

تحلیل مبانی معرفتی نسبی‌گرایی در اخلاق سکولار

محدثه آهی^۱، رضا گندمی^۲

۱. دانشجوی دکتری؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. استادیار؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

نظر به اینکه نسبی‌گرایی اخلاقی ریشه در نسبییت معرفت دارد، پرداختن به مبانی معرفتی آن ضرورت دارد. در این نوشتار سه مبنای عقل‌گرایی، فردگرایی و تقلیل‌گرایی بررسی خواهد شد. از آنجا که نسبی‌گرایی شاید در سطح اخلاق دینی نیز مطرح شود، با قید اخلاق سکولار امکان اول از بحث خارج می‌شود. از میان مبانی نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی حداقلی بر آن است که محرک اخلاقی انسان عقل نیست، بلکه احساس است. عقل صرفاً ابزاری محاسبه‌گر و در خدمت میل خواهد بود، در این مبنا، با کمرنگ شدن عقلانیت، اعتبار تمامی دیدگاه‌های اخلاقی از بین می‌رود. بر اساس فردگرایی همه انسان‌ها به نحو برابر و آزادانه حق زندگی و تعیین ارزش‌های اخلاقی خود را دارند. در این مبنا «دیگری» در حاشیه قرار می‌گیرد. عدم آگاهی از تمامی امیال فردی و نبود راهکار به هنگام بروز تعارض از نقص‌های این مبناست. تقلیل‌گرایی به‌عنوان مبنای دیگر، با نفی خیر اعلی یا حقیقت اخلاقی، نگاه تک‌بعدی به انسان دارد و اخلاق را به امری ذهنی و در جهت رفع نیازهای زیستی انسان فرومی‌کاهد. این مبنا، با نادیده گرفتن جنبه روحانی انسان، حقیقت اخلاقی را توهم می‌داند، در حالی که با تک‌بعدی‌نگری هم اصالت تقلیل‌گرایی را به‌عنوان یک دیدگاه معتبر زیر سؤال می‌برد و هم با نفی ارزش برتر اخلاقی، ارزش‌های فرعی و زیستی انسان را نیز از او می‌گیرد.

واژگان کلیدی

تقلیل‌گرایی، عقل‌گرایی حداقلی، فردگرایی، نسبی‌گرایی.

مقدمه

نسبی‌گرایی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های دوره مدرن در تمامی حوزه‌های معرفتی دارای اهمیت است. از حوزه فلسفه علم، ذهن و معرفت‌شناسی گرفته تا حوزه اخلاق و هنر. اما به‌نظر می‌رسد که اهمیت نسبی‌گرایی اخلاقی به مراتب بیشتر است، زیرا با قبول نسبی‌گرایی اخلاقی نتایج زیان‌آور بسیاری گریبانگیر افراد و جوامع بشری می‌شود. به‌عبارت دیگر، از آنجا که اخلاق با عمل و رفتارهای انسانی سروکار دارد، دارای اهمیت بیشتری است. به همین دلیل در صورت پیوند آن با نسبی‌گرایی نتایج و آثار بسیار متفاوت و حتی متعارضی را در حوزه عمل رقم می‌زند که به ناپودی کامل اخلاق و به تبع آن ناپودی هستی و انسان منتهی می‌شود. به همین منظور آگاهی و انتقاد از مبانی اولیه‌ای که به نسبی‌گرایی در حوزه اخلاق منجر شده‌اند، مسئله مورد توجه این نوشتار است، نظر به اینکه نسبی‌گرایی با اخلاق سکولار در هم تنیده است، در مقاله حاضر مبانی نسبی‌گرایی را از منظر سکولار مورد توجه قرار می‌دهیم.

تعریف سکولار

قبل از اینکه مبانی نسبی‌گرایی بیان شود، باید درباره اخلاق سکولار توضیح مختصری ارائه داد. بدیهی است که سکولار به معنای استقلال و جدایی هر امری از دین است. سکولار برگرفته از واژه لاتین "secular" است. این واژه در فرهنگ لغات آکسفورد این‌گونه تعریف شده است: «هر گونه فعالیت، رفتار یا چیزی گفته می‌شود که هیچ مبنا و پایه دینی یا روحانی نداشته باشد» (oxford online dictionary).

به‌طور کلی درباره سکولاریسم آمده است: «سکولاریسم دستورالعمل تکلیف مربوط به زندگی است که بر مبنای ملاحظات مطلقاً انسانی استوار است و عمدتاً مورد تأیید کسانی است که الهیات را بدون تعریف، ناکافی، غیرقابل اعتماد یا غیرقابل باور می‌دانند» (Dubray, 1912: 1). از این تعریف به‌سخت می‌آید که سکولار به معنای به حاشیه راندن و زدودن نقش دین و هر امر روحانی در هر ساحت رفتاری و عملی است، تا جایی که به گفته عادل ظاهر: «برخی از سکولارها مدعیند که انسان نه تنها می‌تواند

مستقل از دین زندگی خود را تدبیر کند، بلکه بر مبنای ملاحظات فلسفی، باید دست به چنین کاری بزند» (ظاهر، ۱۹۹۸: ۶).

اخلاق سکولار و اخلاق دینی

اخلاق دینی با تأکید بر کتاب مقدس و دستورات الهی به اخلاقیات ارزش و اعتبار می‌بخشد و بدون دین اخلاق نیز پشتوانه محکمی نخواهد داشت. دین در اینجا به معنای پیروی از آیین قدسی و دستورات و حیانی شارع مقدس مورد نظر است و معنای عام آنکه به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود را نیز دربر دارد. «دین به‌طور خاص مجموعه عقاید، اخلاق، قانون‌ها و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۳). «منظور از دین حق آن است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده باشد و دین باطل آن است که آموزه‌های آن از ناحیه غیرخدا تنظیم شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۵).

لازم به یادآوری است که در اخلاق دینی نیز توجه به عقل و تأکید بر تعقل و تفکر وجود دارد و کتب آسمانی از جمله قرآن انسان را بارها به تفکر در مورد خلقت و جهان آفرینش دعوت کرده است. تفاوت دیدگاه اخلاق دینی و سکولار در این بوده که دین در ضمن احترام و ارزش نهادن به عقلانیت و دعوت به اندیشه، مرجع اعتبار هر چیزی، از جمله اخلاق را درون وحی و دستورات خداوند قرار می‌دهد و عقلانیت محض را برای آگاهی از خیر و شر حقیقی انسان ناقص و ناتمام می‌داند. علامه طباطبایی نیز بر این باور است که عقل بدون دین نمی‌تواند برای اختلافات اخلاقی بشر مفید باشد و آن را ناقص می‌داند. «عقل برای هدایت افراد و جوامع به سوی قانون اجتماعی و تأمین منافع جامعه کافی نیست و نمی‌تواند به‌طور عادلانه منافع فرد و جامعه را حفظ کند یا آنها را هدایت کند» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸).

در حالی که اخلاق سکولار صرفاً انسان را مرجع اعتبار بخشیدن به اخلاق در نظر می‌گیرد که بی‌نیاز از امر و حیانی قادر است راه درست را از غلط تشخیص دهد و در

اجرای احکام نیز به شرع و دین نیازی ندارد. اخلاق سکولار به استقلال اخلاق از دین اشاره دارد و هیچ مرجعیت وحیانی و دینی برای اخلاق قائل نیست، با جدایی اخلاق از مرجع الهی، بحث تقدم عقل بر نقل، اولین چیزی است که در اخلاق سکولار ظاهر می‌شود. در این صورت، عقل به تنهایی و به واسطه قوای صرفاً بشری و بدون نیاز به وحی یا کتاب آسمانی می‌تواند به خوب و بد اخلاقی پی ببرد و حکم اخلاقی صادر کند.

بنابراین، عقلانیت و اعتماد به کارایی و توان عقل در تشخیص، تأیید و توجیه تعهدات و رفتارها و ارزش‌های اخلاقی، یکی از اصول مهم اخلاق سکولار است. اما اینکه میزان کارایی و اعتماد به عقل در هر حوزه معرفتی از جمله اخلاق تا چه میزان است و آیا عقل تنها می‌تواند مایه اعتبار مطلق یا عینی اخلاق باشد یا اینکه صرفاً نقش ابزاری و کمکی برای احساس، اظهار و بیان انسان دارد که دو گرایش عمده و مهم نسبی‌گرایی اخلاقی سکولار و عینی‌گرایی - مطلق‌گرایی اخلاقی سکولار را پدید آورده است، در این نوشتار اولی را بررسی خواهیم کرد.

نسبی‌گرایی و سکولاریسم^۱

از توضیحات قبلی روشن شد که نسبی‌گرایی از مبانی مهم اخلاق سکولار احساس‌گرا و غیرعقل‌گرا است. از این‌رو، شاید در نگاه نخست بحث از ارتباط نسبی‌گرایی با اخلاق سکولار بی‌اهمیت به نظر آید. اما برای پاسخ به این سؤال مهم که آیا نسبی‌گرایی ضرورتاً از اخلاق سکولار برمی‌آید یا اینکه در نگاه غیرسکولاری هم می‌توان به نسبی‌گرایی قائل شد، بحث فوق ضروری به نظر می‌رسد.

اگر دیدگاه امر الهی و حجیت دستورات و نواهی الهی نقطه مقابل سکولاریسم قرار گیرد، روشن می‌شود که در اخلاق غیرسکولاری یک مرجع عام و همگانی به‌عنوان کتاب مقدس وجود دارد که مرجع معتبری برای پیروان یک دین است، به نحوی که در ارجاع به مسائل اخلاقی و اجتماعی و هر امر دیگری تنها حجیت امر الهی در دین مورد قبول آنان، مورد استناد و استفاده عملی قرار می‌گیرد.

1. Secularism and relativism

با توجه به مرجعیت متون مقدس و کلام الهی در ادیان آسمانی می‌توان مطلق‌انگاری و عینی‌گرایی اخلاقی را در ارتباط با اخلاق دینی و ارجاع به یک متن مقدس و شارع مقدس که نازل‌کننده قانون و احکام اخلاقی است، پررنگ‌تر یافت تا اخلاق سکولار غیرعقل‌گرا و احساسی یا زبانی صرف؛ با توجه به اینکه حتی اخلاق دینی نیز در سطح معرفتی امکان‌سازگاری با عینی‌گرایی اخلاقی را دارد، حتی اگر در سطح وجودی با آن ناسازگار باشد.^۱ با این حال در اخلاق دینی نیز امکان نسبی‌گرایی به معنای اختلاف تعبیر و تفاسیر متعدد از یک کتاب مقدس میان پیروان یک دین یا میان ادیان متعدد وجود دارد؛ ولی این نوع نسبی‌گرایی برای پیروان آن دین سطحی و قابل رفع بوده و با دانش بیشتر نسبت به آیات و روایات موجود در پس‌زمینه یک دین قابل حل است؛ که البته این نوع اختلاف در بستر ادیان در اینجا مورد بحث نیست. در میان پیروان یک دین که دارای یک کتاب مقدس و آیین‌های دینی مشابه هستند؛ نسبی‌گرایی اخلاقی به نحو عمیق مطرح نیست؛ زیرا قانون‌های اخلاقی در این سطح، برای همه متدینان به نحو مشابه مورد امر یا نهی قرار گرفته و ارزش‌های اخلاقی با یک هدف مشخص که همانا سعادت دنیوی و اخروی انسان و جلب رضایت الهی است دارای اعتبار هستند. همین امر نسبی‌گرایی به شکل افراطی که با انکار عقلانیت به معنای حداکثری یا ارجاع به وحی و متن مقدس همراه است را از بستر اخلاق دینی خارج می‌کند.

اطاعت از امر مافوق در هر حال و در هر شرایط و در هر آداب و رسوم و از هر فرهنگ و قراردادی برای متدین به یک دین، لازم و ضروری است. چه اینکه اخلاق را دارای حسن و قبح عقلی دانست و چه حسن و قبح ذاتی، مرجع نهایی اخلاق در نگاه دینی خواست و رضایت خداوند است و وظیفه بنده اطاعت از دستور خداوند است که

۱. اگر وابستگی اخلاق به دین وجودی باشد با عینی‌گرایی یا واقع‌گرایی اخلاقی منافات دارد؛ زیرا واقع‌گرایی بر آن است که اخلاق مستقل از هر نوع قراردادهای فردی یا جمعی آگاهانه است (چه انسانی باشد چه الهی). در حالی که وابستگی معرفتی اخلاق به قراردادهای الهی با واقع‌گرایی اخلاقی ناسازگار نخواهد بود؛ چرا که در این نوع وابستگی شناخت اوصاف اخلاقی نیازمند راهنمایی وحی و در قالب امر و نهی است (محسن جوادی، مقاله وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۲۰، مجله اخلاق، شماره نهم و دهم).

اخلاق هم از جمله دستورات عملی محسوب می‌شود. همان‌طور که در عرف قرآن به‌عنوان یک کتاب مقدس، دین به معنای دستورالعملی برای زندگی انسان معرفی شده است. «دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و مؤمن و کافر، حتی کسانی که اصلاً خدا را قبول ندارند، بدون دین به معنای راه و رسم زندگی وارد نمی‌شوند؛ زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسم؛ خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع قرارداد بشری؛ سامان نمی‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۷۴). همچنین در تفسیر خاص و جزئی‌تر از دین بیان شده است که: «دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است ... منظور از دین حق آن است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل آن است که آموزه‌های آن از ناحیه غیرخدا تنظیم و مقرر شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۳ - ۹۵). طبیعی است قانون‌ها از جمله احکام اخلاقی زمانی که از ذات مطلق الهی صادر شوند، از اعتبار مطلق برای همه بشریت برخوردار خواهند بود و دستورات خداوند با تمامی شرایط و موقعیت‌های انسانی سازگار خواهد بود. بنابراین اینکه اخلاق دینی قانون‌ها و ارزش‌های اخلاقی مطلق را عرضه کند، نتیجه طبیعی حاکمیت مطلق خداوند است.

نسبی‌گرایی اخلاقی و انواع آن

به‌طور کلی انواع نسبی‌گرایی اخلاقی بر این باور است که عینیت اخلاقی مردود است و علاوه بر اینکه اخلاق امری عینی و مستقل از انسان نیست، ارزش‌های اخلاقی مطلق نیز وجود ندارد و صدور احکام مشابه اخلاقی برای همگان و در همه جوامع یا میان تمام افراد ممکن نیست و حکم اخلاقی وابسته به افراد، جامعه، فرهنگ و قراردادهاست. سنت و فرهنگ و هنجارهای اجتماعی معیارهای متعدد اخلاقی را تشکیل می‌دهند و سازنده درست و غلط اخلاقی هستند که وابسته به سوژه یا همان فاعل است. بنابراین، هر معیار اخلاقی تنها نسبت به شخص یا گروه مورد نظر به‌کار می‌رود و اعتبار عمومی و همگانی ندارد.

«گاه منظور از نسبی بودن یک حکم این است که آن حکم، نسبت به شرایط و قیود واقعی خود، متفاوت و تغییرپذیر است. و گاه نیز منظور از نسبی بودن یک حکم آن است که آن حکم، در هیچ شرایط واقعی، ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ صدق احکام اخلاقی به زمینه آنها بستگی دارد، بر این اساس، احکام اخلاقی که متعارض به نظر می‌رسند، چون در شرایط مختلفی شکل گرفته‌اند می‌توانند صادق باشند» (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۱۸۶). بر مبنای این تعریف انواع نسبی‌گرایی عبارتند از: نسبی‌گرایی توصیفی، هنجاری و فرااخلاقی یا معرفتی.

نسبی‌گرایی توصیفی

نسبی‌گرایی توصیفی صرفاً به توصیف اختلاف‌ها و تفاوت‌های اصول اخلاقی افراد و جوامع مختلف می‌پردازد و در حوزه فعالیت مردم‌شناسان و قوم‌شناسان است و از مبانی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی محسوب می‌شود. مدعای نسبی‌گرایی توصیفی آن است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی افراد به نحو بنیادین با یکدیگر تعارض دارند، به نحوی که اگر در مورد ویژگی‌های موضوع مورد نظر نیز توافق حاصل شود، باز هم اختلاف نظر برطرف نخواهد شد.

«نسبی‌گرایی توصیفی به‌عنوان یک حقیقت تجربی بیانگر این است که اختلافات اخلاقی گسترده و عمیق در تمامی جوامع وجود دارند و این اختلاف‌ها بسیار مهم‌تر از توافق‌های موجود ممکن هستند. گاهی در این نوع نسبی‌گرایی بر تنوع یا کثرت اخلاقی بیش از عدم توافق جدی تأکید می‌شود. این نوع نسبی‌گرایی اغلب توسط انسان‌شناسی و دیگر نظام‌های تجربی بنا نهاده شده است. در نهایت این نوع نسبی‌گرایی غیر جدلی نیست و اعتراض‌های فلسفی و تجربی نسبت بدان مطرح شده است» (Stanford, Gowans, 2004).

نسبی‌گرایی هنجاری

در این نوع، ارزش‌های مورد پذیرش افراد و جوامع مختلف علاوه بر اینکه تفاوت دارند، به‌طور کلی مبنای واقعی برای آنها قابل تصور نیست. به همین دلیل افراد یک جامعه نمی‌توانند نسبت به برتری قانون‌های اخلاقی خود به جامعه دیگر ادعای برتری داشته باشند، زیرا همگی برحق هستند و شایسته سرزنش نیستند.

«نسبی‌گرایی هنجاری مرتبط است با چگونگی بایدهای فکری یا رفتاری افراد نسبت به مخالفان دیدگاه‌های اخلاقی. معمولاً این نوع نسبی‌گرایی با اصطلاح شکیبایی یا مدارا نیز بیان می‌شود. این نوع نسبی‌گرایی بیانگر آن است که زمانی که ناسازگاری و عدم توافق‌ها به لحاظ عقلی قابل حل نیستند، ما نباید در رفتارها و اعمال اشخاصی که آنها را مخالف با اصول اخلاقی خود می‌دانیم، دخالت کنیم. این نوع نسبی‌گرایی به نحو خاص در روابط میان جامعه ما و دیگر جوامعی به کار می‌رود که اختلاف‌های اخلاقی مهمی داریم» (Ibid).

نسبی‌گرایی فرااخلاقی

سومین نوع نسبی‌گرایی که نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نیز نامیده می‌شود، از توصیف اخلاقیات مختلف افراد و جوامع گوناگون گرفته شده است. بنا بر نسبی‌گرایی معرفتی، حقیقت در نگاه افراد مختلف متفاوت است و برداشت یکسانی از حقیقت وجود ندارد، زیرا حالات و شرایط و فرهنگ و جامعه افراد با هم اختلاف دارد و از طرف دیگر اخلاق امر واقعی نیست و وابسته به همین حالات و شرایط فردی و جمعی است.

«نسبی‌گرایی فرااخلاقی معمولاً به جنبه صدق یا توجیه گزاره‌های اخلاقی مرتبط است و تعاریف متعددی از آن وجود دارد. نسبی‌گرایان فرااخلاقی معمولاً فرض می‌کنند که برخی اختلاف‌های اخلاقی عمیق و بنیادین به لحاظ عقلانی غیرقابل حل هستند و بر این مبنا استدلال می‌کنند که احکام اخلاقی فاقد صلاحیت اخلاقی یا قدرت هنجاری هستند که معمولاً عینی‌گرایان اخلاقی مدعیند احکام اخلاقی از چنان قدرتی برخوردارند. پس نسبی‌گرایی فرااخلاقی درون خود هم جنبه منفی دارد که ادعای عینی‌گرایان اخلاقی را به چالش می‌کشد و هم یک جنبه مثبت دارد و آن اینکه احکام اخلاقی با اینکه صلاحیت یا قدرت هنجاری دارند، ولی نه به نحو مطلق یا جهانی (آن‌گونه که عینی‌گرایان مدعیند) بلکه نسبت به برخی گروه‌ها یا افراد مانند یک جامعه یا فرهنگ این‌گونه هستند. این نکته معمولاً با صدق یا توجیه یا هر دو در نظر گرفته می‌شود» (Ibid).

در نهایت نسبی‌گرایی فرااخلاقی مدعی است که صدق یا کذب احکام اخلاقی یا توجیه آنها مطلق یا جهانی نیست، بلکه وابسته به سنت‌ها، قراردادها یا رفتارهای گروهی از افراد است. مثلاً حکم اخلاقی مانند اینکه چندمتری به لحاظ اخلاقی نادرست است،

ممکن است در یک جامعه صادق باشد و در جامعه دیگر کاذب. به لحاظ توجیه نیز ممکن است این حکم در یک جامعه موجه باشد و در جامعه دیگر نباشد. «بر اساس نسبی‌گرایی فرااخلاقی معیارهای توجیه در دو جامعه ممکن است با هم متفاوت باشد و هیچ مبنای عقلانی برای حل این اختلافات وجود ندارد و به همین دلیل است که توجیه احکام اخلاقی نسبی است و نه مطلق» (Ibid).

نسبیت معرفتی به مثابه خاستگاه گونه‌های مختلف نسبیت

به نظر می‌رسد در میان انواع نسبی‌گرایی، با توجه به اینکه حتی اگر واقعیت اخلاقی به‌عنوان امر مستقل از تمایلات فردی یا قراردادهای انسانی پذیرفته شود، باز هم جا برای این تردید باقی است که چگونه می‌توان به معرفت یکسانی از واقعیت اخلاقی موجود دست پیدا کرد؟ از طریق مقایسه نسبی‌گرایی وجودی می‌توان به اهمیت نسبی‌گرایی معرفتی آگاه شد. بر این اساس باید به نسبی‌گرایی وجودی که در اندیشه اندیشمندانی همچون کواین دیده می‌شود، اشاره‌ای داشت. شایان ذکر است که نسبی‌گرایی وجودی گونه‌ای از نسبیت هستی‌شناسی است که درباره هر آنچه وجود دارد بیان می‌شود. در اندیشه کواین هم هر نوع هستی‌شناسی، به مفهوم یا زبان وابسته است و بی آن هستی نیز معنای خود را از دست می‌دهد. او در این مورد می‌گوید: «در هر گفت‌وگویی از جهان ما طرح مفهومی یا زبان خویش را تحمیل می‌کنیم و از آن سود می‌جوییم و هستی‌شناسی‌ها یا تلقی‌هایی که از آنچه هست ایجاد می‌کنیم، همگی مبتنی بر طرح‌های مفهومی و زبان‌هایی است که با آن تجارب خود را تفسیر می‌کنیم» (Quine, 1953: 10). همچنین او بیان می‌کند که: «طرح‌های مفهومی یا زبان به کار گرفته برای سخن گفتن از واقع، بسان نظریه‌های علمی، دچار عدم تعین است. به بیان دیگر، زبان‌های متعدد و طرح‌های مفهومی متعدد می‌توانند برای معنابخشی به تجاربمان از خارج به کار گرفته شوند، ولی این تجارب نمی‌توانند درستی و نادرستی و مناسب و نامناسب بودن یکی از این زبان‌ها یا طرح‌های مفهومی را معین کنند (Ibid: 44).

به هر حال مدعای اصلی نسبی‌گرایی هستی‌شناسی این است که جهان خارج نزد فاعل شناسا حاضر و آماده نیست و به همین دلیل نمی‌توان چه در سطح باور چه در صدق و

توجیه بدان ادعای معرفت کرد. «به نظر می‌رسد زمانی که لبه طرح مفهوم را متوجه خود واقع می‌کنیم از این پیش‌فرض که جهان امری حاضر و آماده نیست، می‌توان هم قرائتی متفاوت‌یکال کرد و هم به هنگامی که طرح مفهومی را دخیل در شکل‌گیری فهم از واقع می‌دانیم، می‌توان قرائتی معرفت‌شناختی کرد» (Taylor, 2011: 163). ولی مدعای نسبی‌گرایان هستی‌شناختی ناظر به بخش اول است، به این معنا که جهان خارج به هیچ شکلی حاضر و آماده نیست و در ذات خود سازمان‌نیافته و بی‌شکل است و با چارچوب‌های مفهومی شکل و شمایل می‌یابد. آنچه حائز اهمیت است اینکه نسبی‌گرایی معرفتی مقدم بر نسبی‌گرایی وجودی، خاستگاه انواع دیگر نسبی‌گرایی خواهد بود؛ زیرا با فرض حاضر نبودن جهان که فرض اساساً اشتباهی است، دیگر جایی برای هیچ نوع معرفتی باقی نمی‌ماند تا چه رسد به اینکه معرفت را نسبی دانست یا وابسته به چارچوب‌های مفهومی یا زبانی یا اجتماعی. به عبارت دیگر؛ نسبت هستی‌شناختی با نفی جهان حاضر نزد انسان به‌طور کلی دچار خطاست و با این پیش‌فرض غلط هرگز نمی‌توان نسبی‌گرایی معرفتی را نتیجه گرفت به این معنا که فهم ما از جهان همواره وابسته به چارچوب‌های مفهومی است که هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد و همگی از امکان صدق و توجیه یکسانی برخوردارند. با علم به خطا بودن نسبی‌گرایی هستی‌شناختی، نسبی‌گرایی معرفتی یا فرااخلاقی با وابسته دانستن هر نوع معرفت اخلاقی به تمایلات فردی یا جمعی انسان در مقام باور، صدق و توجیه خاستگاه انواع دیگر نسبی‌گرایی خواهد بود. این نوع نسبت فرض می‌گیرد که معرفت نسبی افراد از اصول و ارزش‌های اخلاقی درجه‌بندی شده و دارای تمایزات عمیق است و با توجه به اینکه اگر واقعیت اخلاقی مستقلی هم وجود داشته باشد، باز هم امکان دسترسی به آن و توجیه معرفتی و ترجیح یکی بر دیگری در هیچ مقامی ممکن نیست؛ نسبی‌گرایی توصیفی و هنجاری را نیز شکل می‌دهد. در واقع زمانی افراد به هنجارهای نسبی و متفاوت عمل می‌کنند که به لحاظ معرفتی به نسبتی باور داشته باشند که هرگز نمی‌توان از آن رها شد و به معرفت مشابه و مطلق دست یافت؛ ولی در صورتی که امکان معرفت صادق موجه در مورد برخی ارزش‌های اخلاقی بنیادین وجود داشته باشد یا برتری یک دیدگاه اخلاقی بر دیگری ممکن باشد؛ اختلاف‌های فرهنگی و هنجاری نیز رنگ خواهند باخت. بنابراین، نسبی‌گرایی معرفتی به نوعی ریشه‌انواع دیگر نسبی‌گرایی است.

مبانی نسبی‌گرایی

عقل‌گرایی حداقلی

در عقلانیت حداکثری به عقل اهتمام و اعتماد ویژه‌ای شده است و دامنه کاربرد آن بسیار فراخ و گسترده است. بر اساس این دیدگاه، عقل به‌تنهایی توانایی تشخیص و تعیین و نیز داوری در مورد احکام و ارزش‌های اخلاقی و درست و نادرست را دارد. عقل هم منبع شناسایی اخلاقی و هم قاضی و داور و هادی انسان در اخلاق است. سقراط و افلاطون جزو این گروه هستند، این دیدگاه سقراطی افلاطون که هر کسی به خیر بودن امری آگاه باشد، قطعاً به آن عمل می‌کند، ناشی از باور او به توان حداکثری عقل در اخلاق است. کانت را هم می‌توان جزو این گروه دانست که تنها عقل را به نحو مطلق در تعیین امر اخلاقی کافی می‌داند. اما دیدگاه حداقلی، عقل را تنها ابزاری در دست دیگر جنبه‌های وجود آدمی می‌داند و بر این باور است که عقل یا ابزاری برای عواطف و احساسات است یا ابزاری برای سودمندی جامعه یا ابزاری برای سودمندی افراد. در این میان یک دیدگاه اعتدالی نیز در حیطه عقلانیت اخلاقی وجود دارد که به دیدگاه فضیلت‌گرایانه ارسطو و نظریه اعتدال او مربوط می‌شود که در آن فضیلت به معنای رعایت جانب اعتدال از سوی عقل است. در اینجا لازم است به نقش حداقلی عقل در ایجاد نسبی‌گرایی اخلاقی با تفصیل بیشتری بپردازیم.

عقلانیت در تقریر حداقلی به این معناست که عقل فقط ابزاری صرف در تشخیص صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی است و معیارهای تعیین‌کننده در ارزش‌های اخلاقی امری غیر از عقل است. امر غیرعقلانی می‌تواند احساسات، عواطف، زبان توصیه‌ای، جامعه، قراردادهای بشری یا سودمندی شخصی باشد. گرچه معمولاً از هیوم به‌عنوان مدعی ابتدای اخلاق بر احساس یاد می‌گردد، نباید از دیگر دیدگاه‌هایی که به همین مبنا پایبند هستند، غفلت ورزید. دیدگاه کاملاً احساس‌گرایانه آیر^۱ و استیونسون^۲ یا دیدگاه زبان‌گرایانه افرادی همچون ریچارد هیر^۳ و فلاسفه تحلیلی از جمله این دیدگاه‌ها هستند که هر یک پژوهش

-
1. A.J.Ayer
 2. Charles Stevenson
 3. Richard Hare

مستقلی را می‌طلبد. نکته کانونی و مهم دیدگاه‌های فوق این است که اخلاق به امری احساسی یا زبانی صرف فروکاسته شده و نقش عقلانیت در آنها به صفر رسیده است. هیوم به‌عنوان کسی که پایه‌گذار خدشه‌دار کردن عقلانیت در اخلاق بوده و آن را به ابزاری در دست احساس تبدیل کرده، بیش از دیگر فلاسفه مورد اهمیت است و به همین خاطر به نحو خاص در این بخش به بیان دیدگاه او توجه خواهد شد.

هیوم و نقش عقلانیت

تقریر حداقلی عقل در اخلاق، از آن جهت از مبانی نسبی‌گرایی محسوب می‌شود که عقل را به هیچ طریقی در تشخیص خیر و شر اخلاقی معتبر و دارای صلاحیت نمی‌داند. عقل فقط بازیچه یا ابزاری در دست سایر قوای انسانی است یا اینکه صرفاً عقلی محاسبه‌گر و به دنبال منافع فردی است. این نوع نگاه به عقلانیت ابزاری در مقابل عقلانیت وظیفه‌گروانه کانت یا عقلانیت افلاطونی قرار می‌گیرد، چرا که در عقلانیت ابزاری عقل محرک فاعل اخلاقی وظیفه نیست و نمی‌تواند صرفاً به‌عنوان وظیفه یا پیروی از قانون درونی وجدان فاعل را به انجام دادن عمل برانگیزد، برعکس عواطف و احساسات هستند که محرک فاعل اخلاقی بوده و عقل فقط به‌عنوان ابزار محاسبه‌گر، برای رسیدن فاعل به غایت نهایی بشر که حب ذات و لذت است، به عواطف کمک می‌کند. اعتبار حداقلی نسبت به عقل در صورت‌بندی‌های مختلف از نسبی‌گرایی اخلاقی از مبانی مهم به‌شمار می‌رود. هیوم مهم‌ترین متفکری است که از عقلانیت ابزاری سخن گفت و نقش آن را در معرفت اخلاقی کمرنگ کرد. او احساس را جایگزین عقل کرد و آن را محرک اصلی در اخلاق دانست. به نظر هیوم، قوه عقل کاشف حقایق است، اما نسبت به اخلاق و رفتار اخلاقی نقشی ندارد و بی‌تفاوت است. او در این رابطه می‌گوید:

«نیروی محرکه اخلاق میل و شور است نه عقل. زیرا اگر انسان را نسبت به تمایزات اخلاقی (فضیلت و رذیلت) خستی و بی‌تفاوت کنید، در این صورت، اخلاق یک علم عملی نخواهد بود و هیچ تمایلی به تنظیم زندگی و عمل ما نخواهد داشت» (هیوم، ۱۳۹۲: ۸)

یا در جای دیگری می‌گوید:

«این احتمال وجود دارد که نظر نهایی که منش‌ها و کنش‌ها را دلپذیر یا نکوهیدنی

می‌کند و اخلاق را به یک قاعده فعال بدل می‌کند و فضیلت و رذیلت را شکل می‌دهد، وابسته به نوعی حس درونی باشد که طبیعت در تمامی نوع بشر به یکسان نهاده است. اما آنچه مهم است این است که عقل به‌تنهایی برای هیچ مدح و سرزنش اخلاقی کافی نیست. برای مثال، در جایی که نسبت به غایت بی‌تفاوت باشیم، این بی‌تفاوتی را نسبت به وسایل هم احساس می‌کنیم و برای اینکه بتوانیم مفید را بر مضر ترجیح دهیم، ضروری است که در این میانه، احساس خود را بروز دهد. احساس چیزی جز تمایل به شادکامی بشریت و انزجار از بدبختی آنان نمی‌تواند باشد» (هیوم، ۱۳۹۲: ۹۲).

بنابراین به‌نظر می‌رسد هیوم ابتدا نقش عقل را در اخلاق کمرنگ می‌کند و از این طریق نشان می‌دهد که حتی اگر سهمی برای عقل در اخلاق قائل باشیم، سهم اندکی است، ولی هر چه پیش‌تر برویم، در خواهیم یافت که او عقل را به‌طور کلی از صحنه اخلاق حذف کرده و آن را تنها بر پایه احساس و عاطفه بشری معنا می‌کند. هیوم به صراحت می‌پذیرد که عقل شاید کاشف اموری باشد و چیزهایی را به ما نشان دهد، ولی آن امور قطعاً امور اخلاقی نیستند. به نظر او، عقل توان برانگیختن انسان به رفتار خوب اخلاقی و دوری از رفتار بد اخلاقی را ندارد و برای کشش اخلاقی، حتماً باید میل و احساس وجود داشته باشد. به گفته او:

«اخلاق صرفاً با احساس به‌وجود می‌آید و فضیلت اخلاقی هر کنش یا منشی است که احساس خوشایند تحسین را در مشاهده‌گر برخیزاند و رذیلت آن است که عکس این عمل کند. بعد از این باید وارد بررسی واقعیات شویم تا ببینیم کدامین اعمال چنین تأثیری دارند. ما تمامی شرایطی را که این اعمال بر آن تطبیق می‌شوند، در نظر می‌گیریم و سپس از موارد جزئی، برخی قواعد عام‌تر را راجع به این احساسات بیرون می‌کشیم. ستایش یا نکوهشی که در پی این عمل می‌آید، کار عقل نیست، بلکه کار دل است و یک تصدیق نظری نیست، بلکه یک احساس فعال است» (هیوم، ۱۳۹۲: ۱۹۳).

در ادامه هیوم به تشابه میان اخلاق و طبیعت و چگونگی درک زیبایی آنها توسط انسان اشاره می‌کند تا نقش احساس را در درک زیبایی اخلاقی، مانند درک زیبایی طبیعی پررنگ

کند و این دو حوزه را به هم نزدیک کند و نشان دهد که زیبایی اخلاقی نیز مانند زیبایی هنری، فقط ناشی از یک احساس درونی است و نه استدلالی عقلانی. به نظر او همان قدر که احساس و حس ورزیدن انسان به آثار هنری زیبا یا به طبیعت خارق‌العاده و شگرف، مؤثر و دارای نقش بنیادین است؛ در عملکردهای رفتاری منوط به اخلاق نیز همین وضعیت برقرار است. به نظر هیوم اخلاق هرگز نمی‌تواند مانند علوم تجربی مبانی خود را از عقل بگیرد و برعکس مانند هنر تنها از احساس سرچشمه می‌گیرد. او در این زمینه می‌گوید:

«زیبایی اخلاقی به جهات بسیاری به زیبایی طبیعی شبیه است. در عین اینکه زیبایی هر دو به نسبت، رابطه و جایگاه اجزای طبیعی یا اخلاقی وابسته است، اما نامعقول است که درک روابط آنها را توسط قوه فکر و فهم بدانیم همان‌طور که در علوم این‌گونه است. در طبیعت و اخلاق آرای ما از احساس سرچشمه می‌گیرد و مقاصد نهایی افعال آدمی در هیچ موردی، هرگز نمی‌تواند با عقل توجیه و توضیح شود، بلکه به‌طور کلی بر عهده احساسات و عواطف بشری است، بدون هیچ وابستگی به قوای فکری. غایت نهایی هر عمل آدمی به کسب لذت و دوری از رنج می‌رسد و این چیزی است که بی‌واسطه با احساس و عواطف آدمی در ارتباط است نه با عقل و فکر او» (هیوم، ۱۳۹۲: ۱۹۶ - ۱۹۸).

پس، برای هیوم تنها احساسات و همدلی‌های عاطفی هستند که انسان را به درست و غلط و ارزشگذاری اخلاقی رفتارها وامی‌دارد. به تعبیری «در نظر هیوم اخلاق احساس می‌شود و نه داوری» (Norman, 1998: 139). در نهایت، نزد هیوم نقش عقل به‌عنوان قوه اصلی در تمییز و تشخیص صدق و کذب اخلاقی نادیده گرفته شده و به کمترین میزان اهمیت و کارایی فروکاسته می‌شود و تأکید اولیه او در ارزشگذاری اخلاقی بر احساس است و چنین نگاه ابزاری به عقل راه را برای نسبی‌گرایی باز می‌کند. در واقع نگاه ابزاری به عقل و نادیده گرفتن نقش آن در تشخیص صدق و کذب اخلاقی یا امر خوب و بد، راه را برای فردگرایی و اصالت سوژه و سپس تقلیل قوای معرفتی انسان تنها به احساس و عاطفه باز می‌کند. یعنی همان مواردی که دیگر مبانی معرفتی نسبی‌گرایی را رقم می‌زنند.

پرسش‌های گشوده و نقد عقل‌گرایی حداقلی

پرسش‌های زیادی در مورد دیدگاه هیوم جای طرح دارد، از جمله آنها اینکه آیا خود هیوم بر اساس احساسات، دیدگاه اخلاقی خود را صادر کرده یا بر اساس عقل؟ اگر هیوم معتقد است اخلاق و انگیزه‌های اخلاقی از احساسات برمی‌خیزند و صرفاً بیانگر احساسات هستند، دیدگاه اخلاقی او نیز نوعی بیان احساس خواهد بود، زیرا هر گونه اظهار نظر اخلاقی فقط بیانگر احساس است. در این صورت، وقتی اظهارات او صرفاً بیان احساس باشند و برای برانگیختن احساس به کار آیند، پس چگونه می‌توان سخن او را یک بیان علمی دانست که برای مخاطب قابلیت پذیرش، رد یا هر نوع اظهار نظر دیگری داشته باشد؟

اگر دیدگاه اخلاقی هیوم از این قاعده مستثناست و نظریه‌ای علمی مبتنی بر عقل محسوب می‌شود و ضمانت اعتبار خود را از عقل می‌گیرد تا بیان کند که نقش عقل در اخلاق نقش ابزاری بیش نیست، پس چرا عقل نمی‌تواند در سایر گزاره‌های اخلاقی چنین نقشی ایفا کند؟ اگر بر اساس نظر هیوم عقل فقط قوه‌ی شناخت و کشف موارد پنهان است، ولی احساس و ذوق راهنمای عملی محسوب می‌شود، چگونه است که هیوم بر اساس قوه‌ی شناخت صرف که راهنمای عملی نیست، قصد دارد به ما نشان دهد احساس راهنمای عملی است و عقل محاسبه‌گر صرفاً کاشف است؟ به عبارت دیگر، هیوم از عقل کاشف که محرک نیست کمک می‌گیرد تا ما را به محرک بودن احساس آگاه کند. در حالی که در حقیقت همان عقل کاشف محرک اصلی او بوده تا دیدگاه خود را بیان کند و به صحت و پذیرش آن از جانب اهل تحقیق و تفکر باور داشته باشد. وقتی عقل به عنوان قوه‌ی شناخت اخلاقی و راهنمای عملی اعتبار ندارد، پس هیوم چگونه از این قوه‌ی شناخت استفاده کرده است تا در قلمروی اخلاق راهنمای عملی را ارائه دهد که صرفاً بر اساس احساس است؟ در نهایت، کمرنگ کردن نقش عقل در اخلاق، تلاش هیوم را بیهوده خواهد کرد، زیرا تأکید او بر احساس صرف در اخلاق سبب می‌شود دیدگاه خود او در اخلاق نیز تنها امری احساسی و شخصی تلقی شود که هیچ پشتوانه‌ی منطقی و علمی ندارد. این در حالی است که سخن از ارزش‌ها و حقیقت اخلاقی اموری مستدل و قابل بحث منطقی و هنگامی

صادق هستند که دلایلی موافق با آنها وجود داشته باشد و هنگامی کاذب هستند که دلایلی ضد آنها وجود داشته باشد. قضاوت و ارائه استدلال در مورد احکام اخلاقی موجود (چه موافق و چه مخالف) دلیلی بر عقلانی بودن اخلاقیات است.

کمترین اهتمام و اهمیت را برای عقلانیت قائل شدن، چه در دیدگاه هیوم و چه در دیگر مبانی و دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه هم به قراردادی دانستن صرف اخلاق و هم به نفی معنای حقیقی انتقاد و انتخاب دیدگاه صحیح منتهی می‌شود. با حذف عقلانیت و تکیه اخلاق به احساس صرف، دیگر نه می‌توان دیدگاه‌های مقابل را به نحو عقلانی نقد کرد و نه می‌توان از امکان خطا بودن یک نظر یا حتی همان احساس سخن گفت؛ چرا که ابزاری شدن عقل در دست عاطفه یا زبان که قراردادهای بشری هستند، جایی برای عینیت اخلاقی باقی نمی‌گذارد و با نفی معیار عینی امکان گفت‌وگوهای نقادانه و تعیین دیدگاه درست منتفی خواهد شد. عقلانیت حداقلی و حاکمیت احساس مستلزم این است که انتقاد از دیگری به معنای تعیین یک معیار یا دیدگاه برتر یا تعیین دیدگاه‌های درست و غلط اخلاقی معنای خود را از دست بدهد و نسبی‌گرا، نقد را فقط به‌عنوان بیان تفاوت‌ها و روشن شدن مواضع اختلافی بنگرد که هیچ‌یک از دو طرف در پی درست نشان دادن یا برتر دانستن دیدگاه خود نیست؛ زیرا احساس یک امر کاملاً شخصی است و در چشم‌انداز هر کسی به نحو متفاوت تفسیرشدنی است. اما این نحوه نگرش به نقد صحیح نیست، چرا که هویت نقد را نادیده می‌گیرد. نسبی‌گرا فراموش می‌کند که نقد معمولاً زمانی صورت می‌گیرد که منتقد در پی نشان دادن نقاط ضعف یک دیدگاه بوده و بخواهد با اصلاح ایرادهای وارد به یک نظریه، از آن دیدگاه بهتری بسازد. پس روشن می‌شود که بهتر کردن یا بهبود یک دیدگاه از اهداف اساسی نقد است. بیان تفاوت صرف بی‌آنکه به دنبال اصلاح و تعیین دیدگاه بهتر از میان دیگر دیدگاه‌ها بود، در حقیقت نقد نیست و عنوان نقد بر آن گذاشتن اشتباه است.

فردگرایی

یکی دیگر از مبانی مهم که از مطالعه مکاتب فکری منسوب به نسبی‌گرایی آشکار می‌شود، اصالت دادن به فرد و ذهنیات فردی است. این مبنا تحت عنوان سوژکتیویسم در تاریخ

فلسفه مشهور شده و به گفته هگل از ویژگی‌های مهم عصر روشنگری است که به جهت توجه به صورت و نفی محتوا تأکید بر فرد و وجدان درونی اهمیت یافته و به تدریج زمینه‌های ظهور اخلاق فردی مبتنی بر آزادی محض انسان را نیز رقم زده است. وی می‌گوید:

«صفت مشخصه عصر روشنگری نوعی اصالت صورت و نفی هر نوع محتوای واقعی است. یکی از عوامل مؤثر در این نوع ذهنیت‌گرایی و صورت‌محوری، شناخت و تکیه بیشتر انسان به خود و توجه به وجدان و مراجعه به درون است» (Hegel, 1977: 120).

وی در جای دیگر فردمحوری اخلاقی را تعیین‌بخش آزادی انسان بیان کرده و توضیح می‌دهد: «در اخلاق، شخص در قلمروی ذهنی آزاد است. آزادی در ذهن می‌تواند تحقق می‌یابد، زیرا ذهن ماده حقیقی این تحقیق است، با وجود این، در اخلاق همه چیز وابسته به نیت و هدف شخص است و بیرون از او اهمیت ندارد. پس در واقع اخلاق به آزادی تعیین می‌بخشد (هگل، ایرانی‌طلب، ۱۳۷۸، بند ۱۰۵ - ۱۱۴).

با تأکید بر آزادی و اختیار تام انسان، درونی‌شدن امور و وابستگی اخلاقیات به اهداف درونی هر فرد، هر آنچه هر شخصی به لحاظ اخلاقی درست بداند برای او درست است، حتی اگر برای شخص دیگر اشتباه باشد و برای دیگری هم به همین طریق تنها ادراکات و ارزش‌های مورد پسند وی درست خواهند بود و بقیه اشتباه. بعدها این مبنا در حوزه گسترده‌تری به جامعه‌گرایی و قراردادگرایی نیز انجامید که در آن به جای اهمیت دادن به نظر و تشخیص فرد جامعه و قراردادهای جمعی مورد توجه قرار گرفتند.

معنای فردگرایی

فردگرایی در معنای اعتدالی و مثبت آن فقط در مقابل حکومتی قرار می‌گیرد که فرد را از ارزش واقعی خود دور کرده و آزادی‌های حقوقی و طبیعی او را از وی گرفته است. از جمله آزادی در بیان، آزادی در انتخاب دین، فرهنگ، خط‌مشی سیاسی و غیره در زندگی. اما آنچه در اخلاق جای را برای اصالت فرد و نادیده گرفتن جامعه، فرهنگ و دین و هر امر خارج از فرد باز می‌کند، همین معنای اعتدالی از فردگرایی است. وقتی فرد در مقابل

جامعه بایستد و به دنبال حقوق و منافع فردی باشد و برای احقاق منافع خود حتی زیر بار قانون‌های جمعی و حکومتی نرود، عقلانیت، دین، فرهنگ و هر عامل بیرونی را نادیده می‌گیرد و در تصمیم‌های اخلاقی نیز تنها خود و خواسته‌های خود را مد نظر قرار می‌دهد. آربلاستر در این رابطه می‌گوید:

«بنا بر مذهب اصالت فرد هیچ نهاد و قدرتی غیر از خود فرد، حق قانونگذاری و تعیین ارزش اخلاقی برای او را ندارد. خدا و باورهای مذهبی نیز مستثنا از این قاعده نبوده و این انسان است که تصمیم می‌گیرد چه ارزش‌ها و هنجارهایی را به‌عنوان ارزش‌های اخلاقی خود برگزیده و به آنها پایبند باشد» (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۳۳).

چنین رویکردی موجب می‌شود که لذت و رنج فردی مبدأ خیر و شر اخلاقی شود و امیال شخصی سیطره خود را بر ارزیابی اخلاقی اعمال کنند. بر اساس این دیدگاه فرد ملزم به پیروی از الزامات اخلاق دینی نیست و آنچه خود بر اساس سلیقه شخصی و هواهای نفسانی خود، آن را خوب تلقی می‌کند، معیار اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. این‌گونه مواجهه با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، موجب نسبی شدن اخلاق مطلق‌گرا و نفی اخلاق دینی می‌شود، چرا که اخلاق دینی هیچ سنخیتی با نسبییت ندارد و دقیقاً مقابل آن قرار دارد. بر این اساس، فردگرایی یک مبنای طرفدار آزادی مطلق و همه‌جانبه فردی است که اعتماد به استعداد و توانایی افراد را در ترتیب و تنظیم زندگی موردپسند خود سرلوحه قرار می‌دهد و اهمیت زیادی برای آزادی قائل است. بر مبنای فردگرایی اگر افراد آزاد و رها گذاشته شوند، خودبه‌خود و بدون نیاز به تحمیل از خارج، روابط انسانی مورد علاقه خود را در زندگی اجتماعی به‌وجود می‌آورند (Routledge enc, v5: 600).

همچنین برابری و مساوات اصل بنیادین فردگرایی است. بر اساس تعریف راتلیج «مساوات به‌عنوان یک اصل زیربنایی در ارزش اساسی و به‌عنوان منطق اصلی لیبرالیسم است و آنان خواهان مساوات در ارزش بنیادین هستند و عدالت اجتماعی را به معنای مساوات می‌دانند و مردان و زنان را در استعدادهای سیاسی، اخلاقی و نیز در اعطای این توانایی‌ها به افراد مساوی می‌دانند» (Ibid: 600-601). در اینجا لازم است به زمینه‌ها و عوامل شکل‌دهنده این مبنا توجه شود که زمینه‌ساز نسبی‌گرایی شده است.

زمینه‌های پیدایش فردگرایی

از مهم‌ترین زمینه‌های پیدایش فردگرایی ارتباط روحانی و معنوی هر یک از افراد به نحو مستقل و شخصی با خدا بود. اصالت یافتن حیات این دنیایی و نفی هرگونه نیروی مافوق طبیعی به‌عنوان خدا یا صاحب دین و شریعت، موجب برتری یافتن فرد انسان در هر معرفتی از جمله معرفت اخلاقی شد. «درست از زمانی که وساطت کشیشان برای پذیرفته شدن توبه افراد نزد خداوند با تردید و در نهایت انکار روبه‌رو شد، هر فردی به قداست معنوی و دینی خود اذعان کرد و دریافت که به‌تنهایی و بی‌نیاز از کلیسا یا هر نوع واسطه، می‌تواند با خدا راز و نیاز و وی را پرستش کند، همین امر در طول تاریخ گسترش یافت و به ظهور زمینه‌های متفاوت دیگر در فردگرایی انجامید» (توسلی، ۱۳۹۰: ۸۵). همچنین توجه به انسان به‌عنوان تنها سنگ محک در کشف حقیقت با ظهور سوفسطاییانی مانند پروتاگوراس که انسان را معیار همه چیز دانست و اندیشه سوژه‌محورانه دکارت در فرآیند شناخت و آگاهی از عوامل دیگر ظهور فردگرایی بود. جدایی نظر و عمل از یکدیگر یا به‌عبارت دیگر عدم استنتاج باید از هست نیز، از دیگر علل گسترش فردگرایی شد. اینکه نمی‌توان از عالم واقع که دارای ویژگی علمی و معرفتی است، به نتایج اخلاقی و ارزشی راه پیدا کرد، زیرا اینکه اخلاق کاملاً امری فردی و درونی است؛ راه را برای فردگرایی باز کرد که عقل شخصی و فردی ملاک اخلاق است و نه هیچ عامل یا علت بیرونی عینی و هرگونه بعد غایی و متعالی نیز از اخلاق جدا شد.

انواع دیدگاه‌های فردگرایانه

با توجه به زمینه‌های فردگرایی دو گروه متفاوت اخلاقی ایجاد می‌شود که هر دو عناصر آزادی، اختیار تام و استقلال انسان از هر امر خارجی را اصل و اساس اخلاق می‌دانند. این دو گروه سودگرایی اخلاقی و وظیفه‌گرایی هستند. بر مبنای تعریف دایره‌المعارف اخلاقی: «سودگرایان مفهوم ارزش را به لحاظ تحلیل با مفهوم خواست و تمایل فردی پیوند می‌زنند و از این حقیقت که خواستن یا میل داشتن، صفاتی فردی هستند، نتیجه می‌گیرند که اصول ارزشی نیز باید فردی باشند و ارزش اخلاقی نیز برابر با تأمین امیال و خواسته‌های شخصی فرد خواهد بود» (Encyclopedia of ethics: 701).

«در مقابل این گروه، وظیفه‌گرایان هستند که در نظریه وظیفه‌گرایی کانت تعریف

می‌شوند و معتقدند ارزش نهایی اخلاقی در پاسخگویی هر فردی به ندای وجدان و وظیفه شخصی خودش شناخته می‌شود و نتیجه می‌گیرند که هر شخصی به‌عنوان فاعل اخلاقی، این استحقاق را دارد که خودش را هدفی مستقل در نظر بگیرد و نه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف اجتماعی وسیع‌تر» (Routledge, v5: 600).

گرچه دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت به‌دنبال صورت‌های امر مطلق اخلاقی است، با تکیه بر وجدان درونی و اراده فردی، به‌نوعی اسیر نسبی‌گرایی می‌شود یا با صورتبندی‌های مطلق اخلاقی، اسیر اخلاق خشک و بی‌انعطافی می‌شود که مجال بحث آن نیست.

فردگرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی

با توجه به آنچه گذشت، نسبی‌گرایی نتیجه آشکار و تردیدناپذیر فردگرایی است، زیرا جایگاهی برای عینیت اخلاق یا امر مطلق اخلاقی قائل نیست. هرچند در نسخه وظیفه‌گرایی کانتی، دستکم چند امر مطلق اخلاقی وجود دارد، ولی از آنجا که او به اصالت فرد و اخلاق خودآیین قائل است، از اتهام نسبی‌گرایی کاملاً در امان نیست. گرچه در فردگرایی ضرورت تشکیل جامعه انکار نمی‌شود و تأثیرپذیری فرد از جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد، نکته این است که جامعه جدای از افراد هیچ هدف و ارزش فی‌نفسه و مستقلی ندارد و اعتبار جامعه به تبع اعتبار افراد است. بر همین اساس، افراد باید آزاد باشند تا بتوانند بر اساس تجربه شخصی خود به هر شیوه‌ای که به نفع خودشان است، عمل کنند و به فکر خودشان باشند تا دیگران. بر این اساس، فردگرایی نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی اخلاقی نخواهد داشت. بنابراین فردگرایی ما را به سمت نسبی‌گرایی می‌برد، چرا که هیچ قطعیتی برای هیچ چیز قائل نیست و نیز بالاترین هدف فرد را خود او و امیال او در نظر می‌گیرد و حقایق مطلق اخلاقی را انکار می‌کند و درست و غلط در تصمیم‌های اخلاقی را به احساس افراد و باور آنها وابسته می‌داند. «در نتیجه وقتی من چیزی را به‌عنوان ارزش اخلاقی انتخاب می‌کنم، در واقع آن را برای هر فرد دیگری نیز ارزش می‌دانم و انتظار دارم دیگری هم به مانند من عمل کند، زیرا با این انتخاب تصدیق می‌کنم آنچه من به‌عنوان ارزش انتخاب کرده‌ام، بهتر از هر چیز دیگری است و خواهان آن هستم دیگری هم مانند من عمل کند» (Kellenberger, 2008:4,3).

فردگرایی با مردود دانستن عینیت اخلاق و نفی «دیگری» به‌عنوان عامل عینی خارج از فرد، خواه خدا باشد خواه قانون و قراردادهای اجتماعی، لذت و منفعت شخصی را مهم‌ترین غایت اخلاق می‌داند و از آنجا که از منظر فردگرایی، هر فردی هدفی متفاوت با دیگری دارد، گونه‌های متفاوت ارزش‌ها به‌وجود می‌آید و آنچه برای فردی ارزش محسوب می‌شود، برای فرد دیگر ارزش نخواهد بود و همین امر به نسبت اخلاقی منجر و همه‌گونه‌های حقیقت اخلاقی نفی می‌شود. بر اساس فردگرایی هیچ معیاری برای آگاهی از «امر بهتر» برای «دیگری» وجود ندارد و همواره سخن از امر بهتر «برای من» در میان است، چه به حکم وظیفه باشد و چه به حکم منفعت و لذت‌طلبی، نتیجه آن مشابه و همانا نسبی‌گرایی است.

نقد فردگرایی

ناآگاهی از امیال و خواسته‌های افراد

گرچه فردگرایی به نسبت اخلاقی می‌انجامد، سعی دارد با تکیه بر تشابه ارزش‌ها میان تمام افراد از هرج و مرج و آشوب‌های ناشی از رفتارهای ضد اخلاقی رهایی یابد. چنین تلاشی نتیجه‌بخش نیست، زیرا سخن از یکسان بودن ارزش‌ها میان همه افراد، نیازمند قبول یک مبنای عینی و واقعی اخلاقی است تا بتوان ارزش‌های مشابه اخلاقی را با آن سنجید و با نبود چنین معیاری عینی در نسبی‌گرایی، سخن از تشابه امر خوب یا خیر برای من و دیگری بی‌معنا خواهد بود. جای پرسش است که بر اساس فردگرایی که افراد تکه‌های جدا از هم و جزیره‌های دسترس‌ناپذیر برای دیگری هستند، چگونه می‌توان از یکسان یا متشابه بودن خواسته‌ها و ارزش‌های اخلاقی سخن گفت؟ به‌نظر می‌رسد با محور قرار گرفتن فرد به‌عنوان تنها معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی، راهی برای ارتباط بین افراد وجود ندارد تا چه رسد به اینکه بتوان از تشابهات خیر و شر اخلاقی میان آنها سخن گفت و از این طریق وجدان فردی را معیار صحیح و معتبر سنجش اخلاقی بودن و ارزش‌های درست دانست.

نبود راهکار در موارد تعارض اخلاقی

فردگرایی به هنگام تضاد دیدگاه‌های اخلاقی نیز هیچ راهکاری ارائه نمی‌دهد، زیرا نمی‌تواند

از درونیات فردی خارج شود و با یک نگاه بیرونی و بر اساس معیار واقعی بیرونی، نظر درست را ارائه دهد. به هنگام تعارض و تضاد آراء، نمی‌توان تنها با تکیه بر آگاهی و تصمیم‌های شخصی بین دو نفر حکم کرد یا راه‌حلی سازگار با هر دو ارائه کرد، زیرا همان امیال و احساساتی که ارزش یا رفتار یک فرد را درست می‌داند، همان‌ها دیدگاه کاملاً متعارض با آن را در فرد دیگر نیز درست می‌داند و این آشکارا اجتماع دو نقیض است که به لحاظ منطقی محال خواهد بود. برای مثال اگر فردی تعهد به انجام وظیفه شغلی را امری اخلاقی بداند و دیگری دقیقاً همین ارزش را غیراخلاقی یا ضداخلاقی بداند، هر دو برحق هستند، زیرا بر مبنای فردگرایی، وجدان درونی و نظریه شخصی هر کدام از این دو نفر قابل اعتماد و صحیح است. پس نمی‌توان یکی را درست و دیگری را غلط دانست. در حالی که این مطلب هم در سطح نظری به معنای اجتماع دو نقیض است و هم در سطح عملی افراد را دچار سردرگمی و تشویش رفتاری می‌کند. پس هر گونه ارزش داوری اخلاقی ناممکن می‌شود، زیرا هیچ جایگاه بین‌الذهانی برای داوری میان افراد وجود ندارد. رابرت ویلیامز در این مورد می‌گوید: «حق تنها زمانی در خور قدردانی است که عقلانیت - کلیت آن مبتنی بر بازشناسی بین‌الذهانی فهمیده شود. اگر بازشناسی در بین دیگران وجود نداشته باشد، حقی وجود نخواهد داشت، بلکه صرفاً تعیین ذهنی آزادی خواهد بود و در چنین شرایطی حق واقعی نخواهد بود، بلکه صرفاً یک ادعا یا ایده خواهد بود (Willams, 1992: 111).

نقد دیگری که هگل آن را مطرح می‌کند، نقدی متوجه خودآیینی اراده در اخلاق کانتی است. همان‌طور که اشاره شد یکی از اقسام فردگرایی، وظیفه‌گرایی کانتی بود. اما از آنجا که وظیفه‌گرایی او نیز بر مبنای عقل تنها و وجدان درونی قرار دارد، نقدهای وارد به فردگرایی به دیدگاه او نیز وارد است. به عبارت دیگر، خودآیینی اراده کانتی صورت بی‌محتوایی است که در عالم واقع هیچ نحوه تعیینی ندارد. هگل در نقد این صورت از فردگرایی کانتی می‌گوید: «هر اندازه ضروری باشد که خود تعیینی نامشروط اراده را چونان ریشه وظیفه قلمداد کنیم و بر آن تأکید کنیم، به همان اندازه هم نگره داشتن چشم‌انداز صرفاً اخلاقی چشم‌اندازی خواهد بود که به اخلاق‌گرایی ره نمی‌برد و ما را به فرمالیسم بی‌محتوا و علم اخلاق را به لغافی درباره وظیفه به‌خاطر وظیفه فرومی‌کاهد» (Hegel, 1967: 135).

از نظر هگل وجدان‌محوری و مراجعه به درون که از اصول فردگرایی وظیفه‌محور محسوب می‌شود، امری ذهنی و انتزاعی است که هیچ ملاک مشخص و واقعی برای عمل در اختیار انسان قرار نمی‌دهد، هر چند این نوع فردگرایی با تأکید بر قاعده‌تعمیم‌پذیری، سعی در رفع این اشکالات دارد، ولی هگل معتقد است که وجدان در مقام ذهنیت صوری، به‌سادگی از این امکان شکل می‌گیرد که هر لحظه به شر روی آورد. «زیرا شرارت و اخلاق هر دو در وجدان انتزاعی یا همان یقین انتزاعی ریشه مشترک دارند.» (Ibid:139).

این بیان هگل نشان‌دهنده این است که اراده خودبنیاد مطرح در فردگرایی وظیفه‌محور، همان قدر که می‌تواند اخلاقی باشد، می‌تواند شر باشد و در ضمن اینکه خود لفظ اراده من در دیدگاه کانت، بر کلیت دلالت ندارد، بلکه کاملاً بر عکس اراده من بر فردیت دلالت دارد.

تقلیل‌گرایی

یکی دیگر از مبانی نسبی‌گرایی تقلیل‌گرایی است. تقلیل‌گرایی یا همان ساده‌سازی به معنای جست‌وجو و انتخاب ساده‌ترین تفسیر ممکن در هر چیزی، واقعیت داشتن تنها یک وجه یا بعد از میان ابعاد و جنبه‌های متفاوت در یک هستومند و نادیده گرفتن ابعاد و جنبه‌های دیگر است. همچنین، تقلیل‌گرایی در الگوهای رفتاری، به معنای تقلیل امر اجتماعی به امر روان‌شناختی و در نهایت به امر فیزیکی است.

به گفته برادبک: «در تقلیل‌گرایی، اعمال و رفتارهای فردی و نتایج جمعی آنها در سطح اجتماعی، در قالب قوانین علی روان‌شناختی تبیین و سپس در سطحی مبنایی‌تر به قانون‌های فیزیکی فروکاسته می‌شود» (Ibroadbeck,1969,139-143) با توجه به این تعریف، در اخلاق و در ارتباط با رفتار، تقلیل‌گرایی به معنای فروکاستن رفتارهای انسانی به امری ذهنی بوده و علت هر رفتاری تنها بر اساس وقایع مادی تبیین خواهد شد. وجود انسان تنها به جنبه‌های مادی تقلیل می‌یابد و جنبه‌های روحانی وجود او نادیده گرفته می‌شود. تقلیل‌گرایی بر اصل استره‌اکام به معنای انتخاب ساده‌ترین تفسیر برای هر چیز، بر حذف علت غایی و صوری از مجموعه علت‌های ارسطویی استوار شده است. گرچه اکام در

اخلاق به وابستگی وجودی و کامل اخلاق به امر الهی باور دارد و ارزش‌های اخلاقی را فقط متکی به دستور و نهی خداوند می‌داند، ولی بر اساس اصل تیغ اکامی او برداشت نسبی‌گرایانه نیز ممکن است. اصل استره اکام از مقایسه بین دو نظریه امر الهی و قانون طبیعی در اخلاق، امکان استنتاج نسبی‌گرایی را ایجاد می‌کند.

پیتر کریفت^۱ توضیح می‌دهد که گرچه اکام در حوزه اخلاق به نظریه امر الهی قائل است، اصل تیغ او راه را برای نسبی‌گرایی نیز باز می‌کند، چرا که نظریه امر الهی پیچیده‌تر از نظریه قانون طبیعی است. بنا بر این تفسیر در نظریه امر الهی دستور خداوند تنها چیزی است که یک عمل را از نظر اخلاقی درست یا خوب می‌کند، در حالی که بنا بر قانون طبیعی، یک قانون طبیعی وجود دارد که گرچه مانند قانون الهی است، ولی از خود انسان برمی‌خیزد. قانون طبیعی از طبیعت خود عمل، یعنی طبیعت انسان نشأت می‌گیرد و همان چیزی است که عملی را خوب یا بد می‌کند؛ در حالی که نظریه امر الهی اخلاق را مستند به دستور خداوند معتبر می‌داند که امری خارج از طبیعت انسان و علت دورتر است (Kreeft, 1999:41).

در رویکرد تقلیل‌گرا الگوی رفتاری انسان صرفاً بر مبنای جسم و عملکردهای فیزیکی مربوط به مغز توجیه می‌شود. «رفتارهای گروهی افراد و نتایج آنها با توجه به قانون‌های علی حاکم بر عصب‌شناسی است که در نهایت به قانون‌های فیزیکی تقلیل و تبیین و پیش‌بینی می‌شود» (Ibid: 243).

بر مبنای تقلیل‌گرایی، با نادیده گرفتن جنبه روحانی و معنوی وجود انسان، مطلق‌گرایی اخلاقی در سطح دینی و الهی آن انکار می‌شود و با تقلیل وجود انسان به جسم و تحلیل رفتار و ارزش‌های اخلاقی به امور کاملاً مادی درون‌مغزی، هر گونه واقع‌گرایی برای ارزش‌های اخلاقی انکار می‌شود و در سطح سکولاری نیز اخلاق معنای حقیقی خود را از دست می‌دهد و امری نسبی تلقی می‌شود

«در این رویکرد، نقش و تأثیر فاعل شناسا در جهان خارج انکار می‌شود و تنها نقش آن به

1. Peter kreeft

پذیرنده انفعالی و انتقال‌دهنده مشاهده‌ها، احساس‌ها و انطباعات تجربی تقلیل می‌یابد. در این صورت، تفکیک میان واقعیت و ارزش به نحو منطقی پذیرفته شده و بر اساس آن، واقعیت عینی به شیوه‌ای خنثی، بی‌طرف و عاری از هر گونه آلودگی به ترجیحات ارزشی، فرهنگی و اخلاقی فاعل مشاهده‌گر، به دست می‌آید. واقعیت عینی ناظر بر هست‌هایی است که به لحاظ منطقی از بایدهای ارزشی و اخلاقی جدا هستند. به این ترتیب، ارزش‌های اخلاقی به عرصه‌ای ذهنی و نسبی وارد شده و گزاره‌هایی بی‌معنا و غیرعلمی تلقی می‌شوند؛ زیرا مانند گزاره‌های متافیزیکی قابلیت تحقیق‌پذیری تجربی را ندارند» (Delanty and strydom, 2003: 12-15).

نقد تقلیل‌گرایی

آشکار شد که با تقلیل مفاهیم از جمله در حوزه اخلاق همیشه چیزها به نحو کامل توضیح داده نمی‌شود و نگاه تک‌بعدی در آن وجود دارد، زیرا برخی از مهم‌ترین جنبه‌های واقعیت را نادیده می‌گیرد. وقتی ابعاد وجودی انسان فقط جنبه مادی بگیرد و ذهن انسان، مغز مادی بیش نباشد و بعد روحانی و معنوی آن انکار شود و تمام واقعیت هستی به زندگی مادی محدود و تمامی ارزش‌ها به ارزش‌های مادی منتهی شود، در نتیجه، در اخلاق هم نمی‌توان قائل به امری غیرفیزیکی و خیر اعلی (چه در معنای دینی و چه در معانی غیردینی ولی اخلاقی) بود که پشتوانه اخلاق‌گرایی انسان‌ها باشد.

بر این اساس اخلاق توهمی بیش نیست که زاده تخیلات مغز انسان و قرارداد صرف است و مانند دیگر پدیده‌ها تنها به روش علمی و مادی توجیه می‌شود و از میان چهار علت ارسطویی نیز تنها علت مادی و فاعلی در اخلاق کارایی خواهد داشت و از علت غایی و صوری، که لازمه اعتبار عینی ارزش‌گذاری‌های اخلاقی است، غفلت می‌شود. این در حالی است که پیروی و احترام به یک هدف غایی همواره در راستای عمل اخلاقی قرار دارد و از آن جدا نیست. همان‌طور که سقراط به هنگام پیشنهاد فرار از زندان بیان می‌کند که هر کسی پیمانی بست باید بر آن استوار بماند و هیچ‌کسی نباید عمل بدی را برای رسیدن به یک هدف خوب انجام دهد، زیرا غایت وسیله را توجیه نمی‌کند.^۱ سخنان

۱. رساله کرایتون؛ بند ۴۶ - ۵۰.

سقراط دلالت بر این دارد که عمل اخلاقی صرفاً حول محور علت فاعلی و مادی نمی‌چرخد، بلکه به‌زعم وی علت غایی توجیه‌کننده عمل اخلاقی او بوده و او را از انجام دادن امر اشتباه باز می‌دارد، حتی اگر آن امر اشتباه در نهایت به نفع او باشد. این امر نشان از عینیت خوبی و خیر در عالم واقع دارد و اینکه اخلاق بر محور هیچ‌گونه منفعت و سود و زیان شخصی و ذهنی استوار نیست. بلکه پایه محکمی در عالم واقعی دارد

علاوه بر این‌ها تقلیل نادیده می‌گیرد که تک‌بعدی‌نگری از عهده تبیین بسیاری از مسائل مهم بر نمی‌آید؛ زیرا ابعادی از واقعیت وجود دارند که نمی‌توانند به‌واسطه روش علمی توضیح داده شوند و خیر اخلاقی از جمله آن امور است، باید روح را از مغز مادی متمایز کرد و توجه داشت که محدودیت‌های روانی انسان در دسترسی تام و کامل به حقیقت همه امور دلیل بر این نیست به‌طور کلی حقیقت اخلاق و جنبه روحانی انسان انکار شود یا غیرواقعی تلقی شود.

یک ایراد جدی دیگر به تقلیل‌گرایی این است که این مبنا خود متناقض خواهد بود. زیرا تقلیل‌گرایی می‌گوید اخلاق چیزی به جز بقای زیست‌مندان نیست که بر اساس انتخاب طبیعی و بقای اصلح بنا شده است. اما تقلیل‌گرایی چگونه به این نتیجه رسید؟ به عبارت دیگر، ما برای اینکه بدانیم اخلاق واقعیتی بیشتر از یک بقای زیست‌مندان نیست، باید همه واقعیت را بدانیم و از تمام واقعیت آگاه باشیم. در حالی که از یک طرف، تقلیل‌گرایی با اینکه چنین آگاهی همه‌جانبه‌ای را نداشته، حکمی همه‌جانبه صادر کرده است. پس دچار تناقض شده است. از طرف دیگر، خود تقلیل‌گرایی گرفتار تقلیل شده و مبنایی تک‌بعدی خواهد بود که چندان مورد توجه نیست، زیرا در نهایت می‌تواند به‌عنوان یک بعد کوچک از یک مبنای اخلاقی مورد توجه باشد و نه به‌عنوان یک مبنای جامع و عام.

انتقاد دیگری که به تقلیل‌گرایی وارد خواهد بود، مخرب بودن این مبنا برای شادی و بقای انسان است. با توجه به اصل امور اولیه و ثانویه «وقتی که امر ثانوی هست، امر اولی هم حتماً هست و وقتی که امر اول نابود شود، امر دوم هم به‌طور قطعی نابود خواهد شد» (kreeft, 1999: 133) حال فرض کنید در حوزه اخلاق ما خیرهای کوچک‌تر را فدای خیرهای بالاتر کنیم. چه اتفاقی می‌افتد؟ واضح است که با قربانی کردن خیرهای ثانویه

خیرهای بالاتر و اولیه هم از دست می‌رود. وقتی برای بقای زیستی کمر به نابودی یکدیگر ببندیم تا بقای بیشتری داشته باشیم قطعاً ارزش‌های برتر مانند اخلاق به کلی نابود می‌شود، ولی مسئله این است که با نابودی ارزش‌های بالاتر، همان خیرهای کوچک‌تر هم نابود می‌شود. نابودی انسان‌ها توسط یکدیگر به خاطر بقا تا جایی ادامه می‌یابد که دیگر انسانی نیست که حتی خواهان همان خیرهای کوچک باشد. پس خیرهای کوچک‌تری را که از آنها بت ساخته بودیم هم از دست می‌دهیم و تمامی جوامع به نابودی کشیده می‌شوند. پس ما با انتخاب خیر کمتر و پایین‌تر (یعنی زنده ماندن) خیر بالاتر و برتر (یعنی زندگی اخلاقی که بر اساس ارزش‌های اخلاقی باشد و نه صرفاً اخلاقی منفعت‌طلبانه برای بقا) را به دست نخواهیم آورد. در حالی که اگر خیر بالاتر یعنی امر ثانویه را انتخاب کنیم، امر اولیه یعنی خیر کمتر که همان اخلاق به‌منظور بقای صرف است را نیز خواهیم داشت.

نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت سه مبنای نسبی‌گرایی با اشکال‌های چندانی مواجه بودند که هر یک از اشکالات در جای خود در نفی نسبی‌گرایی اخلاق سکولار که به‌طور خاص مورد توجه این پژوهش بود، نقش داشتند. در انکار عقل‌گرایی حداقلی ملاحظه شد که عقلانیت در اخلاق، آن‌گونه که نسبی‌گرایان باور دارند، اگر نقش ابزاری و کمکی داشته باشد و احساس به تنهایی حاکم اخلاق باشد، اخلاق به‌طور کلی حتی در حد یک نام هم اعتباری نخواهد داشت و امکان گفت‌وگوی مستدل در باب اخلاق منتفی خواهد بود. همچنین انتقاد از دیدگاه‌های دیگر و انتخاب نظریه صحیح نیز بی‌معنا خواهد شد. بدون عقلانیت، پشتوانه‌ای برای اعتبار دیدگاه‌های فرد نسبی‌گرا نیز وجود نخواهد داشت. پس همین که نسبی‌گرایان از اخلاق نسبی بحث می‌کنند، نشان‌دهنده اعتبار عقلانیت نزد آنان است، آن هم نه در حد یک ابزار؛ بلکه به‌عنوان مبنای درجه یک و اگر در اخلاق عقل ابزاری در دست احساس و امری شخصی بود، باید در اندیشه هر کسی پنهان می‌ماند و مورد بحث علمی قرار نمی‌گرفت و تلاشی برای اثبات آن صورت نمی‌گرفت؛ چرا که امر احساسی نیاز به اثبات یا نفی ندارد و صرفاً ابراز می‌شود و اثرگذاری درونی دارد، نه اعتبار علمی

خارجی. معیار دیگر نسبی‌گرایی یعنی فردگرایی نیز به هنگام سخن از امیال فردی، نحوه آگاهی از امیال و خواسته‌های تمامی افراد را نادیده گرفته است و به این امر توجه ندارد که سخن گفتن و تشخیص ارزش‌های یکسان اخلاقی میان همه افراد نیازمند معیاری عینی و مستقل از افراد است. همچنین این مبنا به هنگام تعارض‌های اخلاقی میان افراد راهکاری ندارد. تقلیل‌گرایی نیز که انسان را صرفاً جسم دانست و اخلاق را به قراردادهای انسانی تقلیل داد که در جهت رفع نیازهای زیستی و بقای انسان به کار می‌آید، گرفتار مشکلاتی چون خود متناقض بودن شد؛ زیرا بر این باور بود برای اینکه بدانیم اخلاق صرفاً قراردادی برای یک بقای زیستمندانه است، باید همه واقعیت را بدانیم و از تمام واقعیت آگاه باشیم؛ در حالی که خود تقلیل‌گرایی با اینکه چنین آگاهی همه‌جانبه‌ای را نداشته، حکمی همه‌جانبه صادر کرده، پس دچار تناقض شده است. همچنین خود تقلیل‌گرایی گرفتار مبنایی تک‌بعدی شده که تنها می‌تواند به‌عنوان یک بعد کوچک از یک مبنای اخلاقی مورد توجه باشد و نه به‌عنوان یک مبنای جامع و عام. فردگرایی نیز به نحو مشابه با این اشکال‌ها مواجه بود. در نهایت اگر نسبی‌گرایان به مبنای معرفتی خود پایبند باشند، نباید حتی کوچک‌ترین ادعایی در مورد اخلاق ارائه دهند یا ادله‌ای را بیان کنند و یا حتی از مبنای دم بزنند. چرا که مدعی دیدگاه بودن، ارائه مبنای و دلیل از وجود یک معیار عینی درباره‌ی متعلق مورد بحث نشان دارد که مستقل از فرد و احساس یا نیازهای شخصی اوست که به دنبال تعیین دیدگاه برتر و درست‌تر است و معیاری برای عمل بهتر اخلاقی. نسبی‌گرایی با مبنای سست خود و با توجه به نقدهای بی‌شماری که به آنها وارد است، نمی‌تواند حتی ادعای نسبی بودن اخلاق داشته باشد، بلکه به تعبیر پل بوغوسیان مستقیماً به پوچ‌گرایی اخلاقی منتهی می‌شود؛ حتی اگر این‌گونه نباشد، نسبت معرفتی در اخلاق نتیجه‌ای به جز منفعت‌طلبی شخصی نخواهد داشت و مبارزه پایان‌ناپذیری است برای دستیابی به خواسته‌های فردی که «دیگری» را به‌عنوان اصل اساسی اخلاقی زیستن نادیده می‌گیرد و «من» را در درجه اول اهمیت قرار می‌دهد.

منابع

۱. آریلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون (جمهوری)*، محمد حسن لطفی، جلد ۲، چ سوم، تهران: خوارزمی.
۳. توسلی، حسین (۱۳۹۰). *فردگرایی به مثابه عمق متافیزیکی اندیشه لیبرال*، فصلنامه آیین حکمت، سال سوم، شماره مسلسل ۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*، بی‌جا: نشر فرهنگی رجا.
۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۹). *قرآن در اسلام*، قم: هجرت.
۶. _____ (۱۳۹۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۷. ظاهر، عادل (۱۹۹۸). *الاسس الفلسفیه العلمانیه*، بیروت: دارالساقی.
۸. ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، قم: دفتر نشر معارف.
۹. هگل، گئورک ویلهلم (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم و سیاست و...*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره و پروین.
۱۰. هیوم، دیوید (۱۳۹۲). *کاوش در مبانی اخلاق*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر مینوی خرد.
11. Broadbeck, May, (1969) *Readings in the philosophy of Social Sciences*, university of Minnesota.
12. Delanty, Gerard and Piet, Strydom (2003). *philosophy of social science*, the classic and contemporary readings, open uni press, Philadelphia.
13. Dubray, C, (1912) *secularism. In the catholic Encyclopedia*, new york, Robert Appleton company.
14. Encyclopedia of Ethics, Liberalism. 14.
15. Hegel, Georg Wilhelm, (1977). *phenomenology of spirit*, oxford university press.
16. _____ (1967). *philosophy of right*, Oxford university press.
17. J. Kellenberger, (2008). *Moral Relativism*, New York, Toronto, Row man and little field publishers, INC
18. Kreeft, Peter, (1999) *Refutation of Moral Relativism*, Ignatius Press, San Francisco.

19. Quine w.v.o, (1953). *From a logical point of view*, harward university press.
20. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Liberalism*, Routledge Inc. New York, 1998, V5.
21. Stanford, Encyclopedi, (2004). *moral relativism*, Chris Gowwans.
22. Taylor Keneth, (2011). *conceptual Relativism in a companion to relativism*, ed by steven hales, Black well.
23. Norman, R (1998). *The moral philosophers: introduction to ethics*, new York, oxford university press.
24. Williams, Robert, (1992). *recognition: Fichte and Hegel on the other*. Albany, state university of new york press