

اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرا اخلاق^۱

* دکتر انشا الله رحمتی

** لیلی حیدریان

چکیده

نظریه اعتباریات علامه با نظریه ناشناخت‌گرایی در فرا اخلاق، از این حیث که هر دو جزء احکام انشایی هستند وجه تشابه دارد، ولی علامه برخلاف ناشناخت‌گرایان انشایی بودن را به معنی «بی‌معنی بودن» نمی‌داند. در نظریه ناشناخت‌گرایان، جملات ارزشی عین ظهور عواطف‌اند نه معلول عقلانی عواطف و نه معناهایی حاکی از عواطف. در حالی که در اعتباریات علامه، ادراکات اعتباری و بیان «خوب» و «بد» تابع دواعی و نیازهای ما هستند، نه عین آنها. از آنجایی که علامه طباطبایی ادراکات و معانی را زاییده عوامل درونی دانسته و دارای ارتباط تولیدی [یعنی منطقی] با ادراکات و علوم حقیقی نمی‌داند، با عاطفه‌گرایان تشابه دارد. از نظر عاطفه‌گرایان احکام ارزشی و اخلاقی نسبی هستند، اصول ثابتی نداشته و اختیار حسن و قبح را به عواطف سرکش و متغیر انسان‌ها داده‌اند. ناشناخت‌گرایان آنچه را که مربوط به طبیعت مادی و تجربی است را ملاک امور اخلاقی می‌دانند در نتیجه نتوانسته‌اند از دام نسبی‌گرایی رهایی یافته و برون شدی از آن داشته باشند. ولیکن علامه با توجه به اعتقاد به وجود فطرت الهی در انسان که ویژگی مشترک همه انسان‌هاست و به کمال و سعادت آدمی ناظر است به ارزش‌هایی می‌رسد که به سبب داشتن مبنایی ثابت، دارای ثبوت و دوام بوده و ریشه در نهاد آدمی دارد بنابراین اعتباریات علامه طباطبایی که ریشه در سنت و فرهنگ غنی اسلام دارد و برگرفته از آموزه‌های وحیانی که خود دارای اصول محکم منطقی است در دام نسبی‌گرایی فرو نرفته است.

واژه‌های کلیدی: اعتباریات، فلسفه اخلاق، ناشناخت‌گرایی، فرا اخلاق، علامه طباطبایی

* دانشیارگروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

Leili66@yahoo.com

** دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی واحد تهران مرکزی

تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۷/۳۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۹/۱۴

مقدمه

فلسفه اخلاق، علمی نوین است و از عمر آن بعنوان یک رشته علمی مستقل، بیش از یک قرن نمی‌گذرد. بسیاری بر این باورند که نخستین جوانه‌های آن در سال ۱۹۰۳ میلادی، با انتشار کتاب مبانی اخلاق جورج ادوارد مور زده شد. البته بی‌شک پیش از مور نیز این مباحث، هر چند به صورت پراکنده و در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی و اخلاقی، وجود داشته است. بلکه، باید گفت تا جایی که اسناد تاریخی نشان می‌دهد، یکی از مهمترین دغدغه‌های فکری تمام فیلسوفان، اندیشه در اخلاق و اخلاقیات و مسایل مربوط به آن بوده است.

اعتباریات نیز از اساسی‌ترین آموزه‌ها در فلسفه اخلاق است. منازعه قدیمی فلسفه اخلاق همان اعتباری بودن یا عینی بودن مفهوم «خوب» است. بطور کلی دو مفهوم «خوب» و «باید» دو عنوان کانونی در مباحث فلسفه اخلاق هستند. قدیمی‌ترین نوشته‌های حکیمان یونانی که در آنها مفهوم «خوب» محمول قضایای اخلاقی است بیانگر سابقه‌ای بس طولانی، به درازای عمر بشریت، برای مباحث فلسفه اخلاق است. فرا اخلاق می‌کوشد تا معانی واژه‌های هنجاری، چون صواب، خوب، باید، عدل، تکلیف و ارتباط آنها را مشخص نماید.

در سنت اندیشمندان مسلمان مباحثی غنی در دو حوزه فلسفه و علم اصول در خصوص مباحث فلسفه اخلاق یافت می‌شود که قابلیت بازتولید در قالب مدل‌ها و نظام‌های قوی و متین فلسفه اخلاق را دارند.

فلسفه اخلاق-فرا اخلاق

فلسفه اخلاق رشته‌ای علمی، فلسفی و نوپاست که در آثار گوناگون اهل فن، تعاریف متفاوتی برای آن عرضه گردیده است.

این علم که با نام‌های متعددی مانند: فرا اخلاق، اخلاق تحلیلی، اخلاق نقدی و فلسفه اخلاق می‌توان از آن یاد کرد مانند اخلاق توصیفی نیست که شامل تحقیقات و نظریات تجربی و تاریخی باشد و نیز مانند اخلاق دستوری هم نیست که به صدور احکام اخلاقی یا دفاع از آنها بپردازد. «آنچه در این علم بررسی می‌شود، مسائل منطقی، معرفت‌شناسی و معناشناختی‌ای است که در مجموع، مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق را فراهم می‌آورند و معیارهای لازم را برای نقد اخلاق دستوری در اختیار می‌نهند. در یک کلام، فلسفه اخلاق منطقی اخلاق است.» (وارنوک. م، ۱۳۸۷، ۳۵).

وظیفه فلسفه اخلاق در مرحله نخست، عرضه طرح کلی نظریهٔ هنجاری است، اما قبل از ورود به نظریه هنجاری، باید به مسائل تحلیلی نیز پرداخت و این همان فرا اخلاق است. از آنجا که پاره ای از نظریات روان شناختی و انسان شناختی نیز بر مسائل هنجاری و فرا اخلاقی تأثیر می گذارد، از این رو نوعی تفکر تجربی یا توصیفی نیز وارد بحث می شود. آثار همه عالمان اخلاق پیش از قرن بیستم نیز ترکیبی از اخلاق توصیفی، هنجاری و پاره ای از مسائل فرا اخلاق است. نگاهی گذرا به آثار اخلاقی افلاطون، ارسطو، هیوم، باتلر، کانت، میل و همه عالمان اخلاق در جهان اسلام، این سخن را تأیید می کند.

اما «اگر فلسفه اخلاق را جزئی از فلسفه و پژوهش فلسفی و عقلی درباره مسائل اخلاقی بدانیم، نمی تواند شامل اخلاق توصیفی بشود؛ بلکه حداکثر در بردارنده مباحث اخلاق هنجاری و فرا اخلاق خواهد بود، چنان که بسیاری از فیلسوفان اخلاق بر این عقیده اند.» (سینگر، ۱۳۷۴، ش ۱۵، ۴۸-۵۰).

به لحاظ تاریخی، فلسفهٔ اخلاق (مجموعهٔ مطالعات فلسفی درباره اخلاق) هر دو بخش هنجاری و فرا اخلاق را در بر می گیرد. سقراط، افلاطون و ارسطو به انگیزهٔ بحث در اخلاق هنجاری بود که مباحث فرا اخلاق را طرح کردند، به بیان دیگر، مسائل تحلیلی آنها مقدمهٔ رسیدن به نظریه‌های کلی اخلاقی بود. تفکیک این دو بخش بیشتر در قرن بیستم صورت گرفته است که نمونه‌هایی از آن را می توان چنین آورد:

اگر کسی دربارهٔ گزاره‌های اخلاقی دیدگاه احساس گرایانه‌ای مانند آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹) داشته باشد که آنها را فاقد بار شناختی و معرفتی و صرف ابراز احساس گرایانه‌ای مانند آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹) داشته باشد که آنها را جایی برای تحلیل عقلی و فلسفی دربارهٔ مفاد آنها باقی هستند نمی ماند چرا که تشویق و ترغیب به فضائل اخلاقی اصلاً قضیه نیست، بلکه صرفاً کلماتی هستند که شنونده را به عمل معینی برمی انگیزد و لذا گزاره‌های اخلاق هنجاری از حیطهٔ مباحث فلسفی بیرون می شوند. اما اگر گزاره‌های اخلاقی را دارای ارزش شناختی و حاکی از واقعیت خارجی بدانند، در آن صورت مسایل اخلاق هنجاری نیز جزو موضوع فلسفه اخلاق می شوند. (آیر، ۱۳۸۴، ۱۲۰-۱۲۱).

«برخی دیگر از فیلسوفان و دانشمندان علم اخلاق، بویژه فیلسوفان تحلیلی، که بسیار از دیوید هیوم متأثر هستند، معتقدند که حوزهٔ فلسفه اخلاق منحصر در مباحث فرا اخلاق است. این گروه از میان سه بحث متفاوت فرا اخلاق، یعنی: مباحث معنا شناختی، معرفت شناختی و روابط منطقی گزاره های اخلاقی، بیشتر به جنبه معنا شناختی آنها می پردازند؛ زیرا اعتقاد دارند مسائل فلسفی تنها از طریق تحلیل زبان و آشکار کردن معنای کلمات حل می شود.» (جوادی، ۱۳۷۵، ۱۹). کسانی مانند آرم. ام. هیر (۱۹۹۱) چنین دیدگاهی دارند. اینان تمام مسائل روان شناسی و دانش تجربی و همچنین تمام سئوالات هنجاری درباره آنچه را خوب یا درست

است از آن خارج میکنند آیرنیز آشکارا از چنین دیدگاهی حمایت کرده و بر این نکته پا فشاری می کند که موضوع فلسفه اخلاق، منحصر در بررسی مفاهیم اخلاقی و درستی یا نادرستی تعریف آنهاست. (آیر، بی تا، ۱۳۸-۱۳۹).

به نظر می رسد فلسفه اخلاق عنوان دیگری برای «فرا اخلاق» است و شامل مباحث اخلاق توصیفی و هنجاری نمی شود؛ به این دلیل که فلسفه اخلاق در واقع به بحث و بررسی درباره مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق و گزاره های اخلاقی می پردازد؛ یعنی هم به تعریف و تبیین تصورات و مفاهیم و گزاره های اخلاقی می پردازد و هم مسائلی را مورد توجه قرار می دهد که پرداختن به تصدیقات و احکام اخلاقی متوقف بر آنهاست. به عبارت دیگر، چون موضوع فلسفه اخلاق، علم اخلاق و مسائل مورد بحث در اخلاق هنجاری است، نمی توان بررسی مسائل اخلاق هنجاری را نیز از جمله مسائل فلسفه اخلاق به حساب آورد.

« گاهی فلسفه اخلاق در یک معنای عامی به کار می رود و شامل اخلاق توصیفی، هنجاری و فرااخلاق می گردد. گاهی نیز معنای خاص‌باز آن مراد است و شامل اخلاق هنجاری و فرااخلاق می شود. در معنای اخص آن، این علم تنها شامل فرااخلاق می شود.» (سینگر، ۱۳۷۴، ۴۷-۵۰). «اتیک» [فلسفه اخلاق] پژوهشی را نیز شامل می شود که از آن به فرا اخلاق تعبیر می شود. فرا اخلاق هیچ اصل یا غایت اخلاقی برای عمل معرفی نمی کند، جز این که ممکن است به نحو ضمنی چنین چیزی از آن لازم بیاید. این تحقیق [فرا اخلاق] به تمامی عبارت از تحلیل فلسفی است. در واقع فلسفه اخلاق معاصر غالباً خود را به این نوع پژوهش مشغول داشته است و علاقه چندانی به تفکر هنجاری نشان نداده است. این تحقیق [فرا اخلاق] به توضیح و فهم اهتمام دارد نه به هدایت عملی حتی از نوع بسیار کلی آن. به همین دلیل کاری که در این حوزه انجام گرفته است کمال اهمیت را دارد چرا که هر شخص متأمل باید فهمی از معنا و توجیه احکام اخلاقی خویش داشته باشد، خصوصاً در این دوران که گفته می شود تفکر کلی ما درباره اصول و ارزشها وضعیت بحرانی دارد. به هر تقدیر، ما خود باید ببینیم که چه نوع توجیهی، اگر اصولاً توجیهی وجود داشته باشد، می توان در خصوص مواضع هنجاری ای که اتخاذ کرده ایم، به دست داد.» (فرانکنا، ۱۳۸۰، ۲۱۷-۲۱۸)

بنابراین « نوعی تفکر «تحلیلی»، «انتقادی» یا «فرا اخلاق» وجود دارد که به مطالعه و بررسی تحلیلی و فلسفی درباره گزاره های اخلاقی می پردازد.» (فرانکنا، ۱۳۸۰، ۱۸)

این بخش از مطالعات اخلاقی که به «اخلاق نظری»^۱، «اخلاق فلسفی»^۱، «منطق اخلاق»^۲، «اخلاق تحلیلی»^۳

^۱ - Theoreticaethiocs

«اخلاق انتقادی»^۴ و «معرفت‌شناختی اخلاقی»^۵ نیز نامیده می‌شود، به هیچ وجه مشتمل بر تحقیقات و نظریات تجربی یا تاریخی در باب اخلاق نیست و همچنین وظیفه پرداختن یا دفاع از هیچ حکم هنجاری یا ارزشی خاصی را برعهده ندارد. به عبارت دیگر، موضوع آن نه اخلاق در رفتار مورد قبول قوم یا دین خاصی است و نه افعال اختیاری آدمی، بلکه موضوع این بخش از مطالعات اخلاقی، همان جملات و گزاره‌هایی است که در اخلاق هنجاری عرضه می‌شوند. به همین دلیل آن را «اخلاق درجه دوم»^۶ نیز می‌گویند.

«این همان نوع تفکری است که به اعتقاد ما، اگر کسی با سقراط مخالفت می‌کرد و از او می‌خواست که احکام هنجاری‌اش را توجیه کند، سقراط چاره از ورود در آن نداشت، او در واقع در محاورات دیگر به این نوع تفکر رسیده است. این نوع تفکر، نه عبارت از پژوهش‌ها و نظریات تجربی یا تاریخی، و نه مستلزم انشاء یا دفاع از هیچ حکم هنجاری یا ارزشی است. هدفش این نیست که به پرسش‌های جزئی یا کلی در خصوص این که چه چیزی خوب، درست یا واجب است، پاسخ بگوید. بلکه پرسش‌هایی منطقی، معرفت‌شناختی یا معناشناختی، نظیر پرسش‌های زیر را مطرح می‌کند و برای پاسخ گفتن به آنها می‌کوشد. مثلاً می‌پرسد معنا یا مورد استعمال تعابیر «اخلاقاً درست» یا «خوب» چیست؟ چگونه می‌توان احکام اخلاقی و ارزشی را اثبات یا توجیه کرد؟ سرشت اخلاق چیست؟ فرق میان اخلاقی و غیر اخلاقی کدام است؟ معنای «مختار» یا «مسئول» چیست؟» (فرانکنا، ۱۳۸۰، ۱۸-۱۹) کسی که از این حیث گزاره‌های اخلاقی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، نسبت به حقانیت یا بطلان و درستی یا نادرستی آنها، بی‌طرف است؛ مثلاً دو گزاره «سقط جنین بد است» و «سقط جنین خوب است» در نظر او مساویند. وظیفه اصلی او در این قسمت بررسی معنای «خوب» و «بد» و تحلیل گزاره مورد بحث است. مشهورترین عنوان برای این بخش از پژوهش‌های اخلاقی، اصطلاح «فرا اخلاق» است که بعضی مدعی‌اند نخستین بار در ابتدای قرن بیستم توسط نوپوزیتیویست‌ها^۷ و برخی از محققان و نویسندگان مارکسیست در مقابل اخلاق هنجاری به کار گرفته شد. به همین دلیل نشانی از این واژه در آثار فیلسوفان اخلاق پیشین نمی‌توان یافت. هر چند در آثار آنها قطعاً تحقیقاتی از آن نوع که این رشته از آنها تدوین یافته است، به چشم می‌خورد. و نیز می‌توان گفت منظور از فلسفه اخلاق، علمی است که به تبیین اصول و مبانی و مبادی علم اخلاق می‌پردازد و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق

^۱ - Philosophicaethics

^۲ - Ethics TheoyieoF

^۳ - Analytical ethics

^۴ - Critical ethics

^۵ - Epistem doy yof ethics

^۶ - Second- order ethics

^۷ - Neopositivists^۱

وسیرتحوّل آن رانیز متذکر می شود. گاهی نیز برای آنکه موضوع بحث در این رشته کاملاً مشخص شود، کلمه «علم» را هم در «مضاف الیه» اضافه می کنند و می گویند «فلسفه علم اخلاق» یعنی شاخه ای از فلسفه که به بررسی مبادی و مبانی علم اخلاق می پردازد.

اعتباریات در فلسفه اخلاق

واژه اعتبار معانی و کاربردهای گوناگونی دارد، مقصود از این واژه در اینجا این است که ما دو نوع علوم و ادراکات داریم، یکی ادراکات و علوم حقیقی که ما به ازاء خارجی دارند و از واقع گزارش می دهند و دیگر ادراکات و علوم اعتباری که مربوط به عالم ذهن است و از واقع گزارش نمی دهد. و به طور خلاصه می توان گفت: «ادراکات اعتباری فرضهایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۴۳)

استاد مطهری در مقدمه شرحی که بر مقاله ادراکات اعتباری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشته اند، چهار مشخصه کلی را برای ادراکات اعتباری (اعتباریات عملی) بیان می کند. که در زیر تفاوت‌های این چهار ویژگی با ادراکات حقیقی آمده است.

ادراکات حقیقی	ادراکات اعتباری
۱- ارزش منطقی دارد.	۱- ارزش منطقی ندارد.
۲- تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست.	۲- تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می کند.
۳- قابل تطور و نشو و ارتقا نیست.	۳- یک سیر تکاملی و نشو و ارتقاء را طی می کند.
۴- مطلق، دائم و ضروری است.	۴- نسبی و موقت و غیر ضروری است.

علامه تصریح می کنند که «اعتباریات به دو قسم منقسم می باشند، اول اعتباریات مقابل ماهیات که همان اعتباریات بالمعنی اعم یا اعتباریات نظری هستند و دوم اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده دیگر) است و آنها را اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی می نامند.» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲، ۲۰۰)

به این معنی که اراده فاعل مختار، فقط از امر اعتباری و بعد از اذعان بر آن شکل می گیرد و لذا احتیاج بشر به اعتبار، ضروری است. از آن جا که علامه منشأ برخی از اعتباریات را وهم می داند (نه عقل) لذا حیوانات و هر موجود صاحب اراده را واجد اعتباریات می داند. اولین قضیه ای که عقل عملی استخراج می کند ادراک این است که اعضای بدن برایش ضرورت دارد.

توضیح این که در مقابل اعتباریات نظری، اعتباریات عملی (اخلاقی، فقهی، حقوقی) ناظر به منزلت معرفتی مفاهیمی چون نیک، بد، روا، ناروا، باید، نباید، حق، تکلیف، وجوب، حرمت و امثال آنها یا تاسیساتی نظیر مالکیت، ریاست، زوجیت و نظائرشان است. سوال این است که آیا آدمیان کاشف این مفاهیم اند یا مخترع آنها؟ و در صورت دوم است که اعتباری نامیده می شود. منازعات فیلسوفان تحلیلی جدید بر سر عینی بودن یا اعتباری بودن نیکی و بدی از همین اساس، شکل گرفته است. به طوری که مفهوم «خوب» را مفهوم کانونی بحث های فلسفه تحلیلی اخلاق قرار داده است و می توان حجم کثیری از مباحث جدید فلسفی در باب اخلاق را حول دو محور «خوب» و «باید» سامان داد.

علامه طباطبایی مسائل اخلاقی و به دنبال آن بایدها و نبایدها را از امور اعتباری تلقی می کنند و می گویند: «اینها (مسائل اخلاقی) برهان بردار نیست، برهان در امور اعتباری نمی آید، فقط از راه لغویت می شود اینها را ثابت کرد، یعنی اگر ذهن چیزی را اعتبار می کند، برای هدف و مقصدی است، و اگر [او را] به آن هدف نرساند باطل است. غیر از راه لغویت راه دیگری ندارد. یک امرعینی نیست که ما بخواهیم تجربه کنیم. نه از طریق قیاسی منطقی و نه از طریق تجربی [قابل اثبات نیست]. اما از طریق قیاسی به دلیل این که مبادی قیاس باید از بدیهیات اولیه یا محسوسات یا وجدانیات و یا مجربات باشد، در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم خوب و بد، و مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می شود و بایدها و نبایدها تابع دوست داشتن ها و دوست نداشتنها است و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست، مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هر کدام و هر دسته و یا هر طبقه و یا هر ملت و یا پیروان هر عقیده هدفها و خواسته های متفاوت دارند و هر گروهی چیزی را دوست می دارد. پس بایدها و نبایدها قهراً خوبها و بدیها کاملاً امور نسبی و ذهنی می باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینینی است که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفاً در امور عینی جریان می یابند.» (مطهری، ۱۳، ۱۳۷۶، ۷۳۱، ۷۳۲)

علامه در کتب خویش اعم از تفسیری و فلسفی با در نظر گرفتن مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی خود با صبغه ای کاملاً فلسفی به مباحث ناظر بر حکمت عملی پرداخته است.

ایشان در کتب فلسفی، پیروی از شرایع آسمانی و اوامر الهی را براساس «اعتبار ریاست» تفسیر و توضیح داده اند؛ از نظر ایشان فطرت انسانی هر جا که اعتبار ریاست را لحاظ کرده و وجوب طاعت را درک کند، امر او را اطاعت می کند. در مورد خدا و شرایع آسمانی نیز همین طور است، ایشان می گویند: چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین بار به موجب فطرت در مورد «ریاست» و «امر» گرفته در هر جا که وجوب اطاعت را ببیند همان جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در نتیجه امر و حاکمی نیز اثبات خواهد نمود ... و

انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع، و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی، اطاعت امر و حکم قانون می شماریم. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۲۲)

علامه همچنین امور و احکام فطری را مضمول اعتبار ریاست می کنند و بر این باورند که حتی پیروی از مسائل فطری نیز به نوعی تحت اعتبار ریاست قرار دارد. ایشان گفته اند: و همچنین یک سلسله اموری را که فطرت به لزوم آنها قضاوت می کند و صلاح جامعه که توأم با صلاح و تکامل فردی است در آنها می باشد «احکام و اوامر عقلیه» نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۲۳)

از نظر ایشان فطرت انسان در اعتبارسازی به قدری دخیل است که انسان حتی در اطاعت از امور فطری نیز با کمک همان اعتباریات فطری عمل می کند. در کتب تفسیری علامه نیز همین مباحث مطرح است، ایشان هیچ گاه در کتب تفسیری از آراء فلسفی خویش عدول نمی کند و حتی صبغه فلسفی مباحث تفسیری ایشان نمود زیادی دارد. به عنوان مثال ایشان ذیل آیات مربوط به فرزندان آدم، آنجا که گناهان مقتول را بر ذمه قاتل می داند، اشکال شده است که چنین چیزی خلاف عدالت است چرا که قاتل هر چند عمل شنیعی مرتکب می شود، اما گناهان سابق مقتول نسبت به او هیچ ارتباطی ندارد. علامه در پاسخ می گوید:

این مسئله از احکام عقل نظری نیست تا عقل، حکم به محال بودنش کند، بلکه از احکام عقل عملی است که در ثبوتش و تغییر یافتنش تابع مصالح جامعه بشری است. هر جا که مصالح مجتمع اقتضاء کند ثابت می ماند و هر جا اقتضاء کند تغییر می یابد و برای مجتمع جائز است که عمل صادر از یک فرد را عملی صادر از فرد دیگر اعتبار کند ... مثل این که انسانی را بکشد که مجتمع از آن انسان حقوقی را طلب داشته، ... که در این صورت مجتمع حق دارد همه حقوق خود را از قاتل مطالبه کند چون او با کشتن فردی از جامعه باعث شد که مجتمع به حقوقش نرسد. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۵، ۴۹۵-۴۹۶)

نظریات فرااخلاق

در فرااخلاق نظریات متفاوتی در باب تبیین و تحلیل مفاهیم و واژه‌های اخلاقی وجود دارد که در یک تقسیم‌بندی معروف می‌توان آنرا به دو دسته تقسیم نمود:

الف) نظریه‌های توصیفی یا شناخت گرا:

خصیصه کلی و عام نظریه‌های توصیفی را می‌توان پذیرفتن ویژگی خبری و گزارشگری از عالم واقع برای جمله‌های اخلاقی دانست. و مانند همه جمله‌های خبری، ممکن است درست یا نادرست، و یا مطابق با واقع باشد و یا مطابق با واقع نباشد.

ب) نظریه‌های غیرتوصیفی یا ناشناخت گرا:

خصیصه کلی و عام نظریه‌های غیرتوصیفی (ناشناخت گرا) انکار ویژگی خبری و گزارشگری از عالم واقع برای جمله‌های اخلاقی است. بنابراین طبق این نظریه‌ها جمله‌های اخلاقی نمی‌تواند هیچ شناختی از عالم واقع ارائه دهد و دلیل آنکه بدانها ناشناخت گرا یا غیرشناختی می‌گویند نیز همین امر است.

« دلیل اطلاق عنوان شناخت ناگرا^۱ و توصیف ناگرا^۲ بر این نظریه آن است که راهی مخالف با تعریف گرایان و شهودگرایان در پیش گرفته و معتقد است که احکام اخلاقی و ارزشی از نوع گفته‌ها یا گزاره‌هایی نیستند که خصایصی را به افعال، اشخاص یا اشیاء نسبت دهند (یا از آنها نفی کنند). این نظریه تأکید می‌ورزد که چنین احکامی «منطق»^۳ معنا یا کاربرد کاملاً متفاوتی دارند. » (فرانکنا، ۱۳۸۰، ۲۴۲-۲۴۳)

طرفداران این نظریه علی‌رغم اختلافات گسترده‌ای که درباره ماهیت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی دارند، همگی بر این باورند که مفاهیم اخلاقی عباراتی بی‌معنا و غیرقابل تعریفند؛ نه مانند تعریف گرایان، با ارجاع به مفاهیم طبیعی یا متافیزیکی می‌توان آنها را تعریف کرد و نه هم چون شهودگرایان، با استمداد از مفاهیم اصلی اخلاق. اینان اصولاً برای مفاهیم اخلاقی، حیثیت شناختی قائل نبوده و آنها را ناظر به واقع نمی‌دانند. احساس‌گرایی ایر (۱۹۱۰-۱۹۸۹) و استیونسن (۱۹۰۸-۱۹۷۹) و توصیه‌گرایی امثال هیر (۱۹۱۹) از نوع نظریه‌های غیرتوصیفی به حساب می‌آیند. همچنان که از نامشان پیدا است، اینها مفاهیم اخلاقی را صرفاً مفاهیمی احساسی، عاطفی و یا توصیه‌ای می‌پندارند و نه مفاهیمی توصیف‌گر و ناظر به واقع.

هم طبیعت‌گروی و هم ناطبیعت‌گروی هر دو نظریاتی شناختاری‌اند. یعنی، این نظریات بیانات اخلاقی را در شکل خبری به صورت بیانات گزاره- ساز [یا قضایا]^۴ که از وجود واقعیت‌های اخلاقی معین خبر می‌دهند و بنابراین صادق یا کاذب‌اند، تلقی می‌کنند. ولی ابتدا در سوئد و سپس در انگلستان و آمریکا نظریه‌ای فرااخلاقی از نوعی کاملاً متفاوت شکل گرفت که نظریه ناشناختاری نامیده شده است. برطبق این نظریه گزاره‌های

^۱ - Non cognitivist

^۲ - Non descriptivist

^۳ - Logic

^۴ - Statement-making utterances

اخلاقی خبر از واقعیات اخلاقی نمی‌دهند. این گزاره‌ها نه اثبات پذیراند و نه ابطال پذیر، و چیزی وجود ندارد تا از طریق «شهود اخلاقی» شناخته شود. حتی ویژگی بارز این دیدگاه قول به این است که می‌گوید توصیف گفته‌های اخلاقی به عنوان گفته‌هایی صادق یا کاذب، توصیفی اشتباه یا دست کم غلط انداز است.

دیدگاه ناشناختاری که بعداً نظریه عاطفی^۱ نامیده شد، اولین بار در ۱۹۱۱، زمانی که فیلسوف سوئید آکسل هگرستروم^۲ طرح کلی چنین نظریه‌ای را در سخنرانی افتتاحی اش «درباره حقیقت قضایای اخلاقی» ترسیم کرد، تقریر شد. (ادواردز، ۱۳۸۷، ۱۸۱)

نظریه احساس‌گروی یا عاطفی با رشد و رواج پوزیتیویسم منطقی از حدود سالهای ۱۹۳۰ میلادی به سرعت گسترش پیدا کرد.

«اگر بخواهیم احساس‌گرایی را در یک جمله تعریف کنیم می‌توانیم بگوییم: احساس‌گرایی به دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که به نحوی از انحایر رابطه سرشت و زبان اخلاق با احساسات و گرایش‌های انسان تأکید می‌ورزند و این ویژگی را وجه ممیز زبان اخلاق از سایر زبان‌ها قلمداد می‌کنند.» (وارنوک، م، ۱۳۸۷، ۲۸۱)

بنابراین می‌توان گفت که قائلین به این نظریه معتقدند که جمله‌های اخلاقی اگرچه در ظاهر به صورت خبر هستند و دارای موضوع و محمول و نسبت حکمی می‌باشند ولی در واقع انشاء هستند و نه اخبار.

اغلب ناشناخت‌گرایان، نقش احکام اخلاقی را معرفتی ندانسته چرا که حکم معرفتی درباره جهان واقع، خاصیت انگیزشی و تحریک ندارد، زیرا این احکام فقط جنبه‌ی اطلاع‌رسانی دارند و آگاهی از آنچه در عالم واقع می‌گذرد، ما را به انجام یا ترک عمل وادار نمی‌کند. پس می‌توان چنین گفت که: اخلاقی بودن یک جمله به خاطر این نیست که از واقع حکایت می‌کند. چه این جمله دارای وجه معرفتی باشد و چه نباشد، بلکه به دلیل ویژگی دیگری است که همان نقش انگیزشی و تحریکی آن است.

«در نظریه غیرتوصیفی، برخلاف نظریه‌ی توصیفی ابتدا سخن از جمله‌ی اخلاقی و نقش آن در کلام است و پس از آن، مفهوم واژه‌ی اخلاقی روشن می‌شود.

در تبیین جمله‌ی اخیر می‌توان گفت: مثلاً در شهودگرایی - نظریه توصیفی - سؤال این است که مفهوم «خوب» چیست که با پاسخ به آن وضع جمله‌ی اخلاقی هم معلوم می‌شود، اما در احساس‌گرایی - نظریه غیرتوصیفی - سؤال این است که جمله‌ی «الف خوب است» چه نقش و کارکردی دارد و از رهگذر پاسخ به آن وضع

مفهوم اخلاقی به عنوان بخشی از کارکرد فوق، معلوم می‌شود.» (جوادی، ۱۳۷۵، ۴۹)

^۱ - The emotive theory

^۲ - Axel Hagerstrom

«به هر حال بنا بر نظریه‌های غیرشناختی، اصطلاحاتی چون «خوب» «درست» و «باید» دست کم وقتی بار معنی اخلاقی خود را دارند، عواطف و احساسات ما را ظاهر می‌سازند، ولی به عنوان یک خبر نمی‌گویند که ما چنین عواطفی داریم.» (اتکینسون، ۱۳۶۹، ۱۴۱)

پس «عاطفه گروان^۱ معتقدند که گزاره‌های اخلاقی زیر مجموعه گزاره واقعگو^۲ نیستند، و افزون بر این معتقدند که نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی را از مجموعه‌ای از گزاره‌های واقعگویی محض استخراج کرد. و این که گزاره‌ای اخلاقی نوعاً شکل خبری پیدا می‌کند، ولی کارکرد واقعی آنها نه بیان اینکه فلان و بهمان صادق است، بلکه ابراز موقف نسبت به یک فعل یا یک وضعیت است.

نظریه‌ی عاطفی یا همان دیدگاه ناشناخت‌گرایی که به صورت حد واسطی میان شهودگرایی از یک سو، و طبیعت‌گروی اخلاقی از سوی دیگر، شکل گرفت معتقد است که، در حالیکه کارکرد دستوری^۳ جمله‌ای چون «آب تنی قبل از خواب خوب است» اخباری است، کارکرد منطقی بالفعل آن به یک بیان تمنّایی^۴ یا امری^۵ چون «خوب بود اگر می‌توانستیم قبل از خواب آب تنی کنیم» یا «قبل از خواب آب تنی کن» بسیار نزدیکتر است. به همین دلیل عاطفه‌گروان گفته‌اند که گمراه کننده است اگر بگوییم جملات اخلاقی را می‌توان برای ساختن گزاره استعمال کرد، زیرا کارکرد آنها بیان از امور واقع نیست.» (ادواردز، ۱۳۸۷، ۱۸۲)

از نظر عاطفه‌گرایی داوریهی اخلاقی احساسات مثبت یا منفی ما را نسبت به چیزی بیان می‌کنند. پس «الف خوب است» یعنی «آفرین به الف!» و «الف بد است» یعنی «نفرین بر الف!»

از آنجایی که داوریهی اخلاقی از جنس بانگ و فریادند نه صادق‌اند و نه کاذب. پس حقایق اخلاقی یا معرفت اخلاقی هم وجود ندارد. ما درباره‌ی موضوعات اخلاقی می‌توانیم با فرض گرفتن یک نظام هنجاری استدلال کنیم. اما درباره‌ی اصول پایه‌ای اخلاق نمی‌توانیم استدلال کنیم. برخی از عاطفه‌گرایان دیدگاه خود را بر پایه‌ی پوزیتیویسم منطقی بنا می‌کنند که اگر بخواهیم ادعای آنان را اجمالاً بیان کنیم باید بگوییم که در این دیدگاه دعاوی صدق واقعی باید با تجربه‌ی حسی قابل آزمودن باشند. اما از آنجایی که داوریهی اخلاقی با تجربه‌ی حسی قابل آزمودن نیستند، پس داوریهی اخلاقی دعاوی صدق واقعی نیستند؛ فقط احساسات ما را بیان می‌کنند. بنابراین پوزیتیویسم منطقی به عاطفه‌گرایی منجر می‌شود.

مشکلی که در این دلیل وجود دارد این است که پوزیتیویسم منطقی خودش خود را ابطال می‌کند. براساس این

^۱ - Emotivists
^۲ - Factual
^۳ - Grammatical Function
^۴ - Optative
^۵ - Imperative

دیدگاه (اجمالاً) «دعاوی صدق واقعی باید با تجربه‌ی حسی قابل آزمودن باشند.» اما خود این ادعا را با تجربه‌ی حسی نمی‌توان آزمود. پس پوزیتیویسم منطقی، براساس ضابطه‌ی خودش، نمی‌تواند دعوی صدق واقعی باشد.

برخی عاطفه‌گرایان می‌کوشند در اخلاق از عنصر عقلانیت بیشتر بهره بگیرند، به همین جهت رویکرد عاطفه‌گرایی تعدیل شده^۱ را عرضه کرده‌اند. این دیدگاه هم داوریه‌های اخلاقی را از جنس بانگ و فریادهای حاکی از عاطفه می‌داند و نه دعاوی صدق، اما بر این نکته پای می‌فشارد که می‌توانیم احساسات را تاحدی ارزیابی عقلانی بکنیم: احساسات معقول^۲ احساساتی‌اند که آگاهانه و بی‌طرفانه‌اند. پس اصول اخلاقی خود را باید با پیروی از احساسات خودمان انتخاب کنیم، اما قبل از آن باید احساسات معقول (یعنی احساساتی که آگاهانه و بیطرفانه‌اند) را در خودمان پرورده باشیم.

(توصیه‌گرایی) عاطفه‌گرایی تعدیل شده در اخلاق نقش بیشتری را به عنصر عقلانیت اختصاص می‌دهد. توصیه‌گرایی هر^۳ در این جهت پیشتر از این هم رفته است.

بحث و نتیجه‌گیری

در مقایسه نظریه اعتباریات علامه طباطبایی با نظریه ناشناخت‌گرایی فرا اخلاق در این پژوهش می‌توان به ایننتایج اشاره داشت: ۱- از نظر علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، اولامتعلق قوای فعاله موجود زنده هستند و ثانیاً نسبت وجوب (باید اعتباری) در آنها وجود دارد. این اعتباریات در هر فعلی که از موجود زنده سر می‌زند اعتبار می‌شوند. لذا این ادراکات را نباید با قضایای حقیقی که اخباری هستند، و از امر خارجی حکایت می‌کنند، و متعلق قوای فعاله انسان نیستند؛ خلط نمود.

از نظر ایشان موجود زنده برای افعال خود غایتی را اعتبار می‌کند. و برای رسیدن به این غایت اعتباری نسبت باید (وجوب اعتباری) را بین ماده خارجی و غایت اعتباری خویش می‌گذارد. این غایت اعتباری که توسط قوه وهم ساخته شده است، ذهنی است و مراد از مطابقت در اعتباریات، تطابق فعل با این غایت اعتباری وهمی است. ایشان معتقدند که نسبت باید در حقیقت بین نفس و صورت علمی احساسی (که همان غایت اعتباری است) قرار دارد و با مسامحه به ماده خارجی نسبت داده می‌شود. غایت یا صورت علمی احساسی، بر تصورات حقیقی استوار است و بر پایه تصورات حقیقی در ذهن اعتبار می‌شود. یعنی تصورات

^۱ - Moderate emotivism

^۲ - Rational feelings

^۳ - Hare (۱۹۱۹) فیلسوف انگلیسی

اعتباری از تصورات حقیقی نشأت می گیرند.

بنابراین نظریه اعتباریات علامه جزء احکام انشایی محسوب می شود.

از سویی دیگر بنابر رأی ناشناخت گراها «احکام اخلاقی بر یک حالت ناشناختاری همچون عاطفه، میل یا آرزو دلالت می کنند و چون عاطفه و میل نسبتی با صدق و کذب ندارند، از نظر آنها احکام اخلاقی صدق و کذب بردار نیستند.» (دباغ، ۱۳۸۸، ۱۹)

بنابراین از دیدگاه آنان نیز احکام اخلاقی انشایی بودهو قابل صدق و کذب نیستند. و از این جهت هر دو نظریه وجه تشابه دارند.

۲- در نظریه ناشناخت گرایان جملات ارزشی عین ظهور عواطف اند نه معلول عقلانی عواطف و نه معناهایی حاکی از عواطف.

در قیاس با این نظر، علامه طباطبایی معتقدند که اعتباریات و بیان خوب و بد تابع دواعی و عواطف ما هستند، نه عین آنها. ایشان معتقدند که دواعی ما عقل عملی ما را استخدام می کنند و از طریق خلق یک محتوای ادراکی و خلق «باید» و «خسن» به عمل منتهی می شوند.

اما نزد عاطفه گرایان فقط دواعی ما هستند که کار می کنند و بدون عبور از معبر عقل عملی، ما را به عملی می کشانند، لذا آنچه را که ما تحت عنوان تحسین و تقبیح اخلاقی ادا می کنیم معنا و محتوای ادراکی ندارند و صرفاً تجلیات و ظهورات پسند و ناپسند و سلیقه ها و عواطف شخصی ما هستند و بس. بنابراین صورت اخم و فریاد، خود عواطف و احساسات ما هستند نه برخاسته از عواطف و احساسات ما.

۳- در مورد توهم نسبی گرایی درباره دو نظریه مورد بحث می توان گفت که از نظر عاطفه گرایان احکام ارزشی و اخلاقی نسبی هستند، از آنجایی که احکام اخلاقی را به تمایلات و احساسات آدمی نسبت می دهند و این تمایلات در افراد بشر گوناگون و متفاوت است، اصول ثابتی نداشته و اختیار حسن و قبح را به عواطف سرکش و متغیر انسان ها داده اند. بنابراین ناشناخت گرایان با توجه به این که مبنایی پوزیتیویستی دارند و آنچه که مربوط به طبیعت مادی و تجربی است را ملاک امور اخلاقی می دانند نتوانسته اند از دام نسبی گرایی رهایی یافته و برون شدی از آن داشته باشند. ولیکن اعتباریات علامه با توجه به اعتقاد به وجود فطرت الهی در انسان که ویژگی مشترک همه انسان هاست و به کمال و سعادت آدمی ناظر است به ارزش هایی می رسد که به سبب داشتن مبنایی ثابت، دارای ثبوت و دوام بوده و ریشه در نهاد آدمی و سنت و فرهنگ غنی اسلام دارد و برگرفته از آموزه های وحیانی که خود دارای اصول محکم منطقی است در دام نسبی گرایی فرو نرفته است.

نظریه‌های اعتباریاتی علامه طباطبایی ثمرات فراوان در مباحثی چون جبر و اختیار و نیز علم اصول، کلام، تفسیر، حدیث و ... دارد که می‌بایست پژوهشگران بر روی آنها مطالعه و دقت کنند. در این پژوهش با بضاعت اندکمان کوشیده‌ایم تا سیری هرچند اجمالی بر تبیین این نظریه افکنده و آن را با نظریات فلاسفه اخلاق مغرب زمین مقایسه نموده و جایگاه رفیع این نظریه را نه تنها در حکمت سنت اسلامی و ایرانی بلکه در میان نظریه‌پردازان معاصر دنیای غرب نشان دهیم. هرچند این نوشتار قطره‌ایست از معارف حکمی اقیانوس عمیق حکمت و فلسفه اسلامی و نیازمند مطالعات بیشتری در این حوزه است.

Archive of SID

منابع

۱. آیر، آلفرد جولز، زبان حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات شفيعی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۲. آیر، آلفرد جولز، زبان حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتی شریف، تهران بی تا.
۳. اتکینسون، آر، اف، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹ش.
۴. ادواردز، پل، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءاله رحمتی، انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۸۷ش.
۵. دباغ، سروش، درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق، موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۸ش.
۶. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵ش.
۷. سینگر، مارکوس جی، نگرش کلی به فلسفه اخلاق، ترجمه حمید شهریاری، مجله معرفت، شماره ۱۳۷۴، ۱۵ش.
۸. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۶ش.
۹. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۰. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، مقاله جاودانگی اصول اخلاقی، صدرا، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۱. وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، به کوشش ابوالقاسم فنایی، ۱۳۸۷ش.