

نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبایی

در طرح بحث اعتباریات علامه طباطبایی یک مشکل تاریخی وجود دارد؛ بدین معنا که علامه طباطبایی، حدود بیست سال قبل از مهاجرت به قم، رساله‌های متعددی از جمله رساله‌های انسان و اعتباریات را در تبریز نوشت و ایده اصلی بحث خود را آن موقع و در فضای انسان‌شناسی پرورش داد. بعد از آمدن به قم و به خاطر مواجهه با مارکسیست‌ها کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را تألیف کرد. ولی به لحاظ نشر عمومی، ابتدا کتاب اصول فلسفه منتشر شد و در اختیار عموم قرار گرفت و رساله اعتباریات پس از رحلت علامه منتشر شد. در نتیجه، جامعه علمی و بویژه شاگردان علامه، اولین مواجهه‌ای که با این بحث علامه داشتند مواجهه معرفت‌شناسانه بود در حالی که نزد خود علامه، اعتباریات اساساً یک مسئله انسان‌شناسی بود و علامه در اصول فلسفه، از آن، فقط یک استفاده معرفت‌شناسی کرده و یک معضل معرفت‌شناسی خاص را با آن حل کرده بود، اما در نگاه اغلب شاگردان علامه، این اساساً به یک مسئله معرفت‌شناسی قلمداد شد که حیث انسان‌شناسی آن اصلاً مد نظر نبود. و اگر در این مساله از زاویه انسان‌شناسی ورود پیدا کنیم و سپس کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناسی را ببینیم نه تنها فهم ما از این مساله متفاوت می‌شود بلکه حوزه کارکردهای بسیار بیشتری از آن را کشف خواهیم کرد.

مساله از این قرار است که علامه در بحث انسان‌شناسی دقیقاً در مقام شرح ماهیت کنش (که از مهمترین مسائل جامعه‌شناسی غربی است) برآمده و در این شرح خود، تاحدودی از کل جریان فلسفه اسلامی فاصله می‌گیرد؛ زیرا هنگامی که در فضای فلسفه اسلامی می‌خواهند صدور فعل از فاعل مختار را شرح بدهند، مراحل تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اراده و تحریک عضلات را ذکر می‌کنند. این، سیری است بر اساس ضرورت علی، یعنی هر مرتبه‌ای به نحو علی مرتبه بعد از خود را دارد و آنگاه توجیه اختیار دچار چالش می‌شود. این از اشکالاتی است مخالفان فلسفه اسلامی به آن اشاره می‌کنند.

علامه هنگام شرح مفهوم کنش، این سیر را به هم ریخت. بدین صورت که اعتباریات (با تأکید بر اعتبار وجوب) را قبل از اراده، قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است آن سیر تا شوق موکد طی شود، اما شخص علی‌رغم شوقی که پیدا کرده، به جهات دیگر، وجوب را اعتبار نکند (مثلاً گرسنه است و غذای خوبی هم مقابلش هست اما چون روزه است اعتبار «باید بخورم» را انشاء نمی‌کند) و لذا اراده و سپس صدور فعل رخ ندهد و بدین گونه است که این سیر، حالت «ضروری» به خود نمی‌گیرد؛ یعنی اگر فاعل مختار این اعتبار را نکند، حتی اگر همه مقدمات قبلی هم فراهم آمده باشد، باز خروجی‌ای در کار نخواهد بود و فعل ارادی محقق نمی‌شود. در

حالی که در حالت قبلی، سیر تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، ارده و ... محصول یک سیر ضرورت علی و لذا لایتخلف بود.

علامه، در رساله‌های مذکور این مسئله را به عنوان یک مساله انسان‌شناسی مطرح کرده و می‌خواهد شرح دهد که کنش انسانی چگونه صادر می‌شود. آنگاه در کتاب اصول فلسفه در بحث معرفت‌شناسی زیرکی فوق‌العاده‌ای به خرج داده و از این مساله انسان‌شناسی یک استفاده خوبی در حوزه معرفت‌شناسی کرده است. توضیح مطلب این است که یکی از مبناهای مهمی که علامه در اصول فلسفه بدان توجه کرده و در فیلسوفان گذشته - و حتی در میان معرفت‌شناسان غربی - کمتر بدان توجه می‌شد، اذعان به وجود خطا در انسان و سپس تبیین آن است؛ زیرا تمام استدلال شکاک‌ها روی این است که شما خطا می‌کنید و احتمال دارد همین الان که در حال صحبت هستی نیز خطا بکنی؛ و بدین ترتیب احتمال خطا را در کل معرفت وارد می‌کنند و به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌رسند. کسی که می‌خواهد از رئالیسم دفاع کند باید برای این سخن پاسخ مناسبی داشته باشد. علامه طباطبایی برای اینکه جلوی این سیر استدلالی را بگیرد، مقاله چهارم کتاب اصول فلسفه را تحت عنوان «علم و معلوم (ارزش معلومات)» نوشت و درباره کیفیت و چرایی وقوع خطا در ادراکات آدمی بحث کرد. ایشان در این مقاله، خطا را متعلق به حکم می‌داند، نه حس؛ یعنی می‌گویند خطا امری اصیل و متعلق به علم نیست، بلکه متعلق به حکم است. درواقع، مساله این است که به اعتقاد علامه، کاشفیت علم ذاتی است و به هیچ قیمتی از این اعتقاد عقب‌نشینی نمی‌کند؛ آنگاه شکاکان این اشکال را جلوی پای ایشان می‌گذارند که اگر کاشفیت ذاتی علم است، پس چرا گاهی خطا می‌کنیم؛ و ایشان علم را از حکم جدا کرده و بروز خطا را در مرحله صدور حکم می‌داند، نه در مرحله علم. بنابراین، زیرکی علامه در این است که وقتی می‌خواهد معرفت را شرح بدهد، وقوع خطا را جدی می‌گیرد و پدیده خطا را از حیث معرفتی علم جدا می‌کند. صرف نظر از قضاوت درباره میزان موفقیت این پاسخ، مهم این است که ایشان به این مساله توجه داشت که زمانی می‌توان از رئالیسم دفاع کرد که تبیین مناسبی از وجود خطا در ذهن هم داشته باشیم.

علامه عین این کار را در مقاله ششم، از یک لحاظ دیگر و با یک ملاحظه بسیار دقیق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت انجام می‌دهد ولی -ظاهراً جز شهید مطهری- کسی متوجه آن نشده است. خلاصه حرف طرفداران «ساخت اجتماعی واقعیت» - که امروزه یک جریان قدرتمند در حوزه جامعه‌شناسی معرفت هستند - این است که هم واقعیت برساخته است و هم شناخت ما از واقعیت برساخته است؛ و اگر چنین باشد معرفت معتبری باقی نمی‌ماند. این جریان به صورت کنونی در زمان علامه وجود نداشته اما ریشه‌های سخنان آنها در مارکس هست. مارکس معرفت را محصول طبقه اجتماعی معرفی می‌کرد یعنی معرفت را نوعی برساخته جامعه می‌دانست. از آنجا که علامه طباطبایی و شهید مطهری با مارکس مواجهه جدی داشته‌اند، متوجه این مشکل در اندیشه مارکس شده‌اند؛ بدین معنا که اگر حرف مارکس اثبات شود، کل معرفت و واقعیت برساخته می‌شود و از آنجا که مسئله علامه و شهید مطهری، دفاع از رئالیسم بود، سعی کردند جلوی برساختی بودن کل معرفت را

بگیرند. اینجاست که علامه، بحث اعتباریات را که قبلاً در حوزه انسان‌شناسی پیرامونش اندیشه کرده بود برای حل یک مساله معرفت‌شناختی استخدام کرد.

درواقع، وجود پاره‌ای از ادراکات که برساخته باشند عملاً قابل انکار نیست و ایشان قبلاً در رساله انسان توضیح داده بود که تصورات ما دو قسم هستند: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری؛ ادراکات حقیقی آن معرفتی است که علامه در اصول فلسفه بشدت درصدد دفاع از آن هستند و از سوی دیگر ادراکات اعتباری به شدت ظرفیت و اقتضای برساختی بودن مارکس را دارد. از آنجا که علامه چنین ذهنیتی داشته، در نگارش اصول فلسفه، شبیه کاری را که در مقاله چهارم کرده، با نگاه کاملاً جدید در مقاله ششم انجام می‌دهد. علامه در مقاله چهارم در مقام تبیین خطاهای حسی گفته بود که خطای حسی در حکم رخ می‌دهد نه در علم؛ و در مقاله ششم هم در مقام تبیین ادراکات برساخته می‌گویند معرفت برساخته در حوزه ادراکات اعتباری است نه در حوزه ادراکات واقعی. شهید مطهری نیز در مقدمه همین مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه اصرار دارد که معرفت‌ها و ادراکات اعتباری، نسبی هستند و آنچه امثال مارکس و دیگران گفته‌اند مربوط به این حوزه بوده که آنها اشتباه‌ها آن را به کل حوزه‌های معرفت تسری داده‌اند و از این طریق این مشکل را حل می‌کند.

اما در حل این مشکل یک مشکل دیگر ایجاد می‌شود و آن این است که علامه مبنای اعتباریات و مهمترین اعتبار را «باید» می‌دانسته؛ یعنی اولین و اصلی‌ترین اعتباریات را «باید» می‌دانسته و با همین ادبیات هم مقاله ششم اعتباریات را می‌نویسد. ایشان در این مقاله اعتباریات (و بویژه «باید» اعتباری) را در افق انسان ابتدایی و در افق حیوان شرح می‌دهند؛ و باید اعتباری در افق رفتارهای حیوانی کاملاً ظرفیت نسبی‌گرایانه دارد. اما مشکل این است که این باید اعتباری - که با باید حقیقی که در فلسفه به عنوان ضرورت عینی مطرح است، تفاوت دارد- در حوزه‌های معرفتی مهمی همچون فقه و اخلاق حضور دارد و در نتیجه، شاگردان ایشان مانند شهید مطهری، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی بعداً بر ایشان اعتراض می‌کنند که با نفی «باید»، فقه و اخلاق هم نفی می‌شود و باید برای آن چاره‌ای اندیشید.

تقریباً همه این معترضین - غیر از شهید مطهری- برای حل مشکل «باید» در فقه و اخلاق، عملاً از حرف علامه برمی‌گردند و می‌کوشند نظریه اعتباریات علامه را به نحوی توضیح دهند که دیگر تبدیل به ادراک حقیقی شود؛ زیرا مسئله تمام این افراد این است که «باید» را نجات بدهند؛ و مشکلی که در ذهن علامه وجود داشته، در ذهن این افراد نیست. مشکل علامه این است که من معرفت‌های برساخته دارم و باید برای اینها یک توجیه معرفتی مناسب ارائه کنم و اینها را جایی بگذارم که به معرفت اصلی من آسیب نزنند؛ ولی ظاهراً این افراد متوجه این مشکل نیستند و می‌گویند شما «باید» را برساخته کردید و «باید» قوام‌بخش حوزه‌های فقه و اخلاق است و نمی‌توان نسبت را در این دو حوزه پذیرفت لذا «باید» را به حوزه ادراکات حقیقی - که علی‌القاعده جهان‌شمول هستند - برمی‌گردانند. مثلاً آیت‌الله مصباح «باید» را به «ضرورت بالقیاس الی الغیر» برمی‌گرداند. آیت‌الله جوادی وجود را به دو بخش واقعی و اعتباری تقسیم می‌کند و کل اعتباریات را یک قسم

از اقسام وجود سولو وجود ضعیف تر - می دانند. و آقای لاریجانی هم در بحثهای مفصلی که بعداً مطرح کرد، شدت می کوشند با دفاع از امکان استدلال منطقی در حوزه اعتباریات، اینها را همانند سایر ادراکات حقیقی مربوط به عرصه واقعیت معرفی کنند. همه اینها مشکل «باید» را ظاهراً حل کرده اند اما این مشکل که بالاخره مفاهیم برساخته داریم یا نه و اگر داریم چه توجیهی دارد، و نکند تمام مفاهیم ما برساخته باشد، رها کرده اند. شهید مطهری تنها کسی است که این کار را نمی کند. ایشان در کتاب نقدی بر مارکسیسم متوجه است که باید برای معرفت‌های برساخته فکری کند و اگر آن را کاملاً حقیقی بداند، چیزی برای او (در دفاع از مارکس و توجیه معرفت‌های برساخته‌ای که به هر حال با آنها سر و کار داریم) باقی نمی ماند. لذا در حالی که اصل برساخته بودن ادراکات اعتباری را می پذیرد اما می گوید این ادراکات برساخته دو گونه پشتوانه دارند: پشتوانه‌های فطری و پشتوانه‌های غیرفطری و صرفاً وابسته به محیط و شخص. در واقع ایشان با اصرار بر نظریه فطرت - که در اواخر عمر بسیار بر آن تاکید می کند - می خواهد پشتوانه‌ای برای پاره‌ای از اعتباریات مهیا کند که نشان دهد در حالی که اقتضای اولیه اعتباریات، لزوماً جهان‌شمول بودن نیست، اما پاره‌ای از اعتباریات هست که جهان‌شمول است.

علامه طباطبایی هم با اینکه در اصول فلسفه به گونه‌ای سخن گفته بود که ظاهراً اعتبارات همگی نسبی می شد اما در میزان عملاً بر اساس همین مبنایی که شهید مطهری توضیح داده مشی کرده که هر جا اعتباریات روی فطرت سوار شود، جهان‌شمول است و نسبی نیست.

ثمره این بحث در حوزه علوم انسانی و اجتماعی

اگر مساله اعتباریات از منظر انسان‌شناسی ملاحظه شود خواهیم دید این مسئله در فضای علوم اجتماعی بسیار موثر است و برای اینکه این اثر بهتر فهمیده شد تذکر نکته‌ای لازم است:

اولین مواجهه‌های ما با علوم انسانی غربی عمدتاً مواجهه با جریان پوزیتیویستی بوده، و همین منجر شده که درک مناسبی از فضای کلان علوم انسانی‌ای که در جهان غرب حرف جدی می‌زند نداشته باشیم. پوزیتیویست‌ها تفاوت علوم طبیعی و علوم انسانی را منکر بودند و لذا سنخ بحث‌های علوم انسانی را از جنس بحث‌های علوم طبیعی می‌دانستند؛ و پست‌پوزیتیویست‌ها هم که بعداً آمدند و آنها را نقد کردند، تاریخی بودن را در کل حوزه‌های معرفتی وارد کردند و باز فرقی بین دو حوزه مذکور نگذاشتند. خوب طبیعی بود که ما هم گمان کردیم اگر پوزیتیویست‌ها را زمین بزنیم مشکل تمام است. پوزیتیویست‌ها، حس را همه کاره می‌دانستند، ولی ما در حوزه علوم طبیعی و شناخت واقعیات عینی، حس را همه کاره نمی‌دانستیم و عقل نظری را همه کاره جدی می‌دانستیم. لذا مواجهه‌ای که ما در بحث علم دینی در حوزه علوم طبیعی می‌توانستیم داشته باشیم و تا این مقدارش هم خوب و درست بود این بود که شما فقط حس‌گرا نباشید، بلکه عقل و شهود و نقل معتبر و همه روش‌های کسب معرفت حقیقی را جدی بگیرید. و بعد سعی کردیم همین را هم در علوم انسانی پیاده کنیم، در حالی که کار به همینجا تمام نمی‌شد.

امثال این تفهیمی‌ها این توجه خوب را به ما دادند که سنخ مباحث علوم اجتماعی از سنخ مسائل معنا است؛ یعنی از سنخ اعتباریاتی است که علامه می‌گوید؛ یعنی حتماً در کنش‌های انسانی اعتباری لحاظ شده است. علامه، اسم آن را اعتبار گذاشت و غربی‌ها نام آن را معنا گذاشتند. به همین دلیل ما باید فکر دیگری از سنخ فکری که علامه برای حل مشکل بر ساخت کرد، بکنیم؛ چراکه بر ساخت بودن و اعتباری بودن این مسائل جدی است.

نتیجه‌ای که تا بدین‌جای بحث می‌توان گرفت این است که در فضای غربی، بویژه نزد بر ساخت‌گراها بحث بدین سمت کشیده شد که مفاهیم حتی مفاهیم علوم طبیعی، اعتباری و بر ساخته است، ولی در علوم اجتماعی نمود بیشتری دارد. در جهت‌گیری تاریخی ما، کل مفاهیم حقیقی هستند ولی علامه طباطبایی بین مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری تفکیک می‌کند و ثمره‌اش هم این است که ظرفیت تفاوت بحث‌های علوم انسانی از علوم طبیعی را که تفهیمی‌ها بدان توجه کردند جدی می‌گیرد و می‌خواهد بگوید روش‌ها و قواعد در اینجا با آنجا متفاوت است. شهید مطهری با طرح مساله فطرت‌گامی برای توضیح جهان‌شمولی در حوزه اعتباریات برداشت اما هنوز گام‌های دیگری نیز باید برداشته شود.

نکته مهم این است که علامه طباطبایی و شهید مطهری در مقاله ششم اصول فلسفه اصرار دارند که حوزه ادراکات حقیقی منطقی و برهان‌بردار است، اما حوزه ادراکات اعتباری برهان اصلاً راهی ندارد. ما به لحاظ معرفت‌شناختی چکار می‌توانیم بکنیم تا این پشتوانه را در وادی منطق بکشانیم؟ تا به «علم» که ویژگی جهان‌شمولی دارد برسیم؟ گمان بنده این است که واقعیت حوزه‌های متفاوتی دارد که همگی منطق دارند اما منطق‌های حوزه‌های مختلف لزوماً یکسان نیست هر چند خود همین منطقها در نهایت از یک اصول یکسانی تبعیت می‌کنند و علت اینکه ایشان اصرار دارند برهان‌بردار نیست این است که فقط با منطق ارسطویی می‌خواهند همه حوزه‌های معرفت را حل کنند؛ در حالی که واقعاً منطق ارسطویی هنوز برای برخی از حوزه‌های معرفتی قالب‌های استدلالی متناسب را کشف نکرده است (که نمونه بارز آن به نظر حقیر، بحث تشکیک وجود است که از طرفی قطعاً یک مساله برهانی است و از طرف دیگر به هیچ عنوان در قالب قیاس‌های منطق ارسطویی که نیازمند برخورداری از «حد وسط» است قابل تنظیم نیست.) و شاید در این زمینه برخی بحث‌های اصول فقه کمک بیشتری بتواند به ما بکند.