

## تنوع کثرت‌گرایی

سیدمجید ظهیری\*

### چکیده

کثرت‌گرایی، که مدلول تنوع در حوزه‌های گوناگون معرفتی و وجودی است، خود، پدیده‌ای متنوع به شمار می‌رود و در حوزه‌های متفاوت، معانی و کارکردهای متعددی دارد. در این مقاله، کوشیده شده است معانی و کارکردهای متنوع کثرت‌گرایی، با توجه به حوزه‌های مرتبط با هر یک، معرفی شود و پس از بررسی نسبت میان انواع کثرت‌گرایی از حیث تقدم و ترتب، نتایج حاصل از این تنوع مورد مذاقه قرار گیرد. در ابتدا به ریشه‌های اندیشه‌ی کثرت‌گرایانه و زمینه‌های آن در آرای متفکرانی همچون کانت، هگل، نیچه، ویلیام جیمز و ... پرداخته شده است و ضمن اشاره به برخی تفکیک‌های منطقی در بحث از کثرت‌گرایی، قلمروهای سه‌گانه کثرت‌گرایی معرفتی؛ دینی و اخلاقی مورد بررسی وصفی و تحلیلی قرار گرفته است:

در پایان، نگارنده در خصوص انواع کثرت‌گرایی نتیجه گرفته است که: کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری با سایر انواع کثرت‌گرایی رابطه تولیدی - منطقی دارد؛ و نیز کثرت‌گرایی با توجه به مبانی و پیشینه آن در غرب فی‌نفسه مسأله‌ای است که در گفتمان فلسفی غرب مطرح می‌شود و به خودی خود در گفتمان فلسفه و کلام اسلامی مشکلی به شمار نمی‌رود. همچنین

• محقق

تاریخ دریافت: ۸۴/۴/۲۱ تأیید: ۸۴/۶/۱۴

کثرت‌گرایی در همان گفتمان فلسفی غرب به نحوی درونی دچار تسلسل می‌شود و کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری و به تبع آن کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی، درون گفتمان فلسفی غرب ناسازگاری ایجاد می‌کند.

**واژگان کلیدی:** کثرت‌گرایی وجود‌شناختی، کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی معرفتی توصیفی، کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری، کثرت‌گرایی مفهوم‌سنجشی، کثرت‌گرایی دینی، کثرت‌گرایی اخلاقی، نسبیّت‌گرایی.

## طرح مسأله

شناخت دقیق جغرافیای بحث از کثرت‌گرایی، و فهم درست هر یک از انواع آن، در به‌کار بردن هر نوع در حیطه مربوط به خودش و عدم خلط انواع کثرت‌گرایی و حیطه‌های مختلف کاربرد آن‌ها، به پژوهشگران این عرصه کمک می‌کند.

هدف این جستار، معرفی انواع کثرت‌گرایی و حوزه کاربرد هر یک و در برخی موارد، آثاری است که در بعضی نظریه‌ها داشته‌اند. روش اصلی که در معرفی انواع کثرت‌گرایی، در این جستار، در پیش گرفته شده، عبارت است از معرفی وصفی گاهی همراه با تحلیل مفهومی (Conceptual Analysis)، و روش معین، از باب تعرف الاشیاء باضدادها او باغیارها، عبارت از بررسی برخی امور مشتبه و متشابه و تفکیک آن‌ها از انواع کثرت‌گرایی است.

## کاربردهای متنوع کثرت‌گرایی و لزوم برخی تفکیک‌های منطقی

کثرت‌گرایی موضوع بسیار گسترده‌ای است و ممکن است کاربردهای وجود‌شناختی و معرفت‌شناختی متنوعی داشته باشد. به نوع اول، کثرت‌گرایی وجود‌شناختی، و به نوع دوم کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی می‌گوییم.

کثرت‌گرایی وجود‌شناختی از تنوع چیزی در عالم واقع خبر می‌دهد؛ به‌طور مثال، وقتی از تنوع ادیان، به معنای خبر دادن از این واقعیت که ادیان متعددی در عالم وجود دارد، سخن می‌گوییم، درحوزه کثرت‌گرایی وجود‌شناختی سخن گفته‌ایم؛ اما در کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی فقط از وجود انواع سخن نمی‌گوییم؛ بلکه از عدم ارجحیت معرفتی انواعی از عقاید بر یکدیگر نیز سخن می‌گوییم؛ به‌طور نمونه، وقتی از یکسان بودن ادیان در حقانیت سخن می‌گوییم، درحوزه کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی سخن گفته‌ایم.

باید دقت داشت حتی اگر بحثی معرفتی را مطرح کنیم، اما از وجود فهم‌های مختلف سخن به میان آوریم، اگر چه در حوزه معرفتی هستیم، کثرت‌گرایی ما کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه از نوع کثرت‌گرایی وجودشناختی است. بدین ترتیب، کثرت‌گرایی در هر نظریه‌ای که مدعی وجود چیزهایی متعدد یا وجود انواع متعدد از چیزها باشد، کاربرد دارد. بدین معنا، کثرت‌گرایی در مقابل مونیسیم است.

در فلسفه قرن بیستم غرب، کاربرد معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی رواج یافته است بدین معنا که معیارهای ارزش‌گذاری یا باورهای صحیح علی‌السویه‌ای وجود دارند که هیچ یک بر دیگری ارجحیت معرفت‌شناختی ندارد. به این معنا، کثرت‌گرایی معادل نسبیّت‌گرایی است. گاهی کثرت‌گرایی، وصف جوامع قرار گرفته، و بدین معنا است که آن جوامع، آمیخته‌ای از روش‌ها، معیارهای اخلاقی و ادیان متنوعند.

در حوزه علوم اجتماعی نیز اگر خبر از تنوع روش‌ها و معیارهای اخلاقی و ارزشی در جامعه‌ای داده شود، بدون هیچ‌گونه ارزیابی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی وجودشناختی است؛ ولی اگر در خصوص معیارهای اخلاقی، روش‌های زندگی و ادیان گوناگون از حیث ارزش صدق، علی‌السویه انگاری شود، کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی خواهد بود.

در علوم اجتماعی، کسانی که به وضعیت چنین جوامعی، نه به صورت وضعیت نامناسب، بلکه به عنوان وضعیتی مطلوب می‌نگرند، حامی کثرت‌گرایی شمرده می‌شوند. مساله مهم، در حوزه کاربردهای متنوع کثرت‌گرایی، این است که شخص باید میان یک کثرت‌گرایی حقیقی و مدارا با عقاید یا سلوک رفتاری رقیب، تمایز نهد. به عبارت دیگر، باید میان این مساله که با پیروان یک عقیده، یا مجموعه‌ای از عقاید، چگونه باید رفتار کرد و چه تلقی‌ای درباره آن‌ها داشت و این مساله که درباره خود آن عقاید چه موضعی باید داشت، تفکیک کرد.

لازمه پاسخ دادن به پرسش دوم این است که آن عقاید را از حیث صدق و کذب بررسی کنیم؛ چرا که این پرسش ماهیتی معرفت‌شناختی دارد؛ اما پرسش نخست، پرسشی اخلاقی است و پاسخی اخلاقی می‌طلبد. نباید از مدعیات معرفت‌شناختی درباره صدق و کذب اعتقادات کسانی که با آن‌ها مخالفیم، لزوماً گزاره‌هایی را درباره نحوه سلوک با آن‌ها استنتاج کنیم. ارزیابی مدعیات صدق و کذب بردار دیگران و نحوه سلوک با دیگران، موضوعاتی مستقل از یک‌دیگر هستند؛ اما این نکته اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد.

## پیشینه و زمینه‌های پیدایی اندیشه کثرت‌گرایی

اصل معروف تیغ اکام که براساس آن، نباید بیش از نیاز اهدافمان موجوداتی فرض کنیم، به کثرت‌گرایی وجود شناختی، بی‌رغبتی از خود نشان می‌دهد؛ گرچه انتظار نیست که همیشه بتوانیم به وسیله آن نسخه بیچیم. کانت معتقد است که این بی‌رغبتی، ویژگی بنیادی عقل آدمی است که به‌طور طبیعی تا جایی که امکان دارد، وحدت را می‌جوید. در این نظریه لایب‌نیتز که آفرینش شامل بیشترین تنوع فردی تحت کم‌ترین قوانین کلی است نیز ارزیابی مشابهی وجود دارد. شگفت این که فلسفه خود کانت بذر کثرت‌گرایی را به معنای دیگری می‌افشاند که دست‌کم به همان مهمی و به لحاظ مفهومی نسبتاً مشکل‌تر است، و آن این که امکان دارد راه‌های تفسیر جهان و واکنش نشان‌دادن به آن متعدد و بسیار متفاوت از یک‌دیگر، و در عین حال از حیث توجیه، معادل باشند. کانت خودش با صراحت چنین نظریه‌ای درباره کثرت‌گرایی نداشت؛ اما با تصریح به این که ما با ساختن جهان، چیزی را که ساخته‌ایم، تجربه می‌کنیم و این نیز به طبیعت فعالیت‌های ذهنی خود ما بستگی دارد، این اندیشه را که در زمان‌های دیگر یا در فرهنگ‌های دیگر، سایرین ممکن است جهان را به گونه‌ای متفاوت بنا کنند، تقویت می‌کند (Graig, 1998 : 463).

هگل نیز در یک سطح، با اعلان این‌که اندیشه و تجربه بشری به لحاظ تاریخی تغییرپذیر است، به نوعی گرایش پیشین را مقبول می‌انگارد؛ اما چون هگل فرایند تغییر را پیش‌رونده به‌سوی نقطه‌ای می‌داند که در آن حس آگاهی، اشیا را آنچنان که به واقع هستند می‌بیند نمی‌تواند مقوم کثرت‌گرایی حقیقی باشد؛ بنابر این، یاری هگل به کثرت‌گرایی، پشتیبانی موقتی بیش نیست و با تعهد او به این نظریه که در نهایت فقط یک راه صحیح برای رسیدن به واقعیت وجود دارد، منتفی می‌شود (Ibid).

پرسپکتیوالیسم نیچه که بر اساس آن، حقیقت فقط به صورت حقیقت از یک منظر جزئی وجود دارد، و در کل حقیقت مطلق وجود ندارد، یکی از زمینه‌های کثرت‌گرایی است (Ibid : 463, 464). او معتقد است: هر موجودی که با ما تفاوت داشته باشد، کیفیات متفاوتی را حس می‌کند و در نتیجه، در جهانی زندگی می‌کند که با جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، تفاوت دارد. کیفیات از خصوصیات ویژه خاص انسان است. این مطالبه که تعبیر و ارزش‌های انسانی ما باید ارزش‌هایی جهانشمول و شاید ساختاری باشند، یکی از جنون‌های موروثی غرور انسانی ما است. جهان واقعی، به هر صورت که تاکنون ادراک شده است، جهان ظاهری بوده است. جهان ظاهری یعنی جهانی که بر اساس ارزش‌ها شکل

گرفته و نظم یافته است. هر کانون قدرتی، درباره ارزش گذاری خاص خود و شیوه عمل خود دور نمایی را اتخاذ می کند؛ بنابراین، جهان ظاهری به شیوه عمل معینی بر جهان که از کانونی ساطع می شود، کاهش می یابد (نیچه، ۱۳۷۷: ص ۴۱۷).

نتیجه سخن نیچه این است که عقیده و حقیقت، در واقع، ابزارهایی برای مقاصد و اغراض شخص معتقد هستند. نیچه با صراحت می گوید؛ حقیقت آن گونه خطایی است که بدون آن نوع خاصی از موجود زنده نمی تواند زیست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ص ۳۹۸ - ۴۰۰).

گونه ای از این نظریه برای پراگماتیسم ویلیام جیمز اساسی است. این شکل از نظریه که در پراگماتیسم ویلیام جیمز منطوقی است، و به طور بسیار طبیعی به کثرت گرایی می انجامد، عبارت از این است که افراد یا گروه های متفاوت، ممکن است غایات و نیازهای گوناگونی داشته باشند، چنان که ممکن است فرد یا گروه واحدی در زمان های مختلف و در اوضاع و احوال متفاوت اهداف، و نیازهای مختلفی داشته باشند؛ از این رو اگر پاسخگویی به نیازها و غایات، آن چیزی است که عقیده را معتبر می سازد، و حقیقت را تعیین می بخشد، هم عقیده و هم حقیقت می توانند به همان اندازه نیازها و اغراض، مختلف و متنوع باشند؛ بنابراین ما این جا با تکثر حقایق مواجه می شویم و پیامد آن این است که معتقد باشیم حقیقت، اگر بخواهد به طور صحیح به کار رود، باید واقعاً به معنای «حقیقت برای الف» باشد که در آن، الف می تواند نماد فرد یا گروه باشد، و در موضوعی که ارزش های الف متفاوت است، حقایق ضرورتاً با یکدیگر تناسب پذیر نیستند (Graig, 1998: 464).

## کثرت گرایی معرفتی

کثرت گرایی معرفتی سه نوع است:

۱. کثرت گرایی وصفی؛

۲. کثرت گرایی هنجاری (دستوری)؛

۳. کثرت گرایی مفهوم سنجشی.

کثرت گرایی معرفتی وصفی مدعی است که انسان ها یا انسان ها در فرهنگ های مختلف، از راه های گوناگونی برای وظیفه عقلانی که باورهای آن ها را شکل می دهد یا اصلاح می کند، می کوشند؛ به طور نمونه، نحوه تفکر و استدلال مردم در جوامع فقیر علمی با مردم جوامع تحصیل کرده علمی بسیار متفاوت است. حتی این تفاوت میان زنان و مردان،

هنرمندان و دانشمندان، و تحصیل‌کردگان و کم‌سوادها در افراد یک خانواده یا گروه‌های مختلف درون جامعه واحد هم به روشنی دیده می‌شود. در خصوص تفاوت‌های معرفت‌شناختی زنان و مردان، مکتب معرفت‌شناسی فمینیستی، مقوم این نوع کثرت‌گرایی است. اگر مدعای کثرت‌گرایی معرفتی وصفی صادق باشد، ما را به فوریت این مساله مهم فلسفی متوجه می‌کند که کدامین خط مشی را در آرایش و بازبینی باورهایمان باید به کار بریم. این نوع از کثرت‌گرایی در حوزه مردم‌شناسی، روان‌شناسی تطبیقی و تاریخ علم، بحث و بررسی می‌شود. انکار کثرت‌گرایی معرفتی وصفی، به معنای پذیرفتن مونیسم معرفتی وصفی است. اساس مونیسم معرفتی وصفی بر این است که همه مردم، فرایند معرفتی کم و بیش یکسانی دارند (Stich, 1998: 395 – 396).

در مباحث معرفتی هنجاری، از فرایندهای شناختی که مردم به کار می‌برند، سخن نمی‌گویند؛ بلکه از فرایندهای شناختی که باید به کار برند، بحث می‌کنند؛ البته شایان ذکر است که نزد عالمان علوم اجتماعی، کشف تنوع و کثرت معرفتی که در کثرت‌گرایی وصفی بدان اشاره شد، خود مؤیدی برای کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری است. کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری (دستوری) مدعی است که نظام‌های متنوع کاملاً مختلف عقلانی ممکن است همگی به یک درجه خوب باشند. نسبت‌گرایی معرفتی که مدعی است خط مشی‌های مختلف عقلانی برای مردم مختلف بهتر است، یکی از انواع کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری است. ادعای اخیر با این روایت از کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری که نظام‌های مختلف عقلانی می‌توانند برای هر کسی به‌طور یکسان خوب باشند، فرق می‌کند؛ پس این روایت از کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری تمایز ظریفی با نسبت‌گرایی معرفتی هنجاری دارد (ibid, 1998: 395 & 397).

کثرت‌گرایی، مفهوم سنجشی نظریه وصفی است، نه هنجاری و دستوری، و مدعی است که مردم گوناگون، در فرهنگ‌های متفاوت، معانی بسیار متفاوتی را برای ارزیابی و سنجش معرفتی به کار می‌برند و تصور ایشان از عقلانیت و توجیه (یا معادل‌های نزدیک به این‌ها در فرهنگ خودشان) کاملاً با تصور ما فرق می‌کند. اگر این سخنان حقیقت داشته باشد، به ظاهر، برای خط مشی اصلی در معرفت‌شناسی تحلیلی، که می‌کوشد بین نظام‌های مختلف عقلانی، از طریق تعیین این که کدامین نظام به بهترین وجه با تصور خودمان از سنجش و

ارزیابی معرفتی مطابقت می‌کند، داوری کند، چالش ایجاد می‌شود. شاخه‌ای از معرفت‌شناسی با عنوان معرفت‌شناسی هنجاری (دستوری) برخی پیامدهای مربوط به این نوع کثرت‌گرایی را بحث و بررسی می‌کند (Stich, 1998: 397).

## کثرت‌گرایی دینی

جنگ‌های صلیبی و استعمار، موعظه و دعوت به دین جدید، برهان و مدافعه استدلالی، همه در کسب توافق جهانی در خصوص دین شکست خورده‌اند.

۱۶۵

تجسس

در صد سال، اخیر پژوهش علمی در ادیان جهان، درک و شناسایی دقیق‌تر ادیان ملت‌های دیگر را ممکن ساخته و از این راه، شمار رو به افزایشی از ما را درباره مسائل و مشکلات دعاوی متعارض سنن دینی مختلف، در باب ماهیت حقیقت غایی، انجا تاثیر و فعل الاهی، و ماهیت و سرنوشت سلاله انسان، متشخص یا نامتشخص بودن خداوند و تجسد او، آگاه و هوشیار کرده است (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۲۲۴).

در تبیین وضعیت مذکور، چهار گزینه قابل بررسی است. نخستین گزینه، طبیعت‌گرایی فروکاهشی است. براساس این نظریه، عقاید دینی درباره بُعد ماورای طبیعی یا متعالی وجود به‌طور کلی کاذبند. این عقاید محصول محض سازوکار فرافکنی انسان هستند. نوشته‌های طبیعت‌گرایانه فیلسوفان و دانشمندانی نظیر فوئر باخ، مارکس، فروید و دورکیم به راه‌هایی اشاره می‌کنند که در آن‌ها چنین فرافکنی‌هایی ممکن است رخ دهد. این گروه از فیلسوفان، هر یک نظریه‌ای تحویل‌گرایانه درباره دین و باورهای دینی دارند (Quinn, 1998: 260).

برای نمونه یکی از نظریات تحویل‌گرایانه مشهور، نظریه جامعه‌شناس معروف فرانسوی، امیل دورکیم است. نظریه دورکیم به نظریه «جامعه‌زایی» مشهور شده است. این نظریه تحویل‌گرایی جامعه‌شناختی است؛ زیرا مفهوم خدا و نیز دیگر عناصر ادیان را به جامعه تحویل می‌دهد. در این نظریه، خدا در حقیقت تجلی جامعه است. یکی دیگر از این نوع نظریات به فروید مربوط می‌شود. نظریه، تحویل‌گرایی روان‌شناختی است و دین را صرفاً بر اساس امری روانی تبیین می‌کند. به نظر میرچا الیاده که از مخالفان تحویل‌گرایی به شمار می‌رود، ایراد اساسی هر نوع تحویل‌گرایی این است که عنصر خاص دین، یعنی عنصری که فقط در دین یافت می‌شود و غیرقابل تحویل به چیز دیگری است، از بین می‌رود. به عبارت دیگر، در دین عنصری وجود دارد که نمی‌توان آن را به

چیز دیگری تحویل کرد؛ اما بنابر هر نوع تحویل‌گرایی این عنصر از بین می‌رود. عنصر اختصاصی تحویل‌ناپذیر دین «امر مقدس» است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ص ۲۲۱ - ۲۲۵).

دومین گزینه برای بررسی، انحصارگرایی است. انحصارگرایی دو نوع است: انحصارگرایی عقیدتی و انحصارگرایی در حوزه نجات و رهایی (رستگاری).

انحصارگرایی عقیدتی باور این نظریه است که منحصراً عقاید یک دین به‌طور کامل صادق است و عقاید سایر ادیان در صورت تعارض کاذبند. انحصارگرایی در حوزه نجات عبارت است از این عقیده که فقط یک دین طریق اثربخش برای نجات یا رهایی (رستگاری) را ارائه می‌کند؛ البته دو نوع انحصارگرایی، به لحاظ منطقی، از یک‌دیگر مستقل هستند؛ یعنی می‌توان در حوزه عقاید انحصارگرا بود؛ ولی در حوزه نجات یا رهایی (رستگاری) انحصارگرا نبود؛ اما به‌طور معمول با هم تلقی می‌شوند (Quinn, 1998: 260).

گزینه سوم که در نیمه دوم قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت، شمول‌گرایی است که بر اساس آن فقط یک دین شامل حقیقت نهایی می‌شود و ادیان دیگر فقط به آن نزدیک می‌شوند و دین برتر مؤثرترین راه نجات را ارائه می‌کند؛ اما ادیان دیگر هم می‌توانند به نوعی نجات‌بخش و رهایی‌آفرین باشند (Ibid).

گزینه آخر کثرت‌گرایی است که بر اساس آن، واقعیت دینی نهایی واحدی وجود دارد که در همه سنت‌های دینی اصلی، تجربه و فهم شده است و همگی راه‌های مؤثری را به‌طور یکسان، برای نجات و رهایی (رستگاری) ارائه می‌کنند. بنابر کثرت‌گرایی دینی سنن دینی، بزرگ جهان‌بیانگر تصورات و ادراکات متفاوت بشری از یک واقعیت الهی نامتناهی و پاسخ آن‌ها به آن هستند. (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۲۴۹).

چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، زمینه‌پیدایی برخی از انواع کثرت‌گرایی را می‌توان در آرای کانت جست. کثرت‌گرایی دینی، به ویژه با قرائتی که جان هیگ مطرح کرده، از همین قبیل است.

هیگ در این زمینه اعتقاد دارد که امانوئل کانت، بدون این که قصد این کار را داشته باشد، چارچوبی فلسفی فراهم ساخته که ضمن آن کثرت‌گرایی دینی می‌تواند بسط و تکامل یابد.

هیگ معتقد است آرای کانت در خصوص تفکیک عالم آن‌گونه که هست و عالم آن‌گونه که بر آگاهی و شعور انسان ظاهر می‌شود را می‌توان به شکل‌های گوناگون تفسیر کرد؛ اما بنابر یک تفسیر، عالم پدیدار، همان عالم معقول است که صورت تجربه انسانی یافته؛ از این رو جهان‌پیرامون ما آن‌گونه که ما آن را ادراک می‌کنیم، محصول مشترک خود عالم و فعالیت انتخابگر،



تفسیرگر، و وحدت‌بخش ادراک‌کننده است. اگر این طور باشد، تفکیک و تمایز کلی کانت شامل ارتباط و نسبت میان واقعیت غایی و آگاهی‌های بشری متفاوت انسان از آن واقعیت نیز می‌شود. بر این اساس، الله، یهوه، کریشنا، شیوا، پدر عیسی، تجلی‌های مختلف یک واقعیت در آگاهی بشری، در متن جریان‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی و به نظر تا حدی محصول فرافکنی‌های ذهن بشری است (هیگ: ۲۴۵ - ۲۴۷).

## کثرت‌گرایی اخلاقی

۱۶۷

قیس

کثرت‌گرایی اخلاقی

کثرت‌گرایی اخلاقی، این نظریه است که ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها، حقوق و فضایل اخلاقی به وجهی کاهش‌ناپذیر متنوع‌اند. اخلاقیات، اهداف بسیاری را در باب گستره وسیعی از علایق بشری تامین می‌کنند؛ بنابراین، بعید است که یک نظریه یکپارچه، درباره یک موضوع اخلاقی، پاسخگوی همه ارزش‌های حاصل باشد (Weinstock, 1998: 529).

مهم است که بدانیم کثرت‌گرایی اخلاقی با نسبیّت‌گرایی اخلاقی یکسان نیست.

نسبیّت‌گرا ادعا دارد که درستی احکام اخلاقی، به میثاق‌های گروه اجتماعی یا حتی هوس‌های فردی شخص صادرکننده حکم وابسته است، و این میثاق‌ها یا هوا و هوس‌ها، خودشان، مشروط به هیچ معیار کافی دیگری نیستند؛ بنابراین، طبق رأی نسبیّت‌گراها، هیچ قید عقلانی که بر اساس آن بتوان چیزی را به صورت ارزش اخلاقی فرض کرد، وجود ندارد؛ از این رو، در نسبیّت‌گرایی اخلاقی، سخن گفتن از صدق یا کذب یا توجیه احکام اخلاقی بی‌معنا است؛ اما کثرت‌گرایی اخلاقی، برخلاف نسبیّت‌گرایی، معتقد است قیودی عقلانی وجود دارد که براساس آن‌ها می‌توان چیزی را ارزش اخلاقی تلقی کرد؛ بنابراین، در کثرت‌گرایی اخلاقی، سخن گفتن از صدق یا کذب احکام اخلاقی بی‌معنا نیست. قیود مد نظر کثرت‌گرای اخلاقی می‌تواند چیزی از قبیل نیک‌بختی و کامیابی برای انسان باشد که البته این مفاهیم متنوع هستند؛ اما نامتناهی نیستند (Weinstocks, 1998: 529 & 530).

شایان ذکر است که باید دست‌کم سه شکل از نسبیّت‌گرایی را در حوزه اخلاق، از یک‌دیگر بازشناسیم.

شکل اول، نسبیّت‌گرایی وصفی است. آنچه نسبیّت‌گرای وصفی می‌گوید، این است که

باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت یا حتی متعارضند.

شکل دوم نسبیّت‌گرایی، نسبیّت‌گرایی فرااخلاقی است که براساس آن، در مورد احکام

اخلاقی اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی برای توجیه، یکی در مقابل دیگری وجود ندارد،

و در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند.

شکل سوم، نسبت‌گرایی هنجاری است. نسبت‌گرایی هنجاری، این اصل هنجاری را پیش می‌کشد که آنچه برای شخص یا جامعه‌ای درست یا خوب است، حتی اگر شرایط هم مشابه باشد، ممکن است برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نباشد به این معنا که نه تنها آنچه را کسی گمان می‌کند درست یا خوب است، ممکن است همان نباشد که دیگری می‌پندارد درست یا خوب است، بلکه آنچه واقعاً در یک مورد درست یا خوب است، ممکن است در مورد دیگر چنان نباشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ص ۲۲۷ و ۲۲۸).

نسبت‌گرایی هنجاری به شاخه‌ای از اخلاق با عنوان اخلاق هنجاری مربوط می‌شود. در این شاخه از اخلاق، در خصوص ضوابطی بحث می‌شود که ما، به وسیله آن ضوابط می‌توانیم به وجهی عقلانی اعمال خوب (اعمالی که باید انجام دهیم) را از اعمال بد (اعمالی که باید ترک کنیم) تشخیص دهیم (palmer, 1995: 11).

کثرت‌گرایی اخلاقی ممکن است در نگاه ما بر قیاس‌های ذوجهین اخلاقی تاثیر بگذارد. این بحث به برخی نظام‌های منطقی تکلیف و پارادوکس‌های آن‌ها مربوط می‌شود. نظام‌های منطقی تکلیف، حوزه‌ای از نظام‌های منطقی هستند که با گزاره‌های «باید دار» سر و کار دارند؛ از این رو به اخلاق و حقوق مربوط می‌شوند.

یکی از پارادوکس‌های معروف، در حوزه نظام‌های استاندارد منطقی تکلیف، پارادوکس راس است. او مثالی از یک استدلال می‌آورد که گرچه در نظام‌های استاندارد منطقی تکلیف، استدلال درستی است، با شهود و درک عرفی ما سازگار نیست. فرض کنید کسی به ما بگوید: «تو باید این نامه را پست کنی». در نظام‌های استاندارد منطقی تکلیف با استفاده از قاعده معرفی فصل و یک قضیه، به راحتی می‌توان این نتیجه را گرفت که «تو باید این نامه را پست کنی یا آن را بسوزانی» اما اگر من وظیفه دارم نامه را پست کنم، این نتیجه که وظیفه من این است که نامه را پست کنم یا آن را بسوزانم، به نظر نتیجه‌ای ناهنجار می‌آید (نباتی، ۱۳۸۱: ص ۸۱ و ۸۲).

عده‌ای از فیلسوفان معتقدند چنین قیاس‌های ذوجهینی درحقیقت تصورناپذیر هستند؛ هرچند تهدیدی جدی نیز برای عقل عملی ایجاد نمی‌کنند. کثرت‌گرایی اخلاقی همچنان می‌تواند برای فلسفه سیاسی چالش ایجاد کند. (Weinstocks, 1998: 530)

نوعی از کثرت‌گرایی اخلاقی که برخی متفکران معاصر غرب، از جمله آیزایا برلین مطرح کرده‌اند و در فلسفه سیاسی آثاری داشته، به کثرت‌گرایی ارزشی موسوم است.

کثرت‌گرایی ارزشی می‌گوید ارزش‌های غایی بشر، عینی اما مختلف هستند و این اختلاف فروکاستنی نیست و نیز می‌گوید که این ارزش‌ها متضاد و در کشمکش و اغلب تلفیق‌ناپذیرند، و گاهی آن‌گاه که در تضاد قرار می‌گیرند، نامتوافق و قیاس‌ناپذیر هستند؛ یعنی با هیچ مقیاس عقلانی نمی‌توان آن‌ها را با هم سنجید. پیامدهای این اندیشه برای فلسفه سیاسی این است که تصور جامعه کاملی که در آن همه آرمان‌ها و خیرهای اصیل به دست آید، ذاتاً ناسازگار و متناقض است. زندگی سیاسی نیز مانند زندگی اخلاقی، پر از انتخاب‌های اساسی میان خیر و شرهای رقیب است و عقل در این موارد، ما را بی‌یار و یاور می‌گذارد (گری، الف، ۱۳۷۹: ص ۹).

چالش مهمی که کثرت‌گرایی ارزشی، آن هم با قرائتی که برلین مطرح می‌کند، برای فلسفه سیاسی لیبرال پدید می‌آورند، به این ادعای جان‌گری مربوط است که تکثر و توافق‌ناپذیری ارزش‌های پایه، هر گونه کوششی برای دفاع معقول و استدلالی از اولویت لیبرالیسم را بر رقیبانش از ریشه سست می‌کند. نظریه‌گری این است که لیبرالیسم صرفاً یک صورت زندگی میان صورت‌های دیگر زندگی است که نمی‌تواند هیچ ادعای برتری بر آن‌ها داشته باشد (گری، ب، ۱۳۷۹: ص ۲۸۱).

گری معتقد است که کثرت‌گرایی ارزشی، یعنی این اندیشه که پایه‌ای‌ترین خیرهای بشری متکثر و توافق‌ناپذیرند و در نتیجه زمانی که در تضاد قرار می‌گیرند، ما ناچار از دست زدن به انتخاب‌های دشواری میان آن‌ها می‌شویم، این سودا را که استدلال‌های استاندارد در دفاع از لیبرالیسم نقص پایه‌ای ندارند، عقیم می‌گذارد (همان، ۲۸۲).

برخی فیلسوفان سیاسی لیبرال، از جمله جورج کراودر، بر خلاف نظریه پیشین برآنند که چنین آرایشی ناشی از درک غلط پیامدهای ضمنی کثرت‌گرایی ارزشی است.

ایشان معتقدند که توافق‌ناپذیری ارزش‌ها به معنای توافق‌ناپذیری مطلق صورت‌های زندگی نیست و کثرت‌گرایی، نه فقط با طیفی از استدلال‌های عقلانی در دفاع از لیبرالیسم سازگار است، بلکه حتی می‌توان ادله‌ای در دفاع از لیبرالیسم بر مبنای خود کثرت‌گرایی ارزشی ارائه کرد (همان، ۲۸۳).

## بررسی تطبیقی - انتقادی و نتیجه‌گیری

نتایجی که می‌توان از مباحث پیش‌گفته در خصوص انواع کثرت‌گرایی در یک بررسی تطبیقی - انتقادی اخذ کرد، عبارتند از:

۱. در یک بررسی تطبیقی، به روشنی می‌توان دریافت که انواع کثرت‌گرایی با یکدیگر ارتباط دارند. ارتباط و نسبت میان نظریات، خود، انواع گوناگونی را در برمی‌گیرد بدین معنا که از جنبه‌های متفاوتی می‌توان نسبت میان دو یا چند نظریه را سنجید. برخی از انواع ارتباط و نسبت میان نظریات عبارتند از ارتباط منطقی - تولیدی، ارتباط روش‌شناختی، ارتباط معرفت‌شناختی، ارتباط تولیدی - مصرفی و ... پس ابتدا باید جنبه ارتباطی خاصی را که به دنبال یافتن آن هستیم، معین کنیم. مهم‌ترین نوع ارتباط در میان نظریات، ارتباط تولیدی - منطقی است. رابطه مذکور میان دو نظریه وقتی محقق می‌شود که یک نظریه پیامد منطقی نظریه دیگر باشد. در این بخش از مقاله در جست و جوی آن هستیم که دریابیم کدام یک از انواع کثرت‌گرایی رابطه‌ای تولیدی - منطقی با یکدیگر دارند. در یک بررسی تطبیقی، صرف نظر از بخش وصفی و وجود شناختی در انواع کثرت‌گرایی، به روشنی می‌توان دریافت که کثرت‌گرایی معرفتی در مقایسه با دیگر انواع کثرت‌گرایی زیربنا است؛ به ویژه، کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری، زیربنایی‌ترین نوع در انواع کثرت‌گرایی است و تبعات معرفت‌شناختی موثری بر کثرت‌گرایی دینی و اخلاقی دارد. کثرت‌گرایی دینی در حوزه عقاید و کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی از پیامدهای منطقی کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری هستند.

کثرت‌گرایی با توجه به مبانی و پیشینه آن در غرب و زمینه‌های آن در آرای متفکرانی همچون کانت، هگل، نیچه، ویلیام جیمز و .. فی‌نفسه مسأله‌ای است که در گفتمان فلسفی غرب مطرح می‌شود و به خودی خود در گفتمان فلسفه و کلام اسلامی مطرح نیست. مسائلی که در گفتمان فلسفی غرب مطرح می‌شوند، پیامدها و آثاری در همان گفتمان ایجاد می‌کنند و به‌آسانی سرایت دادن پیامدها و آثار مبتنی بر مبانی خاص در یک گفتمان فلسفی و الاهیاتی به گفتمان فلسفی و کلامی اسلام که به آن مبانی خاص معتقد نیست، از اساس خطا است. برای مسائلی از این قبیل که در محیط فکری دیگری و با زمینه‌های جامعه‌شناختی و فرهنگی دیگری غیر از محیط فکری، جامعه‌شناختی و فرهنگی ما پدید آمده و رشد کرده‌اند، دو نوع راه‌حل می‌توان ارائه داد: یکی این‌که با توجه به مبانی فلسفی و کلامی خود غرب پاسخ‌های ممکن بررسی شود و دیگر این‌که ببینیم چنین مسائلی چه

جایگاهی در گفتمان فلسفی و کلامی اسلام دارد و احیاناً، اگر قابل طرح در این گفتمان هستند، چه پاسخی می‌توان برای آن‌ها ارائه کرد.

مسئله تنوع در معرفت، عقاید دینی و ارزش‌های اخلاقی چیزی نیست که برای حکیمان مسلمان مطرح نبوده باشد؛ اما روشن است که چرا در فلسفه و حکمت اسلامی مسأله تنوع به پدید آمدن انواع نظریه‌های کثرت‌گرایانه از نوع معرفت‌شناختی و هنجاری آن نینجامیده است؛ چون حکیمان مسلمان، هم رئالیسم به معنای وجودشناختی، و هم رئالیسم به معنای معرفت‌شناختی را همچون اصول متعارف فلسفه خویش برگزیده، و در تمام نظام‌سازی‌های عقلی خویش بدان پایبند بوده‌اند (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۳۷۵ و ۳۷۶).

۱۷۱

تجرب

نقد  
کثرت‌گرایی

مسلم است که رئالیسم معرفت‌شناختی به معنای مورد نظر حکیمان مسلمان هیچ‌گاه به کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی نمی‌انجامد. داستان پذیرفتن کثرت‌گرایی از نوع معرفت‌شناختی و هنجاری آن، داستان دست شستن از گفتمان فلسفی حکیمان مسلمان است. نکته مهم و قابل توجه این است که در غرب، مسأله کثرت‌گرایی سیر طبیعی خودش را داشته است و چنانچه در ابتدای این جستار پیشینه و مبانی فکری کثرت‌گرایی بررسی شد، اگر گفتمان فکری غرب به کثرت‌گرایی معرفتی و هنجاری نمی‌رسید، عجیب و ناسازگار با مبانی آن‌ها بود؛ اما در حوزه فکری حکیمان مسلمان، اگر کسی از کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و هنجاری دم بزند، عجیب و ناسازگار با مبانی فلسفه و حکمت مسلمانان خواهد بود. فیلسوفان و برخی الاهی‌دانان غرب در نظام فلسفی خاص خودشان که بر تعاریف، اصول متعارف و اصول موضوعه خاصی مبتنی است، به کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و هنجاری رسیده‌اند. حال اگر کسی بخواهد بر اساس نتیجه‌ای که آن‌ها گرفته‌اند، در تعاریف، اصول موضوعه و حتی در اصول متعارف خاص نظام فلسفی خودش تجدید نظر کند، ضمن این‌که منطقی‌اً به چنین تجدید نظری ملزم نیست (چرا که طبق هیچ دستگاہ منطقی نتیجه مترتب بر یک نظام با اصول موضوعه و متعارف خاص خودش منطقی‌اً خللی بر نظام دیگری که اصلاً مبتنی بر آن اصول نیست ایجاد نمی‌کند)، همچون کسی است که در مباحثه و مناظره علمی، بی‌دلیل کوتاه آمده‌است. ۱۸۰ درجه نبودن مجموع زوایای داخلی یک مثلث در هندسه‌های ریمان و لوبافسکی، منطقی‌اً هیچ خللی بر فقط ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث در هندسه اقلیدسی وارد نمی‌کند؛ زیرا اصولی که بر آن‌ها مبتنی هستند، مختلف است. آنچه در حوزه تفکر اسلامی به روایت حکمت متعالیه در خصوص

حقیقت، و قطعیت در رسیدن به آن می‌توان گفت، همان است که استاد مطهری و علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* گفته‌اند. ایشان با تاکید بر تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل فلسفی مبتنی بر نظریه‌های علمی بر صحت مطلق استدلال‌های فلسفی خالص پای می‌فشارند و درجه صحت و میزان اعتبار آن دسته از استدلال‌های فلسفی را که بر یک سری نظریه‌های علمی مبتنی هستند تابع میزان صحت و درجه اعتبار همان نظریه‌های علمی می‌دانند و معتقدند که این بخش از فلسفه با تغییر در علوم دچار تحول می‌شود؛ اما تغییر در علوم و مسائل فلسفی مبتنی بر آن‌ها هیچ تحولی را در بخش خالص فلسفه سبب نمی‌شود\* (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۶۵، ۴۷۷، ۴۷۸).

\* عین عبارات استاد مطهری چنین است :

چنان‌که همه علوم در استواری کاوش‌های خود متوقف و نیازمند به فلسفه می‌باشند، فلسفه نیز در پاره‌ای از مسائل متوقف به برخی از مسائل علوم می‌باشد که از نتایج آن‌ها استفاده کرده و مسأله انتزاع نماید. در این‌جا مقصود بیان استفاده است که فلسفه گاهی از مسائل علوم می‌نماید و این استفاده البته نحو نیست که پاره‌ای از مسائل علوم در صف مسائل فلسفی قرار بگیرد و یا آن‌که مسأله فلسفی از مسأله علمی استنتاج شود؛ بلکه نحو است که فلسفه از مسائل علوم مسأله دیگری که جنبه فلسفی دارد، انتزاع می‌کند ...

سایر علوم روی فرضیه‌هایی کار می‌کنند که با پیشرفت و توسعه تجربه تحول پیدا می‌کند؛ ولی فلسفه روی بدیهیات کار می‌کند و نظر علمی ثابت نتیجه می‌دهد و گواه این سخن است که در جاهایی که مقدمات خود را از علوم می‌گیرد مانند فلکیات و جواهر و اعراض و بحث‌های دیگر او نیز مانند علوم با تحول فرضیه‌ها متحول می‌شود.

به نیازمندی‌های علوم به فلسفه و همچنین به نیازمندی‌ها و استفاده کردن‌های فلسفه از علوم اشاره کردیم و گفتیم که فلسفه خواه ناخواه نتایج تحقیقات علوم را مورد استفاده قرار می‌دهد.

آن نتایج علمی به منزله مواد اولیه‌ای است که در اختیار فلسفه قرار داده می‌شود و فلسفه از آن مواد اولیه، حقایق کلی فلسفی می‌سازد اصول موضوعه فلسفی عبارت است از همان موادی که علوم در اختیار فلسفه قرار می‌دهد و البته همواره ضمانت صحت و سقم مواد به عهده علم است و فلسفه نمی‌تواند صحت و سقم مطلق آن حقائق فلسفی را که از مواد علمی تهیه شده، تضمین کند.

علی‌هذا هر استدلال فلسفی که متکی به مواد علمی باشد، درجه صحت و استواری‌اش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسأله علمی است بخلاف استدلال فلسفی خالص که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه می‌تواند صحت مطلق آن‌ها را تضمین کند؛ لهذا آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی بر قبول مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست، با تجدید نظرهایی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و می‌شود مورد تجدید نظر قرار گرفته و خواهد گرفت.

یکی از قسمت‌هایی که فوق‌العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد، همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تا کنون دیده نشده که کسی در صدد این تفکیک و تجزیه برآید و این‌جانب در نظر دارد که پس از آن‌که با دقت همه آن مسائل را از یک‌دیگر تفکیک کرد، در محل مناسبی بیان نماید آنچه می‌تواند در اینجا بیان کند همین قدر است که مسائل عمده‌ای که در فلسفه هست و به منزله ستون فقرات فلسفه بشمار می‌رود، از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمت‌های فرعی

یگانه چیزی که می‌تواند باعث تحول در بخش خالص فلسفه شود، همانا دست شستن از اصول متعارفه آن است که به معنای دست شستن از کل این نظام فلسفی است. کثرت‌گرایی در همان گفتمان فلسفی غرب به نحوی درونی دچار تسلسل می‌شود؛ زیرا چنان که وجود انواع عقاید و نگاه‌های معرفتی به کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری انجامیده است، وجود تنوع در کثرت‌گرایی، خود می‌تواند به نگاه کثرت‌گرایانه به کثرت‌گرایی بینجامد و این نگاه در سلسله‌ای طولی به‌طور توقف‌ناپذیری ادامه یابد. کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری و به تبع آن کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی درون گفتمان فلسفی غرب ناسازگاری ایجاد می‌کند؛ به‌طور نمونه - چنان‌که بررسی شد - کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی مبانی حصرگرایانه فلسفه سیاسی لیبرال را دچار بحران، و تفکر لیبرالیستی را از درون مضمحل می‌کند.

---

دیگر است که خواه و ناخواه متکی به نظریه‌های علمی باید بوده باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم و ضرورت و امکان و وحدت و کثرت و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد. در سیستم‌های فلسفی حسی اصول نظریه‌ها مبتنی بر همین اصول موضوعه است؛ بلکه گاهی بر فرضیه‌های غیر قطعی که از جنبه علمی نیز محقق شناخته نشده مبتنی می‌شود و این خصوصیت از همه بیشتر در ناصیه ماتریالیسم دیالکتیک هویدا است.

## منابع و مأخذ

۱. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
  ۲. فرانکنا، ویلیام. کی، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، سپهر، قم، ۱۳۷۶ش.
  ۳. قائمی‌نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.
  ۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، داریوش آشوری، علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۷۵ ش، ج ۷.
  ۵. گری، جان، فلسفه سیاسی آیزایا برلین، خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
  ۶. \_\_\_\_\_، فلسفه سیاسی استوارت میل، خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
  ۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، ۱۳۷۴، ج ۶.
  ۸. نباتی، فرشته، ساختار نحوی و معنایی منطق تکلیف (رساله دکتری)، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۱ش.
  ۹. نیچه، فردریش ویلهلم، خواست و اراده معطوف به قدرت، رویا منجم، مس، تهران، ۱۳۷۷ش.
  ۱۰. هیک، جان، فلسفه دین، بهرام راد، هدی، تهران، ۱۳۷۲ش.
11. Graig .Edward *Pluralism* .In Routledge Encyclopedia Of Philosophy, 1998 , vol 7.
  12. Palmer , Michael , *Moral Problems* , The Lutterworth , Cambrhdge , 1995.
  13. Quinn .Philip . L *Religious pluralism* .In Routledge Encyclopedia Of Philosophy ,1998, vol 8.
  14. Stich .Stephen . p .*Cognitive Pluralism* .In Routledge Encyclopedia Of Philosophy ,1998, vol 2.
  15. Weinstocks .Daniel . M *Moral pluralism* .In Routledge Encyclopedia Of Philosophy ,1998, vol 6.