و قابلیت‌هایی کسب و آنها را به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند، اما در جریان تحولات تاریخی و زیست - محیطی اندک اندک شماری از این مهارتها و قابلیت‌ها فراموش می‌شود و مهارتهای دیگری جایگزین آنها می‌گردد. به عنوان مثال در جوامع قبیله‌ای و ابتدایی، توانایی بر اعمال خشونت فیزیکی در برابر رقبا، یک امتیاز بزرگ به شمار می‌آمد و شانس بقای فرد و یا قبیله را افزایش می‌داد. زندگی در چنین شرایطی به تدریج نوعی خصلتهای روحی خاص را در افراد نهادینه می‌کرد و آن خصلتها را به صورت طبیعت ثانوی ایشان درمی‌آورد.

در جوامع متمدن به دلیل پیچیده شدن ساختارهای اجتماعی و عضویت افراد در گروه‌ها و مجموعه‌های گوناگون، شبکه روابط بینابینی میان شهروندان از گسترش زیادی برخوردار شده، شیوه‌های رفتار افراد در قبال یکدیگر دچار تحولات اساسی شده است. در این قبیل جوامع، حضور افراد در مجموعه‌های متنوع، لایه‌های هویتی متعددی برای آنان پدید آورده است و به جای روابط ساده قبیله‌ای جوامع اولیه، که هویت معینی برای افراد عضو قبیله خلق می‌کرد و هر آن کس که خارج از قبیله بود، دشمن معرفی می‌کرد و اعمال خشونت در سارهاش را روا می‌داشت، روابط بسیار پیچیده‌ای برقرار شده است. یکی از نتایج مهم ظهور این روابط جدید، مبدل شدن روابط ساده خودی - بیگانه یا دوست - دشمن به ارتباطات و تعاملاتی تو در تو و درهم تنیده است که در آنها، افراد به دلیل وابستگیهای چندگانه محصول حضور مشترک در مجموعه‌های یکسان، می‌کوشند تا حد امکان با تسامح و تساهل با یکدیگر در امور مختلف همکاری کنند. این رفتار توأم با تسامح، به نوبه خود سبب شده در این قبیل جوامع، صورت عریان خشونت، تا حدود زیادی جای خود را به شیوه‌های دیگری بدهد که شاید مهمترین آنها، همان روش جهت دادن خشونت به سمت نظریه‌ها و آرا و خودداری از اعمال خشونت فیزیکی در برابر دیگران است.

نکته حائز اهمیت در این میان آنکه در جوامع متمدن، هر آموزه‌ای که ذهنیت قبیله‌ای و گروهی را در افراد تقویت کند و آنان را صرفاً به مشارکت با اعضای مجموعه‌هایی محدود و معهود تشویق نماید و همکاری آنان را با مجموعه‌های بزرگتر، بر مبنای پاره‌ای پیش‌فرضها، نظیر عدم امکان مفاهمه یا فقدان موازین و

معیارهای مشترک، ممنوع اعلام کند، می‌تواند زمینه‌ساز ترویج خشونت فیزیکی گردد. با این تفاوت بزرگ که اگر در گذشته بروز این‌گونه خشونت‌ها در میان افراد یا فرهنگها، به ندرت دامنه‌ای بسیار گسترده پیدا می‌کرد و خسارات بسیار بزرگ به بار می‌آورد، در جوامع مدرن کنونی که وجود ارتباطات فوق‌العاده پیچیده اجتماعی، ساختار یغایت شکننده‌ای را به وجود آورده است، هر نوع کم‌دقتی یا سهل‌انگاری در حفظ دستاوردهای مدنی، می‌تواند به بروز ضایعات و زیان‌هایی عظیم و اطمیناناً جبران‌ناپذیر منجر شود.

در پایان هزاه دوم و آستانه قرن بیست و یکم، انسان متمدن، به دنبال آزمودن بسیاری از نظریه‌ها و مدل‌ها کم و بیش به این نکته توجه کرده است که تداوم بقا به نحو سعادت‌مندان روی سیاره کوچکی که تا این زمان یگانه زیست‌بوم شناخته شده حافظ حیات در کیهان به شمار می‌آید، در گرو همکاری و تعاون همه ساکنان کره ارض است. این همکاری از راه کشیدن مرزهای مصنوعی و طرد دیگران با برجسبهای گوناگون قابل حصول نخواهد بود. از سوی دیگر، وجود تبعیضها و تفاوت‌های چشمگیر نیز کمکی به برقراری محیط مناسب برای تحکیم روابط دوستانه نخواهد کرد. الکسی دو توکوویل، جامعه‌شناس برجسته فرانسوی در قرن نوزدهم نتالها قبل به این نکته اشاره کرده بود که «هر اندازه شرایط اجتماعی عادلانه‌تر شود، رفتارها نیز از نرمش و انعطاف بیشتری برخوردار خواهد شد.»<sup>۳۹</sup> نسبی‌گرایی معرفتی، به دلیل جداسازی افراد و گروه‌ها از یکدیگر، مانع از آن می‌شود که فراگرد گذر از جمعهای در خود بسته (gemeinschaft) به جوامع بزرگ و فراگیر (gsellschaft) به نحو مناسب به انجام برسد، و این امر نه تنها اسباب تفاهم میان اجتماعات بزرگتر را تضعیف می‌کند که به تشدید نابرابریهای اجتماعی مدد می‌رساند و این دو عامل، بر روی هم از کارسازترین عوامل بروز خشونت در میان گروه‌ها و افراد در سطوح ملی و فرا-ملی به شمار می‌آیند.

یادداشتها

\* گروه فلسفه دانشگاه تهران

#### 1. Applied Philosophy

۲. در سطح فردی، روانشناسان بروز خشونت را با فعالیتهای ناحیه موسوم به سیستم لیمبیک در مغز مرتبط می‌دانند. براساس تحقیقاتی که در این زمینه به عمل آمده، در حالی که در مغز آدمی ناحیه موسوم به کورتکس جلوی میز، بر فعالیتهای عالیتر ذهنی و عقلانی نظارت دارد، سیستم لیمبیک که یکی از



نظریه «آزادی منفی» از سوی ایزایا برلین شد. در این خصوص بنگرید به: Berlin, Isaiah, *Four Essays of Liberty*, Oxford University Press, 1980.

برلین در سالهای آخر عمر به مسأله آزادی مثبت نیز توجه کرد و آن را در چارچوب و حدود خاصی مجاز شمرد.

۲۳. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, 1934. این کتاب علاوه بر آنکه در کشورهای انگلیسی زبان به کرات تجدید چاپ شد، به ۱۴ زبان زنده دیگر نیز ترجمه گردید.

24. Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtue and the Creation of Prosperity*, London, 1995.

25. Rieff, Phillip, *The Triumph of the Therapeutic*, London, 1966.

26. Carey, George, Interview with *The Independent*, Monday 24 June, 1996.

۲۷. برای یک بیان کلاسیک از دیدگاههای لیبرتارین‌ها نگاه کنید به: Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

درخصوص دیدگاههای کامیونیتارین‌ها (طرفداران اصالت اجتماع) از جمله بنگرید به:

Taylor, Charles, *Philosophical Papers*, Volume II, Cambridge University Press, 1985,

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983.

هرچند دیدگاههای نویسندگان کامیونیتارین به دلیل تأکید آنان بر جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی مورد توجه واقع شده است، یکی از انتقادات اصلی که از این رهیافت به عمل می‌آید، صبغه نسبی‌گرایانه‌ای است که در آن مضمحل است. بحث درباب مکتب کامیونیتارین به مجال دیگری نیاز دارد و در این مختصر نمی‌توان بدان پرداخت.

28. Alfred Ayer

29. R.M. Hare

30. Ayer, A., *Language, Truth and Logic*, London, 1946.

31. Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Theories*, University of Chicago Press, 1970.

32. Popper, Karl, "Reason or Revolution", In *The Positivist Dispute in German Sociology*, p.292.

ترجمه فارسی این مقاله به قلم نگارنده در نشریه کیان شماره ۴۱، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۷ درج شده است.

33. Gellner, Ernest, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, 1985.

۳۴. باپر اتهام پوزیتیویست بودن را درمواضع مختلف تکذیب کرده است. در این زمینه از جمله بنگرید به مقاله «خرد یا انقلاب» که در پانویس شماره ۳۲ بدان اشاره شد و نیز مقاله نگارنده با عنوان «جامعه باز و جامعه بسته»، کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱۲، ۱۳۶۴. درخصوص دیدگاههای باپر درباره علوم اجتماعی و انسانی نگاه کنید به مقدمه نگارنده بر کتاب *درس این قرن*، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۷.

۳۵. گلنر، یادداشت پیشین.

۳۶. رک. مقدمه *درس این قرن*، صفحه ۱۴. این اصل مشابه اصل موسوم به "Charity" است که داندل دیویدسن، فیلسوف تحلیلی آمریکایی در آثار خود در اواسط دهه ۱۹۷۰ (احیانا به اقتضای باپر) معرفی کرد.

۳۷. در این زمینه رجوع کنید به مقاله نگارنده با عنوان «نگاهی از منظر فلسفی به مسأله گفت‌وگویی میان تمدنها»، در کتاب *چپ‌یستی گفت‌وگویی تمدنها*، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، زمستان ۱۳۷۷.

38. socio-biologists

39. Tocqueville, Alexi de, *Democracy in America*, 2 Vols., New York, Schocken, 1961, Vol, II, pp.195-200.

قدیمیترین بخشهای سلسله اعصاب و مغز آدمی به‌شمار می‌آید و در ناحیه نزدیک بصل‌النخاع مستقر است، در کنترل احساسات و هیجان‌ات روحی نقش بازی می‌کند. این سیستم، برخلاف کورتکس جلوی پیشانی، در حیوانات نیز موجود است و مسئول برخی فعالیت‌های غریزی نظیر حمله به شکار یا جنگیدن با دیگر حیوانات به‌شمار می‌آید.

3. Cf. Bix, Brian, *Jurisprudence: Theory & Context*, London, 1996.

4. anthropomorphic

۵. در مورد خشونت از جمله بنگرید به:

Storr, Anthony, *Human Agression*, Penguin, 1968.

Arendt, Hanna, *On Violence*, Penguin, 1969.

Hoffman, John, *The Gramscian Challenge*, Oxford, 1984.

Hondrich, Ted, *Violence for Equality*, Harmondsworth, 1989.

6. cognitive relativism

7. conceptual relativism

8. veramental relativism

9. aesthetic relativism

10. cultural relativism

11. moral relativism

12. intersubjectively communicable

13. Feyrabend, paul, *Science in a Free Society*, London, p.70.

۱۴. در این زمینه بنگرید به مقاله نگارنده، «عرض شعبده با اهل راز دروغین»، کیان، سال هشتم، شماره ۴۳، مرداد - شهریور ۱۳۷۷.

15. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London, 1981.

مک اینتایر در آخرین فصل یک کتاب متأخرتر، که به سال ۱۹۸۸ به چاپ رسانده، تا حدودی کوشش کرده مشکل فقدان امکان سنجش میان سنتهای مختلف را از میان بردارد و از جمله یادآور شده کسانی که در هر سنت بتوانند کاربرد اصطلاحات و زبان ویژه سنتهای دیگر را فراگیرند و از آن در توصیف و ارزیابی آموزه‌های سنتهای دیگر بهره بگیرند، احیانا می‌توانند باب گفت‌وگو و تفاهم را با حاملان سنتهای دیگر بازکنند. هرچند این رهیافت، از دیدگاه فلاسفه رئالیست رهیافت سازنده‌ای به‌شمار می‌آید، مک اینتایر آن را به‌گونه‌ای بسط ن داده که با کمک آن بتوان بر مشکله‌ای که در نظریه پیشنهادی وی موجود است، غلبه کرد. درخصوص دیدگاه تازه‌تر مک اینتایر نگاه کنید به:

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? which Rationality?* Duckworth, 1988.

۱۶. واژه «حق» در عربی و فارسی و انگلیسی هم بار معرفت‌شناسانه دارد (حق به معنای صادق) و هم به آنچه در فلسفه اخلاق به عنوان صحیح (حق) در برابر عمل ناصحیح (ناحق) قرار داده می‌شود، ارجاع دارد، و هم ناظر به بحثهایی است که در فلسفه حقوق، درخصوص حقوق (rights) مختلفی که آدمیان واجد آند به انجام می‌رسد. در این مقاله معنای اخیر این واژه مورد نظر است، هرچند که این معنا، در ظروف و زمینه‌های مختلف، احیانا با هاله‌ای از یکی از دو معنای دیگر و یا هر دوی آنها همراه می‌شود و این همراهی از قضا برای مقصودی که در اینجا دنبال می‌شود خالی از فایده‌تی نیست.

17. Dworkin, Ronald, "Rights As Trumps", In Jeremy Waldron (ed), *Theories of Rights*, Oxford University Press, pp. 153-167.

18. Libertarian

19. civil domain

20. abstract individual

۲۱. جامعه بر مبنای اعتماد عمومی قوام و دوام می‌یابد. هر آنچه این عنصر اعتماد عمومی را متزلزل کند، بنیادهای جامعه را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد. به عنوان مثال، جامعه‌ای که در آن همه به یکدیگر دروغ می‌گویند، دیرزمانی بر جای نمی‌ماند و به سرعت مضمحل می‌گردد.

۲۲. ترس از سلطه یک نظام توتالیتر و اعمال «راه‌حل نهایی» منجر به ارائه