

دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز زمستان ۱۳۹۴

تحلیل انتقادی گزاره‌های اخلاقی در پرتو تبیین افعال انسان

رضا کایدخورده^۱

قاسمعلی کوچنانی^۲

چکیده

سرنوشت بسیاری از مباحث اختلافی فلسفه اخلاق به این مسأله گره خورده است که حقیقت گزاره‌های اخلاقی چیست؟ در این باره دو نظریه عمده وجود دارد؛ عده‌ای اصول کلی اخلاق را حکایت‌گر از عالم خارج می‌دانند و گروهی منکر این حکایت‌گری‌اند. مناقشه این دو گروه امروزه نیز ادامه دارد. به نظر نگارندگان این مقاله، گره بحث در این مناقشه مبنایی با مباحث انسان‌شناسی باز می‌شود.

معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی دو راه پیش ندارند: یا باید نشان دهند که بدون طرح عناصر غیر حکایت‌گر نیز می‌توان مسائل مرتبط با اخلاق را حل و فصل کرد یا دست کم نشان دهند که عناصر غیر حکایت‌گر در اصول کلی اخلاق جایگاهی ندارد. بنابراین، برای قضاوت درست میان این دو گروه، باید از دو امر بحث کرد: «ضرورت وجود ادراک اعتباری» و «ملاک اعتبار».

گروه مقابل، در پرتو تبیین افعال اختیاری انسان اثبات می‌کنند که هر دو راه مسدود است؛ اولاً، بدون اعتقاد به ادراکات اعتباری نمی‌توان افعال انسان را تبیین کرد، ثانیاً، گزاره‌های اخلاقی به‌ویژه اصول کلی اخلاق- از ملاک اعتبار برخوردارند و بنابراین، اعتباری و غیرحکایت‌گرند.

کلید واژه‌ها: حقیقت گزاره‌های اخلاقی، اصول کلی اخلاق، ادراکات اعتباری، تحلیل فعل، ملاک اعتبار، علامه طباطبایی.

^۱ دانش‌آموخته دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) rezakayed@gmail.com

^۲ دانشیار دانشگاه تهران kouchnani@ut.ac.ir

اختلاف در حقیقت گزاره‌های اخلاقی، مبنایی‌ترین مسأله اختلافی در فلسفه اخلاق

مهم‌ترین مسأله اختلافی در حوزه فلسفه اخلاق که سرنوشت بسیاری از مباحث فلسفه اخلاق بدان گره خورده است، «حقیقت گزاره‌های اخلاقی» است. از آنجا که همگان می‌پذیرند که مفاهیم و گزاره‌های برخاسته از عادات و آداب و رسوم، از ابداعات و ساخته‌های نفوس انسان‌ها هستند و واقعیت خارجی ندارند، لذا این مسأله ناظر به مفاهیم و گزاره‌های محوری اخلاق و به تعبیر شهید مطهری (۱۳۷۸، ۷۰۵-۷۰۶) «اصول کلی اخلاق» است، نه تمامی گزاره‌های به کار رفته در اخلاق.

اندیشمندان معاصر با تعابیر مختلفی به مسأله فوق پرداخته‌اند که البته بازگشت همه به یک چیز است؛ تعبیرهایی از این قبیل که آیا گزاره‌های اخلاقی از سنخ اخبار هستند یا انشاء؟ آیا گزاره‌های به کار رفته در مباحث اخلاقی حکایت‌گر واقعیات خارجی هستند؟ آیا اصول کلی اخلاق از زمره «یقینیات» منطقی هستند یا از زمره «مشهورات صرفه»؟ و غیره. حل مسائل اساسی فلسفه اخلاق از قبیل: معناشناسی امور ارزشی، مسأله «هست و باید»، نسبیت یا جاودانگی اصول اخلاقی و... همه در گرو پاسخ درست به پرسش بالاست.

دو گروه در حال نزاع

به‌طور کلی می‌توان پاسخ اندیشمندان به این پرسش را در دو گروه کلی دسته‌بندی کرد: دسته‌ای مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را چیزی جز حکایت امور واقعی و خارجی نمی‌دانند و در مقابل، گروهی معتقدند اصول کلی اخلاق نیز همچون سایر مفاهیم اخلاقی، اعتباری هستند. به دلیل همین اختلاف مبنایی، این دو گروه در بسیاری از مسائل مطرح در فلسفه اخلاق با هم اختلاف نظر دارند و حل این اختلافات در گرو تلاش برای حل آن اختلاف مبنایی در باب حقیقت گزاره‌های اخلاقی است. تفصیل دیدگاه‌های این دو دسته در ادامه خواهد آمد.

تاریخچه نزاع

علامه طباطبایی، با طرح نظریه ابداعی «ادراکات اعتباری» نخستین فرد در میان متفکران معاصر بود که مباحثی مرتبط با فلسفه اخلاق را مطرح نمود. نظریه علامه نظریه‌ای چندوجهی بود و در زمینه‌های متعددی نظیر منطق، معناشناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه فقه و حقوق، فلسفه عمل، معرفت‌شناسی، وجودشناسی، ادبیات و ... قابل طرح بود. علامه هر بار به فراخور بحث، به بعد یا ابعادی از آن پرداخته است اما متأسفانه فرصت پردازش همه‌جانبه و جامع نظریه خود را پیدا نکرد.

علامه به کرات و با صراحت، به‌ویژه در مقالاتش به زبان عربی، اعتباریات را از سنخ «مشهورات» دانسته است. او در موارد متعددی از «قضایای اعتباریه» با عنوان «قضایای اعتباریه مشهوره» یا «قضایای اعتباریه و مشهوره» نام می‌برد. مثلاً در رساله ترکیب می‌نویسد: «... هل هو أمر حقیقی أو اعتباری مشهور» (۱۴۲۸ ب، ۳۱۱)، یا «و ینبغی له أن یعرف کیفیة تعییر المشهورات و الاعتبار» (۳۱۷)، یا «هذا لو أريد بیان تمام المعنی المشهور و الاعتبار» (۳۱۸)، یا «و أمّا انتزاع الحقیقة من المشهور و الاعتبار...». (۱۴۲۸ ب، ۳۱۹).

پس از علامه، شهید مطهری انتقاداتی به دیدگاه علامه وارد نمود. یکی از نقدهای جدی وی در باب «نسبیت اعتباریات» است و معتقد است این نظریه با بیانی که علامه ارائه کرده، نمی‌تواند نسبیت اعتباریات را نفی کند. به بیان دقیق‌تر، نقد شهید مطهری به علامه این است که با وجود اعتقاد علامه به اعتباریات ثابت، باز هم اخلاق و دستور نمی‌تواند جاودان باشد، زیرا اعتباریات ثابتی که علامه مطرح می‌کند بیش از پنج یا شش اعتبار نیستند و سایر اعتباریات، همه متغیرند. اعتباریات ثابتی مثل اصل اعتباری وجوب یا اصل استخدام و نظایر آنها که علامه به آنها قائل است نیز در بحث «جاودانگی اخلاق» کارآمد نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۳ / ۷۳۰).

شهید مطهری برای فرار از نسبیت، نظریه علامه را ترمیم می‌کند. او با کمک گرفتن از هویت دویله انسان، تحت عنوان «من علوی، من سفلی» مشکل جاودانگی اصول اخلاقی را

حل کرده است. به نظر وی تمامی اصول کلی اخلاق اعتباریاتی ناشی از من علوی انسان هستند (۱۳۸۴، ۳۶). انسان به دلیل برخورداری از این دو مرتبه، دو دسته اقتضاء دارد؛ اقتضائات ثابت و پایدار، و اقتضائات متغیر. اقتضائاتی که ناشی از من سفلی است متغیرند اما اقتضائات ناشی از من علوی ثابت و پایدارند. اخلاق از دل این اقتضائات ثابت و پایدار پدید می‌آید (۱۳۷۸، ۷۴۰). شهید مطهری بدین نحو تلاش می‌کند نسبت اخلاق را از نظریه اعتباریات علامه دور کند.^۳

^۳ محسن جوادی راه‌حل شهید مطهری برای فرار از نسبیّت را ناتمام می‌داند و معتقد است با قبول اعتباری بودن حسن و قبح، راهی برای فرار از پذیرش نسبیّت اعتباریات باقی نمی‌ماند و تلاش شهید مطهری نیز محکوم به شکست است. انتقادات آقای جوادی به شهید مطهری در این موارد است:

۱. اگر اعتباریات اخلاقی اعتباریاتی باشند که بر اساس امیال من علوی و به تحریک این بُعد انسان ساخته شده باشند، در این صورت اگر انسان خیلی بدی باشد که من علوی او کاملاً تحت اسارت من سفلی اوست، در اینجا دیگر من علوی او بالفعل نیست که بخواهد تحت تأثیر آن، اعتبارسازی رخ دهد. این انسان توان ادراک حُسن و قبح اخلاقی را ندارد.

۲. در مواردی ممکن است قوه مهربانی آدمی را وادارد تا در جایی که گرفتن انتقام سزاوار است، ضرورت گذشت یا حسن بخشش را اعتبار کند. یعنی چیزی را اعتبار کند که به تعبیر شهید مطهری، آن را ملائم با من علوی خود تلقی کرده است. آیا در این موارد، این اعتبار سبب حُسن آن کار می‌شود؟ (جوادی، ۱۳۸۲، ۶۳-۶۴). روشن است که شهید مطهری به راحتی می‌تواند به این انتقادات پاسخ دهد.

به نظر نگارندگان این مقاله، راهکار شهید مطهری اگرچه به‌نوبه خود تلاش درخور و شایسته‌ای برای حل مسأله نسبیّت اعتباریات است و جوابگو نیز هست، اما راهکار علامه به سه دلیل برتر است: (۱) **پیش فرض‌های کمتر**: در هر نظریه‌پردازی، برای اثبات مدعا هر چه بتوان از مقدمات کمتری استفاده کرد، بهتر است و مقدمات راهکار علامه نسبت به راهکار شهید مطهری کمتر است. (۲) **جامعیّت بیشتر راهکار علامه**: هر دو اندیشمند احساسات و اهداف ثابتی را مطرح می‌کنند تا از نسبیّت فرار کنند، با این تفاوت که شهید مطهری این امور ثابت را در احساسات و اهداف بُعد عالی انسان جستجو می‌کند، اما علامه آنها را در احساسات و اهداف نوع انسان مطرح می‌کند. روشن است که نوع انسان جامعیتی بیشتری دارد و احساسات و اهداف مرتبط با بُعد دانی انسان ولی ناظر به نوع، نه ناظر به شخص و صنف- را هم در بر می‌گیرد. بنابراین، اعتباریات ثابت و غیر نسبی بیشتری از این راه تولید می‌شود. (۳) راهکار شهید مطهری فقط می‌تواند جنبه کلیت و عمومیت و اشتراک احکام کلی اخلاقی را توجیه کند؛ چرا که من عالی میان همه انسان‌ها مشترک است، اما این راهکار نمی‌تواند دوام یا اطلاق آنها را ثابت سازد. از همین‌روست که شهید مطهری در نهایت، برای اصلاح این مشکل، به راهکار علامه متمایل می‌شود و برای توجیه دوام و اطلاق اصول اخلاقی، دست به دامان «نوعیّت» انسان می‌شود. (او به این نکته در کتاب *کلیات علوم اسلامی* (بخش دوم) اشاره می‌کند. عین عبارت او پس از بیان راهکار «من علوی» من دانی» چنین است: «با همه اینها ممکن است گفته شود که بیان فوق جنبه کلیت و عمومیت احکام اخلاقی را توجیه می‌کند نه جنبه

تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در پروتومین افعال انسان ۸۷

شهید مطهری همچون علامه اصول کلی اخلاق را اعتباری و غیر واقع‌نما می‌داند. او در آثار خود تصریح دارد به اینکه اعتباریات، زاییده عوامل احساسی هستند نه حکایت‌گر خارج. بنابراین، در بحث «ارتباط یا عدم ارتباط تولیدی منطقی میان اعتباریات با ادراکات حقیقی» معتقد است اساس فعالیت عقلانی ذهن بر روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی استوار است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند، زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است، از این‌رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی مبادرت ورزد. اما در اعتباریات همواره روابط موضوع و محمول، وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری‌ای با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد؛ به همین دلیل زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست (۱۳۸۰، ۲/۱۷۲).

پس از شهید مطهری، دکتر سروش (۱۳۵۸) به‌صورت جدی و تفصیلی در آثار خود به نظریه اعتباریات پرداخته و به‌طور خاص در کتاب *دانش و ارزش*، برداشت‌هایی خاص از جمله نسبیت اخلاق- را به نظریه ادراکات اعتباری علامه نسبت داده است؛ آرای که با دیگر نظریات علامه هم‌خوانی و سازگاری نداشت و به مذاق سایر اندیشمندان معاصر نیز خوش نیامد. نتیجه اینکه مباحثی جدی برای فرار از این نتایج در میان متفکران مسلمان در گرفت و حاصل آن هم بحث‌های مفصلی بود که پس از دکتر سروش میان اندیشمندان مختلف در گرفت.

راهی که اکثر این اندیشمندان در مقابل دکتر سروش پیمودند مبتنی بر اعتقاد به واقع‌نمایی اصول کلی اخلاق بود. رهروان این دسته طیف وسیعی را شامل می‌شود؛ افرادی نظیر آیت‌الله

دوام یا اطلاق آنها را. جواب این است که توجیه دوام و اطلاق مربوط است به نوعیت انسان که آیا انسان از نوعیت خود خارج می‌شود و یا تحولات، انسان را از نظر نوعی خارج نمی‌کند و کمال واقعی انسان در مسیر نوعیت اوست. جنبه اجتماعی نیز تابع نوعیت انسان است، یعنی نوعیت اجتماعی تابع نوعیت فردی است» (۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۷). تفصیل این مطالب مقاله جداگانه‌ای می‌طلبد.

۸۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

مصباح یزدی (۱۳۸۶، ۵۸)، مهدی حائری یزدی (۱۳۶۱، ۵۰)، صادق لاریجانی (۱۳۸۴، ۲۳) و آیت‌الله سبحانی (۱۳۸۲، ۷۵ و ۷۹). این راه‌حل در واقع نفی «اعتباری» بودن اصول کلی اخلاق است.^۴ بسیاری از این افراد به صراحت معتقدند اعتباریات اولیه از سنخ مشهورات نیستند بلکه از سنخ یقینیاتند (سبحانی، ۱۳۸۲، فصل ۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۱۰۲-۱۰۳).

تلاش معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی برای مصادره عقیده مقابل

معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی، با وجود تصریح علامه، سعی دارند نظر خود را موافق با نظر وی نشان دهند. به عنوان مثال، آیت‌الله سبحانی می‌گوید حتی اگر اینها را از سنخ مشهورات بدانیم، از مشهورات بالمعنی‌الاعم هستند.

توضیح اینکه، به عقیده منطق‌دانان مسلمان هر دسته از مبادی اُقیسه به نوبه خود، تقسیمات جزئی‌تری از جهات مختلف دارند. مشهورات نیز این گونه‌اند. یکی از رایج‌ترین تقسیم‌های مشهورات، تقسیم به مشهورات بالمعنی‌الاعم و مشهورات بالمعنی‌الاخص - یا مشهورات صرفه - است. مشهورات بالمعنی‌الاعم قضایایی هستند که هم تمامی عقلا درباره آن اتفاق نظر دارند، گرچه اولی بودن آنها سبب اعتقاد به آنها شده باشد، و هم دارای واقع خارجی هستند. بنابراین، مشهورات بالمعنی‌الاعم هم شامل اولیات است و هم شامل مشهورات صرفه. اما مشهورات صرفه قضایایی هستند که واقعیتی و رای شهرت و عمومیت اعتراف ندارند.

تقسیم دیگر مشهورات بر اساس سبب شهرت یافتنشان است و از این حیث تقسیم می‌شوند به: واجبات‌القبول، تأدیبات صلاحیه (آراء محموده)، خلقیات، انفعالیات، عادیات و استقرائیات.

^۴ به نظر نگارندگان این مقاله، اگر نظریه علامه دقیق‌تر بررسی شود برای پاسخ به اشکال نسبت به واقعیات دانستن اصول کلی اخلاق است و نه نیازی به ترمیم شهید مطهری، بلکه با همان بیان علامه، مبنی بر اعتباری بودن اصول کلی اخلاق، می‌توان از اشکال نسبت رها شد. به هر حال، تفصیل این پاسخ مجال دیگری می‌طلبد. آنچه در بحث حاضر باید بدان ملتزم بود این است که بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری و بدون ترس از اینکه نتایج مترتب بر سخن ما چه خواهد بود، به بحث از «حقیقت اصول کلی اخلاق» بپردازیم.

تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در پرتو تبیین افعال انسان ۸۹

«واجبات‌القبول» آن دسته از مشهوراتند که واضح بودن صدق آنها سبب شهرتشان شده است، مانند اولیات و فطریات. واجبات‌القبول، همه از مشهورات بالمعنی‌الاعم به‌شمار می‌روند چرا که ورای شهرت و تطابق آراء عقلا، دارای واقع خارجی نیز هستند (مظفر، ۱۳۷۳، ۳۰۷-۳۰۸).
نظر آیت‌الله سبحانی این است که اعتباریات را اگر بخواهیم به‌عنوان مشهورات مطرح کنیم، از سنخ واجبات‌القبول و مشهورات بالمعنی‌الاعم هستند؛ یقینیاتی که به سبب شهرت یافتن از مشهورات نیز محسوب شده‌اند.

آیت‌الله مصباح نیز با پذیرش تصریح بزرگان فلسفه اسلامی بر «از زمره مشهورات بودن گزاره‌های اعتباری‌ای نظیر قبیح بودن دروغ و دزدی و...»، ادعا می‌کند قضایای اعتباری در شکل عرفی‌شان از مشهورات به‌حساب می‌آیند، اما با اندکی تأمل و دقت می‌توان آنها را به قضایای یقینی بازگرداند. توضیح ایشان این است که این قضایای مشهوره چون با همه قیود لازمه مطرح نشده‌اند، استثنای پذیرنده و از مشهورات محسوب می‌شوند، اما اگر همراه قیود لازمه مطرح شوند، دیگر از یقینیات قلمداد شده و قابلیت طرح در برهان را پیدا می‌کنند، چرا که شروط مطرح شدن در برهان، یعنی ضروری بودن، کلی بودن و دائمی بودن را دارا می‌شوند (۱۳۸۶، ۱۰۲-۱۰۳).

علی‌رغم این ادعاها، علامه هیچ‌گونه تصریح و بیان مستقیمی درباره اینکه اعتباریات ذیل کدام قسم یا اقسام از مشهورات قرار می‌گیرند، ندارد اما با مراجعه به آثار وی شکی باقی نمی‌ماند که مراد ایشان از اعتباریات، اولاً، فقط مشهورات صرفه است. ثانیاً، به‌لحاظ سبب شهرت، تمامی اقسام شش‌گانه درباره اعتباریات ممکن است، مگر واجبات‌القبول.^۵ دلیل ما

^۵ اگرچه اعتباریات، اقسام مختلفی دارند و شامل همه اقسام تأدیبات صلاحیه (آراء محموده)، خلقیات، انفعالیات، عادیات و استقرائیات می‌شوند، اما در اخلاق آن قسمی از اعتباریات معتبر است که از تأدیبات صلاحیه و آراء محموده باشد، نه دیگر اقسام. توضیح اینکه: اعتباریات هر فرد یقیناً جمعی از تمامی اقسام اعتباریات است؛ برخی از اعتباریات او به خاطر خلقیات اوست، برخی به خاطر انفعالش، برخی به خاطر عاداتش و هکذا. آنچه در اخلاق معتبر است، اعتباریاتی هستند که عقلا بجهت عقلا آن را اعتبار کرده باشند، و این قسم فقط در تأدیبات صلاحیه و آراء محموده جای می‌گیرد.

۹۰ دو مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

ملازمه قطعی کلام ایشان در جایی است که تصریح کرده‌اند: اعتباریات به‌هیچ‌وجه در برهان به‌کار نمی‌روند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲/۲؛ ۲۰۱؛ ۱۳۸۵، ۴/۱۰۱۱-۱۰۱۲؛ ۱۴۲۸؛ ب، ۲۵۰).

عدم کارآیی اعتباریات در برهان، بدین دلیل است که این گزاره‌ها دارای واقع خارجی نیستند. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «در مورد اعتباریات نمی‌توان دست‌توقع به‌سوی برهان دراز کرد، زیرا مورد جریان برهان، حقایق می‌باشد و بس» (۱۳۸۰، ۲/۲۰۱). همچنین در نه‌ایة‌الحکمه نیز پس از آنکه دلیل عدم جریان برهان در اعتباریات را نداشتن شرایط لازم برهان - یعنی ضروری بودن، دائمی بودن و کلی بودن - در اعتباریات ذکر می‌کند، می‌گوید: «این سه شرط تحقق نمی‌یابد مگر در قضایایی که تطابق با نفس‌الأمر داشته باشند و گزاره‌های اعتباری کجا و این خصوصیات؟» (۱۳۸۵، ۴/۱۰۱۱-۱۰۱۲).

ملازمه قطعی کلام فوق این است که اعتباریات به‌هیچ‌وجه از زمره یقینات به‌شمار نمی‌رود. بنابراین، اعتباریات در نظر علامه فقط از مشهورات صرفه است و سبب شهرت یافتن آن می‌تواند هر کدام از موارد شش‌گانه باشد، الا اینکه واجبات‌القبول باشد.

واضح است که اختلاف نظر معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی با علامه و امثال او، اختلافی قطعی و مبنایی است، نه اختلافی سطحی. تحلیل این دو گروه از ماهیت اعتباریات متفاوت است و اختلاف اصلی آنها به همین اختلاف در تحلیل ماهیت اعتباریات برمی‌گردد؛ یکی اعتباریات را از سنخ مشهورات صرفه می‌داند و دیگری از یقینات و اگر کوتاه بیاید و اعتباریات را از مشهورات بدانند نیز به یقین آنها را از مشهورات صرفه نخواهد دانست.^۶

^۶ ناگفته نماند که آیت‌الله سبحانی در این باره متناقض سخن گفته است؛ از سویی پذیرفته که حقیقت اعتباریات، انشاء است و لذا واقعیت عینی در خارج ندارند و اساساً گزارش‌گری از واقعیت در آنها راه ندارد (۱۳۸۲، ۲۲۳ و ۲۲۴) اما در عین حال معتقد است اعتباریات از یقینات هستند و حتی تصریح می‌کند که ملاک یقینی بودن این است که در خارج واقعیت عینی داشته باشد (همان، ۷۴ و ۷۳). یعنی از سویی اعتباریات را انشائی می‌داند و از سوی دیگر، دارای واقعیت خارجی؛ و این یعنی تناقض!

تلاش منکران حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی برای مصادره عقیده مقابل

منکران حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی نیز می‌توانند میان نظر خودشان با نظر مخالفان به گونه‌ای جمع کنند. آنها می‌توانند ادعا کنند که آنچه گروه مقابل، اصول کلی اخلاق تلقی کرده‌اند، ادراکاتی واقعی بوده که زمینه را برای اعتبارسازی فراهم کرده است. نفس انسان پس از رسیدن به این ادراکات واقعی، برای اعتبارسازی مهیا می‌شود. حاصل این اعتبارسازی اصول کلی اخلاق است. یعنی آنچه معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی، اصول کلی اخلاق تلقی کرده‌اند صرفاً زمینه‌ساز شکل‌گیری اصول کلی اخلاق است، نه خود آنها.

لزوم استفاده از مباحث انسان‌شناسی برای داوری میان دو دسته

هر یک از دو گروه نام‌برده بر نظر خود اصرار دارند و به وجه جمع‌های انجام شده رضایت نمی‌دهند. به نظر نگارندگان این مقاله، اگر نظریه منشأ این بحث، یعنی دیدگاه علامه طباطبایی، به صورت جامع دیده می‌شد اساساً چنین اختلافی بروز نمی‌کرد. با رجوع به آثار علامه خواهیم دید که دغدغه وی از پرداختن به ادراکات اعتباری، نه مباحث معرفت‌شناختی است، نه مباحث منطقی یا ادبی (و غیره) بلکه دغدغه‌ای از سنخ مباحث انسان‌شناختی است. او برای تحلیل افعال انسان و نحوه سیر و سلوک به ادراکات اعتباری پرداخته است.

علامه در ابتدای رساله‌ای که به طور مستقل درباره اعتباریات نوشته، این رساله را چنین معرفی می‌کند: «هذا ملخص ما وضعناه من القول فی توطیة الانسان بل مطلق الحيوان آرائه الوهمیة و الأمور الإعتباریة بینة و بین کمالاته التانیة»؛ یعنی دغدغه اصلی و محوری علامه از پرداختن به این مباحث، تبیین راه دست‌یابی انسان به کمالات ثانیه است و این راه، افعال انسان و واسطه‌های میان او و افعالش، یعنی «اعتباریات» است. به همین دلیل است که او تمامی رساله اعتباریات را در واقع بحثی می‌داند که به تعبیر خودش به مباحث علم‌النفس شبیه‌تر است (۱۴۲۸ب، ۳۴۱). بنابراین، دغدغه

اصلی علامه «تحلیل افعال انسان» است که با کمک نظریه اعتباریات صورت پذیرفته است. علامه در رساله *انسان فی الدنيا* - که یکی از رسائل سه گانه او در باب انسان‌شناسی است - محور و رکن اصلی تحلیل خود از انسان را بر «اعتباریات» استوار کرده است و تلاش می‌کند با تحلیل درست افعال انسان به وسیله اعتباریات، انسان را در نشئه دنیا به خوبی بشناساند. مشکل مفسرانی که کوشش کرده‌اند نظریه اعتباریات تبیین کنند این است که نظریه اعتباریات را در جایگاه واقعی خود لحاظ نکرده‌اند. اگر آنها هنگام تحلیل اعتباریات به ابعاد انسان‌شناسانه آن نیز هم‌زمان توجه می‌داشتند، به خوبی می‌توانستند به مناقشات منکران اعتباری بودن اصول کلی اخلاق پاسخ دهند.

به نظر می‌رسد انصاف در مقام داوری میان دو دسته فوق این باشد: اگر دیدگاه معتقدان به حکایت‌گری اصول کلی اخلاق بتواند در حل مسائل مرتبط با خود موفق عمل کند و پذیرفته شود، بنا به اصل «حذف زوائد»، دیگر امر جدیدی تحت عنوان «ادراک اعتباری» را نباید مطرح کرد. به عبارت دیگر، برای قضاوت صحیح میان این دو دسته باید از «ضرورت وجود ادراک اعتباری» بحث کرد. این بحث، فقط ناظر به اصول کلی اخلاق است، نه سایر امور ارزشی (نظیر آداب و رسوم)، چراکه همان‌گونه که در ابتدا اشاره شد، همگان بر اعتباری و غیر حکایت‌گر بودن این امور اذعان دارند.

۱. ضرورت وجود ادراک اعتباری

استدلال معتقدان به انشائی بودن جملات اخلاقی مبتنی بر مباحث انسان‌شناسانه و به صورت مشخص، مبتنی بر تحلیل آنها از «افعال اختیاری انسان» است. رابطه انسان با فعل یک رابطه امکانی است و بنا به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، مادامی که این رابطه در حد امکان باشد موجود نمی‌شود. به عنوان مثال، صرف ادراک ضرورت واقعی سیری برای ادامه حیات، سبب نمی‌شود رابطه انسان با سیری از حالت امکان خارج شود، و گرنه هر کس که این ضرورت را

تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در پرتو تبیین افعال انسان ۹۳

می‌فهمید، اراده فعل در او پیدا می‌شد.

به کرات مشاهده می‌کنیم که دو نفر که در شرایط یکسان هستند و هر دو ضرورت وقوع فعلی را دریافته‌اند، یکی به انجام فعل اقدام می‌کند و دیگری به ترک آن. علت این است که در شخص اقدام‌کننده، عنصر دیگری وجود داشته که در دیگری نبوده است. این عنصر چیست؟ به عقیده علامه، علاوه بر درک ضرورت واقعی انجام فعل، ادراک دیگری هم برای تحقق اراده لازم است و آن، نسبت ضرورت فعل برای شخص است. یعنی تا زمانی که شخص نسبت میان خود و فعل خارجی را «امکان» می‌داند هرچند می‌داند نسبت فعل با نتایجی که می‌خواهد، ضرورت است. اراده فعل متحقق نمی‌شود.

به عبارت دیگر، نسبت فعل را گاهی با نتایجش می‌سنجیم و گاهی با فاعل؛ ضرورت واقعی میان فعل و نتایجش برقرار است. مثلاً، نسبت فعل غذا خوردن و سیری و نیز نسبت میان سیری و ادامه حیات، هر دو نسبت ضرورت و وجوب است اما ادراک این نسبت واقعی برای تحقق اراده کافی نیست، زیرا نسبت میان فعل غذا خوردن و نیز سیری از یک طرف و انسان از طرف دیگر در واقع نسبت امکانی است. تا زمانی که شخص این نسبت را به صورت حقیقی‌اش ادراک می‌کند، اراده انجام فعل در او پیدا نمی‌شود اما به محض اینکه دست به اعتبار می‌زند و نسبت ضرورت را میان خود و فعل قرار می‌دهد، اراده انجام فعل در او ایجاد می‌شود.

بنابراین، به اعتقاد علامه طباطبایی فقط زمانی که انسان دست به اعتبارسازی می‌زند و رابطه ضرورت را از جایگاه واقعی خود - که میان فعل و نتیجه آن برقرار است - خارج کرده و میان خود و فعل قرار می‌دهد، آنجاست که اراده انجام فعل در وی پیدا می‌شود. اراده در تمامی افعال اختیاری مسبوق به بودن ادراکی اعتباری است و بدون ادراک اعتباری هیچ فعل اختیاری‌ای از انسان صادر نمی‌شود.

بنا بر تحلیل علامه از نحوه تحقق اراده برای صدور فعل، ادراک اعتباری - که بنا به تبیین علامه کاملاً انشائی است، نه اجباری - ضرورت دارد و بدون اعتقاد به آن نمی‌توان افعال انسانی

۹۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

را تبیین نمود. بنابراین، بدون اعتقاد به ادراک اعتباری نمی‌توان مسائل مربوط به فلسفه اخلاق را حل و فصل نمود. پس چاره‌ای جز پذیرش ادراکات اعتباری در گزاره‌های مرتبط با افعال انسان نمی‌ماند.

۲. ملاک اعتباری بودن گزاره‌ها

معتقدان به حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی می‌توانند چنین پاسخ دهند که آنچه تحت عنوان ضرورت وجود ادراک اعتباری مطرح شد را می‌پذیریم اما اصول کلی اخلاق را خارج از این محدوده می‌دانیم. درست است که هر جا که با اعتبار سر و کار داریم، اتفاق فوق رخ می‌دهد اما حق این است که در اصول کلی اخلاق با اعتبار سر و کار نداریم.

به بیان دیگر، این گروه می‌توانند ادعا کنند که اساس اختلاف ما با طرف مقابل در این است که آنها اصول کلی اخلاق را اعتبار گرفته‌اند و به دنبال آن مدعی شده‌اند که با انشاء سر و کار داریم اما ما معتقدیم اصول کلی اخلاق اساساً اعتبار نیستند بلکه ادراکاتی حقیقی هستند. پس گروه مقابل اگر بخواهد ما را مجاب کند، باید ثابت کند که اصول کلی اخلاق نیز اعتبار هستند، ما اگر یقین حاصل کنیم که اصول کلی اخلاق، اعتبار هستند، در ادامه مسیر با آنها بحثی نداریم، چرا که می‌پذیریم اگر امری اعتباری بود، دم‌زدن از واقع‌نمایی در آن جایگاهی ندارد. بنابراین، برای بررسی این اشکال باید به بحث از «ملاک اعتبار» پردازیم.

ملاک اعتباری بودن چیست؟ علامه می‌گوید:

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد، پس اگر بگوییم سبب میوه درختی است، فکری خواهد بود حقیقی، و اگر بگوییم این سبب را باید خورد یا این جامه از آن من است، اعتباری

خواهد بود. (۱۳۸۰، ۲/۲۰۰)

تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در تئوبیین افعال انسان ۹۵

این عبارت یکی از عبارات مشکل و پر ابهام در میان عبارات علامه است. به نظر علامه، ملاک اعتباری دانستن یک مفهوم و فکر این است که بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد. از سوی دیگر، می‌دانیم که وی مفاهیمی مانند «زوجیت» را اعتبار می‌داند، آیا مراد ایشان این است که در مفهوم زوجیت، نسبت «باید» وجود دارد؟ آیا اینکه می‌گوییم «فلانی شیر است» و آن را اعتبار می‌دانیم، به معنای این است که نسبت «باید» در آن وجود دارد؟ منظور از نسبت «باید» کدام «باید» است؛ «باید» اخباری یا «باید» انشائی؟

پاسخ گویی به این پرسش‌ها با بازسازی نظریه علامه فقط و فقط از طریق تبیین افعال انسان مقدور است. اولاً، مراد علامه «باید انشائی» است، زیرا در فرازهایی که قبل از بیان ضابطه اعتباری بودن مفاهیم بیان می‌کند، تصریح می‌کند که انسان هنگامی که می‌خواهد اعتبارسازی کند نسبت باید را در غیر مورد حقیقی خود آن به کار می‌برد و اعتباراً صفت و جوب را به افعال خود می‌دهد (همان، ۱۹۸-۱۹۹). او در ادامه همین فراز، ملاک اعتباری بودن را امکان فرض باید در آن معرفی می‌کند (عین عبارت علامه در بالا نقل شد).

بنابراین، ملاک تشخیص اعتباریات عملی این است که در تمامی آنها می‌توان نسبت «باید انشائی» را فرض نمود.

ثانیاً، علامه در مقام ارائه ملاک برای اعتباریات عملی است، نه تمامی اعتباریات. می‌دانیم که ادراکات اعتباری به دو دسته اعتباریات عملی و غیر عملی تقسیم می‌شوند. اعتباریات عملی، اعتباریاتی هستند که در مقام صدور فعل از انسان ساخته می‌شوند. قیدی که علامه در کلام خویش آورده است («به وجهی متعلق قوای فعاله^۷ گردیده...») نیز مؤید همین نکته است که مرادش اعتباریات عملی است، نه تمامی اعتباریات.

ثالثاً، اما آیا مراد علامه این است که در اعتباریات عملی‌ای نظیر «ریاست»، «زوجیت»،

^۷. قوای فعاله در مقابل قوای دراکه (قوای ادراکی) است.

«مالکیت» و امثال اینها نیز نسبت «باید» وجود دارد؟

چنانکه گذشت، نسبت بایدِ انشائی - ضرورت ادعایی - در تمامی افعال ما وجود دارد؛ به تعبیر علامه، این نسبت غیر واقعی همچون هیولی در تمامی افعال ما وجود دارد و هیچ فعلی از وی استغنا ندارد، بلکه هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «و خوب» صادر می‌شود (۱۴۲۸ الف، ۴۸؛ ۱۴۲۸ ب، ۳۴۷؛ ۱۳۸۰، ۲/۲۰۳). بنابراین، از آنجا که تمامی اعتباریات عملی مفاهیمی هستند که انسان زمان انجام فعل آنها را می‌سازد، فرض نسبت باید در تمامی اعتباریات عملی سخنی صحیح است، زیرا هر فعلی تا ادراک اعتباری «باید» برای آن فرض نشود، و خوب نمی‌یابد و تا و خوب نیابد، از انسان صادر نمی‌شود. به عبارتی، مفاهیم اعتباری بایستی با نسبت «باید» همراه شوند تا منجر به وقوع فعلی گردند. به همین دلیل است که همواره در مفاهیم اعتباری عملی، فرض نسبت و خوب برقرار است، اگرچه به صورت بالفعل نسبت باید در آن متصور نباشد.

در مفاهیمی نظیر زوجیت، مالکیت، ریاست و امثال آن نسبت و خوب به صورت بالفعل وجود ندارد، اما از آنجا که این مفاهیم، مفاهیمی هستند که انسان پس از اعتبار آنها دست به انجام فعلی خاص می‌زند که تا قبل از آنها این فعل از او سر نمی‌زند، روشن است که این مفاهیم، در مرحله وقوع فعل، با نسبت «باید» همراه می‌شوند و هنگام این همراهی است که موفق به صدور فعل خاصی از انسان می‌شوند. علامه بلافاصله پس از ذکر ملاک و ضابطه اعتباریات عملی، در مقام ذکر مثال، مفهوم اعتباری مالکیت را مثال زد.

عبارت علامه کاملاً دقیق است؛ او نمی‌گوید در تمامی اعتباریات عملی نسبت باید وجود دارد، بلکه می‌گوید در آنها نسبت باید را می‌توان فرض کرد. «فرض نسبت باید در اعتباریات عملی» بدین صورت است که این مفاهیم در صورت قرین شدن با نسبت «باید»، سبب وقوع فعلی خاص از انسان می‌شوند. اما اگر با نسبت «باید» قرین و همراه نشوند، فعلی از انسان سر نمی‌زند.

تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در پروتوبیین افعال انسان ۹۷

اگر با این ملاک به سراغ اصول کلی اخلاق برویم، به روشنی خواهیم دید که اصول کلی اخلاق به گونه‌ای هستند که در صورت قرین شدن با نسبت «باید»، سبب وقوع فعلی خاص از انسان می‌شوند و اگر با نسبت «باید» همراه نشوند، آن فعل خاص از انسان سر نمی‌زند. بنابراین، اصول کلی اخلاق ملاک اعتباری بودن را دارا هستند. از سوی دیگر، ثابت شد که در صورت اعتباری بودن، دیگر نمی‌توان دم از حکایت‌گری و واقع‌نمایی زد. بنابراین، اصول کلی اخلاق همگی از سنخ مشهورات بالمعنی الأخص یا مشهورات صرفه هستند و جملائی اخباری نیستند.

نتایج مقاله

سرنوشت بسیاری از مسائل فلسفه اخلاق در گرو تبیین حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی، به‌ویژه گزاره‌های اخلاقی ناظر به اصول کلی اخلاق است. در این باره دو نظریه عمده وجود دارد: یک: اصول کلی اخلاق حکایت‌گر واقع هستند، دو: اصول کلی اخلاق، اعتباری و غیر واقع‌نما هستند.

اگر می‌شد بدون طرح ادراکات اعتباری مسائل مرتبط با فعل انسان و سایر مسائل مرتبط با فلسفه اخلاق را تبیین کرد، جا داشت اصول کلی اخلاق را گزاره‌هایی واقع‌نما و حکایت‌گر دانست و عنصر زایدی تحت عنوان «اعتبار» را مطرح نمود. اما علامه طباطبائی با استدلال ثابت نمود که تمامی افعال اختیاری انسان فقط و فقط زمانی محقق می‌شوند که انسان دست به اعتبارسازی بزند.

بنابراین، ادراک اعتباری ضرورتاً وجود دارد و نمی‌توان آن را انکار کرد. مشکل مفسران علامه در عدم توجه جامع به نظریه «ادراکات اعتباری» است؛ اگر به دغدغه محوری علامه در نظریه پردازی او درباره ادراکات اعتباری، یعنی -تبیین افعال انسان- توجه می‌کردند، قادر بودند پاسخ مناسب برای منکران اصل وجود اعتباریات در اصول کلی اخلاق فراهم آورند.

۹۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

از سوی دیگر، از نظر علامه ملاک اعتباری بودن این است که در صورت قرین شدن با نسبت «باید» انشائی و ضرورت ادعایی، سبب وقوع فعلی خاص از انسان شوند، و این ملاک در مورد اصول کلی اخلاق نیز وجود دارد. و از آنجا که اعتبار یعنی دادن حد چیزی به چیز دیگر یا اطلاق یک مفهوم بر مصداقی غیر از مصداق خود، لذا هر جا اعتبار باشد، واقع‌نمایی نیست. بنابراین، اصول کلی اخلاق اعتباری هستند و هر امر اعتباری، غیر واقع‌نما و غیر حکایت‌گر است. نتیجه اینکه حقیقت گزاره‌های اخلاقی، به ویژه اصول کلی اخلاق، غیر حکایت‌گری و انشائی بودن است، نه اخباری بودن. به بیان منطقی، این جملات از سنخ مشهورات صرفه یا مشهورات بالمعنی الأخص هستند، نه از سنخ یقینیات.



تحلیل انتقادی حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی در پرتو تبیین افعال انسان ۹۹

کتابشناسی

- جوادی، محسن (۱۳۸۲/ زمستان) «توجه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، *قبسات*، ص ۵۳-۶۸.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲) *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸) *دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، تهران: انتشارات آسمان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به همراه پاورقی‌های شهید مطهری، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۸۵) *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- همو. (۱۴۲۸ الف) *مجموعه رسائل الانسان و العقیده*، قم: انتشارات مکتبه فدک لإحياء التراث.
- همو. (۱۴۲۸ ب) *مجموعه الرسائل العلامه الطباطبایی*، قم: انتشارات مکتبه فدک لإحياء التراث.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۴) «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۲۴، ص ۴-۳۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) *تقدی بر مارکسیسم*، در مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۸۰) «پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم» در طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۸۴) *کلیات علوم اسلامی*، در مجموعه آثار، ج ۲۲، تهران: انتشارات صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۳) *المنطق*، قم: انتشارات سیدالشهدا.