

ارزیابی بنیان‌های معرفت‌شناختی نسبیت فرهنگی با تکیه بر نظریه فطرت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

عین‌الله خادمی*
علی حیدری**

چکیده

نسبیت فرهنگی یکی از رایج‌ترین لوازم نسبیت‌گرایی در معرفت‌شناسی شمرده می‌شود. بر اساس نسبیت فرهنگی، ارزش یک عنصر فرهنگی تنها در زمینه فرهنگی خاص قابل درک است. سه تقریر عمده از نسبیت وجود دارد: نسبیت مفهومی، نسبیت اعتقادی و نسبیت ارزشی - هنجاری. با تکیه بر معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی فطری می‌توان به ارزیابی تقریرات نسبیت پرداخت. تقریرات نسبیت از مبانی نادرست معرفت‌شناختی در باب صدق نظیر شکاکیت یا انسجام و... تغذیه می‌شوند و به خطای روش‌شناختی مبنی بر خلط نگاه توصیفی جامعه‌شناختی با نگاه تحلیلی فلسفی دچارند. با تکیه بر فطرت هم می‌توان از نوعی مبنای معرفتی مبتنی بر بدیهیات در حوزه معرفت دفاع کرد که تئوری مطابقت را ملاک صدق می‌داند و از نوعی واقع‌گرایی حمایت می‌کند و هم می‌توان از نوعی مبنای اخلاقی مبتنی بر بدیهیات در حوزه اخلاق دفاع نمود که به شیوه معقولی مشترکات معرفتی - اخلاقی جوامع و فرهنگ‌های گوناگون را توجیه و تبیین می‌کند. تداوم تاریخی و گسترش جغرافیایی عناصر جهان‌شمول فرهنگی چون حقیقت، معنویت، عدالت و آزادی فارغ از اشکال گوناگونش با محوریت فطرت انسانی، زمینه وفاق و همبستگی جوامع بشری را میسر ساخته، نسبیت فرهنگی را به چالش می‌کشد.

واژگان کلیدی: فطرت، فرهنگ، نسبیت فرهنگی.

* استاد گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران. e_khademi@ymail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران.

heydarisibron@gmail.com

طرح مسئله

مفهوم فرهنگ در نگاهی سطحی ساده و روشن به نظر می‌رسد؛ اما در واقع با ابعاد و زوایای بسیار گسترده‌اش تمام ساحت‌های اعتقادی و رفتاری بشر را در بر می‌گیرد. اهمیت فرهنگ چنان است که معمولاً دانشمندان رشته‌های جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، آن را وجه ممیزه انسان از سایر حیوانات دانسته، انسان را «حیوان فرهنگی» تعریف می‌کنند. از سوی دیگر انسان و کنش‌های اجتماعی او نیز موضوع مورد مطالعه علوم اجتماعی می‌باشد؛ بنابراین انسان و فرهنگ - که حاصل کنش‌های اعتقادی و رفتاری انسان است - دو عنصر مهم و محوری در علوم اجتماعی شمرده می‌شوند.

مطالعه‌ای اجمالی در فرهنگ و باورها و ارزش‌های جوامع گوناگون، مؤید تنوع فرهنگی است. این تنوع باورها و ارزش‌های جوامع گوناگون بشری، برخی فلاسفه و دانشمندان علوم اجتماعی را متقاعد کرده است که به نسبت فرهنگ معتقد شوند. آنها بر این باورند که «نسبت فرهنگی یکی از خصایص ریشه‌دار و پایدار جوامع بشری است. فرهنگ‌های مختلف راه‌های مختلفی برای سامان‌دادن به روابط انسانی کسب معرفت نسبت به جهان و ارزیابی افعال انسانی دارند و هیچ معیار فرهنگی برای توصیف و ارزیابی این چارچوب‌های متفاوت وجود ندارد» (لیتل، ۱۳۸۸، ص ۳۴۱).

از سوی دیگر فطرت مبنای انسان‌شناسی دینی است که مبانی فلسفی اسلامی - به‌ویژه حکمت صدرایی - مبین و مؤید آن می‌باشد. بر اساس نظریه فطرت، انسانیت انسان، همان رتبه وجودی خاص انسانی است که واجد بینش‌ها و گرایش‌های متعالی است. از آنجاکه ویژگی‌های فطری، به نحو بالقوه در همه افراد انسانی یافت می‌شوند، پذیرش فطرت با پذیرش تفسیری خاص از نسبت فرهنگی - نه لزوماً تنوع فرهنگی - سازگار نیست. بنابراین مسئله اصلی پژوهش حاضر این است آیا نسبت فرهنگی جامعه‌شناختی با مبانی انسان‌شناسی فطری سازگار است یا خیر؟ برای پاسخ به سؤال اصلی فوق باید به سؤالات فرعی زیر نیز پردازیم: مدعای نظریه فطرت چیست؟ مفهوم فرهنگ و نسبت فرهنگی چیست؟ تقریرهای گوناگون و ادله له و علیه آنها کدام است؟

مفهوم‌شناسی

برای ورود به مسئله اصلی پژوهش ضروری است نخست به تعریف برخی مفاهیم مرتبط، از جمله فطرت، فرهنگ و نسبیت فرهنگی بپردازیم:

فطرت

فطرت مرتبط با خلقت است و چنان‌که وزن «فعله» در زبان عربی بر نوع یا گونه دلالت می‌کند، فطرت نیز بر خلقت ویژه‌ای اشاره دارد که با ویژگی‌هایی همراه است. خداشناسی و خداگرایی از برخی مصادیق فطریات شمرده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، ص ۳۹۸). برای بیان مفهوم اصطلاحی فطرت، ضروری است اشاره‌ای به مفاهیم «طبیعت» و «غریزه» داشته باشیم. چنان‌که «طبیعت» به ویژگی‌های نوعی اشیای غیرزنده یا به جنبه‌های مشترک بین موجودات زنده و غیرزنده اشاره دارد و غریزه نیز به امیال یا خواسته‌های مشترک موجودات زنده اشاره دارد که غالباً به بُعد جسمانی آن موجودات تعلق دارند. «غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوان است و فطریات انسان مربوط می‌شود به مسائلی که ما آنها را مسائل انسانی (مسائل ماورای حیوانی) می‌نامیم (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۴). فطریات در تحقیق حاضر به آن دسته از ویژگی‌های انسان در عرصه شناخت، رفتار، بینش و گرایش اطلاق می‌گردد که مطابق مشی معمول فلاسفه، نوعیت انسان بدان بستگی دارد و بنا بر آموزه‌های حکمت متعالیه، ریشه در صورت انسانی و فصل اخیر انسان دارند و در معنایی عمیق‌تر می‌توان گفت: حقیقت فطرت در انسان، همان واقعیت هستی اوست، نه چیزی جدای از او (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۶۱-۶۲).

برخی محققان با ارائه ملاک‌هایی برای تشخیص فطریات، معتقدند «واژه فطری» در موردی به کار می‌رود که چیزی مقتضای «فطرت» یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این‌رو امور فطری دارای سه ویژگی‌اند: یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند؛ دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند و سوم آنکه فطریات هر نوعی از موجودات در

همه افراد آن نوع یافت می‌شود، هرچند قابل ضعف و شدت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۵۸). البته اگرچه ویژگی‌های فوق در بیشتر غرایز نیز موجود است، با نظر به تعریفی که از غریزه ارائه شد، می‌توان آن امیال و خواسته‌ها و انگیزه‌هایی را که غالباً به بعد جسمانی موجودات حیاتمند یا زنده تعلق داشته و بیشترین کارکرد آنها، سامان‌دهی حیات دنیوی موجودات زنده - اعم از انسان و غیر انسان - است، غریزی شمرده، بینش‌ها و گرایش‌های مربوط به جنبه مجرد و روحانی انسان را فطری دانست. نزاعی در اصطلاح نداریم و در یک اصطلاح و کاربرد عام‌تر می‌توان به مجموع طبایع و غرایز و فطرت به معنای خاص مذکور، فطرت به معنای عام اطلاق کرد؛ اما در بحث حاضر - که بیشتر صبغه اخلاقی - معرفتی دارد و در حوزه حیات خاص انسانی کاربرد دارد - برای پرهیز از برخی مغالطات و سوء برداشت‌ها باید تصریح نمود که مراد از فطرت، فطرت به معنای خاص آن است که در برابر غریزه به کار رفته است.

نکته مهم این است که به فطرت می‌توان از دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی نگریست. فطرت از آن جنبه که به هستی خاص انسان و بینش‌ها و گرایش‌های مربوط به این رتبه خاص از هستی اشاره دارد، به حوزه هست‌ها و هستی‌شناسی تعلق دارد و به مرتبه‌ای از وجود و مراتب انسانی اشاره دارد و از آن جهت که برخی بینش‌ها و شناخت‌های خاص انسانی نیز از مصادیق فطریات شمرده می‌شوند، فطرت، کارکرد معرفت‌شناختی داشته و به حوزه معرفت‌شناسی نیز تعلق دارد. چنان‌که در متن تحقیق حاضر بدان می‌پردازیم از جنبه شناخت‌شناسی با تکیه بر فطرت می‌توان از نوعی مبنای معرفت‌شناسی دفاع نمود و در عرصه فلسفه اخلاق نیز در مبحث مهم شناخت معیار حُسن و قُبُح و ملاک اخلاقی بودن فعل اخلاقی، می‌توان از نوعی مبنای اخلاقی دفاع نمود که در نقد و ارزیابی تقریرهای گوناگون نسبت فرهنگی در تحقیق حاضر بدان پرداخته می‌شود.

فرهنگ

اهمیت فرهنگ چنان است که جامعه‌شناسان انسان را «حیوانی فرهنگی» تعریف می‌کنند و بهره‌مندی از فرهنگ را فصل ممیز انسان از سایر حیوانات بر می‌شمارند؛ بنابراین هیچ‌گیزی از فرهنگ نیست؛ زیرا گرچه رفتار انسان‌ها از الزامات زیستی یا بیولوژیکی نیز تأثیر می‌پذیرد، تردیدی نیست که رفتار نوع انسان - بر خلاف سایر حیوانات - بیشتر ناشی از الزامات فرهنگی است (Barkan, 2012, pp.75-76)؛ بنابراین روشن است که فرهنگ، بیشتر مبین رفتارهای اکتسابی است که در مقابل رفتارهای معین‌گریزی یا بیولوژیکی قرار می‌گیرد (گاربارینو، ۱۳۷۷، ص ۲۳) که برخی جامعه‌شناسان در تعریف فرهنگ این مسئله را گوشزد می‌کنند: «آنان که افراد جامعه را به دو گروه بافرهنگ و بی‌فرهنگ تقسیم می‌کنند، تصویری نادرست و عامیانه از جامعه دارند. از دیدگاه جامعه‌شناسی، هیچ فرد بزرگسال و طبیعی بی‌فرهنگ نیست. فرهنگ را می‌توان به عنوان مجموعه رفتارهای اکتسابی و ویژگی اعتقادی اعضای یک جامعه معین تعریف کرد. کلمه اساسی و مهم در تعریف یادشده، کلمه اکتسابی است که فرهنگ را از رفتارهای برخاسته از وراثت و ویژگی‌های زیستی متمایز می‌کند» (کوئن، ۱۳۸۸، ص ۵۶). با این تلقی از فرهنگ، امکان ندارد فرهنگ جدای از جامعه یا جامعه جدای از فرهنگ باشد؛ هر جا جامعه‌ای باشد، فرهنگ منطبق بر آن نیز وجود دارد.

البته تفاسیر و تعاریفی که از فرهنگ ارائه می‌دهند، بسیار متکثر است و این تکثر را می‌توان معلول پیچیدگی ابعاد وجودی انسان و تأثیر پیش‌فرض‌ها و مبانی مابعدالطبیعی در پژوهش‌های علوم اجتماعی دانست. برخی اندیشمندان علوم اجتماعی که به دستاوردهای فلسفه علم و متدولوژی معرفت آگاهی نداشتند، با نگاه تجربی صرف به فرهنگ و ابعاد آن می‌نگریستند و دخالت مبانی مابعدالطبیعی و فوق‌تجربی را خلاف عینیت علمی قلمداد می‌کردند. در غرب عصر رنسانس، به ویژه با پیدایش تفکر پوزیتیویستی، این نگاه به اوج خویش رسید. برخی جامعه‌شناسان دین با اشاره به این قضیه می‌نویسند: «از جمله ریشه‌های رهیافت جامعه‌شناختی در مورد بررسی دین،

عقل‌گرایی یا اثبات‌گرایی سده نوزدهم است که برداشت‌های مذهبی را توهم‌آمیز و نابخردانه و بیهوده می‌انگارد، آن هم در جامعه نوینی که در آن علم به عنوان شیوه فهم واقعیت باید تسلط داشته باشد و اندیشه‌های مذهبی در برابر مفاهیم و تبیین‌های برتر علم تحلیل رفته و نابود خواهد شد» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۲)؛ البته همیلتون چنین تفکری درباره دین را نادرست می‌داند؛ زیرا در نگاه او بر خلاف جوامع معاصر که قلمرو خاصی را در کنار مفاهیم دنیوی تحت سیطره اندیشه سکولاریستی، به حوزه جهان‌بینی و نظام ارزشی دین اختصاص می‌دهند، در جوامع پیشین، اندیشه و باورداشت‌های مذهبی، کم‌وبیش سراسر جهان‌بینی و نظام ارزشی بشر را می‌ساخت؛ بنابراین نادیده‌گرفتن این جنبه بسیار مهم فرهنگ بشری امری نابخردانه بود.

تجربه‌گرایی افراطی پوزیتیویست‌ها سبب شد آنها اثبات‌پذیری به شیوه تجربی را ملاک معناداری دانسته و جنبه‌های مهمی از فرهنگ بشری از جمله دین، اخلاق، فلسفه و... را بی‌معنا بدانند. بدون شک پیدایش فلسفه علم در غرب و نشان‌دادن حضور ترم‌های تئوریک در عرصه علوم تجربی و خودشکن‌بودن معیار معناداری پوزیتیویست‌ها سبب شد طرفداران افراطی عینیت و واقع‌گرایی قضایای تجربی، از موضع خویش دست برداشته یا به تعدیل آن پردازند. البته شایان ذکر است که نحله پوزیتیویسم مورد اشاره همیلتون تنها یکی از نحله‌های رایج یا ریشه‌های رهیافت نگاه جامعه‌شناختی به دین در غرب بوده است که به عنوان نمونه بدان تصریح شده است.

برخی جامعه‌شناسان با اتخاذ تلقی عام از فرهنگ می‌نویسند: فرهنگ به مجموعه شیوه زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود که مشتمل است بر ارزش‌هایی که یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهایی که تولید می‌کنند، ارزش‌ها اموری انتزاعی هستند؛ حال آنکه هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که مردم انتظار می‌رود آنها را رعایت کنند (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۳۶).

برخی پژوهشگران با بررسی تعاریف دانشمندان عرصه‌های گوناگون علوم انسانی از فرهنگ، پنج جنبه مهم آن تعاریف را چنین برشمردند: الف) مجموعه آموخته‌های بشری؛ ب) فضیلت‌های انسانی؛ ج) مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی؛ د) مجموعه

باورها و ارزش‌ها، آداب و رسوم حاکم ملت‌ها؛ هم) نظام مناسبات انسانی. ایشان معتقدند وجه مشترک منابع پنج‌گانه فوق، تربیت یا پرورش تکامل‌یافته و توسعه‌پذیر است و با این نگاه چنین تعریفی از فرهنگ ارائه می‌کنند: «فرهنگ عبارت است از مناسبت‌های انتظام‌یافته بین اجزای رفتار، پندار و گفتار انسانی که در ابعاد مادی چون ابزارها، سلسله‌مراتب، گفتمان‌ها، هنر، قوانین، اقتصاد، سیاست و مدیریت، تاریخ و جلوه‌های دیگر طبیعی به مثابه حضور روحی فعال و نیرومند تجلی حصولی می‌یابد، بدون آنکه «خود» آن حس شود. مفهوم فرهنگ، مانند وجود در فلسفه است که در عین وحدت، کثرت و در ضمن کثرت، وحدت دارد و در همه جا و همه چیز، حضور آن یقینی است» (پژوهنده، ۱۳۷۴، ص ۹۰).

به نظر می‌رسد فرهنگ در یک مفهوم عام، در درجه نخست به مجموعه دستاوردهای معنوی زندگی بشر اطلاق می‌گردد که مشتمل بر اعتقادات و ارزش‌ها و هنجارهایی است که دارای زمینه‌های فطری و مكتسب است که به لحاظ اشتغال بر عنصر اکتسابی بودن، در قالب‌های گوناگونی تجلی می‌یابد که زمینه پیدایش تنوع فرهنگی را فراهم می‌کند و در درجه دوم دستاوردهای مادی زندگی بشر را- که به- نوعی مظاهر مادی عناصر فرهنگی شمرده می‌شوند- نیز در بر می‌گیرد.

نسبیت فرهنگی

در تعریف نسبیت فرهنگی آمده است: «مفهومی است که می‌گوید درک کامل معنا و ارزش یک عنصر فرهنگی باید در زمینه فرهنگی که از آن گرفته شده است، ارزیابی شود» (کوئن، ۱۳۸۸، ص ۷۸). نگاه غالب در بین جامعه‌شناسان این است که اگر فرهنگ‌های گروه‌های دیگر را تنها به اعتبار انگیزه‌ها و ارزش‌های خودمان تجزیه و تحلیل کنیم، فهم الگوهای رفتاری آنها تقریباً غیرممکن است؛ زیرا شاید یک عنصر فرهنگی که برای ثبات یک جامعه زیانبار است، برای ثبات جامعه دیگر ضروری و حیاتی باشد (همو، ص ۶۴).

در اصل وجود تشابهات و تفاوت‌های فرهنگی تردیدی نیست؛ زیرا انسان موجودی فرهنگی و فرهنگ‌پذیر است و مدنی‌بودن و زندگی اجتماعی او منشأ تأثیر و تأثرات خواهد بود. «اما فرهنگ‌پذیری گاهی خودانگیخته، طبیعی و آزاد می‌باشد که به آن "تبادل فرهنگی" اطلاق می‌شود. این نوع فرهنگ‌پذیری زمانی رخ می‌دهد که دو فرهنگ در شرایط برابر در ارتباط و تماس باشند... و گاهی این گونه فرهنگ نیز تحمیلی است که به "تهاجم فرهنگی" معروف است» (فولادی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۸). نوع حادّ تهاجم فرهنگی «امپریالیسم فرهنگی» است که در تعریف آن آمده است: «کاربرد قدرت سیاسی و اقتصادی برای پراکندن ارزش‌ها و عادت‌های فرهنگ متعلق به آن قدرت در میان مردمی دیگر و به زیان آن مردم. امپریالیسم فرهنگی می‌تواند یاری‌دهنده امپریالیسم سیاسی و اقتصادی باشد؛ چنان‌که - مثلاً - فیلم‌های آمریکایی برای فرآورده‌های آمریکایی تقاضا پدید می‌آورند» (آشوری، ۱۳۹۱، ص ۳۸).

با توجه به تعریف مختار ما از فرهنگ، زمینه‌های فطری عناصر فرهنگی، زمینه مشترکات فرهنگی در جوامع گوناگون را فراهم می‌کند؛ ولی دخالت عنصر اراده و اکتساب، زمینه تفاوت‌ها و تنوع فرهنگی را فراهم می‌سازد. تبادل و داد و ستد فرهنگی امری اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی تهاجم و امپریالیسم فرهنگی دخالت نامشروع در روند فرهنگ‌پذیری است و به همین جهت نباید برخی از عناصر فرهنگی را به عنوان فرایند طبیعی فرهنگی لحاظ نمود. دخالت عنصر اکتساب، آن‌گاه که با زمینه‌های مشترک فطری در تعارض می‌افتد، محل اشکال و در معرض تردید است. نکته مهم این است که نمی‌توان با صرف مشاهده تنوع و تفاوت‌های فرهنگی به نسبت فرهنگی به معنای دقیق آن حکم کرد؛ زیرا نسبت فرهنگی به معنای دقیق آن به نسبت حقیقت منجر می‌شود که بطلان آن آشکار است و قابل دفاع نیست؛ زیرا از دیدگاه برخی پژوهشگران نسبت‌گرایی در مقابل واقع‌گرایی قرار دارد. بر اساس واقع‌گرایی آنچه درست یا واقعی است، مستقل از ذهن وجود دارد؛ در صورتی که انواع گوناگون نسبت‌گرایی - اعم از معرفت‌شناختی، اخلاقی و فرهنگی) دارای دو ویژگی مشترک هستند؛ نخست اینکه در این دیدگاه یک چیز - برای مثال ارزش اخلاقی، دانش و معنا - به یک چهارچوب

خاص - اعم از موضوع فردی یا فرهنگ یا دوره یا زبان - مرتبط است و دوم اینکه بر اساس نسبییت‌گرایی ترجیح و تمایز دیدگاهی خاص بر دیگر نظریات انکار می‌شود (هاوسون، ۲۰۰۶، ص ۱). نسبییت فرهنگی در واقع منظر‌گرایی از نوع حادّ آن است که «معرفت را همواره وابسته به چارچوبی می‌داند که مفاهیم و لغات متشکله آن زبان و زبان توصیف‌کننده حقایق درون آن شکل گرفته‌اند. شروع و شیوع این دیدگاه از زمان کانت به این سوست که برخی مقولات را شرط ضروری و چارچوب ذهن برای تجربه و درک جهان می‌دانست. منظر‌گرایی به هیچ وجه مستلزم تفاوت بنیادین و اساسی بین چارچوب‌ها نیست و در واقع کانت چارچوب نگرش به جهان را در آدیان یکسان می‌دانست؛ اما این دیدگاه در شکل حادّ خود منجر به نسبییت‌گرایی می‌شود که مدعی تفاوت بنیادین چارچوب‌ها در میان فرهنگ‌ها، ادوار و جوامع گوناگون است» (موسوی کریمی، ۱۳۸۱، ص ۶۳).

آنچه درباره نسبییت فرهنگی باید بدان توجه داشت، این است که مراد نسبییت‌گرا این نیست که هر فرد یا جامعه‌ای خیال می‌کند عقیده او صادق و عقیده خلافش کاذب است، بلکه یک قضیه واقعاً در یک فرد، زمینه یا فرهنگ، صادق و در فرد، زمینه یا فرهنگ دیگر، کاذب است. اگر از یک نسبییت‌گرا پرسیم با صرف نظر از اعتقادات افراد و جوامع آنها، قضیه الف صادق است یا کاذب؟ پاسخ نسبییت‌گرا این است که این سؤال نادرستی است؛ زیرا با صرف نظر از عقاید افراد و جوامع، صدق و کذب معنا ندارد و قول به صدق و کذب نفس‌الامری قضایا، مطلق‌گرایی است که منافی با نسبییت‌گرایی می‌باشد (فنائی اشکوری، ۱۳۷۸، ص ۲۵).

تقریرات سه‌گانه نسبییت فرهنگی

اکنون از میان تقریرات گوناگون نسبییت فرهنگی به طرح و بررسی سه تقریر اکتفا می‌شود:

الف) نسبییت مفهومی؛ ب) نسبییت اعتقادی؛ ج) نسبییت ارزشی - هنجاری.

بررسی تقریرات سه گانه نسبیت فرهنگی با معیار انسان شناسی فطری

شایان ذکر است که «هیچ یک از علوم اجتماعی و از آن جمله جامعه شناسی، نه تنها نمی تواند از بینش های برخاسته از فلسفه، جهان بینی و انسان شناسی به طور کامل تهی باشد، بلکه استفاده صحیح و آگاهانه از این معارف، به رشد و عمق تحقیقات جامعه شناسی نیز کمک می کند» (محمدی عراقی و همکاران، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶). بنابراین روشن است با پذیرش فطرت و اصالت بُعد معنوی و روحی انسان و به تبع آن، اختیار و آزادی و خداشناسی و...، تفسیری خاص از انسان شناسی با رویکرد اسلامی ارائه خواهد شد و از آنجاکه انسان و کنش های اجتماعی انسان موضوع مورد مطالعه جامعه شناسی و سایر علوم اجتماعی است، مبنای انسان شناسی فطری، به تحقیقات همه حوزه های معرفتی جهتی خاص می بخشد؛ زیرا پذیرش نقش معرفت شناختی فطرت، چتر تأثیرش را در همه حوزه های معرفتی می گستراند.

الف) نسبیت مفهومی

در بررسی نسبیت مفهومی طی دو عنوان زیر به «تبیین نسبیت مفهومی» و «ارزیابی نسبیت مفهومی» می پردازیم:

۱. تبیین نسبیت مفهومی

«نسبیت مفهومی - به پیروی از پاره ای مکاتب جدید در فلسفه علم و فلسفه زبان) بر آن است که زبان های مختلف واجد نظامات مفهومی غیر قابل قیاس هستند و در نتیجه فرهنگ ها و گروه های مختلف، جهان را در مقولاتی می گنجانند که غیر قابل قیاس با یکدیگرند» (لیتل، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲). در نسبیت مفهومی بیش از هر چیزی به مفهوم قیاس ناپذیری تکیه می شود و معتقدند از آنجاکه تساوی تعریفی و همزبانی بین فرهنگ های گوناگون در تعبیر از واقعیات جهان و زندگی وجود ندارد، مقایسه و در نتیجه قضاوت و داوری بین فرهنگ های گوناگون ممکن نیست. تکیه بر

قیاس‌ناپذیری بیش از هر چیزی متأثر از تحلیل تامس کوهن از ساختار انقلاب‌های علمی در فلسفه علم می‌باشد. از دیدگاه کوهن دگرگونی‌های علمی بیش از آنکه خصلت منطقی داشته باشند، از عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی متأثرند. چارچوب کلی تحولات علم از دیدگاه او در قالب شش مرحله (پیش‌علم، علم عادی، بحران، انقلاب علمی، علم عادی جدید، بحران جدید) طرح می‌شود (حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰). به نظر کوهن تحقیق علمی همواره حول یک الگو یا پارادایم سامان می‌پذیرد که عبارت است از: «شبکه‌ای نیرومند از التزامات و تقیدات مفهومی، تئوریک، ابزاری و روش‌شناختی». او قیاس‌ناپذیری مفهومی را در الگوها جاری می‌داند که هر الگو مجموعه‌ای از مدل‌های تبیین علمی، آزمایش‌های الگودار، مبانی جهان‌شناختی و امثال آن است که محققان مسائل تحقیقاتی دقیق‌تر خود را در دل آنها صورتبندی می‌کنند. از دیدگاه کوهن «الگوها جهان‌بینی‌های جامعی هستند که محققان بر حسب مقولات آنها داده‌های تجربی خود را سامان و نظم می‌بخشند و الگوهای متفاوت، مقوم مفاهیم و معتقداتی هستند که قابل ترجمه به یکدیگر نیستند. مفاهیم مصطلحات تئوریک، تفسیر داده‌های تجربی، مدعیات تئوریک و استانداردهای استنتاج و استنباط الگوها چنان‌اند که با یکدیگر قیاس‌ناپذیرند» (لتیل، ۱۳۸۸، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۲. ارزیابی نسبیت مفهومی

در نقد نسبیت مفهومی به تقریر تامس کوهن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. نسبیت مفهومی به نسبیت حقیقت منتهی می‌شود و تمام اشکالاتی که به نسبیت حقیقت وارد است، به دیدگاه مزبور نیز وارد می‌شود؛ از جمله اینکه «اگر مدعای نسبیت‌گرا کلی باشد، یعنی مراد این باشد که هیچ معرفتی صدق مطلق ندارد، چنانکه مراد همین است، این ادعا مبطل خود خواهد بود؛ چراکه این قضیه خود مدعی صدق مطلق است و اگر مدعایش قضیه جزئی باشد، به این معنا که بعضی معارف نسبی‌اند، وجود معارف مطلق دیگر را نفی نمی‌کند» (فنائی اشکوری، ۱۳۷۸، ص ۲۵-۲۶). «درواقع مشکل اصلی نسبی‌گرایان این است که از موضع داور سخن می‌گویند؛ درحالی‌که به

نظر می‌رسد اگر نسبی‌گرایی درست باشد، خود آنها نیز بازیگرانی خواهند بود که چهارچوب مفهومی خاص خود را دارند» (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۹۶).

۲. قیاس‌ناپذیری و ترجمه‌ناپذیری فرهنگ‌ها و زبان‌ها قابل دفاع نیست؛ زیرا اولاً «وجود و صحت قواعد عامی چون قواعد منطق برای همه فرهنگ‌ها در همه دوران‌ها و خطابودن تخلف از آنها به یکسان برای همه، بر خلاف نظر نسبی‌گرایان، حاکی از وجود مشترکات در میان آدمیان و جوامع گوناگون است» (موسوی کریمی، ۱۳۸۱، ص ۶۶)؛ ثانیاً همین که از اختلاف بین فرهنگ‌های گوناگون و قیاس‌نشدنی حکایت می‌کنیم، خود حاکی از شناخت فی‌الجمله فرهنگ‌های متفاوت و گوناگون است که مغایر با ادعای قیاس‌ناپذیری و ترجمه‌ناپذیری و حصر صرف در شاکله مفهومی خاص می‌باشد.

۳. زبان‌شناسان معتقدند اصل آموختن و به‌کاربردن زبان، متکی به استعداد ادراکی خاصی است که در نوع انسان وجود دارد و گوناگونی اشکال زبانی ناشی از تأثیر محیط‌های اجتماعی است؛ زیرا وجود زبان مشترک طبیعی و بدنی و نیز اصل زبان‌آموزی امری فطری است و فطریات اموری بالقوه و استعداداتی هستند که برای بسط‌یافتن و به‌فعلیت‌رسیدن، محتاج اعانت محیط‌اند؛ ولی این امر، کلیت اصول مشترک زبانی را نقض نمی‌کند (لیتل، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶-۳۶۷).

۴. از میان نظریات عام معرفت‌شناختی در باب صدق، پیش‌فرض نظریه نسبی‌گرایی فرهنگی، پذیرش نظریه انسجام یا همبستگی یا سازگاری است و چون نظریه انسجام قابل دفاع نیست، نسبی‌گرایی فرهنگی، مبنای درستی ندارد. نظریه انسجام دو تقریر جامعه‌شناختی و ایدئالیستی دارد: در تقریر جامعه‌شناختی، ملاک صدق، مقبولیت و تلائم جمعی و اجماع و قبول همگانی است. در صورتی که اولاً توافق همگانی و عمومیت، گاه نشانه و علامت صدق است؛ ولی عین حقیقت نیست؛ چنان‌که اختلاف اندیشه‌ها دلیل بر بطلان آنها نیست. ثانیاً حقیقت‌داشتن یک عقیده و باور اگر به دست عموم افراد قرار گیرد، منشأ عمومیت می‌شود، نه اینکه عمومیت، علت حقیقت‌داشتن آن باشد. در تقریر ایدئالیستی ملاک صدق را انسجام می‌دانند؛ در صورتی که ممکن است

دو مجموعه را در نظر بگیریم که هر یک ارتباط درونی، سازگاری و هماهنگی کافی داشته باشند، ولی متناقض باشند. همچنین ممکن است مجموعه‌ای از باورها و گزاره‌هایی را فرض کرد که در عین هماهنگی و مرتبط‌الاجزایبودن، یکسره افسانه و دروغ باشند؛ مانند داستان‌ها و رمان‌های تخیلی که منشأ همه آنها خیال نویسنده یا گوینده است (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۶-۲۳۲).

بر اساس تقریری از مبنای گروهی در بحث صدق می‌توان از نوعی مطلق‌گرایی در ردّ نسیت بهره جست. طبق تقریری از آن، مجموعه معرفت انسانی در یک نظم طولی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. معرفت‌هایی که نیازمند اثبات و تأیید از سوی باورهای دیگر هستند؛ ۲. معرفت‌هایی که بین بوده و نیاز به اثبات ندارند. همه معارف انسانی بر این معلومات بنیادین و اساسی دسته دوم بنا نهاده شده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

به نظر می‌رسد مبانی دیدگاه مبنای گروهی در توجیه معرفت می‌تواند با تکیه بر پذیرش فطرت توجیه گردد؛ زیرا فطرت به معنای خاص، از حیث هستی‌شناختی، رتبه خاص هستی انسانی است و از حیث معرفت‌شناختی، شناخت فطری انسان، شناختی شهودی و حضوری است و دفاع از بداهت قضایای بین با تکیه بر شهود حاصل می‌شود؛ بنابراین اعتبار دیدگاه مبنای گروهی مبتنی بر بدیهیات به جهت ابتدای آن بر شهود فطری است؛ زیرا «معارف نظری عقلی به شناخت‌های بدیهی و اولی عقلی ختم می‌شوند و معرفت اولی عقلی به شهود اولی و غیرقابل تردید متکی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۸-۴۹). با توضیحات فوق به نظر می‌رسد با تکیه بر انسان‌شناسی فطری می‌توان از تقریری از مبنای گروهی در باب صدق دفاع کرد که مبتنی بر قضایای بدیهی است که مؤید به شهود فطری است. با تکیه بر مبنای گروهی مبتنی بر بداهت، ملاک صدق هر گزاره، مطابقت آن با واقع است که از جمله مزیت این قول، سازگاری آن با عقل سلیم است، گرچه منتقدانی هم دارد (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۴۲).

ب) نسبیت اعتقادی

در بررسی نسبیت اعتقادی، طی دو عنوان زیر به «تبیین نسبیت اعتقادی» و «ارزیابی نسبیت اعتقادی» می‌پردازیم:

۱. تبیین نسبیت اعتقادی

«تنش‌زاترین مدعای نسبیت فرهنگی این است که هیچ استاندارد فرافرهنگی برای عقلانیت اعتقادات موجود نیست. فرهنگ‌های مختلف، استانداردهای مختلف برای ارزیابی احکام مربوط به «واقعیات» دارند و به هیچ معنا نمی‌توان گفت که یک دسته از استانداردها بهتر از دسته دیگر است» (لیتل، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳). طرفداران نسبیت اعتقادی با مشاهده تنوع نظام‌های اعتقادی در فرهنگ‌های گوناگون به این نتیجه رسیدند که نمی‌توان فارغ از فضای فرهنگی خاص، از عقلانی‌تربودن یک جهان‌بینی از جهان‌بینی دیگر دفاع نمود.

۲. ارزیابی نسبیت اعتقادی

در ارزیابی نسبیت اعتقادی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. پیش‌فرض نسبیت اعتقادی از بین نظریات در باب صدق از دو حال خارج نیست: الف) شکاکیت که بر این باور است که هیچ گزاره منطقیاً موجهی وجود ندارد. ب) انسجام که بر این مبنا اولاً باید با تکیه بر اصالت منظر از صدق در چارچوب یا زمینه فرهنگی خاص صحبت کرد و ثانیاً ملاک و مناط صدق، سازگاری گزاره‌های جدید با گزاره‌های پیشین مربوط به آن نظام فکری است. این تقریر همان تقریر ایدئالیستی از نظریه انسجام در باب صدق است که در ذیل عنوان «ارزیابی نسبیت مفهومی» به نقد آن پرداخته شد. تئوری شکاکیت نیز خودشکن است؛ زیرا این ادعا که «هیچ معرفت یا گزاره موجهی وجود ندارد» خود این معیار را نیز شامل می‌شود؛ بنابراین ادعای فوق خودشکن و تناقض‌نماست که چه صدق و چه کذب آن، از وجود حداقل برخی قضایای موجه یا صادق به نحو موجه جزئی‌ه خبر می‌دهد.

۲. طرفداران نسبیت اعتقادی به خطای روش‌شناختی ناشی از خلط نگاه توصیفی با نگاه ارزشی و تحلیلی دچار شدند؛ به عبارت دیگر با خلط نگاه جامعه‌شناختی با نگاه فلسفی، با مشاهده صرف تنوع نظام‌های عقیدتی، به بطلان یا نسبیت آن نظام‌ها تن دادند که با روش‌شناسی رئالیستی ناسازگار است. برخی پژوهشگران در این زمینه می‌نویسند: «جامعه‌شناسی شناخت باید هر آنچه را در جامعه‌ای «شناسایی» شمرده می‌شود، قطع نظر از درستی یا نادرستی نهایی این گونه «شناسایی»- بر اساس هرگونه معیاری- مورد رسیدگی قرار دهد و از آنجایی که همه «شناسایی» آدمی در موقعیت‌های اجتماعی پدیدار می‌شود، انتقال می‌یابد و باقی می‌ماند، جامعه‌شناسی شناخت باید در صدد درک فرایندهایی باشد که به وسیله آنها این امر به نحوی صورت می‌گیرد که یک «واقعیت» مسلم فرض شده برای انسان عامی به صورت منجمد و متحجر در می‌آید. به بیان دیگر ما معتقدیم جامعه‌شناسی با تحلیل ساخت اجتماعی واقعیت سر و کار دارد» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۰) و روشن است که نگاه یک جامعه‌شناس صرفاً نگاهی توصیفی است و تنها نظرش این است که آیا می‌توان تفاوت دو واقعیت (ارزشی یا غیرارزشی) را با توجه به تنوع جوامع مربوط توجیه کرد؟ همچنین جامعه‌شناس سعی خواهد کرد روند تأثیر جوامع بر شکل‌گیری ارزش‌ها و... را تبیین کند؛ لذا نگاه جامعه‌شناختی با ملاحظه محدودیت روش‌شناختی خود نمی‌تواند و نباید به ارزش‌گذاری مبتنی بر صرف توصیف از واقعیت‌ها پردازد؛ البته اگر برخی رویکردهای جامعه‌شناختی با تکیه بر مبانی و رهیافت‌های نظری به حوزه داوری پردازند، ناگزیر مبانی فکری آنها ذیل یکی از نظریات معرفت‌شناختی در مورد صدق جای می‌گیرند و بر اساس مفاد بند (۱) مذکور ارزیابی می‌گردند.

همچنین جامعه‌شناسی هنوز دارای یک تئوری عمومی نیست که در یک فرم کلی به تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی پردازد. جامعه‌شناسی به دلیل اتکای زیاد بر تاریخ سیاسی و اجتماعی، خود پدیده‌ای جامعه‌شناختی و تابع شرایط و عوامل اجتماعی است (گی روشه، ۱۳۷۷، ص ۲۵-۲۶)؛ بنابراین نباید تحلیل‌های اجتماعی را مطلق نگریم.

۳. با تکیه بر انسان‌شناسی فطری می‌توان از وحدت نوعی انسان و در نتیجه وحدت

قواعد و اصول ادراکی بشر و مجموعه قواعد منطقی مشترکی دفاع نمود؛ زیرا در این رویکرد، عقل عنصر شناختی فطرت شمرده می‌شود و فطریات انسان بین همه افراد نوع، مشترک است و به همین دلیل منطق تدوینی منطبق بر منطق تکوینی و فطری است؛ بنابراین پذیرش این زمینه‌های فکری فطری، بنیان مدعای نسبیت اعتقادی مبنی بر عدم وجود معیارها و استانداردهای مشترک و فرافرهنگی را به شدت تضعیف می‌کند.

ج) نسبیت ارزشی - هنجاری

در بررسی نسبیت ارزشی - هنجاری طی دو عنوان زیر به «تبیین نسبیت ارزشی - هنجاری» و «ارزیابی نسبیت ارزشی - هنجاری» می‌پردازیم.

۱. تبیین نسبیت ارزشی - هنجاری

قبل از تبیین نسبیت ارزشی - هنجاری، نخست لازم است تصویری از ارزش و هنجارهای فرهنگی داشته باشیم. برخی جامعه‌شناسان معتقدند هنجارهای فرهنگی، معیارهای ثابتی هستند که گروه به لحاظ فکری یا رفتاری از افراد انتظار دارد یا آنها را تأیید می‌کند؛ البته این انتظارات و رفتارهای حاصل از آن غالباً از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کند. آنها معمولاً هنجارهای فرهنگی را به سه دسته ارزش‌ها، آداب و رسوم عادی و رسوم اخلاقی تقسیم می‌کردند. ارزش‌ها احساسات ریشه‌دار و عمیقی هستند که اعضای جامعه در آن شریک‌اند و این ارزش‌ها اعمال و رفتار جامعه را معین می‌کنند. آداب و رسوم نیز به آن دسته از شیوه‌های رفتاری عادی اطلاق می‌شود که در جامعه رواج دارد. اما رسوم اخلاقی، رسومی هستند که ویژگی‌های معناداری از رفتارهای درست و نادرست را در بر می‌گیرند. رسوم اخلاقی هر جامعه در نظام حقوقی و آموزش‌های مذهبی آن متبلور می‌شود. قوانین هر جامعه هم بخشی از رسوم اخلاقی هستند که به صورت قواعد و مقررات در آمده‌اند و هر کس بر خلاف این مقررات رفتار کند، با مجازات قانونی روبه‌رو می‌شود (کوئن، ۱۳۸۸، ص ۵۸). از میان سه دسته از هنجارهای مذکور، در نسبی بودن آداب و رسوم عادی و جزئی در جوامع

گوناگون تردیدی نیست؛ زیرا بیشتر به نوعی سلیقه رفتاری بر می‌گردد و سلاقی افراد بسته به شرایط محیطی - اعم از محیط جغرافیایی یا اجتماعی - ممکن است متفاوت باشد؛ اما ارزش‌ها و رسوم اخلاقی اموری عمیق و ریشه‌دارند که کم و بیش در بین جوامع گوناگون مشترک‌اند؛ بنابراین قایلان به نسبت ارزشی - هنجاری به نسبی بودن این دو دسته هنجارهای فرهنگی اخیر اشاره دارند.

برخی پژوهشگران عرصه فلسفه اخلاق معتقدند تأمل در باب شکل‌های مختلف زندگی اجتماعی در جوامع گوناگون منبعی قدیمی برای شک‌گرایی اخلاقی بوده است و این اندیشه که نظام‌های اجتماعی بسیار متفاوت‌اند، ممکن است اعتماد ما را به درستی شیوه نگرش ما دچار تزلزل کند. اغلب ادعا شده است که مطالعه فرهنگ‌های بیگانه واگرایی بسیاری را میان نظام‌های اخلاقی نشان می‌دهد؛ بنابراین آیا در نگاه نخست موردی برای تردید در وجود حقیقت اخلاقی وجود ندارد؟ (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۲۳۵). جی. ال. مکی نیز با توهمی دانستن اخلاقیات به دو دلیل نسبت و غرابت اشاره می‌کند. بر اساس مفاد «دلیل نسبت» مکی معتقد است که میان اصول اخلاقی موجود در کشورها و ادیان و دوره‌های تاریخی مختلف، تفاوت‌های مهمی وجود دارد. با مشاهده چنین تفاوت‌هایی دو فرضیه به ذهن او خطور کرد: یکی اینکه اصول اخلاقی صرفاً بر شیوه‌های متفاوت زندگی دلالت دارند و دیگر اینکه هیچ یک از روش‌های زندگی از لحاظ اخلاقی بهتر از دیگری نیست» (تییچمن و اوآنز، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰). دلیل دوم جی. ال. مکی مبنی بر توهمی خواندن اخلاق که او آن را «دلیل از راه غرابت» می‌نامد، چنین است: اگر ارزش‌های اخلاقی عینی وجود داشته باشند، می‌بایست امور بسیار غریبی باشند که با هر چیز دیگر در جهان متفاوت‌اند؛ مثلاً خوبی شبیه سرخی نیست؛ یعنی آن را به چشم نمی‌توان دید. شبیه صافی نیست؛ یعنی با انگشتان نمی‌توان آن را لمس کرد. مانند سنگینی نیست؛ زیرا آن را نمی‌توان وزن کرد؛ بنابراین چیز غریبی است؛ اما مکی از این هم فراتر رفته، ادعا می‌کند از آنجاکه اگر خوبی وجود داشت، چیز غریبی می‌بود، حقیقت امر باید چنین باشد که آن وجود ندارد (همان، ص ۱۲۲).

فرانکنا نیز در فلسفه اخلاق خویش سه تقریر از نسبت‌گروی اخلاقی ارائه کرده

است: نسبت گروهی توصیفی، نسبت گروهی فرااخلاقی و نسبت گروهی هنجاری. ایشان معتقد است نسبت گروهی توصیفی صرفاً نمی‌گوید که احکام اخلاقی افراد و جوامع مختلف است؛ زیرا این مطلب می‌تواند درست باشد، حتی اگر احکام اخلاقی اصلی افراد و جوامع مانند هم باشد و تنها احکام فرعی آنها متفاوت باشد. آنچه دقیقاً نسبی‌گروی توصیفی می‌گوید این است که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارض‌اند. نسبت‌گروی فرااخلاقی بر آن است که در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند؛ ولی نسبت‌گروی هنجاری، یک اصل هنجاری را پیش می‌کشد و معتقد است آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر همه شرایط مربوط، مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست نیست و به نظر می‌رسد این امر، دوام و عمومیت باورهای اخلاقی اصلی را نقض میکند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۷-۲۲۹).

۲. ارزیابی نسبت ارزشی - هنجاری

اکنون با نظر به تقریرات گوناگون نسبت‌گروی اخلاقی که ارائه گردید، به ارزیابی هر کدام از تفاسیر و قرائت‌های نسبی‌گروی می‌پردازیم:

۱. «دلیل نسبت» جی. ال. مکی همان نسبت‌گروی توصیفی است و در نقد آن باید گفت: اولاً با نظر به تنوع اصول ارزشی - هنجاری نمی‌توان ضرورتاً به نسبت‌گروی اخلاقی رسید؛ زیرا نگاه فوق، نگاهی توصیفی و جامعه‌شناختی است و به مقتضای منطق روش‌شناختی (متدولوژی معرفت) نمی‌توان با نگاه صرف توصیفی به ارزش‌گذاری رسید، داوری و قضاوت درباره نسبت یا اطلاق اصول اخلاقی، داوری تحلیلی - فلسفی است؛ زیرا اولاً «تفاوت‌های موجود در عقاید اخلاقی چیزی را ثابت نمی‌کند. به هر حال دانشمندان مختلف - مثلاً - درباره منشأ جهان یا در مورد علت بیماری‌های نظریه‌های متفاوتی دارند؛ ولی ما هرگز نتیجه نمی‌گیریم که حقیقت علمی به شخص ناظر وابسته است» (تیچمن و اوانز، ص ۱۲۰-۱۲۱)؛ ثانیاً مشترکات زیادی در

باورها و اصول اخلاقی جوامع وجود دارد و توجه صرف به تفاوت‌ها منافی با داوری منصفانه و انصاف علمی است.

۲. در نقد «دلیل غرابت» مکی برای اثبات توهمی دانستن اخلاقیات و نسبیّت‌گرایی اخلاقی باید گفت که اولاً از کجا می‌دانیم که امور «غریب» وجود ندارند؟ غرابت معنایش هرچه باشد، ضرورتاً مانع و مقابل وجود نیست. ثانیاً اگر مفهوم اصلی اخلاق، مثل خوبی اگر واقعاً «غریب» است، پس چه کیفیاتی «عادی» اند؟ در صورتی که حتی در علوم تجربی ترم‌های تئوریک یا اصطلاحات نظری داریم که با اینکه مستقیماً قابل مشاهده حسّی نیستند، در اعتبار آنها شکی نداریم و مفاهیمی چون نیرو، ژن، الکترون و... را اموری غریب نمی‌دانیم؛ بنابراین مفهوم «غرابت» خودش مفهومی نسبی است و وضوح مفهومی نیز ندارد (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳) و ثالثاً به نظر می‌رسد با توجه به مضامین «دلیل غرابت» پیش‌فرض فلسفی مکی، تجربه‌گرایی افراطی یا همان حس‌گرایی باشد. در صورتی که مبانی معرفت‌شناختی حس‌گرایی، مبنای معتبر و قابل دفاعی نیست و همان انتقادهای وارد بر پوزیتیویست‌ها بر حس‌گرایان افراطی نیز وارد است و مضافاً اینکه تجربه‌گرایی و حس‌گرایی یکی از رویکردهای معرفتی در معرفت‌شناسی اند و دیدگاه‌های بدیل و محکم‌تری نیز چون مبنای‌گرایی مبتنی بر بدهت و انسجام‌گرایی و... وجود دارند.

نکته مهم‌تر در نقد دلیل غرابت مکی این است که ایشان با خلط مفاهیم انتزاعی اخلاقی با سایر مفاهیم ماهوی طبیعی، در تفسیر درست مفاهیم اخلاقی ناکام مانده است؛ توضیح اینکه در بحث رابطه ارزش و واقعیت دست‌کم سه نظریه وجود دارد: الف) عینی بودن ارزش‌ها که ارزش‌ها را از نوع مفاهیم ماهوی می‌دانند که مابازای خارجی دارند. ب) ذهنی بودن ارزش‌ها که قایل به جداانگاری قلمرو ارزش و واقعیت است و ارزش‌ها را به حیطه احساسات و سلايق فردی منحصر می‌کنند. ج) انتزاعی بودن ارزش‌ها که ارزش‌ها را از نوع مفاهیم فلسفی می‌داند که هرچند مابازای خارجی و عینی ندارند، دارای منشأ انتزاع خارجی هستند و با انجام برخی تلاش و تأمل عقلانی و مقایسه‌ها و... به دست می‌آیند (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۳۷). بنابراین انتقاد

وارد بر دیدگاه مکی این است که ایشان ظاهراً مفاهیم را منحصر به مفاهیم ماهوی و ذهنی یا اعتباری صرف می‌دانست؛ لذا با مشاهده ماهوی نبودن مفاهیم اخلاقی، اخلاقیات را از سنخ وهمیات شمرده است؛ بنابراین در تحلیل درست مفاهیم اخلاقی راه صواب را نپیموده است.

۳. در نقد نسبیت‌گروی هنجاری با تقریری که *فرانکنا* ارائه کرده است نیز می‌توان گفت که واقعاً آنچه برای یک جامعه درست باشد- نه اینکه گمان کنند درست است- نمی‌تواند در شرایط مشابه در جامعه دیگر واقعاً درست یا خوب نباشد- نه این گمان کنند که خوب و درست نیست؛ زیرا خلاف بداهت است و مستلزم اجتماع نقیضین است؛ یعنی یک اصل هنجاری در دو جامعه در شرایط یکسان با رعایت وحدت تمام شرایطی که در تناقض لازم است، هم واقعاً درست باشد و هم واقعاً درست نباشد و بطلان اجتماع نقیضین نیز بدیهی اولی است. البته به نظر می‌رسد از آنجایی که اختلاف آن حکم در دو جامعه مطرح است، دست‌کم از نظر ظرف مکانی با همدیگر اختلاف دارند؛ ولی حتی با این ملاحظه نیز ذکر مشابه بودن تمام شرایط، اصل ادعایی نسبیت‌گروی هنجاری را با تناقض درونی مواجه می‌کند؛ یعنی در واقع شرایط مشابه ادعایی آنها محقق نشده است و در این صورت حکم نسبیت‌گروی هنجاری در تقریر *فرانکنا* شبیه حکم نسبیت‌گروی توصیفی می‌باشد و انتقادهای وارده بر آن بر این تقریر هم وارد است.

۴. در نقد نسبیت‌گروی فرااخلاقی- که از نگاه *فرانکنا* مسئله اصلی در فلسفه اخلاق در باب نسبیت‌گروی است- باید گفت: هر استدلال معمول و رایجی که برای اثبات آن به کار می‌رود مبتنی بر نسبیت‌گروی توصیفی است؛ درحالی‌که هنوز درباره نسبیت‌گروی توصیفی بحث و مناقشه وجود دارد. حتی برخی از انسان‌شناسان فرهنگی و روان‌شناسان اجتماعی، از جمله *رالف لیتتون* و *اس.ای. اش حقانیت* آن را زیر سؤال برده‌اند؛ مضافاً اینکه اثبات نسبیت‌گروی توصیفی به تنهایی برای اثبات نسبیت‌گروی اخلاقی کافی نیست؛ زیرا باید اثبات کرد که احکام اخلاقی اصلی مردم، حتی اگر کاملاً تعلیم داده شوند و همگی باورهای ناظر به واقع مشترکی داشته باشند، باز هم مختلف و

متعارض خواهد بود. این کافی نیست که ثابت کنیم احکام اخلاقی اصلی مردم مختلف‌اند؛ زیرا ممکن است این اختلافات همگی ناشی از تفاوت‌ها و کاستی‌هایی در باورهای ناظر به واقع آنها باشد؛ بنابراین تنها زمانی می‌تواند نسبت‌گروی توصیفی به نسبت‌گروی فرااخلاقی منتهی گردد که ثابت شود حتی اگر مردم کاملاً تعلیم داده شوند و از جهت مفهومی روشن و آگاه باشند و باورهای ناظر به واقع مشترک و دیدگاه واحدی داشته باشند، باز هم احکام اخلاقی اصلی آنها مختلف باشد که البته اثبات این مطلب اگر نگوییم غیرممکن دست‌کم به غایت مشکل است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹-۲۳۰).

۵. نکته مهم این است که باید بین نگاه جامعه‌شناختی و نگاه فلسفی تفکیک قایل شد. نگاه جامعه‌شناختی نگاهی توصیفی است و صرف تفاوت‌ها و تعارضات تکالیف اخلاقی در اشکال ظاهری نمی‌تواند به نسبت‌گروی اخلاقی منجر شود، مگر تعارض در معیارهای اصلی اخلاقی باشد که بررسی آن معیارها در فلسفه اخلاق و با تکیه بر مبانی معرفت‌شناسی فلسفی در باب صدق و... صورت می‌گیرد و ربطی به تحقیق جامعه‌شناختی اخلاق ندارد.

۶. به نظر می‌رسد یکی از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نسبت‌گروی اخلاقی پذیرش تئوری شکاکیت یا انسجام در باب صدق باشد؛ زیرا بر مبنای شکاکیت معرفت‌شناختی در مورد احکام اخلاقی اصلی، به مثل احکام سایر حوزه‌های معرفتی، شیوه معقول و معتبر عینی برای توجیه و ترجیح یک عقیده یا حکم بر سایر عقاید یا احکام وجود ندارد و بنابراین هر دو حکم اصلی متعارض می‌توانند اعتبار یکسانی داشته باشند. بر مبنای انسجام نیز می‌توان دو سیستم اخلاقی تصور کرد که گزاره‌های آن با همدیگر سازگار بوده و انسجام درونی داشته باشند، ولی دو سیستم مذکور با هم سازگار نباشند؛ چنان‌که تامس کوهن در بحث قیاس‌ناپذیری شاکله‌های معرفتی طرح نموده است؛ بنابراین بر اساس مبنای معرفت‌شناختی شکاکیت یا انسجام می‌توان به نوعی نسبت‌گروی معرفتی رسید.

اما به نظر می‌رسد چنان‌که در معارف نظری می‌توان از نوعی مبنای معرفتی مبتنی بر

بدهت بهره گرفت، در بحث حکمت عملی و حوزه اخلاق نیز می‌توان از نوعی مبنای اخلاقی مبتنی بر بدهت دفاع نمود که معتقد است همان‌طور که در حکمت نظری باید یک رشته قضایای بدیهی و خودمعیار باشد که اندیشه‌های نظری به وسیله آنها تحصیل شود، در حکمت عملی نیز باید یک رشته قضایای خودمعیار باشد که کلید حل دیگر مسائل حکمت عملی شمرده شود؛ زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک است و اگر ادراکات و معارف به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسئله نیز برای انسان معلوم نگردد و این، امری است خلاف وجدان، زیرا معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم؛ بنابراین قضایای مربوط به حُسن و قُبْح از قضایای خودمعیار و بدیهی حکمت اولی است که تصور قضیه در اذعان به نسبت کافی است و در همین مرحله انسان به حُسن عدل و مشتقات آن و قُبْح ظلم و فروع آن اذعان پیدا می‌کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه، نیازی به ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد. این، نکته‌ای است که نظریه ما را در مسائل تحسین و تقبیح از دیگر قایلان به حُسن و قُبْح عقلی که می‌کوشند حکم عقل را از طریق مصالح و مفاسد نوعی توجیه کنند، جدا می‌کند (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۶۳-۶۴).

لازم است ذکر گردد با تکیه بر بدهت و شهود فطری می‌توان قضایای کلی اخلاقی را شناخت و از طریق جهت‌گیری الزامات و گرایش‌های فطری و به کمک قضایای اخلاقی بدیهی، غایتی برای اخلاق ترسیم کرد و با مقایسه سایر احکام جزئی اخلاق با آن غایت مد نظر، پای عقل و استدلال را نیز به عرصه اخلاق وارد کرد و با تکیه بر بدهت و فطرت و عقل، نظام اخلاقی قابل دفاعی تدوین کرد. از سوی دیگر با تکیه بر فطرت و اشتراک و ثبات فطرت در نوع انسانی، افزون بر دفاع از نوعی مطلق‌گرایی معقول، وجود و تداوم عناصر مشترک فرهنگی مثل حقیقت، معنویت، عدالت، آزادی و... در فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون به سهولت توجیه و تبیین می‌گردد.

نکته مهم دیگر که می‌تواند نقدی بر همه تقریرات محتمل از نسبت‌گرایی - به‌ویژه نسبت‌گرایی اخلاقی - باشد این است که پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی، خلاف بدهت و

وجدان است؛ زیرا همه انسان‌ها در فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون، حجیت و اعتبار خاصی برای احکام و اصول اخلاقی قایل‌اند و نسبی‌گرایی نمی‌تواند مبین و توجیه‌گر این مرجعیت و حجیت اخلاق و گزاره‌های اخلاقی باشد. به باور برخی فیلسوفان اخلاق «اخلاق فقط یکی از شیوه‌های گوناگون ارزیابی رفتار نیست و به اقتضای ماهیت عملی خود، دعوی مرجعیت و اطلاق دارد. هرچه با مسئله «چه باید کرد» مربوط می‌شود، در قلمرو اخلاق است» (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۶۵-۶۶). بنابراین معیار اخلاقی کلی و مهم‌تر از معیارهای دیگر است؛ یعنی اگر تعارضی بین معیار اخلاقی با معیارهای دیگر زمینه‌های معرفت پیش آید، معیار اخلاقی نقش غالب را ایفا می‌کند و با تکیه بر همین مرجعیت و کلیت معیار اخلاقی است که می‌توان در پیوند اخلاق با سایر علوم انسانی از منظر اخلاقی پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی نظریات مربوط به حوزه علوم انسانی را مورد ارزیابی و نقد و بررسی قرار داد. اعتبار و حجیت و مرجعیت اخلاق چنان است که برخی فیلسوفان دین در مقام ارائه معیارهایی برای ارزیابی نظام‌های دینی تصریح می‌کنند: «هر نظام دینی باید با پاره‌ای از شهادهای پایه انسان‌ها در زمینه اخلاق و زیبایی‌شناسی، همخوان باشد و افراد را به یک زندگی اخلاقی مسئولانه‌تر ترغیب نماید» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۲۲)؛ در صورتی که پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی با قضاوت و داوری اخلاقی سازگار نیست؛ زیرا با این پیش‌فرض نمی‌توان قضاوت کرد که کدام یک از معیارهای متضاد صحیح‌تر یا بهترند و شیوه‌ای منطقی برای ردّ هیچ یک از ادعاها نداریم و نمی‌توانیم هیچ یک از وقایع وحشتناک بشری یا نقض حقوق بشری را محکوم کنیم (لوی، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۲۵).

نتیجه‌گیری

چون هر پیش‌فرض فلسفی و انسان‌شناختی می‌تواند در جهت‌گیری علوم انسانی - اجتماعی تأثیرگذار باشد، بررسی انتقادی مبانی معرفت‌شناختی نسبیست فرهنگی ضرورت می‌یابد. از منظر معرفت‌شناختی با تکیه بر فطرت می‌توان از نوعی مبنای‌گرایی

مبنتی بر بداهت در باب صدق دفاع کرد و به نقد برخی مبانی معرفت‌شناختی چون انسجام و شکاکیت پرداخت. با تکیه بر فطرت در بحث اخلاق هم می‌توان از نوعی مبنای اخلاقی مبنتی بر بداهت دفاع نمود که می‌شود از این منظر به نقد تقریرات گوناگون نسبت فرهنگی پرداخت. از سوی دیگر روشن شد که بیشتر تقریرات گوناگون نسبت‌گرویی از منظر روش‌شناختی نیز نقدپذیرند؛ زیرا اکثر این تقریرات به خلط نگاه توصیفی جامعه‌شناختی با نگاه تحلیلی فلسفی دچار شدند؛ چراکه به صرف مشاهده تنوع و تفاوت‌های فرهنگی نمی‌توان به قضاوت و ارزش‌گذاری فلسفی رسید و این، خلاف متدولوژی معرفت است؛ بنابراین تقریرات گوناگون نسبت فرهنگی (نسبت مفهومی، نسبت اعتقادی و نسبت ارزشی - هنجاری) یا از مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی نادرست چون شکاکیت و انسجام‌گرویی تغذیه و حمایت می‌شوند یا دچار خطاهای روش‌شناختی گردیده‌اند. در پایان روشن گردید که تقریرات گوناگون نسبی‌گرایی لوازم غیرقابل‌پذیرشی دارند؛ زیرا از سویی نمی‌توانند مشترکات فراوان در مفاهیم کلی و اصلی اخلاقی جوامع و عناصر جهان‌شمول فرهنگ‌ها را توجیه و تبیین نمایند، در صورتی که با تکیه بر انسان‌شناسی فطری و ثبات و اشتراک فطرت، به شیوه معقولی، مشترکات فرهنگی جوامع گوناگون توجیه می‌گردد. از سوی دیگر، نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند حجیت و مرجعیت اخلاق در بین جوامع انسانی را توجیه کند؛ در صورتی که با پذیرش فطرت انسانی و فطری‌دانستن اخلاقیات می‌توان از کلیت و اطلاق اخلاق دفاع نمود و حتی از این منظر به ارزیابی و نقد پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و اخلاقی سایر حوزه‌های معرفتی اقدام نمود؛ بنابراین در عین پذیرش تکثر و تنوع فرهنگی، معتقدیم نسبت فرهنگی به معنای دقیق آن - که در نهایت به نسبت حقیقت منتهی می‌شود - موجه و قابل دفاع نیست.

منابع و مأخذ

۱. اتکینسون، آر. اف؛ درآمدی به فلسفه اخلاق؛ ترجمه سهراب علوی‌نیا؛ چ ۱، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
۲. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات؛ ط الاولی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۸ق.
۳. آشوری، داریوش؛ دانشنامه سیاسی؛ چ ۲۱، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۹۱.
۴. برگر، پترل و توماس لوکمان؛ ساخت اجتماعی واقعیت؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۶. پژوهنده، محمدحسین؛ «مفهوم فرهنگ از دیدگاه متفکران»؛ فصلنامه اندیشه حوزه، س ۱، ش ۲، پاییز ۱۳۷۴.
۷. تیچمن، جنی و کاترین اوانز؛ فلسفه به زبان ساده؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ چ ۳، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۹.
۸. شریفی، احمدحسین؛ «چیستی و خاستگاه ارزش» در: جمعی از نویسندگان؛ درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام؛ زیر نظر محمد فتحعلی؛ چ ۹، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ «انسان‌شناسی فطری»؛ فصلنامه حوزه و دانشگاه، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، س ۳، ش ۹، زمستان ۱۳۷۵.
۱۰. —؛ تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ چ ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۴.

۱۱. جوادی، محسن؛ «نظریه‌های صدق»؛ فصلنامه حوزه و دانشگاه، س ۱، ش ۴، پاییز ۱۳۷۴.
۱۲. حبیبی، رضا؛ درآمدی به فلسفه علم؛ زیر نظر اکبر میرسپاه؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۱۳. حسین‌زاده یزدی، محمد؛ «مبانی معرفت‌شناسی باورهای دینی (۱)»؛ مجله معرفت، ش ۱۶، بهار ۱۳۷۵.
۱۴. سبحانی، جعفر؛ حسن و قبح عقلی؛ نگارش علی ربانی گلپایگانی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۵. رمضان علی تبار فیروزجایی؛ معرفت دینی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۶. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
۱۷. فنائی اشکوری، محمد؛ تعهد به حقیقت؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۸. فولادی، محمد؛ «فرهنگ و مهندسی فرهنگ»؛ فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۱، بهار ۱۳۸۷.
۱۹. کوئن، بروس؛ مبانی جامعه‌شناسی؛ ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل؛ ج ۲۲، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۲۰. گارباینو، مروین؛ نظریه‌های مردم‌شناسی؛ ترجمه عباس محمدی اصل؛ ج ۱، تهران: انتشارات آوای نور، ۱۳۷۷.
۲۱. گیدنز، آنتونی؛ جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ ج ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.
۲۲. گی روشه؛ تغییرات اجتماعی؛ ترجمه منصور وثوقی؛ ج ۸، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۲۳. صادقی، رضا؛ رئالیسم و نیهیلیسم؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۴. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۸.

۲۵. لوی، نیل؛ *نسبی‌گرایی اخلاقی*؛ ترجمه اسفندیار زندپور؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۰.
۲۶. محمدی عراقی، محمود و دیگران؛ *مبانی جامعه‌شناسی*؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۳.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ ج ۲، چ ۵، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۸. موسوی کریمی، میرسعید؛ «عقلانیت، معرفت علمی و فلسفه علم تامس کوهن»؛ *فصلنامه ذهن*، س ۳، ش ۲، تابستان ۱۳۸۱.
۲۹. مک ناوتن، دیوید؛ *بصیرت اخلاقی*؛ ترجمه محمود فتحعلی؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ *فطرت*؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۳۱. همیلتون، ملکلم؛ *جامعه‌شناسی دین*؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.

۷۷



32. Howson, Alexandra; *Cultural Relativism*; EBSCO Research Starters® • Copyright © 2009 EBSCO Publishing Inc.
33. Barkan. Steven E.; *Sociology*; Comprehensive Edition v. 1.0 licensed under a Creative Commons by-nc-sa 3. December 29, 2012 (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>).