

## نسبیت و مدارا؛ ارزشهای مطلق اخلاقی و تأثیر آنها بر همزیستی

صدرا تقی پور\*

عباس اسکونیان\*\*

علی علم الهدی\*\*\*

حمیدرضا ضیائی\*\*\*\*

DOI: 10.22096/EK.2021.525313.1325

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷]

### چکیده

نسبیت گرایی اخلاقی یکی از مهم‌ترین موانع برای اتکای بر اخلاق جهانی به عنوان پیش نیاز همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان دانسته می‌شود. از نگاه نسبیت گرایان، مطلق گرایی اخلاقی بستر مناسبی برای ترویج خشونت و اندیشه عدم مداراست. این مقاله بدنبال واکاوی مدعیات، پیشفرض‌ها و لوازم و نتایج هر دو قول نسبیت گرایی و مطلق گرایی اخلاقی و تعیین نسبت میان هر کدام از آنها با اصل مداراست. در این نوشتار ضمن تمییز میان نسبیت فرهنگی و نسبیت اخلاقی، نشان داده شده که نسبیت گرایی فرهنگی مانعی هم برای تحقق اخلاق جهانی ایجاد نخواهد بود؛ چرا که می‌توان با به رسمیت شناختن آن

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Email: [abosko@gmail.com](mailto:abosko@gmail.com)

\*\* استادیار دانشگاه پیام نور، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، تهران، ایران. Email: [osko@pnu.ac.ir](mailto:osko@pnu.ac.ir)

\*\*\* استاد دانشگاه پیام نور، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، تهران، ایران. Email: [alamolhoda53@gmail.com](mailto:alamolhoda53@gmail.com)

\*\*\*\* استادیار بازنشسته دانشگاه پیام نور، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، تهران، ایران. Email: [hzaeir@gmail.com](mailto:hzaeir@gmail.com)



و در عین حال قائل بودن به مطلق‌گرایی اخلاقی، بستر لازم برای تحقق اخلاق جهانی، و در پی آن، هم‌زیستی ادیان فراهم می‌آید. با پذیرش اصل نسبیت فرهنگی امکان تأکید بر برخی اصول مشترک میان فرهنگ‌های مختلف - در عین حفظ تنوعات فرهنگی - وجود دارد که از جمله‌ی بارزترین این اصول، «قاعده‌ی زرین» می‌باشد. این پژوهش مدعی است اخلاق جهانی و نیز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان با ابتنا بر چارچوب مشترکات اخلاقی از جمله «قاعده‌ی زرین» قابل دسترسی است، زیرا قرابت اصحاب ادیان از دریچه‌ی اخلاق - و نه اشتراکات عقیدتی - می‌گذرد. در پایان پیشنهاد شده است تقریب بین مذاهب و ادیان از طریق یافتن اشتراکات اخلاقی - به جای نقاط مشترک عقیدتی - پی‌گیری شود.

**واژگان کلیدی:** هم‌زیستی ادیان؛ نسبیت‌گرایی اخلاقی؛ نسبیت‌گرایی فرهنگی؛ قاعده زرین؛ مدارا.

## مقدمه

برقراری صلح میان کشورها، جوامع و ادیان هدفی بوده که بویژه در دوران معاصر به انحاء مختلف دنبال شده است. جویندگان چنین صلحی همواره در نظر داشته‌اند که تحقق این هدف بدون کوشش برای تقریب فرهنگ‌ها و ادیان مختلف امکان‌پذیر نیست. آن‌ها بدین منظور گاه کوشش‌های سیاسی کوتاه‌مدت و میان‌مدتی را در جای‌جای جهان دنبال کرده‌اند؛ اما همیشه واقعیت انکارناپذیر و مقبول عموم این بوده که در درازمدت این هم‌زیستی تنها با نظریه‌مند و پذیرفتنی کردن چنین مدارایی برای صاحبان اقوال و افکار و فرهنگ‌های مختلف ممکن است.

یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها بدین منظور در اعلامیه‌ی اخلاق جهانی<sup>۱</sup> بازنموده شد؛ اعلامیه‌ای که دستاورد اجلاس جهانی در سال ۱۹۹۳ بود؛ آن‌گاه که عده‌ای از بزرگان ادیان مختلف با حمایت هانس کونگ<sup>۲</sup> - کشیش، متأله و نویسنده‌ی کاتولیک سوئیسی (متولد ۱۹۲۸) - در شیکاگو گرد آمدند و خواستند با هم‌فکری راه‌کارهایی برای صلح و هم‌زیستی میان اصحاب ادیان گوناگون بیابند.<sup>۳</sup>

برگزاری چنین اجلاسی در سطح جهانی موجب شد فیلسوفان اخلاق نیز در جای‌جای جهان در

---

1 - Toward a Global Ethic

2 - Hans Küng

3 Cory Hollon, "Dialogue and the 1993 World's Parliament of Religion", issued in the web site of Semantic Scholar (retrieved at October 2019, 1995), 123.

نسبیت و مدارا؛ ارزشهای مطلق اخلاقی... / تقی‌پور و همکاران ۲۴۱

مبنای نظری چنین اعلامیه‌ای بازاندیشی کنند یکی از مهم‌ترین نقدها این بود که پیش‌فرض هم‌اندیشان این اجلاس و پردازندگان آن اعلامیه وجود اصول اخلاقی واحد میان انسان‌ها بوده است؛ حال آن‌که اصول اخلاقی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تنوع بسیاری به خود می‌بینند. از منظر این منتقدان، تنوع اصول اخلاقی معنایی جز نسبیت اخلاقی نداشت؛ نسبیتی که بنیان یک چنین «اخلاق جهانی» را فرو می‌ریخت و جایی برای باور به آن باقی نمی‌گذاشت.

هانس کونگ نیز هم‌چون همه‌ی منتقدانش باور داشت که بدون ارزش‌هایی مطلق و جهان‌شمول و اصول اخلاقی مشترک نمی‌توان صلحی جهانی پدید آورد. از نگاه او و هم‌فکرانش این که اگر کسی معتقد به وجود ارزش‌های مطلق اخلاقی نباشد، نمی‌تواند از وجود احکام اخلاقی عام و جهانی حمایت کند و واقعیتی مسلم انگاشته می‌شود. از این رو فائلان به این دیدگاه برای اثبات وجود ارزش‌های مطلق اخلاقی، لازم دیده‌اند تا بنیان‌های نظری نسبیت‌گرایی اخلاقی و در صدر آنها نسبت نسبیت‌گرایی فرهنگی با آن را نفی کنند.

اکنون در طلیعه بحث، خوانشی موجز از مقوله نسبیت اخلاقی ضروری می‌نماید:

#### ۱. نسبیت‌گرایی اخلاقی

مراد از نسبی بودن اخلاق این است که هیچ حکم اخلاقی‌ای کلی و مطلق نیست. به عبارت دیگر، نسبیت‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> یعنی این که بپذیریم اعتبار همه‌ی احکام اخلاقی شرایطی دارد و این احکام با نظر به همان شرایط معتبرند؛ به طوری که اگر آن شرایط را از هر گزاره اخلاقی حذف کنیم، گزاره اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند در شرایطی دیگر قابل قبول باشد.<sup>۲</sup>

نسبی‌انگاری اخلاقی در واقع واکنشی است به عمیق‌ترین تعارض‌های اخلاقی‌ای که انسان مدرن در عرصه‌های مختلف زندگی‌اش با آن مواجه شده است.<sup>۳</sup> این دیدگاه از لحاظ ساختاری در میان هیچ‌انگاری اخلاقی از یک سو و عینیت باوری اخلاقی از سوی دیگر جای می‌گیرد.

در برابر نسبی‌انگاران اخلاقی، عینیت‌باوران اخلاقی جای می‌گیرند. آنها می‌گویند داوری‌های اخلاقی ما صدق و کذب خود را از باور یا بی‌باوری و خوش‌آیند یا بدآیند فرد یا جمع آدمیان نمی‌گیرند. بر این اساس عینیت در این جا به معنای وابسته نبودن داوری اخلاقی به باور یا ناپاوری و

1 Moral Relativism

2 Maria Baghramian, *Relativism (Problems of Philosophy)* (New York: Routledge, 2004), 207-208.

۳ دیوید ونگ، «نسبیت‌گرایی اخلاقی»، ترجمه‌ی مسعود صادقی، ناقد ۴، (۱۳۸۳): ۱۱۱.

خوش آیند یا بدآیند فرد یا افراد جامعه است. نسبی‌انگاران اما مخالف عینیت‌باوری اند.<sup>۱</sup> نقد و بررسی نسبیت‌گرایی البته مستلزم استخراج و فهم اصولی است که نسبیت‌گرایان بر اساس آن مدعیات خود را پایه ریزی می‌کنند.

### الف) ادعای بنیادین

نکته قابل ذکر در حوزه مدعیات بنیادین نسبیت‌گرایی اخلاقی آن است که قایلان به این رویکرد می‌گویند درست و نادرست اخلاقی باید بر اساس «نظام اخلاقی» یک جامعه تعریف شود. پیشنهاد نسبی‌انگاران این است که ما هرگز نباید صرفاً از آنچه درست و نادرست است سخن بگوییم، بلکه تنها باید از آنچه در نسبت با چهارچوب‌های اخلاقی خاص درست یا نادرست است سخن بگوییم. چهارچوب‌هایی که هیچکدام از دیگری درست‌تر نیستند.<sup>۲</sup> فایده‌ای که نسبیت‌گرایان از این منظر برای دیدگاه خود قائل‌اند آن است که از به دلیل آنکه نسبیت‌گرایی اخلاقی به جوامع اجازه‌ی آن را می‌دهد که آرای اخلاقی متفاوتی داشته باشند، اختلاف درازدامنه در مورد مسائل اخلاقی حل و فصل خواهد شد.<sup>۳</sup> بر این اساس نسبیت اخلاقی نه تنها به دنبال کنار گذاشتن قواعد اخلاقی نیست بلکه باور دارد که قضاوت‌های نسبی اخلاقی نقش جدی‌ای در اندیشه اخلاقی ایفا می‌کنند.<sup>۴</sup>

از لوازم چنین انگاره‌ای باور قایلان نسبیت‌گرایی اخلاقی به عدم جواز صدور داوری اخلاقی بطور کلی است؛ چرا که معتقدند هر فرهنگی تنها پاسخ‌گوی معیارهای خودش است، بنابراین، داوری یک فرد خارجی در مورد یک فرهنگ بیگانه نابه‌جاست. پس لاجرم باور دارند که صادرات داوری های اخلاقی به‌طور کلی غیرمجاز هستند.

گرچه آنان هم‌چنین منکر این نیستند که جهل و خطا می‌توانند عامل برخی از اختلاف‌ها میان افراد و جوامع باشند. در عین حال معتقدند دست‌کم برخی از اختلاف‌ها در داوری اخلاقی وجود

1 James Drier. *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (London: Oxford University Press, 2006), 240-44.

۲ پل بوغوسیان، هراس از معرفت؛ در نقد نسبی‌انگاری، ترجمه‌ی یاسر میردامادی (تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۵)، ۱۷۵-۱۷۶.

3 Robert L. Arrington. *Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology* (New York: Cornell University Press, 1989), 233.

4 Herman, 1996:6.

دارند که بر اساس خطا یا جهل نیستند.<sup>۱</sup>

## ۲. نسبیت‌گرایی فرهنگی<sup>۲</sup>

طرفداران نسبیت‌گرایی اخلاقی معمولاً آن را پیامد ناگزیر نسبیت‌گرایی فرهنگی قلمداد می‌کنند. بر این اساس باور به نسبیت‌گرایی فرهنگی لاجرم به نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌انجامد. نسبیت‌گرایی فرهنگی به این معناست که باورها و اعمال یک فرد تا حد زیادی تابع فرهنگ وی است. البته نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی نیز گاهی به صورت نسبیت‌گرایی فرهنگی ظاهر می‌شود که از این منظر نسبیت‌گرایی فرهنگی، اخلاق و اصول آن را به جامعه و فرهنگ و عادات و رسوم آن وابسته دانسته، پذیرش و توافق جمعی را مبنای اعتبار احکام اخلاقی می‌داند.<sup>۳</sup>

برای نمونه، هرسکوویتز «نسبیت‌گرایی فرهنگی» را رویکردی به پرسش در باب ماهیت و نقش ارزش‌ها در فرهنگ می‌داند.<sup>۴</sup> از نظر وی ارزش‌هایی که یک فرد با آن زندگی می‌کند با نوع آموزش فرهنگی که آن فرد تجربه کرده است نسبت دارد این ارزش‌ها در بستر تاریخی شکل گرفته و تنها در پرتو شناخت زمینه‌های آن فهم می‌شوند، لذا نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقد است که داورهای ما مبتنی بر تجربه هستند و هر فردی بر اساس نحوه‌ی فرهنگ‌پذیرشدن خاص خود آن تجربه را تفسیر می‌کند.<sup>۵</sup>

هم‌چنین در این دیدگاه هر کسی فردیت خود را از طریق فرهنگش به دست می‌آورد. بنابراین، احترام به تفاوت‌های فردی مستلزم احترام به تفاوت‌های فرهنگی است. احترام به تفاوت میان فرهنگ‌ها نیز اعتبارش را از این حقیقت علمی به دست می‌آورد که هیچ روشی برای ارزیابی کیفی فرهنگ‌ها کشف نشده است. بنابراین نسبیت‌گرایی فرهنگی به این اصل باور دارد که باورها و اعمال یک فرد بر حسب فرهنگ او تعیین می‌شوند و باید بر همین اساس نیز فهمیده شوند. بر اساس این دیدگاه گزاره‌های اخلاقی نشان‌گر حقایق اخلاقی کلی نیستند بلکه دعاوی یا قضاوت‌هایی در نسبت با

1 D.B. Wong. *Moral Relativity* (Berkeley CA: University of California Press, 1984), 146.

2 - Cultural Relativism

3 James Rachels. *The Elements of Moral Philosophy* (New York: McGraw-Hill Education, 2019), 16-17.

4 M.J. Herskovits. *Cultural Relativism* (New York: Random House, 1972), 14.

5 James Kellenberger. *Moral Relativism, Moral Diversity, and Human Relationships* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2011), 178.

محیط اجتماعی و فرهنگی، اعمال و باورها هستند.<sup>۱</sup>

قدمت «نسبیت فرهنگی»<sup>۲</sup> حدوداً به یک قرن می‌رسد. در گذشته، مردم دیدگاه‌های فرهنگی خود را به مثابه معیاری جهت قضاوت درباره‌ی انسان‌ها و فرهنگ‌های دیگر به کار می‌گرفتند و اگر اساساً آن‌ها را انسان به حساب می‌آوردند، دست‌کم به همان نسبت که آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی دیگران با فرهنگ خودشان متفاوت بود، آن‌ها را «وحشی»<sup>۳</sup> و سزاوار تحقیر می‌انگاشتند.<sup>۴</sup>

این نوع خودبینی قومی یا قوم‌مداری<sup>۵</sup>، از خصوصیات مردم‌شناسان اولیه که به تحقیقات میدانی و کاربردی می‌پرداختند، به شمار می‌رفت. آن‌ها خصوصیات عجیب و غریب دیگر فرهنگ‌ها را که در مقایسه با مردم «متمدن» اروپای مسیحی، وحشی و ابتدایی به نظر می‌رسیدند، جالب می‌دانستند و در نتیجه کارشان بیشتر تهیه نوعی نردبان تکامل جوامع بود تا اینکه در پی درک صحیح یا دل‌سوزی به شیوه‌ی زندگی مردم در دیگر فرهنگ‌ها باشند.<sup>۶</sup>

با این حال این دیدگاه با نوعی پذیرش نسبت به آن تفاوت‌ها همراه نبود بلکه به نفی اخلاقی متفاوت فرهنگ‌های دیگر می‌پرداخت. در مقابل نظریه‌های اخلاقی مدرن مسیر دیگری در پیش گرفتند و به سمت وسوی نوعی مدارا و پذیرش در این عرصه پیش رفتند.

درباره‌ی اینکه پستوانه‌ی چنین نسبیتی در میان فرهنگ‌های مختلف چه می‌تواند باشد میان اندیشمندان اختلاف نظرهایی وجود دارد اما اجمالاً سه بینش مهم در پدید آمدن چنین نسبیتی پیش از همه مورد توجه بوده‌اند: نسبیت‌گرایی مفهومی، اعتقادی و ارزشی.

بی‌گمان اصل نسبیت فرهنگی، امری مسلم و خدشه‌ناپذیر است. تفاوت میان فرهنگ‌ها و آداب و رسوم و بلکه اخلاقیات خرد آنها چیزی نیست که از دیدگان پنهان بماند، اما آنچه در اینجا محل بحث و مناقشه است، نتایجی است که از وجود چنین تفاوت‌های فرهنگی اخذ می‌شود. نسبیت‌گرایی فرهنگی اگر بخواهد منبعی برای داوری و ارزش‌گذاری باشد می‌تواند آسیب‌زا باشد.

1 Kelly Walsh. *Moral Absolutism: a Response to Relativists* (Durham: University of New Hampshire, 2010), 69.

2. Cultural Relativity

3. Barbarian

۴ پیتر مرداک. «نسبیت فرهنگی»، ترجمه بیوک محمدی، فرهنگ ۳، (۱۳۷۱): ۱۷۳.

5. Ethnocentrism

۶ مرداک. «نسبیت فرهنگی»، ۱۷۳ و ۱۷۴.

از جمله یکی از مخاطرات نسبیت‌گرایی فرهنگی آن است که دیدگاه‌های اقلیت را تحمل نمی‌کند. زیرا وقتی می‌گویی خوب به چیزی اشاره داری که مورد تأیید فرهنگ توست و از آن‌جا که فرهنگ جامعه‌ی تو مسأله‌ی نژادپرستی را تأیید می‌کند تو هم باید بپذیری آن‌ها خوب‌اند. زیرا «خوب» در مقام تعریف یعنی آن‌چه مورد تأیید اکثریت جامعه است.<sup>۱</sup>

### ب) دیدگاهها درباره‌ی رابطه‌ی نسبیت اخلاقی با نسبیت‌گرایی فرهنگی

بر خلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد و نوعی آشفتگی را به ذهن متبادر می‌سازد، نسبیت‌گرایان اخلاقی معتقدند که باور ایشان، به تسامح و مدارای میان فرهنگ‌ها منجر می‌شود. به باور آن‌ها، این مبنایی برای ایجاد نوعی اخلاق مشترک در میان فرهنگ‌ها و بلکه درون یک فرهنگ ارائه می‌دهد؛ مبنایی مردم‌سالارانه که آرای همه‌ی افراد جامعه را در خود جای می‌دهد و به آنان اطمینان می‌بخشد که هنجارهای شان مورد حمایت گسترده قرار خواهد گرفت. حالا دیگر می‌توانیم با مردم جامعه‌ی خودمان احساس هم‌بستگی کنیم گرچه ارزش‌های گروه‌های دیگر جامعه با ما متفاوت باشد.

بیشتر استدلال‌هایی که به نفع نسبت میان نسبیت فرهنگی و نسبیت اخلاقی آورده می‌شود در سه قالب عمده قرار می‌گیرند؛ گروهی که غالباً از ناحیه‌ی مردم‌شناسان مطرح می‌شوند، مستقیماً با ارائه‌ی نشانه‌هایی از فرهنگ‌های عمدتاً بدوی موارد نقض مطلق‌گرایی اخلاقی را نشان می‌دهند، دسته دوم مبتنی بر نتایج علی‌الادعا مثبت نسبیت‌گرایی اخلاقی و فرهنگی هستند دسته‌ای دیگر صرفاً از وجود تفاوت‌های فرهنگی به نفع نسبیت‌گرایی فرهنگی استدلال می‌آورند.

نمونه‌ی مشهور سنخ اول این استدلال‌ها از ناحیه‌ی مردم‌شناسی با نام روث بندیکت ارائه شده است. روث بندیکت به عنوان یک نسبیت‌گرا، با ذکر مواردی چند از فرهنگ‌های مختلف ادعا می‌کند که هیچ‌کدام از اصول اخلاقی بر بقیه تفوق عینی ندارند. از نظر او اموری چون تعریف سلامت روانی، هم‌جنس‌گرایی، و حتی قتل از مواردی هستند که بسته به فرهنگ، طیف متفاوتی از قضاوت‌ها را به خود می‌پذیرند و در نتیجه موارد مذکور را شواهدی بر نسبیت‌گرایی اخلاقی تلقی می‌کند.

مثال بارز مورد اشاره‌ی بندیکت، قبیله‌ی کواکیوتل (Kwakiutl) است. از آن‌جا که حیات خویشاوندان رؤسای قبیله‌ی مذکور موضوعیت تام دارد لذا مرگ هر یک از آن‌ها، به هر دلیلی و

۱ هری گنسلر، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، مترجم: حمیده بحرینی (تهران: نشر آسمان خیال، ۱۳۸۶)،

در هر حالتی؛ چه در بستر بیماری و چه در میدان نبرد و چه موارد دیگر، جنگ جویان قبیله را به خون‌خواهی می‌شوراند؛ آن هم از طریق قتل چند تن از اعضای قبیله در خواب! چراکه در باور آن‌ها مرگ هر یک از خویشاوندان رؤسای قبیله توهینی است که صرفاً به همین طریق می‌توان آن را تسکین بخشید. این در حالی است که افراد به قتل رسیده ممکن است علاوه بر بی‌گناهی، از مرگ فرد مذکور بی‌اطلاع نیز باشند. بندیکت با بهره‌گیری از این مثال مسأله‌ی غیراخلاقی بودن قتل بی‌گناهان را نیز تابعی از فرهنگ می‌داند.<sup>۱</sup>

### پ) نقد نسبت‌های ادعاشده میان نسبیت‌گرایی فرهنگی و اخلاقی

نقد نسبت میان نسبیت‌گرایی اخلاقی و فرهنگی گاه ناظر به پیوند علی میان این دو و عمدتاً معطوف به لوازم و پیامدهای چنین باوری است.

نقد پیوند میان نسبیت فرهنگی و اخلاقی؛ باور به پیوند علی میان نسبیت فرهنگی و اخلاقی مبتنی بر ملازمه‌ی بی‌وجه میان خطای اخلاقی موردپذیرش در یک فرهنگ و جواز آن عمل غیراخلاقی است. منطوق این مثال، متأثر بودن قضاوت اخلاقی کثیری از افراد از فرهنگ مولودشان است حال آن‌که نمی‌توان محق نبودن داوری در باب قضاوت‌های آنان را نتیجه گرفت. اصلاً همین متأثر بودن فرهنگ مادری است که باب دعوت از اهالی دیگر فرهنگ‌ها برای قضاوت درباره‌ی رفتارهای اخلاقی ما جهت گام نهادن در راه اصلاح آن‌ها را می‌گشاید.<sup>۲</sup> لویس پویمن در مقاله‌ای تحت عنوان «چه کسی باید قضاوت کند؟» با خلاصه کردن استدلال نسبیت‌گرایان، خطای این گروه را آشکار می‌سازد. اجزای استدلال آنان چنین است که اولاً، اگر اخلاق در نسبت با فرهنگ نسبی باشد، هیچ معیار مستقلی برای نقد اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر باقی نمی‌ماند. ثانیاً، اگر هیچ طریق مستقلی برای نقد فرهنگ‌های دیگر نباشد، باید با قواعد اخلاقی آن‌ها مدارا کرد. ثالثاً، قواعد اخلاقی در نسبت با فرهنگ نسبی اند.<sup>۳</sup>

درست است که نسبیت‌گرایی اخلاقی منکر وجود اصول اخلاقی مطلق است، اما در عین حال به اصول اخلاقی متفق علیه درون یک فرهنگ اعتقاد دارند و به همین جهت از اخلاق منفی‌باف که هر گونه اصل اخلاقی را منتفی می‌داند فاصله می‌گیرد. همچنین نسبیت‌گرایی برای اینکه از خطر افتادن در وهله‌ی ذهنیت‌گرایی بگریزد، از نسبیت‌گرایی فردی رادیکال به نسبیت‌گرایی جمع‌

1 Ruth Benedict. *Patterns of Culture* (New York: Mentor Bok, 1960), 215-219.

2 Wayne Suttles, "Ethnology: Kwakiutl Ethnography." Eds. Franz Boas, & Helen Codere, *American Anthropologist* 72; Iss. 3, (1970): 317.

3 Louis Pojman. "Who's to Judge?" in *Vice and Virtue in Everyday Life*, 6e (NY: Sommers & Sommers, 2003), 239-240.



تغییر جهت می‌دهد؛ یعنی آن اخلاقی که بر بستر گروه یا فرهنگ می‌نشیند اما همین دیدگاه هم توابع نامناسب خود را دارد؛ از طرفی قابلیت داوری در برابر اخلاقی جمعی فرهنگ‌های دیگر را از ما می‌گیرد و از طرف دیگر سبب می‌شود که هر حرکت اصلاحی برای تغییر اصولی از اصول اخلاقی یک جامعه عملی غیر اخلاقی قلمداد شود. علاوه بر این تعریف مفاهیمی مانند جامعه و فرهنگ بویژه در جوامع چندفرهنگی امروز با اقلیت‌های متعدد در کنار اکثریت موجود بسیار دشوار است.<sup>۱</sup> خلاصه اینکه نتیجه‌ی تاسف‌بار ذهنیت‌گرایی اخلاقی آن است که اخلاق را به مفهوم بی‌استفاده‌ای که اندک نقد یا داوری غیر شخصی‌ای را به خود نمی‌پذیرد تبدیل می‌کند.

پویمن دو مورد از مشهورترین گزارش‌ها از روٹ بندیکت و هرسکویتز در این باره که نسبیت‌گرایی اخلاقی به مدارا می‌انجامد را طرح می‌کند:

بندیکت همزیستی و بردباری را منوط به یک ایمان اجتماعی واقعی بزرگتر می‌داند که به باور او از نسبیت‌گرایی اخلاقی بر می‌خیزد. هرسکویتز هم بر اساس این استدلال باور مشابهی دارد:

۱. هر اخلاقی به فرهنگ آن مربوط است.
۲. بنیان مستقلی برای داوری در مورد اصول اخلاقی فرهنگ‌های دیگر وجود ندارند.
۳. بنابراین باید درباره‌ی اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر بردبار باشیم.

و در نقد آن، اینکه فرهنگ‌ها هیچ نقطه‌ی مشترک اخلاقی نداشته باشند را مشکوک می‌داند. از نگاه او دست‌کم برخی اصول مشترک مانند محکوم بودن قتل در میان فرهنگ‌ها وجود دارد اگر چه بر حسب شرایط، نحوه‌ی عمل به آنها می‌تواند متفاوت باشد.<sup>۲</sup>

نقد بر مبنای لوازم و پیامدها: فرهنگ‌های مختلفی را می‌توان سراغ گرفت که جنبه‌های بی‌مدارایی و خشونت در آنها بسیار است از طرفی نسبی‌انگاری فرهنگی دیدگاهی است که تمام فرهنگ‌های مداراستیز و خشونت‌گستر می‌توانند برای توجیه مداراستیزی و خشونت‌گستری خود، به انحاء مختلف به آن توسل جویند و جسته‌اند. یک سفیدپوست معتقد به برتری نژادی در آفریقای جنوبی می‌تواند با توسل به همین نسبیت اخلاقی، نگاه خود را اخلاقی جلوه دهد ولو آن‌که از نظر غالب فرهنگ‌های دیگر چنین نباشد.<sup>۳</sup>

۱ لویی پویمان، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه شهرام ارشدنژاد (تهران: انتشارات گیل، ۱۳۷۸)، ۶۰-۶۲.

۲ پویمان، درآمدی بر فلسفه، ۶۵.

یکی از مثال‌های مشهور در این زمینه، قتل ناموسی جنبه‌ای جاافتاده و مقبول و حتی موجب افتخار در برخی از فرهنگ‌ها، در گذشته و حال، بوده است و درست از همین رو است که برخی اوقات قاتلان ناموسی مجازات نمی‌شوند و بلکه حتی افتخاری برای دست‌کم بخشی از اهالی آن فرهنگ به حساب می‌آیند. بر این اساس، کسانی که از یک سو به فضیلت مدارا اعتقاد دارند و از سوی دیگر به نسبی‌انگاری فرهنگی باور دارند، در یک دوراهی گریزناپذیر و مخمصه‌گرفتار آمده‌اند: آن‌ها از یک سو نمی‌توانند فرهنگ‌های ستایش‌گر قتل ناموسی را سرزنش کنند، زیرا به نسبی‌انگاری فرهنگی باور دارند و از سوی دیگر نمی‌توانند به راحتی از کنار بی‌مدارایی و خشونت موجود در قتل ناموسی بگذرند، زیرا به فضیلت مدارا باور دارند. در چنین وضعیتی، برای خروج از این مخمصه آن‌ها یا باید از فضیلت مدارا دست بشویند یا نسبی‌انگاری فرهنگی را کنار بگذارند، اما نمی‌توانند به هر دو با هم، به شکلی سازوار، باور داشته باشند. استدلال مشابهی را می‌توان در باب فرهنگ‌هایی اقامه کرد که به برده‌داری، تصفیه و تبعیض نژادی و مذهبی و مانند آن راه می‌دهند.

هر چند سخن از مدارا درست است اما این استدلال کاری در جهت اثبات این مدعا انجام نمی‌دهد زیرا خود این که «ما باید با قواعد اخلاقی دیگر فرهنگ‌ها مدارا کنیم» یک قاعده‌ی 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 و یا آن‌که آن را قاعده‌ای می‌دانید که همه باید به آن متعهد باشند؟ برخی نسبت‌گرایان مانند هر سکوتیز مایل‌اند تا این قاعده را استثنا کنند که البته شیوه‌ی موجهی بر اساس نسبت‌گرایی نیست و معیار مشخصی نیز ندارد.<sup>۱</sup>

جدای از این، این ادعا که نسبتی فرهنگی به مدارا می‌انجامد مبتنی بر این خطاست که عدم ارائه‌ی ارزش‌های اخلاقی خود برای دیگران به عنوان یک الگو را به مثابه‌ی مدارا بگیریم درحالی که در نسبتی فرهنگی هم امکان فشار آوردن بر دیگران برای تبعیت از الگوهای فرهنگی خود و قربانی کردن او پای این الزام وجود دارد.<sup>۲</sup> در مقابل بر خلاف ایراد مشهور به مطلق‌گرایی اخلاقی، که مدعی مورد غفلت قرار دادن ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها از جانب آن است؛ می‌توان گفت که این نسبت‌گرایی اخلاقی است که با بی‌توجهی به اهمیت قواعد اخلاقی، و درپیش گرفتن رویه‌ی عدم

1 Louis P. Pojman & William Schweiker. *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 169.

2 Tilley, 2001: 40 Tilley John, J, *Cultural Relativism*, (2001), <https://philpapers.org/archive/TILCR.pdf>

قضاوت درباره‌ی آن‌ها در قبال‌شان کوتاهی می‌کند.<sup>۱</sup>

در عین حال علی‌رغم حصول قطعیت در باب این تفاوت‌ها به عنوان امری واقع، نمی‌توان این مساله را بیش از دلالت بر نقض ذاتی و ناتوانی ما در بنیان نهادن شیوه‌ای متناسب و دقیق برای عمل اخلاقی دانست لذا تنها نمی‌توان نسبیت‌گرایی را از آن نتیجه گرفت بلکه این امر، ضرورت اخلاقی فرافرهنگی را نمایان‌تر می‌سازد. این البته یک تلاش دسته جمعی است تا کوششی فردی.<sup>۲</sup> جدای از این، از بنیادی‌ترین نقدهایی که به نسبیت‌گرایی اخلاقی وارد می‌شود آن است که امکان گفت‌وگوی اخلاقی را از میان می‌برد. افراد هیچ نقطه‌ی اتکایی برای ایستادن و گفت‌وگو با یکدیگر ندارند و نیز البته امکان ندارد که سخن دو نفر هم‌زمان به یک اندازه از حقیقت برخوردار باشد.<sup>۳</sup>

ضعف دیگر این نگاه آن است که نهایتاً آن‌چه با نسبیت‌گرایی حاصل می‌آید نقض حقوق انسان‌هاست. خطایی که در این دیدگاه نهفته است آن است که تصور می‌کند نسبیت فرهنگی به نسبیت اخلاقی می‌انجامد درحالی‌که این‌طور نیست، بلکه نسبیت‌گرایی فرهنگی نشان‌دهنده‌ی نقش محوری معیارهای کلی اخلاقی در سامان‌بندی مرزهای فرهنگی است. اخلاق مطلق، کلی 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.

نسبیت‌گرایی قادر به تبیین این واقعیت آشکار نیست که وقتی یک فرد معیارهای اخلاقی مسلط در یک فرهنگ را، خواه از درون و خواه از بیرون، انکار می‌کند ممکن است صرفاً به معیارهای یک فرهنگ استناد نکند، بلکه دلایل اخلاقی عمیق‌تری مانند بی‌عدالتی نسبت به برخی اعضای جامعه یا بی‌اعتنایی به ارزش‌های راستین برخی از علائق را مبنای انکار خویش قرار دهد. چنین استدلال‌هایی ناظر به معیارهای ژرف‌تر و کلی‌تری است که بر حسب آن‌ها می‌توان عرف‌های محلی را ارزیابی کرد.

این موضوع با موضوع انگیزش برای اخلاقی بودن، مرتبط است. اگر اخلاق بر آداب و رسوم مبتنی است، انگیزه‌ی پیروی از آن به یک معنا، انگیزه‌ای سطحی است. اخلاقی بودن به معنای آن است که آدمی الگوهای رفتاری مسلط در محیط اطرافش را درونی و ملکه خویش سازد. اما اگر اخلاق

1 Pojman & Schweiker, *The Moral Life*, 169.

2 Benedict, *Patterns*, 137.

3 John W. Cook, *Morality and Cultural Differences* (London: Oxford University Press, 1999), 9-10.

نه نسبی، بلکه جهان‌شمول باشد این بدان معناست که باید انگیزه‌هایی که ما را دل‌بسته‌ی هنجارهای اخلاقی می‌کنند، انگیزه‌هایی عمیق‌تر باشند و نظریات راجع به بنیادهای اخلاق در شناسایی‌شدن بکوشند.

برای مدافع نسبیت‌گرایی، شناسایی معیارهای قابل اطلاق در یک جامعه‌ی خاص همیشه آسان نیست ولی نسبیت‌گرایی، لاقلاً به وضوح نافی تلاش برای استناد به معیارهای جهان‌شمول است. حتی منتقد اخلاقی یک جامعه از متن خود آن - برای مثال کسی که برخلاف اجماع عام جامعه برده‌داری را اخلاقاً قبیح می‌داند - اگر یک دعوی جهان‌شمول ابراز کند، حکم او خطا خواهد بود. باید گفت تلاش چنین منتقدی به تغییر دادن معیارها با تشخیص نوعی ناهماهنگی میان اجزاء معیارهای غالب، معطوف است.

در مقابل اما اندیشمندانی هستند که باور دارند اتفاقاً از بستر مطلق‌گرایی اخلاقی است که می‌توان به مدارا رسید. یک از دفاعیات مهم از نسبت مطلق‌گروی و رواداری این می‌تواند باشد که خود باور به مدارا به عنوان یک اصل نمی‌تواند امری نسبی باشد وگرنه فردی می‌تواند بر پایه‌ی نسبیت اخلاقی پا بر روی مدارا بگذارد و آن را نپذیرد.<sup>۱</sup> نقد دیگر بر پایه‌ی پیامدهای اخلاقی دانستن آن چیزی است که فاعل آن به نحوی به اخلاقی بودن آن باور دارد. در این موقعیت اجتناب از قضاوت های اخلاقی فرافرهنگی راه را برای نقض حقوق بشر و تحریف صاحبان قدرت بازمی‌گذارد.<sup>۲</sup>

در مجموع اما به نظر می‌رسد که نه نسبیت‌گرایان و نه مطلق‌گرایان نمی‌توانند از ارتباط ضروری میان باور خودشان و مدارا سخن بگویند. در واقع ما نسبیت‌گرای اهل مدارا و مطلق‌گرای اهل مدارا داریم. به این معنا که هیچ پیوند معرفتی بین نسبیت‌گرایی یا مطلق‌گرایی و مدارا وجود ندارد. نسبیت‌گرایان و مطلق‌گرایان به قوانین اخلاقی خود متعهد هستند، و توجیه مدارا را باید در یک اصل اخلاقی جستجو کرد، اگر اصلاً بخواهیم آن را پیدا کنیم. نسبیت‌گرا که بر اساس قوانین اخلاقی خود متعهد به مدارا است و مطلق‌گرا که بر اساس قوانین اخلاقی خود متعهد به مدارا است، هر دو بدون توجه به دیدگاه‌های فرااخلاقی خود، نسبت به قواعد اخلاقی دیگر مدارا می‌کنند. با استثنایی که بلافاصله در زیر به آن اشاره می‌شود، تعهد آنها، از نظر معرفتی، به نظریه فرااخلاقی خاصی که اتفاقاً دارند مربوط نمی‌شود. اگر بین نسبیت‌گرایی یا مطلق‌گرایی و مدارا ارتباطی وجود داشته باشد، قاعدتاً از سنخ روانشناختی خواهد بود تا آنکه بر پایه‌ی اصلی اخلاقی

1 Graham, 1996:56

2 Walsh, *Moral Absolutism*, 69.

باشد.<sup>۱</sup>

علاوه بر این، نهایتاً گفتن اینکه نسبیت اخلاقی به تساهل و مدارا می‌انجامد خود مبتنی بر آن است که تساهل و مدارا را صاحب ارزش مطلق و فارغ از فرهنگ‌ها بدانیم. علاوه بر این، اعتبار مرجعی که در یک فرهنگ، قواعد اخلاقی را وضع می‌کند خود در آن فرهنگ امری مطلق به شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

در واقع بطور کلی مشکل اصلی نسبیت‌گرایان آن است که از موضع داور سخن می‌گویند؛ درحالی که به نظر می‌رسد اگر نسبیت‌گرایی درست باشد، خود آن‌ها نیز بازیگرانی خواهند بود که چهارچوب مفهومی خاص خود را دارند.<sup>۳</sup>

با نظر به آنچه پیش از این درباره‌ی رابطه‌ی نسبیت‌گرایی فرهنگی و اخلاقی بیان گردید دانستیم که نسبیت فرهنگی ضرورتاً به نسبیت اخلاقی نمی‌انجامد اما اکنون باید پرسید که پاسخ ما برای تأمین حداقل ارزش‌های ضروری برای زندگی‌ای همراه با مدارا و رواداری چیست؟ روشن است که حتی با اذعان به وجود نسبیت فرهنگی باید مجموعه‌ای از ارزش‌های بنیادین برای حفظ انسجام جامعه‌ی بشری تدوین گردد اما چنین کاری بدون وجود برخی اصول و ارزش‌های مشترک میسر نخواهد شد. بنابراین شناخت ارزش‌های مشترک میان فرهنگ‌ها و جوامع در اینجا بسیار حایز اهمیت است. اینجاست که می‌توان از اهمیت مطلق‌انگاری اخلاقی برای مدارا سخن گفت. در واقع برخلاف آنچه از جانب نسبیت‌گرایان اخلاقی مطرح می‌شود هم ارزش‌های اخلاقی متنقّف علیه وجود دارد (ولو اینکه در ظاهر نفی شود) و هم می‌توان از آن به عنوان پشتوانه‌ای قوی برای مدارا بهره گرفت. در واقع مدارا خود به نحوی مبتنی بر قاعده‌ی زرین است. جایی که باورها و ارزش‌گذاری‌های طرف مقابل خود را با نظر به فرصت‌ها و امکانات او می‌سنجیم و به درکی هم‌دلانه می‌رسیم.

ت) قاعده‌ی زرین

به باور فیلسوفان اخلاقی مطلق‌گرا، پایه‌ای‌ترین ارزش مشترک که می‌توان آن را میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف یافت، قاعده‌ی زرین است. باور به قاعده‌ی زرین، یا همان عبارت مشهور «آنچه

1 Kim Hye-Kyung and Wreen Michael. "Relativism, Absolutism, And Tolerance." *Meta Philosophy* 34, no. 4, (July 2003): 458-9.

2 Ruth Benedict, "Anthropology and the Abnormal," *Journal of General Psychology* 10, No. 1, (1934): 78.

۳ رضا صادقی، رئالیسم و نیهیلیسم (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲)، ۹۶.

برای خود می‌پسندی برای دیگران بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران می‌پسند» شرط کافی برای آن است که فردی در زمره‌ی نسبت‌گرایان اخلاقی قرار نگیرد. در واقع از آنجا که نسبت‌گرایی اخلاقی از یک منظر خود حاوی نوعی اطلاق است و وجود هیچ قاعده‌ی مطلق اخلاقی را نمی‌پذیرد، اینکه دست‌کم یک قاعده‌ی اخلاقی (یعنی قاعده‌ی زرین) وجود داشته باشد که صحت آن بسته به فرهنگ‌ها و افراد نباشد برای نقض و طرد آن کافی است. سابقه‌ی قاعده‌ی زرین به پیش از قرن شانزدهم؛ آنگاه که عبارت مشهور «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران می‌پسند» به این نام خوانده شد، باز می‌گردد.<sup>۱</sup>

این قاعده حتی در برخی از ادیان فاقد فرهنگ نوشتاری یافت می‌شود: «آنکه جوجه‌ی پرندۀ ای را با تکه چوبی می‌آزارد نخست باید آن را بر خود بیازماید تا رنج و صدمه‌ی آن را حس کند.»<sup>۲</sup>

ایمانوئل کانت؛ فیلسوف آلمانی قرن هجدهم نیز نسخه «عقلانی» از قاعده‌ی زرین را در امر مطلق نامشروط یا قانون انصافِ عام ارائه داد: «تنها بر طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال اراده کنی قانونی عام شود.»<sup>۳</sup> دیدگاه کانت البته شباهت‌هایی به قاعده‌ی زرین دارد. البته هیچ کدام از آنها اصل اخلاقی نیستند بلکه روش‌هایی هستند برای رسیدن به اصول اخلاقی‌ای که می‌باید در عمل به آنها ملتزم باشیم. در واقع هر دوی اینها تضمین‌کننده‌ی بی‌طرفی انسان در داوری اخلاقی هستند. در اندیشه کانت این عقل است که الزامات اخلاقی را تشخیص می‌دهد<sup>۴</sup> و این است که زمینه‌ی اخلاق محض که فارغ از عناصر تجربی و دارای ضرورت مطلق است را برای کانت فراهم می‌آورد تا بتواند وظیفه‌ی اخلاقی را بر مبنای عقل محض استخراج نماید. این پیوستگی به عقل که مشترک میان انسان‌هاست، می‌تواند نقطه اتکایی برای گفتگو و تسالم باشد و بنابراین ظرفیت دیدگاه کانت برای فراهم آوردن زمینه‌ی مدارا بین انسان‌ها را نشان می‌دهد.

البته مدارا تنها در عرصه‌ی روابط بینافردی نمی‌تواند خلاصه شود و برای ایجاد مدارا بصورت گسترده و پایدار و به تعبیر کانت پدید آوردن صلحی ابدی، مستلزم آن است که شناسایی حق دیگری بر پایه‌ی قاعده‌ی زرین شکل بگیرد. «این اصل را باید نه فقط اصلی اخلاقی (متعلق به

1 William Scott Green, "Parsing Reciprocity: Questions for the Golden Rule", in *The Golden Rule*, eds. Jacob Neusner and Bruce Chilton (India: Cromwell Press, 2008), 2.

2 Andrew Wilson, et al. *World Scripture* (New York: Paragon House, 1991), 114.

3 Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington, 3rd ed. Hackett (New York: Cambridge University Press, 1993), 30.

4 Kant, *Grounding*, 28.

آئین فضیلت) بلکه همچنین اصلی قضائی (مربوط به حقوق افراد بشر) در نظر گرفت. اگر حکم رفتاری من چنان است که نمی‌تواند آشکارا بیان شود بدون آنکه در عین حال به مقصود خودم لطمهای وارد شود، یعنی توفیق آن مستلزم این است که مخفی بماند و یا نمیتوانم آن را در برابر عموم اعلام کنم بدون آنکه مخالفت همه را با نقشی خودم ناگزیر برانگیزم، بنابراین مخالفت ضروری و عام و در نتیجه به گونه‌ای پیشینی، قابل تصور همگان، با من نمی‌تواند از هیچ منبع دیگری جز بی‌عدالتی که رفتار من با آن همگان را تهدید می‌کند برخاسته باشد. از این گذشته، این اصل رفتاری منفی است، یعنی فایده‌اش فقط این است که تشخیص بدهیم چه چیزی در رابطه با دیگران برحق نیست. این حکم رفتاری مانند همه‌ی احکام رفتاری دیگر در مثالهای زیرین حق عمومی دیده می‌شود.<sup>۱</sup>

در مجموع با آنکه قاعده‌ی زرین، هسته‌ی نظام اخلاقی ادیان است با این حال این به منزله نادیده گرفتن و سرکوب نفس اصیل انسانی در ادیان نیست بلکه تلاش در جهت ارزیابی جایگاه این خود اصل در کنار نوع‌دوستی است؛ به این ترتیب از دیندار خواسته می‌شود که همان‌گونه که دغدغه‌ی خود را دارد دغدغه‌ی دیگری را هم داشته باشد، بنابراین سرکوب خود به منزله‌ی سرکوب نوع‌دوستی نیز خواهد بود.<sup>۲</sup>

بنابراین، خوددوستی و نوع‌دوستی اصیل و معتبر در تضاد با یکدیگر نیستند. اولی لزوماً به دومی منتقل می‌شود، اما این آخرین و بالاترین مرحله پیشرفت بشر است و قاعدتاً در میان افراد قلیلی از جمله مقدسان قابل مشاهده است، لیکن چنین مرحله‌ای نمی‌تواند پایه و اساس جامعه بشری باشد، بلکه اساس جامعه بشری باید ابتدا محبت نسبت به خود اصیل و در ادامه عطف نظر به سمت و سوی دوست داشتن دیگران باشد.

با نظر به اعلامیه‌ی اخلاق جهانی که به دست هانس کونگ و همکاران او تدوین شده است می‌توان ردپای قاعده‌ی زرین و لوازم آن را مشاهده کرد. به این ترتیب علاوه بر خود قاعده، نتایج تلویحی ذیل را نیز از مفاد قواعد موجود در آن در حیطه‌ی قاعده‌ی زرین می‌توان استخراج و مجموعه‌ی متنوع‌تر و مفصل‌تری از اصول اخلاقی متفق علیه را تدوین کرد:

---

اکانت، ۲۰۱۵: ۳. کانت، امانوئل. *طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی*. ترجمه‌ی باقر پرهام. نشر

اینترنتی از E-Collaborative for Civic Education

2 Bhagavan, 1932: 303 23 -Das. Bhagavan. *The Essential Unity of All Religions*, Quest Books; 3rd Revised ed. Edition, 1932.

۱- انسانها را باید همواره به عنوان هدف و نه هرگز به عنوان وسیله صرف، در نظر گرفت.

۲- آنان که نمی توانند از خود محافظت کنند باید توسط کسانی که می توانند محافظت شوند.<sup>۱</sup>

#### ۴. پیشنهادهایی برای اصلاح قواعد اخلاق جهانی

اکنون با نظر به این قاعده‌ی اخلاقی بنیادین، می‌توان به قواعد اخلاقی میانی‌ای که مورد اجماع ادیان و جوامع باشند دست یافت. از این رو مدعای نسبیت‌گرایی اخلاقی که فقدان اصول اخلاقی مشترک میان جوامع مختلف است دست‌کم در مورد قاعده‌ی زرین منتفی است و بلکه با درک و دنباله‌گیری لوازم باور به قاعده‌ی زرین می‌توان مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی مشترک میان جوامع را به دست داد. در قدم اول بایستی سراغ شناخت این ارزش‌ها رفت تا امکان اتکای بر آنها جهت تاسیس بنیانی برای اخلاق جهانی مورد بررسی قرار گیرد.

#### الف) شناخت ارزش‌های مشترک

سپسیلا<sup>۲</sup>ک در کتاب ارزش‌های مشترک برای مجموعه‌ای حداقلی از ارزش‌ها استدلال می‌آورد که مبتنی بر این ملاحظه است که برخی رفتارهای خاص برای نجات انسان‌ها در یک جامعه ضروری است. یک جامعه برای اینکه به حیات خود ادامه بدهد باید:

الف) افراد آن برخی وظایف ایجابی را برای حمایت متقابل از هم انجام دهند: حمایت از کودکان و بیماران، احترام به والدین و دیدگاهی عمومی درباره‌ی نحوه ارتباط‌های متقابل که در هیأت قاعده‌ی طلایی مطرح می‌شود.

ب) افراد آن از برخی اعمال که حیات جامعه را به خطر می‌اندازد اجتناب نمایند؛ مانند خشونت، فریب و دزدی.

ج) فرایندهای عادلانه‌ای برای حل منازعات تعبیه شود.

از نظر یک این‌ها در کنار هم مجموعه‌ای حداقلی از ارزش‌ها را پدید می‌آورند که به جهت ضرورتی که دارند در همه‌ی کشورها یافت می‌شوند.

دیگر متفکرین با تمایز نهادن میان هسته توافقی اخلاقی (جایی که اتحاد بین فرهنگی قویتر است) و حاشیه‌ی آن که اختلاف در آن معمول است، به بحث درباره‌ی ارزش‌های مشترک می‌پردازند.

---

1 Hans Küng, *Yes to a Global Ethic* (New York: the Continuum International Publishing Group, 1996), 23.



نسبیت و مدارا؛ ارزشهای مطلق اخلاقی... / تقی‌پور و همکاران ۲۵۵

به‌عنوان نمونه، با اینکه اصل کلی دروغ بد است در همه‌ی فرهنگها وجود دارد، اما درباره‌ی دروغ مصلحت‌آمیز و حد و مرز آن اختلاف فراوان است و این بدان جهت است که اولی در محدوده هسته‌ی توافق اخلاقی قرار دارد و دومی در حاشیه‌ی آن<sup>۱</sup>.

#### ب) مروری بر ارزش‌های مشترک در بیانیه اخلاق جهانی

میان محتوای اخلاق جهانی و ایده‌های مربوط به ارزش‌های مشترک هم‌پوشانی مهمی وجود دارد. در اعلامیه‌ی اخلاق جهانی، پارلمان بر خیرخواهی جمعی تأکید کرد. در همه‌ی این اعلامیه قاعده‌ی طلایی حضور دارد. «اخلاق جهانی این الزام بنیادین را مطرح می‌کند که باید با هر انسانی، انسانی برخورد کرد. در ادامه این اصل، چهار دستورالعمل لازم‌الاجرا وجود دارد که از قواعد اخلاقی بسیاری از ادیان اقتباس شده است:

الف) تعهد به فرهنگ عدم خشونت و احترام به زندگی (منع از قتل).

ب) تعهد به یک نظام اقتصادی عادلانه (منع از دزدی).

ج) تعهد به زندگی‌ای همراه با صداقت (منع از دروغ).

د) تعهد به فرهنگی از حقوق برابر و همیاری میان مردان و زنان (منع فساد جنسی)<sup>۲</sup>.

این‌ها ارزش‌های محوری هستند و البته در کنار آن‌ها ارزش‌های حاشیه‌ای نیز وجود دارند.

#### پ) تأملی دوباره در اعلامیه‌ی اخلاق جهانی

اخلاق جهانی مجموعه قواعد و معیارهایی خارج از ادیان نیستند که بر آن‌ها تحمیل شده باشند بلکه صرفاً تعیین و تحدید آن چیزی است که هم‌اکنون در ادیان وجود دارد و بر آن اتفاق نظر دارند. بمانند حقوق بشر، اینجا نیز قواعد بر اساس تجربه شکل گرفته‌اند، بنابراین آن‌ها معیارهای متافیزیکی صرف نیستند و داعیه مطلقاً صحیح بودن را ندارند. هر چند می‌توان از این اتفاق نظر علیه نسبیت‌گرایی اخلاقی استفاده کنیم.

فایده دیگری که این اعلامیه دارد آن است که راهی واقعی را برای نشان دادن این مطلب به مومنان به ادیان مختلف مطرح می‌کند که حقیقت تنها در نزد آن‌ها نیست و بین دین آنها و دیگر ادیان مشابهت فراوانی وجود دارد.

1 Bok, 1995:486

2 Küng, *Yes to a Global Ethic*, 1525.

در کل نگاه اخلاق جهانی پلورالیستی و تجربی است. اخلاق جهانی از تنوع شروع می‌کند تا به توافق‌ها برسد. هر گونه تلاش غیرتجربی برای ساختن اخلاقی جهانی، ضرورتاً مفروضات متافیزیکی‌ای را به دنبال خواهد داشت که به نحوی اجتناب‌ناپذیر به ترجیح برخی ادیان و مکاتب و فرهنگها و دیدگاه‌ها بر برخی دیگر و به تعبیری مطلق‌گرایی مخرب و تسلط‌طلبانه خواهد انجامید.

### نتیجه

بنابر توضیحات ارائه شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که کسانی که با استناد به نسبیست‌گرایی فرهنگی به نسبیست‌گرایی اخلاقی معتقدند، در این باره که با وجود نسبیست اخلاقی دیگر جایی برای اخلاق جهانی نمی‌ماند برحق هستند؛ لیکن مسأله در این جاست که از مثال‌هایی که آن منتقدان می‌آورند روشن می‌شود که آن‌ها میان نسبیست اخلاقی و نسبیست فرهنگی خلط کرده‌اند.

در توضیح مطلب، در ابتدا باید گفت که نسبیست‌گرایی فرهنگی مورد اقبال نسبیست‌گرایان اخلاقی است و شاید همین امر هم دلیل خلط پیش‌گفته باشد. اما چنان‌که آمد، نسبیست‌گرایی فرهنگی به نسبیست‌گرایی اخلاقی نمی‌انجامد و لذا موانعی هم برای تحقق اخلاق جهانی ایجاد نخواهد شد؛ چراکه می‌توان با به رسمیت شناختن نسبیست فرهنگی و در عین حال قائل بودن به مطلق‌گرایی اخلاقی، بستر لازم برای تحقق اخلاق جهانی، و در پی آن، هم‌زیستی ادیان را فراهم نمود. به عبارت دیگر، تلاش منتقدان برای حرکت از نسبیست‌گرایی فرهنگی به نسبیست‌گرایی اخلاقی، تلاشی ناکام است، لذا بدون لزوم به اعتقاد به نسبیست‌گرایی اخلاقی و به صرف اعتقاد به نسبیست‌گرایی فرهنگی در کنار باور به مطلق‌گرایی اخلاقی، می‌توانیم به هم‌زیستی ادیان نائل شویم.

بنابراین امکان تأکید بر برخی اصول مشترک میان فرهنگ‌های مختلف در عین حفظ تنوعات فرهنگی وجود دارد که از جمله‌ی بارزترین این اصول، «قاعدہ‌ی زرین» می‌باشد که «آن‌چه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند و آن‌چه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران بپسند». بنابراین نظر به اینکه مدارا مبتنی بر درک موقعیت، امکانات و فرصت‌های انسان‌های دیگر است. برای تحصیل چنین درکی حتی به هم‌عقیده بودن هم نیازی نیست. کافی است باور داشته باشیم که طرف مقابل ما به فرض صادق بودن و فقدان لجاجت و ترس و عوامل دیگری که می‌تواند مانع دریافت یا فهم باور حق گردد، روا نیست مورد عقاب و مؤاخذه قرار گیرد. زمینه‌ی چنین مدارایی در تفکر کلامی ما نیز پیش‌بینی شده است اگر چه در مقام عمل به آن توجه کافی مبذول نشده است. بر اساس اصل قبح عقابِ بلا بیان که پیوند وثیقی با اصل عدل دارد، به جهت بیانی که صادر

یا واصل نشده باشد نمی‌توان کسی را مجازات کرد.<sup>۱</sup> در اینجا معیار واصل شدن را معمولاً رسیدن بیان به مخاطب در نظر می‌گیرند درحالی‌که وصول بیان بدون فهم آن، تمام‌کننده‌ی حجت نیست؛ بنابراین فهم بیان یکی از پیش‌شرط‌های مفروض گرفتن وصول است.

اصل قبح عقاب بلا بیان نیز به نوبه خود یکی از مهمترین نتایج قاعده‌ی زرین است چون پشتوانه‌ی قاعده‌ی زرین قدرت خیال و قرار دادن خود به جای دیگری است. برای آنکه آنچه برای خود می‌پسندیم را برای دیگری بیسندیم و آنچه برای خود نمی‌پسندیم را برای او نپسندیم لاجرم باید خود را در موقعیت فرد دیگر قرار دهیم. بر این اساس می‌توان دید که مهمترین پشتوانه مدارا اتفاقاً بر اساس یک اصل متفق علیه در بستر مطلق‌گرایی اخلاقی و نه نسبیت‌گرایی اخلاقی فراهم می‌آید.

بر این اساس می‌توان گفت که اخلاق جهانی بر چارچوب مشترکات اخلاقی قابل دسترسی است. از این رو قرابت اصحاب ادیان از دریچه‌ی اخلاق می‌گذرد درحالی‌که غالباً این قرابت از طریق اشتراکات عقیدتی دنبال شده است که البته اغلب به جهات مختلف؛ از جمله این که معمولاً باور افراد به عقاید دینی خاص، مبتنی بر علت است تا دلیل، هیچ‌گاه طی چنین راهی به نزدیکی آنها نینجامیده بلکه اکثر اوقات نزاع و شقاق بیشتر ایجاد کرده است. لذا هدف اصلی این تحقیق، این پیشنهاد است که به جای آن که تقریب بین مذاهب و ادیان را از طریق یافتن نقاط مشترک عقیدتی پی‌گیری کنیم از طریق اشتراکات اخلاقی آن را دنبال کنیم. البته ممکن است برخی پیشنهاد کنند که اصحاب ادیان مختلف از طریق اهداف مشترک گرد هم آیند، اما در پاسخ باید گفت که این اهداف مشترک غالباً موقتی هستند و راه‌حل‌های کوتاه‌مدتی را برای صلح پیش روی آنها می‌گذارند. راه‌حلی که نمی‌توان بر آنها به عنوان تضمینی برای صلح جهانی در آینده تکیه کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتابنامه

### ۱- فارسی:

- ادواردز، پل. دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق. ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی. تهران: نشر سوفیا، ۱۳۹۲.
- برگر، پترل و توماس لوکمان. ساخت اجتماعی واقعیت. ترجمه‌ی فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- بوغوسیان، پل. هراس از معرفت؛ در نقد نسبی‌انگاری. ترجمه‌ی یاسر میردامادی. چاپ دوم. تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۵.
- پاپکین، ریچارد هنری. دین: اینجا، اکنون. ترجمه‌ی مجید محمدی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷.
- پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه‌ی دین. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- پویمان، لویی. درآمدی بر فلسفه اخلاق. ترجمه‌ی شهرام ارشدنژاد. تهران: انتشارات گیل، ۱۳۷۸.
- تیچمن، جنی و کاترین اواتز. فلسفه به زبان ساده. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت. تهران: سهروردی، ۱۳۸۹.
- حلی، الحسن بن یوسف بن علی المطهر. مبادئ الوصول الى علم الاصول. المحقق: عبدالحسین محمد علی البقال. بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۶ق.
- زمانی، مهدی. فلسفه اخلاق. چاپ دوم. تهران: نشر پیام، ۱۳۹۱.
- صادقی، رضا. رئالیسم و نیهیلیسم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
- فرانکنا، ویلیام. فلسفه اخلاق. هادی صادقی. قم: طه، ۱۳۷۶.
- فنائی اشکوری، محمد. تعهد به حقیقت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- کانت، امانوئل. طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی. ترجمه‌ی باقر پرهام. نشر اینترنتی از E-Collaborative for Civic Education.
- گنسلر، هری. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. مترجم: حمیده بحرینی. تهران: نشر آسمان خیال، ۱۳۸۶.
- لیتل، دانیل. تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۸.

نسبیت و مدارا: ارزشهای مطلق اخلاقی... / تقی‌پور و همکاران ۲۵۹

مرداک، پیترو. «نسبیت فرهنگی». ترجمه بیوک محمدی، فرهنگ ۳، ۱۳۷۱.

مک ناوتن، دیوید. بصیرت اخلاقی. ترجمه‌ی محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰.

ونگ، دیوید. «نسبیت‌گرایی اخلاقی»، ترجمه مسعود صادقی، ناقد ۴، (۱۳۸۳): ۱۱۱-۱۲۶.

## ۲- لاتین:

Arrington, Robert L. *Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. New York: Cornell University Press, 1989.

Baghramian, Maria. *Relativism (Problems of Philosophy)*. New York: Routledge, 2004.

Benedict, Ruth. "Anthropology and the Abnormal." *Journal of General Psychology* 10, No. 1, (1934): 59-82.

Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. New York: Mentor Bok, 1960.

Bhagavan, Das. *The Essential Unity of All Religions*. Quest Books; 3rd Revised ed. Edition, 1932.

Bok, Sissela. *Common Values*. Missouri: University of Missouri Press, 2002.

Cook, John W. *Morality and Cultural Differences*. London: Oxford University Press, 1999.

Drier, James. In *The Oxford handbook of ethical theory*. London: Oxford University Press, 2006.

Green, William Scott. "Parsing Reciprocity: Questions for the Golden Rule." In *The Golden Rule*, eds. Jacob Neusner and Bruce Chilton, India: Cromwell Press, 2008.

Herskovits, M.J. *Cultural Relativism*. New York: Random House.

Hollon, Cory. "Dialogue and the 1993 World's Parliament of Religion." issued

in the web site of Semantic Scholar<sup>1</sup>, retrieved at October 2019, 1995.

- Kant, Immanuel. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans James W. Ellington, 3rd ed. Hackett. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Kellenberger, James. *Moral Relativism, Moral Diversity, and Human Relationships*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2011.
- Kim Hye-Kyung and Wreen Michael. "Relativism, Absolutism, And Tolerance." *Meta Philosophy* 34, no. 4, (July 2003): 447-459.
- Kuhn, Thomas S. "Reflections on my Critics." In *Criticism and the Growth of Knowledge*. eds. Lakatos and Alan Musgrave, London: Cambridge University Press, 1970.
- Küng, Hans. *Yes to a Global Ethic*. New York: the Continuum International Publishing Group.
- Pojman, Louis P. & William Schweiker. *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Pojman, Louis. "Whos to Judge?" In *Vice and Virtue in Everyday Life*, 6e NY: Sommers & Sommers, 2003.
- Raches, James. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill Education, 2019.
- Suttles, Wayne. "Ethnology: Kwakiutl Ethnography." Ed: Boas, Franz & Helen Codere, *American Anthropologist* 72, Iss. 3, (1970): 629-632.
- Tilley John, J, *Cultural Relativism*, (2001), <https://philpapers.org/archive/TILCR.pdf>
- Walsh, Kelly. *Moral Absolutism: a Response to Relativists*. Durham: University of New Hampshire, 2010.
- Wilson, Andrew, et al. *World Scripture*. New York: Paragon House, 1991.
- Wong, D.B. *Moral Relativity*. Berkeley CA: University of California Press, 1984.

---

1. <https://pdfs.semanticscholar.org/cd01/8b011ee70f8e6fb9350de01e72532c3ef6fe.pdf>