



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال ششم • شماره اول • بهار ۱۴۰۲

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 6, No. 1, Spring 2023



رویکرد روان‌شناسی فرهنگی به درک اخلاق و ظرفیت‌های آن در تولید دانش اخلاق

مه‌دی فصیحی رامندی*

 10.22034/ethics.2024.46560.1603

چکیده

مطالعات بینارشته‌ای میان اخلاق و علوم دیگر از جمله روان‌شناسی، زمینه‌های مناسبی برای تولید دانش اخلاقی فراهم آورده و البته، در این راستا، توجه به ظرفیت‌های نو و کارآمد دانش‌های گوناگون از جمله روان‌شناسی ضروری است. تبیین تحول فهم اخلاقی از منظر روان‌شناسی فرهنگی که اندکی بیش از یک دهه از عمر آن می‌گذرد، حاوی نکات و ظرفیت‌های قابل توجه و ساختار شکنانه در تولید دانش اخلاق است. پرسش اصلی مقاله این است که رویکرد روان‌شناسان فرهنگی به فهم افراد از اخلاق چیست و این رویکرد چه ظرفیت‌هایی را برای تبیین اخلاق و تحول آن به همراه خواهد داشت. ابعاد مطالعات تحول اخلاقی از منظر روان‌شناسی فرهنگی آن چنان که باید و شاید تبیین نشده‌اند و از همین رو - در این مقاله - با روش توصیفی-تحلیلی، مهم‌ترین ظرفیت‌های نوآورانه این نظریه تبیین و تحلیل شده است. نتایج این تحقیق، بر پنج ظرفیت بسیار مهم و کلان در رشد اخلاقی - از منظر روان‌شناسی فرهنگی - تأکید دارد که عبارتند از خوانش نمادین از فرهنگ، نقد دوگانه‌های پایدار، نقد روش‌شناسی غالب، پیوند دین و معنویت در اخلاق، و نسبی‌گرایی عملی.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ، روان‌شناسی فرهنگی، رشد اخلاقی، درک اخلاقی.

* پژوهشگر گروه اخلاق کاربردی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. | m.fasihi.r@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

■ فصیحی رامندی، مه‌دی. (۱۴۰۲). رویکرد روان‌شناسی فرهنگی به درک اخلاق و ظرفیت‌های آن در تولید دانش

اخلاق، فصلنامه اخلاق پژوهی. ۶ (۱۸) ۱۰۵-۱۲۴. doi: 10.22034/ethics.2024.46560.1603

نگاهی به معضلات گونه‌گون و ابعاد پیچیده اخلاقی و فرهنگی جامعه معاصر، نشان می‌دهد که امروز بیش از هر زمانی از فقدان اخلاق رنج می‌بریم و بیش از هر دوران نیازمند اخلاق ناب هستیم، اما جای این پرسش اساسی هست که چرا به اینجا رسیده‌ایم؟ علل گوناگونی را می‌توان برای این معضل مطرح کرد، اما نکته اساسی آن است که بالندگی دانشی مانند اخلاق که در طبقه‌بندی علوم در رسته دانش‌های عملی قرار می‌گیرد، در گرو مسئولیت‌مندی و پاسخ‌گویی به معضلات عملی جامعه معاصر است. پیداست که اگر اخلاق نتواند مشکلات اخلاقی جامعه را حل کند، روز به روز رو به افول خواهد رفت. بنابراین، می‌توان گفت دانش اخلاق از آن‌رو که نتوانسته است خود را پایه پای نیازمندی‌های مخاطبانش پیش ببرد کم‌رنگ شده است. البته، نباید انکار کرد بخش قابل توجهی از معضلات اخلاقی جامعه به ابعاد انگیزشی افراد جامعه مربوط است، یعنی همان پاسخ معروف ارسطوئیان به سقراطیان که افراد نه از آن‌رو که نمی‌دانند، بلکه از آن‌رو که نمی‌خواهند، اخلاقی عمل نمی‌کنند، اما به هر حال قابل تردید نیست که دانش اخلاق نیز آن پویایی و بالندگی در خور را نداشته است.



در این میان یکی از ابعاد قابل توجه ضعف دانش اخلاق، غفلت از ابعاد روان‌شناختی تحوّل اخلاقی انسان است. وقتی سخن از روان‌شناسی اخلاق اسلامی می‌شود، مراد آن نیست که دانش اخلاق اسلامی را با اصول مُسَلّم روان‌شناسی تجربی مدرن روان‌کاوی و رفتارگرایی در هم بیامیزند و دانشی التقاطی بسازند که ظواهری قرآنی و روایی دارد، اما در سرشت و جوهره خود نتوانسته است از نسبیت افراطی، ماتریالیسم اعتقادی و پوزیتیویسم روشی برهد. حداقل، نگارنده از روان‌شناسی اخلاق اسلامی چنین برداشتی ندارد. البته، گاهی به آثاری برخورد می‌کنیم که به شدت دچار این التقاط‌اندیشی شده‌اند. به نظر می‌رسد اگر قرار است کسانی دچار این برداشت غلط از روان‌شناسی اخلاق اسلامی شوند، بهتر است از ابتدا این شعر را نسریند تا در قافیه‌اش در نمانند، اما نکته آنجاست که ما در مقوله‌های حیاتی و مهمی چون «اخلاق»، در اثر پیشرفت دانش و توقعات و نیازهای مخاطبان از یک‌سو و پیچیدگی‌های دنیای مدرن از سوی دیگر، با پرسش‌های اساسی مواجه می‌شویم که اولاً جوهره آنها روان‌شناسانه به معنای دقیق کلمه است و ثانیاً، بدون یافتن پاسخ‌های جدی برای آنها نمی‌توان به غایات اخلاق اندیشید و ثالثاً، گاهی مسائل به قدری پیچیده و دقیق است که نظامی از مسائل و مفاهیم لازم است تا بدانها پاسخ گفت و این نکته چیزی نیست جز اقتضای تولید یک دانش به معنای دقیق کلمه.

بنابراین، نیاز به دانشی به نام روان‌شناسی اخلاق اسلامی یک نیاز واقعی است و بر اساس یک سری پرسش‌های واقعی به شکلی کاملاً طبیعی پدید آمده است. به تعبیر دیگر، دانش اخلاق تشنهٔ مجموعه‌ای از مباحث واقعی است که جنس این مباحث روان‌شناسانه و انسان‌شناسانه و در نهایت رشدی است. دانش اخلاق - چه اسلامی و چه غیر اسلامی - تا پاسخ درخوری به این نیازها ندهد نمی‌تواند کارکرد مقتضی خود را داشته باشد. حال بگذریم که برخی برای پاسخ‌گویی به این نیاز واقعی به یک گرت‌برداری علمی از روان‌شناسی مدرن رسیده‌اند و به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و فرهنگی این دانش توجه نکرده‌اند، اما به هر حال این عمل اصل نیاز را از بین نمی‌برد و از همین‌رو، به نظر می‌رسد کسانی که به این بهانه در ضرورت روان‌شناسی اخلاق تردید می‌کنند، کاملاً منفعلانه صورت مسئله را پاک می‌کنند.

اما حقیقت دیگری که نباید از نظر دور بماند آن است که روان‌شناسی اخلاق در چند دهه گذشته در غرب، پیشرفت‌های نظری و تجربی بسیاری داشته است که البته، با این حال این پیشرفت‌ها در جامعه علمی ما انعکاس اندکی داشته است. روان‌شناسان غربی در پی پاسخ‌گویی به همان نیاز واقعی بر اساس مبانی خودشان تلاش‌های فراوانی کرده‌اند. اگر کمی گسترده‌تر نگاه کنیم، روان‌شناسی اخلاق از زمان ویلیام جیمز که مباحثی راجع به اخلاق و دینداری را طرح می‌کند، بیش از صد سال است که به تلاش‌های منسجمی در قالب روان‌شناسی اخلاق مشغول است (نک: جیمز، ۱۳۹۴).

نگاهی از بالا به مجموعه تلاش‌هایی که در قالب مطالعات روان‌شناسی اخلاق در قرن بیستم صورت گرفته است نشان‌دهنده چند نکته چالش‌برانگیز است: اول آن‌که تمام نظریات تلاش کرده‌اند اخلاقیات را مفاهیم جهان‌شمول بدانند و چالش برانگیزتر آن‌که تلقی خودشان از مفاهیم اخلاقی را به شکل تکلف‌آمیزی به تمام جوامع نسبت داده و در تحقیقات غلبه دهند و آن را به شکل جهان‌شمولی به تمام فرهنگ‌ها تعمیم دهند و دیگری آن‌که اخلاق را مفهومی سکولار و مستقل از دین و تلقی‌های دینی بدانند و بدین ترتیب حوزه اخلاق را جدای از حوزه دین و معنویت بدانند. این دو مسئله تقریباً بر اغلب مطالعات روان‌شناسی اخلاق تجربی در غرب سایه افکنده است، اما مطالعاتی که از حدود دو دهه پیش در غرب تحت عنوان مطالعات روان‌شناسی فرهنگی در پرتو مطالعات مردم‌شناسی آغاز شد و دامنه آن به شکل جدی به حوزه مطالعات اخلاق و رشد اخلاقی نیز کشیده شد؛ زیرا اخلاق محوریت خاصی در مطالعه فرهنگ داشت، به شکل بسیار جدی این دست چالش‌ها را در مطالعات روان‌شناسی اخلاق غرب



۱۰۷

برجسته کرد و به انتقاد از آن پرداخت. مطالعات روان‌شناسی فرهنگی در زمینه اخلاقیات بازتاب مناسبی در فضای روان‌شناسی اخلاق در کشور ما نداشته است و از همین رو، در این مقاله تلاش می‌شود برخی نکات چالشی، برجسته و ویژه‌ای که این نظریات را از دیگر نظریات روان‌شناسی اخلاق جدا می‌کند، تبیین شود. گمان نگارنده آن است که به رغم اذعان به کاستی‌ها و اختلافات مبنایی که در این دست مطالعات می‌توان یافت، در رویکرد فرهنگی به اخلاق، ظرفیت‌هایی وجود دارد که چه بسا در تولید دانش اخلاق مفید واقع شود.

ارائه خوانشی نمادین از فرهنگ و تأثیر آن در درک اخلاقی^۱

پیشینه تحقیقات نشان می‌دهد که این دانش در مطالعات خود به زمینه‌های فرهنگی تحولات روان‌شناختی بی‌توجه نبوده است و با این همه، بر اساس گزارش‌های تاریخی، این توجه تقریباً در طول قرن بیستم مبهم و گنگ بوده است و یکی از دلایل اصلی این مسئله آن بود که دانش روان‌شناسی در این دوران ظرفیت تبیین علمی نقش فرهنگ در فرایندهای روانی را نداشت. (Miller & Boyle, 2013, p. 507). بنابراین، تبیین جایگاه فرهنگ در ذهن و فرایندهای روانی به یکی از دغدغه‌های اساسی روان‌شناسان در این قرن تبدیل شد. میشل کول در این زمینه این پرسش جدی را مطرح می‌کند که چرا روان‌شناسان توجه به فرهنگ را در مطالعات ذهن و روان یکی از مشکلات نظری می‌دانند؟ بر اساس مشاهدات کول، «از یک سو این نظر به شکل عام پذیرفته شده است و از سوی دیگر، برای بسیاری از روان‌شناسان آکادمیک مشکل است که به فرهنگ جایگاهی بیش از یک نقش صوری و ثانوی در ساختار حیات روانی ما اختصاص دهند» (Cole, 1996, p. 1). به طور خلاصه، می‌توان گفت تلقی رایج راجع به فرهنگ بر این فرض استوار بود که عنصر «فرهنگ» صرفاً یک عامل محیطی است و تأثیرات محیط بر رفتار نیز با واسطه هشیاری و آگاهی صورت نمی‌گیرد و چه بسا فراتر از این، تأثیرات محیطی، حتی از انتظارات آگاهانه و امیال انگیزشی انسان تخلّف نیز می‌کند (Miller & Boyle, 2013, p. 508). اما دیدگاه رایج به تفاوت‌های فردی نیز توجه داشت. بر اساس این دیدگاه‌ها، گوناگونی در قضاوت و رفتارها صرفاً برخاسته از تفاوت‌ها در اطلاعات در دسترس افراد یا تفاوت‌ها در قدرت پردازش اطلاعات آنها است که

۱. برای اطلاع دقیق و جزئی از یافته‌های روانشناسی فرهنگی در حوزه تحول درک اخلاقی، نک: میلر، ۱۳۸۹.

در نهایت، منجر به تفاوت‌ها در کیفیت قضاوت‌ها یا واقعی‌تر بودن آنها می‌شود. این نوع تلقی از فرهنگ ریشه در نگاه خاص به ماهیت فرهنگ دارد. به طور کلی، ماهیت فرهنگ‌ها را دو گونه می‌توان تحلیل کرد: یکی نگاه اکولوژیک یا بوم‌شناختی که فرهنگ‌ها را به مفهوم محدودیت‌ها و الزامات انطباق عینی تعریف می‌کند. از این منظر فرهنگ‌ها همان جنبه‌های محیطی و بوم‌شناختی بافت‌ها هستند و به تعبیر دیگر، فرهنگ‌ها به معنای بافت‌های اجتماعی خاص که کارکردهای مشخص را القاء می‌کنند یا محدودیت‌های مشخصی را در کارکردها ایجاد می‌کنند، فروکاسته می‌شوند. بر اساس این نوع نگاه به فرهنگ، مدارس، خانواده و جوامع مختلف منابع و تجارب مختلفی را به افراد ارائه می‌کنند که نتایج رشدی خاصی را ارتقاء می‌دهد یا جلوی آن را می‌گیرد. در این نوع تلقی، فرهنگ‌ها صرفاً در چارچوب کارکردی بوم‌شناختی در نظر گرفته می‌شوند. بر اساس همین نگاه، برخی مانند «توریل» فرهنگ را یک تأثیر صرفاً بافتاری و موقعیتی دانسته‌اند. او برای انعکاس این دیدگاه عنوان یکی از فصول کتاب خود را «فرهنگ به مثابه بافت یا بافت به مثابه فرهنگ» نامیده است که نشان‌دهنده اوج تلقی موقعیتی، بافتاری، کارکردی و اکولوژیک از فرهنگ است (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۴۸).

اما نگاه دیگر به فرهنگ که نظریات روان‌شناسی فرهنگی بر آن تأکید ویژه‌ای دارند نگاه نمادین به فرهنگ است. در این نگاه، فرهنگ به مفهوم معانی و رویه‌ها به زبان سمبولیک است. از دیدگاه نمادین، فرهنگ‌ها، سه جنبه اساسی دارند. بازنمایی^۱، رهنموددهنده^۲ و سازنده^۳ (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۴۳). در جنبه اول، فرهنگ‌ها اطلاعاتی راجع به ماهیت واقعیت به ما می‌دهند که بدان جنبه بازنمایی گویند، اما فرهنگ‌ها در حیطه کارکردهای رهنموددهنده، در برگزیده قوانین اجتماعی اند و در حیطه کارکردهای سازنده که کمتر بدان توجه شده است، معانی فرهنگی واقعیات اجتماعی را می‌سازند. بر اساس این کارکرد ارزیابی آسیب‌ها برای مثال، در زمینه «سقط جنین» که آیا نوعی قتل است یا خیر صرفاً بر جنبه‌ها و حقایق زیستی مبتنی نیست، بلکه بر تعاریف و تلقی‌های فرهنگی از سقط جنین و قتل نیز مبتنی خواهد بود. عنصر تعیین‌کننده معناسازی یکی از اساسی‌ترین فرایندهای فرهنگی است. در این تلقی انسان‌ها دیگر صرفاً دریافت‌کننده منفعل محصولات عرضه شده جهان پیرامونی نیستند. دنیا اگر چه خود را بر ما عرضه می‌کند و توجه ما را به خود جلب می‌کند، اما این ما هستیم که به مثابه یک عامل فعال و دارای اراده بدان معنا

1. Representational
2. Directive
3. Constitutive



می‌بخشیم. به تعبیر دیگر، اشخاص از جهان پر از معانی، اشیاء، اعمال و رویه‌ها معنا می‌سازند. بنابراین، در نگاه نمادین پدیده‌ها به طور یکسان بر افراد عرضه نمی‌شوند و تفاوت‌ها به دلیل تفاوت دانش‌های افراد از پدیده نیست، بلکه تفاوت‌ها اساساً به تفاوت در فرایندهای معناسازی افراد باز می‌گردد افراد به اقتضای فرهنگ‌های گوناگون معنای گوناگونی از پدیده‌ها می‌سازند. برونر (Bruner, 1990) به‌خوبی نگاه نمادین به فرهنگ را تبیین می‌کند و مشخص می‌کند که چگونه نظام‌های فرهنگی به زندگی ما شکل و جهت می‌دهند. او مدعی است که این فرهنگ است که «به زندگی و ذهن انسان شکل می‌دهد و با قرار دادن حالت‌های زیربنایی عمل ما در یک نظام تفسیری، به آن معنا می‌دهد. فرهنگ این کار را با تحمیل الگوهای ذاتی در نظام‌های نمادین فرهنگ - زبان و شیوه‌های گفتاری آن، اشکال تبیین منطقی و روایی و الگوهای زندگی اشتراکی متقابلاً وابسته انجام می‌دهد» (Bruner, 1990, p. 34).

براین اساس، برای مثال، واژه فرهنگ ساخته «عروس» صرفاً بر اساسی یک رابطه فیزیوژنیک یا یک قرارداد صرف صوری تعریف نمی‌شود، بلکه به پیشینه توافق در یک جامعه برای پیوند دادن معانی خاص و رویه‌های نهادی با این نقش اجتماعی اشاره دارد (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۴۴). یا مفهوم «شادی» به طور یکسانی در جوامع تلقی نمی‌شود و برای مثال، در بافت‌های ژاپنی «شادی» شامل اندوه نیز می‌شود یا در بافت‌های غرب آفریقا دشمنان بخشی از زندگی روزمره هستند یا در تایوان احساس خوب داشتن بیشتر با احساس آرامش و خونسردی مساوی است تا احساس پر انرژی بودن و هیجان. این ایده‌های متفاوت در مورد آنچه هنجاری یا ارزشمند است تلویحاً دنیاها و روان‌هایی را نشان می‌دهد که به شیوه متفاوتی از آمریکای شمالی ساماندهی می‌شوند (Markus & Hamedani, 2007.p. 9).

روان‌شناسی فرهنگی و نقد دوگانه‌های پایدار

یکی از ایده‌های جذاب، چالش برانگیز و ساختارشکنانه رویکردهای فرهنگی به رشد اخلاقی نقد دوگانه‌های پایدار شخص- محیط، شخص- موقعیت و درون- بیرون است. این ایده، به قدری ساختارشکنانه است که می‌توان گفت رویکرد روان‌شناسی فرهنگی را صرفاً یک رویکرد در دل روان‌شناسی به معنای رایج قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در عرض و بدیل نظریه‌های غالب در روان‌شناسی قرار می‌دهد. دانش روان‌شناسی که به مطالعه رفتار و فرایندهای روانی انسان می‌پردازد به طور روشنی همواره یک پیش‌فرض اساسی داشته است که روان انسان و محیط

پیرامونی قابل تفکیک و به طور مجزاً قابل مطالعه هستند؛ اگر چه تعاملات گسترده‌ای باهم دارند. نظریات گوناگون در روان‌شناسی بسته به میزان اهمیتی که به هر کدام از عناصر شخصی یا محیطی یا موقعیتی می‌داده‌اند به طیف نظریات گوناگون تقسیم شده‌اند، از روان‌شناسی شخصیت و صفات گرفته تا روان‌شناسی موقعیت یا اجتماعی و از سوی دیگر، طیف تا رفتارگرایی افراطی گسترده شده‌اند، اما به هر حال این تقسیمات در دل روان‌شناسی بر تفکیک دوگانه شخص-موقعیت یا درون-بیرون به عنوان ساختار مستقل از هم و جداگانه استوار شده است، اما روان‌شناسی فرهنگی در مقابل این ایده متفق علیه مقاومت کرده و از اساس قائل به این دوگانه نیست. از همین روست که برخی هویت مفهومی این رویکرد را نه بر اساس روش‌شناسی آن و نه بر اساس یافته‌های متفاوتش، بلکه بر اساس این ایده می‌دانند که فرایندهای روان‌شناختی تحت تأثیر فرایندهای فرهنگی شکل می‌گیرد و بالعکس (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۴۱).

روان‌شناسان فرهنگی برای انعکاس این ایده پیچیده از واژه «ساخت متقابل» استفاده می‌کنند. ساخت متقابل به این معناست که انسان‌ها همان‌طور که فعالانه دنیای خود را می‌سازند به واسطه روابط با دیگران در محیط اجتماعی خود، ساخته می‌شوند. بر این اساس، تمرکز اصلی این رویکرد کشف روند این ساخت متقابل بوده است. برخی از این محققان خاطرنشان کرده‌اند ایده‌ها و محصولات از تجربه جدا نبوده و پس از رفتار به کار نمی‌روند و حوزه اجتماعی-فرهنگی بر روی مجموعه‌ای از فرایندهای اساسی و ثابت قرار ندارند (Markus & Hamedani, 2007, p. 4). به تعبیر شوئدر، هدف در «ساخت متقابل» یافتن راه‌های برای سخن گفتن درباره حوزه‌های و فرهنگی است؛ به گونه‌ای که هیچ یک ماهیتاً نسبت به دیگری نه ذاتی باشد و نه نامربوط. (Shweder, 1995, p. 69). بنا بر نظریات فرهنگی، شخص بودن اساساً یک تبادل اجتماعی است و افراد در عین این که موجودات زیست‌شناختی (ژنتیکی، عصبی، شیمیایی و هورمونی) هستند و تمام رفتارهای آنان یک مبنای زیست‌شناختی و نیز تکاملی دارد با این حال، همچنین پدیده‌هایی قطعاً اجتماعی و فرهنگی هستند. انتخاب غیر اجتماعی و غیر فرهنگی بودن - یعنی زندگی به عنوان موجودی خنثی که وابسته به اعمال خاص و شیوه‌های رفتاری دارای ساختار اجتماعی نیست - دست‌یافتنی نیست.

بر اساس تلقی رایج که مبتنی بر تمایز دوگانه شخص-محیط است، اساساً فرهنگ به صورت کلیشه‌ای تعریف می‌شود. در این تلقی، فرهنگ مجموعه‌ای از ویژگی‌ها که گروه‌های خاص یا مجموعه از افراد واجد آن هستند یا به مثابه یک ظرف جغرافیایی و بافت محیطی که افراد خاصی



در آن زندگی می‌کنند است. ایده ساده و کلیشه‌ای که در اینجا وجود دارد این است که یک گروه شبیه یک فرد بزرگ است و فرهنگ همان شخصیت یا منش آن گروه است، اما نظریات فرهنگی بر اساس ایده ساخت متقابل میان انسان و محیط، فرهنگ را به گونه‌ای متفاوت مفهوم‌سازی می‌کنند و از ایده فرهنگ به عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های مجموعه‌ای ثابت از باورها و هنجارها فاصله می‌گیرند. فرهنگ در این تلقی به عنوان الگو تعریف می‌شود. الگوهایی از بازنمایی‌ها، اعمال و مصنوعات که به واسطه تعامل اجتماعی توزیع یا فراگیر می‌شود. پس فرهنگ بافت خاص و ثابتی نیست که اشخاص خاصی در آن زندگی می‌کنند، بلکه فرهنگ الگوی عمل، معناسازی و تعامل اجتماعی افراد است. بر این اساس برخی از جدیدترین تعاریف از فرهنگ آن را چنین تعریف کرده‌اند: «الگوهای علی توزیع شده از بازنمایی‌های ذهنی، نمودهای عمومی آن و رفتارهای حاصله در بافتهای زیستی خاص» (Markus & Hamedani, 2007, p. 11)

در این دسته از تعاریف «فرهنگ» همان الگوهای صریح و تلویحی از ایده‌های مشتق و منتخب از تاریخ و تجسم آنها در نهادها و مصنوعات است. بنابراین، اگر به جای فرهنگها تعبیر الگوهای فرهنگی را به کار بریم بهتر معنای فرهنگ را تعریف کرده‌ایم. این الگوهای فرهنگی از یک سو به عنوان محصولات یک عمل و از سوی دیگر، به عنوان تعیین‌کننده عناصر اعمال دیگر تلقی می‌شوند. (Adams & Markus, 2004, p. 341) بر اساس همین نگاه به فرهنگ شوندر معتقد است روان، شخص ارادی است و فرهنگ، جهان ارادی. شخص ارادی یا همان روان، دارای وابستگی متقابلی با جهان ارادی یا همان فرهنگ است. جهان‌های ارادی جهان‌های معنا هستند، یعنی جهان‌های ساخته دست بشر، پر از محصولاتی با طراحی خود ما (Markus & Hamedani, 2007, p. 6). بر این اساس، هنگامی که ما فرایند تغییر شکل اجتماعی فرهنگی را تحلیل می‌کنیم، دو واقعیت آشکار می‌شود: (۱) افراد از بافت‌های اجتماعی جدا نیستند؛ (۲) بافت‌های اجتماعی جدای از مردم و خارج از آنها وجود ندارند. در عوض، بافت‌ها محصول فعالیت انسان هستند: آنها گنجینه‌های فعالیت سابق بشر بوده و مسبب فعالیت نیز می‌شوند. در نتیجه، بافت‌های اجتماعی، کاری بیش از آنچه روان‌شناسی آن را «تأثیر» می‌نامد انجام می‌دهند. در عوض، بافت‌های اجتماعی این گرایش‌های را «بنا می‌کنند»، یعنی آن‌ها را ایجاد کرده، ساخته یا تثبیت می‌کنند. بنابراین، فرایندهای ذهنی و گرایش‌های رفتاری که موضوع مطالعه در روان‌شناسی هستند، جدای از ایده‌ها و اعمال فرهنگی نیستند، بلکه اساساً از طریق آن‌ها تحقق می‌یابند (Markus & Hamedani, 2007, p. 6). بنابراین، روان‌شناسان فرهنگی بر این باورند

که اتخاذ یک رویکرد روان‌شناسی اجتماعی فرهنگی مستلزم پر کردن شکاف‌های ایجاد شده به واسطه تعداد فراوان دوگانگی‌های آشنا و مبنایی روان‌شناسی است، یعنی: شخص-موقعیت، فرد-محیط، ساختار فرهنگی-اجتماعی و خویشتن-جامعه، که مردم را به عنوان اجزایی جدای از بافت‌های پیرامون خود در نظر می‌گیرد. به علاوه لازم است تعداد فراوان موانع رشته‌ای که جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ را از روان‌شناسی جدا می‌کنند، مرتفع شوند.

البته، تذکر این نکته در اینجا ضروری است که طرح نقدهای روان‌شناسی فرهنگی به دوگانه‌های پایدار در روان‌شناسی به معنای پذیرش ایده ساخت متقابل روان و محیط نیست. بدون تردید، این ایده نیازمند نقد و بررسی‌های جدی است و نمی‌توان آن را بدون نقد پذیرفت، بلکه مسئله اساسی آن است که در فضای غالب روان‌شناسی و فلسفه اخلاق گاهی به مرور، دو گانه‌ها یا چندگانه‌هایی ایجاد می‌شود که به شکل کاملاً قهری سایه بر هر گونه مطالعات این حوزه می‌اندازد و به مرور زمان به اصول مسلم و قطعی آن حوزه دانشی تبدیل می‌شود و کم‌کم یک زمین بازی از پیش تعیین شده برای نظریه‌پردازی در این حوزه ایجاد می‌کند که همگان خود را ملزم به بازی دانشی در این زمین می‌دانند. این مسئله به شکل جدی در فضای فلسفه اخلاق و نظریات هنجاری نیز پدید آمده است. بسیاری از محققانی که امروز در جست‌وجوی کشف نظریه هنجاری اسلام هستند، تلاش می‌کنند یا دیدگاه اسلامی را بر یکی از نظریات وظیفه‌گرایانه، فضیلت‌گرایانه و غایت‌گرایانه تطبیق کنند یا حداکثر می‌کوشند به یک مدل تلفیقی از این رویکردها دست یابند که مزیت‌های همه آنها را داشته باشد، درعین حال، از معایب آنها بری باشد و این مدل را بر دیدگاه‌های اسلامی تطبیق کنند؛ غافل از این که اساساً آیا لزومی دارد که در زمینی که از پیش در این حوزه ترسیم شده بازی شود. آیا لزوماً باید دیدگاه اسلام یکی از همین نظریات باشد و نمی‌تواند مدلی رقیب یا فرای این دیدگاه‌ها باشد. همین مسئله به عینه در مدل‌پردازی در حوزه روان‌شناسی اخلاق اسلامی نیز مشاهده می‌شود. این یک سؤال جدی است که اساساً دیدگاه اسلامی باید بر دوگانه شخص-موقعیت یا تمایز درون-بیرون مبتنی باشد؟ سایه سنگین این دوگانه یا چندگانه‌ها گاهی سبب التقاطی‌اندیشی در نظریه‌پردازی اسلامی می‌شود؛ بدان جهت که محققان خود را متعهد به رعایت این چندگانه‌ها می‌دانند و به این مسئله حتی نمی‌اندیشند که می‌توان ورای این چندگانه‌ها نیز مدل‌پردازی کرد. نوآوری نظریات فرهنگی صرفاً از منظر این ساختار شکنی‌ها و نگاه از فراز به این چندگانه‌های پایدار می‌تواند مغتنم باشد، درعین پذیرش وجود انتقادهای جدی به خود این رویکرد.



نقد روش‌شناسی غالب در مطالعات

یکی از فرض‌های غالب بر مطالعات رشد اخلاقی، همگنی فرهنگی است. همگنی فرهنگی بر این پیش‌فرض استوار است که فرایندهای اساسی کلاً فرازمانی، فرا تاریخی و به لحاظ فرهنگی ثابت و غیر متغیر، با اصول تبیینی ثابت و لا یتغیر است. مبتنی بر این دیدگاه، ملاحظات فرهنگی به مثابه مانع^۱ تلقی می‌شود که باید از سد آن گذشت و در نتیجه، در شناسایی فرایندهای زیربنایی در مطالعات همواره ثابت نگاه داشته شود. بنابراین، تبیینی که یک فرایند را وابسته به پیش‌فرض‌های خاص فرهنگی شناسایی می‌کند، تبیینی نارسا و ناقص تلقی می‌شود. از این رو، بافت فرهنگی برای رشد انسانی همواره، همگن و یکدست فرض می‌شود. بر اساس این فرض، مطالعات به شکل قابل توجهی تعمیم می‌یابد و در نتیجه، در تحقیقات بررسی جامعه اروپایی-آمریکایی‌های سطح متوسط همواره به عنوان پیش‌فرض تحقیق تلقی می‌شود. این مسئله مورد انتقاد جدی مطالعات فرهنگی بوده است. به اعتقاد آنها، این دسته از پیش‌فرض‌ها نوعی آپارتاید روش‌شناختی را در مطالعات رشدی و به‌ویژه رشد اخلاقی حاکم می‌کند که قابل تأمل است. رید^۲ یکی از ناقدان، در این زمینه چنین می‌نویسد:

فرهنگ... همواره همگن فرض می‌شود، به عبارت دیگر، فرهنگ مبتنی است بر مجموعه‌ای استاندارد از ارزش‌ها و توقعاتی که اصولاً بوسیله جوامع سفید و متوسط رعایت می‌شود...، برای مثال، در روان‌شناسی رشدی کودکان به معنای کودکان سفید؛ در روان‌شناسی زنان، زن عموماً به زن سفید باز می‌گردد و زمانی که مراد ما غیر سفید پوستان باشد تصریح می‌شود (Reide, 1994, p. 525).

برخی از محققان این قومیت‌گرایی را از بر اساس آمارها نیز اثبات کرده‌اند. برای مثال، نتایج یک تحقیق که بیش از چهارده هزار مقاله تجربی را که در خلال سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۹ انجام شده بود مرور کرد نشان داد که زیر ۴ درصد از این تحقیقات با محوریت نمونه‌های آفریقایی-آمریکایی صورت گرفته بود (Miller & Boyle, 2013, p. 509).

روان‌شناسی فرهنگی و پیوند دین با اخلاق

نظریه‌های غالب در روان‌شناسی اخلاق، عموماً اخلاق را به عنوان پدیده‌ای با ماهیت غیر دینی



۱۱۴

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی | سال ششم | شماره اول | بهار ۱۴۰۲

1. Noise
2. Reid

تصور می‌کنند و بر این اساس، معتقدند که موضوعات دینی هیچ نقشی در مطالعات اخلاق ندارند. دین از اخلاق مجزاً می‌شود؛ زیرا مبتنی بر ایمان تلقی می‌شود؛ نه بر عقلانیت. اگر چه به صورت تجربی مشاهده شده که موضوعات معنوی در استدلال‌های آزاد ذکر می‌شوند، اما چنین موضوعاتی از نگاه نظریه پردازان شناختی تحولی و به‌ویژه نظریه پردازان نظریه قلمروی، صرفاً عرفی به حساب می‌آیند؛ نه دارای ماهیت اخلاقی (Miller, 2007, p. 490)، اما در دهه اخیر تلقی سکولار از اخلاق و رشد اخلاقی توسط برخی از روان‌شناسان مورد تخطئه و نکوهش قرار گرفته است. امروزه دیگر برخی از روان‌شناسان اخلاق معتقدند نسبت به دو مقوله فرهنگ و الهیات و معنویت در اخلاق اجحاف شده و به تعبیری دوران امروز دوران بازگشت به ادیان در اخلاق است. یکی از عمده‌ترین دلایل این چرخش نگاه به اخلاق مطالعات روان‌شناسی فرهنگی و دستاوردهای آن در اخلاق و رشد اخلاقی است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد شواهد بسیار قوی بر این ادعا که رابطه انسان با خدا به شدت بار اخلاقی دارد و داخل در گستره اخلاقیات است، می‌توان یافت. بر اساس این شواهد گسترده نشان داده شده است که موضوعات معنوی ارتباطی منسجم با موضوعات مربوط به عدالت و مراقبت داشته و از این رو، محور برداشت‌های عامیانه از اخلاق هستند. به عنوان مثال، در یک مطالعه کیفی عمیق پیرامون دیدگاه‌های افرادی که به عنوان افرادی با تعهد اخلاقی فوق‌العاده شناخته شده‌اند، گُلِبی^۱ و دامون^۲ مشاهده کردند که بسیاری از این افراد تعهدات ارزشی خود را به باور دینی نسبت دادند. برای مثال، یکی در مقام پاسخ، انگیزه خود در کمک به فقرا را به گرایش خود به مسیحیت بنیادگرا نسبت می‌دهد و می‌گوید: «من نمی‌دانم چگونه این کار را انجام می‌دادم یا چرا، اما می‌دانم که روح القدس مرا راهنمایی می‌کرد و می‌گفت تو باید به آنها کمک کنی، تو باید به آنها کمک کنی» (Colby & Damon, 1992, p. 354).

همان‌گونه که در این پاسخ انعکاس پیدا کرده است، بسیاری از افراد توان خود را برای نوع فداکاری شخصی موجود در زیستن همچون یک الگوی اخلاقی، به ایمان خود نسبت داده و خدمت به خداوند را به عنوان بخشی از توجیه برای اعمال خود می‌دیدند. در موارد و شواهد تجربی دیگری که در این زمینه انجام شد، محققان دریافتند که ایگوهای نیجریایی، پاسخ‌های خود به معماهای اخلاقی کولبرگ را بر اساس آنچه یک واقعیت الهام‌شده از جانب یک موجود

1. Colby
2. Damon



الهی تلقی می‌کردند و نه بر اساس یک دیدگاه سکولار، ارائه می‌کنند. همچنین قضاوت‌های اخلاقی پاسخ‌دهندگان الجزایی بر اساس باور به خدا به عنوان خالق و قدرت برتر عالم ارائه می‌شود (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۶۸). همچنین تحقیقات نشان داده‌اند که پاسخ‌دهندگان هندوی ارتدوکس، پاسخ‌های خود را به معمای هاینز بر اساس پیامدهای منفی درد و رنج و انحطاط معنوی^۱ ناشی از اعمال مختلف، توجیه می‌کنند یا برای مثال، در دیدگاه راهبان بودایی، اهتمام معنوی در زیربنای اهتمام به کارما^۲ و دهارما^۳ قرار دارد (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۶۸). به طور کلی، توجه به ملاحظات معنوی در کار با جمعیت‌های آمریکایی نیز به طور چشمگیری ثبت شده است. البته، این پیوند صرفاً مربوط به معنویت‌های دینی نیست، بلکه یافته‌های مشابه در جوامع معنوی سکولار نیز مشاهده شده است. از این رو، برخی از محققان دریافته‌اند که توجه به دین، ایمان و معنویت عموماً الهام‌بخش مفاهیم عامیانه از اخلاق است که نوجوانان و بزرگسالان از ناحیه وَنگُور در کانادا در ذهن دارند، ناحیه‌ای که بسیار غیر دینی است (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۶۹). در این بررسی، مشاهده شد که دین توجیهاتی را برای اخلاق مبتنی بر عدالت و رفاه فراهم می‌کند که شامل موضوعات معطوف به مسائل مربوط به پاداش و مجازات است، مانند ترس از بدبختی ابدی؛ موضوعاتی که ظاهراً شامل عناصر عرفی می‌شد مانند اهمیت کلیسا و هم‌کیشان؛ و موضوعاتی که شامل اصول اخلاقی می‌شد مانند عشق به هم‌نوع.

در تحقیقات فرهنگی نشان داده شده که دیدگاه‌های معنوی نه تنها پایبندی به اخلاقیات مبتنی بر عدالت یا مراقبت را بر می‌انگیزند، بلکه در برگیرنده فرضیات معرفت‌شناختی متمایزی هستند که بر چگونگی درک مسائل مربوط به عدالت و مراقبت در سنین مختلف تأثیر می‌گذارند. اسناد چنین جریان‌هایی، به عنوان مثال، در مطالعه‌ای ثبت گردید که پاسخ‌های راهبان بودایی نیپالی را به تنگنای اخلاقی هاینس کُلبرگی بررسی می‌کرد. پاسخ‌دهندگان که انعکاس‌دهنده دیدگاه‌هایی در چارچوب مفاهیم بودایی از کارما^۴ (یا اعمال و کردار) بودند، در سنین پایین‌تر بر کارمای منفی

1. Spiritual Degradation

۲. کارما (Karma) / از سانسکریت، انجام دادن یا عمل کردن؛ در سنت‌های هندو و بودیست، قانون معتبر اخلاقی علت و معلول که بر اساس آن، شرایط فعلی یک فرد محصول اعمال گذشته او از جمله اعمالی است که در زندگی‌های گذشته مرتکب شده است. چرخه دائمی تولد و تولد دوباره بر اساس این قانون تداوم می‌یابد.
۳. دهارما (Dharma) در سنت هندو، وظایف یا تمام رفتارهای لازم بر اساس رتبه و مرحله زندگی فرد.

4. Karma

متمرکز بودند که از سرقت دارو توسط هاینتس ناشی می‌شد؛ آنگونه که یک نوجوان استدلال کرد: «اگر شما اعمال بدی انجام دهید (کارمای بد)، آنگاه شما بیمار شده یا خواهید مُرد و اگر بمیرید به قلمرو حیوانی با دورزخ خواهید رفت... یا شما برای زندگی بدی در آینده متولد خواهید شد که همراه با بیماری زیاد و بدون پول خواهد بود» (Huebner & Garrod, 1991, p. 180).

در مقابل، در سنین بالاتر، تمرکز کار ما بر قضاوت‌های اخلاقی در تأثیرگذاری بر دلایل ارزش نهادن به حیات بود. از این‌رو، در این فرض که همه موجودات به صورت بی‌پایان در شکلی ادامه وجود می‌دهند، یکی از نوجوان نجات جان همسر هاینتس به منظور کمک‌های او به جامعه را مورد توجه قرار داد و این‌گونه استدلال کرد که «اگر شخص بمیرد، دیگر در کنار ما نخواهد بود. او به وجودی دیگر خواهد رفت، اما ممکن است یک حیوان یا بخش دیگری از جهان باشد. به هر حال او هرگز دوباره دقیقاً همان موجود نخواهد بود. واقعیت این است و از این‌رو، ما باید مردم را از مُردن حفظ کنیم. اگر این امر تنها برای دو سال دیگر باشد یا حتی به اندازه سه ماه کوتاه باشد، این شخص باز هم می‌تواند کارهای خوبی انجام دهد. او می‌تواند به شخص دیگری کمک کند» (Huebner & Garrod, 1991, p. 181).

در این پاسخ‌ها، آنگونه که نوعاً در میان پاسخ‌دهندگان با پیشینه هندی-مسیحی مشاهده می‌شود، مفهوم محوری مربوط به حق مشهود حیات نیست، بلکه ویژگی‌های منحصر به فردی است که زندگی‌های مختلف را متمایز می‌سازد. مهم این است که شواهد فرهنگی نیز نشان می‌دهد که دیدگاه‌های معنوی نه تنها مؤید اخلاقیات عدالت و مراقبت هستند، بلکه همچنین شکل خاصی از اخلاقیات خود را نیز تشکیل می‌دهند.

بنابراین، شوندر، ماخ، ماهاپاترا و پارک (۱۹۹۷) در یک مقاله، تحت عنوان «سه‌گانه بزرگ اخلاق»، ثابت کردند که سه شکل گسترده از جهت‌گیری اخلاقی وجود دارد، نه تنها دو شکل: (۱) یک اخلاقیات «خود مختار» که شامل مسائل مربوط به زیان، حقوق و عدالت شده و محور تحقیقات کُلبرگی و تحقیقات انجام شده در سنت قلمرو متمایز بوده است؛ (۲) اخلاقیات «جامعه» که شامل پاسخ‌گویی به نیازهای دیگران بوده و هم در مدل مراقبتی در اخلاق گیلیگان و هم در رویکردهای فرهنگی تر به مراقبت، محوریت داشته است؛ و (۳) اخلاقیات «الهیاتی» که غالباً به طور انحصاری یک نوع عرفی از جهت‌گیری به حساب آمده است. اخلاق الهیاتی شامل توجه به مسائلی مانند نظام مقدّس، گناه، پاکی، آلودگی و قداستی است که با حفظ روح انسان از انحطاط معنوی و ترویج طهارت روحی مرتبط است. شواهد وجود این اخلاقیات را می‌توان در





مضامینی دید که فی البداهه در استدلال پیرامون رویدادهای رفتاری روزانه در میان هندیان هندوی سنتی و نمونه‌ای از آمریکاییان سکولار مطرح شد.

در موارد معینی توجه به الهیات در بین دو جمعیت فرهنگی مشترک بود و هم پاسخ‌دهندگان آمریکایی و هم هندی موضوعاتی را مطرح می‌کردند که اصولاً شامل [دیدگاه] الهیات در مورد مسئله زنا‌ی با محارم بود. در موارد دیگر، موضوعات غالباً از لحاظ فرهنگی متغییر بودند و برای مثال، جمعیت غیر دینی آمریکایی غالباً خوردن گوشت گوساله را بدون زیان دانسته و جمعیت هندیان هندوی سنتی بر انحطاط معنوی که ناشی از چنین رفتاری خواهد بود تمرکز داشتند. همچنین نشان داده شده که اخلاق الهیاتی از لحاظ معنای عاطفی آن با اخلاقیات آزادانه و اخلاقیات جامعه متمایز است. از این رو، تحقیق انجام شده در میان دانشجویان آمریکایی و ژاپنی نشان می‌دهد که تنفر از موارد نقض پاکی - قداست وجود دارد که یک موضوع محوری در اخلاق الهیاتی است، در حالی که نسبت به نقض حقوق فردی مرتبط با اخلاق آزادانه یک احساس خشم وجود دارد و نسبت به نقض مقررات جمعی در اخلاق اجتماعی یک احساس تحقیر وجود دارد.

کار بر روی مضامین الهیاتی نیز بر نیاز به درک اخلاقیات به عنوان پدیده‌ای تعمیم یافته به فراسوی مسائل مشتمل بر آسیب یا رفاه تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که برداشت‌های مربوط به آسیب یا رفاه به لحاظ فرهنگی متغیّرند. تحقیقاتی از این دست به ویژه بر این نکته تأکید می‌کند که نیاز به شناخت این مطلب که آیا وجود آسیب اصولاً درک می‌شود یا نه تا اندازه‌ای به پابندی به ارزش‌های مبتنی بر فرهنگ و دین وابسته است.

بنابراین و به طور خلاصه، می‌توان گفت تحقیقات فرهنگی نشان می‌دهد که گوناگونی‌های برجسته بین فرهنگی در استدلال عدالت وجود دارد که انعکاس‌دهنده اهمیت متضاد دغدغه‌های رقیب اخلاقی و غیر اخلاقی است و پیش‌فرض‌های گوناگون فرهنگی مرتبط با سرشت اشخاص، آسیب و گستره‌های استحقاق خود در حفظ از آسیب وجود دارد. این تحقیقات همچنین خاطر نشان می‌کند که قالب‌های اخلاق میان فردی به لحاظ فرهنگی کاملاً گوناگون است؛ در واقع، چارچوب پیشنهادی توسط گیلیگان خود یک مدل مقید فرهنگی است. قالب‌های گوناگون فرهنگی اخلاق بین فردی در میزان اهمیت احترام به دیگران به میزان تأکید بر انتخاب شخصی، احتیاط نسبت به ملاحظات غیر اخلاقی و وزن‌دهی به ملاحظات عاطفی متفاوت است. مهم‌تر آن که تحقیقات فرهنگی همچنین نیاز به گسترش حیطه قلمرو اخلاق به ملاحظات

مشمول بر امور الهیاتی را نیز برجسته می‌سازد. برخی دغدغه‌ها قالب متمایزی از اخلاق را تشکیل می‌دهد که مشتمل بر مفاهیم معنوی است که فراتر از مسائل آسیب است.

روان‌شناسی فرهنگی و تأکید بر نسبیّت‌گرایی عملی^۱ و حساسیت فرهنگی

یکی از ابتکارات رویکردهای فرهنگی تأکید بر نسبیّت‌گرایی عملی یا معتدل در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی به عنوان حدّ وسطی میان دو قطب تعمیم مطلق یا نسبیّت افراطی است. به هر حال تنوع فرهنگی در حوزه ارزش‌های اخلاقی حقیقتی غیر قابل انکار است و از همین رو، در طول تاریخ علم همواره غالب فیلسوفان و روان‌شناسان اخلاق سعی در توجیه اشکال نسبیّت‌گرایی کرده‌اند. در همین راستا، فیلسوفان اخلاق مطلق‌گرا اغلب در توجیه تکثر فرهنگی در اخلاقیات، این تکثر را به تکثر در معرفت‌های ناظر به واقع بازمی‌گردانند؛ نه به اصل فهم اخلاقیات (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۲). همچنین برخی از روان‌شناسان اخلاق نیز - به تبع فیلسوفان اخلاق - این تکثر را به گوناگونی در مفروضات اطلاعاتی که ناشی از تفاوت در درک توصیفی کودکان از واقعیت است، نسبت می‌دهند؛ نه تفاوت در مفاهیم یا اصول اخلاقی (اسمتانا، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶).

جهت تبیین دقیق ایده نسبیّت‌گرایی عملی، لازم است خاطر نشان شود که به طور کلی روان‌شناسان رشد اخلاقی در توجیه تفاوت‌های فرهنگی در حوزه ارزش‌های اخلاقی سه راهبرد مشخص را ارائه کرده‌اند (Shweder & Haidt, 1993, p. 362). این سه راهبرد که خود در دو قالب کلان تکثرگرایی و وحدت‌گرایی اخلاق طبقه‌بندی می‌شود عبارتند از:

۱. راهبرد جهانشمولی اخلاق: این راهبرد که توسط نظریه‌پردازان قلمرو متمایز، یعنی توریل و دیگران ارائه شده است، بر آن است که تفاوت ارزش‌های اخلاقی در فرهنگ‌های گوناگون کاملاً سطحی و غیر زیربنایی است. این تفاوت‌ها عمدتاً به مفروضات اطلاعاتی باز می‌گردد. زمانی که به لایه‌های عمیق ساختاری اخلاق باز می‌گردیم هیچ تفاوت واقعی میان این فرهنگ‌ها مشاهده نخواهد شد و تمایزها و تکثرات از میان خواهد رفت.

۲. راهبرد رشدی: این راهبرد را کلبِ برگ و همکارانش مطرح کرده‌اند. این دسته از روان‌شناسان، ضمن تصدیق و پذیرش تفاوت‌ها در اخلاقیات تلاش می‌کنند این گوناگونی‌ها را در مراحل

1. Pragmatic Relativism



مشخص و مجزاً مرحله‌بندی کنند. از مراحل ابتدایی و مقدماتی تا مراحل پیشرفته و بلوغ یافته. آنچه در این دو راهبرد مشترک است وحدت‌گرایی اخلاقی است. به این معنا که هر دوی آنها بیانگر این نکته‌اند که ما صرفاً یک ساختار درست و بلوغ یافته اخلاقی داریم که همگان در صورت رسیدن به آن بلوغ اخلاقی می‌یابند، اما شق سومی از راهبرد که عمدتاً توسط روان‌شناسی فرهنگی مطرح شده است، بر این نکته تأکید دارد که درست اخلاقی صرفاً در یک ساختار و سیستم اخلاقی منحصر نیست و می‌توان ساختارها و سیستمهای بدیل در کنار هم برای اخلاق در نظر گرفت.

۳. نسبی‌گرایی معتدل یا عملی: این شکل از نسبی‌گرایی که در قالب تکثرگرایی نیز قرار می‌گیرد، بر آن است که رشد و بلوغ اخلاقی را نباید منحصر در یک غایت دانست، بلکه می‌توان سیستم‌های اخلاقی در عرض هم قائل شد. این نوع نسبی‌ت برای نخستین بار در دیدگاه‌های کارول گیلیگان مطرح شد، اما به شکل جدی توسط روان‌شناسان فرهنگی مطرح و گسترش یافت. چنان‌که اشاره شد، روان‌شناسان فرهنگی معتقدند ما به طور کلی سه سیستم اخلاقی داریم. اخلاق خودمختار که متمرکز بر محور آزادی، حقوق، آسیب و عدالت است. اخلاق اجتماعی که مرتبط با دغدغه وظیفه و اقدامات جمعی است و سوم نیز اخلاق الهی است که بر مسائلی؛ چون خلوص این امور متمرکز است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، راهبرد سوم معتقد است اساساً ما با سه ساختار و سیستم اخلاقی مواجه هستیم و به طور کلی نمی‌توان گفت به صورت جهان‌شمول با یک نظام واحد اخلاقی مواجهیم و تمام افراد در یک ساختار مشخصی رشد و قضاوت اخلاقی دارند. بر این اساس، به طور همزمان سه ساختار اخلاقی داریم. در مطالعه‌ای که بر اساس این سه ساختار در دو سطح مرفه و فقیرنشین برزیل و آمریکای جنوبی صورت گرفت، محققان دریافتند که افراد زمانی که درباره اعمال آسیب‌زا قضاوت می‌کردند از هر سه گونه اخلاق فوق‌الذکر استفاده می‌کردند (Shweder & Haidt, 1993, p. 363). این نکته نشان‌دهنده نوعی نسبی‌گرایی بر اساس تکثر اخلاقیات در میان جوامع است. البته، این گونه از نسبی‌گرایی به شکل افراطی از نسبی‌ت فرهنگی در اخلاق دفاع نمی‌کند، بلکه معتقد است برای هر گونه اظهار نظر و ارزش‌گذاری اخلاقی درباره جوامع گوناگون نیازمند درک و حساسیت فرهنگی و آشنایی با سیستم‌های معرفتی و ارزش‌های فرهنگی خاص آن جوامع هستیم. که البته، این ارزش‌ها فرهنگی خاص صرفاً به لحاظ مصداقی متفاوت نشده‌اند، بلکه این ارزش‌ها در معانی رفتارها در محیط‌های فرهنگی مختلف تأثیر گذارند و هر جامعه‌ای معنای متفاوتی از ارزش‌های خاص خود می‌فهمد که با فهم جامعه دیگر متفاوت است (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۵۳).

بنابراین، از منظر روان‌شناسی فرهنگی این نکته روشن است که موضع تعمیم‌گرا که در ارزیابی‌های اخلاقی هیچ اهمیتی به معانی فرهنگی نمی‌دهد کاملاً قوم‌گروانه^۱ است و از منظر اخلاقی قابل دفاع نیست، اما نکته اساسی آن است که از سوی دیگر، این نظریه‌پردازان معتقدند که نسبیّت افراطی که متضمن ارزیابی رویه بر اساس معیارهای بومی خالص است نیز باطل و نادرست است (میلر، ۱۳۸۹، ص ۶۵۳). این نکته - به صراحت - در سخنان برخی روان‌شناسان فرهنگی بیان شده است که دانش به طور کاملاً واقعی یا درست است و یا غلط و این حقیقت غیر قابل انکار است و در عین حال، لازم است هنگام قضاوت در زمینه درستی یا نادرستی از دیدگاه خود و دیگران آگاهی کامل داشته باشیم (Bruner, 1990, p. 25) اما نکته اساسی که روان‌شناسی فرهنگی را از نسبیّت جدا می‌کند این است که «هر فرهنگ قابل احترام، باید در مواجهه با انتقاد از خارج قابل دفاع باشد» (Shweder, 2000, p. 362).

براین اساس، روان‌شناسی فرهنگی به‌رغم حساسیت فرهنگی نسبت به ارزش‌های خاص جوامع معتقد است این ارزش‌های اخلاقی لازم است قابل درک، قابل دفاع و یا حداقل قابل تحمل از نگاه بیرونی باشند. نتیجه آن که برای درک رویه‌های فرهنگی دو عنصر حساسیت فرهنگی و تلاش برای یافتن زمینه‌های قابل دفاع از لحاظ اخلاقی لازم و ضروری است و بر اساس این دو عنصر، نظریات روان‌شناسی فرهنگی در حوزه اخلاق گرچه نسبی‌گروانه‌تر از نظریات شناختی-تحوّلی و قلمروی و دیگر نظریات وحدت‌گرا در روان‌شناسی اخلاق هستند، اما بر ضرورت تعهد به یک اصل فرهنگی، یعنی قابل دفاع بودن در مواجهه با انتقاد از خارج تأکید دارند و پایبندی به این اصل را گریزی از نسبیّت مطلق فرهنگی می‌دانند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این مقاله آن بود که تبیین رشد اخلاقی از منظر روان‌شناسی فرهنگی که از نظریات نسبتاً نوپدید است، حاوی چه نکات و ظرفیت‌های نوآورانه در راستای تولید یک دانش اخلاقی است؟ با توجه به بررسی‌های دقیق انجام گرفته در مقالات و آثار نگارش شده در یک دهه گذشته در موضوع رشد اخلاقی از منظر روان‌شناسی فرهنگی، در مجموع به نظر رسید پنج ظرفیت بسیار

1. ethnocentric



مهم و خلاقانه در این نظریه وجود دارد که برای علاقمندان دانش اخلاقی حائز اهمیت ویژه است. نخستین نکته، نگاه متفاوت این نظریه به فرهنگ بر خلاف نگاه غالب روان‌شناسان است. نگاه نمادین به فرهنگ بر خلاف نگاه محیطی و اکولوژیکی صرف به فرهنگ جوامع، در نوع خود نوآورانه و حاوی نکات ویژه بود. دومین نکته نقد دوگانه‌های پایدار از جمله درون- بیرون و شخص- محیط و ... بود. به نظر می‌رسد، ساختار غالب روان‌شناسی مدرن بر پذیرش این دوگانه‌ها استوار است که پیامدهای خود را در رشد و تحول اخلاقی نیز نشان داده است. نقد این دوگانه‌ها که منجر به نگاهی پویا و متفاوت به انسان و محیط و درون و بیرون خواهد شد به عنوان دستاورد دیگر مورد تأکید قرار گرفت. نفی نگاه آپارتایدی و نژادپرستانه به انسان که چارچوب روش‌شناسی در روان‌شناسی مدرن است، سومین ظرفیت این نظریه بود که مطرح شد. چهارمین دستاورد تأکید بر حضور دین و معنویت در تجارب اخلاقی بود. از ابتدای شکل‌گیری مطالعات روان‌شناسی اخلاقی این مطالعات در بستری سکولار شکل گرفته و تجارب دینی اساساً در مطالعات اخلاقی جایی نداشته است؛ نکته‌ای که روان‌شناسی فرهنگی به شدت با آن مخالف است. آخرین ظرفیت روان‌شناسی فرهنگی نیز حساسیت فرهنگی در تحول فهم اخلاقی انسان‌ها است که با عنوان «نسبیت‌گرایی عملی» از آن یاد می‌شود. نسبیت‌گرایی عملی در حقیقت، نوعی حساسیت اخلاقی است که در میانه دو قطب مطلق‌گرایی محض و نسبت‌گرایی افراطی در اخلاقیات جوامع انسانی حرکت می‌کند.

فهرست منابع

- میلر، یوان جی. (۱۳۸۹). بینش‌های روان‌شناسی فرهنگی برای رشد اخلاقی. (ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده). رشد اخلاقی کتاب راهنما. ویراسته: ملانی کیلن و جودیث اسمتانا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرانکنا ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. (ترجمه هادی صادقی). قم: نشر طه.
- اسمتانا، جودیث. (۱۳۸۹). نظریه قلمرو اجتماعی‌شناختی؛ همسانی‌ها و تفاوت‌ها در قضاوت‌های اخلاقی و اجتماعی کودکان. (ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده). رشد اخلاقی کتاب راهنما. ویراسته: ملانی کیلن و جودیث اسمتانا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جیمز ویلیام. (۱۳۹۴). تنوع تجربه دینی. (ترجمه حسن کیانی). تهران: انتشارات حکمت.

- Adams, G., & Markus, H. R. (2004). Toward a Conception of Culture Suitable for a Social Psychology of Culture. In *The psychological foundations of culture* (pp. 335–360). Lawrence Erlbaum Associates Publishers. Bruner, J. S. (2002). *Acts of meaning* (10. print). Harvard Univ. Press.
- Colby, A., & Damon, W. (2010). *Some Do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment*. Free Press.
- Cole, M. (1996). *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. MA: Harvard University Press.
- Heubner, A. M., & Garrod, A. C. (1993). Moral Reasoning among Tibetan Monks: A Study of Buddhist Adolescents and Young Adults in Nepal. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 24(2), 167–185.
<https://doi.org/10.1177/0022022193242003>
- Huebner, A., & Garrod, A. (1991). Moral Reasoning in a Karmic World. *Human Development*, 34(6), 341–352.
- Markus, H. R., & Hamedani, M. G. (2007). Sociocultural psychology: The dynamic interdependence among self-systems and social systems. In *Handbook of cultural psychology* (pp. 3–39). The Guilford Press.
- Miller, J. G., Wice, M., & Goyal, N. (2007). Cultural psychology of moral development. In *Handbook of cultural psychology*, (pp. 424–446). New York: The Guilford Press.. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190679743.003.0010>
- Miller, J.G. & Boyle J. Patrick. (2013). Culture and Social Psychology. In T. Millon & M. Lerner (Eds.) *Handbook of psychology: Vol. 5, Personality and Social Psychology* (2/e 507-528.) New York: John Wiley & Sons.
- Reid, P. T. (1994). The real problem in the study of culture. *American Psychologist*, 49(6), 524–525. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.49.6.524.b>
- Shweder, R. A. (1995). Cultural psychology: What is it? In N. R. Goldberger & J. B. Veroff (Eds.) *the culture and psychology reader* (pp. 41–86). New York: New York University Press.
- Shweder, R. A. (2000). The psychology of practice and the practice of the three psychologies. *Asian Journal of Social Psychology*, 3(3), 207–222.
<https://doi.org/10.1111/1467-839X.00065>
- Shweder, R. A., & Haidt, J. (1993). Commentary to Feature Review: The Future of Moral Psychology: Truth, Intuition, and the Pluralist Way. *Psychological Science*, 4(6), 360–365.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering. In *Morality and health* (pp. 119–169). New York: Routledge.



۱۲۴



پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی