

راهبردهای اخلاقی در مواجهه با فضای سایبری:

تعامل نسبت‌گرویی فرهنگی با

نسبت‌گرویی اخلاقی در عصر اطلاعات

محمدسعید عرفانی*

چکیده

نسبیت فرهنگی یکی از استدلال‌های مشهور کسانی است که به نسبت‌گرویی اخلاقی معتقدند. به نظر این عده، باورهای متفاوت اخلاقی در میان فرهنگ‌های مختلف نشان می‌دهد که مطلق‌گرویی اخلاقی پشتوانه‌ای ندارد و بنابراین نمی‌توان به منشأ واحد مانند عقل یا فطرت برای داوری‌های اخلاقی مشترک فکر کرد. از طرف دیگر، مطلق‌گرویی اخلاقی معتقد است که قواعد اخلاقی جهان‌شمول هستند و نقطه مقابل نسبت‌گرویی اخلاقی محسوب می‌شود. در این مقاله استدلال خواهیم کرد که رویارویی این دو نظریه قبل و بعد از پیدایش عصر اطلاعات و فضای سایبری، مرزبندی‌های متفاوتی خواهند داشت و دستاوردهای اخلاقی و فرهنگی قبلی دچار تزلزل خواهند شد. ما در این نوشته توضیح می‌دهیم که بدون در نظر گرفتن عصر اطلاعات، نسبت‌گرویی فرهنگی ضرورتاً به نسبت‌گرویی اخلاقی نمی‌انجامد و یا به تعبیر بهتر، نسبت‌گرویی فرهنگی با مطلق‌گرایی اخلاقی قابل جمع است. سپس توضیح خواهیم داد که با لحاظ کردن شرایط ارتباطی عصر اطلاعات و فضای سایبری، نسبت‌گرویی فرهنگی با نسبت‌گرایی اخلاقی بیشتر قابل جمع است. به همین دلیل نشان خواهیم داد که فضای سایبری در آفرینش ارزش‌ها و پدیده‌های نوین فرهنگی و اخلاقی ابتکار عمل را به دست گرفته و گونه‌ای جدید از تعامل بین اخلاق و فرهنگ را رقم خواهد زد که ما آن را تحت یک نظریه جدید، «نسبیت‌گرایی فرهنگی و اخلاقی سایبری» می‌نامیم.

واژگان کلیدی

نسبیت‌گرویی فرهنگی، نسبت‌گرویی اخلاقی، مطلق‌گرویی اخلاقی، فضای سایبری

جستار گشایی

بدون شک نمی‌توانیم نسبت به تحولات اخلاقی و فرهنگی در جامعه و فضای سایبری بی‌تفاوت باشیم. گاهی اوقات این تحولات با آسیب‌های جدی فرهنگی و اخلاقی همراه است که شناسایی و کاهش این آسیب‌ها از اولویت‌های اجتماعی و فرهنگی هستند. تشخیص این نکته که یک تحول فرهنگی یا اخلاقی در محدوده شر^۱ قرار دارد یا خیر،^۲ موجبات نگرانی انسان مسئولیت‌پذیر^۳ را فراهم می‌کند. امروزه تحولات فرهنگی^۴ و نیز تحولات اخلاقی^۵ در تعامل با یکدیگر بوده و کسب شناخت در یک حوزه می‌تواند ما را در پیشگویی تحولات در حوزه دیگر یاری کند. یکی از این مقوله‌ها، نسبت‌گروی فرهنگی و اخلاقی و تأثیر آنها بر یکدیگر است. جای این پرسش اساسی خالی است که آیا نسبت‌گروی فرهنگی به اصول و قواعد اخلاقی قوام می‌بخشد یا برعکس موجب کم‌رنگی ارزش‌ها و قواعد اخلاقی شده و باید نگران بود. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم ارتباط نسبیت‌گروی اخلاقی و فرهنگی را از دو منظر سایبری و غیرسایبری بررسی کنیم.

۱. نسبیت‌گروی فرهنگی و اخلاقی

نسبیت‌گروی اخلاقی^۶ دیدگاهی است که بر اساس آن باورها و قواعد اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه دیگر و بلکه گاه در نسبت‌های کوچک‌تر محلی و فردی نیز با اقران آنها متفاوت است. براین اساس، اخلاق پشتوانه عینی و واقعی ندارد و بنابراین نمی‌توان به اخلاق مشترکی میان انسان‌ها باور داشت.

در مقابل، مطلق‌گروی اخلاقی معتقد است که اصول غیرقابل انکاری وجود دارد که هیچ‌گاه نباید نقض شوند، حال چه معتقد باشیم که این اصول در بین انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مورد اتفاق نظر قرار گرفته‌اند و چه باور داشته باشیم که گاه ممکن است درباره برخی از این اصول چنین اتفاق نظری یافت نشود، اما با این حال آن اصول اخلاقی از اصول پایه‌ای باشند که التزام به آنها ضرورت دارد.

هر کدام از نسبیت‌گروی و مطلق‌گروی اخلاقی، به‌نوبه خود به سه نوع عمده تقسیم می‌شوند.

1. Good
2. Evil
3. Responsible Human
4. Cultural Changes
5. Moral Changes
- 6 Moral Relativism

نسبیت‌گرایی و مطلق‌گرایی توصیفی که از توصیف باورهای جوامع و فرهنگ‌های مختلف آغاز می‌کند. روشن است که در این میان مطلق‌گروان باور به وجود اصول اخلاقی مشترک میان همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها دارند و نسبیت‌گروان در طیف مقابل آنها قرار می‌گیرند.

مطلق‌نگری فرااخلاقی^۷ به وجود شیوه‌ای معتبر برای توجیه یک قاعده اخلاقی عینی در مقابل اصول اخلاقی دیگر است، در مقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی وجود چنین شیوه‌ای را باور ندارد و در نهایت با مطلق‌گرایی هنجاری روبه‌رو هستیم که معتقد است اگر اصل یا اصولی برای جامعه‌ای خوب باشند برای همه جوامع خوب خواهند بود؛ یعنی که امکان تعمیم دارند. در مقابل نسبیت‌گرایی هنجاری به چنین امکان تعمیمی باور ندارد و معتقد است که اصول اخلاقی خاص هر جامعه‌ای را نمی‌توان در مورد جوامع دیگر تعمیم بخشید (فرانکنا^۸، ۱۳۸۹: ۲۸۹).

به‌طور کلی در همه این موارد، چنان‌که مطلق‌گرا باشیم می‌توانیم به اصولی تمسک کنیم که عام و جهان‌شمول است و چنانچه نسبیت‌گرا باشیم به چنین اصول جهان‌شمولی نمی‌توانیم باور داشته باشیم. اهمیت بحث درباره این موضوع آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم در جهان غرب سال‌هاست که بحث درباره آینده اخلاقی جهان و طرح یک الگوی اخلاقی مناسب برای جهان در گرفته است. نمونه بارز این مطلب اعلامیه اخلاق جهانی است که به سال ۱۹۹۳ میلادی توسط یکی از الهی‌دانان مشهور غربی با نام هانس کونگ ارائه شده است (Kung, 1996: 23).

از یک منظر اختلاف بر سر نسبیت‌گرایی و مطلق‌گرایی اخلاقی به منشأ قواعد اخلاقی برمی‌گردد به این معنا که قاعدتاً افرادی که نسبیت‌گرا هستند، برای یافتن منشأ قواعد اخلاقی سراغ عوامل خارجی و متغیر می‌گردند؛ عواملی چون اختلاف فرهنگی که آن‌ها به‌نوبه خود می‌تواند ناشی از مسائل مختلفی باشد که انسان‌ها در زندگی روزمره خود با آنها روبه‌رو می‌شوند. بر این اساس ما با نوعی نسبیت فرهنگی مواجه هستیم که از نگاه نسبیت‌گروان، سرچشمه نسبیت اخلاقی است.

مطلق‌گرایی اخلاقی و نسبیت‌گرایی اخلاقی بعد دیگری هم دارند و آن پوچ‌گرایی اخلاقی^۹ است که باید میان آن و نسبیت‌گرایی اخلاقی تمایز قائل شد. هرچند هم نسبیت‌گرایی اخلاقی و هم پوچ‌گرایی اخلاقی در باور به نبود یک مجموعه باور بنیادین اخلاقی با یکدیگر هم‌نظرند، اما در نتیجه‌گیری از هم فاصله می‌گیرند. پوچ‌گرایان، به پشتوانه آن مقدمه معتقدند که اساساً نباید به هیچ اخلاقی متعهد بود، در حالی که نسبیت‌گروان چنین باوری ندارند و معتقدند

7. Meta Ethics

8. William K. Frankena

9. Moral Nihilism

قضای اخلاقی نسبی هنوز می‌باید نقش مهمی در تفکر اخلاقی ما بازی کنند (Harman et al., 1996: 5-6). از این رو می‌توان دریافت که برای کسی که نسبت‌گراست، تنها این که منکر قواعد اخلاقی عام و جهان‌شمول بشود، کافی نیست، بلکه باید نشان دهد که ضرورتاً باید تابع یک اخلاق محلی و خاص بود (وله‌من، ۲۰۱۳: ۶۳-۱۵).

۲. اخلاق سایبری

یک نگاه جامع و کلی به اخلاق این است که اخلاق عبارت از مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های درونی مانند حسودنبودن که در فرد نهادینه شده‌اند و موجب دوری فرد از شر و نزدیکی بیشتر او به خیر می‌شود. اخلاق سایبری نیز شامل مجموعه‌ای از این صفات و ویژگی‌ها است که فرد باید در فضای سایبری رعایت کند و به آنها التزام عملی و درونی داشته باشد. اخلاق سایبری یکی از عوامل مهم برای دوری جوامع کنونی از شر و نزدیکی بیشتر آنها به خیر است. امروزه ارائه یک درک شفاف و صحیح از اخلاق سایبری به‌اندازه خود اخلاق با چالش و تناقض روبه‌رو است. در زیر دو مثال از ردایل و فضائل اخلاق سایبری ارائه می‌شود:

ردیلت اخلاقی. تسلط بر دیگران: عملی مانند استفاده از اطلاعات برای کنترل یا تسلط بر دیگران از ردایل اخلاق سایبری محسوب می‌شود، زیرا می‌تواند به نقض حقوق دیگران منجر شود. تسلط اطلاعاتی^{۱۰} بر دیگران می‌تواند ردایل سایبری دیگری مانند جاسوسی سایبری، جنگ سایبری، جنگ نرم، تهاجم فرهنگی و ترور شخصیت‌ها را در جامعه نهادینه کند.

فضیلت اخلاقی. مسئولیت‌پذیری اطلاعاتی: مسئولیت‌پذیری در قبال اطلاعات دیگران از فضایل اخلاق سایبری محسوب می‌شود. مسئولیت‌پذیری اخلاقی^{۱۱} در قبال اطلاعات شهروندان دقیقاً نقطه مقابل تسلط اطلاعاتی بر شهروندان محسوب می‌شود. می‌توان با اتکا به مسئولیت‌پذیری اخلاقی، فضائل اخلاقی دیگری مانند آزادی بیان سایبری، گردش آزاد اطلاعات، حفظ حریم خصوصی، امنیت اطلاعات و وفاداری اطلاعاتی را در جامعه نهادینه کرد. این پرسش که قواعد اخلاق سایبری نسبی هستند یا مطلق می‌تواند کلید حل تعداد زیادی از چالش‌های اخلاقی جوامع و دولت‌ها باشد. ما در این مقاله به این پرسش پاسخ خواهیم داد که اخلاق سایبری چه نسبتی با مطلق‌گرایی یا نسبت‌گرایی فرهنگی دارد؟ ابهامات در اخلاق سایبری بسیار پیچیده‌تر از ابهامات در اخلاق غیرسایبری است. به‌عنوان مثال در حوزه اخلاقی کاربردی یا اخلاق حرفه‌ای پاسخگویی به این پرسش که فیلترینگ اطلاعاتی غیراخلاقی است یا اخلاقی، بسیار مشکل است.

10. Information Dominating

11. Ethical Responsibility

۳. منشأ قواعد اخلاقی

پرسش از منشأ قواعد اخلاقی قدمتی به اندازه تاریخ مباحث اخلاقی دارد. از این منظر عالمان اخلاق به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) کسانی که به منشأ درونی برای قواعد اخلاقی باور دارند؛ ب) کسانی که به منشأ بیرون از انسان برای قواعد اخلاقی معتقد هستند. گروه نخست معمولاً اخلاق را دارای منشأ فطری یا عقلی می‌دانند. در سنت اخلاقی ما بحث درباره حسن و قبح عقلی و شرعی از یک جهت داخل همین تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد؛ به این معنا کسانی که به حسن و قبح عقلی قایلند، عموماً منشأ آن را ذات امور و البته راه تشخیص آن را هم عقل می‌دانند. در نتیجه این گروه را می‌توان ذیل دسته نخست قرار داد، اما طرفداران حسن و قبح شرعی را که برای اخلاق به منشأ الهی قائل هستند، باید درون گروه دوم قرار داد.

بنابراین، باور به هرگونه منشأ خارجی برای قواعد اخلاقی به نسبت‌گروی نمی‌انجامد، چنانکه بسیاری از دینداران به اخلاقیاتی مبتنی بر فرمان خداوند قائل هستند و در عین حال به مطلق‌گروی هم باور دارند؛ هرچند محور اصلی باور به مطلق‌گروی اعتقاد به منشأ داخلی برای معیارهای اخلاقی است. در این تحلیل نباید راه افراط پیمود، زیرا این عبارت که اخلاق و ارزش‌ها بخشی از دین سنتی هستند را به چهار معنا می‌توان تعبیر کرد: ۱. ارزش‌ها و اخلاقیات از دین نشأت می‌گیرند؛ ۲. دین به ارزش‌ها و اخلاقیات شکل می‌دهد؛ ۳. دین به‌مثابه اعمال‌کننده ارزش‌ها و اخلاقیات عمل می‌کند و ۴. دین منشأ برخی ارزش‌ها و اخلاقیات خاص است (پویمان،^{۱۲} ۲۰۰۵: ۱۶۸-۱۶۳ و ۴۱۶). بنابراین باور به دینی خاص، ضرورتاً یک دیندار را داخل حلقه کسانی که مطلق‌گرا هستند یا صرفاً به منشأ الهی اخلاق باور دارند، نمی‌کند.

یکی دیگر از اقسام منشأهای اخلاقی خارجی برای اخلاق، فرهنگ است. بر اساس این دیدگاه، اخلاقیات پایه عمیق فرهنگی دارد. این گروه بر این باورند که نگرش باید تابع زمان و مکان باشد؛ یعنی هنجارهایی که افراد یک جامعه آموخته بودند هنجارهای جامعه خود من است و دیگر جوامع هم هنجارهای خودشان را دارند. پس نتیجه می‌گیریم که اخلاقیات هم برساخته فرهنگ است. جوامع درست همان‌طور که به‌وجودآورنده سبک‌های متفاوت خوراک و پوشاک هستند به همین صورت به وجودآورنده نظام‌های اخلاقی^{۱۳} متفاوت هم هستند (گنسلر^{۱۴}، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۳).

12. Luis Pojman

13 Moral Codes

14. Harry J. Gensler

۴. ربط نسبیت‌گرویی اخلاقی و نسبیت‌گرویی فرهنگی

همان‌طور که اشاره شد، نسبیت‌گرویی اخلاقی یکی از دیدگاه‌های رایج در فلسفه اخلاق^{۱۵} است که بر اساس این دیدگاه هیچ معیار ثابت اخلاقی^{۱۶} وجود ندارد و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی نشانگر حقایق اخلاقی کلی نیستند، بلکه دعاوی یا قضاوت‌هایی در نسبت با محیط اجتماعی و فرهنگی، اعمال و باورها هستند. به نقل از جان آند نسبیت‌گرویی اخلاقی نظریه‌ای است که بر اساس آن درستی و نادرستی^{۱۷} عملی از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت دارد و اینکه هیچ معیار اخلاقی مطلق و جهان‌شمولی وجود ندارد که همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها ملزم سازد. بر این اساس باور دارد که درستی یا نادرستی عمل فردی به شیوه خاص به جامعه‌ای که آن فرد به آن تعلق دارد وابسته است یا در نسبت با آن است (پویمن و دیگران، ۲۰۱۱: ۱۴).

۱- هر کسی فردیت خود را از طریق فرهنگش به دست می‌آورد، بنابراین احترام به تفاوت‌های فردی مستلزم احترام به تفاوت‌های فرهنگی است.

۲- احترام به تفاوت میان فرهنگ‌ها اعتبارش را از این حقیقت علمی به دست می‌آورد که هیچ روشی برای ارزیابی کیفی فرهنگ‌ها کشف نشده است (پویمن، ۲۰۰۵: ۱۴).

با این حال، عده‌ای از نسبیت‌گروان منکر آن نیستند که برخی از قواعد اخلاقی در میان فرهنگ‌های مختلف پذیرفته شده‌اند و به اصطلاح بر سر آنها توافق جمعی وجود دارد، اما روشن است که از نگاه آنان، میان اتفاق نظر عمومی بر یک باور اخلاقی و جهان‌شمول بودن آن، آن‌گونه که مدنظر مطلق‌گروان است، تفاوت وجود دارد. در واقع باید میان همه‌جا حاضر بودن و عام و جهان‌شمول بودن تفاوت قائل شد (وله‌من، ۲۰۱۳: ۶۳-۱۵).

نسبیت‌گرایی اخلاقی به این باور دارد که هیچ اصل اخلاقی عینی وجود ندارد و اصول اخلاقی اختراع انسان‌ها هستند، اما خود این نسبیت‌گرویی به دو شاخه تقسیم می‌شود: نسبیت‌گرویی اخلاقی فردی که در آن اصول اخلاقی مبتنی بر پذیرش خود فرد هستند. نسبیت‌گرویی عرفی که در آن توجیه باورهای دینی بر اساس پذیرش فرهنگی یا به تعبیر دیگر، پذیرش جامعه هستند (وله‌من، ۲۰۱۳: ۶۳-۱۵).

انسان‌گروان^{۱۸} ریشه این عدم ثبات را در تنوع باورهای اخلاقی فرد یا اجتماع می‌بینند و از این رو، آنها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) کسانی که اعتقاد دارند نسبیت اخلاقی،

15. Moral Philosophy

16. Moral Ceroteria

17. Honesty - Dishonesty

18. Omanism ° Human Rights Relativism

فردمحور است؛ ۲) کسانی که اعتقاد دارند نسبیت اخلاقی جامعه‌محور یا به تعبیر دیگر فرهنگ‌محور است.

در مجموع، دیدگاه اول مدافع چندانی ندارد. علت ضعف این دیدگاه آن است که حتی معیارهای نسبی اخلاقی هم برای آنکه اساساً معیار قلمداد شوند باید از دریچه نوعی عقلانیت جمعی یا به تعبیری سیره عقلا وارد شوند. باورهای اخلاقی فردی اگر از محک عقلانیت جمعی به سلامت بیرون نیایند، اعتباری نخواهند داشت، زیرا نسبی بودن در نزد نسبیت‌گروان خود دارای چارچوبی نسبتاً مشخص است. برای مثال، توهومات یک ذهن روان‌پریش نمی‌تواند به آن فرد این اختیار را بدهد که عمل خویش را اخلاقی بخواند آن هم با این استدلال که اخلاق، نسبی است و هرکس می‌تواند قواعد اخلاقی خاص خود را داشته باشد. بی‌تردید هر کسی عمل خود را به اعتبار وجوب انجام می‌دهد، بنابراین دیگر معیار مشترکی برای سنجش عمل اخلاقی از عمل غیراخلاقی باقی نخواهد ماند (طباطبایی و دیگران، ۱۳۶۸: ۱۷۸).

اما دیدگاه دوم؛ یعنی نسبیت‌گرایی فرهنگی از مهم‌ترین دلایلی است که به نفع نسبیت‌گرایی اخلاقی اقامه می‌شود. نسبیت‌گروان اخلاقی معتقدند که هر فرهنگی معیارهای اخلاقی خاص خود را دارد؛ به این معنا که نسبیت‌گرایی فرهنگی به ماهیت و قاعده ارزش‌ها در فرهنگ می‌پردازد.

نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقد است که قضاوت‌ها مبتنی بر تجربه هستند و هر فردی بر اساس نحوه فرهنگ‌پذیرشدن خاص خودش آن تجربه را تفسیر می‌کند (کلنبرگر، ۲۰۱۱: ۱۹). همچنین معتقد است که هر جامعه‌ای خود، تولیدکننده ارزش است. البته این به‌تنهایی برای اثبات نسبیت‌گرایی فرهنگی کافی نیست، بلکه باید یک حلقه ارتباطی میان این دو هم پیدا کرد که نسبیت‌گروان آن را نظریه وابستگی می‌خوانند. بنابراین نسبیت‌گرایی اخلاقی از یک طرف مبتنی بر بررسی تجربی فرهنگ‌هاست که به علم انسان‌شناسی^{۲۰} مربوط می‌شود و یک بحث نظری که به فلسفه اخلاق مربوط می‌شود. روشن است که نمی‌توان از بررسی تجربی به قواعد جهان‌شمول رسید؛ چون قواعد جهان‌شمول محدود به مقدمات عقلی هستند و بنابراین از اساس می‌توان گفت که به‌هیچ‌وجه از مقدمات مبتنی بر بررسی‌های انسان‌شناسانه نمی‌توان به نظام اخلاقی مطلق‌گروانه رسید.

در کل نسبیت‌گرایی فرهنگی همان‌گونه که جان‌گد می‌گوید، نظریه‌ای در باب انسان‌شناسی و مبتنی بر این دو عنصر است؛ نخست اصل گوناگونی که بر اساس آن تنوعی از

19. James Kellenberger

20. Humanities - Anthropology

باورهای اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد. به عبارت دیگر، هیچ اتفاق نظری در باب قواعد اخلاقی در میان فرهنگ‌های مختلف وجود ندارد. اصل دوم نظریه وابستگی است. براساس این اصل، عقاید اخلاقی مردم را باید با برخی عوامل اجتماعی و فرهنگی مانند ساختارهای زبانی، مشخصه‌های اقتصادی، شرایط روانی، سازوکارهای تحلیل روانی، عوامل تاریخی یا الگوهای منحصر به فرد فرهنگی آن فرهنگ خاص توضیح داد (کلنبرگر، ۲۰۱۱: ۱۷۸).

نسبیت‌گروان اعتقاد دارند که باور آنها به تسامح و رواداری میان فرهنگ‌ها منجر می‌شود، اما این‌طور نیست، بلکه در نهایت آنچه حاصل می‌آید نقض حقوق انسان‌هاست. خطایی که در این دیدگاه نهفته است آن است که تصور می‌کند نسبیت فرهنگی به نسبیت اخلاقی می‌انجامد در حالی که این‌طور نیست، بلکه نسبیت گروهی فرهنگی نشان‌دهنده نقش محوری معیارهای کلی اخلاقی در ساماندهی مرزهای فرهنگی است. اخلاق مطلق، کلی و عینی است. ممکن است ما قضاوت‌های اخلاقی خطایی داشته باشیم، اما این سبب نمی‌شود تا اخلاق نسبی شود، بلکه تنها نشان می‌دهد که ما در بنیان نهادن دترمینیسم اخلاقی، به‌مانند عمل بدان ناتوان بوده‌ایم. خلاصه اینکه اخلاقی دانستن آنچه اخلاقی نیست بدان معنا نیست که آن عمل اخلاقی بشود؛ زیرا درست و نادرست برساخته بشر نیستند و مستقل از ما وجود دارند. اجتناب از قضاوت‌های اخلاقی فرافرهنگی راه را برای نقض حقوق بشر و تحریف صاحبان قدرت باز می‌گذارد (پویمن و دیگران، ۲۰۱۱: ۱۴).

روث بندیکت یکی از نسبیت‌گروانی است که با ذکر مواردی چند از فرهنگ‌های مختلف ادعا می‌کند که هیچ‌کدام از اصول اخلاقی بر بقیه تفوق عینی ندارند. از نظر او مواردی چون سلامت روانی، همجنس‌گرایی و حتی قتل از مواردی هستند که بسته به فرهنگ طیف متفاوتی از قضاوت‌ها را به خود می‌پذیرند و در نتیجه اینها را شواهدی بر نسبیت‌گروی اخلاقی تلقی می‌کند. مورد مشهوری که بندیکت مطرح می‌کند قبیله کواکیوتل است. وقتی خویشاوند یکی از رؤسای قبیله بمیرد، چه این مرگ در بستر بیماری باشد و چه در جنگ و غیر آن، این توهینی محسوب می‌شود که باید با کشته‌شدن دیگران جبران شود. بنابراین جنگجویان قبیله خود را موظف می‌بینند تا چند تن از اعضای قبیله را که در خواب هستند به قتل برسانند و آنگاه احساس آرامش می‌کنند. کسانی که به قتل می‌رسند نه تنها بی‌گناه هستند، بلکه شاید حتی از مرگ خویشاوند رئیس قبیله نیز مطلع نباشند. بندیکت از این نکته استفاده می‌کند تا بگوید مسئله غیر اخلاقی بودن کشتن بی‌گناهان هم تابعی از فرهنگ است (Bendict, 1934: 60-69).

اما این استدلال خطاست. خطای اخلاقی^{۲۲} پذیرفته شده در یک فرهنگ به معنای آن نیست که آن عمل غیر اخلاقی^{۲۳} مجاز است یا به تعبیری آن عمل، عملی اخلاقی است. آنچه این مثال نشان می‌دهد آن است که قضاوت اخلاقی افراد تحت تأثیر فرهنگی که در آن به دنیا آمده‌اند قرار می‌گیرد، اما این بدان معنا نیست که حق نداریم درباره قضاوت‌های اخلاقی آنان به داوری بپردازیم. در واقع، همین تأثیرپذیری از فرهنگ مادری است که ایجاب می‌کند تا از اهالی فرهنگ‌های دیگر بخواهیم تا درباره رفتارهای اخلاقی ما به قضاوت بنشینند تا بتوانیم آنها را اصلاح کنیم (پویمن، ۲۰۰۵: ۱۶۸-۱۶۳ و ۴۱۶).

یکی از ایراداتی که به مطلق‌گرایی اخلاقی گرفته می‌شود آن است که ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر را مورد غفلت قرار می‌دهد، اما در واقع این نسبت‌گرایی اخلاقی است که با بی‌توجهی به اهمیتی که قواعد اخلاقی دارند و در پیش گرفتن رویه عدم قضاوت درباره آن کوتاهی می‌کند. تردیدی نیست که این تفاوت‌ها واقعاً وجود دارند، اما این صرفاً دلالت بر نقص ذاتی ما و ناتوانی ما در بنیان نهادن شیوه‌ای متناسب و دقیق برای عمل اخلاقی است. این نه تنها دلالت بر نسبت‌گرایی نمی‌کند، بلکه ضرورت اخلاقی فرافرهنگی را بیشتر نمودار می‌سازد. این البته یک تلاش دسته‌جمعی است تا کوششی فردی.

لوییس پویمن در مقاله «چه کسی باید قضاوت کند؟» با خلاصه کردن استدلال نسبت‌گروان، خطای این گروه را آشکار می‌کند. استدلال آنها این اجزا را دارد: ۱. اگر اخلاق در نسبت با فرهنگ نسبی باشد، هیچ مبنای مستقلی برای نقد اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر باقی نمی‌ماند؛ ۲. اگر هیچ راه مستقلی برای نقد فرهنگ‌های دیگر نباشد، باید با قواعد اخلاقی آنها مدارا کنیم؛ ۳. قواعد اخلاقی در نسبت با فرهنگ نسبی هستند و ۴. ما باید با قواعد اخلاقی دیگر فرهنگ‌ها مدارا کنیم.

هرچند سخن بر سر مدارا درست است، اما این استدلال، کاری در جهت اثبات این مدعا انجام نمی‌دهد، زیرا خود اینکه «ما باید با قواعد اخلاقی دیگر فرهنگ‌ها مدارا کنیم»، قاعده‌ای اخلاقی است که ظاهراً بر اساس این استدلال فرافرهنگی است. باید از استدلال آوردگان پرسید که آیا همین مدارا هم نسبی است، یعنی در نسبت با فرهنگ خود شماسست یا آنکه آن را قاعده‌ای می‌دانید که همه باید به آن متعهد باشند؟ برخی نسبت‌گروان مانند هرسکویتز مایلند تا این قاعده را استثنا کنند که البته شیوه موجهی بر اساس نسبت‌گرایی نیست و معیار مشخصی ندارد (پویمن، ۲۰۰۵: ۱۶۹).

22. Moral Wrong- Moral Offense

23. Moral act- Immoral Act

لوییس پویمن مقدمات و نتیجه نسبیت‌گروی اخلاقی را به این صورت می‌چیند: ۱. نظریه تنوع: آنچه از لحاظ اخلاقی درست یا غلط پنداشته می‌شود از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. بنابراین هیچ اصل اخلاقی که همه جوامع آن را بپذیرند وجود ندارد؛ ۲. نظریه وابستگی: همه اصول اخلاقی اعتبار خود را از پذیرش اجتماعی می‌گیرند. ۳. نسبیت‌گروی اخلاقی: بنابراین هیچ اصل اخلاقی یا معیار عینی که به‌طور کلی معتبر باشد و برای همه انسان‌ها در همه مکان‌ها و همه زمان‌ها به‌کار رود، وجود ندارد. تنوع فرهنگی چیزی نیست که بتوان منکر آن شد، بنابراین بحث اصلی بر سر نظریه وابستگی است و این آن اصلی است که برای نسبیت‌گروان حیاتی است، اما خود این نظریه را می‌توان به دو نحو فهمید: نظریه وابستگی ضعیف و نظریه وابستگی قوی.

بر اساس نظریه وابستگی ضعیف، شیوه‌ای که در آن اصول اخلاقی به کار می‌روند (یا نمی‌روند) در فرهنگ‌های مختلف، با نظر به باورها، تاریخ و مانند آن نسبی هستند. براساس نظریه وابستگی قوی، اصول اخلاقی خود با نظر به باورها، تاریخ و مانند آن نسبی هستند. روشن است که نظریه وابستگی ضعیف پذیرفتنی است و با واقعیت تطابق دارد. علاوه‌بر این، خود ما را به آن فرامی‌خواند که کنش اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف را مورد قضاوت قرار دهیم و عمل درست و مناسب‌تر را بازشناسیم، اما آنچه نسبیت‌گروان در پی آنند نظریه وابستگی قوی است؛ زیرا نظریه وابستگی ضعیف به کار اثبات دیدگاه نسبیت‌گروی اخلاقی نمی‌آید.

از نظر پویمن این ما هستیم که باید قضاوت اخلاقی صورت دهیم. البته این ما به‌معنای خودمحموری نیست، ما در اینجا به‌معنای همه انسان‌ها و همه فرهنگ‌هاست و بر مبنای اتفاق نظر اخلاقی است که درباره اصول داریم. شاید نتوانیم با قطعیت بگوییم که باورهای اخلاقی ما از فرهنگ‌های دیگر به حقیقت نزدیک‌تر است، ولی می‌توانیم در باور به این تفوق موجه باشیم (پویمن، ۲۰۰۵: ۱۶۹). یکی از انتقادهای دیگری که می‌توان بر نسبیت‌گروی اخلاقی مبتنی بر نسبیت‌گرایی فرهنگی وارد ساخت، نکته‌ای است که استاد مطهری در تفاوت میان این دو اخلاق خاطر نشان می‌سازند. از نظر ایشان آن چیز که در واقع نسبی است اخلاق به‌معنای اصول اخلاقی نیست، بلکه آداب و سنن هر فرهنگی است، در حالی که نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود در حوزه اصول اخلاقی است. به باور استاد مطهری نسبیت‌گروی، میان اصول اخلاقی و آداب خلط کرده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۷۶-۲۷۵). در واقع، اگر ما به نسبیت‌گروی اخلاقی قائل باشیم، اساساً نخواهیم توانست به هیچ اخلاقی پایبند بمانیم و چیزی که در نهایت باقی می‌ماند مجموعه‌ای از آداب و رسوم است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲۹). به‌عبارت‌دیگر،

نسبیت‌گروی اخلاقی نتیجه نسبیت‌گروی فرهنگی نیست. از طرف دیگر، نسبیت‌گروی اخلاقی نیز هیچ خروجی و تولید فرهنگی ندارد و به‌نوعی پوچی فرهنگی را نتیجه خواهد داد. بنابراین، باید به‌نوعی از مطلق‌گرایی اخلاقی قائل باشیم تا بتوانیم به نسبیت‌گروی فرهنگی نیز برسیم. به‌عبارت‌دیگر، نسبیت‌گروی فرهنگی با مطلق‌گرایی اخلاقی قابل جمع است.

همان‌طور که دیدیم در نگاه نسبی‌نگری فرهنگی جهان را می‌توان به‌دقت به جوامعی تقسیم کرد که کاملاً از هم متمایزند و از آنجایی که دیدگاه اکثریت جامعه درست و نادرست را در آن جامعه معین می‌کند، اختلاف‌نظر اخلاقی در این جوامع کم یا هیچ است، اما واقعیت غیر از این است. جهان آمیزه‌ای گیج‌کننده از جوامع و گروه‌های متداخل است و افراد جامعه لزوماً پیرو نظر اکثریت نیستند (Wong, 1984: 177-179). تنها در صورتی نسبی‌نگری فرهنگی می‌توانست راهنمای نافذ باشد که ما فقط عضو یک جامعه می‌بودیم، اما جهان پیچیده‌تر از این است و همه ما تا حدی چندفرهنگی هستیم.

نسبیت‌گروی فرهنگی معتدل، با در نظر گرفتن اینکه اصول اخلاقی عام و جهان‌شمولی هم وجود دارد، به ما نشان می‌دهد که در امور اخلاقی حقیقتی وجود دارد که باید آن را بیابیم، اما این حقیقت ملک طلق هیچ فرهنگی نیست. فرهنگ‌های متفاوت باید از همدیگر بیاموزند. برای آنکه بتوانیم خطا و نقاط کور ارزش‌های خودمان را دریابیم، باید بینیم دیگر فرهنگ‌ها چگونه عمل می‌کنند و در برابر اعمال ما چه واکنشی نشان می‌دهند. آموختن درباره دیگر فرهنگ‌ها می‌تواند به ما کمک کند تا سوگیری‌های فرهنگی خود را تصحیح کنیم و به این حقیقت نزدیک‌تر شویم که انسان چگونه باید زندگی کند (گنسلر، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۳).

عوامل مؤثر در شکل‌گیری ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی و نیز تولید محتوای اخلاقی و فرهنگی را نگاره‌های ۱ و ۲ نشان می‌دهد.

نگاره شماره (۱) - عوامل مهم در تولید محتوی و ارزش‌های فرهنگی

احساسات	عادت‌های جمعی یا فردی
تاریخ و قدمت	چندگرایی (تعصب، مادیات، منفعت، طبیعت‌گرایی و غیره)
هویت (ملی و جغرافیایی)	هرج و مرج‌پذیری
نیازمند حمایت اکثریت	تنوع‌پذیری
حادثه محور	تغییرپذیری

به‌عنوان مثال، بدیهی است که عواملی مانند شرایط جغرافیایی، قومیت‌گرایی، تنوع‌طلبی، حوادث تاریخی و احساسات جمعی می‌توانند شکل‌های مختلفی از فرهنگ از دواج را در جوامع مختلف به‌وجود آورند که نشان از نسبی‌بودن ارزش‌ها در فرهنگ از دواج است.

نگاره شماره (۲) - عوامل مهم در تولید محتوی و ارزش‌های اخلاقی

خویش‌داری درونی افراد	خیر و شر
قواعد فراعقلی مانند دین	تعقل و عقل‌گرایی
کثرت‌گرایی	مرجع و متصدی واحدی ندارد
مستقل از زمان	حقوق محوری

به‌عنوان مثال یکی از ارزش‌های اخلاقی در ازدواج، حق انتخاب همسر است. یقیناً حق انتخاب همسر نمی‌تواند توسط هیچ‌کدام از ارزش‌های فرهنگی نادیده گرفته شود. این مثال نشان می‌دهد که تنوع و نسبییت فرهنگی نمی‌تواند نسبییت اخلاقی را به همراه داشته باشد. بنابراین، بسیاری از قواعد و ارزش‌های اخلاقی از قواعد و ارزش‌های فرهنگی مستقل هستند. برعکس، می‌توان نشان داد که قواعد اخلاقی بر قواعد فرهنگی تأثیرگذارند و منشأ تحولات و نسبییت‌گرایی فرهنگی هستند، اما باید توجه کرد که این تأثیرگذاری بسیار کند و زمان‌بر است. به‌عنوان مثال با تحقیق در مورد جامعه عربستان، مشاهده می‌شود که زن معاصر در این کشور مانند زن در عصر جاهلیت، هنوز به بسیاری از حقوق اجتماعی خود دست نیافته است که بزرگ‌ترین عامل این محرومیت، فرهنگ مردسالاری جامعه عربستان است. به‌عبارت‌دیگر مشاهده می‌شود که قواعد اخلاقی و دینی هنوز نتوانسته‌اند بسترهای فرهنگی کشور عربستان را برای احقاق حقوق زنان تغییر دهد.

هرج‌ومرج‌های فرهنگی تأثیرگذاری زیادی بر ارزش‌های فرهنگی دارند. در بسیاری از جوامع دیده‌شده است که کشورگشایی و شکل‌گیری حکومت‌های جدید، ارزش‌های فرهنگی را در جوامع تغییر داده است. جنگ‌های صلیبی، جنگ‌های جهانی اول و دوم، انقلاب کبیر فرانسه و سایر تنش‌های سیاسی و نظامی همیشه هرج‌ومرج‌های فرهنگی عمیقی به‌وجود آورده‌اند که به‌عنوان پیامد آن تأثیرات عمیقی بر ارزش‌های فرهنگی جوامع داشته‌اند. برخلاف تأثیرپذیری ارزش‌های فرهنگی از هرج‌ومرج‌های فرهنگی، الگوهای اخلاقی تأثیرپذیری خاصی از این هرج‌ومرج‌ها ندارند. به‌عبارت‌دیگر، ارزش‌های اخلاقی همیشه تابعی از هرج‌ومرج‌های فرهنگی نیستند.

عوامل نگاره ۱ از نسبییت‌پذیری بالایی برخوردار هستند و چون ارزش‌های فرهنگی تابعی از این عوامل نسبی هستند، بنابراین نسبییت‌گروی فرهنگی در مقایسه با نسبییت‌گروی اخلاقی از قوام بیشتری برخوردار است. برعکس، عوامل نگاره ۲ از نسبییت‌گرایی کمتری برخوردارند، بنابراین ارزش‌های اخلاقی از نسبییت‌گروی کمتری برخوردار خواهند بود. به‌عنوان مثال، غرور ملی یک جامعه که نمونه‌ای از احساسات و تاریخ آن جامعه است، تأثیر فراوانی بر فرهنگ ملی آن کشور دارد، اما غرور ملی بر قواعد اخلاقی آن کشور یا حتی بر قواعد اخلاقی جهانی تأثیر

زیادی ندارد. غرور ملی یک کشور می‌تواند شهامت و شهادت‌پذیری شهروندان آن کشور را افزایش دهد، اما نمی‌تواند ثابت کند که شهامت یک ارزش اخلاقی نیست یا برعکس نمی‌تواند ثابت کند که شهامت یک رذیله اخلاقی است.

۵. تعامل نسبیت‌گروی فرهنگی و نسبیت‌گرایی اخلاقی در عصر اطلاعات

تأثیر فضای سایبری بر ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی کم نیست. ما در این بخش از مقاله نشان خواهیم داد که فضای سایبری نسبیت‌گروی فرهنگی را به شدت افزایش داده و نیز می‌تواند تعدادی از رذایل و فضایل اخلاقی را از حیطة ارزش‌های اخلاقی به حیطة موضوعات فرهنگی وارد نماید و نسبیت‌گرایی را در آنها تقویت کند. به عبارت دیگر، فضای سایبری می‌تواند بخش‌هایی از ارزش‌های اخلاقی را تسخیر کرده و به قلمرو نسبیت‌گرایی فرهنگی بیافزاید که این به معنای آن است که در فضای سایبری، نسبیت‌گرایی فرهنگی بیشتر با نسبیت‌گرایی اخلاقی قابل جمع است. معنای دیگر این ادعا آن است که فضای سایبری می‌تواند خطری بالفعل برای مطلق‌گروی ارزش‌های اخلاقی باشد. به عبارت دیگر، ادعای ما این است که عصر اطلاعات می‌تواند عصر عقب‌نشینی و نسبی‌شدن ارزش‌های اخلاقی از یک طرف و مطلق‌شدن و پیشروی ضد ارزش‌های فرهنگی از طرف دیگر باشد.

۵-۱. ازدواج اینترنتی

ازدواج اینترنتی در منظر دین و عقل (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸؛ داودی و دیگران، ۱۳۷۹): در منظر دین اسلام ازدواج نیمی از دین است و دلیل آن هم این است که اسلام ازدواج را فقط یک پیمان دوسویه بین یک مرد و زن نمی‌داند، بلکه ازدواج را یک پیمان محکم اخلاقی بین زن و مرد از یک طرف و سایر ارزش‌های اخلاقی از طرف دیگر می‌داند. در دین اسلام، ازدواج بنیان حفظ خانواده و داشتن یک جامعه سالم است. همچنین از نظر عقلی (جامعه‌شناسی و روانشناسی)، امروزه یکی از معضلات بزرگ غرب بنیان متزلزل خانواده، پدران و مادران شراب‌خوار و بی‌مسئولیت و حضور کودکان بی‌سرپرست است (علیپور، ۱۳۸۶: ۹۷-۲۰ و کارل، ۱۳۸۹). به‌طور خلاصه از نگاه دین و عقل، ازدواج باید مجموعه‌ای از ارزش‌ها را عملی کند، از جمله: ازدواج یعنی خوشبخت‌کردن دیگری (فداکاری)؛ ازدواج یعنی مسئولیت‌پذیری در قبال فرزندان؛ ازدواج یعنی پایان جستجو برای یافتن آرامش؛ ازدواج یعنی توانمندی بیشتر در خویش‌تنداری؛ ازدواج یعنی عبادت بیشتر و ازدواج یعنی یک پیمان دائم.

اما با مطالعه سایت‌های همسریابی و نیز با بررسی تمایلات جنسی در فضای سایبری مشخص می‌شود که ازدواج اینترنتی بیشتر شامل ارزش‌های زیر است: ازدواج یعنی خوشگذرانی و خوشبخت‌کردن خود؛ ازدواج بدون فرزند بهتر است؛ ازدواج یعنی چندهمسری و شروع

جستجوی آرامش؛ نیازی به خویشتن‌داری نیست؛ ازدواج با عبادت ارتباطی ندارد و ازدواج یعنی پیمان موقت یا کوتاه‌مدت.

مشاهده می‌شود فضای سایبری ازدواج را از یک پیمان اخلاقی درازمدت به یک ارزش فرهنگی کوتاه‌مدت تبدیل می‌کند که متأسفانه این تبدیل با استدلال‌ات و تمایلات قوی در افراد همراه است و نمی‌توان در طول یک قرن و با استدلال‌های فعلی مانع آن شد. منظور این است که در طول چند دهه نمی‌توان با استدلال‌های اخلاقی فعلی شهروندان را متقاعد کرد که ازدواج اینترنتی به شر و بی‌اخلاقی نزدیک‌تر است. برای درک تمامی خطرهای اخلاقی فضای سایبری، شاید بشر به تجارب چندصد ساله نیاز دارد و در آغاز عصر اطلاعات، بشر نمی‌تواند هر استدلال هشدارآمیز و هر نگرانی خاصی را بپذیرد و باور کند.

متأسفانه فضای سایبری نقش مؤثری در نهادینه‌کردن ازدواج اینترنتی در جامعه بازی می‌کند و به‌سختی می‌توان شهروندان را متقاعد کرد که ازدواج اینترنتی بیشتر یک ردیلت اخلاقی است تا یک فضیلت اخلاقی. به‌عبارت‌دیگر، ارزش‌های اخلاقی ازدواج در حال تبدیل شدن به ارزش‌های فرهنگی نسبی در جوامع هستند. ازدواج اینترنتی یک استثنا نیست یا نمی‌توان آن را با احکام ثانویه تحت‌تأثیر قرار داد، زیرا فضای سایبری تحت کنترل قرار نمی‌گیرد. سرانجام اینکه در عصر کنونی با توجه به ضعف استدلال‌های اخلاقی، دینی و عقلانی، ازدواج اینترنتی در حال تبدیل شدن به ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی پایدار است! به‌عنوان‌مثال افرادی که ازدواج اینترنتی موفق داشته‌اند، این استدلال‌ها را با مشکل بزرگ‌تری مواجه می‌کند.

۵-۲ تعمیق فرهنگ دیداری: تعامل انسان و کامپیوتر

فرهنگ دیداری^{۲۴} به این معنا است که انسان تحولات و تغییرات فرهنگی پیرامون خود را با اتکا به خردمندی، تفکر و هویت خود مورد پذیرش قرار ندهد، بلکه برای این پذیرش به خرد رسانه‌ای و دیداری بسنده کند، به این معنا که به رسانه‌های دیداری و ارتباطی آگاهانه یا ناآگاهانه اعتماد کرده و تغذیه فرهنگی و فکری رسانه‌ها را بپذیرد (سومین همایش دوسالانه بین‌المللی خلیج‌فارس، تاریخ، فرهنگ و تمدن، ۱۳۹۱؛ چهارمین سمینار تعامل اقوام، ادیان، مطبوعات و رسانه‌ها، ۱۳۹۱).

فرهنگ دیداری گاهی اوقات می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را تهدید کند و در حوزه‌های فرهنگی مانند زبان، ملیت، نژادپرستی، تنش‌های مذهبی، قومیت‌گرایی و تنش بین ملت‌ها چالش‌های اخلاقی به‌وجود آورد.

به‌عنوان مثال در کشور ایران، مردم فارس‌زبان و شیعه در بین کشورهای عرب منطقه و در بین مسلمانان سنی همواره یک اقلیت محسوب می‌شوند. بنابراین، در فضای سایبری نگاه اقلیت‌گرایی به کشور ایران می‌تواند تنش‌های بزرگی به‌وجود آورد که نمونه آن نزاع مردم و کشورهای منطقه بر سر نام خلیج فارس یا خلیج عرب بود. البته این نزاع توسط رسانه‌های غربی که با دولت و مردم ایران نزاع سیاسی دارند، شکل گرفته و توسط کشورهای دیگر دامن زده شد. دلیل این تغییر نام نیز این بود که جمعیت کشورهای عربی در مقایسه با جمعیت کشورهای فارس‌زبان بیشتر بوده و بنابراین نیازی به نام خلیج فارس نیست، بلکه نام خلیج عربی در متون اینترنتی ارجحیت دارد. با این وجود، این تعبیر و تفسیر فرهنگی مبتنی بر اقلیت‌بودن فارس‌زبان‌ها شکل گرفت که از منظر ارزش‌های اخلاقی نوعی بی‌احترامی به ملت و مردم فارس‌زبان است. مشاهده می‌شود که فضای سایبری و رسانه‌ای می‌تواند به دلایل مختلف ارزش‌های اخلاقی را نسبی کند و در حیطه ارزش‌های فرهنگی قرار دهد. هنوز هم بسیاری از مردم کشورهای عرب بر این عقیده هستند که به دلیل اقلیت‌بودن فارس‌زبان‌ها باید نام خلیج عربی انتخاب شود نه نام خلیج فارس. در واقع هر نوع استدلال اخلاقی، مورد قبول جوامع عربی قرار نمی‌گیرد.

به عقیده ما اگر فضای سایبری تا این حد در بین شهروندان و دولت‌ها تأثیرگذار نبود، نزاع بر سر خلیج فارس حادث نمی‌شد و عبارتهایی مانند خلیج همیشه فارس ابداع نمی‌شد. به‌عنوان مثال، از گسترش فرهنگ دیداری در جامعه می‌توان به افزایش استفاده از تلفن همراه، ماهواره و اینترنت در مقایسه با استفاده از کتاب در شهروندان اشاره کرد (ابوالقاسمی و دیگران، ۱۳۹۰؛ میرزاپور، ۱۳۹۰).

این افزایش نیز شامل تعمیق تعدادی از الگوهای فرهنگی در جامعه است که ارزش‌های اخلاقی مانند باسوادبودن را تحت شعاع قرار می‌دهد که مثالی از نسبیت‌گروی فرهنگی و تأثیر آن بر افزایش نسبیت‌گروی اخلاقی است.

۳-۵. کثرت‌گرایی دینی و اخلاقی فضای سایبری

کثرت‌انگاران^{۲۵} معتقدند همه ادیان، مذاهب و مکاتبی که در جهان وجود دارند، می‌توانند انسان را به نجات و حقیقت برسانند و موجب سعادت و رستگاری او بشوند؛ هرچند که این ادیان، ادعاهای متفاوت و متعارضی نسبت به یک حقیقت دارند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۳۲-۱۹۱)، (ریچاردز، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۷۰). برای مثال معتقدند دین مسیحیت به «تثلیث» (پدر، پسر، روح القدس) و دین اسلام به «توحید و...» قائل است. از دیدگاه آنها اختلاف‌های ادیان، اشکالی

ندارد و همه آنها از یک حقیقت سخن می‌گویند و در نهایت، انسان را به نجات و رستگاری می‌رسانند. این موضوع چالشی برای متکلمان مسیحیت بود. چون بعضی از آنها می‌دیدند که در میان غیرمسیحیان، افراد خوبی پیدا می‌شوند. به همین خاطر، راجع به این تعلیم کلیسا که «بیرون از کلیسا هیچ راه نجاتی وجود ندارد و همه آنهایی که مسیحی نیستند، اهل جهنم هستند» بدگمان شدند و چند پیشنهاد برای کنار گذاشتن این شعار مطرح کردند. کارل رانر (متکلمی کاتولیک) برای حل این مشکل، مسئله «مسیحیان گمنام» را مطرح کرد. بدین معنا که غیرمسیحیانی که آدم‌های خوبی هستند تنها در ظاهر غیرمسیحی هستند و در واقع مسیحی محسوب می‌شوند. عده‌ای این دیدگاه را نپسندیدند و راه‌حل کثرت‌گرایانه خود را ارائه کردند؛ نجات‌یافتن شخص، به‌خاطر پاک‌شدنش به‌وسیله دین خودش است. پس ما باید قبول کنیم که برای نجات، راه‌های مختلفی وجود دارد و منحصر به دین مسیح نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸).

در فلسفه اخلاق برخی از متفکران مبدأ و معیار خوبی و بدی اخلاقی را واحد و برخی دیگر کثیر دانسته‌اند (انگلهارت^{۲۶}، ۲۰۰۲: ۱۴۲-۷۰) و (سولویان^{۲۷}، ۲۰۰۸، ۱۳۷-۵۳). بنا بر نظریه‌های اخیر در کثرت‌گرایی اخلاقی، گاهی آن را به نسبی‌گرایی اخلاقی و اینکه ارزش‌ها قابل ارجاع به یکدیگر نبوده و قابل استدلال نیستند، تفسیر کرده‌اند. هرچند که کثرت‌گرایی اخلاقی دقیقاً به معنای نسبت‌گروی اخلاقی نیست، اما می‌تواند منشأ تعدادی از عقاید نسبت‌گروی اخلاقی باشد.

امروزه فضای سایبری بستری مناسب برای عرفان‌های نوظهور^{۲۸} سایبری شده (کاستلز، ۱۳۸۰؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۲) و در شرایط متفاوتی، افراد زیادی به این عرفان‌های نوظهور سایبری اعتقاد داشته که به معنای ترویج کثرت‌گرایی و نسبت‌گروی اخلاقی است.

اما همواره فضای سایبری مکاتب اخلاقی متفاوت را به‌صورت مسالمت‌آمیز کنار یکدیگر قرار نمی‌دهد و گاهی نیز به‌خاطر منافع موجود، اختلافات بین مکاتب اخلاقی را شدت می‌بخشد. تقریباً بیش از دو قرن است که اخلاق سرمایه‌داری (محور قراردادن سرمایه و صاحبان سرمایه) و اخلاق کمونیستی (محور قراردادن جامعه و جمع) نسبت به معیارهای اخلاقی و ارزشی یکدیگر مخالفت‌ها و تناقضات شدیدی را ابراز می‌کنند. به‌عنوان مثال، احزاب کارگری در مقابله با بخش‌های خصوصی و صاحبان سرمایه همواره منازعات شدید سیاسی، اجتماعی و اخلاقی

26. Elaine Englehardt

27. William Sullivan

28. Cyber Gnosticism

داشته‌اند. در کشور انگلستان دولت مارگارت تاچر که موافق نظام سرمایه‌داری بود به مدت کمتر از یک دهه مشغول منازعات سیاسی و اجتماعی با احزاب کارگری سوسیالیست بود. امروزه نزاع بین اخلاق سرمایه‌داری و اخلاق سوسیالیستی در فضای سایبری از شکاف و جدیت بیشتری برخوردار شده است و دامنه این نزاع به میان دولت‌ها نیز کشیده شده است. یقیناً غول‌های رسانه‌ای سایبری نظیر گوگل و شبکه‌های اجتماعی در جوامعی مانند غرب از استقبال زیادی برخوردارند، اما در جوامعی مانند چین و کره شمالی شاهد محدودیت‌های شدید سایبری و گردش اطلاعات علیه شهروندان هستیم. حتی بسیار دیده می‌شود که بین دولت‌های چین و آمریکا جنگ‌های سایبری بسیار شدید در حوزه اخلاق سرمایه‌داری و اخلاقی سوسیالیستی وجود دارد. توجه شود که کثرت‌گرایی اخلاقی به معنای معتبردانستن عقاید و ارزش‌های اخلاقی دیگران است؛ هرچند که بین این ارزش‌ها و عقاید تناقضات فراوانی دیده شود. بنابراین، فضای سایبری کثرت‌گرایی اخلاقی را تقویت کرده و به آن دامن می‌زند. در سایه این پلورالیسم اخلاقی، ارزش‌های فرهنگی نسبی رشد کرده و نسبت‌گروی فرهنگی تقویت می‌گردد. این موضوع باعث می‌شود که تعدادی از ارزش‌های اخلاقی به ارزش‌های نسبی فرهنگی تبدیل شوند. به عنوان مثال، تسلط اطلاعاتی بر شهروندان در جوامع سوسیالیستی شدیدتر از تسلط اطلاعاتی بر شهروندان در جوامع سرمایه‌داری است. به عبارت دیگر، تسلط اطلاعاتی که از معماهای اخلاقی محسوب می‌شود، در جوامع سرمایه‌داری و جوامع سوسیالیستی از مصادیق نسبت‌گروی فرهنگی محسوب می‌شود. بنابراین، مشاهده می‌شود که فضای سایبری هم می‌تواند با نگاه مسالمت‌آمیز، کثرت‌گرایی اخلاقی را تقویت کرده و هم می‌تواند جنگ تمدن‌ها را شدت بخشد که در هر دو صورت نسبت‌گروی فرهنگی و اخلاقی تقویت می‌شود.

۴-۵. دین‌گریزی^{۲۹} فضای سایبری

اخلاق ضمانت اجرایی دولتی ندارد، ولی حقوق ضمانت اجرایی دارد و ضمانت آن قانون است (Rhode, 2007: 86-162) همچنین باید توجه داشت که حقوق نمی‌تواند از اخلاق تجاوز کند؛ یعنی حقوقی که اخلاق را نقض کند، حقوق محسوب نمی‌شود. در فضای سایبری ضمانت اجرایی مناسبی برای اخلاق وجود ندارد و قانون هم نمی‌تواند در این فضا به شکل مطلوبی حاکم باشد. بنابراین، پایبندی به اخلاق و ادیان در فضای سایبری قوام ندارد. به عبارت دیگر، فضای سایبری یک جولانگاه آزاد اخلاقی و دینی است و نمی‌توان شهروند را کنترل کرد که به اجبار به ارزش‌های اخلاقی پایبند و مسئولیت‌پذیر باشد (Li, 2006: 34-141).

آنچه مسلم است این است که در مذاهب دینی معمولاً تلاش می‌شود که افراد نسبت به ارزش‌ها و قواعد دینی و مذهبی مسئولیت‌پذیر باشند (آل‌علی، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۷۰). از طرف دیگر، فضای سایبری تلاش می‌کند این مسئولیت‌پذیری را کاهش دهد. این امر موجب جنگ فرسایشی بین ارزش‌های فضای سایبری و قواعد دینی می‌شود و ماهیت دین‌گریزی محیط‌های سایبری را تشدید می‌کند.

معمولاً ترویج عقاید دینی در فضای سایبری با مشکلاتی مواجه است. به‌عنوان مثال در فضای سایبری نمی‌توان عبادت گروهی یا نماز جماعت برگزار کرد یا نمی‌توان از تأثیر اندیشه‌های جدید و نوگرایانه ضد دین در امان بود. آنچه در حال حادث شدن است این است که دین‌گریزی سایبری در حال عمومیت‌یافتن و تبدیل شدن به یک الگوی فرهنگی است که در جوامع مختلف در حال نهادینه شدن است. در حال حاضر گروه‌های چند هزار نفری در جماعت‌های اینترنتی در فعالیت‌های مواد مخدر، فحشا، شبکه‌های اجتماعی و مذاهب نوین سایبری عضو می‌شوند، اما در گروه‌های منتسب به ادیان الهی استقبال زیادی مشاهده نمی‌شود.

توجه شود در بعضی از کشورها قوانین سایبری^{۳۰} محکمی برای برخورد با ناقضان ارزش‌های دینی وجود دارد، اما در کشورهایی دیگر هیچ حمایت قانونی برای برخورد با نقض ارزش‌های دینی وجود ندارد. بنابراین مشاهده می‌شود که در کشورهای مختلف در نگاه مردم و دولت‌ها نوعی نسبی‌گرایی قوی در خصوص ارزش‌های دینی در فضای سایبری وجود دارد.

۵-۵. آزادی‌های سایبری^{۳۱}

یکی از مهم‌ترین وظایف اخلاق IT آن است که نوعی موازنه میان آزادی اطلاعات^{۳۲} و داشتن حریم خصوصی^{۳۳} ایجاد کند (کروبی، ۱۳۸۴؛ Li, 2006: 34-141). منظور این است که محدوده‌هایی از حقوق شهروندی یا دولتی وجود دارد که در قلمرو آزادی اطلاعات قرار نمی‌گیرند. به‌عنوان مثال، حریم خصوصی شهروندان یا حقوق ملی دولت‌ها نمی‌تواند توسط ارزشی به نام آزادی اطلاعات^{۳۴} خدشه‌دار یا نقض شوند (کروبی، ۱۳۸۴)، اما امروزه شاهد آن هستیم که ژورنالیسم خبری، رسانه‌های سایبری و شبکه‌های اجتماعی در مقیاس زیادی حریم خصوصی شهروندان و حقوق ملی دولت‌ها را نقض می‌کنند (Friend, 2007؛ رجبی، ۱۳۹۱ و

30. Cyber Laws

31. Cyber Liberties ° Cyber Liberalism

32. Information Freedom

33. Privacy Rights

34. Information Freedom ° Communication Liberty

سیدسعادت، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۴۱) و این حریم‌شکنی از نظر تعداد زیادی از شهروندان و محققان، نه تنها نقض اخلاق به حساب نمی‌آید، بلکه عملی اخلاقی نیز محسوب می‌شود. دلیل اخلاقی پنداشتن حریم‌شکنی‌ها این است که افراد بر این عقیده هستند که دولت‌ها و شهروندان نباید به نام حریم خصوصی از حیات خلوت مخصوص برخوردار باشند، زیرا ممکن است در این حیات خلوت حقوق دیگران ضایع شود. به عبارت دیگر، داشتن یک درک صحیح از حریم خصوصی از یک طرف و حیات خلوت مجرمان از طرف دیگر تبدیل به تناقض اخلاقی شده است که در سایه این تناقض مخالفان حریم خصوصی به مقاصد ضداخلاقی خود می‌رسند و نمی‌توان ممانعتی جدی در مقابل آنها ایجاد کرد. به بیانی دیگر، نقض حریم خصوصی دیگران با توسل به ارزش‌های اخلاقی انجام می‌شود و رفته‌رفته در حال تبدیل شدن به یک ارزش فرهنگی است. نقض حریم خصوصی با توسل به ابهامات اخلاقی نشان از تبدیل شدن ارزش‌های اخلاقی به ارزش‌های فرهنگی در فضای سایبری دارد. امروزه نصب دوربین در سطح شهر به محل نزاع گروه‌های طرفدار حقوق بشر و دولت‌ها تبدیل شده است که بدون فرجام و نتیجه اخلاقی مشخصی همچنان ادامه دارد. در جوامعی که در آنها ژورنالیسم خبری اخبار خصوصی مسئولان و هنرمندان مشهور را با حرص و ولع به جامعه اطلاع می‌دهند، شهروندان را نسبت به شنیدن این اخبار محق می‌دانند که این امر ممکن است از نظر شهروندان جوامع دیگر غیراخلاقی باشد. مشاهده می‌شود که شهروندان دو جامعه در ارتباط با حریم خصوصی دیگران موضع‌گیری‌های فرهنگی مختلفی دارند که نوعی نسبیت‌گرایی فرهنگی و نسبیت‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود؛ یعنی در این مورد مشاهده می‌شود که نسبیت‌گرایی فرهنگی با نسبیت‌گرایی اخلاقی قابل جمع است.

۵-۶. تسلط اطلاعاتی^{۳۵} بر دیگران

فرد دوست دارد اطلاعاتی که موجب تسلط او بر دیگران می‌شود را در اختیار داشته باشد، اما شریک‌های اطلاعاتی که موجب تسلط دیگران بر او می‌شود را مسدود کند. به طور یقین تسلط بر دیگران امری ضداخلاقی است (محسنی، ۱۳۸۹: ۶۹-۲۱؛ پورقهرمانی کلتپه، ۱۳۹۳: ۱۳۳-۳۱)، اما متأسفانه اثبات غیراخلاقی بودن تسلط بر دیگران در فضای سایبری به این سادگی ممکن نیست. به عبارت دیگر، دسته‌ای از استدلال‌های اخلاقی وجود دارند که تسلط اطلاعاتی بر دیگران را مجاز می‌شمارند.

به عنوان مثال، تسلط اطلاعاتی دولت‌ها بر شهروندان یا تسلط اطلاعاتی بخش‌های خصوصی بر مشتری‌ها نشان می‌دهند که اگر انتظار داشته باشیم تسلط اطلاعاتی بر دیگران وجود نداشته

باشد به دور از واقعیت فکر کرده‌ایم. امروزه دولت‌ها در بسیاری از موارد مانند مبارزه با جاسوسی اطلاعاتی، مبارزه با پولشویی، دریافت مالیات و صدها دلیل دیگر تسلط اطلاعاتی بر شهروندان را حق مسلم خود می‌دانند. در مقابل نیز، شهروندان و گروه‌ها نظیر بخش‌های خصوصی یا بنگاه‌های اقتصادی دولت‌ها را محق نمی‌دانند؛ زیرا بر این عقیده هستند که منافع آنها به خطر خواهد افتاد.

تسلط اطلاعاتی بر دیگران و مبارزه با آن در حیطه مقوله‌های اخلاق سایبری قرار دارد، اما رویارویی موافقان و مخالفان با آن پیامدهای فرهنگی و اجتماعی زیادی داشته و تعدادی از این پیامدها در جامعه نهادینه شده است. به عبارت دیگر، ارزش‌های اخلاقی این مقوله به تنش‌های فرهنگی تبدیل می‌شود. به عنوان مثال، در بسیاری از کشورهای دنیا بانک‌ها و مؤسسات مالی از دادن اطلاعات صاحبان حساب به دولت‌ها برای دریافت مالیات خودداری می‌کنند. دلیل این خودداری نیز ممانعت از تسلط اطلاعاتی دولت بر صاحبان حساب است؛ زیرا این بانک‌ها را منبع درآمد و حیات خود می‌دانند و مایل به تسلط دولت بر صاحبان حساب نیستند که این دلیل گاهی اوقات با استدلال‌های اخلاقی همراه است. بنابراین، در خیلی از کشورهای دنیا دولت‌ها نمی‌توانند از طریق دولت الکترونیک که مظهر دولت اطلاعاتی است مالیات مناسب را از صاحبان ثروت دریافت کنند. حتی در بسیاری از کشورها این فرهنگ در جامعه شکل گرفته است که اطلاعات صاحبان حساب نباید در اختیار دولت‌ها قرار گیرد. مشاهده می‌شود که در فضای سایبری نظیر دولت الکترونیک، ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های فرهنگی در مواردی همچون تسلط اطلاعاتی بر دیگران به یک رویارویی تبدیل می‌شود که نشان می‌دهد نسبت فرهنگی بر ارزش‌های اخلاقی غلبه می‌یابد، بدون آنکه بتوان کسی را به اخلاق‌شکنی محکوم کرد.

البته هنوز این عقیده وجود دارد که عدم پرداخت مالیات توسط صاحبان حقوق اخلاق‌شکنی^{۳۶} محسوب می‌شود، اما پاسخ این است که تسلط اطلاعاتی بر دیگران نیز اخلاق‌شکنی محسوب می‌شود و تسلط اطلاعاتی بر دیگران راه اخلاقی برای دریافت مالیات محسوب نمی‌شود. بنابراین، مشاهده می‌شود که تسلط اطلاعاتی بر دیگران از نظر فرهنگی و اخلاقی امری نسبی است. حتی در بسیاری از موارد دیده می‌شود که صاحبان سرمایه و ثروت به دولت‌ها اعتماد ندارند و نه تنها اطلاعات خود را در اختیار آنها قرار نمی‌دهند، بلکه سعی می‌کنند که مالیات را به صورت غیرمستقیم به مردم و نه به دولت‌ها پرداخت کنند.

۵-۷. نسبت‌گروی فرهنگ و حقوق مشترک^{۳۷} در فضای سایبری

این عقیده که دولت‌ها و شهروندان جوامع مختلف به حقوق و فرهنگ مشترکی در فضای سایبری قائل شوند، تقریباً امری محال است (مسجدی، ۱۳۹۳: ۴۳؛ جهان بزرگی، ۱۳۹۱ و سروش، ۱۳۹۱). در اواخر قرن هیجدهم در اثر جنگ‌های استقلال آمریکا و انقلاب کبیر فرانسه، مقررات حقوقی جدیدی پدید آمد که به‌موجب ماده ۱۱ اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه، آزادی انتقال افکار و عقاید، گرانبهارترین حقوق انسانی شناخته شد. بر این اساس به شهروندان امکان داده شد تا آزادانه سخن بگویند، بنویسند و غیره. همچنین در سال بعد از سال ۱۷۹۱، نخستین اصلاحیه قانون اساسی آمریکا نیز به تصویب رسید که در آن آزادی کلام که محدودتر از آزادی بیان است، پیش‌بینی شده و تأکید گردید که کنگره، هیچ‌گاه قوانینی برای محدود کردن آزادی بیان مطبوعات وضع نخواهد کرد. هرچند مکتب فرانسوی معتقد است که محدودیت‌ها را باید در نظر گرفت و رعایت کرد، اما مکتب آمریکایی بر این باور است که آزادی مطبوعات، مانند نخستین اصلاحیه قانون اساسی که پیش‌بینی شد، باید نامحدود باشد. البته در عصر اطلاعات، اختلاف‌نظر دولت‌ها و شهروندان در مورد آزادی بیان شدت بیشتری دارد تا آنجا که با پدید آمدن اینترنت و سرعت ارتباطات، اختلاف‌نظر در حوزه حقوق و اخلاق مرتبط با پیام‌های ارتباطی نیز بی‌انتهای شده است. البته برخلاف این اختلاف‌نظرها، تلاش‌هایی نیز برای یکسان‌سازی این حقوق در سطح دنیا انجام شده است.

به‌عنوان مثال، سازمان‌های بین‌المللی سعی کردند، نقش خود را در این میان به‌خوبی ایفا کنند. در سال‌های اخیر یونسکو تلاش کرده است، برای استفاده از اینترنت مقررات بین‌المللی وضع کند که از حدود هشت سال پیش این کار آغاز شده است و فعلاً جنبه توصیه‌ای دارد. هدف از این اصول و مقررات، استفاده از اینترنت در جهت تنوع فرهنگی، چندزبان‌گرایی و تأمین حق دسترسی همگان به اطلاعات است. در اجلاس جهانی جامعه اطلاعاتی، میان دو نهاد تخصصی سازمان ملل متحد؛ یونسکو و اتحادیه بین‌المللی ارتباطات دور، رقابت شدیدی در زمینه گذاردن مقررات و تنظیم شرایط آغاز امکانات جدید ارتباطی، ایجاد شده است. به‌عنوان یک تناقض که نمی‌توان به رژیم حقوقی و اخلاقی یکسانی در فضای سایبری دست یافت، می‌توان به فیلترینگ اطلاعاتی^{۳۸} اشاره کرد (روزبهرانی، ۱۳۹۳؛ نوری‌نشاط، ۱۳۸۲) که حتی در یک جامعه یکدست نیز نمی‌توان اختلاف‌نظر شدید موافقان و مخالفان فیلترینگ اطلاعاتی را از طریق قواعد اخلاقی و قوانین حقوقی برطرف کرد. فیلترینگ اطلاعاتی عقیده دارد که شهروند

37..Common Rights-Joint Rights

38. Filtering of Information and Communications

نباید به هر نوع اطلاعاتی که به آن احساس نیاز می‌کند، همیشه دسترسی آزاد داشته باشد و مخالفان فیلترینگ اطلاعاتی نیز عقیده دارند که یک شهروند هر نوع صلاحیت اخلاقی و حقوقی برای دسترسی به هر نوع اطلاعاتی را دارد. به عبارت دیگر، موافقان و مخالفان فیلترینگ اطلاعاتی، با اتکا به دلایل اخلاقی، فرهنگی و حقوقی، طرف مقابل را به نقض اخلاق مرتبط با حقوق خودشان محکوم می‌کنند.

در تضاد با فیلترینگ اطلاعاتی، می‌توان پدیده شانتاژ اطلاعاتی^{۳۹} را مطرح کرد که معنای آن این است که بر اساس عقاید خاص اخلاقی یا فرهنگی و با استفاده از اطلاعات، ذهن و تفکر دیگران را تحت تأثیر قرار دهیم. برای مثال در یک کشور کمونیستی، تلاش زیادی برای شانتاژ اطلاعاتی شهروندان نسبت به افکار و عقاید کمونیستی انجام می‌شود؛ مانند فیلترینگ اطلاعاتی، شانتاژ اطلاعاتی نیز از پارادوکس‌های اخلاقی و فرهنگی در فضای سایبری محسوب می‌شود که می‌تواند نسبت‌گروی فرهنگی و اخلاقی را قوام بخشد.

مشاهده می‌شود که یکسان‌سازی فرهنگی، حقوقی و اخلاقی در فضای سایبری امکان‌پذیر نیست و ما باید حتی در یک کشور نیز برای تدوین نظام اخلاقی و فرهنگی سایبری، همه نظام‌های اخلاقی و فرهنگی مهم بین‌المللی را نیز مدنظر قرار دهیم. این معنا که ما برای تدوین یک نظام اخلاقی و فرهنگی سایبری نمی‌توانیم فقط به یک فرهنگ اکتفا کنیم، نشان از نسبت‌گرایی فرهنگی و اخلاقی در فضای سایبری دارد.

۶. راهبردهای مواجهه با نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی

این موضوع که فضای سایبری و تحولات فرهنگی آن می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را نسبی کند امری محال نیست. همچنین می‌دانیم که نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی به معنای تهی شدن جامعه از این ارزش‌ها است و رفته‌رفته این ارزش‌ها تبدیل به تعدادی رسم و رسومات محلی و میرا می‌شوند. بنابراین، برای مقابله با این مشکل، بهتر است جامعه و دولت راهبردهای اخلاقی و فرهنگی مطلوبی را مدنظر قرار دهند و تا حدی از نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی جلوگیری کنند. به عقیده ما سه مورد از این راهبردها عبارتند از:

۱-۶. مواجهه دانش‌بنیان

لازم است که بخش مهمی از این مواجهه به‌عهده مردم، شهروندان، دانشگاه‌ها و محققان دانشگاهی و اجتماعی واگذار و تلاش شود راهکارهایی قانونی برای تأسیس سازمان‌های دانش‌بنیان مردمی تأسیس شود تا بخش مهمی از جامعه در اندیشیدن و مواجهه با نسبی شدن

اخلاق همکاری کند. این امر عزم ملی و خرد جمعی و نوآوری در مواجهه با نسبی‌شدن ارزش‌های اخلاقی را افزایش می‌دهد.

۶-۲. مواجهه ملی و هویتی

بهتر است ارزش‌های تاریخی، اجتماعی و هویتی را در مواجهه با نسبی‌شدن ارزش‌های اخلاقی به‌کار گرفته و تحولات فرهنگی و اخلاقی را تا حدی کنترل کنیم. به‌عنوان مثال تأکید بر هویت ملی می‌تواند تا حد زیادی از بصری‌شدن فرهنگ جامعه و تهاجم فرهنگی بکاهد. بنابراین، لازم است دولت و مردم در یک راهبرد درازمدت فرهنگی و اخلاقی در فضای سایبری با اتکا به هویت ملی هم‌فکر و هم‌برنامه شوند.

۶-۳. به‌کارگیری ابزارهای فناوری اطلاعات و ارتباطات

یقیناً برای مقابله بهتر با تحولات سایبری و کنترل جریان‌های فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی، باید به فناوری‌ها، تجهیزات و دانش سایبری بیشتر مسلط شد و در این راه باید بر تولید دانش و فناوری‌های سایبری تأکید داشت. به‌عنوان مثال، شرکت گوگل بزرگ‌ترین غول رسانه‌ای و سایبری در سطح جهان است که سیاست‌های مدیریتی آن بیشتر ناشی از خواسته‌های سرمایه‌داری به‌ویژه تبعیت از سیاست‌های دولت آمریکا است. امروزه شرکت گوگل بزرگ‌ترین نقش را در تحولات فرهنگی و اخلاقی جهان برعهده دارد. سایر شرکت‌های بزرگ جهان مانند مایکروسافت و مراکز داده‌ای جهان نیز بیشتر تابع اندیشه‌های سرمایه‌داری هستند و ذاتاً درصدد تحول خرده‌فرهنگ‌ها و ارزش‌های اخلاقی جهان در راستای منافع خود هستند.

فرجام

قبل از عصر اطلاعات و فضای سایبری، به نظر می‌رسید که نسبیت‌گرایی فرهنگی با مطلق‌گرایی اخلاقی قابل جمع است، اما امروزه در عصر اطلاعات و فضای سایبری شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در فضای سایبری، نسبیت‌گرایی فرهنگی با نسبیت‌گرایی اخلاقی قابل جمع است و به‌نوعی این دو بر یکدیگر تأثیرگذارند و یکی موجب قوام و تحول ارزش‌های دیگری می‌شود. به‌عنوان مثال، تسلط اطلاعاتی بر دیگران یا موضوع کثرت‌گرایی اخلاقی در فضای سایبری منتج به نسبی‌شدن ارزش‌های اخلاقی شده و پیامد آن نیز این است که ارزش‌های نسبی فرهنگی جای ارزش‌های اخلاقی را می‌گیرند و یا اینکه ارزش‌های اخلاقی نیز نسبی می‌شوند. مهم‌ترین عاملی که باعث می‌شود ارزش‌های اخلاقی در فضای سایبری نسبی شوند یا جای خود را به ارزش‌های نسبی فرهنگی بدهند این است که فضای سایبری موجب خلق تضادهای اخلاقی جدیدی شده که در سایه این پارادوکس‌ها شفافیت اخلاقی برای ارزش‌گذاری رویدادها از بین می‌رود و نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی حادث می‌شود. بنابراین، در

فضای سایبری نسبت‌گرایی فرهنگی و اخلاقی نسبت به شرایط غیرسایبری بیشتر تقویت می‌شود.

بحث بر سر این موضوع که همسویی نسبت‌گرایی فرهنگی و نسبت‌گرایی اخلاقی در فضای سایبری چه دستاوردهای ضد اخلاقی و اجتماعی به همراه خواهد داشت، به‌عنوان یک موضوع جدید به تحقیق بعدی واگذار می‌شود. به عقیده ما تأکید بر خرد جمعی و دانش‌بنیان، تأکید بر هویت ملی و نیز دست‌یافتن به دانش و فناوری‌های اطلاعاتی نوین می‌تواند سه راهبرد مهم در مواجهه با نسبی‌شدن ارزش‌های اخلاقی در جامعه باشد.

منابع فارسی

- آل‌علی، مهناز (۱۳۹۳)، *دین‌گرایی در دنیای امروز*، تهران: مینا.
- ابوالقاسمی، پیمان، آیتا هادیزاده و کیانا ذوالفقار (۱۳۹۰)، *استخراج نیازمندی‌های شبکه‌های اجتماعی ملی (بومی)*، تهران: مرکز تحقیقات مخابرات ایران.
- اداره کل فرهنگ ارشاد اسلامی استان آذربایجان غربی (۱۳۹۱)، *چهارمین سمینار تعامل اقوام، ادیان، مطبوعات و رسانه‌ها*، نشر فرسار.
- پورقهرمانی کلنجه، بابک (۱۳۹۳)، *حریم خصوصی در فضای سایبر از منظر حقوق بین‌الملل*، تهران: مجد.
- جهان بزرگی، احمد (۱۳۹۱)، *اخلاق سیاسی، قضایی، اطلاعاتی در اسلام*، تهران: دانشکده امام‌باقر(ع).
- داودی، اکبر (۱۳۷۸)، *بهداشت روانی ازدواج و طلاق از دیدگاه قرآن کریم*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- رجبی، اکرم (۱۳۹۱)، *نقض حریم خصوصی در فضای سایبری*، تهران: آرمان رشد.
- روزبهبانی، محمدرضا (۱۳۹۳)، *جایگاه فقهی و حقوقی فیلترینگ (محدودیت) در رسانه‌های مجازی از دیدگاه مذاهب خمس، تهران: کتاب آوا*.
- ریچاردز، گلین (۱۳۸۴)، *رویکردهای مختلف به پلورالیسم دینی: به سوی الیهیات ناظر به ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- سروش، محمد (۱۳۹۳)، *مبانی حریم خصوصی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سومین همایش دوسالانه بین‌المللی خلیج فارس، تاریخ، فرهنگ و تمدن (۱۳۹۱)، شورای علمی همایش، دانشگاه تهران، جلد سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیدسعادت، فهیمه (۱۳۹۱)، *هنجارهای اخلاق اسلامی در حریم خصوصی فضای مجازی*، تبریز: فروغ آزادی: ۴۱-۱۰۱.
- شریفی‌دوست، حمزه (۱۳۹۲)، *عرفان‌های کاذب: راه‌های نفوذ و راهکارهای مقابله*، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول، تهران: صدرا.
- علی‌پور، مظاهر (۱۳۸۶)، *مدرنیته و ازدواج در غرب*، تهران: هستان.
- فرانکنا، ویلیام (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، جلد اول، قم: طه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۸)، *کندوکاوی در سوبه‌های پلورالیزم*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- کارل، الکسیس (۱۳۸۹)، *بررسی اقسام ازدواج در شرق و غرب*، تهران: کتابخانه ملی ایران.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- کروبی، محمدتقی (۱۳۸۴)، *اتحادیه اروپا و بحث حمایت از داده‌های شخصی و حریم خصوصی در ارتباطات الکترونیکی*، تهران: بقیه.
- گنسلر، هری (۱۳۸۶)، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، [تدوین] مصطفی ملکیان. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: آسمان خیال.
- محسنی، فرید (۱۳۸۹)، *حریم خصوصی اطلاعات: مطالعه کیفی در حقوق ایران، ایالات متحده آمریکا و فقه امامیه*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- مسجدی، محمدمحسن (۱۳۹۳)، *دیوان اروپایی حقوق بشر و حق بر حریم خصوصی و زندگی خانوادگی*، تهران: تیسرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *اسلام و مقتضیات زمان*، چاپ نهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *فطرت*، تهران: صدرا.
- میرزاپور، مریم (۱۳۹۰)، *ارزیابی باور، نگرش و پاسخ‌های رفتاری نسبت به تبلیغات اینترنتی: پیمایشی پیرامون دانشجویان شهر تهران*.
- نوری‌نشاط، سعید (۱۳۸۲) *Communication rights: fourth generation of Human rights?*
- human rights in the information society* تهران: مؤسسه فرهنگی هنری نقش سیمرغ.

منابع لاتین

- Englehardt, Elaine E (2002), *Media and Ethics: Principles for Moral Decisions*, New York: Wadsworth/ Thomson Learning: 70-142.
- Friend, Cecilia (2007), *Online Journalism Ethics: Traditions and Transitions*, Pennsylvania: Armonk : M.E. Sharpe.
- Harman, Gilbert and Judith Thomson (1996), *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford: Basil Blackwell: 5-6.
- Kellenberger, James (2011), *Moral Relativism, Moral Diversity, and Human Relationships*, Penn State University Press: 178.
- Kung, Hans (1996), *Yes to a Global Ethics 2*, New York: The continuum international publishing group: 23.
- Li, Xiaorong (2006), *Ethics, human rights, and culture: Beyond Relativism and Universalism*, Palgrave Macmillan: 34-141.

- Pojman, Louis P and James Fieser (2011), *Ethics, Discovering Right and Wrong*, Seventh, s.l: Wadsworth: 14.
- Pojman, Louis P. (2005), *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*, London :William Schweiker,The Blackwell Companion to Religious Ethics: 416&163-168
- Rhode, Deborah (2000), *Ethics in practice: lawyers' roles, responsibilities, and regulation*, London: Oxford University Press: 86-162.
- Ruth, F Benedict, (1934), Anthropology and the Abnormal , *In The Journal of General Psychology*, Vol. 10: 60-69.
- Sullivan, William M. (2008), *The globalization of ethics: religious and secular perspectives*, New York: Cambridge University Press: 53-137.
- Velleman, David (2013), *Foundations for Moral Relativism*, New York: Openbook publishers: 15-63.
- Wong, D.B (1984), *Moral Relativity*, (Berkeley: University of California Press, 1985),177-179.

