

## معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» در دیدگاه علامه طباطبائی

hosseina5@yahoo.com

حسین احمدی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۴/۱۳

دریافت: ۹۳/۶/۱۹

### چکیده

یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» است که در آن به مباحثی مانند امکان شناخت «الزام اخلاقی»، اخباری‌انگاری و انشایی‌انگاری جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، اطلاق و نسبیت این جمله‌ها و راه شناخت آنها پرداخته می‌شود. علامه طباطبائی، از فیلسوفان مطرح مسلمان، درباره مباحث معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی»، عبارت‌های صریحی ندارد. به همین دلیل مفسران ایشان، اختلاف‌های فراوان دارند؛ ولی بیشتر مفسران در مسئله مورد بحث، ایشان را انشایی‌انگار و ناشناخت‌گرا دانسته‌اند و برخی ایشان را نسبی‌گرا معرفی کرده‌اند. این تحقیق بر آن است تا با روش تحلیلی - فلسفی به تعریف اخباری‌انگاری و انشایی‌انگاری در معرفت‌شناسی اخلاقی بپردازد و اخباری‌انگاری علامه را در جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» اثبات کند. همچنین این مقاله با تعریف شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی در معرفت‌شناسی اخلاقی، نظریه علامه را در جمله‌های «الزام اخلاقی»، شناخت‌گرایی و مطلق‌انگاری قلمداد می‌کند. توجه به سه راه شناخت جمله‌های اخلاقی در نظریه علامه، یکی از ادله شناخت‌گرا بودن ایشان است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی اخلاقی، الزام اخلاقی، اخباری‌انگاری، انشایی‌انگاری، شناخت‌گرایی، ناشناخت‌گرایی، راه شناخت.

## مقدمه

معرفت‌شناسی، دانشی است که ماهیت شناخت آدمیان، منابع، ابزارها، راه‌های تحصیل شناخت، قلمرو و ارزش آن را بررسی می‌کند و معرفت‌شناسی اخلاقی، به مباحث معرفت‌شناسی در مفاهیم و جمله‌های اخلاقی می‌پردازد. مفاهیم اخلاقی بر دو دسته‌اند: مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی. مفاهیم الزامی در اخلاق، تمام مدلولاتی را دربر می‌گیرد که به هر زبانی بر معنای الزامی دلالت دارند که موضوعی اخلاقی را بر عهده انسان‌ها می‌گذارند یا انسان را از موضوعی غیر اخلاقی برحذر می‌دارند؛ مانند باید، نباید، وجوب و وظیفه. مطابق این تبیین، جمله‌های ذیل، حاوی «الزام اخلاقی» به‌شمار می‌آیند: «باید عدالت داشت»، «نباید ظلم کرد»، «عدالت داشتن واجب است».

مهم‌ترین مسئله معرفت‌شناسی، ارزش شناخت است که با تعیین نوع راه شناخت مشخص می‌شود؛ ولی این تحقیق، به دنبال ارزش شناخت راه‌های شناخت نیست، بلکه معرفت‌شناسی مطلق - نه معرفت‌شناسی اخلاقی - این امر مهم را به عهده دارد. ارزش شناخت جمله‌های اخلاقی با تعیین راه شناخت جمله‌های اخلاقی در دیدگاه علامه طباطبائی در این تحقیق و با تکیه بر مباحث معرفت‌شناسی مطلق، روشن می‌شود. مسئله اصلی این تحقیق، اخباری‌انگاری یا انشایی‌انگاری، شناخت‌گرایی یا ناشناخت‌گرایی و تعیین نوع راه شناخت در «الزام اخلاقی» از منظر علامه طباطبائی است.

از آنجاکه علامه طباطبائی از اندیشمندان تأثیرگذار مسلمان است، نظریه‌های ایشان در کانون توجه اندیشمندان و محققان قرار دارد. به همین دلیل درباره نظریه‌های ایشان بسیار قلم‌فرسایی می‌شود. ایشان در مسئله یادشده، بیان صریحی ارائه نکرده است و به نظر می‌رسد تحلیل‌های ناقص و غیر صحیح مفسران، نتایج نادرستی را به بار آورده است. محققان پرشماری نظریه علامه را درباره «الزام اخلاقی» از حیث معناشناختی، هستی‌شناختی و مباحث منطقی تبیین کرده‌اند. ولی به صورت تحلیلی - فلسفی به برخی مباحث معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» در دیدگاه علامه پرداخته نشده است. البته گاه برخی درباره مباحث معرفت‌شناسی یادشده یا مباحث معرفت‌شناسی مفاهیم ارزشی بحث کرده‌اند، ولی به طور منسجم به معرفت‌شناسی مفاهیم الزام

اخلاقی نپرداخته‌اند؛ مانند اینکه برخی ایشان را نسبی‌گرا معرفی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۷۳۰؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳-۳۵۴) و برخی نیز در مقام پاسخ، اطلاق‌گرایی را برای ایشان به اثبات رسانده‌اند (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶-۲۴۹؛ امید، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵؛ بهرامی، ۱۳۷۷؛ نصرافهانی، ۱۳۸۷؛ ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹؛ جوادی، ۱۳۷۴؛ یعقوبی، ۱۳۸۷). برخی ایشان را انشایی‌انگار دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۹۰-۹۱؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۳-۳۶۰؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۱) و برخی دیگر، ناشناخت‌گرا قلمداد کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۳-۳۶۰؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸). این تحقیق بر آن است تا با روش تحلیلی - فلسفی، مباحث معرفت‌شناسی «الزام اخلاقی» را در دیدگاه ایشان روشن کند. از نوآوری‌های این تحقیق، توجه به تعریف اخبار و انشا در معرفت‌شناسی اخلاقی، تعریف شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی در این معرفت‌شناسی و اثبات اخباری‌انگاری و شناخت‌گرایی علامه طباطبائی در «الزام اخلاقی» است.

### ۱. جایگاه «الزام اخلاقی» در نظریه علامه طباطبائی

پس از تعریف اصطلاحات معرفت‌شناسی اخلاقی و تبیین جایگاه مسئله، به جایگاه «الزام اخلاقی» در «ادراکات اعتباری» در نظریه علامه طباطبائی می‌پردازیم. اعتباریات عملی در دیدگاه ایشان، به ادراکاتی اطلاق می‌شود که مربوط به ظرف عمل و قوای فعاله موجودات ارادی‌اند و در راستای رفع نیاز فردی و اجتماعی، حد چیزی به چیز دیگری داده می‌شود. در «الزام اخلاقی» حد ضرورت واقعی میان فاعل و فعل اخلاقی - که رابطه امکانی دارند - اعتبار می‌شود تا فاعل تحریک شود و برای محقق شدن ضرورت واقعی تلاش کند.

اعتباریات عملی علامه طباطبائی، اعتباریات عمومی و خصوصی را دربر می‌گیرد. اعتباریات عمومی و ثابت، اعتباریاتی‌اند که «پیش از اجتماع» هم نامیده شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۲ و ۲۰۵). این اعتباریات پاره‌ای از فعالیت‌های قوای فعاله انسان را دربر می‌گیرند که محدود به اجتماع نیستند؛ برای مثال زمانی که انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود

را به کار می‌اندازد، این فعالیت به اجتماع ارتباطی ندارد. اعتباریات خصوصی و متغیر، آن دسته از ادراکات اعتباری‌اند که بی‌فرض «اجتماع» محقق نمی‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۶ و ۱۸۸-۱۸۹)؛ مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواج و تربیت اطفال که از همان اعتبارات ثابت نتیجه گرفته می‌شوند. علامه طباطبائی در اصول فلسفه این اعتباریات را چنین تبیین می‌کند:

اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم؛ چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض، و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر؛ از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند: ۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص؛ ۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (همان، ص ۱۸۶).

نظریه اعتباریات علامه، بیانی از مجاز سکاکی است؛ از این رو نظریه مجاز سکاکی در اینجا به صورت مختصر تبیین می‌شود. سکاکی قایل است در مجاز، معنای لغت تغییر نمی‌کند، بلکه انسان، شیئی را که واقعاً در خارج مصداق مفهومی نیست، در ذهن خود مصداق آن مفهوم قرار می‌دهد و با این کار، آثاری را بر این ادراک اعتباری بار می‌کند؛ مانند زمانی که خطاب می‌شود: «شیر آمد» و منظور این است که «علی آمد». در این جمله، مجاز به کار رفته است؛ متکلم در این مجازگویی، علی را - که مصداق شیر نیست - در ذهن مصداق شیر در نظر می‌گیرد و «علی شجاع است» را می‌فهماند. در این مثال در معنای علی و شیر تصرف نشده است؛ بلکه متکلم در «مصادیق شیر» تصرف می‌کند و مصداق اعتباری برای شیر می‌سازد. تبیین علامه در اعتباریات عملی و «الزام اخلاقی»، شبیه تبیین مجاز سکاکی است. بنابراین به نظر علامه، ذهن انسان معنای

«باید» را از رابطه ضروری میان علت و معلول حقیقی اخذ می‌کند و رابطه امکانی را (مانند رابطه میان خود و عدالت اخلاقی که رابطه امکانی است؛ زیرا با اختیار انسان محقق می‌شود و فرض بر آن است که هنوز محقق نشده است) به عنوان مصداق اعتباری آن ضرورت در نظر می‌گیرد و جمله «من باید عادل باشم» را به کار می‌برد.

علامه طباطبائی میان معنای ضرورت میان «علت و معلول» و معنای ضرورت میان «انسان و صورت نتیجه فعلش» یا میان «انسان با فعلش» تمایزی قایل نیست؛ بلکه هر سه را مصداق یک معنا می‌داند؛ با این تفاوت که اولی مصداق حقیقی «باید» است و دومی و سومی مصداق مجازی و ادعایی. بنابراین «باید» اخلاقی، مصداق اعتباری و ادعایی در ذهن دارد و از لحاظ هستی‌شناختی واقعیت خارجی ندارد؛ اما درخور توجه است که «الزام اخلاقی» از منظر علامه به تبع اعتباریات عملی، به عمومی (ر.ک: همان، ص ۱۹۰، ۲۰۲ و ۲۰۵) و خصوصی (ر.ک: همان، ص ۱۸۶ و ۱۸۹-۱۸۸) تقسیم می‌شود و مصداق اعتباری «الزام اخلاقی» عمومی، بر پایه واقعیت استوار است و از آنجا که پشتوانه واقعی دارد، اعتبار متغیری نیست.

بحث «الزام اخلاقی» از دو جهت در بیان علامه بررسی شده است: از جهت «الزام» (که در ادراکات اعتباری بررسی شده)، بیشتر در کتاب‌های *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقاله ششم و رساله *اعتباریات*؛ و از جهت «اخلاقی» بودن آن، در تفسیر *المیزان*.

## ۲. اخباری‌انگاری در دیدگاه علامه طباطبائی

دو اصطلاح اخباری‌انگاری و انشایی‌انگاری دارای اهمیت بسیاریند؛ زیرا تعاریف مختلف اخباری‌انگاری و انشایی‌انگاری سبب تمایز قلمرو آنها می‌شود. برای مثال برخی تمام جمله‌های اخلاقی را اخباری (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۸۳) و برخی، همه این جمله‌ها را انشایی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸ و ۳۴). به نظر اینان جمع اخباری و انشایی بودن جمله‌های اخلاقی محال است؛ ولی برخی اندیشمندان، امکان اخباری و انشایی بودن جمله‌های اخلاقی را رد نمی‌کنند، بلکه به آن معتقدند (لاریجانی، ۱۳۸۶). این تمایزها بر تعاریف مختلف اخبار و انشا

و اهمیت پرداختن به آن تعاریف دلالت دارد. به نظر می‌رسد کسانی که امکان اخباری و انشایی بودن جمله‌های اخلاقی را قبول دارند، به ظاهر جمله‌های اخلاقی، و برخی که آن را محال می‌دانند، به حقیقت جمله‌های اخلاقی توجه می‌کنند.

منظور از اخباری‌انگاری یا انشایی‌انگاری در این تحقیق، اخباری یا انشایی دانستن ظاهر جمله‌های اخلاقی نیست؛ زیرا همه فیلسوفان اخلاق، قالب و ظاهر اخبار و انشا را برای جمله‌های اخلاقی می‌پذیرند و این دو جمله به ظاهر اخباری و انشایی را اخلاقی می‌دانند: «عدالت داشتن واجب است» و «باید عدالت داشت»؛ بلکه بحث در این است که مفاد و حقیقت جمله‌های اخلاقی، اخبار است یا انشا. اگر مفاد این جمله‌ها، ادعای واقع‌نمایی داشته باشد و به عبارت دیگر حکایت از واقعیت باشد، اخباری محسوب می‌شود و احتمال صدق و کذب در این جمله‌ها راه دارد، و اگر مفاد آنها حکایتی نباشد، انشایی به حساب می‌آید و احتمال صدق و کذب در آنها راه ندارد. به عبارت دیگر ویژگی جمله‌های خبری، قابلیت اتصاف به صدق و کذب است. اگر مفاد جمله‌ای با واقع مطابقت داشته باشد، صادق است و اگر مطابق نباشد، کاذب به‌شمار می‌آید؛ بنابراین جمله‌های خبری، صرف‌نظر از لفظ، دارای حقیقتی ثابت‌اند و هیئت چنین جمله‌هایی نقش حکایتگری و واقع‌نمایی دارد. اگر کسی جمله‌های اخلاقی را دارای حقیقت خبری بداند، اخباری‌انگار و اگر دارای حقیقت انشایی بداند، انشایی‌انگار به‌شمار می‌آید.

علامه بیان صریحی درباره اخباری‌انگاری یا انشایی‌انگاری جمله‌های اخلاقی ندارد و به همین دلیل مفسران کلام ایشان دچار اختلاف شده‌اند. برخی انشایی بودن جمله‌های اخلاقی را به ایشان نسبت می‌دهند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰-۳۶۳؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰؛ مروارید و هم‌متی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸) و برخی اخباری بودن آنها را (ر.ک: مروارید و هم‌متی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۸۴). در این قسمت به تبیین و بررسی اختلاف یادشده خواهیم پرداخت.

جمله‌های «هر کسی باید عدالت داشته باشد» و «عدالت داشتن واجب است»، از نظر علامه به یک معنا هستند. درباره انشایی یا اخباری بودن معنای جمله‌های فوق دست‌کم چهار احتمال وجود دارد:

الف) جمله‌های مزبور در تفسیر اول، انشایی‌اند. در این صورت، چنین جمله‌هایی قابلیت صدق و کذب ندارند و این معنا را می‌فهمانند که امری به فاعل دستور می‌دهد؛ مبتنی بر اینکه میان عدالت و فاعل، رابطه ضروری اعتبار کرده تا فعل توسط فاعل انجام شود. این نظریه به اعتباریات شهرت دارد و علامه در صورت اعتقاد به این نظریه، مانند دیگر اعتبارگراها در زمره انشایی‌انگاران قرار می‌گیرد. برخی نوشته‌های علامه طباطبائی مؤید تفسیر انشایی‌انگاری است؛ مانند اینکه علامه کار عقل عملی را امر کردن می‌داند. بنابراین جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» که از کارکردهای عقل عملی است، امری و به عبارت دیگری، انشایی به شمار می‌آیند (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ج ۱۴، ص ۹۸).

این تفسیر با کلام علامه مبنی بر بدیهی و نظری نبودن جمله‌های حاوی «باید» و ارتباط تولیدی نداشتن ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی سازگار است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴)؛ درحالی‌که اگر تفسیر اخباری‌انگاری از کلام علامه ارائه شود، اولاً تقسیم جمله‌های اخلاقی به بدیهی و نظری صحیح خواهد بود، درحالی‌که علامه چنین تقسیمی را در جمله‌های اعتباری رد می‌کند؛ ثانیاً میان باید و هست، عینیت برقرار می‌شود و شکافی میان باید و هست نخواهد بود و می‌توان ارتباط تولیدی گرفت، درحالی‌که علامه چنین ارتباطی را در ادراکات اعتباری نمی‌پذیرد. بنا بر این تفسیر، در دیدگاه علامه جمله‌های اعتباری و اخلاقی انشایی‌اند نه اخباری، و تفسیر انشایی‌انگاری صحیح است.

اما تفسیر انشایی‌انگاری از نظریه علامه در جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» به دلایل ذیل مقبول به نظر نمی‌رسد:

۱. دلالت جمله‌هایی که به عنوان مؤید برای کلام علامه به آنها اشاره می‌شود تمام نیست و این جملات تأویل‌پذیرند؛ زیرا اگرچه مدرک جمله‌های انشایی از آن جهت که با عمل سروکار دارند، عقل عملی است، قوای تحریکی نفس غیر از عقل‌اند و گاهی امر کردن به صورت مجاز به عقل عملی نسبت داده می‌شود. این تبیین با نظریه علامه مبنی بر مدرک بودن عقل عملی و نفی محرک بودن آن، منطقی و تام به نظر می‌رسد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۲۴۹). بنا بر این

تیین، اگر کار تحریکی به عقل عملی نسبت داده می‌شود، بالتبع و عرضی است. بالتبع بودن این نسبت به نحو ذیل توجیه‌پذیر است.

از آنجاکه امور مربوط به اخلاق با عمل سروکار دارند و عقل عملی مدرک آنهاست، اگرچه عقل عملی به طور مستقیم امر نمی‌کند و امر کردن به واسطه قوای تحریکی نفس صورت می‌گیرد، ولی عقل عملی به عنوان مهیاکننده مقدمات چنین امری به طور مجازی مستند امر قرار می‌گیرد و گفته می‌شود که عقل عملی امر می‌کند. به عبارت روشن‌تر هر تحریکی مبتنی بر درک علمی است که درک علمی آن توسط عقل عملی صورت می‌پذیرد و عمل تحریک (امر کردن) به صورت مجازی به عقل عملی منسوب می‌شود؛ مانند بسیاری از جمله‌هایی که در آن جمله‌ها، فعلِ نفس به دلیل نقش داشتن عضو یا قوه‌ای در آن، به آن عضو یا قوه نسبت داده می‌شود؛ مانند اینکه گاهی گفته می‌شود: «گوش من از شنیدن فلان صدا لذت می‌برد»، درحالی‌که نفس لذت می‌برد و گوش واسطه این لذت است و جسم به خودی خود لذتی نمی‌برد، ولی لذت به طور مجاز به گوش نسبت داده می‌شود. بنابراین کار عقل درک است و بیان جمله خبری و انشایی کار عقل نظری و عملی نیست، بلکه عقل، جمله خبری و انشایی بیان‌شده را می‌فهمد یا مقدمه علمی برای بیان جمله خبری و انشایی را فراهم می‌آورد و به دلیل مهیا شدن مقدمات علمی جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» توسط عقل عملی، این جمله‌ها به عقل عملی نسبت داده می‌شوند.

به عبارت دیگر منظور از جمله‌های خبری در وهله اول حکایت کردن از واقعیت است، ولی امکان دارد جمله‌ای خبری علاوه بر اخبار، محتوی تحریک باشد؛ مانند این جمله خبری که به شخصی گفته می‌شود: «زید مادر تو را زده است» و شخص با شنیدن این جمله، تحریک می‌شود تا با زید برخورد تلافی‌جویانه داشته باشد. بنابراین درک علمی این جمله‌ها که به عمل مربوط می‌شوند، بر عهده عقل عملی است و عقل عملی این تحریک را نیز در ضمن جمله خبری می‌فهماند؛ ولی گاه به صورت مجاز تحریک موجود در این جمله‌ها نیز به این عقل نسبت داده شده است؛ یعنی گفته شده که عقل عملی امر یا نهی می‌کند؛

۲. بنا بر انشایی‌انگاری برای جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، این جمله‌ها، ابرازی و به تعبیر



دیگر از افعال حین گفتاری به‌شمار می‌آیند که ذیل بررسی تفسیر ناشناخت‌گرایی از کلام علامه، این تلقی رد خواهد شد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت اعتبار در نظریه علامه، وصف مصداق است، نه گفتار؛ درحالی‌که نظریه افعال گفتاری با کلام و گفتار سروکار دارد؛

۳. فلسفه اخلاق از مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق بحث می‌کند و با توجه به تعریف علامه از علم اخلاق (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۷۱ و ۳۷۳)، نظریه ایشان با انشایی‌انگاری سازگاری ندارد؛ زیرا ایشان اخلاق را ملکه‌ای نفسانی می‌داند که افعال به‌آسانی و بدون تأمل از آن صادر می‌شوند و علمی را که به این ملکات می‌پردازد، علم اخلاق می‌شمارد. بنابراین دانش اخلاق، توصیفی است و از ملکاتی بحث می‌کند که مربوط به قوای نباتی، حیوانی و انسانی آدمی‌اند و می‌خواهد فضایل آن ملکات را از ردایشان جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان، خوب و مایه کمال‌آویند، و کدام یک بد و مایه نقص‌او، تا آدمی پس از شناسایی آنها، خود را با فضایل بیاراید و از ردایل دور کند (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۷۱). البته نتیجه علم اخلاق که آراسته شدن به فضایل است، کار قوای محرکه است و از قوای مدرکه مانند عقل عملی خارج است.

با توجه به توصیفی بودن علم اخلاق در نظر علامه طباطبائی، امر و نهی اخلاقی، در قالب و ظاهر، انشایی و در حقیقت توصیفی هستند؛ ولی نه توصیف از واقعیت حقیقی، بلکه توصیف از واقعیت اعتباری. این واقعیت اعتباری، اعتبار صرف نیست، بلکه اعتباری است استوار بر مصالح و مفاسد واقعی، و بنابراین ثابت است. از آن جهت که جمله‌های اخلاقی توصیف از واقعیت اعتباری‌اند، این جمله‌ها، اخباری هستند و از آن جهت که اعتبار صرف نیستند و بر واقعیت ثابت مبتنی‌اند و برخی از آن واقعیات از طریق انسان شناخت پذیرند، بنابراین جمله‌های اخلاقی قابل شناخت‌اند و علامه شناخت‌گرا به‌شمار می‌آید. با توجه به تعریف علامه از علم اخلاق و توصیفی دانستن آن، آن دسته از بیان‌های ایشان که مؤید انشایی‌انگاری‌اند، باید تأویل شوند؛ زیرا بیان‌هایی که مؤید انشایی‌انگاری‌اند، تأویل پذیرند که به برخی از آنها اشاره کردیم؛ ولی کلام‌های دال بر اخباری‌انگاری در نظریه علامه، تأویل پذیر نیستند؛

۴. مقصود علامه از ارتباط تولیدی نداشتن اعتباریات، نتیجه حقیقی و واقعی نداشتن آنهاست، نه اینکه به شکاف باید و هست معتقد باشد. اساساً ایشان در اینجا به مسئله باید و هست پرداخته است و می‌توان به گونه‌ای معقول میان نوشته‌های علامه به یک وجه جمع دست یافت. جمع معقول نوشته‌های علامه، این است که علامه ارتباط تولیدی را نفی کرده، ولی ارتباط ابتدایی و استنتاجی را پذیرفته است؛ یعنی از مقدماتی که اعتباری باشند نمی‌توان جمله حقیقی و واقعی نتیجه گرفت، ولی می‌توان جمله اعتباری نتیجه گرفت. به عبارت دیگر نتیجه قیاس، تابع اخس مقدمات است و زمانی که یک مقدمه اعتباری باشد، نتیجه نیز اعتباری خواهد بود. دلیل مطلب یادشده این است که علامه پس از نفی ارتباط تولیدی، استنتاج اعتباری را از ضمیمه جمله‌های اعتباری به یکدیگر محال نمی‌داند. کلام ایشان چنین است:

ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار دهیم و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز) (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۵)؛

۵. نفی تقسیم بدیهی و نظری در اعتباریات علامه، بدین معناست که این تقسیم مختص احکام عقل نظری است که مدرکاتش واقعی حقیقی است و اینکه علامه برخی جمله‌های اخلاقی را از فطریات می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۷، ص ۳۷۹)، روشن می‌شود ایشان محتوای این تقسیم را برای احکام عقل عملی نیز می‌پذیرد و به دلیل تمایز مدرکات عقل عملی از عقل نظری (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۹)، دسته‌بندی‌های آنها را متمایز می‌داند. از این رو برخی اندیشمندان نیز جمله‌های بدیهی و ضروری را در اعتباریات، جمله‌های «خودمعیار» نامیده‌اند تا از جمله‌های بدیهی در عقل نظری متمایز باشند. این تمایز بر تمایز مدرکات آنها دلالت می‌کند (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۶۳-۶۴).

بدین ترتیب تفسیر انشایی‌انگاری از نظریه علامه در اعتباریات مقبول واقع نشد. اکنون باید تفسیر اخباری‌انگاری از این نظریه بررسی شود. به نظر می‌رسد آوردن مثال برای روشن شدن نظریه ایشان سودمند باشد. «باید» در جمله «باید غذا بخورم» طبق نظر علامه، مبین مصداق مجازی ضرورت واقعی به‌شمار می‌آید؛ زیرا فرض این است که هنوز غذا نخورده‌ام و نسبت

واقعی میان من و غذا خوردن رابطه امکانی است. دست‌کم دو احتمال درباره خبری بودن جمله مزبور وجود دارد:

۱. جمله مذکور خبری است و معنایش این است که «باید مصداقی از ضرورت است». از آنجاکه «باید» در جمله یادشده، مصداق واقعی ضرورت نیست، بنابراین جمله مزبور، کاذب محسوب می‌شود. حکم کذب برای آن معنا به تعبیری صحیح است، ولی آن معنا، تمام معنای جمله نیست، بلکه اگر چنین جمله‌ای کاذب شمرده شود، همه جمله‌های اعتباری کاذب خواهند بود و هدف از اعتبار که ترغیب برای انجام دادن فعل است و مضامین دیگر جمله، فهمیده نخواهد شد.

۲. جمله مزبور خبری است، ولی علاوه بر معنای یادشده فاعل را به خوردن نیز ترغیب می‌کند؛ بدین صورت که آن خوردن می‌تواند علت ناقصه و به عبارتی دقیق‌تر، علت معدّ برای هدف متکلم باشد. اگر فعل خوردن با هدف موردنظر متکلم به طور واقعی رابطه ضروری داشته باشد، جمله صادق است و اگر چنین نباشد، کاذب است؛ مانند فعل خوردن که سبب سیری می‌شود، ولی اگر سیر باشم و آن جمله را به کار برم، جمله کاذب خواهد بود، مگر آنکه هدف دیگری داشته باشم و آن هدف نیز با خوردن، رابطه ضرورت واقعی داشته باشد.

بیان دوم چند ویژگی دارد. برخی از این ویژگی‌ها بدین قرارند:

اولاً بیان دوم امکان صدق جمله اعتباری را رد نمی‌کند، درحالی‌که بیان اول، جمله‌های اعتباری را همیشه کاذب می‌داند. جمله همیشه کاذب یا همیشه صادق نیز خبری محسوب می‌شود، ولی معرفت‌شناسان، جمله‌های اعتباری مانند جمله فوق را همیشه کاذب یا همیشه صادق نمی‌دانند، بلکه امکان صدق در آنها را می‌پذیرند؛ ولی معنای اول، تنها کاذب بودن جمله‌های اعتباری را اثبات می‌کند که با بیان معرفت‌شناسان مطابقت ندارد. برای مثال جمله‌های «زید شیر است» و «زید شیر نیست» هر دو خبری هستند و حکایت از شجاعت داشتن یا نداشتن زید دارند. بیان اول هر دو جمله را کاذب می‌داند، درحالی‌که اگر هر دو را کاذب بدانیم، به تعبیری تناقض‌گویی کرده‌ایم؛ بلکه اگر زید شجاع باشد، جمله اول صادق و اگر شجاع نباشد، جمله دوم صادق خواهد بود؛

ثانیاً هدف از اعتبار که ترغیب برای ایجاد ضرورت واقعی بود، در تفسیر دوم فهمانده می‌شود، ولی این هدف در تفسیر اول وجود ندارد و لغویت در اعتبار پدید می‌آید و تمام معنا بیان نمی‌شود؛

ثالثاً معنای اول در درون معنای دوم وجود دارد؛ یعنی جمله‌های خبری می‌توانند حامل مجاز در اسناد باشند و جمله مزبور چنین مجازی را داراست.

اکنون بایسته است بیان یادشده (خبری بودن جمله‌های حاوی مجاز در اسناد) در جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» بررسی شود.

ب) تفسیر دوم از بیان علامه درباره جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، بر خبری و همیشه کاذب بودن آن جمله‌ها دلالت دارد. در این صورت معنای آن جمله‌ها عبارت است از اینکه رابطه میان فاعل و عدالت، ضرورت است و از آنجاکه این نسبت و رابطه در خارج، امکانی است و زمان گفتن آن جمله‌ها، این رابطه ضروری، محقق نشده است، بنابراین جمله‌های مزبور همیشه کاذب‌اند. قایلان این تفسیر، به این عبارت عامه استناد می‌کنند:

اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع‌بینی به تمییز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبه‌رو شود البته مفردات آنها را غیرمطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد؛ زیرا مطابق خارجی کلمه شیر جانور درنده می‌باشد، نه انسان و مطابق واژه ماه کره‌ای است آسمانی، نه خوبروی زمینی و به همین قیاس... چنانکه اگر کلمه شیر یا ماه را بی‌عنایت مجازی در مورد سنگ به جای واژه سنگ استعمال کنیم غلط خواهد بود (بی‌مطابقت) یا اگر بگوییم «گاهی که آفتاب بالای سر ما می‌باشد شب است» دروغ خواهد بود (بی‌مطابقت) (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶). در ردّ این تفسیر، این‌گونه دلیل آورده می‌شود که این کلام علامه دست‌کم به دو بیان قابل توجیه است:

اول آنکه کلام یادشده به بخشی از جمله حاوی «الزام اخلاقی» پرداخته است. از آنجاکه علامه معنای «الزام» را بر اساس مجاز سکاکی به صورت مجاز در اسناد تبیین می‌کند، این الزام،

جمله‌ای به‌شمار می‌آید که در جملهٔ حاوی «الزام اخلاقی» وجود دارد. بنابراین هر اعتباری در ظرف قضیه‌ای بیان می‌شود و این به معنای تساوی اعتبار با کل قضیه نیست و علامه در متن فوق در حال تبیین جمله حاصل از اعتبار است که بخشی از جملهٔ حاوی «الزام اخلاقی» است، نه آنکه علامه بحث صدق و کذب در جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را تبیین کند؛ بلکه هر اعتباری مانند «الزام» را مجاز در اسنادی می‌داند که همیشه کاذب است.

دوم آنکه در تبیین صدق و کذب یک جمله، تنها به دلالت مطابقی قسمتی از جمله با واقع توجه نمی‌شود، بلکه گاهی به دلالت مطابقی تمام جمله، دلالت التزامی، قصد جدی متکلم و... نیز توجه می‌شود. علامه در بیان یادشده که به دلالت قسمتی از جمله می‌پردازد، قصد تبیین صدق و کذب جمله‌های حاوی اعتباریات را ندارد. برای مثال شخصی به نام علی می‌خواهد برای منظوری غیر از خوردن غذا وارد رستورانی شود که تنها گرسنگان مجاز به ورود به این رستوران هستند؛ به طوری که وقتی غذا می‌خورند، از درِ غیر از در ورودی، خارج می‌شوند. نگهبان در ورودی رستوران دیده که علی چند دقیقه قبل غذا خورده است و مجوز ورود به رستوران را ندارد. اگر من به دروغ به نگهبان بگویم: «علی باید غذا بخورد»، نگهبان، جملهٔ مرا کاذب می‌داند و اگر کسی از نگهبان بپرسد چرا آن جمله کاذب است، نمی‌گوید: «چون باید در جملهٔ یادشده، مصداق واقعی ضرورت نیست»؛ بلکه دلیل کذب این جمله، مطابقت نداشتن مضمون کل جمله با واقع است که اعتبار، جزئی از آن است.

ممکن است در تبیین صدق و کذب بسیاری از جمله‌های اعتباری به دلالت التزامی جمله توجه شود. برای مثال، جملهٔ «فلانی جان به عزرائیل نمی‌دهد» حکایت از دلالت مطابقی الفاظ نمی‌کند، بلکه مقصود حکایت از خست فلانی است که اگر در عالم خارج فلانی خسیس باشد، جمله صادق است و اگر خسیس نباشد، جمله کاذب است. پس برای صدق و کذب جمله‌های اعتباری، به معنای التزامی جمله و مقصود متکلم توجه می‌شود.

باید توجه داشت که الفاظ برخی جمله‌ها مانند ضرب‌المثل‌ها، از وضع اولیهٔ خود تغییر وضعیت داده‌اند؛ همان‌طور که لفظ «صلاة» برای دعا وضع شده بود و اکنون معنای نماز را

می‌فهماند؛ ولی بسیاری از جمله‌ها، تغییر وضع نداده‌اند، بلکه به وسیله قرآینی، مضمونی غیر از مفردات را افاده می‌کنند، مانند اعتباریات در دیدگاه علامه که حد شیء تغییر کرده و معنای مفردات جمله تغییری نداشته است، بلکه مقصود از بیان جمله غیر از معنای لغوی مفردات جمله است و صدق و کذب کل جمله با مقصودی که از قرآین فهمیده می‌شود، ارتباط مستقیم دارد. بنابراین صدق و کذب جمله با مراد جدی متکلم که به وسیله قرآین قابل فهم است، ارتباط دارد. ج) تفسیر سوم درباره جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» در نظریه علامه، به اخباری بودن و همیشه صادق بودن این جمله‌ها دلالت دارد. بر اساس این تفسیر، مقصود از جمله‌های یادشده این است که متکلم میان عدالت و فاعل، ضرورتی را اعتبار می‌کند تا با این اعتبار، فاعل را بر انجام عدالت، ترغیب کند و رابطه ضروری محقق شود. بنابراین جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» مبین ترغیب حاصل از «الزام اخلاقی» هستند. این بیان سوم به مقصود علامه نزدیک است. اکنون اگر آن جمله دربردارنده چنین ترغیبی باشد، گوینده صادق است و اگر برانگیختگی نداشته باشد، کاذب خواهد بود.

باید به بیان یادشده دو نکته افزود:

اول آنکه چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ایجاد برانگیختگی برای انجام فعل در جمله‌های خبری نیز امکان دارد؛ لذا این بیان با اخباری بودن جمله‌های اخلاقی سازگار است؛ دوم آنکه بنا بر این تفسیر، همه جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» همیشه صادق خواهند بود؛ زیرا این جمله‌ها، دربردارنده «الزام اخلاقی» و برانگیختگی اند. این تفسیر بیشتر از تفسیر اول و دوم با ظاهر کلام علامه می‌سازد و با تفسیر مطلق‌گرایی نیز سازگار است؛ ولی معرفت‌شناسان جمله‌های حاوی اعتباریات و «الزام اخلاقی» را همیشه صادق نمی‌دانند و گاهی برخی جمله‌ها را کاذب می‌شمارند. برای مثال جمله «ظلم کردن واجب است» حاوی وجوب اخلاقی و برانگیختگی است، اما معرفت‌شناسان آن را صادق نمی‌دانند، بلکه کاذب می‌شمارند؛ درحالی‌که طبق تفسیر سوم، این جمله همیشه صادق است. بنابراین با اینکه این بیان به نظریه علامه نزدیک شده است، کل معنای جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را تبیین نمی‌کند و با برداشت

معرفت‌شناسان نیز سازگار نیست؛

د) تفسیر چهارم دربارهٔ جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» در نظریهٔ علامه، به اخباری بودن این جمله‌ها دلالت دارد؛ ولی این جمله‌ها همیشه صادق یا کاذب نیستند، بلکه امکان صدق نیز دارند. در این صورت، مقصود از جمله‌های مزبور این است که متکلم میان عدالت و فاعل ضرورتی را اعتبار می‌کند تا با انجام دادن آن، رابطهٔ ضروری محقق شود و هدف گوینده (ضرورت واقعی میان فعل و نتیجه) تحقق پذیرد. بنابراین «الزام اخلاقی» مبین رابطهٔ عدالت و فاعل است که این رابطه، امکانی است؛ ولی تصویر این رابطهٔ امکانی در ذهن، مصداق مجازی از ضرورت است. این بیان چهارم جامع و دربرگیرنده مقصود علامه است؛ زیرا به اعتباری بودن «الزام اخلاقی» و برانگیختگی موجود در آن توجه دارد. از این رو با تفسیر دوم و سوم منافاتی ندارد، بلکه آن معانی را نیز دربردارد. البته علاوه بر معانی یادشده، به نتیجهٔ افعال اخلاقی نیز توجه دارد و با بیان معرفت‌شناسان نیز سازگار است و تمام معانی جمله را تبیین می‌کند، به خلاف تفسیر دوم که به دلیل توجه نداشتن به تمام معانی جمله، همیشه کاذب بود یا تفسیر سوم که همیشه صادق بود.

با توجه به تفسیر چهارم، متکلم بر اساس نتیجهٔ اخلاقی، فعلی اخلاقی را لازم می‌داند. اگر فعل اخلاقی مطرح در جملهٔ حاوی «الزام اخلاقی» با نتیجهٔ اخلاقی رابطهٔ ضروری داشته باشد، گوینده صادق است و اگر چنین رابطه‌ای نباشد، گوینده کاذب است. علامه طباطبائی این بیان را در مثال «ضرورت خوردن به قصد سیر شدن» تبیین کرده است (همان، ص ۱۷۸-۱۸۵) که انسان برای رسیدن به نتیجه (سیر شدن) ضرورت را اعتبار می‌کند و این ضرورت اعتباری را میان فعل (غذا خوردن) و فاعل قرار می‌دهد. بنابراین اگر در عالم واقع، غذا خوردن سبب سیری می‌شود، این اعتبار مطابق مصلحت و هدف واقعی است؛ ولی اگر غذا خوردن سبب سیری نمی‌شود، این اعتبار مطابق هدف واقعی نیست و در نتیجه جمله «من باید غذا بخورم» کاذب خواهد بود. برای مثال اگر شخصی به انسان گرسنه بگوید: «باید کت بپوشی!» و هدف و مقصود از گفتن این جمله،

سیر شدن مخاطب باشد، او را کاذب می‌خوانند؛ زیرا کُت پوشیدن عامل سیری نیست و میان فعل و هدف رابطه ضروری وجود ندارد. بنابراین اعتبار ضرورت در محل خود به کار نرفته است و جمله حاوی «الزام»، کاذب به‌شمار می‌آید. علامه طباطبائی تأثیر نتیجه فعل اخلاقی را در بحث اخلاق نیز تبیین کرده که برای صدق و کذب جمله‌های خبری، سودمند است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ج ۵، ص ۱۱).

همان‌گونه که در مثال «زید شیر است»، شجاعت برای زید تبیین می‌شود و هدف از اثبات شجاعت برای زید مورد توجه قرار نمی‌گیرد، در جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» نیز به هدف‌های غیرمستقیم اعتبار توجه نمی‌شود، بلکه تنها چیزی که جمله می‌فهماند ترغیب فاعل بر انجام کار است تا ضرورت واقعی میان فاعل و عدالت تحقق یابد و نتیجه مستقیم فعل واقع شود. بنابراین همان‌طور که جمله «زید شیر است» صادق است و شجاعت داشتن زید دلیل صدق آن خواهد بود، جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» نیز می‌توانند صادق باشند و هدف از بیان این جمله‌ها نیز رسیدن به نتیجه است. اگر این نتیجه واقعی باشد با انجام فعل، نتیجه محقق خواهد شد و جمله صادق خواهد بود و اگر واقعی نباشد، نتیجه محقق نمی‌شود و جمله کاذب خواهد بود.

به نظر می‌رسد نکته‌ای که سبب شده است برخی به احتمال چهارم توجه نکنند، توجه نکردن به مفاد کل جمله است. به عبارت دیگر اگرچه اعتباریات علامه، به اسناد در مجاز اشاره می‌کند و اسناد در مجاز، جمله به‌شمار می‌آید، اسناد در مجاز، تمام معنای جمله حاوی اعتبار را نمی‌رساند؛ بلکه جمله حاوی اعتبار، علاوه بر معنای اسناد در مجاز، هدفی دارد که این اسناد مجازی نیز به آن هدف بیان شده است و آن هدف، در صدق و کذب آن تأثیر دارد. تفسیر چهارم به همه جهات یادشده توجه کرده است.

اثبات تفسیر اخباری‌انگاران از کلام علامه، به معنای تساوق انشایی‌انگاری با ناشناخت‌گرایی نیست، بلکه تبیین مزبور، اثبات تفسیر صحیح است. اگر بر فرض، تفسیر انشایی‌انگاری از کلام علامه اثبات‌پذیر باشد، علامه ناشناخت‌گرا محسوب نمی‌شود.



### ۳. شناخت‌گرایی در دیدگاه علامه طباطبائی

تعاریف مختلفی از شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی می‌توان ارائه داد که هر کدام از آن تعاریف، قلمرو خاصی را اقتضا می‌کند. برای مثال اگر شناخت‌گرایی به نظریه‌ای اطلاق شود که جمله‌های اخلاقی را حکایت از واقعیت حقیقی می‌داند، جمله‌های خبری را دربر می‌گیرد که حکایت از واقعیت ثابت و غیراعتباری دارند و جمله‌هایی را که حکایت از اعتباریات دارند، شامل نمی‌شود؛ زیرا اعتباریات، واقعیت حقیقی به‌شمار نمی‌آیند، بلکه واقعیت اعتباری نامیده می‌شوند. بنا بر این تعریف، جمله خبری که از اعتباریات عقلایی یا اعتباریات شخصی حکایت کند، دال بر شناخت‌گرایی نخواهد بود. طبق تعریف یادشده، تمام انشایی‌انگاره‌ها در زمره ناشناخت‌گراها قرار می‌گیرند و بسیاری از اندیشمندان مسلمان نیز از ناشناخت‌گرایان به‌شمار خواهند آمد و باید لوازم ناشناخت‌گرایی را بپذیرند؛ ولی اغلب اندیشمندان مسلمان با نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی (که از لوازم ناشناخت‌گرایی است) مخالف‌اند. بنابراین تعریف یادشده تعریف مقبولی برای شناخت‌گرایی محسوب نمی‌شود.

شناخت‌گرایی در این تحقیق به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که به امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت‌اند که یا از واقعیت عینی و ثابتی حکایت کنند یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند که سبب ثبات برخی احکام اخلاقی شوند. طبق این تعریف، برخی جمله‌های انشایی نیز در زمره جمله‌های شناخت‌پذیر قرار می‌گیرند؛ مانند جمله‌های انشایی که بر واقعیت ثابت استوار می‌شوند و شناخت‌پذیرند. مطابق این تعریف، همه اخباری‌انگاره‌ها، شناخت‌گرا به‌شمار نمی‌آیند. برای مثال اگر کسی به خبری بودن جمله‌های اخلاقی معتقد شود، ولی جمله‌های اخلاقی را حاکی از واقعیت اعتباری ذهنی یا عقلایی بداند که این واقعیت‌ها بر هیچ واقعیت ثابت دیگری مبتنی نیستند که سبب ثبات آن حکم اخلاقی شود، در زمره ناشناخت‌گرایان قرار می‌گیرد. بنا بر این تعریف، اگر نظریه امر الهی مستلزم اخباری بودن جمله‌های اخلاقی نیز باشد، در زمره نظریات ناشناخت‌گرا قرار می‌گیرد؛ زیرا خبری بودن جمله سبب شناخت‌گرایی نمی‌شود، بلکه این نظریه، نسخ احکام در شرایع مختلف

را دلیل تغییر احکام اخلاقی می‌داند و برای هیچ حکم اخلاقی، واقعیت حقیقی قایل نیست، بلکه همه احکام را حکایت از اعتبار حضرت حق می‌داند و بر هیچ واقعیت ثابتی استوار نمی‌کند که سبب ثبات اعتبار حضرت حق شود. بنابراین اشاعره، شناخت‌گرا به‌شمار نمی‌آیند.

نظریه علامه طباطبائی به نظریه اعتباریات شهرت دارد و برخی بر همین اساس یا بر اساس ادله دیگر، کلام علامه را بر پایه شناخت‌گرایی تبیین کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰-۳۶۳؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰؛ مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸)؛ ولی علاوه بر تفسیر یادشده، تفسیر شناخت‌گرایی از این نظریه نیز وجود دارد. در ادامه می‌کوشیم تفسیر شناخت‌گرایی را که بامبانی علامه‌سازگار است ارائه دهیم و دلیل مردود بودن تفسیر شناخت‌گرایی را نیز بیان کنیم. دست‌کم چهار تبیین برای شناخت‌گرا بودن علامه می‌توان طرح کرد:

۱. علامه راه شناخت جمله‌های اخلاقی را تبیین می‌کند و بر این اساس شناخت‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد. فرایند ادراک اعتباریات در دیدگاه علامه از طریق حواس باطنی مانند قوه واهمه صورت می‌گیرد که روش اعتبارسازی را تبیین می‌کند؛ ولی آنچه در معرفت‌شناسی اخلاقی و به تبع آن شناخت‌گرایی اخلاقی حائز اهمیت است نه این بحث، بلکه راه شناخت جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» است. عبارت ذیل راه شناخت این جمله‌ها را تبیین می‌کند:

روشن شد که قرآن کریم برای درک معارف دینی سه راه نشان داده است: ظواهر دینی و عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست؛ ولی باید دانست که این سه طریق از چند جهت با هم تفاوت دارند... طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد؛ به خلاف دو طریق دیگر [عقل و اخلاص]؛ زیرا اگرچه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد، ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند، از شعاع عمل آن خارج‌اند و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن

انکشاف حقایق می‌باشد و آن علمی است خدادادی، نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شوند، تحدیدی معتقد شد یا اندازه‌ای گرفت. اینان چون از همه جا بریده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می‌باشند و آنچه را می‌خواهد (نه آنچه خودشان می‌خواهند) برایشان مشهود می‌شود (طباطبائی، ۱۳۴۶، ص ۴۴-۴۵).

بنا بر این عبارت، کلیات علوم اخلاقی از طریق ادراک عقلی حاصل می‌شوند و رابطه بین فعل و نتیجه اخلاقی از این راه کشف می‌گردد. از آنجا که این ادراک عقلی با عمل ارتباط دارد، توسط عقل عملی درک می‌شود و مقدمه‌ای برای تبیین جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» قرار می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۱۸۸). با این حال عقل نمی‌تواند همه نتایج افعال اخلاقی را تبیین کند؛ زیرا از همه نتایج افعال اخلاقی آگاه نیست؛ بنابراین شارع که نتایج افعال اخلاقی را می‌داند، بسیاری از جمله‌های جزئی و حاوی «الزام اخلاقی» را در قالب ظواهر دینی تبیین می‌نماید. می‌توان از این تفصیل چنین نتیجه گرفت که علامه طباطبائی رابطه میان فعل و نتیجه را ضرورت واقعی می‌داند و جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» نیز بر پایه همان اهداف واقعی، اخباری تفسیر می‌شوند. از آنجا که ایشان بحث راه شناخت این جمله‌ها را مطرح کرده، شناخت‌گرایی اخلاقی را پذیرفته است؛

۲. علامه لوازم ناشناخت‌گرایی را بر نمی‌تابد؛ یعنی با نسبت‌گرایی اخلاقی مقابله می‌کند و مطلق‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد. باید توجه کرد که ضرورت میان فعل اخلاقی و نتیجه آن واقعی است و علامه بر واقعی بودن این ضرورت اذعان دارد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۸۳) و ضرورت میان فعل و فاعل و ضرورت میان فاعل و صورت ذهنی نتیجه، اعتباری است؛ ولی آنچه سبب نظریه نسبیت در اخلاق و ناشناخت‌گرایی اخلاقی می‌شود، اعتباری بودن ضرورت میان فعل اخلاقی و نتیجه آن است که در نظریه علامه وجود ندارد. بنابراین علامه نسبت‌گرایی را بر نمی‌تابد و در زمره مطلق‌گرایان قرار می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۱۰-۱۱؛ ج ۱، ص ۳۰۸؛ ج ۱۶، ص ۱۹۲).

برخی نظریه‌ی علامه را نسبی‌گرایی اخلاقی پنداشته‌اند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۷۳۰؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳-۳۵۴). ایشان می‌گویند علامه در تحلیل اعتباریات معتقد است که انگیزه‌های ما هماهنگ با قوای فعاله ما هستند و اعتبار کردن برای رسیدن به مقاصد است و مقاصد هم ذهنی و متغیرند؛ بنابراین نتیجه‌ی نظریه‌ی علامه طباطبائی، نسبی‌گرایی خواهد بود و نسبی‌گرایی با واقع‌گرا بودن سازگاری ندارد؛ درحالی‌که مسلمانان به جاودانگی اخلاق و لوازم واقع‌گرایی معتقدند. اگرچه علامه به اعتباریات ثابت مانند اصل و جوب و اصل استخدام معتقد است؛ این اعتبارات ثابت، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کنند و «الزام اخلاقی» در نظریه‌ی علامه جزو «اعتباریات متغیره» قرار می‌گیرند. از این رو اندیشمندان مسلمان این نظریه را نمی‌پذیرند.

در پاسخ به این تبیین، باید گفت:

اولاً الزام‌های اخلاقی از دیدگاه علامه بر دو قسم‌اند و دست‌کم برخی از الزام‌های اخلاقی، از اعتباریات عمومی و ثابت هستند؛ مانند اینکه «عدالت داشتن واجب است» یا «ظلم کردن حرام است». علامه در تبیین این نوع بایدها می‌گوید:

نعم هناك امور اعتبارية واحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه وحسن العدل و قبح الظلم (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۸، ص ۵۵-۵۶).

به نظر می‌رسد مقاله‌ای مستقل نیاز است تا انواع بایدهای اخلاقی در دیدگاه علامه بررسی شوند تا علاوه بر انواع بایدهای اخلاقی، ثبات احکام حاوی این بایدها و تغییر در مصادیق آنها تبیین گردد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ج ۵، ص ۱۰-۱۱؛ ج ۱۶، ص ۱۹۲)؛

ثانیاً اعتباری دانستن ضرورت و الزام غیر از این است که مصالح و مفاسد احکام اخلاقی را اعتباری و ناشی از خواست معتبر تفسیر کنیم. علامه طباطبائی واقعیت «الزام اخلاقی» را بر اساس مصالح و مفاسدی بیان می‌کند که واقعیت خارجی دارند؛ درحالی‌که نسبی‌گرایان الزام اخلاقی را تابع اعتبار معتبر می‌دانند و به هیچ واقعیت و مصلحتی بیرون از اعتبار معتبر معتقد نیستند. علامه در تفسیر المیزان بر دائمی بودن احکام اخلاقی تأکید می‌ورزد و نسبت را مردود

می‌شمارد که کلام پیش‌گفته، نمونه‌ای از این اعتقاد ایشان است؛

۳. علامه جمله‌های حاوی «باید» را اعتباری می‌داند، ولی جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را از دیگر «بایدها» متمایز می‌کند؛ زیرا این بایدها را بر مصالح و مفاسد واقعی مبتنی می‌کند که با انجام آن احکام، انسان به کمال واقعی می‌رسد. بنابراین دست‌کم برخی جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» ثابت‌اند و با توجه به اینکه برخی از این احکام ثابت به وسیله عقل عملی شناخت‌پذیرند، این نظریه در زمره نظریات شناخت‌گرا قرار می‌گیرد؛ زیرا گفتیم که شناخت‌گرایی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که به امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج معتقد باشد. علامه این مطلب را چنین تبیین می‌کند:

والتکلیف وان كان في نفسه امرا وضعيا اعتباريا لا يجرى في متنه الاحكام الحقيقية  
الا انه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقية بسابقتها فهي وصلة  
بين الحقيقيين (همان، ج ۸، ص ۴۹).

۴. علامه برخی احکام اخلاقی را فطری می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۷۹) و فطری دانستن احکام اخلاقی، بر شناخت‌گرا بودن علامه دلالت دارد. ایشان احکامی مانند اجتناب از مال یتیم و شرک ورزیدن، و جوب وفای به عهد خدا و عدالت در گفتار را فطری می‌داند، ولی بدهت این احکام را به یک اندازه نمی‌داند. البته ایشان از تعبیر بدیهی و نظری استفاده نمی‌کند و این تعابیر را تنها برای جمله‌های مأخوذ از عقل نظری جایز می‌داند، ولی می‌توان این جمله‌ها را جمله‌های خودمختار دانست که جمع معقول بیانات علامه به‌شمار آید. البته تفصیل این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.

پس از اثبات اخباری‌انگاری و رد انشایی‌انگاری علامه، شناخت‌گرایی و راه شناخت در دیدگاه ایشان را تبیین کردیم. اکنون برای تکمیل بحث معرفت‌شناسی در نظریه علامه، تفسیر ناشناخت‌گرایی از نظریه علامه تبیین می‌شود. برخی برای اثبات ناشناخت‌گرایی نظریه علامه، نظریه ایشان را به افعال گفتاری تحویل برده‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰-۳۶۳؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸؛ مروارید، ۱۳۸۶، ص ۷۹-۸۲). قایلان به چنین تفسیری می‌گویند اعتبار کردن، عملی ذهنی است که آن عمل ذهنی را با بیان

می‌توان ابراز کرد؛ مانند اینکه هر کس می‌تواند درد درونی خود را گاهی با گفتن «آخ» ابراز کند. این بیان، علاوه بر اینکه حالت درونی متکلم را ابراز می‌کند و به فعل گفتاری مشهور است، قابل صدق و کذب نیست. از آنجاکه اعتبار کردن از منظر علامه طباطبائی، حد چیزی را به چیز دیگر دادن به‌شمار می‌آید، بنابراین وقتی کسی وجوب اخلاقی را اعتبار می‌کند، ابراز اعتبار و به عبارتی دیگر فعل گفتاری به حساب می‌آید و قابل صدق و کذب نیست؛ بنابراین علامه انشایی انگار و در نتیجه ناشناخت‌گراست. در این باره، ذکر نکاتی بایسته می‌نماید:

۱. انشایی انگاری و ناشناخت‌گرایی مساوق هم نیستند و این مطلب به طور مفصل تبیین شد؛  
 ۲. به نظر می‌رسد نظریه علامه در قالب تفسیر یادشده نمی‌گنجد؛ زیرا این تفسیر فاقد دلیل است و جمله‌های الزامی را می‌توان به صورت غیرابرازی نیز تبیین کرد؛ یعنی همان‌طور که در تفسیر چهارم از کلام علامه گفتیم، می‌توان جمله اعتباری را خبر از اعتبار معتبر دانست؛ به گونه‌ای که هدف از اعتبار نیز مورد توجه باشد. به بیانی دیگر می‌توان گفت انسانی که دردی را تحمل می‌کند، به دو صورت می‌تواند درد خود را به دیگران بفهماند: یا آنکه با جمله خبری به دیگران اطلاع دهد و بگوید: «من درد دارم»؛ یا با گفتن «آخ!» آن را ابراز کند. بیان دوم در دیدگاه مستشکل به فعل گفتاری مشهور است و قابل صدق و کذب نیست؛ ولی جمله‌های اخلاقی را می‌توان به صورت اول تبیین کرد؛ یعنی معنای جمله‌های «باید عدالت داشته باشی!» و «عدالت داشتن تو واجب است» این است که متکلم میان عدالت و فاعل ضرورتی را اعتبار می‌کند تا با انجام دادن، رابطه ضروری محقق شود و با انجام دادن کار عادلانه، هدف گوینده (ضرورت واقعی میان فعل و نتیجه) تحقق پذیرد. وقتی می‌توان جمله‌های اخلاقی را به صورت غیرابرازی تبیین کرد، ناشناخت‌گرایی اثبات نخواهد شد. به عبارت دیگر، بیان علامه درباره مصداق اعتباری و مجازی است، درحالی که نظریه فعل گفتاری به گفتار می‌پردازد. بنابراین از نظریه اعتباریات علامه، نظریه فعل گفتاری را نمی‌توان اثبات کرد. برای روشن شدن ارتباط نظریه علامه با نظریه فعل گفتاری، باید فعل گفتاری و ابرازی بودن جمله به طور صحیح تبیین شود.

نظریه فعل گفتاری را جان آوستین ارائه کرده است (ر.ک: سرل، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۴)؛ آوستین

همه اظهارات زبانی - اعم از اخبار یا انشا - را از مقوله فعل می‌داند و نظریه افعال گفتاری را برای تحلیل همین افعال زبانی به کار می‌گیرد. وی سه سطح متفاوت از افعالی را که انسان هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، عرضه می‌کند:

۱. فعل تلفظی (گوینده واژگانی را اظهار می‌کند که معنایی ویژه دارند)؛
۲. فعل مضمون در سخن (گوینده واژگان را برای افاده بار خاصی به کار می‌گیرد)؛
۳. فعل ناشی از سخن (گوینده با اظهار عبارتهای زبانی در مخاطب خود واکنش و تأثیری پدید می‌آورد).

با این حال از آنجاکه محور تحلیل در نظریه افعال گفتاری، فعل مضمون در سخن است، بسیاری با گفتن فعل گفتاری، فعل مضمون در سخن را قصد می‌کنند؛ همانند آنچه در تفسیر پیش‌گفته آمد. با این حال اعتبار در نظریه علامه، وصف مصداق است، نه گفتار؛ درحالی‌که نظریه افعال گفتاری با کلام و گفتار سروکار دارد. بنابراین از نظریه اعتباریات علامه نمی‌توان نظریه افعال گفتاری را اثبات کرد.

باید توجه کرد که با اخباری دانستن جمله حاوی «الزام اخلاقی» از منظر علامه طباطبائی، هدف از اعتبار که برانگیختن مخاطب بود، برچیده نمی‌شود. به عبارت دیگر ضرورت ندارد جمله انشایی باشد تا مخاطب برانگیخته شود؛ زیرا در نظریه علامه، اعتبار سبب برانگیختن مخاطب است، نه ابراز اعتبار؛ ولی اگر ابراز اعتبار سبب برانگیختن مخاطب باشد، دو عامل سبب برانگیختن مخاطب در نظر گرفته شده است: یکی اعتبار کردن و دیگری ابراز اعتبار که این مطلب را نمی‌توان با دلیل به علامه منسوب کرد.

### نتیجه‌گیری

می‌توان از مقاله حاضر چنین برداشت کرد که معرفت‌شناسی اخلاقی به ظاهر انشایی و اخباری جمله‌ها توجهی ندارد. بنابراین جمله خبری را جمله‌ای می‌داند که مفاد و حقیقت آن، ادعای واقع‌نمایی و حکایت از واقعیت داشته باشد و از آنجاکه جمله‌های اخلاقی در دیدگاه علامه

ادعای واقع‌نمایی (هرچند واقعیت‌اعتباری) دارند، اخباری به‌شمار می‌آیند. مقصود از جمله‌های اخلاقی حاوی «الزام اخلاقی» در نظر علامه این است که متکلم میان عدالت و فاعل، ضرورتی را اعتبار می‌کند تا با انجام دادن آن، رابطه ضروری محقق شود و هدف‌گوینده (ضرورت واقعی میان فعل و نتیجه) تحقق پذیرد. بنابراین «الزام اخلاقی» مبین رابطه عدالت و فاعل است که این رابطه، امکانی است؛ ولی تصویر این رابطه امکانی در ذهن، مصداق مجازی از ضرورت است. بنابراین معنای جمله‌های «باید عدالت داشت!» و «عدالت داشتن واجب است» در نظریه علامه این است که فعل عدالت برای فاعل آن ضروری است؛ به این مناسبت که میان عدالت و نتیجه آن یا میان قوای فعاله و فعل صادر از آنها رابطه ضروری برقرار است. این جمله از اعتبار ضرورت حکایت می‌کند، بنابراین علامه اخباری‌انگار است.

نفی انشایی‌انگاری و اثبات اخباری‌انگاری در نظریه علامه، بر تساوق انشایی‌انگاری و ناشناخت‌گرایی دلالت نمی‌کند، بلکه امکان دارد نظریه‌ای انشایی‌انگار باشد و در عین حال شناخت‌گرا به‌شمار آید؛ زیرا شناخت‌گرایی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که مستلزم امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت‌اند که یا از واقعیت عینی و ثابتی حکایت کنند یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند که سبب ثبات برخی احکام اخلاقی شوند. ممکن است جمله‌ای انشایی باشد، ولی بر واقعیت ثابت مبتنی شود و حکم ثابت و قابل شناختی را ایجاد کند. علامه جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را بر واقعیت‌های ثابت (مصالح و مفاسد واقعی) مبتنی می‌کند؛ بنابراین شناخت‌گرا به‌شمار می‌آید. ایشان با توجه به شناخت‌گرایی است که به بحث راه شناخت احکام اخلاقی می‌پردازد.



## منابع

- امید، مسعود، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*، تهران، علم.
- بهرامی، محمد، ۱۳۷۷، «اطلاق یا نسبیت اخلاق از نگاه مفسران»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۴۲-۱۶۰.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *مباید اخلاق در قرآن*، تحقیق سیدحسین شفیعی، ج ششم، قم، اسراء.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۴، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، *معرفت*، ش ۱۵، ص ۲۲-۲۷.
- ، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، قم، بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جساودان*، نگارش علی ربانی، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرل، جان آر، ۱۳۸۷، *افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، تهران، صراط.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۳۹، *تفسیر المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- ، ۱۳۴۶، *شیعه در اسلام*، تهران، الغدیر.
- ، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- ، ۱۴۱۷، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، *پژوهش‌های اصولی*، ش ۷، ص ۲۰۹-۲۳۵.
- مروارید، محمود، ۱۳۸۶، «پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی در آراء محقق اصفهانی و محمدحسین طباطبائی»، *اخلاق*، ش ۱۰ و ۹، ص ۷۹-۸۲.
- مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم، ۱۳۸۹، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی (بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصرافهانی، محمد، ۱۳۸۷، «مبانی اخلاقی علامه طباطبائی»، *اخلاق*، ش ۱۱، ص ۳۷-۱۱۲.
- یعقوبی، ابراهیم، ۱۳۸۷، «سعادت از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۳۷، ص ۲۱۹-۲۴۱.