

ملاحظات دربارۀ ی اختلاف آرای طباطبایی و مطهری در خصوص رابطه ی احکام حقیقی و اعتباری

یکی از مهمترین مواضع اختلاف آرای سید محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری را باید در قلمرو اخلاق جست. اختلاف رأی فلسفی این دو حکیم مسلمان در این قلمرو در واقع تجلی گاه یکی از مهمترین چالشهای فلسفی در قلمرو نظریه ی اخلاق معاصر است.^۱ در این نوشتار می کوشم تا قرائت خود را از این اختلاف به اختصار بیان کنم، و احياناً برون شویی برای آن پیشنهاد نمایم. اما مسأله چیست؟ به گمان من روح اختلاف این دو حکیم را می توان در قالب دو ادعای زیر مطرح کرد، ادعای نخست را "ادعای طباطبایی" می نامیم، و ادعای دوم را "ادعای مطهری":
ادعای طباطبایی: احکام اعتباری از احکام حقیقی نتیجه نمی شود.
ادعای مطهری: "ادعای طباطبایی" مآلاً به نوعی شکاکیت یا نسبیّت گرایی اخلاقی می انجامد.
(و ظاهراً فرض مطهری این است که او و طباطبایی هر دو بر این باورند که شکاکیت یا نسبیّت گرایی 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.

(۱)

"ادعای طباطبایی" به چه معناست؟

نخست باید معنای "احکام حقیقی" و "احکام اعتباری" را در این ادعا روشن کنیم. در حدّی که من درمی یابم، ارائه ی تعریفی جامع و مانع از این دو اصطلاح کلیدی کاری به غایت دشوار است. مطابق یک تفسیر نسبتاً آسانگیرانه می توان احکام حقیقی را مجموعه گزاره های صدق و کذب پذیری دانست که واقعیتی از واقعتهای عالم را توصیف می کند. به این اعتبار می توان آنها را "گزاره های توصیفی" نیز نامید، گزاره هایی مانند: "زمین به دور خورشید می گردد"، "آب در صد درجه سانتی گراد به جوش می آید"، "دیروز علی را در خیابان دیدم"، "دوران کودکی ام را در تهران گذرانیدم" و امثال آنها.
از سوی دیگر، احکام اعتباری را می توان عمدتاً شامل دو نوع حکم یا گزاره دانست:
نوع نخست، احکام یا گزاره های ارزشی است، یعنی احکام یا گزاره هایی که متضمن "خوب" و "بد" (یا سایر مفاهیم ارزشی) است. اگر در این احکام "خوب" و "بد" (یا سایر مفاهیم ارزشی) به معنای آن به کار رفته باشد، آنها را "احکام ارزشی اخلاقی" می نامیم، و اگر در این احکام "خوب" و "بد" (یا سایر مفاهیم ارزشی) به معنایی نا اخلاقی به کار رفته باشد، آنها را "احکام ارزشی نا اخلاقی" می نامیم.
نوع دوم را نیز می توان احکام یا گزاره های تکلیفی یا تجویزی نامید، یعنی احکام یا گزاره هایی که متضمن "باید" و "نباید" (یا سایر مفاهیم تکلیفی یا تجویزی) است. این نوع احکام یا گزاره ها نیز بر دو نوع "اخلاقی" و "نا اخلاقی" است.

خوبست که برای هر یک از این انواع مثالی بزنیم:

نمونه هایی از احکام ارزشی اخلاقی: "پدر بزرگ من مرد خوبی بود"، "رئیس دولت مسؤول کاری است که کرده است"، "تو در خورتنبیه هستی"، "شخصیت او ستایش انگیز است"، "نیت او خیر بود"، "امام علی مرد مقدسی بود"، "نیوکوکاری فضیلت است"، "انسان شریف اهل دروغ و فریب نیست"، "رفتار تو با دشمن عادلانه نبود" و غیره.

نمونه هایی از احکام ارزشی نا 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 پاره های استانداردهای عینی پایین تر است)، "دموکراسی بهترین شیوه ی حکومت است" (یعنی در قیاس با سایر روشها در اداره ی جامعه کارآمدتر است)، "لذت فی حدنفسه خوب است" (یعنی مطلوب و خوشایند طبع است)، و غیره.

نمونه هایی از احکام تجویزی اخلاقی: "نباید از مجازات می گریختم"، "باید برای خدمت به محرومان کمر همت ببندم"، "کار او نادرست بود"، "وفای به عهد واجب است"، "تمام انسانها حق بهره مندی از آزادی را دارند"، و غیره.

^۱ در ایران توجه جامعه ی فلسفی به این موضوع و تأکید بر اهمیت آن تا حدّ زیادی مرهون نکته یابی های عالمانه ی دکتر عبدالکریم سروش است. هرچند از زمان بحثهای سروش در این باره مدت نسبتاً زیادی می گذرد و در این فاصله بر غنای این مباحث بسی افزوده شده است، اما بحثهای سروش همچنان برای خواننده فارسی زبان متضمن نکته های آموزنده است. برای آشنایی با آرای سروش در این خصوص، نگاه دانش و ارزش، و نیز تفریح صنع.

نمونه هایی از احکام تجویزی نا اخلاقی: "باید این کامپیوتر را می خریدم" (برای اینکه مثلاً خوب کار نمی کند)، "تو حتماً باید به کنسرت اخیر شجریان بروی"، "برای ساختن قفسه ی کتاب باید از میخ استفاده کرد، نه از چسب او هو!"، "وقتی که در دقایق آخر بازی فوتبال با یک امتیاز از حریف پیش هستی باید تا می توانی وقت را بکشی"، و غیره.

بر این مبنا، "ادعای طباطبایی" را چگونه باید بفهمیم؟ ممکن است این ادعا را در قالب گزاره ای با سور کلی، به نحو زیر قرائت کرد:

قرائت اول از "ادعای طباطبایی": هیچ حکم یا گزاره ی اعتباری را نمی توان از حکم یا گزاره ای حقیقی نتیجه گرفت.

درباره ی این قرائت چه می توان گفت؟ به نظرم کاملاً آشکار است که این ادعا کاذب است. زیرا دست کم، گزاره های ارزشی و تجویزی نا اخلاقی را علی الاصول می توان از گزاره های توصیفی نتیجه گرفت. برای مثال، فرض کنید که من می خواهم برای هرس کردن شاخه های درخت نارونی که در حیاط خانه ام دارم، ارّه ای بخرم. لذا از فروشنده می پرسم: "آیا این ارّه برای بریدن شاخه های درخت نارون خوب است؟" فروشنده بی درنگ شاخه ی نارونی را پیش روی من براحته می برد، و پاسخ خود را در قالب یک گزاره ی توصیفی بیان می کند: "این ارّه کاملاً تیز و محکم است، و شاخه ی نارون را به آسانی می برد." در اینجا من کاملاً مجازم که بر مبنای آن گزاره ی توصیفی نتیجه بگیرم که پس "این ارّه برای مقصود مورد نظر من خوب است." صدق این گزاره ی ارزشی نااخلاقی از صدق آن گزاره ی حقیقی یا توصیفی نتیجه می شود.²

بنابراین، به نظر می رسد که باید گزاره های ارزشی و تجویزی نا اخلاقی را از دایره ی شمول "ادعای طباطبایی" بیرون بنهیم. به بیان دیگر، "ادعای طباطبایی" عمدتاً ناظر به رابطه ی میان احکام یا گزاره های توصیفی از یک سو و احکام یا گزاره های ارزشی و تجویزی اخلاقی از سوی دیگر است. بنابراین، می توان ادعای او را در قالب گزاره ی 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 نمی توان از احکام یا گزاره های حقیقی یا توصیفی نتیجه گرفت.

به بیان دیگر، میان این دو دسته از احکام ورطه ای پرنشاندنی وجود دارد. اما این "ورطه" چگونه ورطه ای است؟ وقتی گفته می شود که احکام اخلاقی را نمی توان از احکام توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت، از چه نوع امتناعی سخن می رود؟ ظاهراً آشکار است که در اینجا امتناع از نوع "منطقی" است. یعنی "ادعای طباطبایی" استنتاج منطقی گزاره های اخلاقی از گزاره های توصیفی یا حقیقی را ممتنع می داند. بنابراین، خوبست 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 منطقی نمی توان از احکام یا گزاره های توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت.

درباره ی این قرائت چه می توان گفت؟ به نظرم آشکار است که "ادعای طباطبایی" در این قرائت تازه هم کاذب است. دلیل آن بسیار ساده است؛ به آسانی می توان گزاره های ارزشی یا تجویزی اخلاقی را منطقی از گزاره های توصیفی یا حقیقی نتیجه گرفت. برای مثال، به نمونه ی 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 (یعنی به گزاره ی ترکیبی "یا علی کتابی را به مریم داد یا علی باید کتابی را به مریم بدهد"): اگر (A∨B) گزاره ای اخلاقی باشد، به آسانی می توانیم آن را از یکی از سازه های فاصلۀ آن، با استفاده از قاعده ی منطقی "معرفی یاء"³، منطقیاً به دست آوریم، به بیان دیگر، گزاره ی حقیقی یا توصیفی A

² در این صورت ممکن است کسی ادعا کند که احکام ارزشی و تجویزی نااخلاقی به واقع احکام یا گزاره های حقیقی اند، نه اعتباری. این ادعا، به فرض صحت، تأثیری در نتیجه ی نهایی این نوشتار ندارد.

³ "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 آنکه هم A هم B هر دو کاذب باشد. در عبارت (A∨B)، "∨" به عنوان نشانه ی "یاء مانعة الخلو" به کار رفته است. در این نوشتار اصطلاحات منطقی جدید را به پیروی از دکتر ضیاء موحد به کار می برم.

منطقاً مستلزم گزاره ی اخلاقی (AvB) خواهد بود، و این به معنای نقض قرائت سوم از "ادعای طباطبایی" است.⁴

اکنون فرض کنیم که ترکیب فصلی (AvB) گزاره ای اخلاقی نیست. اگر بپذیریم که مجموعه ی گزاره ها یا اخلاقی اند یا توصیفی، و گزینه ی سومی در کار نیست، آنگاه لاجرم باید بپذیریم که گزاره ی (AvB) گزاره ای توصیفی یا حقیقی است. در این صورت به آسانی می توانیم از این گزاره ی توصیفی به علاوه ی گزاره ی نقیض A (که خود لاجرم گزاره ای توصیفی یا حقیقی است)، منطقاً گزاره ی B را که گزاره یا حکمی اخلاقی است استنتاج کنیم⁵، 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 گزاره ها یا احکام اخلاقی "بسیط" منحصر کنیم، یعنی به آن دسته از گزاره ها یا احکامی که متضمن ادات منطقی نظیر "اگر... آنگاه..."، "...اگر و فقط اگر... و..."، "...یا..."، و "چنان نیست که..." نباشد، یعنی گزاره های شرطی، دوشرطی، عطفی، فصلی، و نقیض را از دایره ی شمول این ادعا بیرون بنهیم. با این فرض، می توانیم قرائت تازه تری 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 منطقاً نمی توان از گزاره یا احکام حقیقی یا توصیفی نتیجه گرفت.

در این صورت می توانیم گزاره ی (AvB) ("یا علی کتابی به مریم داد یا علی باید کتابی به مریم بدهد") را حکمی اخلاقی بدانیم، و آن را از حکم توصیفی یا حقیقی A ("علی کتابی را به مریم داد") منطقاً استنتاج کنیم، اما در این حالت چون گزاره ی (AvB) حکم اخلاقی "بسیط" نیست، قرائت نهایی "ادعای طباطبایی" به اعتبار خود باقی خواهد ماند.⁶

(۲)

اما درباره ی "ادعای مطهری" چه می توان گفت؟ مطابق این مدعا "ادعای طباطبایی" به شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی می انجامد. آیا این ادعا درست است؟

برای پاسخ به این پرسش نخست باید معلوم کنیم که مقصود از "شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی" چیست. فرض کنید که کسی ادعا می کند 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 بکاویم، با افراد گوناگون درباره ی آنها به بحث بپردازیم، و استدلالهای موافق و مخالف را بدقت بفهمیم و مورد ارزیابی قرار دهیم. بگذارید این کار را "فرایند ارزیابی اخلاقی" بنامیم.

اما اگر معلوم شود که گزاره های اخلاقی صدق و کذب پذیر نیستند، و لذا نمی توان هیچ گزاره ی اخلاقی را "صادق" یا "کاذب" دانست، آیا "فرایند ارزیابی اخلاقی" کاری بیهوده خواهد بود؟ ظاهراً پاسخ مثبت است. اگر گزاره های اخلاقی را اساساً نتوان صادق دانست، روشن است که تلاش برای کشف صدق آن گزاره ها کاری عبث خواهد بود. بگذارید این ادعا را در قالب گزاره ی زیر بیان کنیم:

آموزه ی "ارزیابی اخلاقی": فرایند ارزیابی اخلاقی عبث خواهد بود مگر آنکه بتوان صدق پاره ای گزاره های اخلاقی را دریافت.

⁴ disjunct

⁵ v-introduction

⁶ این استنتاج ساده را می توان به صورت زیر صورتبندی کرد:

A ⊢ (AvB)

⁷ صورت فرمال این استنتاج ساده نیز به قرار زیر است:

(AvB) & ~A ⊢ B

⁸ بر مبنای تعریفی که از گزاره های اخلاقی "بسیط" عرضه شد، می توان گزاره های اخلاقی مرکب یا غیر بسیط را حاصل تلفیق دو یا چند گزاره ی اخلاقی بسیط، یا دست کم یک گزاره ی اخلاقی بسیط و یک یا چند گزاره ی حقیقی دانست. بنابراین، می توان گزاره های اخلاقی بسیط را گزاره های اخلاقی مادر یا پایه دانست. اگر صدق گزاره های اخلاقی بسیط را نتوان معین کرد، به تبع صدق گزاره های اخلاقی مرکب نیز که تابعی از ارزش صدق مقدمات آن است، نامعین خواهد شد. بنابراین، مناقشات اصلی عمدتاً در خصوص گزاره های اخلاقی بسیط و رابطه ی آنها با گزاره های حقیقی است. از این رو از این پس در این نوشتار، در تمام موارد "گزاره ی اخلاقی" را به معنای "گزاره ی اخلاقی بسیط" به کار خواهیم برد.

این آموزه به ما می گوید که تحت کدام شرایط ارزیابی اخلاقی کاری بیهوده نیست. "شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی" آموزه ای است که ادعا می کند آن شرایط تحقق ناپذیر است. بنابراین، می توانیم آموزه ی "شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی" را به قرار زیر بیان کنیم:

آموزه ی "شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی": هرگز نمی توان صدق گزاره های اخلاقی را دریافت.

اکنون می توان پرسید که آیا "ادعای طباطبایی" مستلزم آموزه ی "شکاکیت یا نسبیت گرایی اخلاقی" است؟

روشن است که "ادعای طباطبایی" به تنهایی به چنان آموزه ای نمی انجامد. برای آنکه از آن مقدمه (یعنی "ادعای طباطبایی") به این نتیجه (یعنی "آموزه ی شکاکیت اخلاقی") برسیم، به مقدمات دیگری نیز نیاز داریم. به نظر می رسد که مطهری پاره ای 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، یا چه می تواند باشد؟

احتمالاً مقدمه اصلی دیگری که مطهری در ذهن داشته این بوده است که کشف صدق گزاره های اخلاقی در گرو کشف صدق گزاره های حقیقی است، یعنی برای آنکه صدق یک گزاره ی اخلاقی را دریابیم هیچ راهی نداریم جز آنکه آن را از گزاره های حقیقی بدست آوریم. یعنی کشف صدق گزاره های اخلاقی به نحوی از انحا در گرو کشف صدق گزاره های نااخلاقی یا حقیقی است. بگذارید این مقدمه را "آموزه ی اتکای معرفت شناسانه بر گزاره های حقیقی" یا به اختصار "آموزه ی اتکای معرفت شناسانه" بنامیم، و آن را به صورت زیر بیان کنیم:

آموزه ی اتکای معرفت شناسانه: تنها راه دریافتن صدق یک گزاره ی اخلاقی آن است که (اولاً) دریابیم پاره ای از گزاره های حقیقی صادق اند، و (ثانیاً) آن گزاره ی اخلاقی را از آن گزاره های حقیقی بدست آوریم.

البته جمع "ادعای طباطبایی" و "آموزه اتکای معرفت شناسانه" هنوز از آموزه ی "شکاکیت اخلاقی" فاصله دارد. آموزه ی اتکای معرفت شناسانه روشن نمی کند که گزاره های اخلاقی را چگونه باید از گزاره های حقیقی "بدست آورد"، و شیوه ی مجاز "بدست آوردن" کدام است. یعنی روشن نمی کند که بر مبنای کدام نحوه یا انحای "بدست آوردن" فرد مجاز است ادعا کند که صدق گزاره ای اخلاقی را دریافتنه است. بنابراین، برای آنکه این دو مقدمه در کنار هم منطقاً آموزه ی شکاکیت اخلاقی را نتیجه دهند، به اصل دیگری نیز حاجت داریم. این اصل باید چیزی شبیه به گزاره ی زیر باشد (بگذارید این اصل را هم "شرط دریافتن صدق یک گزاره" یا به اختصار "شرط دریافتن صدق" بنامیم):

شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره ی الف ناشی از آن باشد که (اولاً) دریافتنه ام که گزاره ی ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره ی الف را از گزاره ی ب بدست آورده ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می توانیم دریافتن صدق گزاره ی الف بدانیم که گزاره ی ب منطقاً مستلزم الف باشد.

به بیان ساده تر، تنها شیوه ی مجاز "بدست آوردن" یا "دریافتن صدق یک گزاره"، استنتاج منطقی است.

"ادعای طباطبایی" در کنار "آموزه ی اتکای معرفت شناسانه" و "شرط دریافتن صدق" آشکارا آموزه ی شکاکیت اخلاقی را نتیجه می دهد: آیا می توان صدق یک گزاره ی اخلاقی را دریافت؟ "آموزه ی اتکای معرفت شناسانه" می گوید که این کار فقط در صورتی ممکن است که (اولاً) دریابیم که پاره ای گزاره های حقیقی صادق اند، و (ثانیاً) آن گزاره ی اخلاقی را از آن گزاره های حقیقی بدست آوریم. "شرط دریافتن صدق" هم می گوید که این کار به معنای دریافتن صدق آن گزاره ی اخلاقی است، و این کار فقط در صورتی ممکن است که آن گزاره های حقیقی منطقاً مستلزم آن گزاره ی اخلاقی باشند. اما "ادعای طباطبایی" به ما می گوید که گزاره های حقیقی مستلزم گزاره های اخلاقی نیستند، یعنی هیچ گزاره ی اخلاقی را منطقاً نمی توان از گزاره های حقیقی نتیجه گرفت. بنابراین، اگر این مقدمات سه گانه را بپذیریم، لاجرم باید بپذیریم که هرگز نمی توانیم صدق گزاره های اخلاقی را دریابیم، و این همان آموزه ی شکاکیت اخلاقی است. بنابراین، اگر "آموزه ی اتکای معرفت شناسانه" و "شرط دریافتن صدق" را به "ادعای طباطبایی" بیفزاییم، "ادعای مطهری" صادق در خواهد آمد.

(۳)

بنابراین، نگرانی مطهری از پذیرش "ادعای طباطبایی" فقط در صورتی موجه است که فرد علاوه بر آن ادعا، دو مقدمه‌ی دیگر (یعنی "آموزه‌ی اتکای معرفت‌شناسانه" و "شرط دریافتن صدق") را نیز بپذیرد. اگر کسی "ادعای طباطبایی" را بپذیرد، اما دست کم یکی از آن دو مقدمه‌ی دیگر را نفی کند، شکایت اخلاقی حاصل نخواهد شد. آیا پذیرش "ادعای طباطبایی" فرد را به پذیرش دو مقدمه‌ی دیگر ملزم می‌سازد؟

به نظر پاسخ منفی باشد، یعنی ظاهراً هیچ رابطه‌ی التزام منطقی میان آن ادعا و دو مقدمه دیگر وجود ندارد. یعنی احتمالاً می‌توان بدون هیچ تناقضی "ادعای طباطبایی" را پذیرفت و دست کم یکی از آن دو مقدمه‌ی دیگر را نفی کرد.

برای مثال، احتمالاً می‌توان "ادعای طباطبایی" را پذیرفت، اما "آموزه‌ی اتکای معرفت‌شناسانه" را نفی کرد. در واقع، پاره‌ای از فیلسوفان (مثلاً شهوگرایان) مدعی اند که ما می‌توانیم صدق گزاره‌های اخلاقی را مستقیماً شهود کنیم. بنابراین، بدون آنکه لازم باشد ورطه‌ی منطقی میان احکام اخلاقی و احکام حقیقی را نفی کنیم، اتکای معرفت‌شناسانه‌ی گزاره‌های اخلاقی بر گزاره‌های حقیقی را نفی می‌کنیم، یعنی ادعا می‌کنیم که می‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را مستقل از صدق هر گزاره‌ی حقیقی مستقیماً دریافت. من، بنا به دلایلی که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد، این نوع پاسخ را چندان رضایت بخش نمی‌یابم. شاید رویکرد امیدبخش‌تر این باشد که "ادعای طباطبایی" را بپذیریم اما بکشیم تلقی تبدیلی از "شرط دریافتن صدق" به دست دهیم. در اینجا مایلیم فقط خطوط کلی چنان رویکردی را به اختصار بیان کنم، و نشان دهم 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 گزاره‌ی الف را دریابیم مگر آنکه مقدماتی که من آن گزاره را بر مبنای آنها پذیرفته‌ام، منطقاً مستلزم آن باشد؟ در بسیاری مواقع گزاره‌ی الف منطقاً از گزاره‌ی ب استنتاج نمی‌شود، اما صدق گزاره‌ی ب تصدیق گزاره‌ی الف را کاملاً پذیرفتنی می‌کند، یعنی گزاره‌ی ب قرینه‌ی خوبی برای گزاره‌ی الف بشمار می‌آید. البته در این حالت صدق گزاره‌ی ب صدق گزاره‌ی الف را تضمین نمی‌کند. اما چرا باید فکر کنیم که ما فقط در صورتی می‌دانیم گزاره‌ی الف صادق است که آن گزاره منطقاً از گزاره‌ی ب استنتاج شود؟ البته بدون شک هیچ کس نمی‌تواند صدق گزاره‌ی الف را دریابد مگر آنکه گزاره‌ی الف واقعاً صادق باشد. اما پرسش اصلی در اینجا این است: چرا من نمی‌توانم صدق گزاره‌ی الف را دریابم مگر آنکه گزاره‌ی ب (که مبنای باور من به گزاره‌ی الف است) ضامن صدق گزاره‌ی الف باشد؟ چرا نمی‌توان گفت که من صدق گزاره‌ی الف را بر مبنای گزاره‌ی ب درمی‌یابم به این معنا که (اولاً) دریافتن ام گزاره‌ی ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره‌ی ب قرینه‌ی خوبی برای صدق الف است؟ در واقع نکته‌ی اصلی در اینجا این است که در بسیاری مواقع ما صدق گزاره‌ی الف را از صدق گزاره‌ی ب بدست می‌آوریم، بدون آنکه معتقد باشیم گزاره‌ی ب منطقاً مستلزم گزاره‌ی 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 نشسته‌ام و در حال نگارش این مقاله‌ام. گزاره‌ی "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 به واقع در چنان وضعیتی هستم، اما بدون شک صدق آن گزاره قرینه‌ی خوبی است برای آنکه 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 خون آلود بر فراز جسد او ایستاده است. شما با مشاهده‌ی این صحنه چه نتیجه‌ای خواهید گرفت؟ به احتمال بسیار زیاد نتیجه می‌گیرید که رضا علی را به قتل رسانیده است. البته گزاره‌ی "علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده، و رضا با چهره‌ی افروخته و کارد آخته و خون آلود بر فراز جسد او ایستاده است" منطقاً مستلزم آن نتیجه نیست، اما بدون شک صدق این گزاره قرینه‌ی خوبی است برای آنکه رضا را قاتل علی بدانیم.

اما چه موقع صدق گزاره‌ی ب می‌تواند قرینه‌ی صدق گزاره‌ی الف باشد؟ به بیان دیگر، میان الف و ب چه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتوانیم صدق ب را قرینه‌ی صدق الف بدانیم؟ مطابق یک تلقی، وقتی می‌گوییم که صدق گزاره‌ی ب قرینه‌ی صدق گزاره‌ی الف است، مقصودمان این است که صدق گزاره‌ی الف صدق گزاره‌ی ب را توضیح می‌دهد یا تبیین می‌کند. برای مثال، وقتی می‌گوییم که صدق گزاره‌ی "علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده و رضا با چهره‌ای افروخته و کاردی آخته و خون آلود بر فراز جسد او ایستاده است" قرینه‌ی 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 آنکه 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 چهره ای افروخته و کاردی آخته و خون آلود 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 ی استنتاج را غالباً "استنتاج بهترین تبیین"^۹ می نامند. یعنی اگرچه گزاره ی "رضا علی را به قتل رسانیده است" منطقاً از گزاره ی حاکی از مشاهدات من در حین ورود به اتاق استنتاج نمی شود، اما آن گزاره بهترین تبیین را برای این مشاهدات فراهم می آورد، و لذا صدق گزاره ی حاکی از آن مشاهدات را می توان قرینه ای برای صدق گزاره "رضا علی را به قتل رسانیده است" دانست. به این ترتیب، من مجازم بگویم که صدق گزاره ی "رضا علی را به قتل رسانیده است" را به این شیوه (یعنی بر مبنای "استنتاج بهترین تبیین" و نه "استنتاج منطقی") دریافته ام. آشکار است که ما به این ترتیب می کوشیم در تعریف مان از "شرط دریافتن صدق" جای مفهوم "استنتاج منطقی" را به مفهوم "استنتاج بهترین تبیین" بدهیم. بنابراین، می توانیم صورت تعدیل شده ی آن شرط را به قرار زیر بیان کنیم:

صورت تعدیل شده ی شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره ی الف ناشی از آن باشد که (اولاً) دریافته ام که گزاره ی ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره ی الف را از گزاره ی ب بدست آورده ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می توانیم دریافت صدق گزاره ی الف بدانیم که گزاره ی ب قرینه ای صدق گزاره ی الف باشد، یعنی صدق گزاره ی الف صدق گزاره ی ب را تبیین کند.

اکنون پرسش مهم این است که آیا "صورت تعدیل شده ی شرط دریافتن صدق" درباره ی رابطه ی گزاره های اخلاقی و حقیقی مصداق دارد؟ آیا می توان صدق یک گزاره ی حقیقی را قرینه ای صدق یک گزاره ی اخلاقی دانست؟ به بیان دیگر، آیا گزاره های حقیقی ای وجود دارد که بتوان صدق آنها را بر مبنای صدق گزاره ای اخلاقی تبیین کرد؟

بسیار بعید است که کسی معتقد باشد صدق یک گزاره ی حقیقی ناظر به پدیده ای فیزیکی (مثلاً به صدا درآمدن بوق اتومبیل) را می توان مستقیماً و بی واسطه بر مبنای صدق یک گزاره اخلاقی توضیح داد. اما این بدان معنا نیست که هیچ راه دیگری برای این کار وجود ندارد. من در اینجا مایلیم به دور راه یا شیوه ی محتمل اشاره کنم.

یک شیوه ی محتمل از این قرار است:

در گام اول، به نظر می رسد که ما می توانیم گزاره های حقیقی ای را که حاکی از "باورها"، "رفتارها"، و "احساسات" ما آدمیان است بر مبنای گزاره های اخلاقی تبیین کنیم. برای مثال، این گزاره ی حقیقی را در نظر بگیرید: "علی معتقد است اینکه مریم وام او را ادا کرد کار عادلانه ای بود." فرض کنیم که علی به واقع چنان اعتقادی داشته باشد، در آن صورت این گزاره از واقعیتی در این عالم خبر می دهد، و لذا گزاره ای حقیقی است. اکنون فرض کنید کسی بپرسد: "چرا علی چنان اعتقادی دارد؟" یک توضیح محتمل و خردپسند این است که بگوییم: "زیرا اینکه مریم وام او را ادا کرد کار عادلانه ای بود." یعنی آن گزاره ی حقیقی (یعنی گزاره ی حاکی از اعتقاد علی) را بر مبنای این گزاره ی 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 می بیند از سر شادی و برای ستایش آن رفتار پسندیده بوق ماشین خود را به صدا در آورد (فرض کنید علی در جامعه ای زندگی می کند که مردم گاهی احساس شور و ستایش خود را به این شیوه بیان می کنند). در این صورت می توان صدق این گزاره را که "علی بوق ماشین خود را به صدا در آورد" بر مبنای این گزاره که "علی معتقد است اینکه مریم وام او را ادا کرد کار عادلانه ای بود" تبیین کرد.

و سرانجام در گام سوم، می توانیم صدق این گزاره ی حقیقی را که "بوق ماشین به صدا درآمد" بر مبنای آن گزاره که "علی بوق ماشین خود را به صدا در آورد" تبیین کنیم. در این صورت به نظر می رسد که آن گزاره ی اخلاقی (یعنی "اینکه مریم وام علی را ادا کرد کار عادلانه ای بود") با چند واسطه به طور غیر مستقیم یک گزاره ی حقیقی ناظر به پدیده ای فیزیکی (یعنی "بوق ماشین به صدا درآمد") را تبیین می کند.^{۱۰}

⁹ Inference to the best explanation

¹⁰ این نوع تحلیل از رابطه ی میان احکام اخلاقی و احکام حقیقی را خصوصاً می توان در آرای Sturgeon یافت. برای مثال، نگا: Sturgeon, N., "Moral explanations," in Geoffrey Sayre-McCord's anthology, *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell Press, 1988.

بگذارید مثال دیگری بزنم. فرض کنید که گروهی از شهروندان جامعه ی الف دست به شورش و انقلاب زده اند. آیا می توان این واقعیت اجتماعی را بر مبنای حکمی اخلاقی تبیین کرد؟ یک سناریوی محتمل برای آنکه نشان دهیم این راه گشوده است این است: این شورش و طغیان از آنجا ناشی شده است که جمع کثیری از افراد فرودست جامعه ی الف عمیقاً احساس نارضایتی می کنند. چرا؟ برای آنکه جامعه ی الف حقوق و منافع این گروه اجتماعی را نادیده گرفته است. به بیان دیگر، می توان نارضایتی این شهروندان را بر مبنای بی عدالتی تبیین کرد. یعنی بی عدالتی موجود در جامعه ی الف مستقیماً آن احساس ناخرسندی را توضیح می دهد.¹¹ مطابق این مدل، یک باور اخلاقی مستقیماً "احساس" خاصی را در گروهی از آدمیان برمی انگیزد، و از این طریق تغییراتی را در جهان خارج بوجود می آورد. یعنی دوباره حکمی اخلاقی صدق یک گزاره ی حقیقی را تبیین کرده است.¹²

اکنون فرض کنیم که کسی هیچ یک از مثالهای فوق را قانع کننده نیابد، و شیوه ی نخست را ناکام بداند. یعنی تردید کند که آیا در مثالهای یادشده واقعاً صدق گزاره ای حقیقی بر مبنای صدق گزاره ای اخلاقی تبیین شده باشد. به بیان دیگر، تردید کند که در این مثالها گزاره های حقیقی قرینه ای برای صدق گزاره های اخلاقی مربوطه بوده اند. آیا این فرد راه دیگری در پیش رو گشوده دارد؟ آیا می توان به شیوه ی دیگری نشان داد که گزاره های حقیقی می توانند قرینه ی گزاره های اخلاقی باشند؟ احتمالاً پاسخ مثبت باشد. در اینجا خوبست شیوه ی دوم را اجمالاً بررسی کنیم: توجه کنید که در تمام مثالهای یادشده ما چیزی نظیر اصل زیر را مبنا قرار داده بودیم (بگذارید این اصل را "اصل قرینگی" بنامیم):

اصل قرینگی: گزاره ی الف فقط و فقط در صورتی قرینه ی گزاره ی ب است که صدق گزاره ی ب صدق گزاره ی الف را تبیین کند.

برای مثال، همانطور که پیشتر آمد، صدق گزاره ی

(الف) علی غرق در خون بر کف اتاق افتاده و رضا با چهره ای افروخته و کاردی آخته و خون آلود بر فراز جسد او ایستاده است

قرینه ای است برای گزاره ی

(ب) رضا علی را به قتل رسانیده است

زیرا گزاره ی (ب) صدق گزاره ی (الف) را تبیین می کند. اما آیا "اصل قرینگی" در این صورت آن قابل دفاع است؟ خوبست که مثال دیگری را در نظر بگیریم. بدون تردید صدق گزاره ی

(ج) رضا تا کنون پانزده ساندویچ خورده است

قرینه ای است برای گزاره ی

(د) رضا بزودی دچار دل درد خواهد شد.

اما آیا در اینجا گزاره ی (د) صدق گزاره ی (ج) را تبیین می کند؟ فرض کنیم که رضا واقعاً بزودی دل درد 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 بزودی دل درد خواهد گرفت؟! آشکار است که این پاسخ به هیچ وجه توضیح قانع کننده ای از آن رفتار رضا به دست نخواهد داد.

¹¹ یعنی در اینجا، بر خلاف مثال قبلی، فرض ما این نیست که بی عدالتی موجود در جامعه ی الف ابتدا صدق گزاره ای حاکی از یک اعتقاد (مثلاً این گزاره که "شهروندان معترض جامعه ی الف معتقدند که جامعه ی الف ناعادلانه است") را تبیین می کند و سپس این گزاره ی اخیر است که نارضایتی آن گروه از شهروندان را توضیح می دهد. در اینجا حکم اخلاقی تبیین کننده ی یک "احساس" است نه یک "اعتقاد".

¹² برای شرح تفصیلی این مثال، نگا.

بنابراین، مطابق "اصل قرینگی" باید بگوییم که گزاره ی (ج) قرینه ای برای گزاره ی (د) نیست. ولی این ادعا آشکارا نادرست است. بنابراین، به نظر می رسد که "اصل قرینگی" محتاج تجدید نظر است. چگونه می توانیم آن را اصلاح کنیم؟

یکبار دیگر به دو گزاره ی (ج) و (د) توجه کنید. درست است که در اینجا گزاره ی (د) نمی تواند صدق گزاره ی (ج) را تبیین کند، اما گزاره ی (ج) می تواند صدق گزاره ی (د) را توضیح دهد. یعنی اگر کسی از من بپرسد که "چرا رضا بزودی دچار دل درد خواهد شد؟" می توانم پاسخ دهم: "زیرا تاکنون پانزده ساندویچ خورده است." بنابراین، احتمالاً می توان بر همین مبنا گزاره ی (ج) را قرینه ی گزاره ی (د) نیز دانست. یعنی می توانیم "اصل قرینگی" را به صورت زیر تعدیل کنیم (بگذارید آن را "صورت تعدیل شده ی اصل قرینگی" بنامیم):

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

یعنی گاهی (الف) قرینه ی (ب) است زیرا (الف) می تواند صدق (ب) را تبیین کند، و نه برعکس. اما چرا این اصل بر رابطه ی میان گزاره های حقیقی و اخلاقی اطلاق پذیر نباشد؟ اگر صورت تعدیل شده ی "اصل قرینگی" را مبنا قرار دهیم، در آن صورت هر جا که بتوانیم صدق یک گزاره ی اخلاقی را با ارجاع به صدق یک گزاره ی حقیقی تبیین کنیم، می توانیم صدق آن گزاره ی حقیقی را قرینه ی آن گزاره ی اخلاقی بدانیم. در این صورت کار ما این خواهد بود که مواردی از گزاره های حقیقی بیابیم که می توانند صدق پاره ای از گزاره های اخلاقی را تبیین کنند. و از قضا این کار چندان دشواری به نظر نمی رسد. 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 فرارسیده است. اما مریم به لحاظ مالی در تنگناست، و از قضای روزگار وضعیت به گونه ای است که می تواند از پرداخت آن وام شانه خالی کند (برای مثال، علی هیچ برگی ی محکمه پسندی دال بر آنکه چنان وجهی را به مریم وام داده در اختیار ندارد). اما علی رغم تمام این شرایط مریم بدشواری پول مورد نیاز را فراهم می کند و آن را در زمان مقرر بازمی گرداند. در این وضعیت آشکارا به نظر می رسد که این واقعیت های نااخلاقی (یا دقیقتر، گزاره ی حاکی از این واقعیتها) بخوبی صدق این گزاره اخلاقی را که "کار مریم عادلانه بود" تبیین می کند. یعنی فرض کنید کسی بپرسد: "چرا کاری که مریم کرد (یعنی وام علی را بازپرداخت) عادلانه بود؟" در این صورت می توان در پاسخ بحق گفت: "زیرا علی رغم آنکه مریم خود در تنگنای مالی بود، و علی رغم آنکه می توانست از پرداخت وام به آسانی سرباز بزند، اما به عهد خود وفا کرد، و وام خود را بهنگام گزارد." یعنی این واقعیت های خارجی (یا دقیقتر، گزاره ی حاکی از آنها) بخوبی آن گزاره ی اخلاقی را تبیین می کند. و مطابق "صورت تعدیل شده ی اصل قرینگی"، آن واقعیت های نااخلاقی (یا دقیقتر، گزاره ی حاکی از آنها) قرینه ی صدق آن گزاره ی اخلاقی اند.^{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 ی الف ناشی از آن باشد که (اولاً)

دریافته ام که گزاره ی ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره ی الف را از گزاره ی ب بدست آورده ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می توانیم دریافتن صدق گزاره ی الف بدانیم که گزاره ی ب قرینه ی صدق گزاره ی الف باشد (یا بر مبنای "اصل قرینگی" یا بر مبنای "صورت تعدیل شده ی اصل قرینگی").^{۱۴}

حاصل آنکه به نظر می رسد "صورت نهایی شرط دریافتن صدق" درباره ی رابطه ی گزاره های اخلاقی و حقیقی مصداق دارد. یعنی می توان صدق یک گزاره ی حقیقی را قرینه ی صدق یک گزاره ی اخلاقی دانست.

^{۱۳} راه حل دوم رویکردی است که جودیس تامسن اختیار کرده است. برای نمونه خوبی از بحث های 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 استفاده ی من بوده است.

^{۱۴} بسته به آنکه فرد راه حل اول (مبتنی بر "اصل قرینگی") را پذیرفتنی بیابد، یا راه حل دوم را که مبتنی بر "صورت تعدیل شده ی اصل قرینگی" است.

(۴)

اکنون خوبست "ادعای طباطبایی"، "آموزه‌ی اتکای معرفت شناسانه" 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) آموزه‌ی اتکای معرفت شناسانه: تنها راه دریافتن صدق یک گزاره‌ی اخلاقی آن است که (اولاً) دریابیم پاره‌ای از گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و (ثانیاً) آن گزاره‌ی اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی بدست آوریم.
- (۳) صورت نهایی شرط دریافتن صدق: اگر اعتقاد من به گزاره‌ی الف ناشی از آن باشد که (اولاً) دریافته‌ام که گزاره‌ی ب صادق است، و (ثانیاً) گزاره‌ی الف را از گزاره‌ی ب بدست آورده‌ام، در آن صورت اعتقاد من به الف را در صورتی می‌توانیم دریافتن صدق گزاره‌ی الف بدانیم که گزاره‌ی ب قرینه‌ی صدق گزاره‌ی الف باشد (یا بر مبنای "اصل قرینگی" یا بر مبنای "صورت تعدیل شده‌ی اصل قرینگی").

"ادعای طباطبایی" کاملاً با "آموزه‌ی معرفت شناسانه" و "صورت نهایی شرط دریافتن صدق" سازگار و قابل جمع است. و این سه مقدمه در کنار هم آموزه‌ی شکاکیت اخلاقی را نتیجه نمی‌دهند. برای آنکه اعتبار این ادعای اخیر روشن شود، بگذارید دوباره این پرسش را بپرسیم: آیا می‌توان صدق یک گزاره‌ی اخلاقی را دریافت؟ "آموزه‌ی اتکای معرفت شناسانه" می‌گوید که این کار فقط در صورتی ممکن است که (اولاً) دریابیم که پاره‌ای گزاره‌های حقیقی صادق‌اند، و (ثانیاً) آن گزاره‌ی اخلاقی را از آن گزاره‌های حقیقی بدست آوریم. "صورت نهایی شرط دریافتن صدق" هم می‌گوید که این کار به معنای دریافتن صدق آن گزاره‌ی اخلاقی است، و این کار فقط در صورتی ممکن است که آن گزاره‌های حقیقی قرینه‌ی صدق آن گزاره‌ی 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 قرینه‌ی صدق گزاره‌های اخلاقی باشد." و این بدان معناست که "ادعای طباطبایی" کاملاً با این ادعا سازگار است که "تحت شرایط معین، می‌توان صدق دست کم پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی را دریافت." و این البته به معنای نفی "آموزه‌ی 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.

آرش نراقی

کالیفرنیا- سانتا باربارا

نوامبر ۲۰۰۵

