

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، بهار ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۵

بررسی دلایل عرف‌گرایی ثبوتی در حوزه اخلاق با تأکید بر دو دلیل تفاوت‌های فرهنگی و احساسات عام بشر

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۴

حسن محیطی اردکان *

مجتبی مصباح **

عرف‌گرایی ثبوتی در حوزه اخلاق، اعتقاد به این است که عرف را می‌توان به عنوان منشأ ارزش اخلاقی دانست. عرف‌گرایان ثبوتی به دو دسته قابل تقسیم هستند: دسته‌ای از ایشان بر نقش عرف فاقد پشتوانه واقعی در ثبوت ارزش اخلاقی تأکید می‌کنند و دسته‌ای دیگر بر نقش عرف واجد پشتوانه واقعی در ثبوت ارزش اخلاقی اصرار می‌ورزند. هر یک از ایشان بر مدعای خود دلایلی ارائه کرده‌اند که بررسی آنها به دلیل تأثیرات فرهنگی باورهای یادشده، ضروری به نظر می‌رسد. در این نوشتار سعی شده با تحلیل دیدگاه‌های مرتبط با دسته اول، دو دلیل از مهم‌ترین دلایل ایشان استخراج شود و بر اساس مبانی عقلی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. بررسی دلایل عرف‌گرایان ثبوتی مورد بحث نشان می‌دهد دو دلیل «تفاوت‌های فرهنگی» و «احساسات عام بشر» با مشکلات نظری و عملی مواجه بوده، برای اثبات مدعای ایشان ناکارآمد است.

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

** دانش‌یار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

واژگان کلیدی: عرف، اخلاق، عرف‌گرایی، عرف‌گرایی ثبوتی، تفاوت‌های فرهنگی، احساسات بشر.

مقدمه

تأثیرگذاری و نفوذ مکتب اخلاقی اسلام، از یک سو در گرو تبیین موشکافانه اصول و معیارهای فعل اخلاقی بر اساس مبانی عقلی است و از سوی دیگر، مرهون نقد دیدگاه‌های رقیب است. بدیهی است پرداختن صرف به جنبه ایجابی (تبیین مبانی، اصول و معیارهای درست) و غفلت از جنبه سلبی (عدم توجه به دیدگاه‌های رقیب) از اثرگذاری یک دیدگاه خواهد کاست؛ گرچه آن دیدگاه صحیح باشد. یکی از دیدگاه‌های رایج در میان نظریات فرااخلاقی، عرف‌گرایی ثبوتی است. بر اساس عرف‌گرایی ثبوتی، عرف جامعه منشأ ارزش اخلاقی است. براین اساس، در صورتی که مردم انجام کاری را خوب بدانند، آن کار واجد ارزش اخلاقی است و خوب به شمار می‌آید و اگر مردم آن را بد برشمارند، آن کار فاقد ارزش اخلاقی بوده، بد است.

مراجعه به آرای متفکران حاکی از آن است که برخی از عرف‌گرایان ثبوتی، عرف فاقد پشتوانه واقعی را مبدأ و منشأ ارزش اخلاقی دانسته‌اند، ولی دسته دیگری از ایشان با تفکیک صریح یا ضمنی میان عرف واقع‌نما و غیرواقع‌نما، تنها عرفی را منشأ ارزش اخلاقی می‌دانند که از پشتوانه واقعی برخوردار است. تمرکز پژوهش پیش‌رو بر قسم اول عرف‌گرایی ثبوتی، یعنی عرف‌گرایی ثبوتی با اعتقاد به منشئیت عرف فاقد پشتوانه واقعی است.

طرفداران عرف‌گرایی ثبوتی قسم اخیر، در تبیین دیدگاه عرف‌گرایانه خویش به ادله‌ای تمسک کرده‌اند. دلایل ایشان تاکنون از نظر تأثیر عرف در ثبوت ارزش

اخلاقی، مورد بررسی مستقل قرار نگرفته است. در این نوشتار کوشیده‌ایم دو دلیل از مهم‌ترین ادله ایشان را طرح و بررسی کنیم. به طور مشخص پرسش اصلی این نوشتار آن است که: مهم‌ترین دلایل عرف‌گرایان ثبوتی اخلاقی کدام‌اند و هر یک از این دلایل تا چه اندازه منطقی هستند؟ در پاسخ به این مسائل، نخست به تشریح واژگان کلیدی مسئله می‌پردازیم و پس از آن، هر یک از دلایل عرف‌گرایی ثبوتی را نقل می‌کنیم و در معرض داوری عقل قرار می‌دهیم.

معنای عرف

معانی بسیاری برای واژه «عرف» در کتب لغت ذکر شده است. از جمله مهم‌ترین معانی که لغت‌دانان برای عرف برشمرده‌اند، عبارت‌اند از: معروف و شناخته‌شده (زهری، ۱۴۲۲ق: ذیل عرف؛ جوهری، ۱۳۹۹ق: ذیل عرف؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق: ذیل عرف؛ فیروزآبادی، ۱۳۰۶ق: ذیل عرف)، تتابع و پشت سر هم بودن (همان‌ها؛ المفردات: ذیل عرف)، احسان و نیکی (المفردات فی غریب القرآن؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق: ذیل عرف؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ذیل عرف)، و هر چیزی که نفس آدمی آن را نیکو شناسد، بدان خو گیرد و آرامش یابد (زهری، ۱۴۲۲ق: ذیل عرف؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق: ذیل عرف).

ابن‌فارس (۳۱۲-۳۹۵ق) تمام معانی ذکرشده برای عرف را، به یکی از این دو معنا بازگردانده است: (۱) تتابع و اتصال اجزای یک چیز و (۲) سکون و طمأنینه. او واژه عرف را به معروف و شناخته‌شده ترجمه کرده و دلیل نام‌گذاری آن را، تسکین و طمأنینه یافتن نفس به وسیله امور مذکور دانسته است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق: ذیل عرف).

عرف اخلاقی

واژه «عرف» در اخلاق معمولاً به دو صورت به کار می‌رود. گاهی عرف به فهم،

باور، تصمیم (بنا)، گفتار یا رفتاری اطلاق می‌شود که به صورت ارادی و مستمر از سوی اکثر افراد یک گروه تکرار می‌گردد؛ خواه آن گروه کوچک باشد یا بزرگ و خواه به قانون تبدیل شده باشد یا خیر. نتیجه تکرار زیاد یکی از امور فوق آن است که موافقت با آن، ستایش دیگران را به دنبال دارد و مخالفت با آن، نکوهش ایشان را به همراه خواهد داشت. گاهی نیز به خود اکثریت افراد یک گروه - خواه کوچک باشد یا بزرگ - عرف گفته می‌شود. بنابراین، می‌توان عرف را به فهم، باور، تصمیم (بنا)، گفتار یا رفتار مستمر و ارادی اکثر افراد یک گروه یا خود افراد اطلاق نمود. توجه به این نکته لازم است که در عرف، هیچ قید دیگری، نظیر عقلانی یا شرعی بودن نهفته نیست و به تعبیری در خصوص این قیود لایشرط است. این نکته در تمام مواردی که در این نوشتار از اعتبار عرف سخن به میان می‌آید، قابل توجه است.

عرف‌گرایی اخلاقی

عرف‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی است که بر اساس آن، اصول و قواعد اخلاقی به نوعی به عرف‌ها یا توافقات اجتماعی وابسته‌اند (Bunnin, 2004: 143). این وابستگی ممکن است در مقام ثبوت یا اثبات باشد و به همین دلیل، عرف‌گرایی اخلاقی به دو قسم عرف‌گرایی ثبوتی و اثباتی قابل تقسیم است. بدیهی است در صورت وابستگی اصول و قواعد اخلاقی به عرف، احکام جزئی نیز از سوی عرف تعیین خواهد شد. همچنین واضح بودن عرف برای ارزش‌های اخلاقی در مقام ثبوت، این نتیجه منطقی را به دنبال خواهد داشت که در مقام اثبات نیز تشخیص ارزش‌های اخلاقی از سوی عرف صورت خواهد گرفت. از آنجا که این نوشتار با عرف‌گرایی ثبوتی سر و کار دارد، در ادامه به تشریح این قسم از

عرف‌گرایی و اشاره به قسم دیگر بسنده می‌کنیم.

عرف‌گرایی ثبوتی

عرف‌گرایی ثبوتی مربوط به نقش هستی‌شناختی عرف در ارزش اخلاقی است. مراد از نقش هستی‌شناختی عرف، مبدأ و منشأ بودن عرف برای ارزش اخلاقی است. در حقیقت، پرسش از نقش عرف در حوزه هستی‌شناسی اخلاق به این پرسش برمی‌گردد که: آیا می‌توان عرف را مبدأ و منشأ ارزش‌های اخلاقی دانست؟ کسی که بر نقش عرف در مقام ثبوت تأکید می‌کند، در واقع عرف را به عنوان مبدأ و منشأ ارزش و وظیفه اخلاقی برشمرده، بر این مدعا مهر تأیید زده است که ارزش و وظیفه اخلاقی می‌تواند برخاسته و ناشی از عرف اجتماعی باشد. در این صورت، خوبی و بدی افعال و به دنبال آن بایستی یا نبایستی آن، از سوی عرف جامعه تعیین می‌شود. در نتیجه، هر کاری که عرف آن را خوب بداند، خوب است و هر کاری که عرف آن را بد بداند، بد خواهد بود. از این نقش به نقش ثبوتی عرف نیز تعبیر می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد، این قسم از عرف‌گرایی، در برابر عرف‌گرایی اثباتی قرار دارد. عرف‌گرایی اثباتی اخلاقی به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان گزاره‌های معتبر اخلاقی را کشف کرد و از طریق کدام منابع می‌توان خوب را از بد و درست را از نادرست تشخیص داد. پس از طرح مقدمات لازم، اینک به تبیین دلایل عرف‌گرایان اخلاقی می‌پردازیم؛ اما پیش از آن، توجه به این نکته لازم است که دلایل ایشان منحصر در دلایل زیر نیست؛ بلکه از میان دلایل پرشماری که از خلال آثار ایشان استخراج گردیده، مهم‌ترین آنها در این نوشتار عرضه شده است.

۱. تفاوت‌های فرهنگی

یکی از مهم‌ترین دلایل عرف‌گرایی اخلاقی در مقام ثبوت، استناد به تنوع فرهنگی یا اخلاقی است که در سرتاسر جهان مشاهده می‌شود و مردم‌شناسان و مورخان در آثار خود به آنها اشاره کرده‌اند (Wellman, 2001: 108-109).

یکی از معروف‌ترین جریان‌هایی که حاکی از تنوع فرهنگی است و در تاریخ هرودوت نقل شده، این است که روزی داریوش - از پادشاهان ایران که می‌دانست کلاتی‌ها (از قبایل هندوستان) گوشت تن پدران خود را می‌خورند، اما یونانی‌ها بدن پدران خود را می‌سوزانند - تعدادی از اطرافیان یونانی خود را به دربار فراخواند و از آنها پرسید: به چه قیمتی حاضرید دست از سنت خود بردارید و گوشت پدران مرده خود را به جای سوزاندن، بنخورید؟ آنها با اعتراض گفتند: به هیچ قیمتی حاضر به انجام این عمل نیستند. سپس تعدادی از کلاتی‌ها را فراخواند و از آنها پرسید: شما در ازای چه مقدار حاضرید بدن پدران خود را به جای خوردن، بسوزانید؟ آنها از تعجب فریادی زدند و از داریوش خواستند حتی سخن از چنین کار هولناکی بر زبان نیاورد. هرودوت پس از بیان داستان، هم‌عقیده با پیندار، شاعر معروف یونان باستان اظهار می‌دارد: «آداب و رسوم، پادشاه همگان است» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۳: ۱۴۰-۱۴۱).

تفاوت اخلاقی دیگر را می‌توان از مقایسه رفتار اسکیموها با دیگران فهمید. اسکیموها زنان خود را به نشانه مهمان‌داری در اختیار مهمان قرار می‌دادند و نوزادکشی نیز امری رایج در میان ایشان بود. نود راسموس^۱، مردم‌شناس معروف دانمارکی، نقل می‌کند که زنی را دیده که بیست کودک به دنیا آورده و ده تن از آنها را در بدو تولد کشته بود. همچنین آنها سالخوردگانی را که از کمک در خانه

1. Knud Rasmussen.

ناتوان‌اند، در برف رها می‌کنند تا بمیرند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵).

سبک تغذیه و بهره‌گیری از وسایل رفاهی نقلیه افراد در جوامع مختلف متفاوت است. برخی افراد گوشت حیوانات، به‌ویژه گوشت گاو را نمی‌خورند. آمیخ‌ها، اعضای فرقه‌ای مسیحی، به جای ماشین، با اسب و درشکه از جایی به جای دیگر می‌روند، گوشت نمی‌خورند و لباس ساده می‌پوشند. تفاوت فرهنگی دیگر مربوط به نحوه رفتار با زنان است. در میان قبیله ماسایی، از اقوام آفریقایی، کتک زدن زنان رسم است و عموم اعضای قبیله، حتی خود زنان آن را پذیرفته‌اند. زن ماسایی می‌گوید: اگر من دست از پا خطا کنم، همسرم مجاز است مرا کتک بزند. شوهرش توضیح می‌دهد: اگر سقف چکه کند، شوهر زنش را می‌زند؛ چون زن مسئول مراقبت از منزل است. او اضافه می‌کند: من باید این کار را انجام دهم؛ زیرا درغیراین‌صورت، مردان دیگر به من می‌خندند. در گینه‌نو نوزادکشی مرسوم بوده است. اهالی این جزیره ترجیح می‌دادند دختران خود را زنده نگه دارند و این به دلیل پولی بود که هنگام عروسی به خانه می‌آوردند؛ ولی در تاهیتی، جزیره‌ای در اقیانوس آرام، پسران را زنده نگه می‌داشتند؛ زیرا مردمان آنجا معتقد بودند آنها هنگام جنگ بیشتر به کار می‌آیند. اختلاف در خوب یا بد دانستن روابط جنسی پیش از ازدواج، سقط جنین، نژادپرستی، بی‌حجابی، آدم‌خواری، بریدن سر دشمنان و مشروب‌خواری، نمونه‌های دیگری از تفاوت فرهنگی میان جوامع مختلف است (همان).

فلاسفه اخلاق با استفاده از روش‌های مختلف، از تفاوت فرهنگی میان جوامع به نفع عرف‌گرایی اخلاقی استدلال کرده‌اند. در زیر به تبیین دو تقریر از استدلال‌هایی می‌پردازیم که با توجه به تفاوت‌های فرهنگی به نفع عرف‌گرایی

ارائه شده است.

تقریر نخست: به صورت مستقیم

گاهی عرف‌گرایی اخلاقی به صورت مستقیم از تفاوت‌های فرهنگی استنباط می‌شود. تفاوت‌های فرهنگی - که با تجربه ثابت شده است - نشان می‌دهد هیچ اصل اخلاقی عامی که بتوان آن را به تمام جوامع نسبت داد، وجود ندارد و ارزش اخلاقی افعال، وابسته به جامعه‌ای است که آن ارزش در آن جریان دارد (*Arrington, 1983, Vol. 14: 228*). سامنر بر این باور است که در اخلاق هیچ چیزی فراتر از اخلاق بالفعل و موجود که بتوان آن را اخلاق آرمانی دانست، وجود ندارد. بنابراین، اخلاقی که در جوامع رایج است و مردم آن را پذیرفته‌اند، درست است و نباید به دنبال الزام مردم به اخلاق دیگری بود (*Sumner, 2001: 74*). دانشمندان علوم اجتماعی و مردم‌شناسان نیز با تحقیقات خود و مشاهده اختلافات اخلاقی میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف به همین نتیجه رسیده‌اند.

پویمن با معرفی نظریه وابستگی فرهنگی، درصدد تبیین عرف‌گرایی اخلاقی برآمده است. به عقیده وی، عرف‌گرایی اخلاقی^۱ یکی از اقسام نسبی‌گرایی است و در برابر قسم دیگر، یعنی ذهنیت‌گرایی^۲ قرار دارد (*pojman, 1995: 690*; پویمن، ۱۳۷۷: ۳۲۶-۳۲۷).

نظریه عرف‌گرایی که پویمن آن را معرفی می‌کند، از دو مقدمه تشکیل شده است که مقدمه اول آن نظریه تنوع فرهنگی^۳ و مقدمه دوم نظریه وابستگی^۴ است. نظریه وابستگی، دیدگاهی است که بر اساس آن اعتبار تمام اصول اخلاقی،

-
1. conventionalism.
 2. subjectivism.
 3. diversity.
 4. dependency these.

برگرفته از پذیرش فرهنگی است. بر این پایه، هر یک از اصول اخلاقی به سطح پذیرش اجتماعی وابسته است. نه تنها جوامع مختلف از نظام‌های اخلاقی متفاوتی پیروی می‌کنند؛ بلکه اصول اخلاقی یک جامعه نیز ممکن است با توجه به تفاوت زمانی و مکانی تغییر کند. برای نمونه، بیشتر مردم جنوب ایالات متحده امروزه برده‌داری را غیراخلاقی می‌دانند؛ در حالی که بیش از صد سال پیش آن را غیراخلاقی نمی‌دانستند (Pojman, 1989: 30&33).

همچنین بر اساس این نظریه، درستی و نادرستی افعال افراد به ماهیت جامعه وابسته است. مطابق این نظریه، دلیل وابستگی اخلاق به جامعه نیز آن است که اخلاق در خلأ اتفاق نمی‌افتد و بنابراین، شکل‌گیری آن تا اندازه زیادی متأثر از عوامل پیرامونی است. مراد از عوامل پیرامونی، همان سیاق و بافتی است که اخلاق در آن شکل می‌گیرد. سیاق و بافت جامعه نیز تحت تأثیر عواملی نظیر اهداف، خواسته‌ها، باورها، تاریخ و محیط جامعه مدنظر است. از این رو، هر یک از این عوامل ممکن است در خوبی یا بدی یک فعل اثرگذار باشند.

بررسی

تقریر نخست از استدلال تفاوت‌های فرهنگی با اشکال‌هایی روبه‌روست که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

(۱) رسالت مردم‌شناسان و مورخان، توصیف و گزارش واقعیت‌هایی است که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف اتفاق افتاده است؛ اما ارائه معیار یا تعیین منشأ ارزش اخلاقی، خارج از مسئولیت و نیز تخصص ایشان است. از این رو، گفته شده یک فیلسوف ممکن است تحلیل خود را درست از جایی آغاز کند که عالم اجتماعی یا مردم‌شناس توقف می‌کند یا به عبارت دقیق‌تر، باید توقف کند (Shomali, 2001: 77). از نگاه عقلی، وجود تفاوت‌های فرهنگی دلیل بر آن

نیست که هر باور یا رفتار رایج درست باشد؛ بلکه چه‌بسا باورها و رفتارهایی رایج باشد که درست نیست و چه‌بسا باورها و رفتارهایی که درست است، اما در میان مردم رایج نیست. بنابراین، هیچ تلازمی میان رواج باور یا رفتار و اخلاقی بودن آن وجود ندارد.

(۲) با دقت در تفاوت‌های فرهنگی، این نکته به دست می‌آید که ارزش افعالی که در تبیین تفاوت‌های فرهنگی به آنها اشاره شد، به عرف بما هو عرف مستند نیست؛ بلکه در جامعه و در میان گروه‌های مختلف، کارهایی رواج می‌یابد که ارزش آنها در رتبه سابق تعیین شده است و مردم نیز با توجه به ارزشمند بودن کارها دست به انجام آنها می‌زنند. بنابراین، ارزش کارها مستند به امر دیگری است که در رتبه قبل و پیش از اقدام عرف سبب ارزشمند شدن آن کارها شده است. برای مثال، ارزش اموری مانند زنده نگه داشتن یا قتل نوزادان، به دلیل جلب سود و منفعت یا دفع ضرر و زیانی است که برای خانواده به دنبال دارد. ارزش نخوردن گوشت حیوانات یا سوزاندن اجساد مرده پدران نیز به دلیل باور به تناسخ است. رها کردن پدران سالخورده در بیرون از خانه یا در اختیار گذاشتن زنان نیز به دلیل لزوم عقلی احترام به دیگران دارای ارزش است. بنابراین، به صرف مشاهده اختلافات در میان مردم نمی‌توان منشأ ارزش را عرف دانست؛ بلکه واکاوی بیشتر درباره منشأ واقعی ارزش اخلاقی، به این نتیجه می‌انجامد که در حقیقت اموری مانند سود و منفعت مادی یا معنوی، و پایبندی به باورهای دینی، منشأ ارزش اخلاقی هستند. بنابراین، اولاً، نمی‌توان عرف را منشأ ارزش اخلاقی دانست و ثانیاً، در صورتی که عرف منشأ ارزش اخلاقی دانسته شود، عرفی با پشتوانه واقعی مراد است و این عرف تنها در محدوده خاصی می‌تواند به

وضع ارزش اخلاقی پیردازد.

(۳) مردم‌شناسان و مورخان، تمام مواردی را که موجب تمایز رفتاری اقوام و ملل مختلف است، به عنوان تفاوت‌های فرهنگی گزارش می‌کنند. طبیعی است بسیاری از این تفاوت‌ها که مستمسک ایشان برای اثبات عرف‌گرایی قرار می‌گیرد، مربوط به اموری مانند آداب قراردادی و رسوم هستند که ما نیز عرفی و اعتباری بودن آن را می‌پذیریم. آداب قراردادی و رسوم از مواردی هستند که عرف در وضع آن اثرگذار (*Harman, 1997: 96*) و ضرب‌المثل «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو» درباره آن درست است. در عین حال، این نکته را یادآور می‌شویم که پذیرش منشأ بودن عرف برای دسته‌ای از آداب و رسوم، عرف‌گرایی ثبوتی بدون پشتوانه را ثابت نمی‌کند.

(۴) افزودن نظریه وابستگی فرهنگی به تنوع فرهنگی نیز تأثیری در استنباط عرف‌گرایی ثبوتی ندارد؛ زیرا اولاً، شکل گرفتن برخی از باورها یا رفتارها در جامعه دلیل بر اعتبار آنها نیست (*wong, 1992: 857*). ثانیاً، حتی بنا بر این دیدگاه، عرف بما هو عرف واضح ارزش نیست؛ بلکه توجه به عناصری واقعی مانند اهداف در تعیین ارزش‌ها مؤثرند.

تقریر دوم: با واسطه غیرواقع‌گرایی

گاه به صورت غیرمستقیم از وجود تفاوت‌های فرهنگی به نفع عرف‌گرایی اخلاقی استدلال می‌شود. تقریر ریچلز از این برهان، یکی از مشهورترین استدلال‌ها در این زمینه است. وی معتقد است ضوابط اخلاقی در جوامع مختلف، متفاوت است و بنابراین، هیچ حقیقت عینی در حوزه اخلاق وجود ندارد. درست و نادرست صرفاً موضوعاتی عقیدتی هستند و عقاید در فرهنگ‌های مختلف متفاوت‌اند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۳۹). از این رو، عرف فرهنگی هر

جامعه، تعیین‌کننده ارزش اخلاقی آن جامعه است. در این تبیین، وی از تفاوت‌های فرهنگی در جوامع مختلف، غیرواقع‌گرایی اخلاقی، و سپس از غیرواقع‌گرایی، عرف‌گرایی را نتیجه گرفته است.

در برخی از تقریرهای «نسبی‌گرایی فرهنگی» نیز از وابستگی اخلاق به فرهنگ، واقعیت نداشتن ارزش‌های اخلاقی و در نهایت عرف‌گرایی استنتاج شده است. در این نوع تقریر، «خوب» کاری است که در فرهنگ خاصی مورد تأیید جامعه است و «بد» نیز به کاری اطلاق می‌شود که در آن فرهنگ از ارتکاب آن پرهیز می‌کنند و فرهنگ جامعه نیز از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کند. همچنین فرهنگ یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت است. پس تفاوت فرهنگی، اعم از تفاوت فرهنگ جوامع مختلف یا تفاوت فرهنگ یک جامعه در زمان‌های مختلف است. بنابراین، اصول اخلاقی نیز با تغییرات زمانی و مکانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند. ممکن است در یک جامعه مردم بر این باور باشند که کشتن نوزاد خطاست. این دیدگاه، دیدگاه مردم این جامعه و بنابراین، مختص این جامعه است و دقیقاً به این معناست که این جامعه این عمل را تقبیح می‌کند؛ اما به این معنا نیست که همین عمل در جوامع دیگر نیز قبیح است. دیدگاه ما درباره فرهنگ ما، و دیدگاه آنها درباره فرهنگشان درست است. این‌گونه نیست که ارزش‌های اخلاقی عینی وجود داشته باشد و اگر کسی معتقد باشد به اینکه ارزش‌های اخلاقی عینی وجود دارد، در واقع طرز تلقی خود را بیان کرده است. اصول اخلاقی حاکی از قراردادهای اجتماعی هستند و باید بر هنجارهای جامعه ما مبتنی باشند (گنسلر، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۲).

پورسی

با وساطت غیرواقع‌گرایی نیز نمی‌توان عرف‌گرایی را توجیه نمود؛ زیرا

ایرادهایی اساسی به استدلال فوق وارد است؛ از جمله اینکه:

(۱) تلازمی میان وجود تفاوت‌های فرهنگی و واقعیت نداشتن ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد؛ یعنی نه این‌گونه است که اگر در جایی تفاوتی مشاهده می‌شود، هیچ واقعیتهایی در آن مورد وجود نداشته باشد و نه به این صورت است که اگر واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند، مورد اختلاف نیستند و همگان بر آن اتفاق نظر دارند. نمونه این اختلاف‌ها را در علوم دیگر، مانند فیزیک، نجوم و جغرافیا نیز می‌توان مشاهده نمود؛ اما در عین حال این اختلاف‌ها، دلیل بر این نیست که هیچ حقیقت عینی در فیزیک، نجوم یا جغرافیا وجود ندارد. ریچلز در این باره معتقد است:

هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم اگر زمین گرد است، پس حتماً همه مردم این را می‌دانند. به طریق مشابه، هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم اگر حقیقت اخلاقی وجود دارد، پس حتماً همه آن را می‌دانند (ریچلز، ۱۳۸۹: ۴۰).

(۲) در استدلال فوق پس از آنکه از وجود تفاوت‌های فرهنگی، غیرواقع‌گرایی استنتاج شده است، از عدم وجود واقعیت‌های اخلاقی نیز عرف‌گرایی اخلاقی به دست آمده است. افزون بر اشکالی که بر استنتاج اول، یعنی استنتاج غیرواقع‌گرایی از تفاوت‌های فرهنگی وارد است و پیش‌تر بدان اشاره کردیم، استنتاج دوم نیز به لحاظ منطقی نادرست است؛ زیرا از اینکه هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد، به لحاظ منطقی نمی‌توان نتیجه گرفت عرف ارزش افعال را تعیین می‌کند؛ زیرا ممکن است کسی با اعتقاد به غیرواقع‌گرایی اخلاقی، احساس فردی یا دستور فرد خاصی را منشأ ارزش اخلاقی بداند.

(۳) اختلاف‌هایی که در حوزه اخلاق به وجود می‌آید، ناشی از عدم واقعیت ارزش‌های اخلاقی نیست؛ بلکه از امور دیگری سرچشمه می‌گیرد که در ادامه به

برخی از آنها می‌پردازیم:

الف) تشخیص ارزش‌های اخلاقی واقعی که انسان با عمل به آنها می‌تواند به سعادت دست یابد، مستلزم حل بسیاری از مسائل دقیق نظری و مقابله با بسیاری از شبهه‌های علمی و وسوسه‌های نفسانی است. افزون بر اینکه تمام افراد، انگیزه لازم را برای تشخیص درست ارزش‌های اخلاقی ندارند، توان و استعداد فکری تمام انسان‌های بانگیزه نیز برای تشخیص صحیح ارزش‌ها به یک اندازه نیست و همین امور موجب شکل‌گیری باورهای اخلاقی متفاوتی می‌شود که تأثیر آن را می‌توان در رفتارهای مختلف مشاهده کرد.

ب) اختلاف در ارزش‌های اخلاقی در بسیاری از موارد ممکن است ناشی از در نظر گرفتن پیامدهای عملی آن باشد. هر انسان عاقل با پذیرفتن برخی از باورها در حوزه اخلاق، در واقع می‌پذیرد که بر اساس آن عمل کند و مسئولیتی را به عهده گیرد. به همین دلیل، ممکن است افراد و گروه‌ها برای شانه خالی کردن از مسئولیتی که در صورت پذیرفتن برخی اصول اخلاقی به عهده آنها می‌آید، از پذیرفتن برخی از واقعیت‌های اخلاقی سر باز زنند.

ج) اختلاف در برخی از موارد ناشی از اختلاف آنها در نوع نگاه به انسان، جهان و خداوند است. کلاتی‌ها که در خلال عصر داریوش بدن‌های والدین مرده‌شان را می‌خوردند، معتقد بودند خوردن اجساد روشی برای حفظ جوهر غیرمادی پدران‌شان است. یونانی‌ها با اعتقاد به تناسخ و به منظور تسریع در جدا شدن روح از بدن پدران و تعلق هر چه سریع‌تر آن به موجودات دیگر، اجساد را می‌سوزاندند. هندوها نیز به دلیل اعتقاد به تناسخ، از خوردن گوشت، به‌ویژه گوشت گاو امتناع می‌کنند.

د) برخی اختلاف‌ها ناشی از تغییر شرایط واقعی است. برای نمونه، ممکن است فرزندآوری در یک جامعه به دلیل کمبود حداقل منابع لازم نامطلوب دانسته شود؛ اما در جامعه دیگر به دلیل وفور منابع، کاهش نیروی فعال و کارآمد، مطلوب به شمار آید. همچنین ممکن است در یک جامعه چندهمسری به دلیل تعداد زنان در برابر مردان پسندیده دانسته شود؛ اما در جامعه دیگر به دلیل توازن جمعیت زنان و مردان ناپسند تلقی گردد. البته این توجیحات که مبنای رواج یک ارزش در یک جامعه می‌شود، لزوماً درست نیست؛ اما این احتمال را به وجود می‌آورد که رواج چنین ارزش‌هایی در برخی جوامع، به دلیل شرایط خاصی بوده که افراد در آن جامعه تشخیص می‌دادند؛ گرچه تشخیص یا قضاوت اخلاقی‌شان نادرست و غیرقابل قبول باشد.

۲. احساسات عام بشر

بر اساس برخی از دیدگاه‌ها، اخلاق جدا از آدمیان یا موجود دیگری که خصوصیات روانی‌اش مانند ماست، وجود ندارد و ممکن نیست وجود داشته باشد (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۳۹). منشأ این اخلاق نیز چیزی جز احساسات انسان نیست. احساسات و تمایلات انسانی را می‌توان به دو نوع تقسیم نمود: تمایلات و احساسات عام و تمایلات و احساسات خاص. تمایلات و احساسات عام به آن دسته از احساسات گفته می‌شود که میان همه آنها مشترک است. از این احساسات ممکن است با تعبیر مختلف حس همدلی، عاطفه شفقت، نوع دوستی و دیگرگرایی یاد شود. تمایلات و احساسات خاص نیز مختص هر فرد است. احساسات عام به گونه‌ای است که در موقعیتی مانند موقعیت «الف» اولاً، تمام افراد دارای این نوع از احساسات هستند و این احساسات را از خود بروز می‌دهند و ثانیاً، هر فردی به‌تنهایی نیز در موارد مشابه دارای همین احساسات

است. در مقابل، احساسات خاص به گونه‌ای هستند که اولاً، در موقعیت مفروض «الف» بین تمام افراد مشترک نیست و ممکن است افراد احساسات متفاوتی را در این موقعیت از خود به نمایش بگذارند و ثانیاً، حتی خود فرد نیز ممکن است در موارد مشابه احساسات مشابهی نداشته باشد.

نکته مهم در این استدلال آن است که تنها احساسات عام بشر است که به وی در تنظیم روابط میان انسان‌ها کمک می‌کند و سبب شکل‌گیری اخلاق می‌شود. آنچه سبب می‌شود یک رفتار در جامعه تکرار شود و عرف اجتماعی را بسازد، رفتارهایی است که از احساسات عام انسانی گرفته شده باشد و رفتارهای ناشی از احساسات شخصی، به دلیل تغییر مدام ذوق و سلیقه آنها، حتی از سوی خود فرد در موارد مشابه تکرار نمی‌شود؛ چه رسد به اینکه انسان‌های دیگر نیز در موارد مشابه آن را تکرار کنند تا به شکل عرف درآید. بنابراین، بهترین چیزی که در شرایط غیرواقع‌گرایی می‌تواند به تعیین خوب و بد بپردازد، عرف است.

در نظر عرف‌گرایانی نظیر دورکیم، احساسات عام بشری که منشأ شکل‌گیری اخلاق است، وجودی مستقل از انسان دارد و به نام «وجدان جمعی» نامیده می‌شود. وجدان جمعی یا عمومی از نظر دورکیم، به دستگاه معینی متشکل از مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میان افراد یک جامعه اطلاق می‌شود که حیاتی خاص دارد (دورکیم، ۱۳۶۹: ۹۲). به نظر دورکیم «ماهیت وجدان جمعی در روح جامعه است و وجودی مستقل از ماهیت افراد دارد؛ زیرا افراد از بین می‌روند، اما وجدان جمعی باقی می‌ماند. همچنین وجدان جمعی با عوض شدن نسل‌ها تغییر نمی‌کند؛ بلکه عامل پیوند نسل‌ها با یکدیگر است» (همان: ۹۲-۹۳). وجدان جمعی به تدریج و به مرور زمان شکل می‌گیرد و تغییرات آن نیز بسیار

کند و تدریجی است. وجدان جمعی محصول گذشته است و اعضای جامعه نیز برای وجدان جمعی که ریشه در گذشته دارد، احترام ویژه‌ای قایل‌اند (همان: ۳۱۲). منشأ باور به وجدان جمعی در اندیشه دورکیم، اعتقاد به اصالت جامعه در برابر اصالت فرد است. در اندیشه وی، جامعه همان حاصل جمع اجزای خود نیست؛ بلکه چیز دیگری است که خواص آن با خواص اجزای آن متفاوت است. دورکیم معتقد است هویت تمام پدیده‌ها، حتی وجود خدا بر اساس اصالت اجتماع تفسیر و تحلیل می‌شود؛ بدین گونه که وجود خداوند محصول تصوّرات بشر و نمادی از جامعه بوده، همان طور که بشر تابع خداست، خدا نیز محتاج بشر است (همو، ۱۳۱۳: ۴۷۶-۴۸۰).

دورکیم انسانیت انسان را نیز در گرو حیات اجتماعی وی می‌داند و معتقد است: «انسان به این جهت انسان است که در جامعه زندگی می‌کند» (همو، ۱۳۷۶: ۵۱). به نظر وی، هر یک از ما دو هستی داریم: هستی فردی و هستی اجتماعی. هستی فردی مربوط به احوال شخصی زندگی انسان است؛ اما هستی اجتماعی، منظومه‌ای از افکار، احساسات و عاداتی است که نشان‌دهنده گروه یا گروه‌هایی است که ما عضو آنها هستیم. هستی اجتماعی شامل اعتقادات دینی، اخلاقی، سنت‌های ملی و شغلی، و انواع افکار و عقاید اجتماعی، زبان‌ها، ادیان و دانش‌ها می‌شود که در سرشت نخستین انسانی وجود نداشته، بلکه در اثر شکل‌گیری جامعه به وجود آمده‌اند (فوکونه، ۱۳۷۶: ۱۴). تحقق این هستی اجتماعی در انسان با تربیت امکان‌پذیر است.

دورکیم معتقد است تمام اصول و قواعد اخلاق نیز برگرفته از جامعه است و جامعه، خوب و بد را تعیین می‌کند. بنابراین، طرح اخلاق زمانی معنا دارد که

جامعه شکل گرفته است؛ زیرا تنها با فرض تشکیل اجتماع می‌توان وجود قواعدی را برای تنظیم روابط و مناسبات میان افراد و جامعه در نظر گرفت. این قواعد، همان قواعد اخلاقی هستند که ممکن است به دلیل تفاوت مناسبات افراد میان جوامع مختلف، از یک جامعه به جامعه دیگر متفاوت باشد (دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۸۰). براین اساس، می‌توان گفت جامعه شرط ضروری اخلاق است. او در این زمینه می‌نویسد:

جامعه شرط ضروری اخلاق است. جامعه فقط کنار هم قرار گرفتن افراد نیست که هر کدام اصول اخلاقی درونی خویش را با خود به جامعه می‌آورند؛ بلکه برعکس، بشر فقط از آن رو موجودی اخلاقی است که در جامعه زندگی می‌کند ... کافی است هر نوع زندگی اجتماعی را از میان بردارید؛ خواهید دید که زندگی اخلاقی هم خودبه‌خود از میان برمی‌خیزد؛ چون دیگر موضوعیت خود را از دست می‌دهد (همان: ۴۲۶).

وابستگی اخلاق به جامعه، در عین نفی واقعیت اخلاقی را از این عبارت دورکیم نیز می‌توان به‌خوبی درک کرد:

فکرت‌های اخلاقی نیز از همین خصلت [اینکه جنبه قداست از خواص ذاتی و درونی اشیاء نیست و به اشیاء افزوده می‌شود] برخوردار هستند. جامعه است که این فکرت را در ما پدید آورده و از آنجا که احترام حاصل از وجود جامعه به طور طبیعی به همه چیزهایی که منشأ اجتماعی دارند، تسری می‌یابد، هنجارهای قاطع تعیین‌کننده رفتار و کردار ما به دلیل همین خاستگاه اجتماعی خویش، از چنان اقتدار و حیثیتی برخوردار هستند که دیگر حالات درونی ما فاقد آن‌اند (همو، ۱۳۸۳: ۳۶۰-۳۶۲).

بنابراین، جز زمان که ممکن است در تغییر قواعد اخلاقی نقش‌آفرین باشد،

ماهیت جوامع و شرایط زندگی اقوام و ملل مختلف نیز در شکل‌گیری اخلاق یا ایجاد تغییرات در آن مؤثرند. از این منظر، اخلاقیاتی که برای یک جامعه در نظر گرفته می‌شود، ممکن است با جوامع دیگر متفاوت باشد (همو، ۱۳۶۹: ۲۵۵-۲۵۶؛ ۱۳۷۶: ۵۲-۵۳).

تأکید دورکیم بر اقتدار جامعه و افکار عمومی مردم به اندازه‌ای است که وی حتی انسان را موجودی می‌داند که در قید و بند افکار عمومی قرار دارد. وی بر این باور است که:

افکار عمومی به برکت مبانی و خاستگاه‌های خود، از اقتدار و مرجعیتی اخلاقی برخوردار است که با تکیه بر آن، خود را بر تک تک افراد تحمیل می‌کند ... ما به خوبی احساس می‌کنیم که فرمانروای ارزش‌گذاری‌های خویش نیستیم؛ بلکه موجوداتی مقید و مجبوریم و آنچه ما را مقید می‌سازد، همان آگاهی جمعی است (همو، ۱۳۹۱: ۱۵۸-۱۵۹).^۱

نتیجه وابستگی اخلاق به شرایط مختلف آن است که نمی‌توان قاعده عمومی و کلی ارائه داد که برای تمام جوامع در تمام اعصار کارآمد باشند. به همین دلیل، وی به شدت به نقد قاعده‌گرایی می‌پردازد و ارائه قواعد را از طرف فیلسوفان اخلاق، کلی‌بافی‌های ذهنی می‌داند. او معتقد است تنها فایده این قواعد کلی آن است که نشان می‌دهد در آن زمان چه گرایش‌های اخلاقی در حال شکل گرفتن است (همو، ۱۳۶۹: ۵۲-۵۳).

پورسی

بر این استدلال اشکالات متعددی وارد شده است؛ از جمله:

۱. به نظر می‌رسد برخلاف نظر برخی از منتقدان به جامعه‌گرایی دورکیم، مراد از جبر در اینجا، جبر اجتماعی است، نه جبر فلسفی. بنابراین، اشکال منجر شدن به جبرگرایی و بی‌معنا بودن اخلاق، وارد نخواهد بود.

(۱) مراد از «احساسات عام» دقیقاً چیست؟ آیا حقیقت مشترکی میان انسان‌ها وجود دارد که آنها را به باور یا رفتار خاصی سوق می‌دهد یا اینکه حقیقت مشترکی در میان نیست و به صورت تصادفی همه انسان‌ها در برخی موارد احکام اخلاقی مشترکی صادر می‌کنند؟ در صورتی که حقیقت مشترکی منشأ صدور احکام مشترک باشد، اولاً، با ادعای غیرواقع‌گرایی که در ضمن استدلال به آن اشاره شده، همخوانی ندارد و ثانیاً، دیگر نمی‌توان از عرف فاقد پشتوانه به عنوان منشأ ارزش اخلاقی سخن گفت. در صورتی که حقیقت مشترکی نیز در میان نباشد، اولاً، با ادعای همیشگی و همگانی بودن صدور این احکام منافات دارد و ثانیاً، معنای آن نشئت گرفتن احکام از احساسات خاص افراد است که هم مورد ادعای عرف‌گرایان نیست و هم در معرض نقدهای وارد بر احساس‌گرایی قرار دارد.

(۲) یکی از مبانی بحث‌برانگیز دورکیم، قایل شدن به استقلال روح جمعی و جامعه در برابر افراد است. استقلال جامعه در صورتی که به معنای قایل شدن به وجود مستقل و مجزایی برای جامعه و جدا از افراد آن باشد، توجیه معقول و منطقی نخواهد داشت. جامعه هویت مستقلی خارج از اجزای تشکیل‌دهنده آن، یعنی افراد جامعه ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۷۳-۱۰۹؛ ۱۳۸۴: ۷۱). گرچه این مطلب قابل قبول است که گاهی ممکن است تأثیر اتفاق نظر مردم در یک مسئله نظری یا عملی، بیش از حاصل جمع تک تک افراد باشد؛ ولی مقدار زیادی تأثیر، دلیل بر وجود جامعه به عنوان موجودی مستقل از افراد نخواهد بود. با این مقدمه، می‌توان گفت خواست تک تک افراد، یا منشأ اثر است یا نیست. در صورتی که خواست و تمایلات افراد ارزش‌آفرین باشد، اشکال‌هایی که بر

احساس گرایان وارد می‌شود، در اینجا نیز وارد است و در صورتی که تمایلات آنها ارزش‌آفرین نباشد، این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه ممکن است مجموع تمایلاتی که تأثیری در تعیین ارزش ندارند، اثرآفرین شود؟ (مصباح، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

(۳) برخی این اشکال را به دورکیم وارد دانسته‌اند که قایل شدن به ارزش‌آفرینی خواست جامعه، به نفی اخلاق فردی می‌انجامد. دورکیم به این پرسش مهم توجه داشته و به آن پاسخ داده است. وی در پاسخ به این سؤال می‌گوید: اگر مراد از اخلاق فردی، مجموعه وظایفی است که فاعل شناسا و موضوع شناسایی در آنها فرد است و وظایف قائم به ذات فرد بوده، تنها به فرد برمی‌گردد، این طرز تلقی، انتزاعی محض است و هیچ مصداق خارجی ندارد. اخلاق تنها در جامعه و در رابطه با دیگران قابل طرح است و فرض اخلاق بدون وجود جوامع، خروج از قلمرو واقعیات و ورود به حوزه فرضیه‌های بی‌پایه و اساس و تخیلات نیازمندی است. وظایف فرد در برابر خود، همان وظایف فرد در برابر جامعه است. وی با تأثر از کانت در طرح احترام به انسانیت انسان و عدم مواجهه با انسان به عنوان شیء، معتقد است وجدان جمعی حکم می‌کند به اینکه انسان‌ها باید در برابر شخصیت بشری با احترام و کرامت برخورد کنند؛ چه آن شخصیت بشری خودشان باشند یا دیگری (دورکیم، ۱۳۶۹: ۳۰۶)؛ درغیراین صورت، مورد سرزنش و مذمت جمعی قرار می‌گیرند. بنابراین، در صورتی که فردی در رابطه با خود، شخصیت بشری را زیر سؤال برد و احترام و کرامت لازم را حفظ نکند، با واکنش منفی جامعه روبه‌رو خواهد شد. مشکل اساسی این نظریه در نگاه جامعه‌شناسانه به اخلاق است. از نظر

دورکیم، اخلاق در واکنش جامعه به رفتار افراد و آن هم به شکل ستایش یا سرزنش خلاصه می‌شود. از این رو، تصور یک فرد که رفتار وی هیچ واکنش اجتماعی را به دنبال نداشته باشد، تصویری خیالی است و تحقق خارجی ندارد؛ اما در نگاه فلسفی، حل بسیاری از مسائل علمی و عملی در گرو ریشه‌یابی آنهاست. به همین دلیل، فرض وظیفه اخلاقی یک انسان با قطع نظر از تعلق به جامعه، نه تنها فرض نامعقولی نیست، بلکه می‌تواند به درک منشأ ارزش اخلاقی کمک کند. با در نظر گرفتن وظیفه‌ای که یک انسان با قطع نظر از جامعه درباره خود دارد، می‌توان نشان داد که خواست اجتماعی را نمی‌توان منشأ ارزش اخلاقی دانست. افزون بر این، هر انسانی به طور طبیعی در برابر آفریننده خویش و سایر موجودات غیرانسانی وظایفی را به عهده دارد که در اندیشه اخلاقی دورکیم به آنها اشاره نشده است.

(۴) دورکیم با تصور مادی که از اخلاق و هدف آن ارائه کرده و مباحث تربیتی خود را نیز بر آن اساس به سامان رسانده، به شدت اخلاق را از جایگاه رفیع و معنوی خود تنزل داده است (فوکونه، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷). سه اصلی که دورکیم اهمیت بسیاری برای آن قایل است و آن را اصول تمدنی نامیده، عبارت‌اند از احترام به عقل و علم، و افکار و احساساتی که پایه اخلاق مردم‌سالاری (دموکراتیک) را شکل می‌دهند (دورکیم، ۱۳۷۶: ۵۶). او بر این باور است که این اصول در میان افراد مشترک است و جز شمار اندکی از افراد، کسی جرئت مقابله و رویارویی با آنها را ندارد. از نظر وی، عناصر بنیادین منش اخلاقی را می‌توان به سه عنصر روح انضباط، روح ایثار و روح استقلال برگرداند. این سه عنصر، شاخص‌ترین صفات منش اخلاقی غیردینی و عقل‌گرای جوامع دموکراتیک

هستند که دورکیم به آنها باور دارد (فوکونه، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷).

وی در بخشی از کتاب تربیت و جامعه‌شناسی خود، به مقایسه میان معلمان اخلاق دینی و غیردینی می‌پردازد و سعی می‌کند عناصر گیرایی و دلنشینی کلام معلم دینی و نیز روحانیت و تقدس رسالت وی را به معلم غیردینی نیز تسری دهد. دورکیم معتقد است این احساس معلم اخلاق دینی که وی دارای مأموریتی مقدس و الهی است، سبب دلنشینی کلام وی می‌شود. به عقیده او، معلم غیرمتدین نیز باید اندکی از این احساس وابستگی به شخص اخلاقی بزرگ را در خود داشته باشد تا با تکیه بر آن، بتواند رسالت خود را انجام دهد. از نظر وی، آن شخص اخلاقی بزرگ برای معلم غیردینی، جامعه است. همان طور که یک روحانی و معلم دینی به تفسیر کلام خداوند می‌پردازد، معلم غیرمتدین نیز به تفسیر اندیشه‌های اخلاقی عصر و کشور خود می‌پردازد. دورکیم بی‌رغبت نیست تا قدرت اندیشه‌های اخلاقی معلم غیرمتدین را ناشی از مأموریت روحانی وی بداند (دورکیم، ۱۳۷۶: ۶۲).

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر به تحلیل و بررسی دو دلیل از دلایل عرف‌گرایان ثبوتی، یعنی دو تقریر از دلیل تفاوت‌های فرهنگی و دلیل احساسات عام بشری پرداختیم. با تحلیل و بررسی دو دلیل یادشده، این نتیجه به دست آمد که دلایل پیش‌گفته، با مشکلات نظری فراوانی روبه‌روست. خاستگاه عمده اشکال‌ها، استنتاج نادرست از مقدمات و دخالت پیش‌فرض‌های ناصحیح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. از جمله مهم‌ترین اشکال‌های دلیل نخست (دلیل تفاوت‌های فرهنگی) می‌توان به استنتاج غیرمنطقی اخلاقی بودن فعل از رواج آن در میان مردم، عدم

تلازم میان تفاوت‌های فرهنگی و غیرواقع‌گرایی و عدم توجه به منشأ واقعی برخی از ارزش‌های رایج در میان مردم اشاره نمود. دلیل دوم (احساسات عام بشر) نیز با اشکال‌هایی، از جمله ابهام در مفاهیمی نظیر احساسات عام، تشکیک در اصالت جامعه و عدم توجه به منشأ واقعی برخی از احساسات عمومی مواجه است. از این رو، استناد به دلیل تفاوت‌های فرهنگی و احساسات عام بشری برای نشان دادن تأثیر عرف در ثبوت ارزش اخلاقی، نادرست بوده، استنتاج در این دو مورد عقیم است.



منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۱۱ق)، معجم مقاییس اللغة، بتحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالجبیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۰۰ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۲ق)، معجم تهذیب اللغة، تحقیق ریاض کی قاسم، بیروت: دارالمعرفة، بیروت.
- پویمن، لوئیس (زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «نقدی بر نسبیات اخلاقی»، ترجمه محمود فتحعلی، نقد و نظر، سال ۴، شماره ۱۳-۱۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۶)، تربیت و جامعه شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۹)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل: کتابسرای بابل.
- _____ (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۱)، جامعه شناسی و فلسفه: تعریف پدیده های دینی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: علم.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: بی نا.
- فوکونه، پل (۱۳۷۶)، «آثار تربیتی امیل دورکیم»، در: امیل دورکیم، تربیت و جامعه شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۳۰۶ق)، القاموس المحيط، مصر: مؤسسة فن الطباعة.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: دار الهجرة.
- گنسلر، هری (۱۳۹۰)، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر، ترجمه مهدی اخوان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۷)، بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هردوت (۱۳۳۶)، *تاریخ هردوت*، با ترجمه و مقدمه و توضیحات و حواشی از هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.
- هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، ویراست سوم، تهران: ققنوس.
- Arrington, Robert L. (1983), "A Defense Of Ethical Relativism", *Metaphilosophy*, Vol. 14, Nos. 3 & 4, July/October, p. 225- 239.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu (2004) ,"*Conventionalism*" in *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing.
- Harman, Gilbert (1977), *The nature of morality: an introduction to ethics*, Oxford University Press, New York.
- Pojman, Louis P. (ed.) (1989), *Ethical theory: classical and contemporary readings*, Wadsworth Publishing Company, California.
- ——— (1995), "relativism", in: *The Cambridge dictionary of philosophy*, Edited by Robert Audi, Cambridge University Press, London, p. 690-691.
- Shomali, Mohammad Ali (2001), *an analysis of the foundations of morality*, preface by A. Harry Lesser, Islamic College for Advanced Studies Press, London.
- Sumner, William Graham (2001), "Folkways", in: *Moral relativism: a reader*, Edited by Paul K. Moser and Thomas L. Carson (eds.), Oxford University Press, New York, p. 69-79.
- Wellman, Carl (2001), "The Ethical Implications Of Cultural Relativity", in: *Moral relativism: a reader*, Paul K. Moser and Thomas L. Carson(ed.), Oxford University Press, New York, p. 107-119.
- Wong, David (1992), "Moral Relativism", in: *Encyclopedia of ethics*, Lawrence C. Becker, editor, Charlotte B. Becker, (eds.), Garland Publishing, New York.