

ملاحظاتى درباره اختلاف آراى طباطبایى و مطهرى در خصوص...



میتوس و لوگوس

ملاحظاتى درباره اختلاف آراى طباطبایى و مطهرى در خصوص رابطه احکام حقیقى و اعتبارى

آرش نراقى

يکى از مهم‌ترين مواضع اختلاف آراى سيدمحمدحسين طباطبایى و مرتضى مطهرى را بايد در قلمرو اخلاق جست. اختلاف رآى فلسفى اين دو حکيم مسلمان در اين قلمرو در واقع تجلى‌گاه يکى از مهم‌ترين چالش‌هاى فلسفى در قلمرو نظريه اخلاق معاصر است.^۱ در اين نوشتار مى‌کوشم تا قرائت خود را از اين اختلاف به‌اختصار بيان کنم، و احياناً برون‌شويى براى آن پيشنهاده کنم. اما مسئله چيست؟ به گمان من روح اختلاف اين دو حکيم را مى‌توان در قالب دو ادعاى زير مطرح کرد. ادعاى نخست را «ادعاى طباطبایى» مى‌ناميم، و ادعاى دوم را «ادعاى مطهرى»:

ادعای طباطبایی: احکام اعتباری از احکام حقیقی نتیجه نمی‌شود. ادعای مطهری: «ادعای طباطبایی» مآلاً به نوعی شکاکیت یا نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد (و ظاهراً فرض مطهری این است که او و طباطبایی هر دو بر این باورند که شکاکیت یا نسبی‌گرایی تالی فاسد است).

بنابراین، هدف من در این نوشتار این است که اولاً، اجمالاً معنای «ادعای طباطبایی» و «ادعای مطهری» را روشن کنم، و ثانیاً، اعتبار این دو ادعا را به محک نقد بسنجم.

یک - «ادعای طباطبایی» به چه معناست؟

نخست باید معنای «احکام حقیقی» و «احکام اعتباری» را در این ادعا روشن کنیم. در حدی که من در می‌یابم، ارائه تعریفی جامع و مانع از این دو اصطلاح کلیدی کاری به‌غایت دشوار است. مطابق یک تفسیر نسبتاً آسان‌گیرانه می‌توان احکام حقیقی را مجموع گزاره‌های صدق و کذب‌پذیری دانست که واقعیتی از واقعیت‌های عالم را توصیف می‌کند. به این اعتبار، می‌توان آنها را «گزاره‌های توصیفی» نیز نامید، گزاره‌هایی مانند: «زمین به دور خورشید می‌گردد»، «آب در صد درجه سانتی‌گراد به جوش می‌آید»، «دیروز علی را در خیابان دیدم»، «دوران کودکی‌ام را در تهران گذرانیدم» و امثال این‌ها.

از سوی دیگر، احکام اعتباری را می‌توان عمدتاً شامل دو نوع حکم یا گزاره دانست: نوع نخست، احکام یا گزاره‌های ارزشی است، یعنی احکام یا گزاره‌هایی که متضمن «خوب» و «بد»، (یا سایر مفاهیم ارزشی) است. اگر در این احکام «خوب» و «بد» (یا سایر مفاهیم ارزشی) به معنای اخلاقی آن به کار رفته باشد، آنها را «احکام ارزشی اخلاقی» می‌نامیم، و اگر در این احکام «خوب» و «بد» (یا سایر مفاهیم ارزشی) به معنای نااخلاقی به کار رفته باشد، آنها را «احکام ارزشی نااخلاقی» می‌نامیم.

نوع دوم را نیز می‌توان احکام یا گزاره‌های تکلیفی یا تجویزی نامید، یعنی احکام یا گزاره‌هایی که متضمن «باید» و «نباید» (یا سایر مفاهیم تکلیفی یا تجویزی) است. این نوع احکام یا گزاره‌ها نیز بر دو نوع «اخلاقی» و «نااخلاقی» است.

خوبست که برای هر یک از این انواع مثالی بزنیم:

نمونه‌هایی از احکام ارزشی اخلاقی: «پدر بزرگ من مرد خوبی بود»، «رئیس دولت مسئول کاری است که کرده است»، «تو در خور تنبیه هستی»، «شخصیت او ستایش‌انگیز است»، «نیت او خیر بود»، «امام علی مرد مقدسی بود»، «نیکوکاری فضیلت است»، «انسان شریف اهل دروغ و فریب نیست»، «رفتار تو با دشمن عادلانه نبود» و غیره.

نمونه‌هایی از احکام تجویزی اخلاقی: «این چاقوی خوبی است» (یعنی مثلاً تیز و برنده است)، «مردم طبقات فرودست از وضعیت زندگی خوبی برخوردار نیستند» (یعنی سطح زندگی آنها از پاره‌های استانداردهای عینی پایین‌تر است)، «دموکراسی بهترین شیوه حکومت است» (یعنی در قیاس با سایر روش‌ها در اداره جامعه کارآمدتر است)، «لذت فی حدّ نفسه خوب است» (یعنی مطلوب و خوشایند طبع است)، و غیره.

نمونه‌هایی از احکام تجویزی اخلاقی: «نباید از مجازات می‌گریختم»، «باید برای خدمت به محرومان کمر همت بینیدم»، «کار او نادرست بود»، «وفای به عهد واجب است»، «تمام انسان‌ها حق بهره‌مندی از آزادی را دارند»، و غیره.

نمونه‌هایی از احکام تجویزی نااخلاقی: «نباید این کامپیوتر را می‌خریدم» (برای این که مثلاً خوب کار نمی‌کند)، «تو حتماً باید به کنسرت اخیر شجریان بروی»، «برای ساختن قفسه کتاب باید از میخ استفاده کرد، نه از چسب اوهو!»، «وقتی که در دقایق آخر بازی فوتبال با یک امتیاز از حریف پیش هستی باید



تا می‌توانی وقت را بکشی»، و غیره.

بر این مبنا، «ادعای طباطبایی» را چگونه بفهمیم؟ ممکن است این ادعا را در قالب گزاره‌ای با سور کلی، به نحو زیر قرائت کرد:

قرائت اول از «ادعای طباطبایی»: هیچ حکم یا گزاره اعتباری را نمی‌توان از حکم یا گزاره‌ای حقیقی نتیجه گرفت.

درباره این قرائت چه می‌توان گفت؟ به نظرم کاملاً آشکار است که این ادعا کاذب است. زیرا دست‌کم، گزاره‌های ارزشی و تجویزی نااخلاقی را علی‌الاصول می‌توان از گزاره‌های توصیفی نتیجه گرفت. برای مثال، فرض کنید که من می‌خواهم برای هرس کردن شاخه‌های درخت نارونی که در حیاط خانام دارم، ازه‌ای بخرم. لذا از فروشنده می‌پرسم: «آیا این ازه برای بریدن شاخه‌های درخت نارونی خوب است؟» فروشنده بی‌درنگ شاخه نارونی را پیش روی من به راحتی می‌برد، و پاسخ خود را در قالب یک گزاره توصیفی بیان می‌کند: «این ازه کاملاً تیز و محکم است، و شاخه نارونی را به آسانی می‌برد.» در این جا من کاملاً مجازم که بر مبنای آن گزاره توصیفی نتیجه بگیریم که پس «این ازه برای مقصود مورد نظر من خوب است.» صدق این گزاره ارزشی نااخلاقی از صدق آن گزاره حقیقی یا توصیفی نتیجه می‌شود.^۲ بنابراین، به نظر می‌رسد که باید گزاره‌های ارزشی و تجویزی نااخلاقی را از دایره شمول «ادعای طباطبایی» بیرون بنهیم. به بیان دیگر، «ادعای طباطبایی» عمدتاً ناظر به رابطه میان احکام یا گزاره‌های توصیفی از یک سو و احکا یا گزاره‌های ارزشی و تجویزی اخلاقی از سوی دیگر است. بنابراین، می‌توان ادعا او را در قالب گزاره زیر صورت‌بندی مجدد کرد (بگذارید این صورت جدید را قرائت دوم از «ادعای طباطبایی» بنامیم):

قرائت دوم از «ادعای طباطبایی»: احکام ارزشی و تجویزی اخلاقی را نمی‌توان از احکام یا گزاره‌های حقیقی یا توصیفی نتیجه گرفت.

به بیان دیگر، میان این دو دسته از احکام ورطه‌ای پرنشدنی وجود دارد. اما این «ورطه» چگونه ورطه‌ای است؟ وقتی گفته می‌شود که احکام اخلاقی را نمی‌توان از احکام توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت، از چه نوع امتناعی سخن می‌رود؟ ظاهراً آشکار است که در این جا امتناع از نوع «منطقی» است؛ یعنی «ادعای طباطبایی» استنتاج منطقی گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های توصیفی یا حقیقی را ممتنع می‌داند.

بنابراین، خوب است که این ملاحظه را نیز در صورت‌بندی «ادعای طباطبایی» منظور کنیم، و حاصل را قرائت سوم بنامیم:

قرائت سوم از «ادعای طباطبایی»: احکام ارزشی و تجویزی اخلاقی را منطقاً نمی‌توان از احکام یا گزاره‌های توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت.

درباره این قرائت چه می‌توان گفت؟ به نظرم آشکار است که «ادعای طباطبایی» در این قرائت تازه هم کاذب است. دلیل آن بسیار ساده است؛ به آسانی می‌توان گزاره‌های ارزشی یا تجویزی اخلاقی را منطقاً از گزاره‌های توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت. برای مثال، به نمونه زیر توجه کنید:

فرض کنید که A یک حکم توصیفی یا حقیقی است (مثلاً «علی کتابی را به مریم داد»)، و B یک حکم اخلاقی است (مثلاً «علی باید کتابی را به مریم بدهد»). اکنون به ترکیب فصلی مانعة الخلو (A∨B) توجه کنید^۳ (یعنی به گزاره ترکیبی «یا علی کتابی را به مریم داد یا علی باید کتابی را به مریم بدهد»):

اگر (A∨B) گزاره‌ای اخلاقی باشد، به آسانی می‌توانیم آن را از یکی از سازه‌های فاصل^۴ آن، با استفاده از قاعده منطقی «معرفی یاء»^۵، منطقاً به دست آوریم، به بیان دیگر، گزاره حقیقی یا توصیفی A منطقاً مستلزم گزاره اخلاقی (A∨B) خواهد بود، و این به معنای نقض قرائت سوم از «ادعای طباطبایی» است.^۶

اکنون فرض کنیم که ترکیب فصلی (A∨B) گزاره‌ای اخلاقی نیست. اگر بپذیریم که مجموعه



گزاره‌ها یا اخلاقی‌اند یا توصیفی، و گزینه سومی در کار نیست، آن‌گاه لاجرم باید بپذیریم که گزاره (AvB) گزاره‌ای توصیفی یا حقیقی است. در این صورت به آسانی می‌توانیم از این گزاره توصیفی به علاوه گزاره نقیض A (که خود لاجرم گزاره‌ای توصیفی یا حقیقی است)، منطقیاً گزاره B را که گزاره یا حکمی اخلاقی است استنتاج کنیم،^۷ و این باز هم به معنای نقض قرائت سوم از «ادعای طباطبایی» است. آیا راهی برای نجات «ادعای طباطبایی» وجود دارد؟ یک راه ساده برای نجات این ادعا آن است که آن را صرفاً به گزاره‌ها یا احکام اخلاقی «بسیط» منحصر کنیم؛ یعنی به آن دسته از گزاره‌ها یا احکامی که متضمن ادات منطقی؛ نظیر «اگر... آن‌گاه...»، «... اگر و فقط اگر...»، «... و...»، «... یا...»، و «چنان نیست که...» نباشد، یعنی گزاره‌های شرطی، دو شرطی، عطفی، فصلی، و نقیض را از دایره شمول این ادعا بیرون بنهیم. با این فرض، می‌توانیم قرائت تازه‌تری از «ادعای طباطبایی» به دست دهیم. بگذارید این قرائت را «قرائت نهایی» بنامیم:

قرائت نهایی از «ادعای طباطبایی»: هیچ گزاره یا حکم ارزشی یا تجویزی اخلاقی بسیط را منطقیاً نمی‌توان از گزاره یا احکام حقیقی یا توصیفی نتیجه گرفت. در این صورت می‌توانیم گزاره (AvB) («یا علی کتابی به مرم داد یا علی باید کتابی به مرم بدهد») را حکمی اخلاقی بدانیم، و آن را از حکم توصیفی یا حقیقی A («علی کتابی را به مرم داد») منطقیاً استنتاج کنیم، اما در این حالت چون گزاره (AvB) حکم اخلاقی «بسیط» نیست، قرائت نهایی «ادعای طباطبایی» به اعتبار خود باقی خواهد ماند.^۸



۲. درباره «ادعای مطهری» چه می‌توان گفت؟

اما درباره «ادعای مطهری» چه می‌توان گفت؟ مطابق این مدعا «ادعای طباطبایی» به شکاکیت یا نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌انجامد. آیا این ادعا درست است؟

برای پاسخ به این پرسش نخست باید معلوم کنیم که مقصود از شکاکیت یا نسبیت‌گرایی اخلاقی چیست. فرض کنید که کسی ادعا می‌کند که «سقط جنین اخلاقاً نارواست»، یا «مجازات اعدام کاری ناعادلانه است». ممکن است من و شما از خود بپرسیم که آیا این مدعیات صادق است؟ ظاهراً برای آن‌که از درستی یا نادرستی این مدعیات آگاه شویم، باید بکوشیم آن مسائل را از جوانب مختلف بکاوییم، با افراد گوناگون درباره آن‌ها به بحث بپردازیم، و استدلال‌های موافق و مخالف را به دقت بفهمیم و مورد ارزیابی قرار دهیم. بگذارید این کار را «فرآیند ارزیابی اخلاقی» بنامیم.

اما اگر معلوم شود که گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیر نیستند، لذا نمی‌توان هیچ گزاره اخلاقی را «صادق» یا «کاذب» دانست، آیا «فرآیند ارزیابی اخلاقی» کاری بی‌بهره نخواهد بود؟ ظاهراً پاسخ مثبت است. اگر گزاره‌های اخلاقی را اساساً نتوان صادق دانست، روشن است که تلاش برای کشف صدق آن گزاره‌ها کاری عبث خواهد بود. بگذارید این ادعا را در قالب گزاره زیر بیان کنیم:

آموزه «ارزیابی اخلاقی»: فرآیند ارزیابی اخلاقی عبث خواهد بود، مگر آن‌که بتوان صدق پاره‌ای گزاره‌های اخلاقی را دریافت.

این آموزه به ما می‌گوید که تحت کدام شرایط ارزیابی اخلاقی کاری بی‌بهره نیست. «شکاکیت یا نسبیت‌گرایی اخلاقی» آموزه‌ای است که ادعا می‌کند آن شرایط تحقق‌ناپذیر است. بنابراین، می‌توانیم آموزه «شکاکیت یا نسبیت‌گرایی اخلاقی» را به قرار زیر بیان کنیم:

آموزه «شکاکیت یا نسبیت‌گرایی اخلاقی»: هرگز نمی‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را دریافت.

اکنون می‌توان پرسید که آیا «ادعای طباطبایی» مستلزم آموزه «شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی اخلاقی» است؟

روشن است که «ادعای طباطبایی» به‌تنهایی به چنان آموزه‌ای نمی‌انجامد. برای آن که از آن مقدمه (یعنی «ادعای طباطبایی») به این نتیجه (یعنی «آموزه شکاکیت اخلاقی») برسیم، به مقدمات دیگری نیز نیاز داریم. به نظر می‌رسد که مطهری پاره‌ای مقدمات را به نحو نامصرح مفروض انگاشته، و با ضمیمه کردن آن مقدمات به «ادعای طباطبایی» نهایتاً به آنچه «ادعای مطهری» نامیدیم، رسیده است. آن مقدمات چیست و یا چه می‌تواند باشد؟

احتمالاً مقدمه اصلی دیگری که مطهری در ذهن داشته این بوده است که کشف صدق گزاره‌های اخلاقی در گرو کشف صدق گزاره‌های حقیقی است؛ یعنی برای آن که صدق یک گزاره اخلاقی را دریابیم هیچ راهی نداریم جز آن که آن را از گزاره‌های حقیقی به‌دست آوریم؛ یعنی کشف صدق گزاره‌های اخلاقی به نحوی از انحا در گرو کشف صدق گزاره‌های نااخلاقی یا حقیقی است. بگذارید این مقدمه را «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه بر گزاره‌های حقیقی» یا به اختصار «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» بنامیم، و آن را به صورت زیر بیان کنیم:

آموزه اتکای معرفت‌شناسانه: تنها راه دریافتن صدق یک گزاره اخلاقی آن است که اولاً، دریابیم پاره‌ای از گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و ثانیاً، آن گزاره اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی به‌دست آوریم.

البته جمع «ادعای طباطبایی» و «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» هنوز از آموزه «شکاکیت اخلاقی» فاصله دارد. آموزه اتکای معرفت‌شناسانه روشن نمی‌کند که گزاره‌های اخلاقی را چگونه باید از گزاره‌های حقیقی «به‌دست آورد»، و شیوه مجاز «به‌دست آوردن» کدام است؛ یعنی روشن نمی‌کند که بر مبنای کدام نحوه یا انحای «به‌دست آوردن» فرد مجاز است ادعا کند که صدق گزاره‌ای اخلاقی را دریافت کرده است. بنابراین، برای آن که این دو مقدمه در کنار هم منطقاً آموزه شکاکیت اخلاقی را نتیجه دهند، به اصل دیگری نیز حاجت داریم. این اصل باید چیزی شبیه به گزاره زیر باشد (بگذارید این اصل را هم «شرط دریافتن صدق یک گزاره» یا به‌اختصار «شرط دریافتن صدق» بنامیم):

شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره الف ناشی از آن باشد که اولاً، دریافت‌ام که گزاره ب صادق است، و ثانیاً، گزاره الف را از گزاره ب به‌دست آورده‌ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می‌توانیم دریافتن صدق گزاره الف بدانیم که گزاره ب منطقاً مستلزم الف باشد. به بیان ساده‌تر، تنها شیوه مجاز «به‌دست آوردن» یا «دریافتن صدق یک گزاره»، استنتاج منطقی است.

«ادعای طباطبایی» در کنار «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» و «شرط دریافتن صدق» آشکارا آموزه شکاکیت اخلاقی را نتیجه می‌دهد: آیا می‌توان صدق یک گزاره اخلاقی را دریافت؟ «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» می‌گوید که این کار فقط در صورتی ممکن است که اولاً، دریابیم که پاره‌ای گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و ثانیاً، آن گزاره اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی به‌دست آوریم. «شرط دریافتن صدق» هم می‌گوید که این کار به معنای دریافتن صدق آن گزاره اخلاقی است، و این کار فقط در صورتی ممکن است که گزاره‌های حقیقی منطقاً مستلزم آن گزاره‌های اخلاقی باشند. اما «ادعای طباطبایی» به ما می‌گوید که گزاره‌های حقیقی منطقاً مستلزم گزاره‌های اخلاقی نیستند؛ یعنی هیچ گزاره اخلاقی را منطقاً نمی‌توان از گزاره‌های حقیقی نتیجه گرفت. بنابراین، اگر این مقدمات سه‌گانه را بپذیریم، لاجرم



باید بپذیریم که هرگز نمی‌توانیم صدق گزاره‌های اخلاقی را دریابیم، و این همان آموزه شکاکیت اخلاقی است. بنابراین، اگر «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» و «شرط دریافتن صدق» را به «ادعای طباطبایی» بیفزاییم، «ادعای مطهری» صادق در خواهد آمد.

سه -

بنابراین، نگرانی مطهری از پذیرش «ادعای طباطبایی» فقط در صورتی موجه است که فرد علاوه بر آن ادعا، دو مقدمه دیگر (یعنی «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» و «شرط دریافتن صدق») را نیز بپذیرد. اگر کسی «ادعای طباطبایی» را بپذیرد، اما دست‌کم یکی از آن دو مقدمه دیگر را نفی کند، شکاکیت اخلاقی حاصل نخواهد شد. آیا پذیرش «ادعای طباطبایی» فرد را به پذیرش دو مقدمه دیگر ملزم می‌سازد؟ به نظر پاسخ منفی باشد؛ یعنی ظاهراً هیچ رابطه التزام منطقی میان آن ادعا و دو مقدمه دیگر وجود ندارد؛ یعنی احتمالاً می‌توان بدون هیچ تناقضی «ادعای طباطبایی» را پذیرفت و دست‌کم یکی از آن دو مقدمه دیگر را نفی کرد.

برای مثال، احتمالاً می‌توان «ادعای طباطبایی» را پذیرفت، اما «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» را نفی کرد. در واقع، پاره‌ای از فیلسوفان (مثلاً شهودگرایان) مدعی‌اند که ما می‌توانیم صدق گزاره‌های اخلاقی را مستقیماً شهود کنیم. بنابراین، بدون آن که لازم باشد ورطه منطقی میان احکام اخلاقی و احکام حقیقی را نفی کنیم، اتکای معرفت‌شناسانه گزاره‌های اخلاقی بر گزاره‌های حقیقی را نفی می‌کنیم؛ یعنی ادعا می‌کنیم که می‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را مستقل از صدق هر گزاره حقیقی مستقیماً دریافت. من، بنا به دلایلی که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد، این نوع پاسخ را چندان رضایت‌بخش نمی‌یابم. شاید رویکرد امیدبخش‌تر این باشد که «ادعای طباطبایی» را بپذیریم، اما بکشیم تلقی بدیلی از «شرط دریافتن صدق» به دست دهیم. در این جا ما بایم فقط خطوط کلی چنان رویکردی را به اختصار بیان کنیم، و نشان دهیم که چگونه می‌توان بدون انکار «ادعای طباطبایی»، نگرانی مطهری را رفع کرد؛ یعنی نشان داد که «ادعای مطهری» کاذب است.

آیا این ادعای قابل قبولی است که من نمی‌توانم صدق گزاره الف را دریابیم، مگر آن که مقدماتی که من آن گزاره را بر مبنای آنها پذیرفته‌ام، منطقاً مستلزم آن باشد؟ در بسیاری مواقع گزاره الف منطقاً از گزاره ب استنتاج نمی‌شود، اما صدق گزاره ب تصدیق گزاره الف را کاملاً پذیرفتنی می‌کند؛ یعنی گزاره ب گزینه خوبی برای گزاره الف به‌شمار می‌آید. البته در این حالت صدق گزاره ب صدق گزاره الف را تضمین نمی‌کند. اما چرا باید فکر کنیم که ما فقط در صورتی می‌دانیم گزاره الف صادق است که آن گزاره منطقاً از گزاره ب استنتاج شود؟ البته بدون شک هیچ‌کس نمی‌تواند صدق گزاره الف را دریابد، مگر آنکه گزاره الف واقعاً صادق باشد. اما پرسش اصلی در این جا این است: چرا من نمی‌توانم صدق گزاره الف را دریابم، مگر آن که گزاره ب (که مبنای باور من به گزاره الف است) ضامن صدق گزاره الف باشد؟ چرا نمی‌توان گفت که من صدق گزاره الف را بر مبنای گزاره ب درمی‌یابم به این معنا که اولاً، دریافته‌ام گزاره ب صادق است، و ثانیاً، گزاره ب گزینه خوبی برای صدق الف است؛ در واقع نکته اصلی در این جا این است که در بسیاری مواقع ما صدق گزاره الف را از صدق گزاره ب به‌دست می‌آوریم، بدون آن که معتقد باشیم گزاره ب منطقاً مستلزم گزاره الف و ضامن صدق آن است.

بگذارید مثالی بزنم. فرض کنید که اکنون تمام حواس من به من می‌گوید که من در برابر کامپیوتر خود نشسته‌ام و در حال نگارش این مقاله‌ام. بر همین مبنای نتیجه می‌گیرم که من واقعاً در برابر کامپیوتر خود نشسته‌ام و در حال نگارش این مقاله‌ام. گزاره «تمام حواس من به من می‌گوید که من در برابر کامپیوتر خود نشسته‌ام و در حال نگارش این مقاله‌ام» منطقاً مستلزم آن نیست که من به‌واقع در چنان وضعیتی هستم، اما بدون شک صدق آن گزاره گزینه خوبی است برای آن که من واقعاً در چنان وضعیتی هستم.



مثال دیگری بزنم. فرض کنید که شما وارد اتاقی می‌شوید و می‌بینید که علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده، و رضا با چهره‌ای افروخته و کاردی آخته و خون‌آلود بر فراز جسد او ایستاده است. شما با مشاهده این صحنه چه نتیجه‌ای خواهید گرفت؟ به احتمال بسیار زیاد نتیجه می‌گیرید که رضا علی را به قتل رسانیده است. البته گزاره «علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده، و رضا با چهره افروخته و کارد آخته و خون‌آلود بر فراز جسد او ایستاده است» منطقاً مستلزم آن نتیجه نیست، اما بدون شک صدق این گزاره قرینه خوبی است برای آن که رضا را قاتل علی بدانیم.

اما چه موقع صدق گزاره ب می‌تواند قرینه صدق گزاره الف باشد؟ به بیان دیگر، میان الف و ب چه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتوانیم صدق ب را قرینه صدق الف بدانیم؟ مطابق یک تلقی، وقتی می‌گوییم که صدق گزاره ب قرینه صدق گزاره الف است، مقصودمان این است که صدق گزاره الف صدق گزاره ب را توضیح می‌دهد یا تبیین می‌کند. برای مثال، وقتی می‌گوییم که صدق گزاره «علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده و رضا با چهره‌ای افروخته و کاردی آخته و خون‌آلود بر فراز جسد او ایستاده است» قرینه صدق این گزاره است که «رضا علی را به قتل رسانیده است»، مقصودمان این است که این واقعیت که «رضا علی را به قتل رسانیده است» (به فرض آن که واقعیت باشد) می‌تواند آنچه را که من در هنگام ورود به اتاق مشاهده کرده‌ام، توضیح دهد؛ یعنی اگر کسی بپرسد که «چرا علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده و رضا با چهره‌ای افروخته و کاردی آخته و خون‌آلود بر فراز جسد او ایستاده است؟»، یک پاسخ کاملاً مناسب و خرد پسند این است: «زیرا رضا علی را به قتل رسانیده است».

این نحوه استنتاج را غالباً «استنتاج بهترین تبیین»^۹ می‌نامند؛ یعنی اگر چه گزاره «رضا علی را به قتل رسانیده است» منطقاً از گزاره حاکی از مشاهدات من در حین ورود به اتاق استنتاج نمی‌شود، اما آن گزاره بهترین تبیین را برای این مشاهدات فراهم می‌آورد، و لذا صدق گزاره حاکی از آن مشاهدات را می‌توان قرینه‌ای برای صدق گزاره «رضا علی را به قتل رسانیده است» را به این شیوه (یعنی بر مبنای «استنتاج بهترین تبیین» و نه «استنتاج منطقی») دریافت‌ام.

آشکار است که ما به این ترتیب می‌کوشیم در تعریف‌مان از «شرط دریافتن صدق» جای مفهوم «استنتاج منطقی» را به مفهوم «استنتاج بهترین تبیین» بدهیم. بنابراین، می‌توانیم صورت تعدیل شده آن شرط را به قرار زیر بیان کنیم:

صورت تعدیل شده شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره الف ناشی از آن باشد که اولاً، دریافت‌ام که گزاره ب صادق است، و ثانیاً، گزاره الف را از گزاره ب به دست آورده‌ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می‌توانیم دریافت صدق گزاره الف بدانیم که گزاره ب قرینه صدق گزاره الف باشد، یعنی صدق گزاره الف صدق گزاره ب را تبیین کند.

اکنون پرسش مهم این است که آیا «صورت تعدیل شده شرط دریافتن صدق» درباره رابطه گزاره‌های اخلاقی و حقیقی مصداق دارد؟ آیا می‌توان صدق یک گزاره حقیقی را قرینه صدق یک گزاره اخلاقی دانست؟ به بیان دیگر، آیا گزاره‌های حقیقی‌ای وجود دارد که بتوان صدق آنها را بر مبنای صدق گزاره‌ای اخلاقی تبیین کرد؟

بسیار بعید است که کسی معتقد باشد صدق یک گزاره حقیقی ناظر به پدیده‌ای فیزیکی (مثلاً به صدا درآمدن بوق اتومبیل) را می‌توان مستقیماً و بی‌واسطه بر مبنای صدق یک گزاره اخلاقی توضیح داد. اما این بدان معنا نیست که هیچ راه دیگری برای آن کار وجود ندارد. من در این جا مایلیم به دو راه یا شیوه محتمل اشاره کنم.

یک شیوه محتمل از این قرار است:

در گام اول، به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم گزاره‌های حقیقی‌ای را که حاکی از «باورها»، «رفتارها»، و



«احساسات» ما آدمیان است بر مبنای گزاره‌های اخلاقی تبیین کنیم. برای مثال، این گزاره حقیقی را در نظر بگیرید: «علی معتقد است این که مریم وام او را ادا کرد، کار عادلانه‌ای بود.» فرض کنیم علی به‌واقع چنان اعتقادی داشته باشد، در آن صورت این گزاره از واقعیتی در این عالم خبر می‌دهد، و لذا گزاره‌ای حقیقی است. اکنون فرض کنید کسی بپرسد: «چرا علی چنان اعتقادی دارد؟» یک توضیح محتمل و خردپسند این است که بگوییم: «زیرا این که مریم وام او را ادا کرد کار عادلانه‌ای بود.» یعنی آن گزاره حقیقی (یعنی گزاره حاکی از اعتقاد علی) را بر مبنای این گزاره اخلاقی (یعنی حکم به عادلانه بودن رفتار مریم) تبیین کنیم.

در گام دوم، فرض کنید که علی وقتی که آن رفتار عادلانه را از مریم می‌بیند از سر شادی و برای ستایش آن رفتار پسندیده بوق ماشین خود را به صدا درآورد (فرض کنید علی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که مردم گاهی احساس شور و ستایش خود را به این شیوه بیان می‌کنند). در این صورت می‌توان صدق این گزاره را که «علی بوق ماشین خود را به صدا درآورد» بر مبنای این گزاره که «علی معتقد است این که مریم وام او را ادا کرد کار عادلانه‌ای بود» تبیین کرد. و سرانجام در گام سوم، می‌توانیم صدق این گزاره حقیقی را که «بوق ماشین به صدا درآمد» بر مبنای آن گزاره که «علی بوق ماشین خود را به صدا درآورد» تبیین کنیم.

در این صورت به نظر می‌رسد که آن گزاره اخلاقی (یعنی «اینکه مریم وام علی را ادا کرد کار عادلانه‌ای بود») با چند واسطه به طور غیر مستقیم یک گزاره حقیقی ناظر به پدیده‌ای فیزیکی (یعنی «بوق به صدا درآمد») را تبیین می‌کند.^{۱۰}



بگذارید مثال دیگری بزنم. فرض کنید که گروهی از شهروندان جامعه الف دست به شورش و انقلاب زده‌اند. آیا می‌توان این واقعیت اجتماعی را بر مبنای حکمی اخلاق تبیین کرد؟ یک سناریوی محتمل برای آن که نشان دهیم این راه گشوده است این است: این شورش و طغیان از آن‌جا ناشی شده است که جمع کثیری از افراد فرودست جامعه الف عمیقاً احساس ناراضی می‌کنند. چرا؟ برای آن که جامعه الف حقوق و منافع این گروه اجتماعی را نادیده گرفته است. به بیان دیگر، می‌توان ناراضی این شهروندان را بر مبنای بی‌عدالتی تبیین کرد؛ یعنی بی‌عدالتی موجود در جامعه الف مستقیماً آن احساس ناخردسندی را توضیح می‌دهد.^{۱۱} مطابق این مدل، یک باور اخلاقی مستقیماً «احساس» خاصی را در گروهی از آدمیان برمی‌انگیزد، و از این طریق تغییراتی را در جهان خارج به‌وجود می‌آورد؛ یعنی دوباره حکمی اخلاقی صدق یک گزاره حقیقی را تبیین کرده است.^{۱۲}

اکنون فرض کنیم که کسی هیچ یک از مثال‌های فوق را قانع‌کننده نیابد، و شیوه نخست را ناکام بداند؛ یعنی تردید کند که آیا در مثال‌های یادشده واقعاً صدق گزاره‌ای اخلاقی تبیین شده باشد. به بیان دیگر، تردید کند که در این مثال‌ها گزاره‌های حقیقی قرینه‌ای برای صدق گزاره‌های اخلاقی مربوطه بوده‌اند. آیا این فرد راه دیگری در پیش رو گشوده دارد؟ آیا می‌توان به شیوه دیگری نشان داد که گزاره‌های حقیقی می‌توانند قرینه گزاره‌های اخلاقی باشند؟

احتمالاً پاسخ مثبت باشد. در این‌جا خوب است شیوه دوم را اجمالاً بررسی کنیم:

توجه کنید که در تمام مثال‌های یاد شده ما چیزی نظیر اصل زیر را مبنا قرار داده بودیم (بگذارید این اصل را «اصل قرینگی» بنامیم):

اصل قرینگی: گزاره الف فقط و فقط در صورتی قرینه گزاره ب است که صدق گزاره ب صدق گزاره

الف را تبیین کند.

برای مثال، همان‌طور که پیشتر آمد، صدق گزاره

(الف) علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده و رضا با چهره‌ای افروخته و کاردی آخته و خون‌آلود بر

فراز جسد او ایستاده است

قرینه‌ای است برای گزاره

(ب) رضا علی را به قتل رسانیده است
 زیرا گزاره (ب) صدق گزاره (الف) را تبیین می‌کند.
 اما آیا «اصل قرینگی» در این صورت آن قابل دفاع است؟ خوب است که مثال دیگری را در نظر بگیریم. بدون تردید صدق گزاره
 (ج) رضا تاکنون پانزده ساندویچ خورده است
 قرینه‌ای است برای گزاره
 (د) رضا به‌زودی دچار دل درد خواهد شد.

اما آیا در این‌جا گزاره (د) صدق گزاره (ج) را تبیین می‌کند؟ فرض کنیم که رضا واقعاً به‌زودی دل‌درد خواهد گرفت و فرض کنید که کسی از ما بپرسد «چرا رضا تاکنون پانزده ساندویچ خورده است؟» آیا در این صورت در توضیح آن پدیده به آن فرد خواهیم گفت: «زیرا او به‌زودی دل‌درد خواهد گرفت؟!» آشکار است که این پاسخ به هیچ‌وجه توضیح قانع‌کننده‌ای از آن رفتار رضا به دست نخواهد داد.



بنابراین، مطابق «اصل قرینگی» باید بگوییم که گزاره (ج) قرینه‌ای برای گزاره (د) نیست. ولی این ادعا آشکارا نادرست است. بنابراین، به نظر می‌رسد که «اصل قرینگی» محتاج تجدید نظر است. چگونه می‌توانیم آن را اصلاح کنیم؟

یک‌بار دیگر به دو گزاره (ج) و (د) توجه کنید. درست است که در این‌جا گزاره (د) نمی‌تواند صدق گزاره (ج) را تبیین کند، اما گزاره (ج) می‌تواند صدق گزاره (د) را توضیح دهد؛ یعنی اگر کسی از من بپرسد که «چرا رضا به‌زودی دچار دل‌درد خواهد شد؟»، می‌توانم پاسخ دهم: «زیرا تاکنون پانزده ساندویچ خورده است.» بنابراین، احتمالاً می‌توان بر همین مبنا گزاره (ج) را قرینه گزاره (د) نیز دانست؛ یعنی می‌توانیم «اصل قرینگی» را به صورت زیر تعدیل کنیم (بگذارید آن را «صورت تعدیل شده اصل قرینگی» بنامیم):

صورت تعدیل شده اصل قرینگی: صدق گزاره الف می‌تواند قرینه گزاره ب باشد حتی اگر صدق گزاره ب صدق گزاره الف را تبیین نکند، ولی در عوض صدق گزاره الف صدق گزاره ب را تبیین کند.

یعنی گاهی (الف) قرینه (ب) است زیرا (الف) می‌تواند صدق (ب) را تبیین کند، و نه برعکس. اما چرا این اصل بر رابطه میان گزاره‌های حقیقی و اخلاقی اطلاق‌پذیر نباشد؟ اگر صورت تعدیل شده «اصل قرینگی» را مبنا قرار دهیم، در آن صورت هر جا که بتوانیم صدق یک گزاره اخلاقی را با ارجاع به صدق یک گزاره حقیقی تبیین کنیم، می‌توانیم صدق آن گزاره حقیقی را قرینه آن گزاره اخلاقی بدانیم. در این صورت کار ما این خواهد بود که مواردی از گزاره‌های حقیقی بیابیم که می‌توانند صدق پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی را تبیین کنند. و از قضا این کار چندان دشواری به نظر نمی‌رسد.

به این مثال توجه کنید: فرض کنید که مریم پولی از علی به وام گرفته و متعهد شده است که آن را در تاریخ معینی بازگرداند و اکنون زمان بازپرداخت آن وام فرا رسیده است. اما مریم به لحاظ مالی در تنگناست، و از قضای روزگار وضعیت به گونه‌ای است که می‌تواند از پرداخت آن وام شانه خالی کند (برای مثال، علی هیچ برگه محکمه‌پسندی دال بر آن که چنان وجهی را به مریم وام داده در اختیار ندارد). اما به‌رغم تمام این شرایط مریم به‌دشواری پول مورد نیاز را فراهم می‌کند و آن را در زمان مقرر باز می‌گرداند. در این وضعیت آشکارا به نظر می‌رسد که این واقعیت‌های نااخلاقی (یا دقیق‌تر، گزاره حاکمی از این واقعیت‌ها) به‌خوبی صدق این گزاره اخلاقی را که «کار مریم عادلانه بود؟» تبیین می‌کند؛ یعنی فرض کنید کسی بپرسد: «چرا کاری که مریم کرد (یعنی وام علی را پرداخت) عادلانه بود؟» در این صورت می‌توان در پاسخ به‌حق گفت: «زیرا به‌رغم آن که مریم خود در تنگنای مالی بود، و به‌رغم آن که می‌توانست از پرداخت وام به آسانی سرباز بزند، اما به عهد خود وفا کرد، و وام خود را به‌هنگام گزارد.»

یعنی این واقعیت‌های خارجی (یا دقیق‌تر، گزاره حاکی از آن‌ها) به‌خوبی آن گزاره اخلاقی را تبیین می‌کند. و مطابق «صورت تعدیل‌شده اصل قرینگی»، آن واقعیت‌های نااخلاقی (یا دقیق‌تر، گزاره حاکی از آن‌ها) قرینه صدق آن گزاره اخلاقی‌اند.^{۱۳}

بنابراین، «شرط دریافتن صدق» به اصلاح جزئی دیگری نیز نیاز دارد. بگذارید این صورت اصلاح شده را «صورت نهایی شرط دریافتن صدق» بنامیم:

صورت نهایی شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره الف ناشی از آن باشد که (اولاً) دریافته‌ام که گزاره ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره الف را از گزاره ب بدست آورده‌ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می‌توانیم دریافتن صدق گزاره الف بدانیم که گزاره ب قرینه صدق گزاره الف باشد (یا بر مبنای «اصل قرینگی» یا بر مبنای صورت تعدیل‌شده اصل قرینگی)^{۱۴}.

حاصل آن که به نظر می‌رسد «صورت نهایی شرط دریافتن صدق» درباره رابطه گزاره‌های اخلاقی و حقیقی مصداق دارد؛ یعنی می‌توان صدق یک گزاره حقیقی را قرینه صدق یک گزاره اخلاقی دانست.



چهار -

اکنون خوب است «ادعای طباطبایی»، «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» و «صورت نهایی شرط دریافتن صدق» را در کنار یکدیگر قرار دهیم:

(۱) قرائت نهایی از «ادعای طباطبایی»: هیچ گزاره یا حکم ارزشی یا تجویزی اخلاقی بسیط را منطقاً نمی‌توان از گزاره یا احکام حقیقی یا توصیفی نتیجه گرفت.

(۲) آموزه اتکای معرفت‌شناسانه: تنها راه دریافتن صدق یک گزاره اخلاقی آن است که (اولاً) دریابیم پاره‌ای از گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و (ثانیاً) آن گزاره اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی به‌دست آوریم.

(۳) صورت نهایی شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره الف ناشی از آن باشد که (اولاً) دریافته‌ام که گزاره ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره الف را از گزاره ب به‌دست آورده‌ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می‌توانیم دریافتن صدق گزاره الف بدانیم که گزاره ب قرینه صدق گزاره الف باشد (یا بر مبنای «اصل قرینگی» یا بر مبنای «صورت تعدیل‌شده اصل قرینگی»).

«ادعای طباطبایی» کاملاً با «آموزه معرفت‌شناسانه» و «صورت نهایی شرط دریافتن صدق» سازگار و قابل جمع است. و این سه مقدمه در کنار هم آموزه شکاکیت اخلاقی را نتیجه نمی‌دهند. برای آن که اعتبار این ادعای اخیر روشن شود، بگذارید دوباره این پرسش را بپرسیم: آیا می‌توان صدق یک گزاره اخلاقی را دریافت؟ «آموزه اتکای معرفت‌شناسانه» می‌گوید که این کار فقط در صورتی ممکن است که (اولاً) دریابیم که پاره‌ای گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و (ثانیاً) آن گزاره اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی به‌دست آوریم. «صورت نهایی شرط دریافتن صدق» هم می‌گوید که این کار به معنای دریافتن صدق آن گزاره اخلاقی است، و این کار فقط در صورتی ممکن است که آن گزاره‌های حقیقی قرینه صدق آن گزاره اخلاقی باشند. و «ادعای طباطبایی» مطلقاً متضمن انکار چنان امکانی نیست. «ادعای طباطبایی» فقط «استنتاج منطقی» گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های حقیقی را نفی می‌کند، اما به هیچ وجه متضمن نفی سایر اشکال استنتاج (مثلاً «استنتاج بهترین تبیین») نیست. لذا «ادعای طباطبایی» کاملاً با این ادعا سازگار است که «صدق گزاره‌های حقیقی می‌تواند قرینه صدق گزاره‌های اخلاقی باشد». و این بدان معناست که «ادعای طباطبایی» کاملاً با این ادعا سازگار است که «تحت شرایط معین، می‌توان صدق

دست‌کم پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی را دریافت. و این البته به معنای نفی «آموزه شکاکیت اخلاقی» است. بنابراین، «ادعای طباطبایی» لزوماً به شکاکیت نمی‌انجامد. لذا می‌توانیم نتیجه بگیریم که «ادعای مطهری» صادق نیست، و نگرانی او از مدلولات «ادعای طباطبایی» وجهی ندارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در ایران توجه جامعه فلسفی به این موضوع و تأکید بر اهمیت آن تا حد زیادی مرهون نکته‌یابی‌های عالمانه دکتر عبدالکریم سروش است. هر چند از زمان بحث‌های سروش در این باره، مدت نسبتاً زیادی می‌گذرد و در این فاصله بر غنای این مباحث بسی افزوده شده است، اما بحث‌های سروش همچنان برای خواننده فارسی‌زبان متضمن نکته‌های آموزنده است. برای آشنایی با آرای سروش در این خصوص، نگا. دانش و ارزش، و نیز تفرج صنع.

۲. در این صورت ممکن است کسی ادعا کند که احکام ارزشی و تجویزی نااخلاقی به‌واقع احکام یا گزاره‌های حقیقی‌اند، نه اعتباری. این ادعا، به فرض صحت، تأثیری در نتیجه‌نهایی این نوشتار ندارد.

۳. «ترکیب فصلی مانعة الخلو» (inclusive disjunction) یعنی «یا A یا B یا هر دو»، به بیان دیگر، ترکیب فصلی از نوع مذکور در تمامی حالت‌ها صادق است مگر آن که هم A هم B هر دو کاذب باشد. در عبارت (V)، «(AvB)» به عنوان نشانه «یاء مانعة الخلو» به کار رفته است. در این نوشتار اصطلاحات منطق جدید را به پیروی از دکتر ضیاء موحد به کار می‌برم.

4. disjunct

5. V-introduction

۶. این استنتاج ساده را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

$$A \mid- (AvB)$$

۷. صورت فرمال این استنتاج ساده نیز به قرار زیر است:

$$(AvB) \& \sim A \mid- B$$

۸. بر مبنای تعریفی که از گزاره‌های اخلاقی «بسیط» عرضه شد، می‌توان گزاره‌های اخلاقی مرکب یا غیر بسیط را حاصل تلفیق دو یا چند گزاره اخلاقی بسیط، یا دست‌کم یک گزاره اخلاقی بسیط و یک یا چند گزاره حقیقی دانست. بنابراین، می‌توان گزاره‌های اخلاقی بسیط را گزاره‌های اخلاقی مادر یا پایه دانست. اگر صدق گزاره‌های اخلاقی بسیط را نتوان معین کرد، به تبع صدق گزاره‌های اخلاقی مرکب نیز که تابعی از ارزش صدق مقومات آن است، نامعین خواهد شد. بنابراین، مناقشات اصلی عمدتاً در خصوص گزاره‌های اخلاقی بسیط و رابطه آنها با گزاره‌های حقیقی است. از این رو، از این پس در این نوشتار، در تمام موارد «گزاره اخلاقی» را به معنای «گزاره اخلاقی بسیط» به کار خواهیم برد.

9. Inference to the best explanation

۱۰. این نوع تحلیل از رابطه میان احکام اخلاقی و احکام حقیقی را خصوصاً می‌توان در آرای sturgeon یافت. برای مثال، نگا.

Sturgeon, N., "Moral explanations", in Geoffrey Sayre-Mc Cord's anthology, *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell Press, 1988.

۱۱. یعنی در این‌جا، برخلاف مثال قبلی، فرض ما این نیست که بی‌عدالتی موجود در جامعه الف ابتدا صدق گزاره‌ای حاکی از یک اتحاد (مثلاً این گزاره که «شهروندان معترض جامعه الف معتقدند که جامعه الف ناعادلانه است») را تبیین می‌کند و سپس این گزاره اخیر است که نارضایتی آن گروه از شهروندان را توضیح می‌دهد. در این‌جا حکم اخلاقی تبیین‌کننده یک «حساس» است نه یک «اعتقاد».

۱۲. برای شرح تفصیلی این مثال، نگا.

Railton, P. "Moral realism", *Philosophical Review*, XCV, No.2 (April 1986), pp.163-207

۱۳. راه حل دوم رویکردی است که جودیس تاسن اختیار کرده است. برای نمونه خوبی از بحث‌های او در این باره، نگا.

Gilber Harman & Judith Jarvis Thomson, *Moral relativism and moral objectivity*, Blackwell, 1996, pp.90-94

فصول ۶ و ۹ این کتاب خصوصاً مورد استفاده‌ی من بوده است.

۱۴. بسته به آن‌که فرد راه‌حل اول (مبتنی بر «اصل قرینگی») را پذیرفتنی بیابد، یا راه حل دوم را که مبتنی بر «صورت تعدیل شده اصل قرینگی» است.