

تحلیل و نقد دیدگاه جسی پرینز در رد فطری بودن اخلاقیات

بهروز محمدی منفرد*

چکیده

هدف مقاله حاضر دفاع از فطری بودن غالب گزاره‌های اخلاقی است. برای این کار لازم است به ادعا و استدلال‌های مخالفان فطری بودن هنجارهای اخلاقی پاسخ گفته شود. جسی پرینز از جمله فیلسوفان اخلاق است که تلاش کرده است با کمک برخی استدلال‌ها، فطری بودن هنجارهای اخلاقی را نفی کند. فهم رویکرد پرینز مبتنی بر شناخت نوع نگاه وی بر حقیقت فطرت و هنجار اخلاقی و منشأ آن هنجار است. وی معتقد است فنوشیپ روان‌شناختی P زمانی فطری است که از طریق مکانیسم‌های روان‌شناختی مختص به P حاصل شود. وی همچنین هنجارهای اخلاقی را تحت تأثیر عواطف و احساسات می‌داند، البته نه به این معنا که حقایق اخلاقی عین احساسات و عواطف باشند. در این مقاله ضمن تبیین اجمالی دیدگاه پرینز در مورد حقیقت فطرت و منشأ هنجارهای اخلاقی و نفی فطری بودن چنین هنجارهایی، تلاش می‌شود برخی نقدهای وارد بر این رویکرد بیان شود. برای نقد دیدگاه پرینز - به‌ویژه - از دیدگاه سوزان دویر و کاندرا سری پادا استفاده می‌شود. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که فطری بودن غالب هنجارهای اخلاقی قابل دفاع‌تر است، هرچند برخی هنجارهای اخلاقی نیز فطری نیستند.

کلیدواژه‌ها: فطرت اخلاقی، هنجار اخلاقی، احساسات اخلاقی، جسی پرینز.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی در حوزه روان‌شناسی اخلاق، معطوف به امکان‌سنجی فطری بودن هنجارهای اخلاقی است. حل این مسئله مبتنی بر تدقیق و نوع نگرش نسبت به ماهیت هنجار

اخلاقی و همچنین حقیقت، شرایط و قلمرو امور فطری است. بر این اساس با توجه به گستره دیدگاه‌ها در مورد حقیقت هنجار اخلاقی و فطرت، رویکردهای متفاوتی در مورد فطری بودن یا نبودن هنجارهای اخلاقی وجود دارد. روشن است که نوع نگرش به ماهیت نفس انسان و حتی غایت زندگی او می‌تواند در فهم فطری بودن یا نبودن هنجارهای اخلاقی کمک کند. جسی پرینز یکی از فیلسوفان اخلاق است که در حل این مسئله کوشیده و البته به این نتیجه رسیده است که هنجارهای اخلاقی فطری نیستند. وی هنجارهای اخلاقی را تحت تأثیر عواطف و احساسات می‌داند و شروطی برای هنجار اخلاقی بودن رفتارهای انسان برمی‌شمرد. همچنین نسبت به تعریف ماهیت فطرت معتقد است حقیقت P زمانی فطری است که با مکانیسم‌های روان‌شناختی حاصل شوند که به P اختصاص دارند. بر این اساس، وی بر این باور است که هنجارهای اخلاقی از شرایط فطری بودن برخوردار نیستند و افزون بر آن، استدلال‌هایی در رد فطری هنجارهای اخلاقی ارائه می‌کند. پژوهش حاضر به دنبال تبیین و تحلیل ادعا و استدلال پرینز در نفی فطری بودن هنجارهای اخلاقی است. تأیید یا رد ادعای وی می‌تواند به حوزه معرفت اخلاقی و پذیرش یا رد رویکرد مبناگرایی اخلاقی یاری رساند، زیرا گزاره‌های اخلاقی معطوف به هنجارهای اخلاقی فطری، بدیهی بوده و می‌توانند به عنوان مبنا برای سایر گزاره‌های اخلاقی نیز به‌شمار آیند.

در این مقاله ابتدا حقیقت اخلاق و ماهیت فطری بودن را از نگاه پرینز و اکاوی و سپس دیدگاه ایشان را در نفی فطری بودن هنجارهای اخلاقی تحلیل و بررسی می‌کنیم. سپس در مقام نقد، نوع نگرش پرینز نسبت به منشأ اخلاقیات و همچنین نگاه ایشان به حقیقت فطرت و مهم‌تر از همه مسئله فطری نبودن اخلاقیات مورد نقد قرار می‌گیرد. برای نقد از آرای برخی فیلسوفان از قبیل سوزان دویر و کاندرا سری‌پادا نیز استفاده می‌شود.

ماهیت هنجارهای اخلاقی از نگاه جسی پرینز

براساس دیدگاه پرینز پیوند وثیقی بین هنجارهای اخلاقی و احساسات وجود دارد. وی دلیلی تجربی پیوند بین مفاهیم اخلاقی اصلی و احساسات ارائه می‌کند (Prinz, 2006, pp. 30-33). شان نیکلاس نیز دیدگاهی مشابه پرینز دارد که احکام اخلاقی را تحت تأثیر احساسات می‌داند (Nichols, 2004, p.187). برای تدقیق و فهم رویکرد وی، ابتدا لازم است تفاوت دو اصطلاح معطوف به حوزه احساس، یعنی Emotion و Sentiment را از هم باز شناسیم. در ادبیات

پرینز Emotion به معنای احساسات عبارت از تغییراتی بدنی است که با برانگیخته شدن بدن انسان با یک محرک بیرونی یا درونی و در نتیجه ترشح مواد شیمیایی مثبت یا منفی حاصل می‌شود. این تغییر شامل ادراکاتی است که اطلاعاتی در مورد ارتباط انسان با محیط به دست می‌دهد. چنین ادراکاتی می‌توانند نشان‌دهنده خطراتی مانند ضرر و جرم باشند، زیرا از نظر تکاملی برای تحریک در مقابل آنها ایجاد شده‌اند. در مقابل، Sentiment به معنای گرایش و تمایل به تجربه احساسات است. با این توضیح، احساسات با گرایش متفاوت بوده و گرایش صرفاً تمایل به تجربه احساسات است (see prinz, 2004a & 2004b). پرینز معتقد است که Sentiments یعنی گرایش بر قواعد اخلاقی تأثیرگذار است و Emotions یعنی احساسات بر سازنده احکام اخلاقی هستند (ibid, 2007, pp. 23-99 & 2008a, p. 162). این مدل با مدل علی تفاوت دارد که بر اساس آن، احکام اخلاقی علت احساسات و بنابراین مستقل از آنها هستند (ibid, 2007, 23).

در مجموع پرینز نسبت به نحوه ارتباط احکام اخلاقی با احساسات سه تز ارائه می‌کند که البته مورد دوم بیشتر اهمیت دارد؛ تز نخست این است که احکام اخلاقی و احساسات با هم روی می‌دهند. این تز بر اساس مطالعاتی صورت می‌گیرد که نشان می‌دهند وقتی مردم حکم اخلاقی می‌کنند، ناحیه‌هایی از مغز آنها که با واکنش‌های احساسی مرتبط هستند، فعال می‌شوند (ibid, 2006, p. 30). برای نمونه وقتی افرادی درست یا خطا بودن جملات اخلاقی و جملات ناظر به واقع را ارزیابی می‌کنند، تنها وقتی که جملات اخلاقی را ارزیابی می‌کنند، ناحیه‌هایی از مغز آنها فعال می‌شود (Moll, Oliveira-Souza and Eslinger, 2003). تز دوم این است که احساسات بر سازنده احکام اخلاقی بوده و حتی ممکن است کافی باشند. او به مطالعاتی اشاره می‌کند که نشان داده‌اند هریک از احکام اخلاقی که شخص در یک مورد بیان می‌کند، بر وضعیت احساسی شخص وابسته هستند. تز سوم این است که احساسات در فراهم آوردن احکام اخلاقی یا رشد اخلاقی ضروری هستند. براین اساس پرینز روشی را اخذ می‌کند که ما به کمک آن، قواعد اخلاقی را به بچه‌ها یاد دهیم تا در مسیر زندگی به کار برند (Prinz, 2006, p. 32). البته همان‌طور که گفتیم تز دوم پرینز مورد توجه بوده و ادامه فرایند بحث معطوف به آن است. اکنون پرینز به کمک گرایش و احساس، مراحل برساختن حکم اخلاقی را به شکل ذیل صورتبندی می‌کند؛ ۱. یک واقعه را ادراک نموده و آنرا دسته‌بندی می‌کنیم؛ یعنی آن را بر اساس شناختی که داریم به‌همراه تجربه‌های به دست آمده پیشین طبقه‌بندی می‌کنیم؛ ۲. حافظه بلندمدت یک قاعده اخلاقی را بازیابی می‌کند که به نوبه خود گرایش (Sentiment) را فعال

می‌کند. یعنی آن واقعه ادراک شده، احساس مربوطه را فعال می‌سازد، البته اگر در حافظه طولانی مدت خود گرایشی اخلاقی داشته باشیم که این نوع واقعه را ملاحظه می‌کند؛ ۳. این گرایش سبب فراهم آمدن احساس و عاطفه (Emotion) خاصی وابسته به کانتکس موضوع است؛ ۴. چنین احساسی به همراه نمایش فعل درک شده، حکم اخلاقی را فراهم می‌آورد (ibid, 2007, p.96). پس در مجموع پرینز در تفسیر فوق استدلال می‌کند که احساسات برسازنده حکم اخلاقی بوده و در تصمیم‌گیری اخلاقی نقشی اساسی ایفا می‌کنند. برای نمونه احساس انزجار و تنفر نقش مهمی در حکم اخلاقی بر خطا بودن زنا با محارم دارد. البته خشم و انزجار نسبت به دیگران تنها زمانی جنبه اخلاقی پیدا می‌کند که خودمان را به دلیل اقدامی مشابه سرزنش کنیم (ibid, 2008a, 383).

برای تدقیق دیدگاه پرینز توجه کنید که وی معتقد است بسیاری از رفتارها در زندگی ما از قبیل "مسیری که در بالا رفتن با آن مواجه هستیم"، "راهی که قدم می‌زنیم"، "آنچه می‌پوشیم" و "روشی که به مردم تبریک می‌گوییم" تابع هنجارهایی هستند. اما روشن است که همه آنها، هنجارهایی اخلاق به‌شمار نمی‌آیند. وی بیان می‌کند که هنجارهای اخلاقی، هنجارهایی عاطفی و احساسی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی تحت تأثیر احساسات و عواطف مختلف هستند و مبنای آن هنجارها، احساسات اخلاقی است (ibid, 2008a, p. 368). پرینز می‌گوید که ما دو دسته احساسات داریم؛ ۱. اموری از قبیل "احساس سپاسگزاری از دیگران به دلیل رفتاری خاص" یا "احساس بزرگ‌داشتن فردی دیگر به دلیل برخورداری از یک ویژگی رفتاری" که برای تحسین به کار می‌روند؛ ۲. اموری که برای تقبیح هستند؛ در مورد خود فرد مثل اینکه "فرد احساس گناه کند" و در مورد دیگران مثل "عصبانیت از رفتار دیگران" یا "احساس کوچک دانستن و تحقیر دیگری" یا "احساس حال به هم خوردن از رفتار دیگری". اینها احساسات مهمی هستند که مورد توجه پرینز قرار گرفته‌اند. از نظر وی، این دو دسته احساسات می‌توانند مبنای قواعد و هنجارهای اخلاقی قرار بگیرند، البته سه شرط لازم است؛ ۱. قواعد اخلاقی باید مستلزم احساسات خودنگر و دگرنگر باشند، یعنی احساساتی که حالتی کل‌گرایانه نسبت به خود و دیگران دارند. برای نمونه همان‌طور که "وقتی دوست شما عمداً به دیگری آسیب می‌رساند، شما احساس انزجار و تنفر می‌کنی"، همچنین لازم است "وقتی که خودت نیز این کار را انجام می‌دهی همان احساس انزجار و تنفر برای تو هم حاصل شود" (یعنی خودت نیز نسبت به آن رفتار احساس خوبی نداشته باشی، مگر اینکه فردی شرور یا اخلاق‌ناپروا باشی که این دو فرد در

اینجا مورد بحث نیستند). پس باید فعل را در افراد و شرایط مختلف قرار داد و آزمود تا متوجه شد آیا نسبت به همه افراد و شرایط، احساس نسبتاً یکسانی رخ می‌دهد یا خیر؟ ۲. احساسات ما باید به افراد ثالثی هم تعلق بگیرند، نه اینکه احساسات من تنها افرادی را شامل شود که نسبتی با من دارند. برای نمونه این گونه نباشد که تنها زمانی از آسیب زدن فردی به نام الف به فرد ب احساس بدی داشته باشی که فرد ب از بستگان تو - مثل برادر یا فرزندت - باشد، بلکه لازم است حتی اگر فرد ب شخص ثالثی هم باشد، باز هم احساس انزجار کنی. پس نباید این گونه باشد که آنچه به من برمی‌گردد نسبت به آن احساساتی داشته باشم، ولی در مورد دیگری آن احساسات را نداشته باشم؛ ۳. فرد باید در زمینه اخلاقی از نوعی فرا احساس نیز برخوردار باشد. برای نمونه تصور کنید که فردی رفتار بدی دارد. حال فرض کنید که خود این فرد هیچ احساس گناهی نسبت به رفتار خود ندارد، اما محتمل است شما یک احساس درجه دو نسبت به احساس درجه یک او داشته باشید و بگویید چه انسان بدی است که با انجام این رفتار احساس گناه نمی‌کند (ibid, 2008a, p. 369).

با مشاهده این سه شرط مشخص می‌شود که در مجموع پرینز می‌کوشد دلیلی تجربی برای پیوند بین مفاهیم اخلاقی اصلی احساسات ارائه نموده و بیان کند که احکام اخلاقی اصلی، ماهیتاً احساسی هستند. وی استدلال می‌کند که نظریه احساس‌گرا ثمره فلسفی دارد و دلیل تجربی به وسیله نظریه احساس‌گرا در مورد مفاهیم فلسفی بهتر تبیین می‌شود.

پرینز برای تأیید این ادعا که هنجارهای اخلاقی، هنجارهایی احساسی هستند سه دسته شاهد ذکر می‌کند؛ ۱. اگر احساسات انسان‌ها تحت تأثیر امور غیر اخلاقی گرفته و تغییر یابند، احکام اخلاقی آن‌ها نیز عوض می‌شود؛ ۲. اگر فرد به لحاظ احساسات کمبود و مشکل داشته باشد، به لحاظ اخلاقی دچار بی‌بصیرتی و مشکل خواهد شد، چنان‌که برخی بیماری‌های روانی از کمبودهای عمیق در احساسات منفی رنج می‌برند که باعث می‌شوند انسان‌ها به لحاظ اخلاقی مشکل داشته باشند؛ ۳. بین احساسات و حکم اخلاقی یک رابطه مفهومی وجود دارد، درحالی که بین حکم اخلاقی و سایر امور، رابطه ضروری وجود ندارد. برخی از افرادی که کاملاً معتقدند که یک عمل بیشترین سود و خوشی را در پی دارد، هنوز ممکن است باور کنند که آن عمل اخلاقاً خوب نیست. به هر حال شخصی را ملاحظه کنید که نسبت به یک شخص به دلیل انجام یک عمل احساس غضب می‌کند، در حالی که اگر خودش آن عمل را انجام دهد احساس

گناه بر او چیره می‌شود. بر اساس شهود من، چنین شخصی از این طریق باور دارد که این عمل اخلاقاً بد است (ibid, 2008a, pp. 369 - 370).

ماهیت فطرت از منظر پرینز

پرینز ادعا می‌کند که تعریف فطرت یک مسئله فلسفی است، ولی خودش فرض می‌کند که فطرت یک ساختار قابل دفاع دارد. وی معتقد است که فنوتیپ روان‌شناختی P^1 - یعنی همان رخ نمود یا خصوصیات قابل مشاهده فردی روان‌شناختی P - زمانی فطری است که با مکانیسم‌های روان‌شناختی مختص به P حاصل شود، اما اگر حاصل مکانیسم‌های روان‌شناختی باشند که برای اهدافی دیگر تکامل یافته‌اند یا در کل هیچ هدفی نداشته باشند، نمی‌توان آن را فطری دانست. به عبارت دیگر برای اینکه خصوصیت یا فعلی فطری باشد باید یک مکانیسم روان‌شناختی مخصوص "فنوتیپ P " وجود داشته باشد و اگر مکانیسم عام‌تری داشته باشیم که به منظور اهدافی دیگر باشد یا اینکه مکانیسمی باشد که برای هیچ هدفی نباشد، این امور مانع از این می‌شوند که امری فطری به‌شمار آید (ibid, 2008a, p. 370). پرینز سعی می‌کند به جای چنین توصیفی از فطرت، از تعریفی عملیاتی استفاده کند. وی مصادیق "نمود p " را به عنوان امری فطری معرفی می‌کند تا اینکه در ادامه روشن شود که آیا می‌توان هنجارهای اخلاقی را نیز ذیل امور فطری قرار داد یا خیر؟ از نظر وی امور فطری سه دسته هستند؛

الف. برخی از امور فطری بسیار سخت و انعطاف‌ناپذیر و غیرقابل تغییر هستند. بسیاری رفتارهای حشرات این چنین هستند. گویی با برنامه‌های ساده و غیرقابل تغییر دهنده‌ای پدید آمده و مدیریت می‌شوند. پرینز چنین خصیصه‌هایی را به عنوان "حشره‌دار"^۲ معرفی می‌کند. ممکن است انسان‌ها دارای خصیصه‌ها و منش‌هایی باشند که از حیث روان‌شناسانه حشره‌دار هستند (یعنی منش‌هایی مثل خصیصه‌های انعطاف‌ناپذیر حشرات). این دسته کلی بوده و در تمام شرایط، مستقل از محیط اطراف و فرهنگ‌ها قابل تصور هستند و وجود دارند. برای نمونه وقتی چیز ترسناکی به سوی ما می‌آید، احساس ترس می‌کنیم و این "احساس ترس" امری فطری است.

ب. برخی دیگر از امور فطری به نحوی هستند که دارای طیفی از نمودها و جلوه‌ها هستند که نسبت به شرایط محیطی حساس بوده و تحت چنین شرایطی امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد، ولی این طیف بسیار محدود هستند. برای نمونه ماهی‌های سرآبی^۳ را ملاحظه کنید که جنسیت

آنها به دلیل شرایط محیطی تغییر می‌کند) وقتی که رهبر نر مجموعه ماهی‌ها می‌میرد، بزرگترین ماهی ماده تبدیل به یک ماهی نر می‌شود. در اینجا مجموعه‌ای از دو جنس نر و ماده وجود دارد و محیط بین آنها انتخاب می‌کند. از نظر پرینز، اگر دیدگاه چامسکی در مورد گرامرها درست باشد، قوه و نیروی زبان انسان شامل چنین قواعدی می‌شوند که چامسکی آن قواعد را پارامتر نامیده است. برای نمونه بر اساس گرامر کلی، حروف اضافه می‌تواند بر اساس شرایط، پیش از اسم و یا پس از آن بیاید و داده‌های زبانی اولیه بر همین اساس تنظیم شده‌اند. ج. آخرین دسته از امور فطری به گونه‌ای هستند که بسیار انعطاف‌پذیر بوده و تغییر در آنها زیاد است و به یک اصل واحد بر نمی‌گردد. برای نمونه یک تقلید کننده صدای خوب مانند پرند سار می‌تواند آواز دیگر پرندگان را تقلید کند. آوازهای فعلی فطری نیستند، بلکه حاصل طرح یادگیری فطری آواز هستند. برخی مردم چنین خصیصه‌هایی دارند. ملاحظه کنید که ما این قابلیت را داریم که طرح‌ها و الگوهای نخستین ادراکی را از طریق تجربه انتزاع کنیم و سپس آنها را در مقوله‌های بعدی و پسین به کار بریم (ibid, 2008a, pp. 370-371).

امور فوق دارای مبانی فطری هستند. در مقابل این سه دسته، خصیصه‌های دیگری وجود دارد که حاصل دیگر ظرفیت‌ها و قابلیت‌های انسان هستند. برای نمونه اینکه شرط شود کبوتر با پیانوی اسباب‌بازی، بازی کند. بازی پیانو یک قابلیت و ظرفیت فطری در کبوتر نیست؛ در عوض از طریق یک مکانیسم یادگیری چند منظوره حاصل می‌شود. همچنین ما از طریق یک مکانیسم یادگیری می‌توانیم نحوه رانندگی را یاد بگیریم. در اینجا یادگیری پیانو توسط کبوتر، فطری نیست، بلکه یادگیری با هدفی چندمنظوره است.

استدلال پرینز در نفی فطری بودن هنجارهای اخلاقی

پرینز بیان می‌کند که اگر هنجارهای اخلاقی، اموری فطری بودند، انتظار داشتیم که ذیل یکی از سه دسته امور فطری پیش‌گفته قرار گیرند. اگر اخلاقیات ذیل دسته اول قرار گیرند، توقع داریم که کلیات اخلاقی ستمبر^۴ وجود داشته و آنها را فهم کنیم. اگر از دسته دوم باشد، ممکن است انتظار داشته باشیم که تعداد مشخصی از انواع مختلف را در همان قوانین طرح‌واره اخلاقی^۵ ببینیم. اگر هم از دسته سوم باشد، انتظار خواهیم داشت که هنجار اخلاقی با توسل به یک مکانیسم یادگیری غیر اخلاقی تبیین شود. پرینز بیان می‌کند که اگر این دیدگاه‌های پیش‌پا افتاده درست باشند، باید انتظار داشته باشیم که اخلاقیات قابل پیش‌بینی باشند، در حالی که چنین

نیست. در واقع پرینز ادعا می‌کند نمی‌توان اخلاقیات را اموری فطری تلقی کرد و تنها در صورتی می‌توان اخلاقیات را فطری دانست که یک مکانیسم خاص روان‌شناختی برای ایجاد هنجارهای اخلاقی داشته باشیم. از نظر وی برای فطری بودن اخلاق سه شرط لازم است؛ ۱. هنجارهای اخلاقی، کلی باشند. ۲. تبیین‌های غیرفطری معقولی از آن‌ها وجود نداشته باشد. ۳. این مکانیسم فطری مخصوص اخلاق و نه چیزهای دیگر باشد (ibid, 2008a, p. 372). اما مشکل این است که در مورد اخلاق، ضرورتاً این سه شرط وجود ندارند. وی شرط اول را مهم‌تر دانسته و بر قوی‌ترین فرم آن متمرکز می‌شود که براساس آن قواعد اخلاقی کلی با محتوای خاصی وجود داشته باشند.

از نظر پرینز اگرچه می‌توان هنجارهای اخلاقی بسیار کلی از قبیل اینکه "نباید به دیگران آسیب رساند" یا "نباید دیگران را رنج داد" تصور کرد، اما مشکل این است که محتوای خاص این هنجارهای کلی در فرهنگ‌ها، متفاوت هستند و اختلاف فرهنگی گسترده‌ای وجود دارد در اینکه چه فردی و در چه زمانی نباید آسیب یا رنج ببیند. در واقع در درون مرزهای جغرافیایی، هر گونه دیدگاه افراطی وجود دارد (ibid, p.373) و در تاریخ مردم‌شناسی مشاهده می‌کنیم که دامنه عوامل مهم و برجسته پایان‌ناپذیر است و در جوامعی می‌توان آسیب رساندن به دیگران را برای اموری از قبیل مجازات اعدام یا پیروزی و غلبه بر دیگران و یا حتی سرگرمی مجاز شمرد. بنابراین از نظر پرینز، ممکن است "ضرورت اجتناب از آسیب رساندن" تحت مقوله ویژگی کلی تصمیم‌گیری اخلاقی نباشد و به دلیل شواهد متنوع قابل توجه، در فرهنگ‌ها و سراسر تاریخ به عنوان یک امر اخلاقی کلی تلقی نشود (ibid, p. 374). پس وی ادعا می‌کند که ممنوعیت‌های آسیب رساندن کلی نیست، بلکه ما می‌توانیم گزارشی از ممنوعیت آسیب رساندن ارائه کنیم با توسل به این واقعیت که ما ممکن است از نظر بیولوژیکی مستعد مراقبت از همدیگر باشیم (ibid, p. 375).

همچنین پرینز بیان می‌کند که اختلافات اخلاقی در جوامع نسبتاً پایان‌ناپذیر هستند. برای نمونه در یونان باستان، کودک‌کشی متداول بود و غیراخلاقی شمرده نمی‌شد، امروزه در برخی جوامع، قربانی کردن متداول است، رومی‌ها طرفدار ورزش‌های خونی هستند، آرتک‌ها آدم‌خوار بودند (ibid, 2008b, p. 249). در حالی که در جوامع دیگر، چنین رفتارهایی کاملاً غیراخلاقی شمرده می‌شوند و این نشانه کلی نبودن هنجارهای اخلاقی در جوامع مختلف است. پرینز در تقابل با فطرت‌گرایان اخلاقی - که قوه اخلاقی را با قوه زبان مقایسه می‌کنند - معتقد است که

اساساً، محیط نقش بسیار مهم‌تری در استحصال اخلاقی نسبت به شکل‌گیری زبان دارد. ما در طی تاریخ دیده‌ایم که چگونه محیط اجتماعی، آموزش و پرورش و تقویت والدین، معلمان و همسالان از عوامل اصلی استحصال اخلاق هستند (ibid, 2008b, p. 249). ما نیازی به فرض یک قوه اخلاقی برای این شرایط نداریم. البته از نظر پرینز، این‌گونه نیست که بگوییم عدم وجود اصول فطری یا یک مبنای فطری برای اموری از قبیل "اجتناب از آسیب زدن به دیگران" سبب می‌شود زندگی انسان‌ها با همدیگر در اجتماع به‌همراه خشونت باشد. وی می‌گوید: گونه‌هایی از قبیل سنجاب، پرنده و آهو مدام به یکدیگر آسیب نمی‌رسانند و همدیگر را نمی‌کشند، اما ممکن است که ما وسوسه شویم و بگوییم که آنها در مقابل آسیب رساندن دارای قواعدی اخلاقی هستند. بلکه حقیقت این است که آنها نیازی به چنین قواعدی ندارند، زیرا آنها دارای زمینه‌ها و استعدادهای بیولوژیکی خاصی برای تجاوز به اعضای گونه مربوطه را ندارند. به همین ترتیب، ما نیز ممکن است از چنین استعدادهای خاصی برخوردار باشیم (ibid, 2007, p. 13).

پرینز برای دفاع از دیدگاه خود، می‌کوشد برخی چالش‌های اساسی را پاسخ دهد تا در نتیجه دیدگاه خودش اثبات شود؛

از نظر پرینز برخی تصور کرده‌اند که اگرچه شما هنجارهای کلی ندارید، ولی محتمل است از دامنه‌های کلی برخوردار باشید. وی توضیح می‌دهد که اندیشمندان معتقدند در جوامع مختلف، چهار دامنه کلی در قالب چهار حالت برای انسان وجود دارد که احکام اخلاقی - با وجود تفاوت - در ذیل یکی از آنها قرار می‌گیرند؛ ۱. رنج: ضرورت "آسیب نزدن" و "کمک کردن" در این دامنه قرار می‌گیرد. ۲. ریاست: در تمام جوامع حالت سلسله‌مراتبی وجود دارد که یک عده رییس و یک عده مرئوس هستند و رفتارهایی اخلاقی در ذیل این حالت تعریف شده است. ۳. حالت جبران: اگر چیزی به کسی دادیم یا رفتاری در مورد دیگری انجام دادیم، انتظار داریم آن چیز را پس بگیریم و آن فرد در مقابل رفتار ما واکنشی داشته باشد. همچنین اگر کسی چیزی به ما داد یا رفتاری در قبال ما انجام داد، توقع هست که جبران کنیم. ۴. پاکی، طهارت و خلوص (ibid, 2008a, p. 380). اندیشمندان پس از برشمردن این چهار حالت و دامنه کلی، یک مبنای علمی فلسفی به آن داده‌اند و گفته‌اند که اگر اخلاق را بر عواطف مبتنی کنیم، می‌توانیم این تقسیم‌بندی را مبنای علمی - فلسفی قرار دهیم، زیرا این چهار دامنه با عواطف و احساسات مختلفی همراه هستند؛ رنج به اصل همدلی و مهربانی، ریاست به اصل "احترام و تحقیر"، جبران به "عصبانیت و گناه" و پاکی به احساس "حال به هم خوردن یا نخوردن" برمی‌گردد. این‌ها

عواطفی هستند که مردم داشته و کارکرد آن‌ها متفاوت است و هر کدام از نقشی برخوردارند و این‌ها مبنای اخلاق بوده و در نهایت هنجارهای اخلاقی، فطری هستند. پرینز این ادعاها را تضعیف نموده و بیان می‌کند. اما پرسش اساسی این است که آیا این نوع فطری بودن قابل دفاع است یا خیر؟ وی برای پاسخ به این پرسش سه پرسش دیگر دارد؛ ۱. آیا این دامنه‌ها واقعاً کلی هستند و در تمام جوامع وجود دارند یا خیر؟ ۲. اگر چنین باشد، آیا فطری هستند یا اینکه می‌توانند اکتسابی باشند؟ ۳. اگر هم فطری باشند، آیا ضرورتاً اخلاقی هستند یا خیر (ibid, 2008a, p. 381)

پرینز ادعا می‌کند درست است که امور فوق عواطفی هستند که می‌توانند مبنای اخلاقیات قرار می‌گیرند - همان‌طور که در قسمت ۳ همین مقاله مربوط به ماهیت هنجارهای اخلاقی روشن شد - اما این عواطف لزوماً برای امور اخلاقی نیستند، بلکه در زمینه‌های غیر اخلاقی هم به کار می‌روند. برای نمونه شما ممکن است رنجی را ببینید و از آن ناراحت شوید، ولی مشکل اخلاقی نداشته باشید. به عبارت دیگر با وجود اینکه رنجی وجود دارد، ولی مبنای تحقق یک رفتار غیر اخلاقی مثل ضرورت آسیب نرساندن به دیگران نشود. یا اینکه ما نسبت به بیماری بیماران ناراحت می‌شویم، اما آن‌ها را به دلیل بیماریشان سرزنش نمی‌کنیم و سرزنش کردن به دلیل چنین ناراحتی و رنجی ربطی به حوزه اخلاقی ندارد. احترام و عصبانیت هم ضرورتاً مبنایی برای رفتارهای اخلاقی نیستند. در حقیقت آدمیان برای مقاصد اخلاقی از این عواطف استفاده کرده‌اند، ولی مبنایی خاص برای رفتارهای اخلاقی نیستند، درحالی که برای فطری بودن یک هنجار، باید آن هنجار معلول یک مکانیسم روان‌شناسانه خاص و صرفاً برای آن هنجار باشد، ولی ادعا این است که این عواطف مکانیسم خاص تولید احکام اخلاقی نیستند، بلکه برای حوزه اخلاق قابل استفاده هستند، اما برای اموری دیگر نیز کاربرد دارند.

افزون بر اشکال پیشین پرینز معتقد است که امور فطری به روش انعطاف‌ناپذیری بین گونه‌های معطوف به آن وجود دارند. اگر هنجارهای اخلاقی از این مدل باشند، توقع داریم که قواعد اخلاقی کلی یافت شوند، در حالی که چنین اتفاقی در حوزه اخلاق نمی‌افتد و بسیاری قواعد اخلاقی وجود دارند که استثناپذیر بوده و کلی نیستند. زیرا قواعد اخلاقی نشان دهنده تفاوت شگفت‌انگیزی بین فرهنگ‌ها بوده و حتی محتمل است تحت تأثیر شرایط مختلف و ناشی از یادگیری باشند. وی به برخی نمونه‌های نقض اشاره می‌کند تا چالش پیش روی فطری بودن هنجارهای اخلاقی تبیین شود.

الف. "نباید به دیگری آسیب رساند" یک حکم اخلاقی است که تصور می‌شود کلی است. اما آیا واقعاً چنین حکمی، کلی است؟ پرینز ضمن رد کلی بودن چنین ادعایی معتقد است که در مورد "ضرورت آسیب نرساندن" استثنائات بسیاری وجود دارد. برای نمونه می‌گوییم به فرد دیگر "آسیب نرسان" مگر اینکه آن فرد بخواهد شما را بکشد یا اینکه انسان دیگری را کشته باشد. این استثنائات باعث می‌شوند که نتوان از "آسیب نرساندن" به عنوان یک اصل استفاده کرد، بلکه در نهایت این اصل وجود دارد که "آسیب نرسان مگر اینکه آسیب نرساندن مجاز باشد" و این هم در واقع، اصلی کلی به‌شمار نمی‌آید، زیرا؛ ۱. در جانوران هم اصل بر این است که به هم آسیب نرسانند، پس اگر به عنوان اصلی کلی برای فطری بودن اخلاق پذیرفته شود، باید در مورد حیوانات نیز بگوییم آنها نیز از هنجارهای اخلاقی برخوردارند، در حالی که نمی‌توان گفت آنها هم اخلاق دارند؛ ۲. انسان‌ها به دلیل شرایط خاصی که دارند مایل هستند با دیگران رابطه دوستی برقرار کنند و این‌گونه همه سود بسیاری می‌برند و آسیب نرساندن مانع این دوستی می‌شود. در این تصویر چیزی که باعث شده است انسان‌ها برای جلوگیری از آسیب نرساندن، قاعده‌ای کلی با عنوان "آسیب نرسان" را وضع کنند، این است که آدم‌ها عاقل هستند و محاسبه می‌کنند که برای نمونه به سود آنهاست که پیرزنی را بکشند تا بتوانند ثروت او را بردارند و برای همین، ممکن است به آن پیرزن آسیب برسانند، ولی حیوانات چنین محاسبه‌ای ندارند. برای همین است که ما انسان‌ها قواعدی را برای جلوگیری از سوء استفاده قرار می‌دهیم.

ب. از نظر پرینز دومین حکم اخلاقی کلی مورد نقض در مورد این گزاره است که "درست است من بخشی از مال خودم - که مورد نیاز دیگران است - را به آنها بدهم و در مقابل اگر دیگران چیزی به من دادند، وظیفه خود بدانم که آنرا جبران کنم." در واقع چنین قاعده و گزاره‌ای نیز فطری نیست. معمولاً در جوامع انسانی، انسان‌ها چیزهایی که دارند را به دیگران هم می‌دهند و هر چیزی که دارند را فقط برای خودشان نگه نمی‌دارند و از آن طرف، اگر کسی کار خوبی برای من می‌کند، وظیفه اخلاقی من این است که جبران کنم. این اصل و قاعده اخلاقی جهان‌شمول و کلی است، اما فطری نیست، زیرا استثنائاتی وجود دارد و اختلاف فرهنگی در این مورد تأثیرگذار است. از نظر پرینز، برخی از خصیصه‌های فطری مانند "مقابله به مثل" و "عفت" می‌توانند به نحوی باشند که اگرچه تحت شرایط محیط امکان تغییر در آنها وجود دارد، ولی می‌توان آن تغییر را به یک امر کلی برگرداند، همانند گرامر زبان‌های متفاوت

که می‌توان آن‌ها را به گرامر کلی واحدی ارجاع داد. اما مشکل این است که محتوای خاص این حوزه‌ها و اهمیت آن‌ها در محیط‌های فرهنگی متفاوت است و البته تفاوت فرهنگ‌ها و محیط‌ها نیز بسیار گسترده است. در واقع این حوزه‌ها شبیه گزارش پارامترها و اصول در مورد نیرو و قوه زبان نیستند و دلیلی وجود دارد برای تصور این که این حوزه‌ها باید یاد گرفته شوند و محیط پیرامون در تحقق تفاوت اخلاقیات بسیار تأثیرگذار است.

پرینز بیان می‌کند که طرفداران فطری بودن اخلاق، ممکن است یک قدم به عقب برگشته و ادعا کنند که از منظر همگان تفاوتی اساسی بین احکام اخلاقی و آداب و رسوم وجود دارد و این‌گونه نیست که یک حکم اخلاقی را به عنوان آداب و رسوم تلقی کنیم یا اینکه برخی از آداب و رسوم را به عنوان احکامی اخلاقی بدانیم. پرینز می‌گوید که از نظر آنها همین تفاوت برای فطری بودن اخلاقیات و غیرفطری بودن آداب و رسوم کافی است (در تمام عالم حتی بچه‌ها بین احکام اخلاقی و آداب و رسوم تفاوت قائل هستند). آنها برای آزمایش این تفاوت سه ویژگی برای احکام اخلاقی برشمرده‌اند که با آداب و رسوم متفاوت است؛ ۱. جدی بودن؛ ۲. آسیب زدن؛ ۳. استقلال از یک مرجع. برای نمونه احکام اخلاقی نسبت به آداب و رسوم جدی‌تر هستند، اگر احکام اخلاقی را رعایت نکنی، معمولاً به آسیب منتهی می‌شود، در حالی که آداب و رسوم چنین نیستند. در نهایت در احکام اخلاقی بر خلاف آداب و رسوم استقلال از مرجع وجود دارد، اما آداب و رسوم زائیده قراردادهای اجتماعی هستند.

پرینز در پاسخ بیان می‌کند که هیچ‌یک از این سه شرط، شرط لازم و کافی برای اخلاقی بودن نیستند، مثلاً نقض آداب و رسوم هم بسیار جدی است و ممکن است رفتاری در یک فرهنگ نیز آسیب زدن به شمار آید. در مورد استقلال نیز اتفاقاً براساس بسیاری از آرای اخلاقی، اخلاق وابسته به مرجع است. از نظر پرینز اساساً تقسیم‌بندی و تفکیک احکام اخلاقی از آداب و رسوم غلط است، زیرا هر یک از اخلاق و آداب و رسوم زائیده فرهنگ انسان‌ها هستند و تفاوت‌شان تنها در نوع عواطفی است که مبنا قرار می‌گیرد. در واقع این ماییم که از عواطف چنین استفاده می‌کنیم و اسم آن را آداب و رسوم می‌گذاریم و گاهی نیز اسم آن‌ها را اخلاق می‌گذاریم و تفکیک عواطف هم به ما برمی‌گردد (ibid, 2008a, pp.382-387).

با استفاده از تمثیل به زبان، استدلالی به نفع فطری بودن اخلاق ارائه شده است که باز هم پرینز به آن استدلال پاسخ می‌دهد. استدلال این است که در زبان به بچه خیلی کم یاد می‌دهیم ولی بچه خیلی چیز یاد می‌گیرد، پس ادعا می‌شود که گرامر زبان فطری است. حال اگر در زمینه

اخلاق نیز بتوان چنین کرد که به بچه در زمینه اخلاق کم یاد بدهیم، ولی بچه زیاد یاد بگیرد می‌شود مثل زبان ادعا کرد که یک حکم فطری داریم. کسی که این ادعا را کرده است، مبنا را باز هم بر تفکیک بین اخلاق و آداب و رسوم گذارده است و برای این امر آزمایشاتی هم شده است و حتی اگر چنین تفکیکی را به بچه یاد ندهیم، ولی بچه بین آنها تفکیک می‌کند. پرینز می‌گوید من این سخن را قبول ندارم، بلکه ما بچه‌ها را به این شیوه تربیت می‌کنیم که وقتی بچه‌ها آداب و رسوم را نقض می‌کنند به یک نحو دعوایشان می‌کنیم و وقتی اخلاق را نقض می‌کنند به گونه‌ای دیگر و این نشان می‌دهد که تفاوت است. نکته دیگر اینکه درست است که موارد محدودی را به بچه یاد داده و برای نمونه به او یاد می‌دهیم که "این رفتار خوب است" و "آن رفتار بد است"، اما بچه چیزهایی را که به او نگفته‌ایم را هم می‌فهمد و مشاهده می‌کنیم خود کودک قدرت تعمیم از موارد محدود به نامحدود را دارد. با این حال پرینز در این مورد می‌گوید که ما این تعمیم را نیز به بچه یاد می‌دهیم و بچه خودبه‌خود و بدون یادگیری تعمیم نمی‌دهد.

نقد دیدگاه جسی پرینز

اشکالات متعددی به دیدگاه پرینز قابل تصور است که در ادامه تنها به برخی از آنها می‌پردازیم؛ اشکال نخست: این اشکال بر پیوند هنجارهای اخلاقی و احساسات متمرکز است. در این مورد چند نکته وجود دارد؛ ۱. تحلیل احکام اخلاقی به طور سنتی بر فرایندهای شناختی عقلی و مستقل از فرایندهای احساسی متمرکز است (Spain, p. 107). فیلسوفان سنتی منشأیت احساسات برای اخلاق را نپذیرفته‌اند. برای نمونه کانت در سیستم اخلاقی خود یک فیلسوف کاملاً متکی بر خرد و عقلانیت است و منشأ و معیار الزامات اخلاقی را تنها عقل و فاهمه و نه حس و تجربه می‌داند. در این صورت، غیر از عقل "در قدرت و توان کسی نیست که قوانین اخلاقی را وضع کند" (کانت، ص ۷۹). از نظر کانت، عقل می‌تواند اخلاقیات را با تکیه کامل بر خود بفهمد و حتی رجوع به متن مقدس برای فهم اخلاق هیچ اهمیتی نداشته و نیازی به دستگیری وحی، دین و متون مقدس وجود ندارد. توجه کنید که اگرچه دیدگاه کانت نیز مورد انتقاد قرار گرفته است؛ ۲. کارن جون استدلال می‌کند که حتی اگر موردی باشد که احساسات خاصی برای فراهم آوردن حکم اخلاقی بسنده باشند، این امر نشان نمی‌دهد که داشتن احساسات خاص برای داشتن حکم اخلاقی بسنده است. از نظر او احکام اخلاقی اصیل باید پاسخگو باشند. بنابراین برای اینکه

T برای فردی به نام P یک حکم اخلاقی باشد، باید P به T این امکان را بدهد که پاسخ‌گوی دلیل‌ها باشد، و اگر تصور کند که دلیل‌های خوبی برای پذیرش آن وجود ندارد، T را کنار گذارد. بنابراین کارن چون استدلال می‌کند که برای اینکه T یک حکم اخلاقی باشد، باید P اراده کند که T را کنار بگذارد، اگر بفهمد که او تنها زمانی T را دارد که زیرا هیپنوتیز شده است برای اینکه وقتی واژه غالباً را می‌شنود احساس انزاجار کند (Jones, 2006)؛ ۳. تحقیقات در مورد تربیت اخلاقی می‌گوید که چگونه والدین معمولاً وظیفه آموزش قوانین اخلاق به فرزندان را انجام می‌دهند، اما نمی‌توانند غیرمحمتمل شمارند که احکام اخلاقی بتواند از راه‌های دیگر به دست آیند (Francen, p. 33). ۴. دیدگاه پرینز نسبت به منشأیت احساسات برای هنجارهای اخلاقی از این جهت دشوار است که به نسبی‌گرایی اخلاقی منتهی می‌شود. توضیح اینکه در تئوری وی مفاهیمی مانند "خوب"، "بد"، "درست"، "باید" و "نباید" مفاهیمی هستند که احساسات را بیان می‌کنند و "خوب" آن چیزی است که احساس ما آن را خوب می‌داند (prinz, 2007, p.1). و اگر بنا شود که احساسات، احکام اخلاقی ما را برسانند، ممکن است شاهد تنوع در توجیه احکام اخلاقی باشیم. برای نمونه ادعا کنیم "دزدی تحت شرایطی مجاز است، اما از دیگران منع می‌شود" (مثل اینکه در شرایط خاص مجاز باشد برای حفظ زندگی همسر از داروخانه دزدی کنیم). در اینجا پرینز حکم می‌کند که عمل او مجاز است و حتی لازم است، زیرا احساس معطوف به دزدی با احساس حفظ جان همسر ترکیب می‌شود. در این تصویر، دیدگاه پرینز به پذیرش نوعی نسبی‌گرایی فرا اخلاقی^۶ و شکاکیت اخلاقی^۷ منتهی می‌شود، زیرا براساس این رویکرد با تغییر احساسات، توجیه باورهای اخلاقی نیز عوض می‌شوند و محتمل است دو گزاره اخلاقی متضاد دارای دو توجیه و دلیل مطلوب باشند. البته روشن است که نسبی‌گرایی فرا اخلاقی و شکاکیت با چالش‌هایی جدی مواجه هستند که مجالی برای پرداختن به آنها نیست. اینجاست که بسیاری اندیشمندان غربی و حتی اسلامی موضعی مقابل با آنها اتخاذ کرده‌اند. برای نمونه جوادی آملی امور فطری و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی فطری را تغییرناپذیر، فراگیر و همگانی می‌داند که ملاک تعالی انسان در همه زمان‌ها و فرهنگ‌ها به‌شمار می‌آیند (جوادی آملی، ص ۲۶).

اشکال دوم: دیدگاه پرینز در مورد نفی فطری بودن اخلاقیات ریشه در اصل تعریف ایشان از حقیقت فطرت دارد که براساس آن، تمایزی بین امور فطری و امور غریزی وجود ندارد. وی امور فطری را به امور غریزی فروکاسته است و بسیاری از مواردی که از آنها به امور فطری یاد

می‌کند، در واقع غریزی بوده و بین انسان و بسیاری حیوانات مشترک است. برای نمونه " احساس ترس" در مواجهه با برخی اتفاقات و پدیده‌ها امری غریزی است که بین انسان و حیوان مشترک است، درحالی که پرینز آن‌را به عنوان امری فطری تلقی می‌کند. توجه کنید که هر امر کلی را نباید فطری دانست، بلکه تنها توانایی‌های خاص انسان - که به قول جوادی آملی ملاک تعالی انسان است - از امور فطری به‌شمار می‌آیند و توانایی‌های مشترک بین انسان و حیوان مثل میل جنسی یا ترس یا میل به غذا تنها اموری غریزی هستند. البته پرینز در تعریف خود از فطرت آزاد است، اما مسئله این است که ایشان در پی شناخت حقیقت انسان است و تعریف وی از فطرت باید خاص انسان باشد. بسیاری از متفکران اسلامی به این مهم توجه داشته و قائل به تمایز بین فطرت و غریزه هستند. برای نمونه فارابی معتقد است که فطرت قوه‌ای متمایز از غریزه است که در همه یا اکثر انسان‌ها وجود دارد و تنها بین انسان‌ها مشترک است که به وسیله آن می‌توانند از زندگی مشترکی در جامعه برخوردار باشند (فارابی، ص ۵). از اینجا روشن می‌شود که برخلاف پرینز که " احساس ترس" را امری فطری می‌داند، باید آن را غریزی دانست، زیرا مشترک بین انسان و حیوان است. اساساً احساس ترس در حیوانات به دلیل قوه‌ی واهمه آنهاست و انسان نیز با آنها مشترک است. ابن‌سینا می‌گوید: در حیوانات به زعم ابن‌سینا، قوه‌ی واهمه‌ای وجود دارد، برای نمونه وقتی یک گوسفند گرگی را ببیند، احساس خطر و ترسی در او وجود خواهد داشت که نه حاصل ادراک حسی و نه عقل فعال است، بلکه منشأ این احساس، وهم اوست (ابن‌سینا، ص ۱۱۵) و چون این امر مشترک بین انسان و حیوان است نباید عنوان فطرت را بر آن نهاد.

اشکال سوم: پرینز موارد نقضی برشمرده و به این نتیجه می‌رسد که همه‌ی اخلاقیات فطری نیستند. با فرض پذیرش اینکه، آن موارد به عنوان اموری نقضی به‌شمار آیند، پرینز از استقراء ناقص در مورد چند حکم اخلاقی به آن نتیجه کلی رسیده است و نمی‌توان آن‌را پذیرفت، زیرا محتمل است فقط این سه حکم - و نه دیگر احکام اخلاقی - چنین باشند. البته می‌توان یک گام عقب‌تر رفت و ادعا کرد که آن احکام، از نمونه‌هایی نقضی نیز به‌شمار نمی‌آیند. برای نمونه همچنان می‌توان معتقد بود که حکم اخلاقی " نباید به دیگری آسیب رساند، مگر اینکه آسیب رساندن مجاز باشد" کلی بوده و استثناپذیر نیست و نمی‌توان آن را به حیوانات نیز توسعه داد. زیرا رفتار حیوانات صرفاً براساس غریزه بوده و عنوان اخلاقی بودن بر آنها صدق نمی‌کند، ولی در مورد انسان عنصر آگاهی و معرفت نیز از اهمیت برخوردار است. پس همچنان می‌توان گفت که این

حکم نسبت به افراد ذی‌شعور مثل انسان، کلی است و نباید حیوانات را با انسان مقایسه کرده و ذیل آن قرار داد تا نوبت به بحث از استثناء برسد. نمونه نقض دیگری که پرینز بیان کرد این بود که "درست است من بخشی از مال خودم - که مورد نیاز دیگران است - را به آن‌ها بدهم و در مقابل اگر دیگران چیزی به من دادند، وظیفه خود بدانم که آن‌را جبران کنم." در این مورد باید توجه داشت که اختلاف فرهنگی و در نتیجه اختلاف نظر تأثیری بر غیرفطری بودن ندارد، بلکه در نهایت محتمل است یکی از آرا مطابق و دیگری مخالف فطری بودن باشند. مشکل ادعای پرینز این است که قائل به تأثیر بسیار فرهنگ بر اخلاقی بودن رفتارهای اختیاری انسان است، درحالی که چنین ادعایی با چالش‌هایی مواجه است که بسیاری از فیلسوفان به آن پرداخته‌اند.

اشکال چهارم: *نوام چامسکی* معتقد به فطری بودن دانش عام زبانی و گرامرهای زبان است به این صورت که همانند دیگر اعضای زیست‌شناختی انسان از قبیل قوه بینایی است که البته عضوی ذهنی به‌شمار می‌آید (Chamsey, 2000, pp. 77-78). از نظر وی ما به کودکان تعداد کمی از جملات را یاد می‌دهیم، ولی آنها بیشتر یاد می‌گیرند و حتی می‌توانند قواعدی را در ذهن خویش پدید آورند. چامسکی استدلال می‌کند که همانند زبان، قوه اخلاقی فطری وجود دارد که افعال، احساسات، شهودها و حکم‌ها در تصمیم‌گیری اخلاقی ما را راهنمایی می‌کند. از نظر او، دستیابی به یک سیستم اخلاقی و اخلاقی خاص، دامنه وسیع و غالباً دقیق در پیامدهای آن، نمی‌تواند به سادگی نتیجه شکل دادن و کنترل آن توسط محیط اجتماعی باشد (ibid, 1988, p.152-153).

اکنون توجه کنید که سوزان دویر براساس تمثیل اخلاق به زبان، از فطری بودن اخلاق و هنجارهای اخلاقی دفاع می‌کند. وی بر همین اساس، در نقد پرینز می‌گوید بسیاری از تئوری‌های فطری که پرینز آن‌ها را مطرح می‌کند، فطرت‌گرایان اخلاقی طرح نمی‌کنند، برای نمونه این سخن مورد تأیید همه آنها نیست که "فطرت لاجرم به قواعد کلی نیاز دارد." در واقع حتی با ملاحظه گرامر زبان نیز متوجه می‌شوید که با اینکه گرامر زبان، فطری است، ولی گرامر زبان‌های همه عالم با هم متفاوت هستند. همچنین لزومی ندارد زمینه‌های فطری کلی وجود داشته باشند، بلکه فطرت‌گرا می‌تواند بگوید همه انسان‌ها از یک‌سری توانایی‌ها برخوردار هستند که ضروری است دست کم برخی از آن‌ها فطری باشند. در مورد گرامر زبان نیز، اگرچه در انگلیسی و فارسی و عربی متفاوت است، مقداری توانایی و یک امر مشترک بین همه زبان‌ها قابل تصور است، اما می‌تواند امری انتزاعی باشد که ماهیت واقعی آن را نمی‌دانیم و طبیعتاً نمی‌توان گفت از جنس همین اموری است که اسم آن‌ها را گرامر می‌گذاریم. در این تصویر اگرچه شاهد پیشرفت‌هایی

در گرامرهای زبان‌های متفاوت هستیم و امری مشترک وجود دارد که می‌تواند به پیشرفت گرامرها کمک کند، ولی لزومی ندارد گفته شود گرامر مشترکی فوق همه آن گرامرها وجود دارد. همچنین لزومی ندارد حقیقت آن گرامر مشترک را بفهمیم. سوزان دویر با بیان این توضیحات می‌گوید: حال چرا شما چنین سخنی را در مورد زبان می‌گویید، ولی در مورد اخلاق نمی‌گویید؟ فطرت‌گرایی اخلاقی هم می‌تواند همین را بگوید که وجود امر کاملاً مشترکی بین همه انسان‌ها ضرورتی ندارد، بلکه همه انسان‌ها از یک‌سری توانایی برخوردار هستند که بهترین تبیین این توانایی‌ها این است که فطری باشند. پس اینکه ما به بچه خیلی کم یاد می‌دهیم و بچه زیاد یاد می‌گیرد، بایستی چیزی غیر از اصل "یاد دادن" باشد که توانایی چنین امری را ایجاد می‌کند. داویر معتقد است که آدم‌ها در بچگی از نوعی توانایی حکم اخلاقی برخوردارند که با آموزش به دست نمی‌آید، آن مقدار که به بچه‌ها یاد می‌دهیم کم است، ولی به دلیل آن توانایی، بیشتر یاد می‌گیرند. در حقیقت سوزان دویر به پرینز نشان می‌دهد که آدم‌ها در این زمینه از فقر تحریکی برخوردار هستند (See, Dwyer, pp. 407-416).

سوزان دویر در مقام مقایسه قوه اخلاقی با تصور چامسکی از قوه زبان استدلال می‌کند که محیط اجتماعی بیش از حد ناتوان و فقیر است که بتواند محرک کافی برای بدست دادن اخلاق و هنجارهای اخلاقی باشد. اگر محیط بسیار فقیر باشد، پس باید حقیقتی فطری در مغز انسان وجود داشته باشد که به دست دهنده هنجارهای اخلاقی باشد. افزون بر این دویر استدلال می‌کند که به‌رغم اختلافات، اشتراکات زیادی در فرهنگ‌ها نسبت به تصمیم‌گیری اخلاقی وجود دارد، و این اشتراکات حاصل این قوه اخلاقی هستند؛ همه انسان‌ها دارای موهبت قوه و نیروی اخلاقی هستند، پس بسیاری جنبه‌های تصمیم‌گیری اخلاقی وجود دارد که کلی هستند. دویر استدلال می‌کند که تفاوت فرهنگ‌ها در تصمیم‌گیری اخلاقی را می‌توان به محیط اجتماعی نسبت داد، که نقش مهمی در شکل دادن قوه اخلاقی دارند، اما این اختلافات در تصمیم‌گیری اخلاقی به حدی نیست که بسیاری تصور می‌کنند. وی ادعا می‌کند بدون ملاحظه فاکتورهای معطوف به محیط اجتماعی و تربیت اخلاقی نسبت به کودکان، احکام اخلاقی خاصی وجود دارد که هرگز ایجاد نمی‌شوند از قبیل اینکه اذیت کردن کودکان سرگرمی است، و این یک ویژگی کلی است که حاصل قوه اخلاقی است" (ibid, p. 414).

اشکال پنجم: سری پادا معتقد است که هنجارهای اخلاقی از دو ویژگی برخوردار هستند؛
 ۱. هنجار، قاعده یا اصلی است که به افعالی تصریح می‌کند که مستقل از قوانین و آداب و

رسوم، مجاز شمرده شده و یا منع می‌شوند؛ ۲. نقض هنجارها باعث محکومیت یا سرزنش کسی می‌شود که مرتکب آن شده است (Sripada, p. 320). وی در مورد فطری بودن یا نبودن هنجارهای اخلاقی، ابتدا دو دیدگاه را بیان و رد می‌کند و در نهایت نگرش خودش را تبیین می‌نماید که می‌توان آن را به منزله تقابل و نقدی بر دیدگاه پرینز نیز به‌شمار آورد.

الف. براساس یک نگرش، خود هنجارهای اخلاقی به صورت فطری در ما موجود هستند. در اینجا مراد از فطری بودن هنجارهای اخلاقی این است که مستقل از تربیت و فرهنگ، در انسان‌ها در بدو تولد موجود باشند و نیازمند آموزش نیستند. برای نمونه گزاره "زنای با محارم در تمام جوامع بد شمرده می‌شود" از جمله چنین هنجارهایی به‌شمار می‌آیند. اما آیا واقعاً می‌توان چنین گزاره‌هایی را فطری دانست؟ در اینجا ابتدا باید تبیین کرد که محارم چه کسانی هستند و ثانیاً منظور از زنا چیست؟ حال اگر چنین قاعده‌ای را به گونه‌ای طرح کنیم که اولاً مفهوم بدی در آن باشد و ثانیاً کلی باشد، در این صورت ممکن است به این معنا فطری باشد، اما مشاهده می‌کنید که در جوامع مختلف، تفاوت وجود دارد، چنان‌که در برخی جوامع پسر خاله و دخترخاله نیز از جمله محارم شمرده شده‌اند. در مجموع از نظر سری‌پادا این نگرش، قابل دفاع نیست، زیرا وقتی وارد جزئیات و تطبیق مصادیق بر قواعد می‌شویم و به فرهنگ‌های مختلف نگاه می‌کنیم، تفاوت‌های بسیاری مشاهده می‌شود (ibid, pp 322-324).

ب. براساس نگرش چامسکی ما چیزهای فطری مانند گرامر کلی داریم، چون آنچه به بچه یاد می‌دهیم کم و آنچه بچه یاد می‌گیرد زیاد است. دیگر اینکه در تمام زبان‌ها، قواعد مشترکی می‌بینیم که بعضی از این قواعد در هیچ زبانی استثناء ندارد. پس گرامری به صورت کلی وجود دارد که در تمام زبان‌ها مشترک است و می‌توان آن را فطری دانست. اکنون پرسش این است که آیا این مدل در حوزه اخلاق قابل پذیرش است؟ یعنی آیا درست است که فطری بودن اخلاق را به این معنا بکار ببریم؟ پاسخ وی این است که یک سری اصول کلی وجود دارد که در تمام اخلاقیات مشترک هستند، البته پارامترهای قابل اختلافی نیز وجود دارد. برای نمونه "ضرورت آسیب نزدن" در تمام جوامع مشترک است، اما در مورد فردی که "نباید به او آسیب زد" اختلاف وجود دارد. سری‌پادا این نگرش را نیز قبول ندارد، زیرا معتقد است دلایلی که در مورد اصل فطری گرامر زبان ارائه شده است نسبت به اخلاق صدق نمی‌کند؛ برای نمونه استدلال شده است که ما در مورد آموزش گرامر زبان، به بچه خیلی کم می‌آموزیم، ولی آنچه وی یاد می‌گیرد خیلی زیاد است. براین اساس، ما احکام کلی را در مورد زبان به بچه نمی‌دهیم،

بلکه ذهن بچه به نحوی است که براساس استقرائات می‌تواند احکام کلی را ادراک و جملات بعدی را درست کند. پس به ناچار بچه استقرایی عمل می‌کند و چون استقراء محدود است، حتما باید قالبی داشته باشد که آنها در آن قرار می‌گیرند. از این جهت بچه از امری فطری برخوردار خواهد بود. ولی این مسئله در مورد اخلاق صدق نمی‌کند، زیرا آنچه به بچه می‌دهیم از جنس قواعد گرامری نیست که برای بچه عجیب و غریب باشد و براساس استقرائات معطوف به گرامر زبانی آنها را ادراک کند. بلکه بسیاری از قواعد اخلاقی مثل "بد بودن ظلم" به عنوان دستوری خاص و ساده برای بچه قابل فهم است. دیگر اینکه استدلال فقر تحریکی در زبان کارآراست، ولی در اخلاق چنین نیست. شما آنچه لازم است به بچه بیاموزید می‌آموزید اما نیازی نیست بچه از قبل چیزی داشته باشد (ibid, pp325-327).

ج. سری پادا در نهایت، نگرش خویش را - با لحاظ نقد بر پرینز - تبیین می‌کند؛ وی استدلال می‌کند که انسان‌ها با تعصبات فطری خاصی از قبیل واکنش انزجاری نسبت به زنا با محارم و قتل تکامل یافته‌اند و چنین تعصبات فطری تصمیم‌گیری اخلاقی را هدایت می‌کنند. از نظر وی، مدل تعصبات فطری^۸ می‌تواند تبیین‌کننده منشأ هنجارهای اخلاقی و همچنین علت تصمیم‌گیری اخلاقی خاص در موقعیت‌های ویژه باشد. برای نمونه انسان با تعصبی فطری در مقابل زنا با محارم تکامل یافته است، زیرا زنا با محارم سبب نوعی افسردگی ژنتیکی برای انسان‌ها می‌شود یا سطح تناسب و سازواری خویشاوندی را کاهش می‌دهد و در این صورت یک واکنش انزجاری در ذهن نسبت به چنین رفتاری ایجاد می‌شود. برای همین فرد میل به اجتناب از زنا با محارم داشته و حکم به خطا بودن آن می‌کند. اما این امر مستلزم این نیست که ما یک اصل اخلاقی فطری در مقابل زنا با محارم داریم یا یک مبنای فطری در مورد خلوص ممنوعیت‌های هدایت‌کننده در مقابل زنا با محارم داریم، بلکه چنین تعصبی، حکم بر خطا بودن زنا با محارم را محاسبه می‌کند. وی نسبت به مدل تعصبات فطری استدلال می‌کند که وجود گسترده انواع خاص هنجارهای اخلاقی در بین گروه‌های انسانی ممکن است بر حسب این واقعیت تبیین شود که ساختار فطری ذهن انسان مستعد برای طرفداری ظهور یا گسترش این هنجارها یا عدم طرفداری از ظهور یا گسترش دیگر هنجارهای رقیب است. به هر حال تعصبات فطری مستلزم یا مانع وجود هر هنجار اخلاقی خاص یا مجموعه‌ای از هنجارهای اخلاقی در باکس هنجارها^۹ نیست (ibid, 2008, p. 333). توضیح اینکه چیزی فطری است که به دلیل آن، ساختار ذهنی به سمت قبول یا رد یک سری هنجارهای اخلاقی کشانده شود. یعنی اینکه متقاعد شویم

مصادیق قواعد محقق شوند و حتی این قواعد بتوانند به فردی دیگر انتقال پیدا کنند. برای نمونه "بدی زنای با محارم" فطری است و همه قبول دارند، ولی انتقال آن ممکن است توسط فرهنگ صورت پذیرد. در این مدل، فطرتی وجود دارد که باعث می‌شود یک سری قواعد را ایجاد کنیم و بتوانیم به خوبی آن را به دیگران انتقال دهیم و زمانی می‌توان آن را انتقال داد که فرد آن را بفهمد و قبول کند. در این تصویر این احتمال وجود دارد که قواعدی که ریشه‌های فطری دارند تغییر یابند. البته نباید تصور کرد که براساس مدل تعصبات فطری، مغز انسان مجهز به اصل اخلاقی خاص یا مبنای اخلاقی خاص است که از زنای با محارم منع می‌کند، بلکه تعصبات فطری موجود در ذهن انسان از قبیل تعصب انزجار در زمان تصور زنای با محارم سبب شکل دادن به هنجارهای فرهنگی و احکام اخلاقی است. البته توجه کنید که از نظری وی نقش بسیار مهمی برای شماری از ویژگی‌هایی مانند وجود کانتکس فرهنگی و حادثه محض برای تعیین محتوای خاص هنجارهای اخلاقی وجود دارد (ibid, p. 338).

توجه کنید که در مجموع، سری‌پادا در راستای دیدگاه پرینز، جایگاهی برای احساسات در نظریه‌اش در مورد اکتساب اخلاقی قائل است، جایی که این احساسات به عنوان مبنای تعصبات به کار می‌روند و همچنین تعصب محسوب می‌شوند. از جمله این احساسات فطری می‌توان به غم و اندوه، و احساسات پیچیده‌تر، مانند همدلی، به عنوان اصل هنجارهای آسیب اشاره کرد که به تحقق تعصبات فطری کمک می‌کنند. پس در واقع احساسات نقش مستقیم در تحقق هنجارهای اخلاقی ندارند، بلکه نقش باواسطه دارند.

نتیجه

رویکرد پرینز در نفی فطری بودن هنجارهای اخلاقی در گام نخست ریشه در نوع نگاه وی به حقیقت اخلاقیات و همچنین حقیقت فطرت دارد. بر این اساس وی ادعا نمود که هنجارهای اخلاقی ریشه در احساسات و عواطف و فرهنگ‌ها دارند و با تغییر آنها در جوامع و حتی افراد مختلف، قابل شدت و ضعف و تغییرند. حال از آنجا که امور فطری، همگانی و غیرقابل تغییر هستند، هنجارهای اخلاقی از جمله اموری فطری به‌شمار نمی‌آیند. دانستیم که هر یک از سوزان دویر و کاندرا سری‌پادا پاسخی به دیدگاه ایشان داده و به نوعی از فطری بودن هنجارهای اخلاقی دفاع کردند. از نظر نگارنده، دیدگاه پرینز هرچند به طور حداکثری قابل پذیرش نیست، اما به طور حداقلی قابل تصور است، زیرا بر اساس تجربیات می‌توان مشاهده کرد که بچه‌ای که

در یک جنگل بزرگ شده و هیچ کس را تاکنون ندیده و از هیچ تربیت اخلاقی برخوردار نبوده است، هیچ گونه تصویری نسبت به بسیاری هنجارهای اخلاقی ندارد. اما این دیدگاه به طور حداکثری مقبول نیست، زیرا ساختار ذهنی این بچه با ساختار ذهنی سایر حیوانات جنگل کاملاً متفاوت است و ذهن بچه دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان به او برخی کلیات و قواعد اخلاقی را آموخت و در عین حال جزئیات را تطبیق دهد و قواعد اخلاقی دیگری را بر آن سامان دهد. همچنین می‌توان اظهار داشت که امور اخلاقی و اجتماعی دو دسته هستند، برخی همگانی و کلی و تغییرناپذیر بوده و برای همین فطری‌اند و برخی نیز ریشه در قرارداد اجتماعی دارند و عنوان آداب و رسوم بر آنها صدق می‌کند و برای همین قابل تغییر و زوال بوده و فطری نیستند.

یادداشت‌ها

1. Psychological Phenotype
2. buggy
3. blue-headed Wrasses
4. Robust moral universals
5. Schematic moral rules
6. Meta-ethic relativism
7. Moral Scepticism
8. Innate Biases Model
9. Norms Box

منابع

- ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلال*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تحقیق: محمد رضا مصطفی پور، سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۴.
- فارابی، *السیاسة المدنیة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۶۴.
- کانت، ایمانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، بی‌تا.

Chomsky, Noam, *Niem Horizons in study of Language and Mind*, Cambridge: Cup, 2000.

Chomsky, Noam, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures* (Cambridge: MIT Press), 1988.

- Dwyer, Susan, "How Not to Argue That Morality Isn't Innate: Comments on Prinz", in *Moral Psychology*, Ed by Walter Sinnott Armstrong, London, Cambridge, Massachusetts Institute of Technolog. The MIT Press, V1, 2008.
- Francén, Ragnar, *Metaethical Relativism: Against the Single Analysis Assumption*, Göteborg University, 2008.
- Jones, Karen. "Metaethics and Emotions Research: A Response to Prinz", *Philosophical Explorations*, 9, no. 1, 2006.
- Moll, J., Oliveira-Souza, D. and Eslinger, P. J. "Morals and the Human Brain: A Working Model". *Neuroreport*, 14, 299-305, 2003.
- Nichols, Shaun, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgement*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Prinz, Jesse. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press, 2004a.
- _____, Which Emotions are Basic? In D. Evans and P. Cruse (Eds.), *Emotion, Evolution, and Rationality* (pp. 69–87). New York: Oxford University, 2004b.
- _____, "The Emotional Basis Of Moral Judgments", *Philosophical Explorations*, Vol. 9, No. 1, pp. 29-43, 2006.
- _____, "Is Morality Innate?", in *Moral Psychology*, Ed by walter sinnott Armstrong, London, Cambridge, Massachusetts Institute of Technolog. The MIT Press, V1, 2008a.
- _____, "Reply to Dwyer and Tiberius" as in Article in Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness* vol. 1 (Cambridge: MIT Press.), 2008b.
- _____, *The Emotional Construction of Morals*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Spain, Eimear, *The Role of Emotions in Criminal Law Defences: Duress, Necessity and Lesser Evils*, Cambridge University Press, 2011.
- Sripada, Chandra Sekhar, "Nativism and Moral Psychology: Three Models of the Innate Structure that Shapes the Contents of Moral Norms", in *Moral Psychology*, Ed by Walter Sinnott Armstrong, London, Cambridge, Massachusetts Institute of Technolog. The MIT Press, V1, 2008.