



یادداشتی از حسین سوزنجی؛ نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات اعتباریات علامه طباطبائی

علامه طباطبائی 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.

علامه طباطبائی 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.

به گزارش خبرگزاری مهر به نقل از شماره نوزدهم فصلنامه صدرا، حجت الاسلام حسین سوزنجی استاد حوزه و دانشگاه در یادداشتی به مقوله اعتباریات علامه طباطبائی پرداخته که در ادامه آمده است.

در طرح بحث اعتباریات علامه طباطبائی مشکلی تاریخی وجود دارد؛ بدین معنا که علامه طباطبائی، 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 در فضای انسان‌شناسی پرورش داد. بعد از آمدن به قم و در 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 مواجهه‌های آن‌ها 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، اعتباریات به عنوان یک مسئله معرفت‌شناسی قلمداد شد که حیث انسان‌شناسی آن اصلاً مد نظر نبود.

اگر در این مسئله از زاویه انسان‌شناسی ورود پیدا کنیم و سپس کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناسی را بررسی کنیم نه‌تنها فهم ما از این مسئله متفاوت می‌شود بلکه حوزه کارکردهای بسیار بیشتری از آن را کشف خواهیم کرد.

مسئله 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 که 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 علی‌الغرض شوقی که پیدا کرده، به جهت 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 خروجی؛ در کار نخواهد بود و فعل ارادی محقق نمی‌شود. در حالی‌که در حالت قبلی، سیر تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اراده و ... 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 با زیرکی فوق‌العاده؛ از این مسئله انسان‌شناسی در حوزه معرفت‌شناسی استفاده 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 بر روی این مطلب بنا شده است که شما خطا می‌کنید و احتمال دارد همین الان که در حال صحبت هستید نیز خطا کنید؛ 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، مسئله 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 مسئله توجه داشت که زمانی می‌توان از رئالیسم دفاع کرد که تبیین مناسبی از وجود خطا در ذهن داشته باشیم.

علامه همانند همین کار را در مقاله ششم، از لحاظی 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»؛ 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 ریشه‌ها در 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 مسئله معرفت‌شناختی استخدام کرد.

درواقع، وجود پاره‌های 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 نیز در مقام تبیین ادراکات برساخته می‌گویند که 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 اشتباهاً آن را به کل حوزه‌های معرفت تسری داده‌اند و از این طریق این مشکل را حل می‌کنند.

اما در حل این مشکل یک مشکل دیگر ایجاد می‌شود و آن این است که علامه مبنای اعتباریات و مهمترین اعتبار را «باید» می‌داند؛ یعنی اولین و اصلی‌ترین اعتباریات را «باید» می‌داند؛ 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 نسبی‌گرایی دارد. اما مشکل این است که این باید اعتباری «که 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 بعدها 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؛ را در فقه و اخلاق، عملاً از حرف علامه برمی‌گردند و می‌زنند؛ کوشند نظریه اعتباریات علامه را به نحوی توضیح دهند که تبدیل به ادراک حقیقی شود؛ زیرا مسئله و 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 معرفت و های بر ساخته 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 می‌زنند؛ گویند شما باید؛ را بر ساخته کردید و باید؛ را قوام و بخش حوزه و های فقه و اخلاق است و نمی‌توان نسبیت را در این دو حوزه پذیرفت؛ لذا باید؛ را به حوزه ادراکات حقیقی - که علی‌القاعده جهان و شمول هستند - برمی‌گردانند. مثلاً آیت و الله مصباح؛ را به ضرورت بالقیاس الی غیر؛ برمی‌گردانند.

آیت و الله جوادی وجود را به دو بخش واقعی و اعتباری تقسیم می‌زند و کل اعتباریات را یک قسم از اقسام وجود و وجود ضعیف و تر؛ می‌زند و آقای لاریجانی هم در بحثهای مفصلی که بعداً مطرح کرد، بشدت می‌زنند؛ 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 کرده‌اند اما این مشکل را که بالاخره مفاهیم بر ساخته وجود دارد یا نه و در صورت وجود چه توجیهی دارد، و نکند تمام مفاهیم ما بر ساخته باشد، رها کرده‌اند.

شهید مطهری تنها کسی است که این کار را نمی‌زند. ایشان در کتاب نقدی بر مارکسیسم متوجه است که باید برای معرفت و های بر ساخته فکری کند و اگر آن را کاملاً حقیقی بداند، چیزی برای او (در دفاع برابر مارکس و توجیه معرفت و های بر ساخته) ای که به هر حال با آنها سر و کار داریم) باقی نمی‌ماند. لذا در حالی که اصل بر ساخته بودن ادراکات اعتباری را می‌پذیرد، می‌گوید این ادراکات بر ساخته دو گونه پشتوانه دارند: پشتوانه و های فطری و پشتوانه و های غیر فطری و صرفاً وابسته به محیط و شخص و اند. در واقع ایشان با اصرار بر نظریه فطرت - که در اواخر عمر بسیار بر آن تاکید می‌کند - می‌خواهد پشتوانه و ای برای پاره و ای از اعتباریات مهیا کند که نشان دهد در حالی که اقتضای اولیه اعتباریات، لزوماً جهان و شمول بودن نیست، اما پاره و ای از اعتباریات هست که جهان و شمول است.

علامه طباطبایی هم با اینکه در اصول فلسفه به گونه و ای سخن گفته بود که ظاهراً اعتبارات همگی نسبی می‌شد؛ اما در المیزان عملاً بر اساس همین مبنایی که شهید مطهری توضیح داده و اند مشی کرده که هر جا اعتباریات بر فطرت سوار شود، جهان و شمول است و نسبی نیست.

ثمره این بحث در حوزه علوم انسانی و اجتماعی

اگر مساله اعتباریات از منظر انسان و شناسی ملاحظه شود خواهیم دید این مسئله در فضای علوم اجتماعی بسیار موثر است و برای اینکه این اثر بهتر فهمیده شود تذکر نکته و ای لازم است:

اولین مواجهه و های ما با علوم انسانی غربی عمدتاً مواجهه با جریان پوزیتیویستی بوده، و همین امر سبب شده است تا درک مناسبی از فضای کلان علوم انسانی و جهان غرب نداشته باشیم. پوزیتیویست و های تفاوت علوم طبیعی و علوم انسانی را منکر بودند و لذا سنخ بحث و های علوم انسانی را از جنس بحث و های علوم طبیعی می‌دانستند؛ و پست و پوزیتیویستها هم که بعدها آنها را نقد کردند، تاریخی بودن را در کل حوزه و های معرفتی وارد کردند و باز فرقی بین دو حوزه مذکور نگذاشتند. با این فرآیند طبیعی بود که ما هم گمان کردیم اگر پوزیتیویست و های را زمین بزنیم مشکل تمام است.

پوزیتیویست و ها، حس را پایه و اساس می‌دانستند، ولی ما در حوزه علوم طبیعی و شناخت واقعیات عینی، حس را همه کاره نمی‌دانستیم و عقل نظری را پایه و اساس می‌دانستیم. لذا مواجهه و ای که می‌توانستیم در بحث علم دینی در حوزه علوم طبیعی داشته باشیم - که تا این مقدار هم خوب و درست بود - این بود که در کنار حس و گرای، عقل و شهود و نقل معتبر و همه روش و های کسب معرفت حقیقی را نیز باید جدی گرفت. و در ادامه سعی کردیم همین متد را نیز در علوم انسانی پیاده کنیم، در حالی و ای که کار به همین و ای تمام نمی‌شد.

امثال این تفهیمی‌ها، ما را متوجه نکته مهمی کردند و آن این 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 این امر 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 می گیرد و می‌خواهد بگوید روش‌ها و قواعد در اینجا با آنجا متفاوت است.

شهید مطهری با طرح مساله فطرت گامی برای توضیح جهان شمولی 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 منطق و برهان‌بردار است، اما در حوزه ادراکات اعتباری برهان اصلاً راهی ندارد.

حال این سوال مطرح است که به لحاظ معرفت شناختی چه می‌توان کرد تا این پشتوانه را نیز در وادی منطق بکشانیم؟ تا به «علم» که ویژگی جهان‌شمولی دارد برسیم. نگارنده بر این گمان 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 یکسان تبعیت می‌کنند و علت اینکه ایشان بر برهان ناپذیری ادراکات اعتباری اصرار دارند این است که می‌خواهند همه مسائل حوزه‌های معرفت را فقط با منطق ارسطویی حل کنند؛ در حالی که منطق ارسطویی هنوز برای برخی از حوزه‌های معرفتی قالب‌های استدلالی متناسب را کشف نکرده است (که نمونه بارز آن به نظر نگارنده، بحث تشکیک وجود است که از طرفی قطعاً یک مسئله 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 برخی بحث‌های اصول فقه بتواند کمک بیشتری در این زمینه به ما کند.