درس علم دینی؛ دکتر سوزن‌چی، جلسه ششم- 16/12/94

در ادامه بحث جلسه گذشته نیاز هست به یک نکته اشاره شود که در کتاب با عنوان: **جایگاه و منزلت معرفتی امور مقدم بر علم؛ پیش‌فرض‌ها یا مبادی تصوری و تصدیقی**، آمده است.

گفته شد که در فضای جریان پوزیتیویستی دائما نسبت علم و شبه علم را مطرح می‌کنند اما به نظر من این مسئله در فضای علم دینی ما به صورت ساده حل می‌شود. چون در فضای غربی، علم را محصول روش تجربی دانستند، ولی بعد دیدند گزاره‌هایی داریم که محصول تجربه نیستند لذا آنها را گزاره‌های متافیزیکی نامیدند. بعد وقتی خواستند نسبت این‌ها را مشخص کنند گفتند نسبت آنها نسبت علم و غیرعلم است. به نظر من اگر این جا این دعوا را بشکنیم، این تعارض هم حل می‌شود.

از نظر ما هر روش معتبری برای کسب معرفت قابل استفاده است اما ما گاهی می‌خواهیم مثلا مسائل علم را حل کنیم که مسائل علم در واقع محمول‌هایی درباره موضوع علم‌اند، اما گاهی هم برای حل مسائل علم نیازمند گزاره‌های دیگر هستیم که همان مبادی تصوری و تصدیقی علم‌اند که غربی‌ها به آن پیش‌فرض‌های علم‌ می‌گویند. پیش‌فرض‌های علم همان مبادی تصوری و تصدیقی است که قدما گفته‌اند با این تفاوت مهم که مبادی قابلیت بررسی معرفتی دارند اما پیشفرضها خیر. مبادی تصوری و تصدیقی یعنی اتخاذ موضع پیشینی درباره یک موضوع، که البته استدلالش در یک علم دیگر انجام می‌شود و در آن علم درباره‌شان بحث می‌شود. همچنان که خود غربی‌ها نیز وقتی در حوزه روانشناسی در دو فضای «علیت‌گرایی» یا «اراده‌گرایی» اتخاذ موضع می‌کنند، اگر سؤال شود که کدامش درست است می‌گویند با توجه به پیش‌فرض ماست. یا وقتی در فضای دو پارادایم که مثلا کوهن مطرح کرده بحث می‌کنند می‌گویند اختلاف‌شان به خاطر مبانی پارادایمی است.

یکی از اشتباهاتی که گاهی در فضای علم دینی نیز توسط برخی‌ها مطرح می‌شود، موضوع پارادایم است و لذا کسانی مثل آقای علی‌پور و حسنی درصددند تا «پارادایم اجتهاد دینی» را مطرح کنند. حال آن که پارادایم به شدت بار نسبی‌گرایانه دارد و به معنی آن است که ما نمی‌توانیم در یک گزاره‌هایی به توافق برسیم. در واقع در پارادایم وضعیت فرهنگی دارد عوض می‌شود. اما مبادی تصوری و تصدیقی یعنی این‌ها همه‌اش علم است اما علمی که در یک جای دیگر دارد بحث می‌شود. چنان که در منطق نیز بحث شده است که اصول علم یا از سنخ اصول موضوعه است (که در علم دیگر بحث می‌شود) و یا از سنخ اصول متعارف است (که همان بدیهیات و بنابراین برای همه قابل فهم است). یعنی مبادی تصوری و تصدیقی هیچ کدامش از سنخ غیرعلم یا از سنخ غیرمعرفتی و گزاره‌های فرهنگی نیست. لذا در این بحث هیچ کدام پارادایمیک نیست، گرچه می‌گویند ما معنای نسبی آن را اراده نمی‌کنیم، حال آن که اصلا معنی پارادایم این است که من نمی‌توانم اختلافم را با شما حل کنم. به بیان دیگر، باید دید آیا دعوا این جا مبنایی است یا بنایی. دعوای مبنایی به این معنا نیست که مبانی به جایی بند نیست، بلکه به این معناست که ما می‌توانیم دعوایمان را در افق دیگری حل کنیم و تکلیف این مبانی در جای دیگر قابل حل است.

\*\*\*

اما بحث امروز درباره **تفاوت‌های علوم طبیعی و علوم انسانی** است.

در فضای انگلوساکسون تفاوت جدی بین علوم انسانی و علوم طبیعی وجود ندارد، و در واقع پوزیتیوسم و جریانات متاثر از آن می‌کوشید همان روشهای علوم طبیعی را در حوزه مباحث انسانی پیاده کند. اما در فضای قاره­ای بین این دو تفاوت جدی وجود دارد. در کتاب، سه اشکال مطرح کردیم که این سه، عملا می تواند محور سه تا بحث شود هرچند در کتاب بسیار مجمل آمده و الان نظراتم در اینجا تغییراتی کرده است.

در کتاب گفته‌ام کسانی که قائل به تفاوت بین علوم انسانی و علوم طبیعی شده­اند، سه حوزه مهم را مطرح کردند که در واقع هم حوزه‌های مهمی هستند:

1. وجود اعتباریات در علوم انسانی

2. وجود گزاره های تجویزی

3. وجود اختیار

در کتاب گفتیم مهم­ترین تفاوت‌های علوم انسانی و طبیعی، این سه تاست اما اثر چندانی ندارد؛ اما الان می‌گویم بله، مهمترین تفاوتها همین سه تاست اما این تفاوت­ها اثر دارد و بسیار جدی است و آن تفاوت‌ها به قدری است که اگر بخواهیم علم دینی را در فضای علوم انسانی مطرح کنیم این مقدار بحث برایش کافی نیست و علاوه بر این ها، تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که باید آنها را وارد این بحث کنیم. از ثمرات این بحث‌ها این است که اگر به این تفاوت­ها توجه کنیم می­بینیم که برای استفاده اصول فقه بسیار مفید است، یعنی سرمایه اصول فقه برای این بحث­ها بسیار غنی است. به این معنا که دانش اصول فقه به پیشرفت­هایی دست یافته که از ثمرات این مباحث می‌تواند بهره ببرد.

**1. وجود اعتباریات در علوم انسانی**

در وادی علوم انسانی ما با مفاهیم اعتباری به شدت سروکار داریم در حالی که در علوم حقیقی مفاهیم اعتباری نداریم. در ادبیات ما، علم را از سنخ کشف واقع دانسته‌اند اما اگر گفتیم غیر از واقعیات، اعتباریات هم داریم و وادی علوم انسانی وادیی است که اعتباریات آن پررنگ است، آن وقت تکلیف علم چه می‌شود؟

الیته اعتباریات جای پای جدی‌ای در واقعیات دارند. دست‌کم در پنج موضع، اعتباریات با واقعیت گره خورده است:

1- اعتباریات منشأ واقعی دارد یعنی یک واقعیتی در کار بوده است که از روی آن مفهوم یا حکم اعتباری‌ای را گرته‌برداری کرده‌ایم (مثل مالکیت).

2- اعتباریات پیامدهای عینی و اجتماعی دارد (چون همین اعتباریات شلوغی خیابان‌ها را کم و زیاد می‌کند یا تکلیف بهشت و جهنم انسان‌ها را مشخص کند).

3- فرایند اعتبار کردن در ذهن امری اعتباری نیست و به تبع آن، مکانیسم کشف اعتباریات، خودش اعتباری نیست (اعتبار کردن خود یک امر واقعیِ خارجی است و مشمول احکام واقعی است).

4- غایتی که برای وصول به آن اعتبار می‌شود لزوما امری اعتباری نیست.

5- اینکه این اعتبار مرا به غایتی که مد نظر داشته‌ام می‌رساند یا خیر (نسبت اعتبار با هدفی که به خاطرش اعتبار کرده‌ایم)

غرض آن است که اعتباریات درست است که واقعی نیست اما با واقعیت گره خورده است و به اندازه‌ای گره خورده که قبلا گمانم این بود که بحث از واقعیات برای ما کفایت می‌کند. اما به نظر می‌رسد باید اهتمام ویژه‌ای به خود اعتباریات داشت. برای نمونه ما در اصول فقه به شدت با اعتباریات سروکار داریم، اما در فلسفه با حقایق سروکار داریم. چون موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و این امری واقعی است که در مقابل آن امر موهوم است و فضای اعتباریات، فضای موهومات است. مانند «زبان» که در اصول فقه هم ما بیشتر با زبان سروکار داریم، اما در فلسفه با زبان سروکار نداریم. اصلا مباحث اعتباریات ابتدا در اصول فقه و در حاشیه فقه، توسط برخی بزرگان اصولی ما مثل محقق اصفهانی مطرح شده است.

**2. وجود گزاره‌های تجویزی**

تفاوت دیگر این علوم این است که می‌گویند در علوم انسانی گزاره‌های تجویزی هم داریم اما در علوم طبیعی گزاره‌های تجویزی نداریم، بلکه گزاره‌هایش توصیفی است، بنابراین از این جهت متفاوتند. اما باید دانست که درست است که علوم انسانی واجد گزاره‌های تجویزی است اما گزاره‌های تجویزی بازگشت می‌کند به گزاره‌های حقیقی. اما چگونه بازگشت می‌کند؟ این همان بحثی است که در رابطه «باید» و «است»، هیوم مطرح کرده و آقای دکتر سروش در کتاب *دانش و ارزش* مفصل بحث کرده است که آیا بین «باید» و «است» رابطه‌ای هست یا نیست؟ چند مدل بحث در این باره مطرح شده است. آیت‌الله مصباح بایدها را از باب «ضرورت بالقیاس الی الغیر»مطرح می‌کند، آقای حائری «ضرورت بالغیر» را مطرح می‌کند. به نظر من، نظر شهیدمطهری که بحث «علت غایی» را مطرح می‌کند این جا مناسب‌تر است و آن مدلی است که به یک معنا افلاطون و به معنای دیگر ارسطو نیز مطرح کرده است.

صورت مسأله این است که دو گزاره «است» منطقاً به گزاره «باید» ختم نمی‌شوند. پس گزاره های «باید» ریشه در واقعیت ندارند و این سخن هیوم است. در دیدگاه افلاطون، واقعیت‌ها در قالب «مثُل» مطرح می‌شوند و در سلسله مثُل که بالا می‌رود مثال اعلی نزد او هم وجود است، هم خیر است و هم زیبایی است. در ادبیات فلسفی ما نیز این گونه طرح شده است که «وجود مساوق خیر است» و این ظاهرا از میراث افلاطون به ما رسیده است. حال وقتی وجود مساوق خیر شد شما می‌توانید محلی برای تلاقی «است» و «باید» پیدا کنید. چون اصلا خیر باید از خوبی‌ها دربیاید و وقتی می‌گوییم چیزی خوب است گفته می‌شود باید آن را انجام داد. بنابراین درباره خدا «است» و «باید» به همدیگر مرتبط می‌شود. یعنی به حوزه خدا که می‌رسیم، واقعیتی پیدا می‌کنیم که سنخش خیر است، یعنی از گزاره «خدا هست» نتیجه می‌گیریم که «خدا را باید پرستید». چرا این نتیجه را می‌گیریم؟ چون وقتی گفتیم وجود محض، مساوق خیر محض است، و خدا هست یعنی خدا خوب است و اگر خوب است یعنی مطلوب است و باید او را پرستید و به او گرایش داشت. چون بایدها تابع خوشایندهاست و هرچه خوشایند شد، باید می‌شود و اساسا «باید» در گرو گرایش است. همچنان که حسن و قبح نیز تابع باید و نباید است و هرجا حسن آمد، باید هم هست.

به هر حال غرض آن است که یک راه حل، راه حل افلاطونی است. در این راه حل، چون وجود مساوق خیر است، پس ما واقعیتی پیدا می‌کنیم که هم وجود و هم خیر است؛ یعنی «هست» و از دل این «هست»، «باید» درآمده است، البته نه همه واقعیت، بلکه وجود محض است که مساوق خیر محض است و الا وجود در مراحل پایین‌تر ممکن است واجد شر هم باشد.

اما مدل دیگر که شهیدمطهری مطرح کرده، مدل ارسطویی است و آن «علت غایی» است. علت غایی جایی است که حد حقیقی (تعریف حدی) با غایت گره می‌خورد. برای مثال یک دانه سیب آینده‌اش دو امکان دارد: یکی پوسیدن است و دیگری تبدیل شدن به درخت سیب است. بنابراین درخت سیب‌شدن، امکان استعدادی برای دانه سیب است و علت غایی دارد که دانه سیب به درخت سیب تبدیل بشود، یعنی غایتی که دارد آن را به طرف خودش می‌کشاند. حال اگر توانستیم علیت غایی را مطرح کنیم که این علیت در فضای امکان استعدادی دارد مطرح می‌شود و امکان استعدادی (که با امکان ذاتی متفاوت است)، خودش یک امر وجودی است، یعنی اگر شما امکان استعدادی یا علیت غایی در شیئ‌ای شناسایی کردید از دل این علت غایی، «باید» را هم در می‌آورید.

 درخت سیب

دانه سیب

 پوسیدن

پس در حالی که دو آینده برای درخت سیب متصور است کدامشان باید برود؟ (یعنی اگر اختیار داشت که برود کدامش باید بود؟). لذا داریم باید را از متن وجود در می‌آوریم. بنابراین به نظر می‌رسد این راه حلی است که شهیدمطهری در نحوه حرکت معرفتی از «است» به «باید»، تحت عنوان «فطرت» دارد مطرح می‌کند. فطرت یعنی غایاتی که در وجود ما هستند؛ طبعا غایتی که در وجود ماست، آن است که نقش علیت غایی ایفا می‌کند، نه هر غایتی که بعدا بر وضعیت من مترتب شود. چون تفاوتی که بین غایت و علیت غایی وجود دارد این است که علیت غایی قبل از عمل است اما غایت بعد از حصول عمل است. لذا علیت غایی در وجود ما امری وجودی است و این امر وجودی به عینه دارد غایت معتبر را هم رقم می‌زند. بنابراین رابطه «است» و «باید» دارد این جوری حل می‌شود که هرجا علیت غایی در واقعیت پیدا کنیم به بایدش هم رسیده‌ایم. یعنی یک واقعیتی پیدا کردیم که در حالی که واقعیت است «باید» متناسب آن هم به دست ما می‌رسد.

لازم به یادآوری است که این بحث که شهیدمطهری مطرح کرده است امروزه بسیار در بحث حقوق مؤثر است و به خصوص نقطه مقابل لیبرالیسم است. مغالطه‌ای که به تبع فضای لیبرالیستی مطرح می‌شود این است که گفته می‌شود «اختیار دارم پس حق دارم». اختیار داشتن یعنی دو راهی دارم، و دو راهی داشتن دلیل نمی‌شود که منطقا دوطرف مجاز است. زمانی منطقا مجاز می‌شود که واقعیتی به ازایش نداشته باشیم؛ که به قول شهیدمطهری در این صورت می‌شود امور سلیقه‌ای. امور سلیقه‌ای یعنی جایی که در قبال غایت مربوطه، علیت غایی حقیقی و امکان استعدادی خاصی وجود ندارد، یا فطرتی وجود ندارد، بلکه دو شق‌اش یکسان است. این طور نیست که در غایت من نهفته باشد که کدام طرف بروم، بلکه سلیقه من می‌گوید که به کدام طرف بروم.

لذا کسانی که دارند اختیار را مطرح می‌کنند این جا را نگاه می‌کنند. اما می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا اگر دانه سیب اختیار داشته باشد می‌تواند بگوید من چون اختیار دارم می‌خواهم بپوسم؟ یعنی اگر اختیار داشته باشد و دانه سیب هم باشد، خود دانه سیب بودن نشان می‌دهد که «باید» برود درخت سیب بشود. بنابراین صرف اختیار داشتن منطقا دلیل نمی‌شود که حق دارم. حق داشتن به اختیار گره نمی‌خورد هرچند که اختیار داشتن، پیشفرض حق است یعنی حق در فضای اختیار معنا پیدا می‌کند و جایی که مجبور هستیم حق معنا ندارد. من نمی‌توانم مسیر گردش خونم را تغییر دهم، چون در قبَل آن اختیار ندارم لذا این جا اصلا حق معنا ندارد چون در اختیار من نیست. بنابراین باید فضای اختیار باشد اما فضای اختیار برای بحث حق کفایت نمی‌کند.

حضرت امام در چهل حدیث استدلال می‌آورد که هر انسانی در هر اقدامی طالب وضع بهتر است و به نظر من بایدها از همین جا به دست می‌آیند، چون «بهتر» و «باید» را یکی گرفتیم و این که هر انسانی دنبال وضع بهتر است یک امر فطری است و هیچ مثال نقض هم ندارد که کسی در اعمال و رفتار خویش دنبال وضع بهتر نباشد، چون انسان‌ها دنبال کمال هستند.حتی کسی که مرتکب عمل خلاف می‌شود هم برای خوب بودن آن توجیه دارد و اگر توجیهی برای خود نکرده باشد آن فعل را انجام نمی‌دهد. همین طور انسان در دوران امر به بین بهتر و بهترین،‌ بهترین را انتخاب می‌کنند.

به هر حال این به عنوان ضابطه استخراج «باید» از «است» مطرح می‌شود که انسان به دلیل فطرت کمال طلبی، در شرایط انتخاب، وضعیت بهتر را انتخاب می‌کند و وقتی وضعیت بهتر خود را چیزی بداند، آن را انتخاب می‌کند و این طور «باید» از دل آن در می‌آید. به هر حال غرض آن است که گزاره‌های تجویزی بازگشت می‌کند به گزاره‌های واقعی و بنابراین با این تقریر (که در کتاب هم همین تقریر در پیش گرفته شده) وجود گزاره‌های تجویزی در علوم انسانی تفاوت خاصی را رقم نمی‌زند.

یک نکته دیگری که باید اشاره شود این است که یکی از تلقی‌هایی که در علم دینی رایج است و به نظر می‌رسد شهید صدر در *اقتصادنا* مطرح کرده این است که می‌گویند علوم انسانی یک بعد تجویزی و یک بعد توصیفی دارد، و علم دینی ورود در حوزه هنجاری (تجویزی) آن است نه در حوزه توصیفی. به نظر می‌رسد این حرف قابل دفاع نیست چون تفکیک توصیفی، هنجاری برای پیشبرد علم دینی این جا جواب نمی‌دهد؛ یعنی این سخن مربوط به فضایی است که گمان می‌کنند که بایدها هیچ ریشه‌ای در واقعیت ندارند، ‌بلکه کاملا مؤلفه فرهنگی هستند. کسی که می‌گوید ما در توصیفی‌ها دعوا نداریم، بلکه در هنجاری‌ها دعوا داریم، در واقع پذیرفته که حوزه هنجاری‌ها نسبی و غیرمطابق با واقع است. وقتی گفته شود ما گزاره‌های توصیفی را قبول داریم اما گزاره‌های تجویزی را قبول نداریم، (مثلا این که گفته شود علم اقتصاد جهانی است و قوانین آن برای همه یکسان است اما مکاتب اقتصادی متفاوت است و ما می‌توانیم مکتب اقتصاد اسلامی داشته باشیم همچنان که مکتب اقتصاد سوسیالیستی هم وجود دارد) این اختلاف در هنجارها چه اختلافی است؟ آیا ریشه در واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر ریشه در واقعیت ندارد ثمره‌اش این می‌شود که اقتصاد ما نیز هیچ ترجیح واقعی بر اقتصاد آنها ندارد. یعنی ما یک بحث فرهنگی داریم و آنها هم یک بحث فرهنگی دارند و همان طور که مال آنها بر ما ترجیحی ندارد، مال ما هم بر آنها ترجیحی ندارد.

غرض آن است که این دفاع از علم دینی، دفاع خیلی بدی است چون یا این‌ها را باید نسبی بکنید که اگر نسبی شدند دیگر این علم ترجیحی بر دیگر علوم ندارد و اگر این‌ها را برگرداندید به توصیفی‌ها، دیگر چیزی برای شما باقی نمی‌ماند، لذا این توجیه برای علم دینی پیشاپیش زمین‌خورده است.

اشکال را به بیان دیگری هم می‌توان مطرح کرد: از طرفی آن مقدار از ارزشها که به درد بحث ما می‌خورند ریشه در واقعیات دارند (پس بنوعی به توصیف برمی گردند) و از طرف دیگر، بسیاری از توصیفات در حوزه علوم انسانی ناظر به اعتبارات انسانی است (مثلا وقتی ملکیت اعتباری است و پول اعتباری است آیا قوانین عرضه و تقاضا بحثی در حوزه اعتباریات است یا واقعیات) نه واقعیت عینی لذا بسیاری از توصیفات هم خصلت اعتباری و فرهنگی پیدا می‌کند (که اصلا رویکردهای تفسیری از دل همین توجه رویید) پس نه توصیفات این علوم آن گونه که توهم می‌شد جهانشمول است و نه ارزشهایش این اندازه وابسته به فرهنگ است؛ پس این مدل که توصیفات را از غرب می‌گیریم اما هنجارهای خودمان را وارد می‌کنیم مدل قابل دفاعی نیست و مبتنی بر ساده‌انگاری در هر دو حوزه است.

اما این که گفته بودم حضور اعتباریات تاثیر ماهوی در تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی نمی‌گذارد ناشی از ساده‌انگاری وادی اعتباریات بود و الان متوجه شده‌ام اعتباریات در فضای علوم انسانی بسیار بیشتر ازآن چیزی که در کتاب تصور می‌کردم نقش ایفا می‌کند. در کتاب، اعتباریات را بیشتر در افق تجویزی می‌دیدم در حالی که بنای علوم انسانی بر اعتباریات است. چون موضوع علوم انسانی، کنش ارادی انسان است.

به نظر من بحث اعتباریات علامه، فضای فلسفی ما را به شدت تغییر می‌دهد. در تلقی قدما اراده در یک فرایند مکانیکی از تصور ایجاد می‌شد (و لذا مخالفان آنها را متهم به جبرانگاری می‌کردند) اما علامه در میان این سیر صدور فعل ارادی، جایی برای اعتبار باز کرد که تا اعتبار نکنیم اراده ایجاد نمی‌شود.

تصور تصدیق شوق اراده

 اعتبار

نظریه اعتباریات علامه ابتدا در *رساله اعتباریات* آمده، بعد در رساله *الانسان فی الدنیا* آن را مفصل شرح داده است که ظاهرا هر دو در تبریز نوشته شدند. نظریه اعتباریات ایشان اولا و بالذات یک موضوع انسان‌شناسی است که البته سالها بعد در قم در *اصول فلسفه* در مقابل مارکسیست‌ها از آن استفاده معرفت‌شناسی کرده است؛ اما چون ابتدا این کتاب ایشان منتشر شد و رساله‌های مذکور ظاهرا سالها بعد- یعنی بعد از رحلت ایشان منتشر شد- عموما این مساله را به عنوان یک مساله اساسا معرفت‌شناختی دیدند و در فهم آن دچار انحراف شدند. دغدغه ایشان در اصول فلسفه آن گونه که شهیدمطهری توضیح می‌دهد این است که مارکسیت‌ها می‌گفتند گزاره‌ها همه‌اش اعتباری است، علامه آمد حوزه اعتباریات را از حوزه واقعیت‌ها تفکیک کرد و گفت اعتباریات برهان‌بردار نیست، ولی واقعیات برهان‌بردار است. بعد شهیدمطهری می‌گوید تمام مسائلی که در زمینه نسبی‌گرایی مطرح می‌شود به این برمی‌گردد که این‌ها بین «اعتباریات» و «واقعیات» خلط کردند.

نکته‌ای که این جا وجود دارد و هیچ‌کدام از بزرگان و حتی شاگردان علامه متوجه آن نشدند این است که علامه دارد اعتباریات را در فضای کنش انسانی مطرح می‌کند و می‌گوید انسان وقتی می‌خواهد عمل کند باید ابتدا اعتبار کند تا بتواند عمل کند. به نظر می‌رسد این نگاه، فضای بحث اختیار را کاملا متفاوت می‌کند، حتی موضوع علیت را عوض می‌کند، چون در فضای بحث‌های فلسفی ما همچنان اراده با علیت گیر دارد. به خاطر این که اراده تابع این عناصر شده است و از نگاه ایشان تا اعتبار نکنید اراده حاصل نمی‌شود.

مارکسیست‌ها معتقد بودند که همه چیز نسبی است، اما علامه وقتی می‌گوید اعتباریات غیر از امور حقیقی است، لذا ادبیاتش در اعتباریات تاحدودی نسبی‌گرایانه است و این چالشی است که همه را به خود درگیر ساخته است و کسانی چون آیت الله مصباح، آیت الله جوادی،‌ آیت الله لاریجانی و خود شهیدمطهری را به خود کشانده است که وقتی اعتباریات نسبی شدند شامل اخلاق هم می‌شود. همه دارند از این زوایه به بحث وارد می‌شوند، در حالی که محل بحث علامه این‌ها نیست و در *المیزان* مکرر می‌بینیم که اعتبارات شارع را فطری و قطعی و لایتغیر تلقی می‌کند. لذا برخی گفته‌اند آن چه علامه در *المیزان* می‌گوید با آن چه در *اعتباریات* می‌گوید، تعارض دارد. اما جمع این دو به این است که علامه در تقابل با مارکسیست‌ها با طرح فضای اعتباریات که کشش نسبی‌گرایی زیاد دارد و هرچیز نسبی را در اعتباریات می‌توان ردش را پیدا کرد، نشان داد که درست است که اعتباریات می‌توانند نسبی بشوند اما معنایش این نیست که اعتباریات الا و لابد نسبی‌اند. این مفاد سخن ایشان در *اصول فلسفه* است که نسبی‌گرایی را در حوزه اعتباریات پیدا کنید یعنی نسبی‌ها را نباید در حقایق وارد کنید، بلکه فقط در اعتباریات باید سراغ آنها بگردید.

اعتباریات کنش انسانی علوم انسانی

حال اگر توجه کنیم، زمانی کنش انسانی پیدا می‌شود (و محملی برای شکل‌گیری علوم انسانی پیدا می‌شود) که اعتباریات وارد این سیستم شده باشد، و اگر حوزه اعتباریات حوزه‌ای است که کنش انسانی را معنا‌دار می‌کند، اصلا توصیف‌های شما به شدت با این اعتباریات که در آنها فضای نسبی‌گرایی پررنگ است، گره خورده است، پس توصیف جهان‌شمول شما جایگاهی ندارد. مثلا توصیف عرضه و تقاضا در فضای مالکیت اعتباری رقم خورده است و مالکیت، پول و ده‌ها اعتبار دیگر را پذیرفتید و در فضای این اعتبارات دارید یک واقعیت خارجی را توصیف می‌کنید. بنابراین، این که گفته شود که توصیفی‌ها جهان‌شمول است و هنجاری‌ها از آن این ملت و آن ملت است باید بگوییم که اگر هم یک جایی باشد که خیلی محکم است خود هنجاری‌هاست و برعکس در فضای توصیفی است که خیلی از آنها این ملت با آن ملت فرق می‌کند. لذا تفکیک توصیفی، هنجاری تفکیک رهزنی است و اگر جاهایی هم کاربرد داشته باشد این جا کاربرد ندارد. به هر حال می‌خواهم بگویم کسانی که سراغ این رفتند که مشکل علم دینی را در فضای توصیفی و هنجاری حل کنند، راه‌شان خیلی بی‌راهه است.

**(3) وجود اختیار**

تفاوت سومی که بین این دو دسته علوم (انسانی و طبیعی)‌مطرح شده است، بحث اختیار آدمی است. در فضای انگلوساکسونی، در روان‌شناسی یک اختلافی بین مکتب «علیت‌گرا» و «مکتب اراده‌گرا» وجود دارد و علیت را در مقابل اراده قرار می‌دهند. می‌گویند شما یا قائل به نظام ارادی هستید و در این صورت علیت دیگر وجود ندارد و یا بالعکس، قائل به نظام علیت هستید و در این صورت اراده دیگر معنا ندارد، لذا اگر اختیارگرا باشید دیگر علیت معنا پیدا نمی‌کند.

موضعی که در کتاب گرفته بودم این بود که در فلسفه ما علیت و اراده قابل جمع‌اند و قبول اختیار، در علوم تفاوت ایجاد نمی‌کند. در واقع گمانم این بود که کسانی که می‌گویند وجود اختیار علوم انسانی را با علوم طبیعی متفاوت می‌کند، می‌گویند چون علوم طبیعی براساس علیت حرکت می‌کند و شما وقتی علت را شناختی، معلول را هم می‌شناسی، حکم می‌کنید و همیشه هم درست است. اما اگر قرار باشد اراده باشد،‌ علت می‌آید اما معلول نمی‌آید، چون اراده من وسط قرار گرفته است، لذا نمی‌توانید شناسایی را آن طور که در علوم طبیعی انجام می‌دادید، انجام دهید. در مقابل این تحلیل می‌گفتم جمع این دو (علیت و اراده) ممکن است، به این خاطر که اختیار بدون علیت معنا ندارد، زیرا فعل محصول اختیار را معلول شخص مختار می‌دانید. (چون چالش موجود در بحث اختیار با علیت این است که گفته می‌شود اگر علت بود، اختیار من دیگر اختیار نیست، حال اگر علیت را انکار کنید این را که اختیار من موجب شد که این حاصل شود، چکار می‌کنید؟)

اما الان به نظرم می‌رسد که این مقدار که آنجا گفته شده مشکل را حل نمی‌کند. بله، اختیار هم در اثری که از انسان سر می‌زند نقش‌آفرینی می‌کند؛ اما مساله این است که خود اختیار ظاهرا تبیین علی (مکانیکی) رفتارها را غیرممکن می‌سازد و این بود که مشکل ایجاد کرده بود نه اینکه خود اختیار علت می‌شود برای عمل انسان. در واقع پاسخ من یک اشکال فلسفی بر منکران ارتباط علیت و اراده بوده اما تبیین ایجابی ارائه نمی‌دهد.

امروزه به نظرم می‌رسد می‌توان تبیین دیگری از اراده ارائه داد که هم اراده را تبیین پذیر کند و هم تبیین‌پذیریش به نحوی نباشد که از اراده عملا جز اسمی بی‌مسمی باقی نماند. آن هم این است که به جای اینکه بر اساس مبنای ارسطویی اختلافات را به ماده برگردانیم به تبع لایب‌نیتس اختلافات را به جهان‌های ممکن برگردانیم. توضیح مطلب اینکه یکی از اصولی که لایب‌نیتس برای فهم واقعیت بیان می‌کند، اصلِ «جهت کافی» است. او می‌گوید: برای موجودشدن یک شیئ باید «جهت کافی» برای وجودش باشد تا موجودشدن محقق گردد. یعنی باید غایتی در کار باشد و جهان عبث نیست و در واقع از این طریق، مسأله حکمت الهی را هم حل می کند.

من قبلا اصل جهت کافی را همان علیت غایی ارسطو تلقی می‌کردم در حالی که این برداشت صحیح نیست. با توجه به بحثی که نیچه و وبر در موضوع «علیت کافی» دارند به نظر می‌رسد سخن لایب‌نیتس سخن عمیقی است و ظاهراً این دو متأثر از او این موضوع را مطرح کرده‌اند. برای توضیح مطلب از جای دیگری آغاز می‌کنم

شهیدمطهری در کتاب *عدل الهی*، در تبیین نظام احسن و نفی تبعیض در عالم می‌گوید: آنهایی که قائل به تبعیض در عالم هستند واقعیت اشیا و تفاوت ذاتی آن را نفهمیدند. اساسا سلسله واقعیات و اشیا در عالم شبیه سلسله اعداد است. همان طور که عدد 3 جایش بین اعداد 2و4 است و معنا ندارد که جای دیگر باشد و اگر جای دیگری بود، دیگر 3 نبود، بلکه عدد دیگری بود. چرا چنین است، چون نظام عالم نظام احسن است.

اما این استدلال یک اشکال دارد، چون نظام احسن یعنی بهترین نظام ممکن. یعنی در میان چندین نظام که امکان وجود دارند این نظام بهترین است. اما استدلال شهیدمطهری این گونه است که نظام های دیگر تصویر ندارد. در حالی که باید این طور ‌گفته می‌شد که نظام احسن در میان نظام‌های ممکن، بهترین نظام است. اما از کلام شهیدمطهری این طور برداشت می‌شود که وجود هیچ نظام دیگری ممکن نیست.

لایب‌نیتس قائل به جهان‌های ممکن است و معتقد است بی‌نهایت جهان‌های ممکن می‌تواند وجود داشته باشد و در میان جهان‌های ممکن، این جهان موجود شده است. یعنی در علم خدا، بی‌نهایت جهان تصویر دارد. از این نگاه، واجب‌الوجود موجودی است که خودش در تمام جهان‌های ممکن، موجود است؛ اما جهان موجود تنها یکی از جهان‌های ممکن است که خدا از میان جهان‌های ممکن آن را موجود کرده است. می‌توان برداشت کرد که می‌خواهد بگوید واقعیت خدا فوق همه واقعیات است. اگر دقت کنید در این تصویر نه‌تنها نظام احسن واقعا به معنای نظام احسن (نه تنها نظام ممکن) می‌شود بلکه اختیار هم ظرفیت معنایی جدیدی پیدا می‌کند که حتی در مورد خدا هم معنی می‌دهند. اختیار یعنی از میان بی‌نهایت جهان ممکن یکی را ایجاد کردن؛ همه جهان‌های ممکن مسبوق به خدایند اما انسان که اختیار دارد یعنی یکی از این جهانها را ایجاد می‌کند. [[1]](#footnote-1)

به هر صورت لایب نیتس قائل به جهان های ممکن است و اصل «جهت کافی» او در مقابل علیت غایی است، البته در مقابل بودن به معنی انکار غایت نیست. علیت غایی در ادبیات ارسطویی، در نظام ضرورت طرح می‌شود، اما لایب نیتس در جهان‌های ممکن دارد حرف می‌زند و می‌گوید ما بی‌نهایت جهان ممکن داریم. حالا در این بی‌نهایت چرا این جهان الان هست، یعنی جهت کافی برای موجودشدن این چیست؟ به سخن دیگر، حکمت خدا برای این که این باشد و نه آن، چیست؟

با این نگاه به نظر می‌رسد مفهوم اختیار فوق‌العاده متفاوت می‌شود و وجود اختیار در این فضا معنای دیگری پیدا می‌کند. یعنی انسان دائماً در فضای جهان‌های ممکن دارد رفتار می‌کند. بنابراین لازم نیست علوم انسانی تابع تبیین‌های علوم طبیعی باشد، چون تبیین‌های علوم طبیعی علت‌مدار بود یعنی تابع یک نظام ضروری بود، اما تبیین‌های علوم انسانی به خاطر اختیار انسانی بحث را وارد جهانهای ممکن می‌کند و بحث تابع معنایی است که ما وارد اشیا می‌کنیم، اما ما معنا وارد می‌کنیم یعنی دلیل داریم. که این جا بحث‌های *وبر* خیلی جالب است که می‌آید بین فهم که کار علوم انسانی است و *دیلتای* مطرح کرده بود، و بین تبیین که کار علوم طبیعی است، یعنی بین «رابطه علّی» و «فهم» جمع می‌کند. به همین خاطر است که قائلم علوم انسانی با علوم طبیعی تفاوت‌هایی دارد، اما تفاوتش تباین تام نیست که بگوییم هیچی از آن در این جا مؤثر نیست، یعنی همه حرف‌هایی که در حوزه واقعیت گفتیم سر جایش محفوظ، اما باید یک بحث‌هایی درباره اعتباریات هم بکنیم که ان شاءالله در جلسه بعد طرح می‌شود.

1. . یکی از مبانی این نظریه این است که واقعیت را اوسع از وجود بگیریم که بنده به این قائل هستم. برای اینکه این مبنا بهتر معلوم شود بگذارید از تاریخ علم کلام یک مثال بیاورم و آن نظریه «حال» اشاعره است که غالبا جدی گرفته نمی‌شود (اینکه بین وجود و عدم اموری واقعیت دارند به نام «حال»). سؤال اصلی در «نظریه حال» در کلام این است که: آیا خدا قبل از ایجاد عالم به موجودات علم داشته یا نداشته؟ می‌دانیم که علم خدا به موجودات غیر از علم خدا به ذات خویش است. اگر بگوییم نداشته که علم خدا زیر سؤال می‌رود و اگر بگوییم داشته، متعلَق این علم کجا بوده؟ چون علم به موجودی دیگر معنا ندارد مگر این که این موجود دیگر در یک جایی باشد، چون علم از پدیده‌هایی است که کاملا وابسته به متعلقش است. در این فضاست که آنها می‌گویند موجودات قبل از ایجاد «حال» بودند؛ نه عدم بودند، چون اگر عدم بودند یعنی خدا به آنها علم نداشته، و نه وجود بودند، چون خدا آنها را هنوز نیافریده بود. این مساله دشواری است و یکی از راه حلهایش این است که واقعیت را اوسع از وجود و عدم بگیریم که بحث مفصلی دارد. [↑](#footnote-ref-1)