



محمد رضا کاشفی



نسبت فرهنگی
(مبانی و تقدمات)*

تنوع فرهنگها

در جهان فرهنگهای گوناگونی وجود دارند که بی‌گمان دارای تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگرند. چرا که بسته به نوع نگرش به جهان خاکی و برین، انسان و رابطه او با خود و طبیعت و ماوراء طبیعت و دیگران که مقوم اجزاء متشکله یک فرهنگ را در سه نظام شناختها، گرایشها و رفتارها تشکیل می‌دهند، می‌توان شاهد فرهنگهای گوناگونی در جهان و حتی یک جامعه بود. به هر میزان که این بینشها و آموزه‌ها با یکدیگر تفاوت و تمایز داشته باشند، اختلاف عمیق‌تر و هر چه این افتراق کمتر باشد، زمینه قرابت، نزدیکی و تشابه، بیشتر خواهد بود. اما پرسش مهمی که در اینجا رخ می‌نماید این است: آیا با تنوع فرهنگها، جامعه می‌تواند به بقای خود ادامه دهد یا خیر؟

به نظر می‌رسد فرهنگهایی که مشترکات اصیل و ریشه‌ای با یکدیگر دارند مانند فرهنگهای برخاسته از ادیان آسمانی و یا بصورت خاص ابراهیمی مانند: اسلام، مسیحیت و یهودیت می‌توانند با یکدیگر هماهنگ باشند و تنوع آنها به بقای آنها در جامعه لطمه وارد نمی‌سازد. همچنین فرهنگهای غیردینی اگر در اصول اولیه سه نظام باورها، ارزشها و کردارها با یکدیگر اشتراک داشته باشند یا حداقل قرابت، می‌توانند با یکدیگر بصورت مسالمت‌آمیز در یک جامعه زندگی کنند. اما اگر در تفسیر و تبیین ارکان سه نظام فوق با یکدیگر اختلاف داشته باشند، بستر نزاع و تصادم میان آنها فراهم خواهد شد و بهر شکل یا یک فرهنگ، فرهنگهای دیگر را مغلوب و معدوم خواهد کرد یا حداقل آنها را کم‌رنگ و کم‌اثر خواهد ساخت.^(۱)

نسبی‌گرایی فرهنگی (Cultural Relativism)

یکی از مباحث مهم و اساسی در مبحث «فرهنگ‌شناسی» نسبی‌گرایی فرهنگی یا نسبیت فرهنگی است. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌گوید: خوب و بد خواندن مسائل براساس یک ملاک کلی صحیح نیست بلکه دیدگاه‌های فوق (معیارهای درست و نادرست یا نیک و بد یا حق و باطل) باید دریافت و زمینه‌هایی که ظهور پیدا می‌کنند مورد ارزیابی قرار گیرند. ممکن است آنچه که در یک جامعه «درست» است در جامعه‌ای دیگر «نادرست» باشد. نسبی‌گرایی نخستین بار توسط پروتاگوراس فیلسوف یونانی مطرح شد که «انسان معیار همه چیزهاست» و جمله او بدین شکل تفسیر می‌شده که هر انسانی می‌تواند ملاک و معیار خودش باشد. در عصر رنسانس به سه دلیل مسأله نسبی‌گرایی و به تبع آن نسبی‌گرایی فرهنگی در غرب قوت گرفت:

- ۱- **رخدادهای اجتماعی و سیاسی:** مانند گسترش فتوحات استعماری اروپاییان یا مسافرت‌های دانشمندان مغرب زمین به شرق و نیم کره جنوبی که باعث آشنایی و کشف گونه‌های متنوعی از فرهنگها شد.
- ۲- **گسترش رفتارهای مسیحی:** پدید آمدن انواع جدید و گوناگونی از رفتارهای مسیحی که پس از دوران اصلاح دینی صورت پذیرفت زمینه را برای پذیرش تنوع فرهنگها و در نتیجه نسبی‌گرایی فرهنگی فراهم آورد.
- ۳- **بسط و ایجاد نظریه‌های تازه در علوم انسانی:** پس از رنسانس این فرضیه در علوم انسانی قوت گرفت که باورها تحت تأثیر شرایط فیزیکی و روانشناختی قرار داشته و از این رو بسته به شرایط گوناگون، باورها متفاوت، متغیر و در نتیجه نسبی‌اند. مثلاً پی‌بریل (P. Pierre Bayel) یکی از فیلسوفان بزرگ غرب معتقد

بود رفتار اخلاقی [نظام و جزء سوّم از اجزاء فرهنگ] از علل طبیعی مثل تعلیم و تربیت نشأت می‌گیرد و نه از اعتقادات دینی [باورها و گرایشها] از این رو، به دنبال آن بود که نشان دهد قهرمانان انجیل همانند داوود، رهبران مسیحی مانند کالون، لوتر، افراد مقدس و پاپها در طول تاریخ مسیحیت از جهت ماهیت انسانی خود به نحو اخلاقی عمل کرده‌اند نه به علت باورهای دینی‌ای [فرهنگ دینی] که داشته‌اند.^(۲)

ناگفته نماند که نسبی‌گرایی فرهنگی نقطه مقابل یگانگی فرهنگ مسیحی بود و در واقع برای حذف فرهنگ دینی از جامعه و جایگزین ساختن فرهنگ انسانی به جای آن، می‌کوشید.

البته نسبی‌گرایی فرهنگی در غرب مستقدانی نیز داشته است. این مستقدان معتقد بوده‌اند که اولاً شواهد مربوط به تفاوت‌های فرهنگی امکان وجود باورها و نگرشهای مشترک میان اکثر یا همه فرهنگها را نفی نمی‌کنند. [اثبات شیء نفی ماعده نمی‌کند] ثانیاً اطلاعات واقعی در باب این تفاوتها، امکان بهتر یا صحیح‌تر بودن یک نظام باور نسبت به دیگری را از پیش چشم حذف نمی‌کنند. ثالثاً هنوز فیلسوفان به بحث در باب این نکته می‌پردازند که آیا تبیینهای محلی در باب شواهد مربوط به باورهای مردم گواه ارزش، صحت یا نادرستی این باورهایند یا خیر؟ اما باید توجه داشت به هر روی نسبی‌گرایی یک آموزه جدی در میان اندیشمندان تا اواخر قرن بیستم است.

مبانی فلسفی این موضوع از سه زاویه و در سه بحث قابل پی‌گیری است:

۱- نسبی‌گرایی مفهومی: این مسأله حاصل کنکاشهای سنتی و جدید در زبان و واژگان است و زبان‌شناسی و فلسفه علم معاصر آن را تقویت کرده است. برطبق این دیدگاه زبانهای گوناگون ملتها حاصل دنیاهای مختلف (واقعی و ذهنی) بوده است، از این رو گروههای مختلف دارای مقوله‌بندیها، ساختهای زبانی، معانی بیان و دایره‌های مفهومی گوناگونی برای لغاتند. منشاء این تفاوت، چارچوبهای کاملاً متفاوت برای تحلیل جهان است. در چارچوب این تفاوتهاست که مثلاً مفاهیم فرهنگ دینی مطرح می‌شوند. بنابراین در چارچوب هر فرهنگ خاصی که قرار بگیریم با مجموعه‌ای متفاوت از مفاهیم مواجه می‌شویم، بر این مبنا مفهوم رستگاری مثلاً در فرهنگ اسلامی در چارچوب مفهومی متفاوتی از نجات (salvation) در فرهنگ مسیحی قرار دارد. شاید در چارچوب ترجمه بتوان این دو واژه را به یکدیگر باز گرداند ولی دایره‌های مفهومی آنها بر یکدیگر منطبق نیستند. نتیجه آنکه ما با فرهنگهای نسبتاً گوناگونی مواجهیم که هر کدام در چارچوب مفاهیم همان فرهنگ درک و فهم می‌شوند. البته برخی از پیروان این دیدگاه، معتقدند که با همه تفاوت‌های ذکر شده فرهنگها مشترکاتی از باورها، تجربیات و اعتقادات را دارا هستند که مفاهیم آنها نیز برای بیان آنهاگاه مشترک است و همین اشتراکات زمینه را برای گفت‌وگو فراهم می‌آورند.

نقد و بررسی

این تفکر مبتنی بر یک نحله خاص تفسیری است که گاهی واژه «هرمنوتیک» "Hermeneutics" نیز بر آن اطلاق می‌شود. عصاره مباحث در این نحله آن است که یک متن در جریان فرهنگها و سنتها نموده‌های مختلفی دارد و





بحث اصلی هرمنوتیک عبارت است از اینکه جریان «فهمیدن» چگونه صورت می‌گیرد؟ معنی چگونه از عالم شخصی به عالم شخص دیگر منتقل می‌شود و به دنبال اینگونه پرسشهاست که مباحثی دربارهٔ معرفت عینی، نسبت معرفت یا فهم، زبانمندی فهم، تاریخ‌مندی زبان و فهم، تجربه زیست یا جهان‌زیست، فهم قبلی، امتزاج افقها، پیش ساخت معنایی و نقش پیش فرضها در فهم، بهتر فهمیدن، و فهم کامل، تکامل و رشد معرفت، نقادی متن، نیت مؤلف و دهها مسألهٔ دیگر در این علم مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد. ناگفته نماند که نظریه‌های هرمنوتیکی متفاوتی وجود دارند مثل هرمنوتیک زیباشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، تاریخ‌گرایانه، دینی، فلسفی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و... که نباید از وجود تمایز و تفاوت آنها غفلت کرد، علاوه برآنکه باید دانست به دلیل آنکه هرمنوتیک با نشانه‌ها، پیام و متن سر و کار دارد به قلمرو الهیات، فلسفه، هنر، زیبایی‌شناسی، نقد ادبی، نقادی متون، شناخت و تفسیر کتابهای مقدس دینی، روش‌شناسی علوم و معرفت‌شناسی نیز گسترش می‌یابد.»^(۳)

«گادامر» فیلسوف معاصر آلمانی از شاگردان خصوصی «مارتین هایدگر» و تحت تأثیر اندیشه‌های اوست. او بنیانگذار مکتب جدید هرمنوتیک و مطالبش محور تمام مباحث هرمنوتیکی تلقی می‌شود و می‌خواهد با توجه به مجموعهٔ تحقیقات پیشگامان هرمنوتیک همچون شلایرماخر، دیلتای و به ویژه هایدگر مشکل مسائل پیچیده و غامض این علم را حل

پیام‌های متناسب با آن فضای فرهنگی را تحویل مخاطبان خود می‌دهد. در واقع مخاطبان و فضاهای ذهنی و شرایط فرهنگی آنهاست که به متن معنی می‌بخشد. از این رو، هر کس هر چه از متن درک کند، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. نقطهٔ آغاز این اصطلاح و پیدایش این نحله در «هرمنوتیک» اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزده میلادی است. این نحله در آرای «گادامر» به اوج خود رسیده و هم اکنون از طرفداران بسیاری در غرب برخوردار است. به دلیل اهمیت این مسأله در مباحث بعدی و برای روشن شدن پاسخ و نقد ما به این نوع تفکر به صورت فشرده و چکیده دیدگاه‌های گادامر را تبیین و آنگاه بررسی و پاسخ دهی می‌کنیم.

اما نخست بجاست بدانیم «هرمنوتیک» چیست؟ اصطلاح هرمنوتیک در اصل از واژهٔ یونانی (Hermeneuin) گرفته شده که فعل است و به معنای «تفسیر کردن» بکار می‌رود. اما برخی آن را مأخوذ از نام «هرمس» (Hermes) خدای یونانی و پیام‌آور خدایان می‌دانند که هم آورندهٔ پیام بود و هم تفسیرگردان آن. بدینسان هرمنوتیک نیز، عملی هرمسی است و مفسر، کاری هرمسی می‌کند و می‌کوشد تا بر کشف معنای سخن و تفسیر پیام بپردازد. اما در اصطلاح از هرمنوتیک تعریفهای مختلفی ارائه شده است که در این مختصر مجال برای طرح آنها وجود ندارد ولی تعریف اصطلاحی رایج آن است که هرمنوتیک «نظریه یا فلسفهٔ تفسیر معنی» و نوعی روش پژوهشی است که ویژهٔ علوم انسانی و علوم اجتماعی می‌باشد. مطابق این تعریف

کند. مهم‌ترین اثر وی کتاب حقیقت و روش (truth and method) است. که اساسی‌ترین دیدگاه‌های وی را بطور فشرده می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد: (۴)

۱- او حقیقت را لایه لایه و ذوب‌توان می‌داند و شناخت یک متن را تنها در سایه قرار گرفتن در «موقعیت گفت‌وگو» می‌داند. از این رو به اعتقاد وی در علوم انسانی، ما با آنچه آن را مورد شناسایی قرار می‌دهیم، یک نوع مشارکت و داد و ستد داریم، به نظر وی گفت و گو میان خواننده و متن، فرایندی یک سویه نیست.

۲- ما در گفت و گو با متن، پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را رد و بدل می‌کنیم. این پرسش‌ها گاه در ابتدا از سوی ما مطرح می‌شود و آنگاه به سراغ متن می‌رویم و گاه؛ در برخورد ما با متن پدید می‌آیند. این پرسش و پاسخ، منطق ویژه خود را می‌طلبند که گادامر از آن به «منطق مکالمه» تعبیر می‌کند. به اعتقاد وی باید توجه داشت که دریافت پاسخ و برداشت ما از متن و در واقع فهمی که اکنون برای ما حاصل می‌شود، فهمی امروزی و برداشتی متناسب با ذهنیت خاص خود ما است.

۳- فهم در اثر پیوند افق معنایی مفسر با افق معنایی متن حاصل می‌شود. یعنی پیش فرضها، پیش فهم‌ها، پیشداوریهای مفسر (افق معنایی) با افق معنایی متن (دیدگاه تاریخی متن) همخوان می‌شود و مجموعه‌ای از معانی را که بار امروزی دارند و مناسب با فهم امروز است در اختیار مفسر قرار می‌دهند. بنابراین به اعتقاد وی میان تفسیر متن و شناخت آن تمایزی وجود ندارد.

۴- «چشم‌انداز فهم» با «سنت» مرتبط است و چون به اعتقاد گادامر این سنت ثابت نیست و تأثیر در جریان است لاجرم تفسیر و شناخت نیز ثابت نخواهد بود.

۵- به اعتقاد و نظر گادامر «معناشناسی» کاوش در پوسته زبان و «هرمنوتیک» سرایت به باطن و متن زبان است.

۶- ما از یک سو در حصار «سنت» قرار داریم و از سوی دیگر گرفتار «زبان» هستیم، چون فهم‌ها و اندیشه‌های خود را در قالب زبان بیان می‌کنیم، به نظر گادامر ما حتی در اندیشیدن نیز در قلمرو زبان می‌اندیشیم. به همین دلیل می‌گوید: فهم، زبان‌گونه است و تسلط زبان بر ما شرط شناخت ما از جهان است. بنابراین، بار معنایی الفاظ - که نتیجه سنتی است که ما در آن متولد می‌شویم - فکر و فهم ما را با خود هماهنگ می‌کند و هر فهمی وابسته به زبان و گره خورده با جریان سنت است.

از مهم‌ترین و فشرده‌ترین مبانی دیدگاه‌های گادامر می‌توان این نتیجه را گرفت - چنانکه خود بدان معتقد است - که همیشه فهم ما از یک متن، فهمی زمانه‌ای و وابسته به فضای خاص عصر و روزگار مفسر است و ما نمی‌توانیم جزم به معنای یک متن پیدا کنیم یعنی هیچ تفسیر و شناخت قطعی، همواره درست و عینی نیست و همانند تجربه در جریان زمان و در حال «شدن» است. به عبارت دیگر فهم درست و نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد. یعنی هر فهمی در موقعیت خاص خود درست و در شرایط دیگر نادرست است. البته برخی معتقدند که مقصود گادامر «نسبیت» نیست چرا که او هر فهمی را به هر شکلی که باشد، درست نمی‌داند، گادامر می‌گوید: فهم، گفت و گو با متن است به طوری که معیار شناخت و ضابطه فهم، از یک سو طرح‌ریزی و کارکرد خود متن و از سوی دیگر موقعیت ذهنی‌شناسنده است و هر فهمی با توجه به ضابطه همخوانی متن با شرایط ویژه ذهن شناسنده صورت می‌پذیرد. البته این فهم ایستا و مطلق نیست و در جریان سنت قرار دارد. (۵) ولی این فرار از نسبیت نیست بلکه در واقع ایجاد ضابطه برای آن است.

چنانکه ملاحظه شد یکی از نتایج آرای گادامر نسبی‌گرایی فرهنگی است. که منجر به تعدد و تکثر فرهنگی می‌گردد، علاوه بر آنکه در درون یک فرهنگ نیز همواره مفاهیم متحول و بسته به پیش‌فرضها، پیشداوریها و انتظارات و پرسشهای مفسر و در یک کلمه جریان پویا و متحول سنت، گوناگون و نسبی است. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی که از نسبی‌گرایی مفهومی اتخاذ و بر آن بنا می‌شود منجر به سیالیت یک فرهنگ نیز می‌شود. البته اگر این سیالیت به معنای پالایش، تعمیق، توسعه و بازنگری به صورتی که در ویژگیهای فرهنگ^(۶) برشمردیم باشد هیچ ایرادی ندارد، اما اگر این تحول به معنای تغییر در پاتارکود یک فرهنگ باشد جای تأمل و سخن دارد. که در نقد این نگرش خواهیم گفت.

برطبق این اندیشه مثلاً مفهوم «خداوند» بسته به سنت‌های مختلف، گوناگون تفسیر می‌شود و نمی‌توان گفت کدام درست و کدام نادرست است چرا که هر کدام براساس یک سلسله سنت‌ها و باورهای ما به وجود آمده و شکل گرفته است. از این رو به گفته جان هیک:

«بهوه کتاب مقدس عبریان در رابطه متقابل با قوم بهود شکل پذیرفته است. او بخشی از تاریخ آنان و آنان جزئی از او هستند، او را نمی‌توان از این پیوستگی خاص انضمامی تاریخی متنوع و جدا نمود، از سوی دیگر، کرشنا شخصیت الهی کاملاً متفاوتی است که در ارتباط با جامعه دینی متفاوتی وجود دارد، جامعه‌ای با آداب دینی و متمایز خود. با توجه به این فرضیه بنیادین در باب واقعیت خداوند، می‌توان گفت که بهوه و کرشنا (و همین‌طور شیوا، الله، و پدر عیسی مسیح) ذوات مشخص مختلفی‌اند که براساس آن واقعیت الهی در متن جریانهای متفاوت حیات دینی به تجربه در می‌آید و موضوع تفکر قرار می‌گیرد. از این رو این ذوات متفاوت

تا حدی تجلیات واقعیت الهی در آگاهی و وجدان بشری و تا حدی فرافکنی‌های خود آگاهی و ذهن بشری آن‌گونه که فرهنگهای تاریخی خاص به آن صورت داده، هستند. از جنبه بشری آنها تصاویر خود ما از خداوندند؛ از جنبه الهی آنها تشخیص‌های خداوند در ارتباط با سنت‌های بشری دینی هستند.»^(۷)

اما این دیدگاه با مشکلات و پرسشهای جدی مواجه است که اگر پاسخ معقول و منطقی برای آن فراهم نیآورد تنها به عنوان یک فرضیه در کنار فرضیه‌های دیگر خودنمایی خواهد کرد. اما نقدهای این بینش:

۱- این دیدگاه ضابطه‌ای برای شناخت دقیق ارائه نکرده، بلکه اعتبار هر تفسیر را تقلیل یا به کلی از میان برده و به بیان دیگر نوعی نسبی‌گرایی عام در قالب ضابطه ارائه شده است. این بینش نتوانسته است چارچوبی برای معرفت یقینی بدست دهد. گادامر گرچه کوشیده است تا فاصله میان نومن «شیء فی نفسه» و فنومن «شیء برای ما» - که در افکار کانت پدید آمد - را با جایگزینی افق معنایی مفسر و افق معنایی متن کم کند ولی با ادعای تأثیر سنتها، مواریث فرهنگی، پرسشها، انتظارات و پیش‌فرضها در تفسیر مفسران به نوعی دیگر در «نسبیت عام در فهم» گرفتار آمده است.^(۸) هر چند برخی کوشیده‌اند تا بگویند این نسبی‌گرایی نیست بلکه زمینه‌گرایی است یعنی تفسیر و شناخت یک متن وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و از لحاظ زمینه تفسیر - که چارچوبهای خاصی را شامل می‌شود - نسبی به شمار می‌رود. اما این پاک کردن صورت مساله است نه حل آن، چرا که در این صورت هم باز راهی برای تطابق معرفت با واقع ارائه نمی‌شود بلکه نسبی بودن شرایط بطور غیرمستقیم، فهم ما را از واقع نسبی خواهد کرد.^(۹) عده‌ای دیگر مدعی شده‌اند که گادامر نمی‌خواهد بگوید

هر فهمی از هر متنی، یا نسبت به هر پدیداری به هر شکلی که باشد، درست است بلکه او اعتقاد دارد گرچه فهم، محدوده‌هایی دارد و با معیار و ضوابط خاصی سنجیده می‌شود ولی باید توجه داشت که این فهم، ایستا و مطلق نیست، هر فهمی دامنه‌ای دارد و می‌توان در موقعیتی دیگر فهم دیگری از متن پیدا کرد. از سوی دیگر، فرایند فهم - چنانکه اشاره شد - در اندیشه گادامر یک فرایند یک سویه نیست بلکه دو سویه است. در پاسخ باید گفت که آیا کارکرد متن، موقعیت خاص فاعل فهم، شرایط ذهنی او، مکالمه میان متن و مفسر در فهم تأثیر دارد یا خیر؟ اگر دارد بی‌گمان بسته به شرایط، این فهم متفاوت گوناگون خواهد بود و این، همان «نسبیت عام» است، تنها شما این نسبیت عام را ضابطه‌مند ساخته‌اید نه آنکه آن را حل کرده‌اید. بله اگر مراد گادامر این باشد که هر فهمی به مقداری از واقعیت می‌رسد و فهم دیگری فراتر از آن فهم به کشف واقعیت دست می‌یازد و به عبارت دیگر مدعی فهم طولی بود نه عرضی شاید بتوان ادعاهای او را پذیرفت^(۱۰) ولی با توجه به دیدگاهها و سخنان وی بسیار بعید است که چنین نظری داشته باشد.

۲- آیا گریزی از یک تفسیر خاص هست و می‌توان تفسیر دیگری داشت یا تفسیر دیگر را نیز فهمید؟ یا این که آدمی مجبور است، چنان تفسیر کند و بفهمد که با اطلاعات وی همخوان باشد؟ آیا این جبر در فهم، معیار درستی و نادرستی است؟ به نظر می‌رسد محدودیت شناخت بشر تنها مبین وجود تعدد معرفتهای بشر نسبت به واقعیت است ولی معیار درستی و نادرستی نخواهد بود. مانند آنکه تزاخم منافع و تمایلات بشری و

محدودیت داده‌های طبیعی و دستمایه‌های معیشتی، علت بروز اختلاف در جوامع بشری قلمداد می‌شود ولی آیا دلیل بر درستی و حق بودن همه طرفه‌است؟ باید توجه داشت که یک پدیده یا یک متن، واقعیت معینی در خود دارد که اگر انسان به آن دست یابد، به فهم درست رسیده و در غیر این صورت به راه خطا رفته است. بنابراین، می‌توان گفت هر چند فهم‌های متفاوتی از یک پدیده یا متن، در جریان تغییر اطلاعات بیرونی و تحول سنت به وجود آمده باشد، نمی‌توان همه این فهم‌ها را در موقعیت خاص خویش درست تلقی کرد و همه تفاسیر را فهم واقع و کشف حقیقت در ظرف خاص خود خواند. بلکه باید اذعان کرد که همه یا بسیاری از آن فهم‌ها، غلط بوده و به اشتباه نام فهم بر آن گذاشته شده است.^(۱۱)

۳- اگر هر فرد محدود و محصور در حصار افق معنایی خود - که برخاسته از سنت اوست - باشد، راه مفاهمه، گفت‌وگو و نقد بسته خواهد شد چرا که لازمه این نگرش پذیرش اندیشه‌های جدا جدا و تکه‌تکه‌ای است که هیچ راهی برای ارتباط با یکدیگر ندارند و حال آنکه ما مشاهده می‌کنیم که انتقادهای فراوانی به تفاسیر و فهم‌های متفاوت صورت می‌گیرد، علاوه بر آنکه نظاره‌گر گفت و گو میان اندیشمندان مختلف از مکاتب گوناگون با فرهنگهای مختلف و از جوامع متفاوت بر سر اساسی‌ترین مسائل و اصول حیات بشری هستیم.

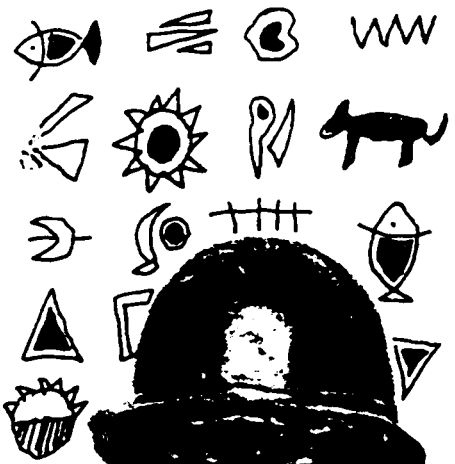
۴- این نسبیت در فهم، تنها دامنگیر فرهنگهای گوناگون نمی‌شود بلکه سلاقی مختلف و رنگارنگ درون یک فرهنگ را نیز در برمی‌گیرد. البته هر چند، فضای ذهنی و تاریخی یک جامعه که دارای یک فرهنگ خاص



است تا اندازه‌ای از همسانی برخوردار است ولی در عین حال ما درون هر جامعه، خرده فرهنگهایی داریم که فضای ذهنی خاصی بر اندیشه‌های آنان حاکم است و بعید نمی‌نماید که از یک پدیده در درون یک فرهنگ تلقی‌های متفاوت و گوناگونی ارائه شود. در این صورت مفاهیم حتی در درون یک جامعه نیز مشکل خواهد بود و حال آنکه چنین نیست.

۵- یکی از اشکالات مهم و عام به نسبتی بودن فهم آن است که نسبت فهم، مستلزم شکاکیت ساختاری در

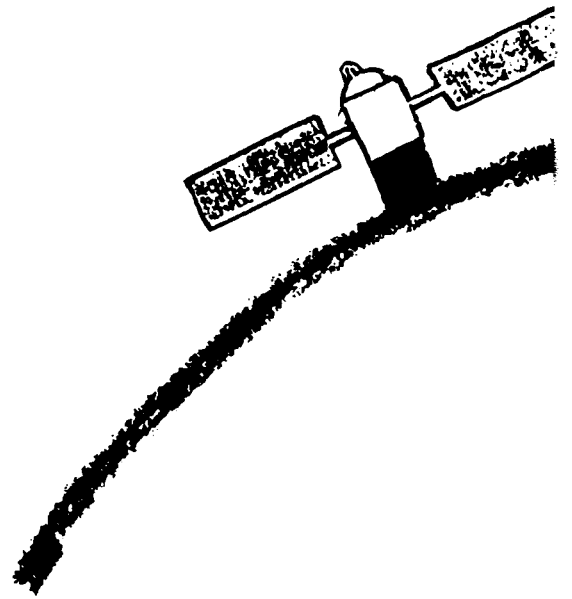
UNIKALICPI
USETOGALICPI



معرفت و زوال «یقین» در حوزه علم است. با حفظ نسبیت، اصل حقیقت و واقعیت نیز در قالب ذهنیت انسان به صورت یک امر فرضی و مشکوک درمی آید. علاوه بر آنکه نسبت به اعتبارات ذهنی دیگر انسان‌ها نیز گرفتار تردید و شک می‌شود. اگر مفهوم هر پدیده‌ای به تناسب جایگاه تاریخی و پیش فرضها و شرایط ذهنی فاعل فهم تعیین شود، هیچ‌کس به متن واقع، دست نمی‌یابد، حتی هیچ‌کس به متن فهمی که دیگران از واقع دارند و بالاتر به متن پیامی که از دیگران به او القاء می‌شود، نمی‌رسد، بلکه همگان در حاشیهٔ متون و پیامهایی نشسته‌اند که بر آنها وارد می‌شود و کار آنها تنها قرائت متن از حاشیهٔ آن است و این همان شک مطلق درباره همهٔ معارف بشری است.

شاید در الفاظ بتوان از شک گریخت و از عدم آن سخن راند، ولی دفاع منطقی از عدم پذیرش شک با اتخاذ زبان تحلیلی و تبیینی که سر از نسبیت برمی‌آورد، هرگز ممکن نیست.





۲- نسبی‌گرایی اعتقادی

یکی دیگر از مبانی فلسفی نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی اعتقادی است. نسبی‌گرایی اعتقادی بر این فرض متکی نیست که تقابلی میان اعتقادات وجود ندارد یا ما با منظومه‌های متفاوتی از اعتقادات مواجهیم، بلکه بر این فرض متکی است که هیچ مبناى عقلانى برای مقایسه یا طبقه‌بندی یا ارزش‌گذاری آنها وجود ندارد. بر فرض هم که دستگاهی عقلانی برای ارزیابی و ارزش‌گذاری داشته باشیم، معلوم نیست که اصول آن مورد نظر همه فرهنگها باشد. مثلاً براساس دیدگاه فرهنگ سنتی ادیان، هیچ نوع رستگاری در بیرون از چارچوب دین خود آنها وجود ندارد. اما با پذیرش نسبی‌گرایی اعتقادی برخی از ادیان امروز قائل به نجات و رستگاری در دیگر ادیان نیز هستند. نتیجه این نسبی‌گرایی اعتقادی و در نتیجه نسبی‌گرایی فرهنگی، عدم برخورد‌های خشونت‌زا در میان پیروان ادیان [یا فرهنگهای دینی متفاوت] با عنوان کشاندن افراد با غل و زنجیر به بهشت یک دین است. (۱۲)

این مبنا در واقع مدعی تکثر حقایق است. در مبناى اول شاید عده‌ای معتقد باشند که حقیقت وجود دارد ولی ما به آن دسترسی نداریم از این رو هر کسی هر چه می‌فهمد، همان درست و حق است. اما مبناى دوم دیدگاه دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه در باطن هم حقایق، کثیرند، چرا که اولاً ما اصلاً معیار عقلانی برای تعیین حق و باطل نداریم و ثانیاً بر فرض هم که معیاری بدست آوریم، این معیار دارای اصولی نیست که مقبول همه فرهنگها باشد. البته می‌توان به این دیدگاه صورت تلطیف یافته‌تری داد که عبارت است از اینکه: آنچه در دسترس انسانهاست، فهم‌های مختلف است که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند، بنابراین همه را باید پذیرفت، باید صخه گذارد و از فهم درست یا غلط سخن نگفت از این رو، دلیلی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم و تعصب بورزیم که حتماً باید دیگران مثل ما باشند و به مانند ما بیندیشند و فکر کنند.

مقصود از «حقانیت» یک اعتقاد، در مقام ثبوت نیست که - فی نفسه - حق است. بلکه مراد «حقانیت» در

مقام اثبات است یعنی اینکه مثلاً اعتقاد P از نظر زید حق است. به عبارت دیگر حق در مقام اثبات، حقی است که انسانها پس از طی انواع فرایندهای تشخیص و شناسایی به آنها دست یافته‌اند.

علاوه بر آنکه «حق در مقام اثبات» در دیدگاه اندیشمندان و طرفداران این نوع تفکر «حق روشمند» است. یعنی شخص از روش یا روشهایی استفاده و به مدد آنها، حق را کشف می‌کند. «حق روشمند» دارای سه پیامد مهم است، اول آنکه «روش» معیار تمییز حق از باطل است. دوم، «روش یا روشهای کشف حقیقت» عینی است. و عینیت بدین معناست که روشها عمومی یا همگانی اند نه خصوصی. سوم آنکه، عینیت روش، ضامن عینیت حق است «و عینی بودن حق» به دو معناست: الف - حق به روش عینی به دست آمده است. ب - می‌توان از حق به روش عینی دفاع کرد. این دو معنا، مانعة‌الجمع نیستند.

از طرفی نظام اعتقادی از دو نوع اعتقاد تشکیل می‌شود: ۱- اعتقادات مستنتج، یعنی اعتقاداتی که از سایر اعتقادات استنتاج شده‌اند. ۲- اعتقادات پایه، یعنی اعتقاداتی که از اعتقادات دیگر استنتاج نشده‌اند. بنابراین می‌توان اذعان داشت که در یک نظام اعتقادی، دو نوع «حق» وجود دارد، حق مستنتج و حق پایه که حق مستنتج بر روش استدلال مبتنی است و حق پایه مبتنی بر فرایندهای ادراکی بدیهی و اعتمادپذیر است. مثلاً یک‌بار شخص خود، در کلاس را می‌گشاید و معلم را در کلاس می‌بیند و از این رو معتقد می‌شود که «هم اکنون معلم در کلاس است» و یک بار مبتنی بر یک سلسله اعتقادات بدیهی دیگر مثل اینکه «هم اکنون کلاس درس مطابق معمول تشکیل شده است» و «معلم شخص بسیار

منضبط و وقت‌شناسی است» به این نتیجه می‌رسد و معتقد می‌شود که «هم اکنون معلم در کلاس است.» (۱۳)
اما ابزار کشف «حق» یا داوری در باب آن چیست؟

این نسبت در واقع به نسبت در حقیقت بر می‌گردد. نسبت حقیقت به معنای نسبی بودن خطا و صدق و کذب یا حق و باطل است. این نوع نسبت لازمه قطعی نسبت فهم [نسبی‌گرایی مفهومی] است. البته عده‌ای که به نسبت فهم معتقدند، به نسبت حقیقت اذعان نمی‌کنند ولی نسبت فهم خواه، ناخواه، خواسته یا ناخواسته به نسبت در حقیقت منجر می‌شود، چرا که تعریف حقیقت و معیار آن، خود مفهومی است گرفتار آمده در تار جهان فکری مفسر و فاعل شناخت و از آن قاعده کلی مستثنی نیست. بنابراین چه مبنای دوم را با آن غلظت خاص خود تحلیل کنیم [حقایق در واقع متکثرند] و چه تلطیف شده [حق واحد و دست نیافتنی است] تا زمانی که به نسبت فهم تن می‌دهیم لاجرم از نسبت حقیقت در امان نخواهیم ماند. نسبی‌گرایی اعتقادی دست کم متضمن سه مدعای مهم است:

۱- در عالم واقع تنوع و تکثری بالفعل وجود دارد.
۲- این تنوع و تکثر را نمی‌توان به وحدتی فرو کاست.

۳- این تنوع و تکثر عقلاً مجاز است و از این رو باید آن را به رسمیت شناخت.

بنابراین نسبی‌گرایی اعتقادی مبتنی بر یک نوع پلورالیسم و تکثرگرایی اعتقادی است و تا این تکثر موجه و معقول تلقی شود، نسبی بودن آن قطعی است. در گفته ریچارد اچ. پاپکین، دو دلیل بر نسبی‌گرایی اعتقادی مطرح شد: اول آنکه، هیچ مبنای عقلانی برای مقایسه یا طبقه‌بندی یا ارزش‌گذاری فرهنگها وجود

ندارد. دو دیگر، بر فرض وجود دستگامی عقلانی برای ارزیابی، معلوم نیست که اصول آن مورد تصدیق همه فرهنگها باشد. این دو دلیل مبتنی بر تلقی خاصی از دو مقوله معرفت‌شناختی مهم یعنی «حقانیت یک اعتقاد» و «عقلانیت» آن است.

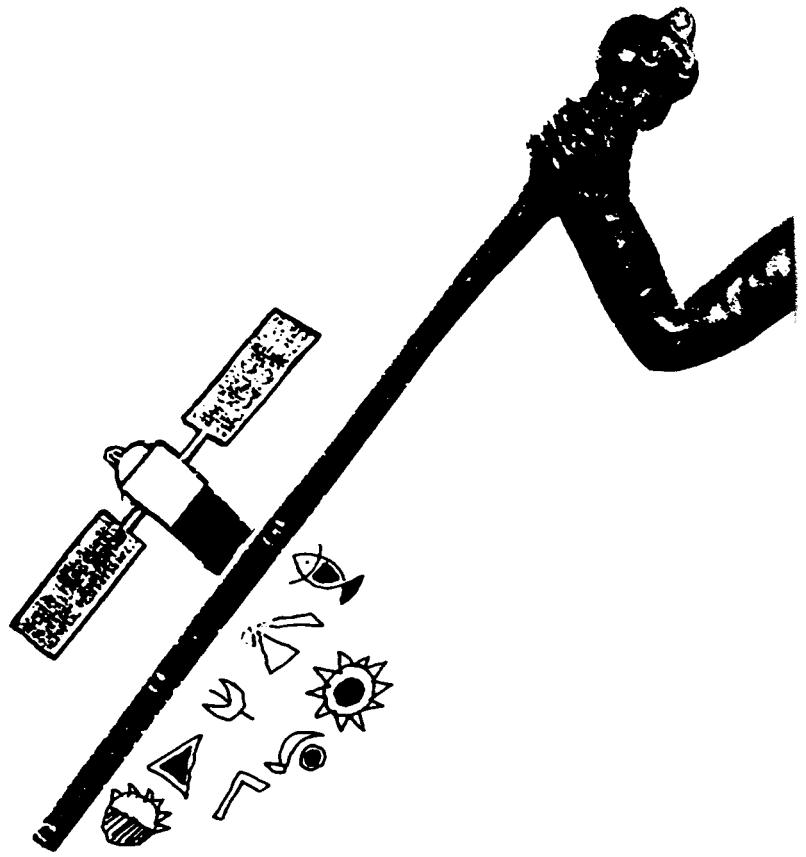
پاسخ آن است که «عقل» ابزار کشف و داوری است. بنابراین ما به «عقلانیت» در تلقی از «حقانیت» و رسیدن به آن نیازمندیم. در اینجا است که بسته به نوع اثبات حق و به کارگیری عقل و در واقع تفسیر خاص از آن، دیدگاه‌های گوناگونی در نسبی‌گرایی اعتقادی و در نتیجه تکثرگرایی اعتقادی شکل می‌گیرند. دست کم سه تلقی متفاوت از «عقلانیت» عرضه شده است:

الف) عقلانیت: در این تلقی خاص، منطق [یعنی قواعد استنتاج] مورد تردید و انکار واقع می‌شود. در این چارچوب، «اثبات» یک اعتقاد چیزی نیست جز حصول اجماع و توافق عقلی یک جامعه در باب آن اعتقاد. بنابر این تلقی، برتری و رجحان یک اعتقاد بر اعتقاد دیگر، دلیل ندارد، علت دارد. یعنی عوامل غیر معرفتی نظیر «قدرت»، «ضمیر ناخودآگاه»، «نحوه معیشت» و... باعث مقبولیت یک رأی، رجحان آن نسبت به سایر آرای رقیب می‌شوند. در این دیدگاه به واقع معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی معرفتی تحویل می‌شود. از این رو، این قرائت به تعدد و تکثر فرهنگ معتقد است و برای رجحان یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر قائل به دلیل است نه علت. که ما آن را در اختیار نداریم.

ب) عقلانیت حداکثری یا عقل‌گرایی حداکثری (strong Rationalism): این تلقی مبتنی بر چند پیش فرض است: اول آنکه در قلمرو شناخت می‌توان به گزاره‌های ترکیبی قطعی الصدق رسید که مورد پذیرش و

تصدیق همگان است. دوم آنکه، قواعد استنتاج بدیهی الصدقند. سوم آنکه، بر مبنای مقدمات ترکیبی قطعی الصدق و به مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پاره‌ای قضایای ترکیبی را قاطعانه اثبات کرد. بنابراین، «اثبات» به معنای اقامه برهان قاطع به نفع یک اعتقاد است، به نحوی که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن برهان را قانع‌کننده بیابند و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند. علاوه بر آنکه «اثبات» به این معنی ممکن است. بر طبق این قرائت، حق واحد است، یعنی «حق» همان نتیجه قطعی و همگانی‌ای است که در نتیجه روش واحد و مورد اتفاق عام حاصل شده است. بنابراین، عقلانیت حداکثری، تکثر در اعتقادات را بر نمی‌تابد. چرا که مجموعه مبادی مجاز، واحد است. روش، واحد است و لذا نتیجه حاصله [حق در مقام اثبات] نیز واحد است و هر چه غیر از این نتیجه باشد، لاجرم باطل خواهد بود. در این چارچوب تکثر بالفعل عقاید انکار نمی‌شود. اما تکثر این عقاید عقلاً مجاز نیست چرا که ما معیار حق بودن یک نظام عقاید را در دست داریم و حق بودن و در نتیجه برتری این نظام از پشتوانه عقلانی نیز برخوردار است. مطابق این دیدگاه، هر عقیده‌ای غیر از عقیده حق باید اصلاح شود یعنی باید بر مبادی و روش صحیح مبتنی شود. یعنی نظامهای اعتقادی متنوع در نهایت باید در نظام اعتقادی حق تحویل شوند چرا که این کار چنانکه گفته شد، شدنی و عقلانی است. افرادی چون کیلفورد، جان لاک، ریچارد سویین‌برن موضعشان به عقل‌گرایی حداکثری بسیار نزدیک است.^(۱۴) این مبنای نسبی‌گرایی اعتقادی نیست بلکه مبنایی در مقابل و مخالف با آن است.

ج - عقلانیت حداقلی یا عقل‌گرایی انتقادی (critical rationalism). این قرائت، مدعی است که نظامهای



همگان باشد، وجود ندارد. از این رو، نمی‌توان مبنا و مقدمه‌ای قطعی‌الصدق و همگانی برای استنتاجهای مورد نظر فراهم آورد. ثانیاً قواعد استنتاج (منطق) اعتبار عام دارند. ثالثاً، بر مبنای مقدماتی که از نظر شخصی یا گروه خاصی صادق تلقی می‌شود و به مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پاره‌ای قضایا را برای همان شخص یا گروه که در آن مقدمات مشترکند، اثبات کرد.

در یک برآیند کلی، عقل‌گرایی انتقادی چند توصیه دارد: الف) حداکثر توانایی‌های عقلی خود را برای سنجش اعتقادات به کار بریم. ب) این برهانهای عقلی را با برهانهای دیگر که در تأیید نظامهای رقیب عرضه شده‌اند مقایسه کنیم. ج) انتقادات عمده وارد شده به نظام اعتقادی مورد پژوهش را لحاظ کنیم. د) مبادی عقلی اعتقادات را که در قالب براهین در نمی‌آیند، مورد ملاحظه قرار دهیم. ه) به قطعیت پژوهشهای پیش گفته بیش از حد اعتماد نکنیم و خوشبین نباشیم. (۱۶)

حاصل آنکه در چارچوب عقل‌گرایی انتقادی، روش واحد لزوماً به نتایج واحد نمی‌انجامد چرا که مجموعه پیش فرضها و مبادی شخص یا اشخاص به کار برنده روش لزوماً یکسان نیست. از این رو تنوع در مبادی [به فرض که روش واحد باشد] در نتیجه حاصل از آن روش تأثیر مستقیم دارد. از طرفی اگر «حق مستتج» را محصول استنتاج معتبر از مقدمات و مبادی صادق بدانیم، در آن صورت چون مبادی و پیش فرضهای مقبول اشخاص و جوامع متنوع است [پذیرش و موجه بودن تنوع اعتقادات پایه]، نتیجه حاصل نیز متنوع و متکثر خواهد بود. بنابراین، حق مستتج، متکثر است و این تکثر عقلاً مجاز و قابل دفاع است و به عبارت دیگر به دلایل

اعتقادی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگر چه اثبات قاطع چنین نظامهایی امکان‌پذیر نیست. این تلقی گزاره‌های تحلیلی را [مانند: گل سرخ، سرخ است] قطعی‌الصدق دانسته و معتقد است که آنها بداهت ذاتی دارند اما گزاره‌های ترکیبی را - که گاهی به گزاره‌های خطاناپذیر (incorrigible)^(۱۵) نیز تعبیر می‌کنند - اگر قطعی‌الصدق باشند لزوماً مورد اتفاق همگان نیستند. چرا که هیچ دلیلی وجود ندارد که احساس تعیین شخصی من در مورد صدق گزاره مثلاً P، دیگران را ملزم به تصدیق آن کند. بر طبق این دیدگاه نمی‌توان گزاره‌های ترکیبی یا خطاناپذیر را مقدماتی تلقی کرد که مورد تصدیق همگان است و از این رو به اعتبار آنها می‌توان به نتایجی رسید که همگان را قانع کند. علاوه بر آنکه این گزاره‌ها چون از انطباعات شخصی مدرک حکایت می‌کنند نمی‌توانند مبنای نظام اعتقادی شوند که عموماً ناظر به عالم واقع می‌باشند.

بنابراین، در چارچوب عقل‌گرایی انتقادی یا حداقلی، اولاً هیچ گزاره ترکیبی قطعی‌الصدق که لزوماً مورد اتفاق

معرفتی نه علل بیرونی. نسبی‌گرایی اعتقادی ملهم از مبانی و اصول عقل‌گرایی انتقادی است. چرا که برطبق این دیدگاه نمی‌توان معیاری را برای ارزش‌یابی نظام‌های اعتقادی گوناگون و به عبارتی فرهنگ‌های متفاوت فراهم آورد چرا که «حق» همان است که هر شخص، اشخاص یا گروه برطبق اعتقادات پایه خود آن را استنتاج کرده‌اند و این اعتقادات پایه متنوع است و اعتقاداتی نیست که مورد تصدیق همگان باشد. همچنین بر فرض که معیاری هم داشته باشیم چون این معیار، خود نیز از دیدگاه‌های گوناگون تحلیل و تبیین می‌گردد و حق بودن یا نبودنش بستگی به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه در مسأله حقیقت و عقلانیت در عقل‌گرایی انتقادی دارد مورد قبول همگان نخواهد افتاد و در نتیجه، باز نسبی‌گرایی اعتقادی به عنوان یک نظریه بر قوت خود باقی خواهد ماند.

باید توجه داشت که هر چند عقل‌گرایی انتقادی و عقلانیت هر دو فتوا به تکرر فرهنگها و فقدان معیاری برای ارزیابی آنها داده‌اند ولی عقل‌گرایی انتقادی روش استنتاج را واحد و عام می‌داند و تنها تنوع را در اعتقادات پایه یعنی مبادی و مفروضات اولیه می‌داند که به تبع تکرر آنها، حق مستتج هم متکثر خواهد بود. ولی عقلانیت نه مبادی و مفروضات اولیه را واحد می‌داند و نه به روش واحدی معتقد است. همچنین عقلانیت به منطق اعتقادی ندارد و رسیدن به حق را به علل بیرونی مستند می‌سازد نه به دلایل معرفتی اما عقل‌گرایی انتقادی به منطق ارجح می‌نهد و اعتبار آن را عام می‌داند. از این رو رسیدن به حق را براساس دلایل معرفتی معتبر می‌داند. (۱۷)

نقد و بررسی

نگارنده قصد ندارد برای نقد تحلیلی و موشکافانه این ادعا و دلایل آن به وادی ژرف و لغزان و در عین حال گسترده «معرفت‌شناسی» قدم گذارد و این مهم را به فرصت دیگری موکول می‌کند ولی در نقد و بررسی دیدگاه یاد شده نکاتی را خاطر نشان می‌سازد:

اول، معرفت دارای سه رکن اساسی است: باور (belief)، صدق (truth) و توجیه (justification) در باب هر یک از این سه رکن، نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. مبنای معرفت‌شناختی نسبی‌گرایی اعتقادی که به صورت فشرده گزارش شد در عنصر توجیه قابل رهیابی است. این عنصر در معرفت‌شناسی معاصر دارای اهمیت ویژه‌ای است، چرا که در زمان حاضر، معرفت‌شناس بیشتر می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان صدق را نشان داد. به عبارت دیگر بیشتر در فکر مقام اثبات است تا ثبوت - یعنی معرفت‌شناس کاری به صدق مدعا و مطابقت آن با واقع ندارد؛ او به کفایت ادله و مستوفا بودن آنها می‌اندیشد.

دوم، در باب توجیه، معرفت‌شناسان دو نظریه مهم و معروف ارائه داده‌اند: نظریه مبنای‌گرایی (Foundationalism) و نظریه انسجام‌گرایی (coherentism). نظریه مبنای‌گرایی - که دلایل توجیه یک باور را در میان باورهای پایه، یا باورهای استنتاج شده از آنها، جستجو می‌کند و معتقد است که باورهای ما دو دسته‌اند: باورهای پایه (basic beliefs) و باورهای غیرپایه (nonbasic beliefs) دسته نخست بنیان معرفتی دسته دوم‌اند به گونه‌ای که توجیه باورهای غیرپایه تنها با تکیه بر آنها امکان‌پذیر است، اما توجیه باورپایه، بر باور دیگری استوار نبوده و پذیرش آن وامدار تحقق پیشین

باور دیگری نیست این بحث تقریرات گوناگونی دارد (۱۹) که منشاء اختلاف و تمایز آنها ریشه در چگونگی تعیین و تبیین معیار تمییز باورهای پایه از غیرپایه دارد. نسبی‌گرایی اعتقادی مبتنی بر یکی از تقریرات نظریه مبنای مبنای است که «مبنای مبنای مدرن» نام گرفته است. برطبق این قرائت، پایه بودن در شمار اوصاف روانی و نفسانی باورها است و ملاک مبتنی بودن یا نبودن یک باور بر باوری دیگر، وضعیت ذهنی شخص است. بنابراین گزاره‌های پایه نسبت به افراد متفاوتند، گزاره‌ای می‌تواند برای من پایه و خود موجه باشد در حالی که برای شما چنین نباشد و بالعکس حتی این امکان است که یک باور، در نزد شخصی واحد در شرایط خاصی پایه و در شرایط دیگری غیرپایه باشد در واقع طبق این تقریر پایه بودن باورها امری نسبی است. براساس تعریف یاد شده، باورهای زیرباورهای پایه به شمار می‌روند:

الف) باور به قضایای حاکی از ادراکات حسی مانند باور به اینکه «من گل سرخی را می‌بینم».

ب) باورهای مبتنی بر حافظه، مانند «من دیروز به دانشگاه رفتم».

ج) باور به قضایای حاکی از وجود وضعیت روانی خاصی در دیگران (به شرط آنکه براساس باور دیگری به دست نیامده باشد) همچون «او غمگین است» (۲۰)

بنابراین تقریر؛ منطق و قواعد آن معتبر، روش واحد (قضایا یا باید خود موجه باشند (پایه) یا به آنها منتهی شوند) ولی به دلیل آنکه فهم قضایای پایه گوناگون است، نتایج متفاوت و در نتیجه حق مستنتج مختلف خواهد بود.

سوم؛ مبنای مبنای مدرن چاره‌ای ندارد جز آنکه به عقلانیت حدقلی یا عقل‌گرایی انتقادی روی آورد و فتوی دهد که اثبات نظامهای اعتقادی بصورت قاطع

امکان‌پذیر نیست چرا که قضایای پایه - که متکفل تدلیلی و توجیه نظامهای اعتقادی‌اند - جنبه همگانی ندارند یعنی مورد قبول و تصدیق همگان نیستند بلکه نسبی‌اند.

چهارم؛ اولاً؛ مبنای مبنای مدرن در غرب یکی از قرائتهای مبنای مبنای است و تنها تقریر به شمار نمی‌رود بلکه تقریرهای دیگری وجود دارد که خود را در قبال نسبی‌گرایی و شک‌ورزی می‌دانند مانند مبنای مبنای سنتی یا مبنای مبنای کلاسیک (classical Foundationalism) هرچند از نظر ما مواجه با اشکالاتی باشند. ثانیاً؛ الگوی مبنای مبنای مدرن در تعیین و تبیین قضایای پایه عام نیست مثلاً باورهای دینی مانند باورهای پایه حسی نیستند چرا که اگر اختلاف نظری درباره باورهای پایه حسی وجود داشته باشد می‌توان با انجام آزمونی این اختلاف را حل یا کاهش داد ولی باورهای پایه دینی قابلیت این چنین آزمونی را ندارند. بنابراین نفس وجود باورهای پایه بدیل، موجب تردید در پایه بودن آنها می‌شود. ثالثاً؛ انحصار باورهای پایه بر امور حسی و حافظه و وضعیت روانی خاص دیگران، مدعایی بدون دلیل و حداقل قابل مناقشه است. چرا که بر طبق دیدگاه متفکران اسلامی - که نظریه مبنای مبنای را در توجیه و تدلیلی قضایا، پی‌گرفته‌اند. قضایای بدیهی و پایه منحصر به موارد یاد شده نیست. اندیشمندان اسلامی هرچند در شمارش بدیهیات با یکدیگر اختلاف نظر دارند ولی در این نکته توافق نظر دارند که قضایای پایه منحصر به موارد یاد شده نیست بلکه فطریات، وجدانیات، مجریات، متواترات و حدسیات نیز از قضایای پایه قلمداد شده‌اند، برخی از متفکران اسلامی معاصر این نوع قضایا را بدیهیات ثانویه دانسته و بدیهیات اولیه را در قضایایی چون استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و «کل بزرگتر از جزء است». و غیر آن دنبال می‌کنند از

طرفی برخی نیز در بداهت و پایه بودن قضایای محسوسه نیز تشکیک کرده‌اند.^(۲۱) رابعاً؛ به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی در باورهای پایه مبتنی بر نسبی‌گرایی در فهم است و چنانکه در فرازهای قبل تبیین گشت نسبی‌گرایی در فهم سر از شکاکیت برمی‌آورد و قابل خدشه است. علاوه بر آنکه بسیاری از متفکران معتقدند که ما پاره‌ای باورهای پایه داریم که مورد تصدیق و پذیرش همگان است مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، از این رو می‌توان مبتنی بر این باورها قضایای دیگری را اثبات کرد که هم صادق باشد و هم همه فهم و هم جمیع عاقلان در همه زمانها آن را قانع کننده ببینند. خامساً؛ آیا اثبات «حقانیت» نظام اعتقادی تنها و تنها مبتنی بر «عقلانیت» است؟ آیا راه دیگری برای کشف حق وجود ندارد؟ به اعتقاد ما هم عقل‌گرایی حداکثری و هم عقل‌گرایی حداقلی در مباحث معرفت‌شناسی خود بیش از حد بر «عقل» تأکید ورزیده‌اند حال چه به صورت افراطی - عقل‌گرایی حداکثری - چه به صورت تفریطی - عقل‌گرایی حداقلی - اما ما به عقل‌گرایی معتدل معتقدیم یعنی عقل را در کشف حق و اثبات حقانیت یک گزاره در چارچوب خاصی و محدوده توانایی عقل نظاره می‌کنیم.

ما گزاره‌هایی فوق خرد - نه خردستیز - داریم که برای داوری در حق بودن یا نبودن و یا اثبات حقانیت و به عبارتی در توجیه و تدلیل اعتقاد ما توانمندند. در تفکر و اندیشه اسلامی تنها ذهن انسان عاقل نیست که به گونه‌ای انحصاری، عینیات جهان خارج را درک و تعقل می‌کند، بلکه وحی، به عنوان حقیقتی مافوق ذهن انسان - نه مخالف و ضد آن - نقشی اساسی در درک عینیات و کشف حقایق و اثبات آن بر عهده دارد. آموزه‌های وحیانی منبع واقعیات و حقایق مطلقاً اند که درباره آنها

شک و تردیدی وجود ندارد و از این جهت تابع نسبیت نیستند، بلکه همه فهم و همه‌پذیرند.

به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی اعتقادی تکیه زیادی بر عقل انسانی (به عنوان عالی‌ترین ابزار کسب دانش) و احساس انسان به عنوان ملاک نهایی تمایز میان درست و غلط دارد. از این رو نظامهای اعتقادی، انسان‌مدار است نه انسانی. سادساً؛ اگر نسبی‌گرایی اعتقادی بر آن باشد که هر کسی هرچه می‌فهمد. همان حق است، اشکال بیشتری دارد و آن مواجهه با «تناقض» است: چون نمی‌شود گفت: وجود و عدم، راست و دروغ: هر دو باهمند، نمی‌توان گفت هم نظام اعتقادی توحید درست است و هم نظام اعتقادی شرک و هر دو هم، حقیقتند. این مدعا خیلی رسوا است که عقاید متناقض، همه حقیقت باشند حتی صرف‌نظر از اختلاف فهمهای ما. باید توجه داشت که این نظر با نظری - که مدعی است حقایق متکثرند به دلیل آنکه ما به حق واحدی که در واقع است، دسترسی نداریم و از این رو هرکسی هرچه می‌فهمد، همان حق است، - بسیار متفاوت می‌باشد. نتیجه آنکه نسبی‌گرایی اعتقادی بنیانی متزلزل دارد و نمی‌توان نسبی‌گرایی فرهنگی را بر آن بنا کرد.

۳- نسبی‌گرایی ارزشی

یکی دیگر از مبانی فلسفی نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی ارزشی است. این مبنا در فرهنگهای دینی قابل مشاهده‌تر است، چراکه به عمل فردی و اجتماعی مربوط بوده و افراد مستقیماً با آنها درگیرند. به عنوان مثال مسلمانان با ایمان و معتقد از خوردن گوشت خوک

به خاطر محرّمات دینی پرهیز می‌کنند ولی مسیحیان معتقد، منعی در خوردن آن نمی‌بینند، هندوها خوردن گوشت گاو را مجاز نمی‌دانند ولی مسلمانان آن را مباح و حلال می‌دانند.

در نسبی‌گرایی ارزشی همچون نسبی‌گرایی اعتقادی بحث بر سر انکار تقابلهای ارزشی یا عدم وجود بنیادهای ارزشی در یک نظام هنجاری نیست، بلکه سخن بر سر این نکته است که مبنایی اخلاقی برای ترجیح یک نظام بر نظام دیگر وجود ندارد. علاوه بر آنکه به دلیل عدم ثبات رفتارشناسی، قائل شدن به این نوع نسبی‌گرایی آسان‌تر از نسبی‌گرایی اعتقادی است.

ریچارد ا.ج. پاپکین معتقد است که مثلاً غیرمشروع دانستن حکم اعدام توسط واتیکان ناشی از نوع پذیرش نسبی‌گرایی ارزشی در چارچوب کلیسای کاتولیک است. به نظر وی این حکم ناشی از دیدگاههای امروزی انسانها نسبت به حقوق بشر است و این نکته را روشن می‌کند که کلیسا به بازیافت موادی از متون مقدس اقدام کرده است که این ایده امروزی را تأیید کنند. رساله جدید کلیسای کاتولیک در باب عدم مشروعیت مرگ افراد [حکم اعدام] به بند پنجم ده فرمان حضرت موسی در باب منع انسانها از قتل یکدیگر استناد می‌کند. (۲۲)

به اعتقاد راقم ارسطو، جوهره اصلی نسبی‌گرایی ارزشی دو مطلب جداگانه ولی در عین حال پیوسته به یکدیگر است: الف) عدم ثبات رفتار ارزشی. ب) فقدان مبنایی اخلاقی برای ترجیح یک نظام بر نظام دیگر.

نقد و بررسی

به دلیل گستردگی مباحث نسبی‌گرایی ارزشی و مجال اندک و پرهیز از دور افتادن از اصل مبحث، مبنای فوق را در چند نکته اساسی تبیین، بررسی و نقد می‌کنیم:

۱- مسأله نسبی یا ثابت بودن اصول اخلاقی و ارزشی، یکی از مهم‌ترین مباحث اصلی شاخه تحلیلی

فلسفه اخلاق یا فرا اخلاق است. فلسفه اخلاق (ethics) به دو بخش اصلی اخلاق تحلیلی یا فرا- اخلاق (meta Ethics) و اخلاق هنجاری (normative Ethics) تقسیم می‌شود. در فرا- اخلاق خود علم اخلاق موضوع بحث و بررسی است و از این جهت اخلاق درجه دوم خوانده می‌شود. از جمله مباحث مهم فرا- اخلاق؛ مسائل معنی‌شناسی جملات اخلاقی، مسائل معرفت‌شناختی جملات اخلاقی مسأله توجیه و استدلال در آموزه‌های اخلاقی است. مسأله نسبت اخلاقی یکی از مسائل معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است. مراد از ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی آن است که حداقل برخی از اصول کلی ارزشی مثل حسن عدل و قبح ظلم عام، همگانی، ابدی و جاودانی است. در مقابل مقصود از نسبت اخلاقی (ethical relativity) آن است که هیچ اصل اخلاقی و ارزشی ثابتی وجود ندارد و تمام آنها حتی اصول کلی احکام ارزشی مانند حسن عدل و قبح ظلم برحسب فرهنگ خاص، تمایل و سلیقه افراد دستخوش تغییر و تحوّل می‌شود. از این رو به اعتقاد طرفداران نسبت اخلاقی، نمی‌توان در مقام داوری میان دو طرف معارض در خصوص یک حکم اخلاقی، از درست‌تر بودن یکی از آنها سخن گفت. نسبی‌گروی اخلاق در غرب مقابل عینی‌گروی (objectivism) قرار دارد. عینی‌گروی معتقد است که اصول ارزشی ثابت بوده و قابل شناسایی است. باید توجه داشت که نسبی‌گروی اخلاق برحسب آنکه تغییر اصول اخلاقی را تابع ذائقه خود بدانیم یا جمع به نام‌های مختلف خوانده می‌شود. ذهنی‌گروی (subjectivism) عنوان نسبی‌گرایی فردی و قراردادی‌گروی (conventionalism) عنوان نسبی‌گرایی جمعی است. (۲۳)

۲- نسبی‌گرایی اخلاقی با برخی نظریه‌های معناشناسی جملات اخلاقی، تبیین معیارهای اخلاقی و تحلیل مبانی احکام ارزشی گره خورده است. مثلاً

عاطفه‌گرویی (emotivism) - که معتقد است معنای حسن عدل، اظهار تمایل و گرایش انسان به عدل می‌باشد - به صورت ضروری در قلمرو نسبی‌گرویی ارزشی قرار خواهد گرفت، زیرا حسن و قبح را در اختیار عواطف سرکش و متغیر آدمی قرار داده است. یا کسانی که معیار اخلاق را نفع رساندن به غیر می‌دانند، ناچار تن به نسبت اخلاق و احکام ارزشی می‌دهند زیرا ملاک اخلاق نفع رساندن به غیر است و مراد از این غیر هم اجتماع می‌باشد و چون این نفع رساندن به غیر همیشه در یک شکل نیست و با تغییراتی که در بنیادهای اجتماعی رخ می‌دهد، نفع اجتماع هم فرق می‌کند، از این رو احکام ارزشی هم متغیر و گوناگون می‌شود. (۲۴) یا طرفداران «پوزیتیویسم» که برای احکام ارزشی مبنایی جز محسوسات نمی‌شناسند، فتوی به نسبت اخلاق خواهند داد. چرا که همچنانکه پیروان پوزیتیویسم فلسفی به حقیقتی در وراء ظواهر محسوس ایمان ندارند و هرگونه اظهار نظر درباره ساختمان واقعی اشیاء را فرضیه‌های باطل و بسی حاصل می‌شمارند، پوزیتیویست‌های اخلاقی نیز به ارزشی وراء ارزشهای موجود و مقبول باور ندارند. به گمان اینان، ارزش، مخلوق روابط اجتماعی است نه مخلوق ذهن این و آن و یا قانون قانون‌نویسان. طرفداران پوزیتیویسم اخلاقی، «رواج اجتماعی» را مساوی با «جواز اجتماعی» می‌دانند. هر چه در جامعه‌ای رایج بود خود بخود جایز و روا هم هست و هر چه به دلیلی در جامعه‌ای راه نیافته بود، عدم رواجش بهترین نشان بر عدم جواز آن شمرده می‌شود مثلاً برده‌داران دیروز صرفاً به دلیل رواج برده‌داری آن را پسندیده می‌شمردند و امروزه هم نبودن آن، برده‌داری را غیرانسانی جلوه می‌دهد. (۲۵)

۳- نسبت‌گرویی اخلاقی و ارزشی سه شکل دارد که باید از هم تفکیک شوند: الف) نسبی‌گرویی توصیفی

(Descriptive relativism) این شکل از نسبی‌گرویی ارزشی می‌گوید باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارضند. ب) نسبی‌گرویی فرائضی (Meta - ethical relativism) این دیدگاه 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.

ج) نسبی‌گرویی هنجاری (Normative relativism) این شکل از نسبت‌گرویی یک اصل هنجاری را پیش می‌کشد. آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مشابه وجود داشته باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست؛ به این معنا که نه فقط آنچه را که کسی گمان می‌کند درست یا خوب است همان نیست که دیگری می‌پندارد درست یا خوب است، بلکه آنچه واقعاً در یک مورد درست یا خوب است، در مورد دیگر چنان نیست. (۲۶) آنچه که در نسبی‌گرایی ارزشی به عنوان مبنا مطرح می‌شود نوع دوم نسبت‌گرویی یعنی نسبت‌گرویی فرائضی است که بر نسبت‌گرویی توصیفی مبتنی است.

۴- نکته کلیدی و ریشه‌ای و محور اساسی تمامی مباحث اخلاقی چه از ناحیه معرفت‌شناسی چه در ساحت معنا و توجیه بر پایه تحلیل حسن و قبح، شایسته و ناشایسته و روا و نارواست. بدیهی است وقتی محور مباحث احکام ارزشی این موضوع باشد، با توجه به تحلیل و تبیین‌های گوناگون از این مسأله با زوایای گوناگون و ساحت‌های مختلف، دیدگاه‌ها و نظرگاه‌ها در ثبات و عدم ثبات احکام اخلاقی متفاوت خواهد شد. مثلاً اگر حسن و قبح را از اعتبارات محض بدانیم تلقی ما از احکام ارزشی به گونه‌ای و اگر آن را از معقولات ثانیه فلسفی بدانیم تقریر ما از گزاره‌های

اخلاقی و ارزشی فرق به گونه‌ای دیگر خواهد بود. اگر ریشه آن دورا واقع بدانیم طوری و اگر ریشه آن دورا در ذهن انسان بدانیم طور دیگری احکام اخلاقی قرائت خواهد شد.

۵- نسبی‌گرایی اخلاقی با نقدهای فراوانی مواجه است که با توجه به فرازهای فوق به مهم‌ترین نقدها اشاره می‌شود: اولاً نسبی‌گروی اخلاقی مبتنی بر برخی نظریه‌های معناشناسی جملات اخلاقی قابل توجیه است.

مانند دیدگاه‌های طبیعت‌گرایی تجربی با تمام شاخه‌های فرعی - زیست‌شناختی - روان‌شناختی و تکاملی خود که مفاهیم اخلاقی را به مفاهیم طبیعی - که با ابزار حس و تجربه در خور آزمون و بررسی‌اند - فرو می‌کاهند. یا دیدگاه احساس‌گروی و عاطفه‌گروی که در فرازهای قبل از آن یاد شد. اما براساس نظریه‌های دیگر مثل نظریه‌های فلسفی و الهیاتی؛ نسبی‌گروی اخلاق قابل توجیه نیست. مثلاً در دیدگاه فلسفی، خوبی و بدی در ردیف معقولات ثانیه فلسفی است. این معقولات مفاهیمی هستند که ما بازای خارجی و وجود مستقل ندارند، بلکه به وجود موضوعشان موجودند. این دسته از مفاهیم، با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشاء انتزاعشان ندارند. مانند مفهوم علیت و معلولیت. وقتی گفته می‌شود «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش است» چنین نیست که در عالم وجود غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشند به نام علیت و معلولیت. در عالم همان آتش است که به لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علت اگر چه وصف برای آتش موجود است، چنین نیست که یک وجود مستقل داشته باشد که برآتش عارض شده باشد و به اصطلاح عروضش خارجی باشد. بلکه این ذهن است که وصف یاد شده را

انتزاع و بر آتش حمل می‌کند. خوبی‌ها و بدی‌ها نیز به این معنا هم ذهنی‌اند و هم عینی، براساس این تحلیل، اینها ذهنی‌اند، زیرا ذهن ما آنها را انتزاع می‌کند و محصول یک مقایسه و تأمل عقلی ماست. اما عینی نیز هستند چون ما آن را از واقعیات عالم انتزاع می‌کنیم و فرض و پندار ما و قرارداد در آن دخالتی ندارد که هر جا بخواهیم اعتبار کنیم و هر جا بخواهیم اعتبار نکنیم تا تابع ذهن ما باشند و نسبی، همانگونه که ما با دیدن آتش و لحاظ رابطه و نسبتی که با حرارت دارد مفهوم فلسفی «علت و معلول» را برداشت می‌کنیم، با توجه به نسبتی که میان اعمال اخلاقی ما با تأثیری که در ارتقاء یا انحطاط ما دارند، مفهوم خوب و بدی را انتزاع می‌کنیم. در واقع مطابق این قرائت ما یک ویژگی واقعی و عینی داریم که عبارت است از ارتباط تکوینی میان «اخلاق و اعمال» ما با «سعادت و کمال»، درک «فضیلت و رذیلت» نتیجه ملاحظه همین ویژگی واقعی است و از همین واقعیت عینی است که به انتزاع ذهنی «حسن و قبح» می‌رسیم. بنابراین از این دیدگاه، ارزشها ساخته و پرداخته ذهن ما نیست بلکه محصول و برداشت ذهنی ما از واقعیت خارجی است. اگر فعالیت ذهنی ما نباشد ما به ۲ مفاهیم اخلاقی نمی‌رسیم اما این فعالیت ذهنی، نوعی واقع‌بینی و کشف است نه نوعی خلاقیت و جعل. براساس این تحلیل، ارزشها از نسبت خلاصی می‌یابند چرا که بایستگی‌ها ریشه در دانستگی‌ها دارد به عبارت دیگر اخلاق با واقعیت انسان و جهان و کمال پیوند می‌خورد و از آنجا که انسان نوع واحدی است و کمال این نوع نیز واحد و ثابت است و قوانین هستی و واقعیت ثابت و تغییرناپذیر است، روابط رفتار اختیاری انسان با این کمال نیز از ثبات برخوردار خواهد بود.^(۲۷) براساس این تئوری، یک فرد اخلاقی با رعایت ارزشهای فی الواقع مصالح و مفاسد تکوینی را رعایت و در جهت جهان و نتیجه آنکه، مسیر درست کائنات قرار می‌گیرد.

باید توجه داشت که نسبی‌گرایی اخلاقی و ارزشی مبتنی بر برخی مبانی و دیدگاه‌هاست و اینطور نیست که دیدگاه بدیل و معارض نداشته باشد.

ثانیاً، اعتقاد به نسبی‌گرایی اخلاقی با وجدان و ارتکاز انسان نامأنوس و غریب می‌نماید. آیا می‌توان پذیرفت که اخلاق «ابوذر» به همان اندازه موجه است که اخلاق «معاویه»؟!

ثالثاً، هر چند نسبی‌گرایی اخلاقی قائل به ترجیح یک نظام ارزشی بر نظام ارزشی دیگر نیست چون معتقد است مبنایی برای ترجیح وجود ندارد. ولی آیا طرفداران این تئوری هیچ‌گاه رفتار اخلاقی دیگران را نقد نمی‌کنند؟ بی‌گمان نقد غیر از رجحان است و ما شاهدیم که بسیاری از معتقدان به نسبی‌گرایی اخلاقی، رفتارهای اخلاقی دیگران را نقد و بررسی می‌کنند. حال پرسش این است که مطابق نسبی‌گرایی اخلاقی هیچ مبنایی برای نقد رفتار اخلاقی دیگران وجود نخواهد داشت. بله اگر هر چه شخص نیک می‌داند، برای او نیک باشد، تنها یک مبنا برای نقد وجود خواهد داشت: عدم توفیق ما در نیل به آنچه به زعم خود نیک می‌دانستیم. اما در این صورت اعتقادات اخلاقی آدولف هیتلر به لحاظ اخلاقی با اعتقادات عیسی و بودا همسان خواهند بود. آیا اینان، چنین التزامی را می‌پذیرند؟

رابعاً، اگر نسبی‌گرایی اخلاقی درست می‌بود، هیچ‌گونه تکامل اخلاقی ممکن نمی‌بود. شرط آنکه اشخاص در اعتقادات اخلاقی‌شان پیشرفت کنند، این است که برای آنها امکان اشتباه در عرصه اعتقادات اخلاقی وجود داشته باشد و نیز این امکان وجود داشته باشد که یک مجموعه از اعتقادات اخلاقی از مجموعه دیگر برتر باشد. اما اگر هر چه یک شخص یا یک گروه نیک می‌داند، برای آنها نیک باشد، این کار ناممکن می‌شود.

خامساً، کسانی که از نسبی‌گرایی اخلاقی دفاع

می‌کنند، غالباً مبنایشان این است که نسبی‌گرایی اخلاقی موجب تسامح است، خیر جامعه را می‌افزاید یا موجب بقای نسل می‌شود [مانند عدم مشروعیت اعدام که در کلام پاپ‌کین مطرح شد.]. اما این فقط طرح مجدد ارزشهای عینی اخلاقی است، زیرا فحوی این مدعا چیزی نیست جز آنکه بعضی ارزشها برتر از ارزشهای دیگرند مثلاً تساهل بهتر از عدم تساهل است، بقای نسلها بهتر از نابودی آنهاست، اگر مدافعان نسبی‌گرایی اخلاقی چنین چیزی را بصورت فحوائی بپذیرند - که می‌پذیرند - چگونه پذیرش آن را توجیه می‌کنند و حال آنکه مطابق دیدگاهشان هیچ مبنایی برای تحسین این فضایل که بیش از سایر ارزشهای دیگر که آنها را می‌پسندیم، وجود ندارد. (۲۸)

سادساً، نسبی‌گروان اخلاقی از توجه به این نکته غافلند که در میان فرهنگهای مختلف توافق اساسی در امور خوب و بد وجود دارد و این توافقها بقدری زیاد و اصولی است که تفاوت فرهنگها در قیاس با توافق اساسی آنها کم اهمیت می‌باشد. (۲۹) کدام فرهنگ است که قتل را مذموم نداند، یا تجاوز به عنف و افعال جنسی سوء دیگر را تجویز کند؟! و...

سابعاً، چنانکه گفته شد نسبی‌گرایی فرااخلاقی مبتنی بر نسبی‌گرایی توصیفی است، اما هنوز درباره نسبی‌گرایی توصیفی بحث و مناقشه وجود دارد. حتی برخی از انسان‌شناسان فرهنگی (cultural anthropologists) و روان‌شناسان اجتماعی (social psychologists) و روان‌شناسان حقایق آن را به زیر سؤال برده‌اند. مانند رالف لیتون (Ralph Linton) و اس. ای. آس (S.E. Asch). حتی اگر نسبی‌گرایی توصیفی را نیز بدون مناقشه بپذیریم به تنهایی برای اثبات نسبی‌گرایی فرااخلاقی - که مدعی عدم وجود شیوه معقول، معتبر و عینی برای توجیه یک حکم ارزشی در برابر حکم ارزشی مقابل است - کافی نمی‌باشد. چراکه 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 مختلفند، زیرا ممکن است این اختلافات همگی ناشی از تفاوتها و کاستیهایی در باورهای ناظر به واقع باشد. برای اثبات نسبی‌گرایی توصیفی باید نشان داد که علی‌رغم دیدگاه واحد و باورهای مشترک ناظر به واقع، باز هم احکام اخلاقی اصلی مختلفند. انسان‌شناسان فرهنگی چنین مواردی را ارائه نکرده‌اند. در تمامی موارد مورد استشهاد آنها، اختلافاتی در درک مفهومی و باورهای ناظر به واقع وجود دارد. (۳۰)

ثامناً، در بسیاری از موارد «آداب» و «اخلاق» با یکدیگر خلط شده و دگرگونی در آداب دگرگونی در اخلاق تلقی می‌شود. در صورتی که آداب و اخلاق از یکدیگر متمایزند. آداب مربوط به ساختمان روحی انسان نیست بلکه قراردادهای عرف و اجتماع و به عبارتی لباس اصول اخلاقی است نه خود آن، مثلاً تواضع و ادب یک اصل اخلاقی است اما در یک جامعه به نشانه تواضع و ادب کلاهشان را برمی‌دارند و در جامعه دیگر به علامت تواضع، کلاه سرشان می‌گذارند. بنابراین باید توجه داشت که برخی از مثالها مربوط به اختلاف در آداب و تغییر، دگرگونی و نسبی بودن آنهاست و از تغییر و نسبی بودن آداب نمی‌توان نسبی بودن اصول اخلاقی و احکام ارزشی را نتیجه گرفت، (۳۱) چنانکه از تغییر مصادیق اصول اخلاقی نمی‌توان به نسبی بودن اصول ارزشی فتوی داد.

به طور کلی نسبی‌گرایی اخلاقی اثبات نشده و از اینرو در احکام اخلاقی و ارزشی که به آن اعتقاد می‌ورزیم، نیازی نیست از این ادعا دست برداریم که آن احکام اعتبار عینی دارند؛ به این معنی که همه کسانی که آزاد، روشن‌بین و کاملاً آگاه باشند و افرادی که همان

دیدگاه مورد بحث و اعتقاد ما را برگزینند با بررسی و مرور مجدد، از آن احکام ارزشی حمایت می‌کنند.

حاصل آنکه هیچ یک از مبانی فلسفی - نسبی‌گرایی مفهومی، نسبی‌گرایی اعتقادی و نسبی‌گرایی ارزشی - نتوانست توجیه معقول و مقبولی برای نسبت فرهنگی به دست دهد. در پایان این مبحث توجه به یک نکته ضروری است.

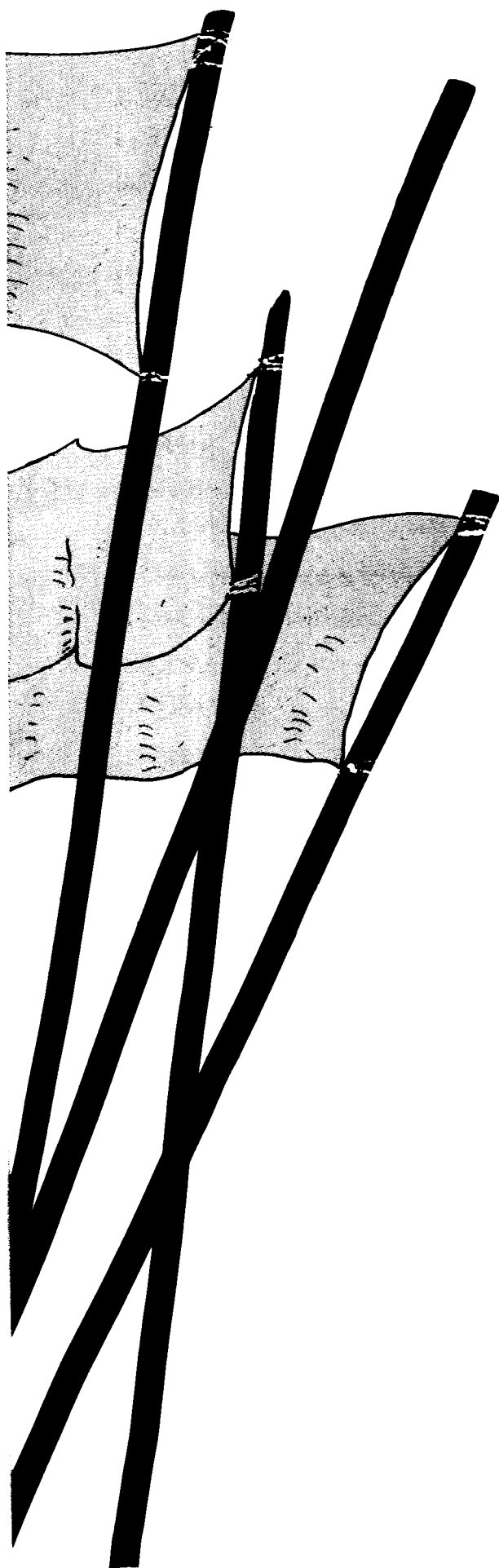
نسبت فرهنگی با تنوع فرهنگها متمایز است، زیرا در مقوله تنوع فرهنگها بحث بر سر تنوع و تکثر واقعی و خارجی فرهنگهاست، در مبحث فرهنگها ما به توصیف وضع واقع می‌پردازیم ولی صحت و درستی هر یک از آنها را توجیه نمی‌کنیم و تنها یک گزارش مردم‌شناسانه (anthropologic) از وضع فرهنگها می‌دهیم ولی در نسبت فرهنگی موضع‌گیری می‌شود و اعلام می‌گردد که اصولاً فرهنگها انعطاف‌پذیر و در حال تغییر و تحول اصولی و بنیانی‌اند از این رو در مقایسه دو فرهنگ متفاوت نمی‌توان از صحت یکی و سقم دیگری سخن گفت. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی یک نسبت هنجاری (normative) است و تنوع فرهنگها یک گزارش توصیفی (descriptive) به همین دلیل است که مدعیان و طرفداران نسبی‌گرایی فرهنگی از مبانی فلسفی هنجاری سود برده‌اند یعنی در هر یک از سه مبنای یاد شده صرف توصیف در اختلاف فهمها، اختلاف اعتقادات و اختلاف احکام اخلاقی نیست بلکه اعلام و حکم و داوری به نسبی‌گرایی در فهم، اعتقاد و احکام ارزشی است. به دلیل همین نکته دقیق بود که نگارنده این مسأله را به صورت تفصیلی مطرح و آن را مورد نقد و بررسی قرار داد. اگر کسی نسبت فرهنگی را به عنوان یک هنجار بپذیرد بی‌گمان نمی‌تواند مدعی یگانگی فرهنگ شود. این دیدگاه ملزوماتی نیز دارد که یکی از مهم‌ترین آنها تاثیر فرهنگ در دین و قالب خوردن دین به فرهنگی که در آن زیاده می‌آید، می‌باشد. به عنوان مثال

هر در (j.c.Herder) یکی از فیلسوفان آلمانی و از طرفداران نسبی‌گروی فرهنگی معتقد بود که هیچ فرهنگی ما بعدتر یا متعالی‌تر از دیگری نیست. فرهنگها فقط با هم تفاوت دارند. از این رو باید دین را نسبت به فرهنگی که در آن ظهور پیدا می‌کند مورد ملاحظه قرار داد. (۳۲)

پی‌نوشتها:

- * این مقاله بخشی از فصل اول کتاب «دین و فرهنگ» به قلم نگارنده است که در آینده نزدیک منتشر خواهد شد.
- ۱- نصری. عبدالله؛ **تکاپوگر اندیشه‌ها** (زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری) پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، تابستان ۷۶. صص ۳۵۰-۳۵۱.
 - ۲- برگرفته از مقاله مدخل نسبی‌گرایی (Relativism) به قلم ریچارد. اچ. پاکین. در دایرة المعارف دین، ویراسته میرجالباده. ترجمه مجید محمدی در کتاب «دین، اینجا، اکنون»، نشر قطره، چاپ اول، تهران ۱۳۷۷، ص ۱۱.
 - ۳- برای آشنایی بیشتر با این علم منابع ذیل مفید و مغتنم است: ساختار و تأویل متن [۲ جلد] بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۲، کتاب تردید از همان نویسنده نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۷۴، حلقه انتقادی، دیوید کوزنزهوی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران چاپ اول ۱۳۷۱، مبانی کلامی اجتهاد، مهدی هادوی‌تهرانی، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چاپ اول، ۱۳۷۷ و...
 - ۴- در فهم و تخلص این دیدگاهها از منابع گذشته و مخصوصاً کتاب «مبانی کلامی اجتهاد» ص ۲۰۱ - ۲۳۶، استفاده فراوان کرده‌ام.
 - ۵- «مبانی کلامی اجتهاد»، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.
 - ۶- مبحثی از فصل اول کتاب «دین و فرهنگ».
 - ۷- هیک، جان. فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد. انتشارات

- بین‌المللی الهدی. چاپ اول ۱۳۷۲، صص ۲۴۷، همچنین نگاه کنید به صفحات ۲۲۷ - ۲۲۹.
- ۸- حلقه انتقادی، ص ۲۵۸ و ساختار و تأویل متن، ج ۲ صص ۶۰۴ - ۶۰۵.
 - ۹- حلقه انتقادی، ص ۷۲.
 - ۱۰- مبانی کلامی اجتهاد، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.
 - ۱۱- همان، ص ۲۲۹.
 - ۱۲- دین، اینجا، اکنون. صص ۱۵-۱۶.
 - ۱۳- نراقی احمد، «درباره مبانی پلورالیسم دینی». مندرج در «کیان» شماره ۴۰، بهمن و اسفند ۷۶. صص ۱۸-۱۹.
 - ۱۴- پترسون. مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. طرح نو، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶، صص ۷۶-۷۷.
 - ۱۵- اعتقادات خطاناپذیر، حاکی از تجربیات بی‌واسطه هر فرد هستند: نظیر «من احساس درد می‌کنم»، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۲۵.
 - ۱۶- همان، ص ۸۶.
 - ۱۷- درباره مبانی پلورالیسم دینی، ص ۲۱.
 - ۱۸- برخی از مترجمین واژه «بیان‌انگاری» را معادل (Foundationalism) قرار داده‌اند. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۲۳.
 - ۱۹- برای اطلاع از مهم‌ترین تقریرات این نظریه نگاه کنید به: فعالی. محمدتقی، «درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر»، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی. چاپ اول، زمستان ۱۳۷۷، صص ۲۱۰-۲۳۴.
 - ۲۰- پلاتینجا. الوین، «فلسفه دین، خدا، اختیار و شر». ترجمه و توضیح محمد سعیدی‌مهر، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۸. و عقل و اعتقاد دینی. ص ۲۲۸.
 - ۲۱- مصباح یزدی. محمدتقی. آموزش فلسفه. سازمان تبلیغات اسلامی. ۱۳۶۴. ج اول ص ۲۱۱ - ۲۱۲.



- ۲۲- دین، اینجا، اکنون، صص ۱۶-۱۷.
- ۲۳- جوادی. محسن، مسأله باید و هست. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۵، ص ۱۹۶.
- ۲۴- مطهری. مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان. صدرا. چاپ اول، تابستان ۱۳۷۰، ج دوم، ص ۲۴۳.
- ۲۵- سروش. عبدالکریم، دانش و ارزش، انتشارات باران، چاپ اول، ۱۳۵۸، صص ۴۱-۴۲.
- ۲۶- فرانکنا. ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی. مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۶، صص ۲۲۷-۲۲۸.
- ۲۷- مصباح. محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۶۷، صص ۱۸۹-۱۹۲.
- ۲۸- عقل و اعتقاد دینی، صص ۱۶۳-۱۶۴.
- ۲۹- همان و مقاله «اخلاق و دین» نوشته رونالد.م. گرین. ترجمه صادق لاریجانی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، مجموعه مقالات برگرفته از دائرةالمعارف میرجالباده، هیئت مترجمان، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴، صص ۲۸-۳۰.
- ۳۰- فلسفه اخلاق. فرانکنا، صص ۲۲۹-۲۳۰.
- ۳۱- اسلام و مقتضیات زمان. ج ۲، صص ۲۴۸-۲۴۹ و سبحانی. جعفر، حسن و قبح عقلی. نگارش: علی ربانی گلپایگانی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۸، صص ۱۴۲-۱۴۳.
- ۳۲- دین، اینجا، اکنون، ص ۱۲.

