

اخلاق اطلاعات جهانی: نقد و بررسی دیدگاه چارلز اس

محمد امین برادران نیکو^۱
آرش موسوی^۲
کیوان الستی^۳

چکیده

فناوری اطلاعات روابط میان انسان‌ها در سراسر دنیا را ممکن ساخته است. از این رو، نظریه پردازان اخلاق اطلاعات، مانند چارلز اس، تلاش می‌کنند تا یک نظریه اخلاقی جهانی ارائه دهند. چارلز اس معتقد است این نظریه جهانی در ساحت فرا اخلاق به نوعی پلورالیسم، به نام پلورالیسم تفسیری و در ساحت هنجاری به اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس نیاز دارد. مقاله حاضر ضمن معرفی دیدگاه چارلز اس، برخی از مهم‌ترین شکاف‌های نظری در پروژه او را نشان می‌دهد. پلورالیسم تفسیری او مشکل نسبی‌گرایی در رابطه با داوری درباره دیگری را حل نمی‌کند. همچنین، دلایل اس در دفاع از پلورالیسم تفسیری مبتنی بر دو فرض نادرست است. اول اینکه او فرض کرده است تفاوت‌های فرهنگی لزوماً تفاوت‌های اخلاقی را نتیجه می‌دهد؛ ثانیاً او استدلال می‌کند

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

۱. پژوهشگر پسادکتر دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول)، baradaran.nikou@gmail.com.

۲. استادیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، arashmoussavi_ir@yahoo.com.

۳. استادیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، keyvan.alasti@gmail.com.

پلورالیسم نظریه پذیرفته‌ای در همه سنت‌های اخلاقی جهان است. در ساحت هنجاری نیز دفاع اس از نظریه‌های اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس، در مقابل پیامد گرایی و وظیفه گرایی، موجه نیست. چالش‌های یافت شده کل پروژه اس را، مبنی بر ارائه یک نظریه اخلاق اطلاعات جهانی، کنار نمی‌گذارد؛ بلکه مسیرهای آتی پژوهش را، جهت تقویت آن، روشن می‌نماید.

واژگان کلیدی: اخلاق فناوری اطلاعات، اخلاق کاربردی، پلورالیسم تفسیری، اخلاق فضیلت.

مقدمه

زندگی روزمره ما با رسانه‌های دیجیتال مرتبط شده است. بسیاری از مسائل مالی، شغلی و رابطه‌ای ما در ارتباط با این رسانه‌های نوظهور حل می‌شود. رسانه‌های دیجیتال سه ویژگی منحصر به فرد دارند: نخست، اطلاعات در رسانه‌های دیجیتال همگرا هستند. هر نوع خاصی از اطلاعات، شامل عکس، ویدئو، صدا، یا متن، به شکل باینری (صفر و یک) ذخیره می‌شود. دوم، اطلاعات در رسانه‌های دیجیتال «گریسی»^۱ هستند یعنی مانند روغن به راحتی نفوذ می‌کنند و میان افراد زیادی جابجا می‌شوند. سوم، رسانه‌های دیجیتال تعاملات و روابط فراتر از مرزهای جغرافیایی را ممکن ساخته‌اند.

ویژگی‌های خاص رسانه‌های دیجیتال سبب شده است سبک زندگی و مسائل اخلاقی مربوط به آن در دنیای دیجیتال تغییر کند. به دلیل همگرا بودن اطلاعات، کاربران به راحتی می‌توانند نرم‌افزارها، موسیقی و کتاب‌های مورد علاقه خود را دانلود کنند و در اختیار دیگران بگذارند. در چنین شرایطی، حقوق مؤلفان کتاب، طراحان نرم‌افزار و تهیه‌کنندگان فیلم و موسیقی به خطر می‌افتد. گریسی بودن اطلاعات سبب می‌شود تا اطلاعات خصوصی مانند حضور بازیکن فوتبال در مهمانی خاص، نحوه پوشش بازیگر مشهور، یا فیش حقوقی فلان مسئول به راحتی در اختیار همه قرار بگیرد. در این حالت، افراد همواره نگران حریم شخصی خود خواهند بود. گسترده‌گی روابط فرامرزی باعث می‌شود تا تفاوت‌های شدید فرهنگی رؤیت شود. مواجهه با این تفاوت‌ها ممکن است به محکوم کردن برخی ارزش‌ها و هنجارها پایان یابد؛ بنابراین، همان‌گونه که در دنیای آفلاین برخی چارچوب‌های هنجاری و ارزشی وجود دارد و اکثر افراد مقید به اجرای آن‌ها هستند، در دنیای آنلاین نیز لازم است نظریه اخلاق بومی اطلاعات، به مثابه چارچوب ارزشی-هنجاری، شکل بگیرد. چنین نظریه اخلاقی نمی‌تواند اخلاق بومی اطلاعات باشد. چون رسانه‌های دیجیتال مرزهای ارتباطی ما را از فضای بومی خارج کرده‌اند. ما نیاز به هنجارهایی داریم که در مواجهه با فرهنگ‌های دیگر بی تفاوت نباشیم، عصبانی نشویم و به انزوا نرویم. در مقابل، به گفتگو

پردازیم و زبان مشترکی برای ارتباط با «دیگری» پیدا کنیم؛ بنابراین، نه تنها به اخلاق اطلاعات، بلکه به اخلاق اطلاعات جهانی^۱ نیاز داریم.

طراحی یک نظریه‌ی اخلاق اطلاعات جهانی اخیراً موضوع پژوهش‌های نظریه‌پردازان اخلاق فناوری شده است. چارلز اس^۲ یکی از نظریه‌پردازان معاصر در این حوزه است.^۳ مقاله حاضر، ابتدا، دیدگاه چارلز اس را به طور مختصر معرفی می‌کند. نظریه‌ی اخلاق اطلاعات جهانی اس، در ساحت فرا اخلاقی، از پلورالیسم تفسیری دفاع می‌کند و در ساحت هنجاری رویکردهای اخلاقی مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس را انتخاب می‌کند. پس از اینکه تصویری کلی از این نظریه ارائه شد، به چند نقد اصلی بر پروژه‌ی اس اشاره می‌شود. برخی از جزئیات پروژه‌ی اس، در بخش نقدها، آشکار می‌گردد.

۱. اخلاق اطلاعات جهانی (ج.ا.ا) چارلز اس

در این بخش نظریه‌ی چارلز اس درباره‌ی اخلاق اطلاعات جهانی را در دو ساحت هنجاری و فرا هنجاری معرفی می‌کنیم. در ساحت هنجاری، پرسش مهم این است که درستی و نادرستی کنش‌ها در جهان اطلاعات بر اساس کدام معیار (معیارها) شناسایی و تبیین می‌شود؟ از نظر اس، فایده‌گرا و وظیفه‌گرا در ارائه‌ی چنین معیاری موفق نیستند. در مقابل، اخلاق کنفوسیوس، فضیلت و مراقبت نظریه‌های هنجاری مناسبی برای شناسایی و تبیین درستی و نادرستی کنش‌ها در جهان اطلاعات هستند. از منظر فرا اخلاقی

1. Global Information Ethics

2. Charles Ess

۳. لوچیانو فلوریدی یکی دیگر از نظریه‌پردازان اخلاقی معاصر است که در این حوزه تألیفات بسیار دارد. از آنجا که فلوریدی در ادبیات فارسی معرفی شده است، در این مقاله به معرفی و نقد چارلز اس می‌پردازیم. برای آشنایی با دیدگاه فلوریدی در زبان فارسی کتاب «درآمدی بر اخلاق اطلاعات» اثر علیرضا ثقه‌الاسلامی ۱۳۹۴ مناسب است. همچنین می‌توانید به آثار خود فلوریدی مراجعه کنید:

Information Ethics: On the Philosophical Foundations of Computer Ethics, 1999, *Ethics and Information Technology*.

Information Ethics: Its Nature and Scope, 2005, *Computer and Society*.

Information Ethics, 2010, in *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*, Cambridge, 2010.

به این پرسش پاسخ داده می‌شود که معیار درستی و نادرستی در اخلاق اطلاعات واحد است یا تکثری از ارزش‌ها و هنجارها وجود دارد؟ چارلز اس، رویکردهای نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی را در پاسخ به این پرسش نقد می‌کند و از نوعی پلورالیسم، به نام پلورالیسم تفسیری، دفاع می‌کند.

۱-۱. ۱.۱. ج. در ساحت هنجاری

از نظر اس، پیامدگرایی^۱ به‌طور کلی و فایده‌گرایی^۲، به‌طور خاص، نظریه‌های هنجاری مناسبی برای ۱.۱.ج نیستند. کنش اخلاقی، از نظر پیامدگرا، کنشی است که پیامدهای مثبت آن (مانند لذت) از پیامدهای منفی آن (مانند درد) بیشتر باشد. کنش درست از نظر فایده‌گرا، به‌طور خاص، فعلی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد مرتبط با آن به بار آورد. پس مسئله اصلی برای پیامدگرا، یا فایده‌گرا، انجام محاسباتی است که از طریق آن سود و هزینه‌ی فعل خاصی مشخص شود. محاسبات پیامدگرایانه در جهان آنلاین بسیار دشوار است. جهت محاسبه‌ی پیامدهای مثبت و منفی یک کنش باید بررسی کرد چه افرادی، در چه بازه‌ی زمانی، با این کنش در ارتباط هستند. رسانه‌های دیجیتال دامنه‌ی افرادی که با یکدیگر در ارتباط هستند را گسترده می‌کند. همچنین، دقیقاً مشخص نیست چه بازه‌ی زمانی برای محاسبه‌ی پیامدهای یک کنش در رسانه‌های دیجیتال را باید در نظر گرفت؛ بنابراین پیامدگرا در حل مسائل دنیای دیجیتال به مشکل می‌خورد. به‌عنوان مثال، استدلال‌های فایده‌گرایانه در رابطه با موضوع حق کپی نرم‌افزار، فیلم یا موسیقی را در نظر بگیرید. در ابتدا به نظر می‌رسد، حفظ حق کپی سود بیشتری را برای تولیدکننده و شرکت‌های حامی به همراه داد. ولی اگر دامنه‌ی افراد بیشتر و زمان طولانی‌تری را در این محاسبه در نظر بگیریم سود بیشتری نصیب جامعه می‌گردد. اولاً افراد بیشتری می‌توانند از محصولات دیجیتال به‌طور رایگان استفاده کنند و این باعث می‌شود افراد ماهر در یک جامعه افزایش یابند، ثانیاً کاربران ضمن استفاده از نرم‌افزارها،

1. Consequentialism
2. Utilitarianism



با یافتن کاستی‌های آن، به ارتقاء نرم‌افزارها نیز کمک می‌کنند؛ بنابراین پیامد گرا به‌راحتی نمی‌تواند در مسئله‌ی حق کپی سود و هزینه را بسنجد (Ess, 2009: 171-176).

وظیفه‌گرایی^۱ نیز با مشکلی مانند پیامد گرایی روبرو است. معیار وظیفه‌گرایی برای حل مسائل اخلاقی در جهان اطلاعات کار نمی‌کند. مطابق وظیفه‌گرایی، کنش الف اخلاقی است اگر و تنها اگر اصلی که الف بر اساس آن انجام شده است، مصداقی از یک قاعده کلی اخلاقی باشد. تشخیص اینکه کنشی در جهان اطلاعات مصداقی از یک قاعده کلی است، بسیار دشوار است. مجدداً نمونه‌ی حق کپی را در نظر بگیرید. برای اینکه نشان دهیم حفظ حق کپی (کپی‌رایت^۲) درست یا نادرست است باید نشان دهیم اصل مطابق با آن مصداقی از قاعده کلی «عدالت خیر است» است. از یک سو، وظیفه‌گرا استدلال می‌کند کپی‌رایت بر اساس این اصل است که حقوق افراد مؤلف باید حفظ شود و این اصل مصداقی از عدالت است. از سوی دیگر، می‌توان استدلال کرد کپی آزاد بر اساس این اصل است که همه‌ی افراد حق آزادانه استفاده از اطلاعات را دارند و این اصل مصداقی از عدالت است؛ بنابراین اس معتقد است وظیفه‌گرا نیز نمی‌تواند معیار مناسبی برای حل مسائل اخلاقی در دنیای دیجیتال ارائه دهد (Ess, 2009: 92-93).

مشکل اصلی در نظریه‌های پیامد گرایی و وظیفه‌گرایی تکیه بیش‌ازاندازه بر اصول عقلانی (محاسبه سود و هزینه، مصداقی از قاعده کلی اخلاقی بودن) است. این امر باعث می‌شود تا نتوانند نسبت به زمینه‌های فرهنگی حساس باشند و از این جهت در رویارویی با تنوع مسائل اخلاقی در جهان اطلاعات ناکام می‌مانند؛ بنابراین، در جهان اطلاعات به نظریه‌های هنجاری نیاز داریم که نقش عاطفه، علیرغم اهمیت عقل، در آن‌ها پررنگ‌تر شود و بتوانند در زمینه‌های متفاوت فرهنگی و مسائل متنوع برخاسته از فناوری اطلاعات

1. Deontologism
2. Copyright

انعطاف لازم را داشته باشند. این ویژگی‌ها در اخلاق مراقبت^۱، فضیلت^۲ و کنفوسیوس^۳ دیده می‌شود.

اخلاق مراقبت بیشتر بر نقش عاطفه، توجه به دیگران و مراقبت از نیازمندان تأکید می‌کند (نیک فرید، ۱۳۹۵: ۱۲-۱۴). مسائل اخلاقی در اخلاق مراقبت از حالت منفصله حقیقیه خارج می‌شود. به عنوان مثال پارادوکس هاینز را در نظر بگیرید. هاینز برای درمان بیماری زن خود باید دارویی با مبلغ دو هزار دلار را خریداری کند. داروساز شهر تنها دویست دلار برای تهیه دارو هزینه کرده است و هاینز موفق نشده است بیش از هزار دلار تهیه کند. هاینز بر سر دوراهی مانده است: یا باید تسلیم شود و بگذارد که زنش بمیرد یا آن که دارو را بدزدد. مسئله اخلاقی در این مثال، منفصله‌ای میان حق زندگی زن یا حق مالکیت داروساز است. وظیفه گرا و پیامدگرا تحلیل‌هایی ارائه می‌دهند که در نهایت منجر به انتخاب یکی از دو شق می‌شود. ولی اخلاق مراقبت حالات دیگر را بررسی می‌کند: مثلاً حالتی که هاینز با داروساز صحبت کند و دارو را به صورت قسطی خریداری کند. عامل اخلاقی بدون اینکه خود را به انجام یکی از دو حالت بر اساس قواعد عقلانی مجبور کند، می‌تواند همواره با توجه به شرایط و مراقبت از دیگران به دنبال راه‌حل سوم نیز باشد؛ بنابراین اخلاق مراقبت، اخلاقی قاعده‌گریز، جزئی‌نگر، متن‌محور و مبتنی بر عواطف است (اسلامی، ۱۳۸۷).

چارلز اس معتقد است اخلاق مراقبت نظریه‌هنجاری مناسب برای ا.ا.ج است. اول اینکه نقش عاطفه در تصمیم‌گیری اخلاقی می‌تواند درک مشترکی میان دیدگاه‌های غربی و شرقی ایجاد کند. در اخلاق فضیلت، به عنوان دیدگاهی سنتی در غرب، قوه‌ای به نام فرونسیس^۴ حکم اخلاقی را بر اساس عاطفه و عقل صادر می‌کند. در اخلاق کنفوسیوس، به عنوان دیدگاهی اخلاقی در شرق، از مفهوم «خین»^۵ به معنای «قلب و اندیشه» استفاده

-
1. Ethics of Care
 2. Virtue Ethics
 3. Confucius
 4. Phronesis
 5. Xin

می‌شود؛ بنابراین اخلاق مراقبت می‌تواند برای یک نظریه جهانی اخلاق مناسب باشد. دوم اینکه اخلاق مراقبت به شبکه‌ای از روابط تأکید می‌کند. عامل اخلاقی در این رویکرد انسان منفرد نیست. عامل اخلاقی می‌تواند نظام‌های زیست‌محیطی یا محیطی باشد که در آن نه تنها عاملان غیرانسانی نقش دارند، بلکه برای عاملان غیر جاندار نیز می‌توان وضعیت اخلاقی در نظر گرفت. به این ترتیب اخلاق مراقبت، چارچوب فراگیرتری ارائه می‌دهد و می‌تواند بسیاری از رفتارها و انتخاب‌های افراد را در رسانه‌های دیجیتال توضیح دهد. به‌عنوان مثال، «استفاده از تلفن همراه جهت سلام و احوالپرسی با دوست خود» نمونه بارز رفتار اخلاقی بر اساس مراقبت است. همچنین کپی و اشتراک موسیقی یا ویدئو یا ... با دوستان خود در رسانه‌های اجتماعی به این دلیل است که قصد داریم تا آن‌ها نیز از تماشای ویدئو یا گوش دادن به موسیقی لذت ببرند. پس به اشتراک گذاشتن (کپی آزاد) مراقبت کردن و توجه کردن است و مطابق با اخلاق مراقبت، فعل درستی است (Ess, 2009: 203-205).

اخلاق فضیلت نیز یکی از نظریه‌های هنجاری مناسب در اخلاق اطلاعات جهانی است. مسئله‌ی اصلی در اخلاق فضیلت انجام کارهای لازم برای رسیدن به زندگی خوب است. برای انجام چنین کارهایی باید اولاً ویژگی‌هایی به نام فضیلت، بر اثر عادت و تکرار، در فرد شکل بگیرد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱۰۳ الف ۱۶-۲۴). ثانیاً، قوه‌ای به نام فرونسیس در او تشخیص دهد چه کاری در چه شرایطی مناسب است. فرونسیس ناظر بر امور جزئی و تغییرپذیر است و از صدور احکام کلی پرهیز می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱۰۴ الف ۱-۱۱). اخلاق فضیلت، به دلیل تأکید بر شناخت اخلاقی (وظیفه‌ی فرونسیس)، رشد شخصیتی (فضیلت‌های اخلاقی) و اهمیت دادن به بحث دوستی و روابط اجتماعی (ارسطو، ۱۳۸۹، کتاب هشتم و نهم) نسبت به وظیفه‌گرایی و پیامد‌گرایی نظریه مناسب‌تری را برای اخلاق اطلاعات شکل می‌دهد. ولی از نظر اس، مهم‌ترین مزیت اخلاق فضیلت، توجه به نقش عاطفه است. توجه به عاطفه عقل‌گرایی و دوگانه‌انگاری تفکر مدرن (تمایز عقل و بدن) را کنار می‌گذارد. عواطف عامل انگیزش اخلاقی و پل ارتباطی میان اخلاق غربی و غیر

غربی، مانند اخلاق کنفوسیوس و بودائی، هستند. پس اخلاق فضیلت، مانند اخلاق مراقبت، با توجه به نقش عاطفه در تصمیم‌گیری اخلاقی، می‌تواند بستر مشترکی میان رویکردهای اخلاقی در سراسر دنیا فراهم کند. این ویژگی برای یک نظریه جهانی اخلاقی در رسانه‌های دیجیتال ضروری است؛ نظریه‌ای که باید برای سنت‌های غربی و غیر غربی کار کند (Ess, 2009: 211). در نمونه‌ی کپی‌رایت، برخی فضیلت‌گرایان، مانند تاوانی، معتقدند اطلاعات ماهیت اشتراکی دارد. اطلاعات باید به‌عنوان کالای عمومی به حساب آید و دولت از انتشار آن حمایت کند. از طریق کپی و انتقال اطلاعات، قابلیت‌های انسانی، مانند ارتباط با دیگران و کمک به یکدیگر ارتقاء می‌یابد؛ ثانیاً، به هماهنگی اجتماعی بزرگ‌تری دست می‌یابیم. البته لازم است سود اقتصادی افراد مرتبط را نیز در نظر بگیریم و به حالتی دست‌یابیم که مفاهیم اخلاق فضیلت و خیر عمومی با «جبران خسارت منصفانه» برای هزینه‌ها و خطرهای افراد و شرکت‌های تولیدکننده و فروشنده تلفیق شود (Tavani, 2007: 248-255).

اخلاق کنفوسیوس نظریه‌ی هنجاری مناسب دیگری برای بررسی مسائل دنیای دیجیتال است. هدف در اخلاق کنفوسیوس، مانند اخلاق فضیلت، رشد انسانی و رسیدن به کمال است. چون از نظر کنفوسیوس انسان هویتی رابطه‌مند است، کمال او در هماهنگی با دیگران و نظم متعالی^۱ محقق می‌شود. انسان نمونه^۲ رشد خود را با عشق و ایثار نسبت به والدین آغاز می‌کند و درنهایت به مراقبت و توجه به همه آدمیان می‌رسد. اخلاق کنفوسیوس، در رابطه با موضوع کپی‌رایت، نگاهی متفاوت با پیامد‌گرایی و وظیفه‌گرایی دارد. انسان نمونه، جونزی، خیرخواه دیگران است. او تلاش می‌کند یافته‌های مهم خود را در اختیار دیگران قرار دهد؛ بنابراین یافته‌های او، نه تنها اموال شخصی‌اش نیستند، هدایایی هستند از سوی خداوند که برای سپاسگزاری باید به دیگران بخشیده شوند. بدین ترتیب، کپی‌آزاد اطلاعات، به‌عنوان ادای احترام و سپاسگزاری، امری اخلاقی است (Ess, 2009: 216-217).

1. larger order /tian
2. junzi

رویکردهای هنجاری اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس بر امور مشترکی مانند توجه به عاطفه، نگاه اجتماعی به انسان و اهمیت دادن به دیگران تأکید می‌کنند. چنین امور مشترکی می‌تواند بنیان یک نظریه عام اخلاقی باشد به نحوی که در تمام سنت‌ها و فرهنگ‌های متفاوت قابل قبول به حساب آید؛ بنابراین، ا.ج در ساحت هنجاری می‌تواند یکی از این رویکردها را انتخاب کند.

۱-۱. ا.ج در ساحت فرا اخلاق

رسانه‌های دیجیتال این امکان را فراهم ساخته است تا افراد بسیاری از فرهنگ‌های گوناگون و سنت‌های متفاوت با یکدیگر ارتباط داشته باشند. پرسش فرا اخلاقی که از مشاهده‌ی رسم‌ها و سنت‌های متفاوت به وجود می‌آید این است که آیا تنها دسته‌ی واحدی از ارزش‌ها و هنجارها درست هستند یا می‌توان تکثری از ارزش‌ها و هنجارها را پذیرفت. مواجهه ما با سنت‌ها، رسم‌ها و ارزش‌های متفاوت باید چگونه باشد؟ چارلز اس پاسخ‌های نسبی‌گرا و مطلق‌گرا به این پرسش را نقد می‌کند و در نهایت نظریه فرا اخلاقی پلورالیسم تفسیری را ارائه می‌دهد.

پاسخ نخست به پرسش فرا اخلاقی فوق پاسخ نسبی‌گرا^۱ است. نسبی‌گرا معتقد است همه ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت در فرهنگ‌های مختلف قابل قبول و تقلیل‌ناپذیر هستند؛ بنابراین ما باید با همه‌ی تفاوت‌های هنجاری و ارزشی مدارا کنیم. چارلز اس دو نقد بر نسبی‌گرایی وارد می‌کند. اول اینکه، مطابق با نسبی‌گرایی هر عملی در زمینه فرهنگی خودش درست است، پس نمی‌توان درباره «دیگری» داوری اخلاقی کرد (Ess, 2009: 186). مثلاً نمی‌توان جنایت‌های تروریستی داعش، تجاوز به کودکان و زنان میانمار، یا پایمال کردن حقوق زنان در جوامع مختلف را محکوم کرد. دوم اینکه، نسبی‌گرایی منجر به انزوا گرایی اخلاقی^۲ می‌شود. در این دیدگاه مرزهای نفوذ ناپذیری میان فرهنگ‌های مختلف رسم می‌شود. این مرزها، نه تنها داوری اخلاقی درباره ارزش‌ها، باورها و رسوم

1. Relativist

2. Moral Isolationism

«دیگری» را منع می‌کند، بلکه افراد یک فرهنگ هرگز نمی‌توانند ارزشی را به افراد فرهنگ دیگر آموزش دهند یا از آن‌ها کسب کنند (Ess, 2009: 187). در حالی که در تعاملاتی که رسانه‌های دیجیتال ایجاد کرده است انزوا گرایی مشاهده نمی‌شود. نحوه‌ی شکل‌گیری فرهنگ‌ها در تاریخ معاصر نشان می‌دهد فرهنگ‌ها چگونه از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند (Midgley, 1996: 119). به‌عنوان نمونه، حریم شخصی برای جوانان آسیای شرقی، بر اثر ارتباطات در رسانه‌های دیجیتال، به معنای غربی آن نزدیک شده است (Ess, 2008). بدین ترتیب نسبی‌گرایی به دلیل عدم داوری درباره دیگری و ایجاد انزوا گرایی اخلاقی نمی‌تواند نظریه فرا اخلاقی مناسبی برای اخلاق اطلاعات جهانی باشد.

پاسخ دوم پاسخی است که از جانب مطلق‌گرای اخلاقی^۱ ارائه می‌شود. از نظر مطلق‌گرا، تنها دسته واحدی از هنجارها و ارزش‌های کلی و معتبر وجود دارند و هر رسم یا سنتی که با این ارزش‌ها مغایرت داشته باشد، مردود است. مطلق‌گرای اخلاقی می‌تواند درباره هنجارهای متفاوت در فرهنگ دیگری داوری کند. به‌عنوان مثال، مطلق‌گرا می‌تواند رفتار مادر ترزا را تحسین و هیتلر را نکوهش کند. مطلق‌گرا تمام دیدگاه‌های متفاوت را، به دلیل اینکه با او موافق نیستند، محکوم می‌کند. چنین نگرشی این باور قوم‌گرایانه که «راه ما باید راه همه باشد» را تقویت می‌کند؛ بنابراین مطلق‌گرایی خطر امپریالیسم فرهنگی را افزایش می‌دهد و برای یک نظریه اخلاق جهانی مناسب نیست (Ess, 2009: 188-189).

پاسخ سوم، با توجه به مشکلات نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی در مواجهه با تفاوت‌های ارزشی، از جانب پلورالیست‌ها ارائه می‌شود. برخی پلورالیست‌ها، به نام «پلورالیست توافقی»، تفاوت‌ها را می‌پذیرند ولی معتقدند می‌توان بر سر برخی ارزش‌ها و هنجارها به توافق رسید. ایشان هیچ زمینه‌ی مشترکی میان رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت قائل نیستند. مشکل پلورالیسم توافقی این است که در عمل محقق نمی‌شود. اغلب زمانی که تفاوت‌های ارزشی شدید است، به‌جای اینکه توافقی صورت گیرد، قدرت وارد می‌شود

و اختلاف‌ها منجر به خشونت می‌گردد. انواع دیگر پلورالیسم اشتراکات بیشتری را مطالبه می‌کند. به‌عنوان مثال، «پلورالیسم شدید» هینمان^۱ امیدوار است سازگاری میان ارزش‌های متفاوت، نه متناقض، ایجاد کند. در انواع قوی‌تر پلورالیسم، مانند دیدگاه جان رالز^۲، تلاش می‌شود دسته‌ی مشترکی از هنجارها و ارزش‌ها یافت شود. جان رالز معتقد است مردم معقول می‌توانند بر سر دسته مشترکی از ارزش‌ها به توافق برسند. ولی چنین پلورالیسمی در ایجاد پیوند میان ارزش‌هایی که به لحاظ مبنایی با یکدیگر متفاوت‌اند، به مشکل می‌خورد. به‌عنوان نمونه، پلورالیسم رالز عقلانیت در روشنگری غرب را فرض گرفته است، در حالی که چنین فرضی با رویکردهای مذهبی و سنتی در تعارض است. تیلور^۳ نوع قوی‌تری از پلورالیسم را معرفی می‌کند. از نظر او لازم نیست تفاوت‌ها را تحمل کنیم؛ بلکه تفاوت‌ها راهی به سوی زندگی انسانی در سطحی بالاتر باز می‌کند. تیلور معتقد است انسان‌ها علی‌رغم تفاوت‌هایشان با یکدیگر زندگی نمی‌کنند، بلکه به علت تفاوت‌هایشان با یکدیگر در ارتباط هستند. انسان‌ها، به علت تفاوت‌ها، حس می‌کنند که زندگی در تنهایی ناقص‌تر از زندگی اجتماعی است؛ بنابراین تفاوت‌ها «تکمیل‌کننده‌ی یکدیگر» هستند. مطابق با این نوع پلورالیسم نیازی نیست نظام اخلاقی مشترک میان دیدگاه‌های متفاوت پیدا شود (Madson and Strong, 2003: 9-12).

چارلز اس، با الهام از دیدگاه افلاطون و ارسطو، نوع قوی‌تری از پلورالیسم، به نام پلورالیسم تفسیری^۵ را پیشنهاد می‌دهد. مطابق با نظریه‌ی مثل افلاطون، همان‌طور که یک شیء سایه‌های متفاوتی، هنگام تغییر در منابع نوری، دارد؛ یک ایده، مانند ایده‌ی خوبی یا ایده‌ی عدالت، می‌تواند مصادیق و کاربردهای متفاوتی در جهان مادی داشته باشد. اس، به کمک نظریه مثل، پلورالیسم تفسیری را صورت‌بندی می‌کند. پلورالیسم تفسیری، برخلاف مطلق‌گرایی، به دلیل وجود ارزش‌های مشترک میان انسان‌ها، تفاوت‌ها را نادیده

1. Hinman
2. John Rawls
3. Taylor
4. Complementarity
5. Interpretive Pluralism

نمی‌گیرد. پلورالیسم تفسیری اجازه می‌دهد ایده واحد تفسیرهای متفاوتِ تقلیل‌ناپذیر داشته باشد. با این وجود، برخلاف نسبی‌گرا، تفسیرهای متفاوت از آنجا که مبدأ مشترکی دارند، می‌توانند با یکدیگر مرتبط و منسجم باشند. اس معتقد است پلورالیسم تفسیری در آراء ارسطو درباره‌ی مفهوم اشتراک لفظ نیز دیده می‌شود. از نظر ارسطو برخی واژه‌ها تنها یک معنا دارند و برخی واژه‌ها چند معنای کاملاً جدا از هم دارند. ارسطو نوع سومی از واژه‌ها را شناسایی می‌کند که اگرچه به معنای متفاوت به کار می‌روند ولی همه‌ی معناها به یک مفهوم مرکزی دلالت دارند. مثال مشهور ارسطو اصطلاح «موجود»^۱ است: «موجود در معانی مختلف به کار برده می‌شود ولی همه‌ی چیزهایی که به معنایی از این معانی موجود نامیده می‌شوند همیشه با یک نقطه‌ی محوری و یک طبیعت معین نسبت دارند و فقط به علت اشتراک در اسم چنین نامیده نمی‌شوند.» (متافیزیک، ۱۰۰۳ الف ۳۳). پلورالیسم تفسیری، مانند نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی اشتراک لفظ، حد وسطی میان وحدت و کثرت است. پلورالیسم تفسیری کثرت تفسیرهای متفاوت را، مانند معنای متفاوت موجود، می‌پذیرد؛ ولی معتقد است تفسیرهای متفاوت برگرفته از ارزش‌ها و سنت‌های مشترکی، مانند معنای مرکزی موجود، هستند (Ess, 2006: 218).

پلورالیسم تفسیری مقدمه‌ی تجربی نسبی‌گرا را مبنی بر «وجود ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون» می‌پذیرد. ولی از مشاهده این تفاوت‌ها نتیجه نمی‌گیرد که هیچ دسته واحدی از هنجارها یا ارزش‌های معتبر و کلی وجود ندارد. پلورالیست تفسیری معتقد است اگرچه دسته واحدی از ارزش‌ها، هنجارها یا رسم‌های معتبر کلی وجود دارند، اما می‌توانند در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت به شیوه‌های مختلف تفسیر شوند، فهم شوند و بکار روند (Ess, 2009: 191).

به‌عنوان نمونه، نحوه برخورد با بیماری کلیوی در جامعه‌های مختلف را در نظر بگیرید. در آمریکا بیمار در هر سنی به‌رایگان دیالیز می‌شود؛ در انگلیس فقط برای افراد بالای ۶۵ سال هزینه دیالیز رایگان خواهد بود؛ برای قومی در قطب شمال اگر فرد در

شرایط خوبی نباشد به طور ارادی خودکشی می‌کند. از نظر نسبی گرا، چنین تفاوت‌هایی به این دلیل است که هیچ ارزش یا سنت مشترکی میان این سه فرهنگ وجود ندارد. ولی پلورالیست توضیح می‌دهد که هنجار مشترک «سلامتی و رفاه جامعه» در سه زمینه فرهنگی-اجتماعی به شیوه‌های مختلف تفسیر و فهم شده است. به همین خاطر سه رسم متفاوت درباره درمان بیماری به وجود می‌آید. کاربرد/تفسیر سلامتی جامعه در آمریکا، به دلیل فراوانی منابع، دیالیز رایگان برای همه بیماران است، ولی در جامعه قطب، به دلیل کمبود منابع، کشته شدن فرد است.

اس استدلال می‌کند پلورالیسم تفسیری می‌تواند مشکلات مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی را حل کند. پلورالیسم تفسیری اجازه می‌دهد دسته واحدی از هنجارها و ارزش‌ها در زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی گوناگون به شیوه‌های متفاوت تفسیر می‌شوند و به کار می‌روند. بدین ترتیب، تفاوت‌های ارزشی قابل احترام است و احتمال پیدایش جهان تک‌ارزشی (امپریالیسم فرهنگی) کاهش می‌یابد. همچنین، زمانی که پذیرفته شود هنجارها یا ارزش‌های مشترک در میان فرهنگ‌های متفاوت وجود دارد، گفت‌وگو میان-فرهنگی و داوری درباره دیگری نیز ممکن خواهد شد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد پلورالیسم تفسیری می‌تواند از مشکلات مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی خارج شود و چارچوب فرااخلاقی مناسبی برای اخلاق اطلاعات جهانی فراهم کند^۱ (Ess, 2006).

۲. نقدهایی بر ا.ا.ج

نشان دادیم ا.ا.ج در ساحت هنجاری رویکردهای اخلاق کنفوسیوس، فضیلت و مراقبت را مناسب می‌داند و در ساحت فرااخلاقی از پلورالیسم تفسیری دفاع می‌کند. در این بخش، نقدهایی بر نظریه‌ی چارلز اس وارد می‌کنیم. در ضمن نقد و بررسی، جزئیات نظریه او نیز آشکار می‌شود.

۱. در بخش نقدها خواهیم دید پلورالیسم تفسیری، علیرغم مدعای اس، نمی‌تواند مشکل داوری درباره‌ی دیگری

۲-۱. نقد نخست: ابهام در پلورالیسم تفسیری

پلورالیسم تفسیری قرار است مشکل مطلق گرایی، مبنی بر تحمیل دسته واحدی از هنجارها و ارزش‌ها را کنار بگذارد و در دام نسبی گرایی نیز نیفتد. چگونه پلورالیسم تفسیری می‌تواند به چنین هدفی دست یابد؟ به نظر ما چارلز اس راه حل شفاف‌تری برای پاسخ به این سؤال ارائه نداده است و دفاع‌های او نیز نمی‌تواند قانع‌کننده باشد. به نظر نمی‌رسد پلورالیسم تفسیری مشکل نسبی گرایی مبنی بر «داوری درباره‌ی دیگری» را حل کند. از این جهت، پلورالیسم تفسیری خام و مبهم است. ابتدا پاسخ احتمالی اس به این مشکل را طرح می‌کنیم و سپس نشان می‌دهیم پاسخ او قانع‌کننده نیست.

پاسخ اس در رابطه با اینکه پلورالیسم تفسیری چگونه می‌تواند درباره‌ی دیگری داوری کند، چنین است: «پلورالیست اخلاقی، برخلاف نسبی گرا، با همه‌ی رسم‌ها مدارا نمی‌کند... اگر بتوان نشان داد رسمی، مانند نسل‌کشی/نژاد براندازی، از یک هنجار یا ارزش مبنایی تخطی می‌کند... پس پلورالیست اخلاقی می‌تواند چنین رسمی را به‌عنوان امر غیر اخلاقی محکوم کند.» (2009:193). از نظر اس، هنجار یا ارزش مبنایی «رفاه» کل جامعه انسانی است و توسط آن می‌توان برخی رفتارها و کنش‌ها در فرهنگ‌های دیگر را داوری نمود.

پاسخ کوتاه اس نکات مبهم و پرسش‌های زیادی به همراه دارد و مشکل داوری درباره‌ی دیگری را حل نمی‌کند. اصطلاح well-being دقیقاً به چه معنا است؟ چگونه با تفسیرهای متفاوت از این اصطلاح می‌توانیم تفاوت‌های ارزشی و هنجاری یکدیگر را قبول کنیم؟ چگونه می‌توان نشان داد تفسیر ۱ تفسیر درستی از نرم مشترک نیست، در حالی که تفسیر ۲ تفسیر درستی است؟ پلورالیسم تفسیری مشکل داوری درباره‌ی دیگری را یک گام به عقب برده است. این پرسش که آیا هنجار ۱ در فرهنگ ۱ درست است یا هنجار ۲ در فرهنگ ۲؟ به این پرسش تبدیل شده است که آیا هنجار ۱ تفسیر درستی از نرم مشترک N در فرهنگ ۱ است؟ و یا هنجار ۲ تفسیر درستی از N در فرهنگ ۲ است؟

بدین ترتیب همچنان نیاز است تا معیاری برای داوری میان تفسیرها پیدا کنیم. در واقع مشکل داوری درباره هنجارها، ارزش‌ها و رسم‌های فرهنگ دیگر به مشکل داوری درباره تفسیرهای دیگری تبدیل شده است.

چارلز اس در مقاله‌ای، با عنوان «پلورالیسم اخلاقی و اخلاق اطلاعات جهانی»، قصد دارد به این ابهام پاسخ دهد. او، با استفاده از نمونه‌ی «حریم شخصی»^۱، نشان می‌دهد پلورالیسم تفسیری چگونه تفاوت‌های ارزشی را توضیح می‌دهد و از نسبی‌گرایی فاصله می‌گیرد. اس مشاهده می‌کند حریم شخصی در فرهنگ‌های گوناگون ارزش‌ها و توجیه‌های متفاوت دارد. حریم شخصی، در غرب، ارزش مثبتی به حساب می‌آید؛ ولی توجیه‌های متفاوتی برای آن ارائه می‌شود. مثلاً، در جامعه آمریکا، حفظ حریم شخصی ارزش مثبتی است؛ چون برای توسعه فردیت انسان مهم است و فردیت انسان باعث رشد جامعه دموکراسی می‌شود. دلایل آلمانی‌ها برای حفظ حریم شخصی چنین است: حق مبنایی برای شهروند جامعه دموکراسی است؛ ابزاری برای آزادی بیان است؛ برای توسعه تجارت الکترونیک ضروری است. حریم شخصی، در شرق، ارزش منفی دارد. مثلاً در تایلند حریم شخصی به عنوان ویژگی خجالتی بودن نکوهش می‌شود؛ در ژاپن برای پاک شدن از ذهن خصوصی مراسمی وجود دارد که در آن افراد درونی‌ترین رازهای خود را با یکدیگر در میان می‌گذارند؛ در چین نیز به خاطر افزایش کنترل دولت، حریم خصوصی به معنای پنهان‌کاری است. باین وجود اخیراً، قوانینی در چین و هنگ‌کنگ برای حفظ حریم اطلاعات وضع شده که دلیل آن توسعه تجارت الکترونیک است (Ess, 2006: 223).

بنابراین در فرهنگ‌های متفاوت ارزش‌ها و توجیه‌های متفاوتی برای حفظ، یا عدم حفظ، حریم شخصی مشاهده می‌شود. برای اینکه مشاهدات اس دقیقاً آشکار شود جدول یک را در دو سطح ارزش و توجیه رسم نمودیم. جدول یک نشان می‌دهد چگونه حریم شخصی در کشورهای مختلف ارزش و توجیه متفاوتی دارد.

ارزش	آمریکا	آلمان	تایلند	ژاپن	چین	هنگ کنگ	چین
+	+	+	-	-	-	+	+
توجیه (تفسیر) یا کاربرد)	ابزاری برای رشد جامعه دمکراسی	- حق شهروندی - ابزار آزادی - تجارت الکترونیک	شرمساری و خجالتی بودن انسان	عامل رنج و فساد	مانع کنترل دولت	تجارت الکترونیک	تجارت الکترونیک

جدول یک

اس، به کمک پلورالیسم تفسیری، تفاوت‌های ارزشی مشاهده‌شده را تبیین می‌کند. او توضیح می‌دهد که حریم شخصی به راه‌های مختلف بیان می‌شود: شرمساری، عامل رنج و فساد، پنهان کاری، حقوق شهروندی، ابزار آزادی، ابزار تجارت الکترونیک. مفهوم مرکزی که به تمام این مفاهیم دلالت می‌کند عبارت است از: «محدود کردن دسترسی دیگران به اطلاعات من». زمینه‌های فرهنگی متفاوت، برداشت‌های گوناگونی درباره‌ی مفهوم «من» فرض می‌کنند؛ بنابراین تفسیرهای متفاوتی از مفهوم حریم شخصی در فرهنگ‌های متفاوت خواهیم داشت. بسته به اینکه فرهنگی هویت انسانی را جمعی یا فردی تلقی کند، به حریم شخصی ارزش منفی یا مثبت نسبت می‌دهد. این امر سبب می‌شود تا حریم شخصی ارزش‌های متفاوتی پیدا کند. همچنین مواقعی که انتظارات از حریم شخصی سود تجاری است، مانند چین، هنگ کنگ و آلمان، نگاه ارزشی به این مفهوم همگرا می‌شود و به‌عنوان یک ارزش مثبت در میان فرهنگ‌های متفاوت به حساب می‌آید (Ess, 2006: 224).

به نظر نمی‌رسد توضیحات اس فاصله‌ی پلورالیسم تفسیری از نسبی‌گرایی را روشن کند و مشکل اصلی آن، «داوری درباره‌ی دیگری»، حل نماید. چارلز اس تنها تفاوت‌های ارزشی درباره‌ی مفهوم حریم شخصی را با پیش فرض اصلی هر فرهنگ درباره‌ی مفهوم «من» تبیین می‌کند. ولی تبیین این تفاوت‌ها اولین گام است و نسبی‌گرا نیز می‌توانست چنین

تبینی ارائه دهد. آنچه نسبی گرانمی تواند انجام دهد این است که میان ارزش های متفاوت، یکی را کنار بگذارد. مثلاً نشان دهد تفسیر ژاپنی ها از حریم شخصی اشتباه است؛ بنابراین از پلورالیسم تفسیری انتظار داریم با ارائه هنجار یا ارزش مبنایی با تمام تفاسیر و کاربردهای حریم شخصی مدارا نکند. توضیحات اس را در سه سطح مفهومی (حریم شخصی و هویت انسانی)، ارزشی و هنجاری در جدول دو نشان می دهیم:

سطح	متغیر	زمینه فرهنگی ۱	زمینه فرهنگی ۲	زمینه فرهنگی ۳
۱	مفهوم حریم شخصی	محدود کردن دسترسی دیگران به اطلاعات من		
۲	مفهوم من	کاملاً فردی	فردی - اجتماعی	کاملاً اجتماعی
۳	ارزش حریم شخصی	+	-+	-
۴	هنجار	حریم شخصی باید رعایت شود	حریم خانواده باید رعایت شود	فرد نباید حریم شخصی داشته باشد

جدول دو

نقد ما، به طور خلاصه، بر پلورالیسم تفسیری بدین شرح است. لایه ۱، لایه مفهومی است و مفهوم حریم شخصی را توضیح می دهد. لایه ۲، لایه فرهنگی است و پیش فرض های فرهنگی در هر زمینه را درباره مفهوم «من» روشن می کند. لایه ۳ و لایه ۴، به ترتیب سطوح ارزشی و هنجاری درباره حریم شخصی در زمینه های متفاوت را نشان می دهند. امر مشترکی که پلورالیسم اس موفق شده است در سه زمینه متفاوت پیدا کند، در لایه مفهومی و تعریف حریم شخصی است. در حالی که دعوی اخلاقی در لایه های ۳ و ۴ است و داوری اخلاقی در این لایه ها صورت می گیرد؛ بنابراین پلورالیسم اس، اگرچه می تواند رابطه میان این لایه ها را بر اساس پیش فرض های فرهنگی در زمینه های متفاوت توضیح دهد، ولی

اصل دعوا را نمی‌تواند در لایه‌های ۳ و ۴ حل کند. پلورالیسم تفسیری به یک معیار مشخص در لایه‌های ۳ و ۴ (جدول فوق) نیاز دارد تا مشکل داوری درباره دیگری را حل کند. به عبارت دیگر به معیاری مشخص برای داوری میان تفسیرهای متفاوت نیاز دارد. اگر اس چنین معیاری ارائه دهد آنگاه مطلق‌گرایی را پذیرفته است و اگر از ارائه چنین معیاری سر باز زند در دام نسبی‌گرایی می‌افتد؛ بنابراین بخش مهم پروژه او تعیین معیاری حداقلی است که بتواند میان تفسیرهای متفاوت داوری کند و از دوراهی مذکور بیرون آید. با این وجود، این بخش در پژوهش‌های او دیده نمی‌شود.

۲-۲. نقد دوم: ابهام در رابطه‌ی میان ارزش‌های اخلاقی و پیش‌فرض‌های فرهنگی

یکی از فرضیات اصلی در پروژه‌ی چارلز اس رابطه‌ی ارزش‌های اخلاقی با پیش‌فرض‌های فرهنگی است. با این وجود، مشخص نیست اس دقیقاً چه نوع رابطه‌ای را میان آن دو فرض کرده است. به نظر می‌رسد، او در استدلال‌های خود به فرض کرده است پیش‌فرض‌های فرهنگی لزوماً ارزش‌های اخلاقی را نتیجه می‌دهند. نشان می‌دهیم او دلیل محکمی برای این فرض ارائه نمی‌دهد.

از نظر اس رابطه‌ی خاصی میان ارزش‌های اخلاقی و فرضیات مبنایی فرهنگی برقرار است. مثلاً فرضیات فرهنگی درباره مفهوم مالکیت با ارزش‌های اخلاقی درباره حق کپی همبستگی دارد. جامعه‌هایی که کپی آزاد نرم‌افزار، فیلم و موسیقی را ارزش می‌دانند، قائل به مالکیت شمولی^۱ هستند. جامعه‌هایی که کپی‌رایت را ارزش می‌دانند، مالکیت را، از نظر فرهنگی، خصوصی و انحصاری^۲ تعریف می‌کنند (Ess, 2009:73-92). در بحث حریم شخصی نیز مشاهده شد که فرضیات فرهنگی درباره‌ی مفهوم «من» چگونه با ارزش‌گذاری بر موضوع حریم شخصی در ارتباط است. در فرهنگی که هویت انسان را فردی و مستقل فرض می‌کند، حریم شخصی ارزشی مثبت است. در فرهنگی که هویت انسانی را اجتماعی فرض می‌کند، حریم شخصی ارزشی منفی است؛ بنابراین چارلز اس

1. Inclusive
2. Exclusive

واکنش‌های متفاوت افراد درباره‌ی کپی‌رایت و حریم شخصی را به کمک پیش‌فرض‌های فرهنگی متفاوت تبیین می‌کند:

مشاهده ۱: افراد در جامعه الف (مانند کشورهای اسکاندیناوی) حق نشر (copyright) را رعایت می‌کنند و در جامعه ب (مانند کشورهای آفریقایی) کپی‌رایگان و آزاد است (copy left).

تبیین ۱: فرهنگ غالب در جامعه الف فرض می‌کند مالکیت فردی است و در جامعه ب فرض می‌کند مالکیت عمومی است.

نتیجه ۱ (C1): دو جامعه الف و ب به لحاظ فرضیات فرهنگی متفاوت هستند.

مشاهده ۲: افراد در جامعه الف (کشورهای اروپایی مانند آلمان) حریم شخصی را، به‌عنوان یک ارزش، شدیداً رعایت می‌کنند و در جامعه ب (مانند کشورهای هنگ‌کنگ و ژاپن) حریم شخصی، به‌عنوان ضد ارزش، شرمساری و پنهان‌کاری به حساب می‌آید.

تبیین ۲: فرهنگ جامعه الف هویتی فردی برای انسان قائل است و فرهنگ جامعه ب انسان را دارای هویتی اجتماعی می‌داند.

نتیجه ۲ (C2): دو جامعه الف و ب به لحاظ فرضیات فرهنگی متفاوت هستند.

به نظر ما، نتایج C1 و C2 نتایج درستی هستند ولی اس نتیجه بیشتری از C1 و C2 گرفته است:

C3: دو جامعه الف و ب به لحاظ ارزش‌های اخلاقی متفاوت هستند.

نقد ما بر چارلز اس این است که استنتاج C3 از C2 مبتنی بر یک فرض غلط، رابطه‌ی التزامی میان ارزش‌های اخلاقی و فرضیات فرهنگی، است. نتیجه‌ی C3 برای استدلال‌های او در دفاع از پلورالیسم تفسیری نقش اساسی دارد. مسئله‌ی اصلی اس در دفاع از پلورالیسم تفسیری این است که با وجود هنجارها و ارزش‌های متفاوت نظریه اخلاقی ارائه شود که امکان گفتمان میان-فرهنگی و داوری درباره‌ی دیگری را فراهم کند. ولی چنانکه می‌بینیم مشاهدات اس تفاوت‌های اخلاقی (C3) را نتیجه نمی‌دهد؛ بلکه تفاوت‌های فرهنگی (C1, C2) را نتیجه می‌دهد. اس زمانی می‌تواند از C1 و C2 به C3 برسد که فرض کند

تفاوت‌های فرهنگی شرط کافی برای تفاوت‌های ارزشی در زمینه اخلاقی است. به عبارت دیگر تفاوت‌های فرهنگی تفاوت‌های ارزشی اخلاقی را نتیجه می‌دهد. اس هیچ دلیلی در دفاع از این پیش فرض نادرست خود ارائه نداده است.

با ذکر یک مثال نشان می‌دهیم که هر تفاوتی در ارزش‌های فرهنگی میان دو جامعه، لزوماً تفاوت‌های ارزشی اخلاقی میان دو جامعه را نتیجه نمی‌دهد. در شرایط فرهنگی حال حاضر ایران، کپی آزاد است و اکثر مردم کتاب‌ها، فیلم‌ها و موسیقی یا نرم‌افزار را به رایگان دانلود می‌کنند. اینکه در سطح فرهنگی کپی کردن یا دانلود رایگان در ایران ارزش منفی ندارد، نتیجه نمی‌دهد که در سطح اخلاقی نیز کپی رایگان مجاز است. فرض کنید از کسی که به راحتی نرم‌افزار یا فیلم یا کتاب را دانلود می‌کند پرسیم: اگر شما به کتاب‌فروشی یا مغازه‌ی فروش سی دی بروید و کتاب یا سی دی از آن مغازه بردارید بدون اینکه صاحب مغازه متوجه شود و آن را از مغازه خارج کنید، کار درستی انجام داده‌اید؟ به احتمال زیاد پاسخ فرد منفی خواهد بود؛ یعنی فرد با هنجار اخلاقی «دزدی کار بدی است» یا «نباید دزدی کنی» کاملاً موافق است. ولی در سطح فرهنگی، دانلود کتاب یا نرم‌افزار را زشت یا ضد ارزش نمی‌داند. دلیلش این است که فرد نتوانسته استدلال تمثیلی مناسبی میان نمونه دزدی از کتاب‌فروشی و دانلود نرم‌افزار برقرار کند. این عدم توانایی در شکل‌گیری تمثیل مناسب می‌تواند با آگاه‌سازی جبران شود. نمونه‌های زیادی از سریال‌های خانگی در ایران داشته‌ایم که تنها با تقاضای کارگردان یا پیامی در ابتدای فیلم، فروش زیادی داشته است و افراد بدون علاقه به کپی آن به خرید نسخه اصلی علاقه نشان داده‌اند.^۱ پس تبیین دانلود رایگان کتاب یا نرم‌افزار در یک جامعه نمی‌تواند این باشد که افراد آن جامعه کپی آزاد را اخلاقی می‌دانند. بلکه ممکن است کنش آن‌ها به دلیل کمبود آگاهی، مسائل اقتصادی یا هر شرایط دیگر باشد؛ بنابراین اس نمی‌تواند از تنوع ارزش‌های فرهنگی در جوامع متفاوت تنوع ارزش‌های اخلاقی را نتیجه بگیرد.

۱. فروش بالای سریال‌های قهوه تلخ و شهرزاد از این نمونه‌ها است.

تفاوت‌های فرهنگی، تفاوت در تفسیرهای اخلاقی را نیز نتیجه نمی‌دهد. اس فرض کرده تنوع فرهنگی در میان جوامع مختلف نتیجه می‌دهد که این جوامع نرم‌های مشترک اخلاقی را به گونه‌های متفاوت تفسیر می‌کنند و به کار می‌برند. درحالی‌که اولاً تنوع فرهنگی علی‌الاصول می‌تواند با مطلق‌گرایی سازگار باشد. می‌توان تصور کرد که حکم کلی «نباید دزدی کنی» میان دو فرد که از لحاظ فرهنگی کاملاً متفاوت هستند به یکسان تفسیر شود و بکار رود. ثانیاً تنوع فرهنگی علی‌الاصول با نسبی‌گرایی اخلاقی نیز سازگار است. چراکه معقول است هر جامعه‌ای، به لحاظ فرهنگی متفاوت، دسته‌ای از هنجارهای اخلاقی مختص خود داشته باشد؛ بنابراین، تفاوت‌های فرهنگی ضرورتاً تفاوت‌های تفسیری یا هنجاری در اخلاق را نتیجه نمی‌دهد.

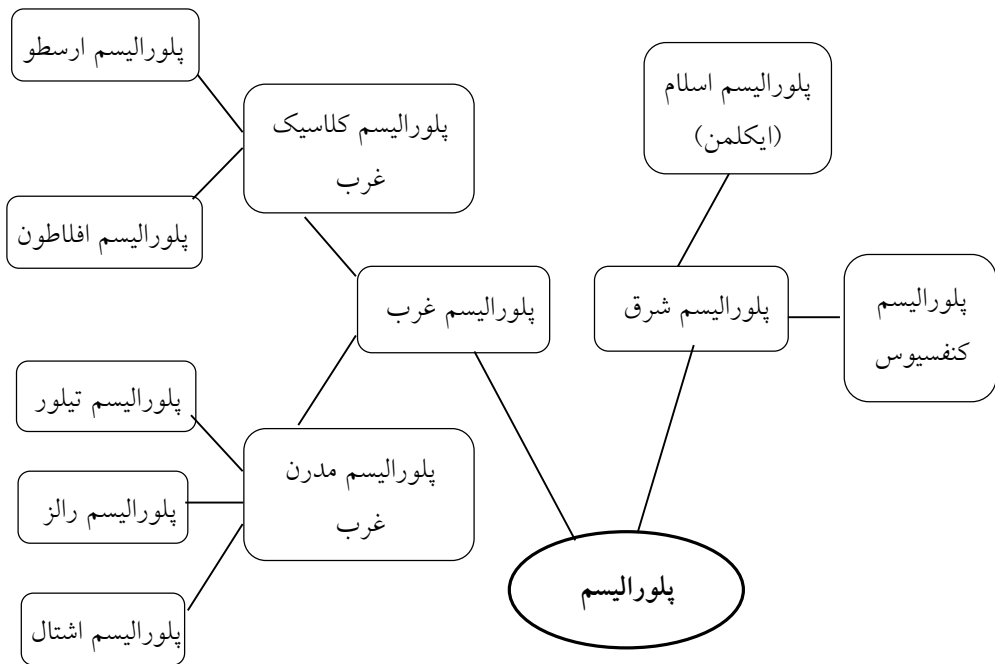
۲-۳. نقد سوم: ابهام در متاپلورالیسم اس

یکی از استدلال‌های اس در دفاع از پلورالیسم مبتنی فرض نوعی متاپلورالیسم در میان نظریه‌های اخلاقی در جهان است. او استدلال می‌کند که مفهوم پلورالیسم در میان اکثر نظریه‌های اخلاقی، غربی و شرقی، سنتی و مدرن، پنهان است؛ بنابراین پلورالیسم می‌تواند هسته مرکزی قابل قبول در میان نظریه‌های اخلاقی جهان باشد. به عبارت دیگر، نه تنها ارزش‌ها و هنجارهای مشترکی در میان فرهنگ‌های متفاوت به روش‌های متفاوت تفسیر و فهم می‌شوند (پلورالیسم تفسیری)؛ بلکه مفهوم پلورالیسم نیز در فرهنگ‌های گوناگون وجود داشته و به شیوه‌های متفاوت تفسیر شده است (متاپلورالیسم). در نتیجه، پلورالیسم نظریه فرا اخلاقی مناسبی برای یک نظریه اخلاقی جهانی است (Ess, 2006).

پلورالیسم، از نظر اس، در اکثر نظریه‌های اخلاقی حضور دارد. در سنت کلاسیک غرب، نظریه‌ی مثل افلاطون و بحث اشتراک لفظی ارسطو بیانگر پلورالیسم تفسیری هستند. بدین معنا که یک مفهوم مرکزی (ایده‌ها در افلاطون و ذات در ارسطو) می‌تواند به شکل‌های مختلف بکار رود و تفسیر شود. آکوئیناس نیز با تکیه بر قوه فرونیسیس موضع پلورالیستی ارسطو را حفظ می‌کند. پلورالیسم در نظریه‌های مدرن غرب نیز مشاهده می‌شود. بسیاری از متفکران امروزی در غرب تلاش می‌کنند تا ارزش مرکزی قابل قبول

میان انسان‌های عاقل را معرفی نمایند و سپس به سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر بسط دهند. عقلانیت افراد در نگاه جان رالز، هماهنگی و مکمل بودن افراد متفاوت در اندیشه تیلور و مسئولیت‌پذیری بازتابی اشتال نمونه‌هایی هستند که گرایش به پلورالیسم را در میان اندیشمندان مدرن نشان می‌دهد. در سنت شرق، مفهوم هارمونی یا رزونانس در اندیشه‌های کنفوسیوس، بودا و کیتارو، همانند ایده در افلاطون، می‌تواند تفاوت‌های ارزشی را به یکدیگر وصل کند. ایکلمن (۲۰۰۳) پلورالیسم را در اسلام، به‌عنوان سنت مهم دیگر در شرق، نشان می‌دهد؛ بنابراین اس نتیجه می‌گیرد نظریه‌پردازان اخلاقی، اکثراً، از پلورالیسم استفاده می‌کنند (Ess, 2006: 218-219).

با نمودار زیر نشان می‌دهیم متاپلورالیسم اس دقیقاً چیست و چه کاستی دارد:



همان‌طور که نمودار نشان می‌دهد، پلورالیسم در سمت راست نمودار بسیار کم‌رنگ‌تر از سمت چپ نمودار است. به نظر می‌رسد چارلز اس، پلورالیسم را در نظریه‌های اخلاقی غرب بهتر رؤیت کرده است (البته ممکن است، درواقع نیز حضور پلورالیسم در غرب پررنگ‌تر بوده است). نمونه‌هایی که از اخلاق در شرق عنوان کرده است اخلاق

کنفوسیوس و اخلاق در اسلام است. اگرچه تحلیل‌های اس از اخلاق کنفوسیوس دقیق هستند ولی اولاً فرهنگ شرقی فقط شامل کشورهای آسیای شرقی مانند چین، ژاپن و هنگ کنگ نمی‌شود، بلکه لازم است به نظریه‌های اخلاقی در کشورهایمانند هندوستان، پاکستان، ایران و کشورهای خاورمیانه و حتی کشورهایمانند آذربایجان، ترکمنستان و روسیه توجه کرد. ثانیاً، اس دلایل محکمی برای دفاع از پلورالیسم در اسلام ارائه نمی‌دهد و تنها به مقاله ایکلمن اکتفا می‌کند. چنانکه می‌دانیم ادبیات گسترده‌ای له (سروش، ۱۳۷۸؛ نصر، ۱۳۸۲) و علیه (کاکایی و آویش، ۱۳۹۵؛ قدران قراملکی ۱۳۸۴) انواع پلورالیسم در دین اسلام وجود دارد؛ بنابراین، فرض پلورالیسم در اسلام نیز قابل قبول نیست.

چارلز اس از فرض اینکه متاپلورالیسم برقرار است نتیجه گرفته پلورالیسم نظریه فرا اخلاقی مناسبی است. نشان دادیم فرض متاپلورالیسم اس قابل قبول نیست. رد دلیل رد مدعا را نتیجه نمی‌دهد؛ بنابراین نقد ما پلورالیسم را کنار نمی‌گذارد؛ بلکه دفاع اس از پلورالیسم را تضعیف می‌کند. برای دفاع از پلورالیسم لازم است به نقد ما پاسخ داده شود یا دلایل دیگری ارائه گردد.

۲-۴- ابهام در ساحت هنجاری ا.ا.ج.

نقدهایی که بر ا.ا.ج وارد کردیم همگی در ساحت فرا اخلاقی نظریه‌ی چارلز اس است. نشان دادیم پلورالیسم تفسیری او مبهم است و استدلال‌هایی که در دفاع از آن ارائه داده ضعیف است. علاوه بر ابهام در ساحت فرا اخلاقی ا.ا.ج، در ساحت هنجاری نیز استدلال‌های اس و آراء او خالی از اشکال نیست. اس سه نظریه‌ی هنجاری اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس را برای حل مسائل اخلاقی دنیای دیجیتال مناسب می‌داند و از پیامد گرایی و وظیفه گرایی انتقاد می‌کند. نشان می‌دهیم رویکردهای سه‌گانه‌ی اس دچار مشکلاتی است و همچنین، پیامد گرایی نیز می‌تواند در چارچوب هنجاری ا.ا.ج قرار گیرد. آیا رویکردهای هنجاری اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس می‌تواند به مهم‌ترین نقد اس بر دو رویکرد پیامد گرایی و وظیفه گرایی پاسخ دهد؟ نقد اصلی اس بر پیامد گرایی و وظیفه گرایی چنین است: مسائل اخلاقی در دنیای دیجیتال بسیار پیچیده هستند و پیامد

گرایی و وظیفه گرایی، به دلیل تکیه بر قواعد کلی عقلی، نمی توانند آن‌ها را حل کنند. به همین دلیل رویکردهایی که در تصمیم‌گیری اخلاقی نقشی برای عاطفه قائل هستند مناسب‌اند. باین وجود، اس توضیح نداده است که چگونه عاطفه می‌تواند مسائل اخلاقی پیچیده را حل کند. چگونه عاطفه می‌تواند محاسبات پیچیده‌ی اخلاقی در جهان پرتعامل اطلاعات را ساده کند؟ اس در دفاع از اهمیت عاطفه، مبتنی بر شواهد زیست-عصب شناسی، پاسخ می‌دهد اگر عامل اخلاقی به دلیل اختلالات مغزی عواطف خود را از دست دهد نمی‌تواند در زندگی روزمره تصمیم‌گیری اخلاقی داشته باشد. تشخیص اینکه کنشی خوب، نسبتاً خوب، بد یا نسبتاً بد است به همان اندازه که به محاسبات عقلی وابسته است می‌تواند توسط عواطف حس شود (Ess, 2009: 203). همچنین، عواطف نقش حیاتی در ایجاد انگیزه برای رفتارهای اخلاقی دارند (ibid: 211). ولی دلایل کوتاه اس در دفاع از نقش عاطفه در تصمیم‌گیری اخلاقی هنوز نشان نمی‌دهد که عاطفه محاسبات اخلاقی در جهان اطلاعات را تسهیل می‌کند و با استفاده از آن می‌توانیم مسائل اخلاقی برخاسته از رسانه‌های دیجیتال را حل کنیم؛ بنابراین، اس دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نداده است که نظریه‌های اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس می‌توانند در حل مسائل اخلاقی دنیای دیجیتال بهتر از نظریه‌های رقیب کار کنند.

تصمیم‌گیری اخلاقی در مسائل دنیای دیجیتال، مطابق با رویکرد اخلاق فضیلت، به‌عنوان اصلی‌ترین نظریه‌ی هنجاری ۱.ا.ج، به‌سادگی صورت نمی‌گیرد^۱. آزمایش‌های روانشناسی

۱. در رابطه با دو رویکرد اخلاقی دیگر، اخلاق کنفوسیوس و مراقبت، نیز می‌توان تحقیق کرد که آیا این رویکردها می‌توانند تصمیم‌گیری اخلاقی را در مسائل اخلاق فناوری اطلاعات ساده‌تر نمایند؟

مانند آزمایش میلگرم^۱ و سامری نیکوکار^۲ همواره نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر شخصیت، مانند اخلاق فضیلت را به چالش می‌کشاند. چنین آزمایش‌هایی نشان می‌دهند کنش‌های اخلاقی، مانند کمک به دیگران و غیراخلاقی، مانند شکنجه‌ی دیگران، بیشتر از اینکه به شخصیت کنشگر وابسته باشد به موقعیتی بستگی دارد که عامل اخلاقی در آن قرار دارد؛ بنابراین نه فضیلت‌های شکل گرفته در فرد و نه عواطفی که فرد بر اثر انتخاب‌های فضیلت‌مندانه خود تجربه می‌کند، تضمین نمی‌کند کنش او اخلاقی باشد. اگر نقش موقعیت را در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی بپذیریم، اخلاق فضیلت مانند پیامد گرای و وظیفه‌گرایی در حل مسائل اخلاقی رسانه‌های دیجیتال دچار مشکل می‌شود. پیچیدگی در مسائل اخلاق

۱. آزمایشی برای سنجش میزان اطاعت اشخاص از اتوریته در انجام کارهایی مغایر با وجدان شخصی افراد بود که به ابتکار روانشناس، استنلی میلگرم صورت گرفت. نتایج این آزمایش برای اولین بار در سال ۱۹۶۳ در یک مجله روان‌شناسی چاپ شد و بعداً با جزئیات بیشتر در کتابی با عنوان اطاعت از اتوریته: مشاهده‌ای تجربی در سال ۱۹۷۷ به چاپ رسید. جهت آشنایی با جزئیات آزمایش مراجعه کنید به:

https://en.wikipedia.org/wiki/Milgram_experiment

۲. در سال ۱۹۷۳ در دپارتمان الهیات پرینستون، دانشجویان در آزمایشی شرکت کردند که ظاهراً آزمایشی درباره آموزش و حرفه دینی بود. آن‌ها در یک ساختمان پرسشنامه‌ای را تکمیل کردند، سپس به آن‌ها دستور داده شد که به ساختمان دیگری بروند و در سخنرانی درباره مشاغل یا داستانی درباره سامری نیکوکار شرکت کنند. به شرکت‌کنندگان گفته شد که عجله کنند، اما با درجات مختلف.

در راهشان به سمت ساختمان دوم، یکی از همکاران جلوی چشم آن‌ها روی زمین افتاده بود و ظاهراً نیاز به کمک داشت. این آزمایش برای بررسی تمایل مردم به کمک بود و اینکه عوامل محیطی چقدر روی آن تأثیر می‌گذارد. اولاً محققان متوجه شدند که فرق چندانی نمی‌کرد که شرکت‌کنندگان به سخنرانی درباره مشاغل روند یا داستان سامری نیکوکار، هرچند کسانی که برای شنیدن داستانی درباره کمک می‌رفتند، تمایل کمی بیشتری به توقف و کمک کردن نشان می‌دادند.

اما متغیر «عجله» به‌طور قابل توجهی با رفتار کمک کردن ارتباط داشت، هرچه شرکت‌کنندگان بیشتر عجله داشتند، کمتر کمک می‌کردند. درواقع تنها ۱۰٪ از افرادی که در دسته «پر عجله» قرار داشتند برای کمک متوقف شدند. کسانی که کمتر عجله داشتند بیشتر کمک کردند، ۶۳٪ از آن‌ها برای کمک متوقف شدند. عجله به‌شدت و بسیار بیشتر از عوامل شخصی میزان کمک کردن را تحت تأثیر قرار داد. به نظر می‌رسد که عمل مهربانی کردن بیشتر از آنچه فکر می‌کنیم تحت تأثیر عوامل محیطی قرار دارد.

اطلاعات از آن جهت است که فرد کنشگر در موقعیت‌های پیچیده قرار می‌گیرد. اگر فضایل و عواطف نتوانند به‌تنهایی در تصمیم‌گیری فرد تأثیر بگذارند و موقعیت‌ها نیز در این تصمیم‌گیری تأثیرگذار باشند آنگاه کنشگر اخلاقی همچنان در حل چالش پیش رو ناتوان است؛ بنابراین فرونسیس در اخلاق فضیلت تضمین نمی‌کند داوری اخلاقی در جهان اطلاعات بهتر و ساده‌تر صورت می‌گیرد. اگر کسی همچنان می‌خواهد از اخلاق فضیلت، یا نمونه‌های مشابه آن، دفاع کند باید دقیقاً کارکرد فرونسیس را نشان دهد و به چنین نقدهایی پاسخ دهد.^۱

علاوه بر اینکه مناسب رویکردهای اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس با اخلاق جهانی اطلاعات محل بحث است، می‌توان از پیامد گرایی نیز دفاع کرد. پیامد گرایی با پلورالیسم تفسیری قابل جمع است. پیامد گرایی نسبت به زمینه‌ی فرهنگی که کنش اخلاقی در آن صورت می‌گیرد، حساس است. به‌عنوان مثال مسئله‌ی کپی‌رایت را در نظر بگیرید. همان‌طور که در بخش ۳-۲ دیدیم، مفهوم مالکیت در دو فرهنگ متفاوت است: در فرهنگ ۱ مالکیت عمومی و در فرهنگ ۲ مالکیت انحصاری تعریف می‌شود. اصل پیامد گرایی عبارت است از:

PC: کنشی اخلاقی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد مرتبط با آن کنش داشته باشد.

دامنه‌ی افراد مرتبط با کنش با توجه به تعریف مالکیت در فرهنگ‌های متفاوت تغییر می‌کند. فرهنگ ۱ دامنه افراد مرتبط را، به شکل وسیعی، عموم جامعه می‌داند و فرهنگ ۲ دامنه افراد مرتبط را عده محدود سازنده و حامیان تجاری در نظر می‌گیرد. در نتیجه اصل PC در دو فرهنگ به دو روش متفاوت تفسیر می‌شوند:

PC1: کپی لفت اخلاقی است و بیشترین سود را برای افراد مرتبط به همراه دارد.

PC2: کپی‌رایت اخلاقی است و بیشترین سود را برای افراد مرتبط به همراه دارد.

۱. چنین نقدهایی اغلب از جانب موقعیت‌گراها (situationists) بر فضیلت‌گرایان وارد می‌شود. جهت آشنایی بیشتر با این نقدها و همچنین پاسخ به آن می‌توانید مراجعه کنید به: ارنست سوسا (۲۰۰۹).

بنابراین رویکردهای منفعت‌گرا و پیامدگرا نیز با پلورالیسم تفسیری سازگار هستند. کارکرد نظریه‌های اخلاق فضیلت، مراقبت و کنفوسیوس نیز مشکلاتی دارد. در نتیجه، ا.ا.ج در ساحت هنجاری همچنان مبهم است و باید اشکالات آن برطرف گردد.

نتیجه‌گیری

روابط بینا فرهنگی که از به کار بردن فناوری اطلاعات حاصل شده، ضرورت ترسیم یک اخلاق جهانی را دوچندان می‌کند. مسئله اصلی در طراحی اخلاق جهانی روبرو شدن با ارزش‌ها، هنجارها و سنت‌های متفاوت در سراسر دنیا است. نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی پاسخ‌هایی، جهت حل این مسئله، پیشنهاد می‌دهند؛ ولی پاسخ ایشان امید به شکل‌گیری یک نظریه جهانی را از بین می‌برد. نسبی‌گرا معتقد است همه ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت در زمینه‌های فرهنگی خودش قابل قبول است و باید با همه آن‌ها مدارا کنیم. پس هرگز نمی‌توانیم نظریه جهانی اخلاقی را ترسیم کنیم که در میان همه سنت‌ها کار کند. مطلق‌گرا اصرار می‌کند تنها دسته واحدی از ارزش‌ها و هنجارها قابل قبول است؛ سایر ارزش‌ها و هنجارهای مغایر با آن باید کنار گذاشته شود. چنین رویکردی نیز نمی‌تواند مبنای یک نظریه جهانی باشد؛ چون بسیاری از سنت‌ها غیرقابل تحمل و محکوم می‌شوند. چارلز اس، نظریه پرداز معاصر در اخلاق فناوری اطلاعات، قصد دارد نظریه متعادل‌تری میان نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی ارائه دهد. پیشنهاد او پلورالیسم تفسیری است. پلورالیست تفسیری می‌پذیرد دسته واحدی از هنجارها و ارزش‌های مشترک وجود دارد، ولی اجازه می‌دهد آن‌ها در زمینه‌های مختلف فرهنگی به شیوه‌های متفاوت تفسیر شوند و به کار آیند. پلورالیسم تفسیری قرار است هم به تفاوت‌ها احترام بگذارد و هم ارزش‌های مشترک و واحدی را بپذیرد. بدین ترتیب امید به شکل‌گیری یک نظریه جهانی بازمی‌گردد.

با این وجود، پلورالیسم تفسیری اس با مشکلاتی روبرو است. نخست اینکه، دقیقاً روشن نیست پلورالیسم تفسیری چه تفاوتی با نسبی‌گرایی دارد و چگونه مشکل اصلی نسبی‌گرایی، ناتوانی در داوری درباره دیگری را حل می‌کند. دوم، دلایلی است که اس در دفاع از پلورالیسم تفسیری ارائه می‌دهد. دلیل اول او مبتنی بر یک فرض نادرست است.

او از تفاوت‌های ارزشی که در سطح فرهنگی مشاهده می‌شود نتیجه گرفته است ارزش‌های اخلاقی با یکدیگر متفاوت هستند و تفاوت آن‌ها را از طریق تفاوت در تفسیرها توضیح می‌دهد. پس او به نادرستی فرض کرده است تفاوت‌های فرهنگی تفاوت‌های اخلاقی را نتیجه می‌دهد. دلیل دوم او در دفاع از پلورالیسم تفسیری پیشنهاد متاپلورالیسم است. او استدلال می‌کند پلورالیسم نظریه فرا اخلاقی مناسبی برای یک اخلاق جهانی است چون در سایر رویکردهای اخلاقی در دنیا پذیرفته شده است. این در حالی است که قابل قبول بودن پلورالیسم در برخی سنت‌ها محل بحث است؛ بنابراین پلورالیسم تفسیری اس مبهم است و دلایل دفاع از آن خالی از اشکال نیست.

طراحی نظریه اخلاق اطلاعات جهانی با مسئله دیگری روبرو است. کدام نظریهٔ هنجاری چارچوب مناسبی برای این نظریه ارائه می‌دهد؟ از نظر اس، مسائل اخلاقی در فناوری اطلاعات پیچیده هستند و پیامد گرایی و وظیفه گرایی، به دلیل تکیه بر قواعد کلی، در حل مسائل پیچیده ناکام هستند. او نظریه‌های اخلاق مراقبت، فضیلت و کنفوسیوس را پیشنهاد می‌کند. او استدلال می‌کند از آنجا که این سه رویکرد برای عاطفه و زمینه کنش اخلاقی نقشی در تصمیم‌گیری فرد قائل هستند، چارچوب مناسب‌تری برای اخلاق اطلاعات جهانی شکل می‌دهند. باین وجود، اس نشان نداده است حضور عاطفه در تصمیم‌گیری اخلاقی چگونه مسائل پیچیده را حل می‌کند. همچنین اخلاق فضیلت همواره با مشکلات موقعیت‌گرایانه روبرو است و این مشکل حل مسائل اخلاقی در موقعیت‌های پیچیده جهان اطلاعات را دشوار می‌سازد؛ بنابراین اخلاق اطلاعات جهانی اس هنوز پاسخ کاملی مسئله مذکور در ساحت هنجاری نداده است.

زندگی در جهان اطلاعات، روابط آنلاین، تجارت‌های الکترونیک و سایر مؤلفه‌های آن، پدیده‌ای نوظهور است. بحث‌های نظری، مانند مباحث اخلاقی، دربارهٔ آن‌ها نیز مباحث نو و تازه‌ای است؛ بنابراین، عجیب نیست که نظریه‌های اخلاقی مانند نظریهٔ چارلز اس نیز خامی‌ها و کاستی‌هایی داشته باشد. در این مقاله برخی از مهم‌ترین شکاف‌های نظری آن را نشان دادیم. نقدهای ما امید به شکل‌گیری نظریهٔ اخلاق اطلاعات جهانی را کنار



نمی‌گذارد؛ بلکه دفاع‌های اس درباره آن را تضعیف می‌کند و راه‌هایی برای تقویت و ادامه طراحی یک اخلاق جهانی باز می‌کند.

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *متافیزیک*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- اسلامی، سید حسن. (۱۳۸۷). جنسیت و اخلاق مراقبت، *شورای فرهنگی اجتماعی زنان*. ۴۲: ۷-۴۲.
- ثقه الاسلامی، علیرضا. (۱۳۹۴). *درآمدی بر اخلاق اطلاعات*. تهران: اساطیر پارسی، نشر چاپار.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. تهران: صراط.
- قدران قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۴). نقد مدعیات قرآنی. *قبسات*. ۳۷: ۱۳۷-۱۵۸.
- کاکایی، قاسم و آویش، هاجر. (۱۳۹۵). نقد و بررسی پلورالیسم دینی نجات‌بخش در دیدگاه عرفانی ابن عربی و مولوی، *اندیشه دینی*. ۵۸: ۵۱-۷۶.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). *جاودان خرد* (مجموعه مقالات). به اهتمام حسن حسینی. تهران: سروش.
- نیک فرید، لیدا. (۱۳۹۵). اخلاق مراقبت: رویکردی پرستاری در اخلاق. *طب و تزکیه*. ۲۵(۱): ۹-۱۸.
- Eickelman, Dale F. (2003). Islam and Ethical Pluralism, In Madsen R, Strong T.B, *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World*, Princeton University Press: 161-180.
- Ess, Charles. (2006). Ethical pluralism and global information ethics, *Ethics and Information Technology*. 8(4): 215-226.
- Ess, Charles. (2008). Culture and global networks: hope for a global ethics? in Van Den Hoven J and Weckert J, *Information technology and moral philosophy* (195-225), Cambridge University Press.
- Ess, Charles. (2009). *Digital media ethics*. Polity.
- Midgley, Mary. (1981). Trying out one's new Sword, *Twenty questions*: 587-590.

- Madsen, Richard; Strong, Tracy. (2003). *The Many and the One*, PRINCETON UNIVERSITY PRESS.
- Sosa, Ernest. (2009). Situations Against Virtues: The Situationist Attack on Virtue Theory, in *Philosophy of the Social Sciences*, by C. Mantzavinos, Cambridge University Press: LONDON.