



بررسی معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی

حسین احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

چکیده

معناشناسی اخلاق از مباحث فلسفه اخلاق است. منظور از معناشناسی اخلاق بررسی و ارائه تعریفی از مفاهیم اخلاقی است که به تبیین حقیقت و تعیین قلمروی محکی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. این تحقیق به روش تحلیلی و با استفاده از تبیین‌های عقلانی به این پرسش پاسخ می‌دهد که معنای فضایل و رذایل اخلاقی و روش فهم آن معانی از منظر علامه طباطبایی چیست؟ علامه رویکرد جامعه‌شناسانه را برای معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی، به دلیل غیرواقع‌گرایانه و نسبی‌گرایانه بودن آن، که سبب هرج‌ومرج می‌شود، مردود می‌داند، و رویکردهای فضیلت‌مدارانه و آخرت‌مآبانه را کمال‌گرایانه تبیین می‌کند. او هدف رویکرد فضیلت‌مدار را کمال دنیوی و هدف رویکرد آخرت‌مآبانه را کمال اخروی می‌داند. این در حالی است که رویکرد توحیدمحور در معناشناسی اخلاق بر حب الهی برای وصول به خدا تأکید دارد. فضایل و رذایل اخلاقی نزد علامه به صورت مقایسه‌ای به دست می‌آیند، پس از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. از این رو باید به روش مفاهیم فلسفی معناشناسی شوند. به همین جهت، علامه معنای این مفاهیم را به روش مقایسه میان رفتار اختیاری با هدف اخلاق خاص اسلامی که متناسب با ذات انسانی است انتزاع می‌کند. به نظر می‌رسد علامه نقش عرف و شهود را در معناشناسی فضایل و رذایل مشخص نکرده است.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی اخلاق، معناشناسی فضایل اخلاقی، معناشناسی رذایل اخلاقی، روش معناشناسی اخلاق، علامه طباطبایی

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی، قم، ایران.

(hahmadi135454@gmail.com)



The Review of the Semantics of Moral Virtues and Vices from the Perspective of Allameh Tabatabai

Hossein Ahmadi¹

Reception Date: 2021/11/25

Acceptance Date: 2022/02/13

Abstract

Moral semantics is one of the topics of moral philosophy that studies the definition of moral concepts, explains the truth, and determines the range of these concepts. Based on an analytical approach and an intellectual explanation, this study addresses the questions of the significance of moral virtues and vices and how we should understand them from the viewpoint of Allameh Tabatabai. Because of its unrealistic and relativistic nature, which leads to chaos, Allameh rejects the sociological approach to the semantics of moral virtues and vices. Instead, he explains the virtue-based and after-life-based approaches through perfection. In his view, the virtue-based and after-life approaches aim to attain worldly and after-life perfection. In moral semantics, however, the monotheistic approach emphasizes divine love as a means of approaching God. According to Allameh, virtues and vices are determined through comparison; therefore, they are philosophical concepts. Hence, the same method applied to philosophical concepts should be used here. In this respect, Allameh abstracts the meaning of these concepts by comparing voluntary behavior with the aim of the Islamic specific morality that is commensurate with human nature. It seems that Allameh has not specified the role of custom and intuition in the semantics of virtues and vices.

Keywords

Moral Semantics, Semantics of Moral Virtues, Semantics of Moral Vices, Method of Moral Semantics, Allameh Tabatabai

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Ethics, The Research Center for the Encyclopedia of the Islamic Intellectual Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (hahmadi135454@gmail.com)

۱. مقدمه

برای فهم بهتر جایگاه معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی لازم است ابتدا به چیستی معناشناسی اخلاق و ضرورت این بحث پردازیم، که در ادامه آمده است.

۱-۱. چیستی معناشناسی اخلاق و فضایل و رذایل اخلاقی

مقصود از معناشناسی اخلاق مطالعه رابطه میان نشانه‌ها و مدلول‌های آنها با توجه به تعیین شرایط دلالت مفاهیم، جمله‌ها یا عبارت‌ها است (ساجدی ۱۳۹۵، ۴۵-۴۶). از این رو ارائه تعریف مفاهیم برای تعیین حقیقت و قلمروی آنها نیز از مباحث معناشناسی است. توجه و تفکیک برخی اصطلاحات مربوط به بحث که معنایشان با یکدیگر مرتبط و نزدیک به هم است برای این تحقیق مفید به حساب می‌آید، مانند «لفظ»، «مفهوم»، «معنا» و «مصدق». منظور از «لفظ»، چه به صورت نوشتاری و چه گفتاری، دلالت‌کننده‌هایی از حروف و کلمات است که به صورت قراردادی و اعتباری بر مفهومی خاص دلالت می‌کنند، مانند لفظ «انسان» و «شریک‌الباری». مقصود از «مفهوم» صورت‌هایی ذهنی هستند که از استعمال لفظ و دلالت‌کننده‌های مختلف حاصل می‌شوند، مانند صورت‌های ذهنی که از شنیدن الفاظ «انسان» و «شریک‌الباری» در ذهن حاصل می‌شود، که به صورت ذهنی آنها «مفهوم» گفته می‌شود. اما مقصود از «معنا» آن چیزهایی است که وجودها و تصاویر ذهنی از آنها حکایت می‌کنند، مانند محکی‌های «انسان» و «شریک‌الباری» که از وجودهای ذهنی آنها درک می‌شوند. مقصود از «مصدق» معانی محقق شده در خارج از ذهن است. از این رو برخی معانی مانند «شریک‌الباری» در خارج از ذهن تحقق ندارند و برخی معانی مانند انسان به وجود افراد انسانی دارای مصداق خارجی هستند (فیاضی ۱۳۸۶، ۱۵۵؛ ساجدی ۱۳۹۵، ۴۶-۴۹). برخی از مصداق نیز مجردند، مانند فرشته و نفس. بحث این تحقیق ناظر به رابطه مفاهیم و معانی است، نه لفظ و نه مصداق. بنابراین، معناشناسی فلسفی به این سؤال پاسخ می‌دهد که معنای مفاهیم چیست؟ به عبارت دیگر، چه بار معنایی از دریچه مفاهیم فهمیده می‌شود؟ معناشناسی به دنبال تبیین صحیح و تعیین حد برای حکایتگری مفاهیم است. از این رو فیلسوفان در معناشناسی مفاهیم به تعریف و تحلیل مفاهیم می‌پردازند.

تعاریف را حداقل می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. برخی تعاریف شرح لفظی هستند که این کار لغت‌شناس است. او با ارائه معادل معنایی گاهی به صورت مفهومی

تصوری و گاهی به صورت جمله، مراد عرف را مشخص می‌کند، مانند آنچه لغت‌شناس در معنای انسان به «بشر» بیان می‌کند. او به عرف مراجعه می‌کند و بر اساس اعتبار الفاظ بر مفاهیم معنای لفظی را بیان می‌کند. اما دو نوع تعریف دیگر وجود دارد که کار فلاسفه است: تعاریفی که در پاسخ به «مای شارحه» و قبل از پاسخ به «هل بسیطه» و وجود شیء بیان می‌شود؛ تعاریفی که در پاسخ به «مای حقیقه» و بعد از پاسخ به «هل بسیطه» ارائه می‌شود. تعریفی که در پاسخ به مای حقیقه است در محتوا متمایز از پاسخ به مای شارحه نیست، مانند «حیوان ناطق» که در پاسخ به چیستی انسان بیان می‌شود، اما از دو حیث به آنها نگرسته می‌شود. اگر قبل از پاسخ به هل بسیطه بیان شود، در قسم اول قرار می‌گیرد و به آن تعریف شرح اسمی گویند؛ اگر بعد از پاسخ به هل بسیطه بیان شود، در قسم دوم قرار می‌گیرد و حد حقیقی نامیده می‌شود (ابن سینا ۱۴۰۵، ۲۸۰).

پرسش بنیادینی که وظیفه فیلسوف را در تعیین نوع تعریف مشخص می‌کند سؤال از فلسفه فهم معانی است. آیا هدف از فهم معانی در فلسفه صرفاً تبادل سهل‌تر اطلاعات است یا فیلسوف افزون بر تبادل سهل‌تر اطلاعات به دنبال فهم حقیقت و فهماندن آن است؟ از میان سه دسته تعاریف لفظی، شرح اسمی و حقیقی، تعریف لفظی خارج از بحث حاضر است، زیرا وظیفه و هدف فیلسوف از معناشناسی متمایز از هدف لغت‌شناس است. تعاریف شرح لفظی مبین اعتبار است و هر عرفی می‌تواند اعتبار خاصی داشته باشد، از این رو تبیین آن کار لغت‌شناس است، نه فیلسوف. اما معناشناسی فلسفی به تعاریف قسم دوم و سوم می‌پردازد که در محتوا یکسان هستند و از حیث متعلم متمایز هستند، از آن جهت که قسم دوم یعنی مای شارحه مربوط به پیش از پاسخ به هل بسیطه است و مای حقیقه مربوط به پس از آن (حلی ۱۳۷۱، ۱۹۵؛ مصباح یزدی ۱۳۸۴-الف، ۱: ۱۴۷-۱۴۸).

منظور از معناشناسی اخلاق که در فلسفه اخلاق به آن پرداخته می‌شود تبیین بار معنایی مفاهیم اخلاقی است. به عبارت دیگر، فلاسفه اخلاق همان هدف معناشناسی فلسفی را در قلمرو مفاهیم اخلاقی بررسی می‌کنند. معناشناسی اخلاق به بحث درباره بار معنایی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. منظور از مفاهیم اخلاقی مفاهیم به‌کاررفته در موضوع جمله‌های اخلاقی مانند «عدالت» یا مفاهیم به‌کاررفته در محمول جمله اخلاقی مانند «خوب» یا مفاهیمی که در اخلاق پرکاربرد و تأثیرگذارند مانند «ملکه اخلاقی» است. این تحقیق به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی که در موضوع جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند از منظر علامه طباطبایی می‌پردازد.

۲-۱. ضرورت بحث

معناشناسی مفاهیم در محمول از منظر علامه طباطبایی را می‌توان از مباحث ایشان در ادراکات اعتباری اخذ کرد، که در این باره مقالات زیادی نگاشته شده است، از جمله احمدی (۱۳۹۳). معنای محمول‌های اخلاقی از منظر علامه معنایی اعتباری است، اما اعتبار مبتنی بر واقع است. از این رو، ایشان دیدگاه نسبی‌گرایانه حاصل از غیرواقع‌گرایی اخلاقی را بر نمی‌تابد و معتقد به مطلق‌گرایی اخلاقی است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۲۱۱؛ ۵: ۱۰-۱۱؛ ۱۶: ۱۹۲). او پشتوانه واقعی مفاهیم اخلاقی را در تبیین معنای موضوع‌های اخلاقی بیان کرده است. از این رو پرداختن به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی که در موضوع‌های جمله‌های اخلاقی کاربرد دارند حائز اهمیت است تا از سوءبرداشت‌های غیرواقع‌گرایانه از دیدگاه ایشان جلوگیری شود و تاکنون در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه قلم زده نشده است.

افزون بر بیان فوق در ضرورت بحث، ضرورت‌های دیگری نیز برای پرداختن به معناشناسی مفاهیم اخلاقی وجود دارد که می‌توان به برخی از این ضرورت‌ها چنین اشاره کرد که معناشناسایی موضوع هر بحثی قبل از ورود به بحث سبب جلوگیری از خلط مباحث می‌شود، و در صورت جهل به معنای موضوع محل بحث مشخص نخواهد شد که حکم بر کدام مصادیق بار خواهد شد. از این رو سیره عملی اندیشمندان در ابتدای ارائه مباحث مطرح کردن معناشناسی است و در عین حال بسیاری از اختلاف نظر اندیشمندان به دلیل اختلاف در معنا و به تبع آن مصادیق موضوع است. به همین دلیل، علامه طباطبایی بسیاری از اختلاف‌نظرهای اخلاقی را در اصول اخلاقی نمی‌داند، بلکه اختلاف در مصادیق موضوع یعنی فضایل و رذایل قلمداد می‌کند، که برگشت به معناشناسی موضوع دارد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸۱).

۲. دیدگاه علامه در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی

علامه، در تبیین روش‌های تربیت اخلاقی، شرط وصول به فضایل و ملکات اخلاقی را عادت و تکرار می‌داند و در بحث چگونگی تحقق فضایل در انسان به معناشناسی فضایل و رذایل می‌رسد. او در این معناشناسی رویکرد جامعه‌شناسانه را مردود می‌شمارد، زیرا به نسبی‌گرایی اخلاقی و هرج‌ومرج منجر خواهد شد. این رویکرد در معناشناسی فضایل و رذایل، صفات اخلاقی را با توجه به اهداف هر جامعه‌ای معنا می‌کند و اهداف جوامع گوناگون هستند، حتی یک جامعه نیز امکان دارد در طول زمان اهداف گوناگونی داشته

باشد، و بدین صورت فضایل و رذایل آن جامعه نسبت به اهداف متغیر خواهند بود که این، افزون بر مطابقت نداشتن با واقعیت انسانی، هرج و مرج و نابودی فضایل و رذایل را به بار می‌آورد. لذا علامه این رویکرد را نمی‌پذیرند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸۰-۳۸۲).

علامه رویکردهای سه‌گانه دیگری را برای معناشناسی فضایل و رذایل برمی‌شمارد که مطلق‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شوند. رویکرد اول فضیلت‌مداری است و به اندیشمندان یونان باستان تعلق دارد، که فضایل و رذایل را بر اساس اعتدال در قوای طبیعی بشر معنا می‌کنند و غایت را در مصالح و مفاسد دنیایی بشر می‌بینند که بر اساس آن مدح و ذم مردم به فضایل و رذایل تعلق می‌گیرد. پس هدف وصول به کمال دنیایی است، مانند تحقق فضیلت صبر برای وصول به آرامش خاطر یا حفظ عفت و قناعت برای وصول به عزت نفس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۵)، که برای دنیا مفید است.

رویکرد دوم مطلق‌گرایانه انداز و تبشیر آخرت‌مآبانه است، که بر اساس سعادت حقیقی که در آخرت محقق می‌شود فضایل و رذایل اخلاقی را معنا می‌کند و از جهنم و شقاوت می‌ترساند و به بهشت و سعادت بشارت می‌دهد. پس فضایل و رذایل بر اساس هدف اخروی معنا می‌شوند. این معنا از فضایل و رذایل با برخی آیات قرآن مطابقت دارد. برعکس رویکرد اول مطلق‌گرایی، که علامه طباطبایی آیات به‌ظاهر مؤید رویکرد اول را به رویکرد دوم تأویل می‌برد. علامه رویکرد دوم را مطابق کمال حقیقی انسان می‌داند که در آخرت محقق می‌شود و رویکرد انبیاء الهی است. اما در دو رویکرد مطلق‌گرایانه اول و دوم به عمل و فضایل اخلاقی توجه می‌شود. رویکرد اول اعتدال در قوای نفسانی را برای کسب صفات ممدوح و محمود لازم می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). رویکرد دوم نیز با اعتدال در قوای نفسانی وصول به اخلاق الهی و تشبه به اسماء و صفات الهی را هدف رویکرد معناشناسانه خود قرار می‌دهد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۶، ۳۷۳).

رویکرد سوم مطلق‌گرایانه توحیدمحورانه است. علامه این رویکرد را خاص قرآن و پیامبر اعظم (ص) می‌داند و فضایل و رذایل را بر اساس یگانه‌پرستی و محبت به خدا معنا می‌کند، که فاعل اخلاقی توجهی به کمال‌زایی عمل ندارد، بلکه تنها به محبت الهی که عالم تجلی آن است می‌اندیشد و تمام افعالی را که بتوان بر اساس محبت الهی انجام داد متناسب با تجلی الهی در عالم و فضیلت می‌شمارد و تمام افعالی را که بر اساس بغض الهی تبیین می‌شود رذیلت اخلاقی قلمداد می‌کند.

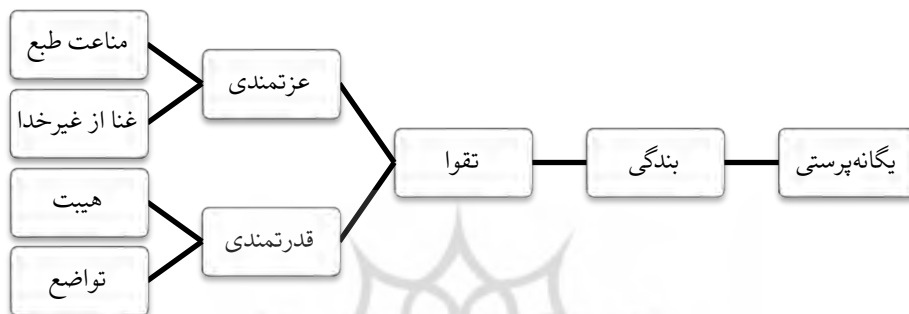
علامه در رویکرد سوم عدالت را به عنوان جمع فضایل در نظر نمی‌گیرد، بلکه به جای عدالت، تقوا را مجموع فضایل می‌داند، که بار معنایی آن بر خدامحوری تبیین

می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳، ۳۸۳) و می‌توان آن را از تجلیات محبت به خدا تلقی کرد. او در تبیین استنتاج فضایل از تقوا معتقد است اگر انسان تمام ملک را از خدا بداند و با تمام وجود این را درک کند، همان طور که از لحاظ فلسفی نیز قابل اثبات است که تنها خدا مالک هر چیزی و مستقل بالذات است، پس تمام موجودات در ذات، صفات و افعالشان استقلالی ندارند و ذیل ذات، صفات و افعال الهی وجود و بقا پیدا می‌کنند. پس محبت انسان به خدا با توجه به نیازش خواهد بود و باید تمام صفات اخلاقی انسان بر اساس محبت به خدا و استقلال او تبیین و معنا شوند.

علامه معتقد است کسی که استقلال ذاتی خداوند را درک کند نمی‌تواند غیرخدا را اراده و قصد کند، به نحوی که تمام فضایل در سایه مستقل بالذات معنا می‌یابد. زیرا اگر خدا تنها موجود مستقل بالذات است که همه موجودات بدو نیازمند هستند، خوف و رجا در قبال هیچ موجودی غیر از خدا معنا نخواهد داشت، و تمام فضایل و رذایل از وجود و عدم همین دو صفت نشئت می‌گیرد، که ترس از غیرخدا ناشی از مستقل دانستن غیرخدا است و سبب قوت پنداشتن برای غیرخدا می‌شود، به طوری که عزت انسانی را سلب می‌کند. به عبارت دیگر، انسان یا به طمع عزت یا ترس از قدرت است که دست به رذایل می‌زند. اگر عزت مستقلاً و منحصرأً از آن خدا دانسته شود، فضایی مانند مناعت طبع، کبریایی، بی‌نیازی که از آن خداست در انسان نسبت به مخلوقات تجلی پیدا می‌کند و ذلت در مقابل مخلوقات که در قالب رذایلی مانند ریا و سُمعه ظهور پیدا می‌کند، در انسان توحیدمحور محقق نمی‌شود، بلکه فاعل اخلاقی تمام نیازمندی خود را در قبال بی‌نیاز مستقل یعنی خداوند متعال ظاهر می‌کند. فضایل دیگر از تجلی صفاتی که ناشی از عزت توحیدمحور و هیبت توحیدمحور حاصل شده است معنا پیدا می‌کنند.

علامه فضایل اخلاقی را ذیل توحیدمحوری معنای واقعی - نه مجازی و اعتباری - کرده است. او معتقد است تواضع که یک فضیلت است چیزی نیست جز فروتنی در قبال مستقل بالذات که حقیقتاً باید در مقابل او فروتن بود. اگر انسان در مقابل انسان دیگری تواضع می‌کند یا بدین دلیل است که ناتوانی خود را در قبال مستقل بالذات یعنی خدا درک کرده و در قبال او متواضع است یا این که دیگری را تجلی حضرت حق می‌بیند که در مقابل او فروتنی می‌کند. پس تواضع حاصل از ترس از غیرخدا نیست، بلکه هیبت و قدرت الهی استقلال دارد و تمام قدرت‌ها ذیل قدرت او معنا و تحقق می‌یابند. همین طور ترس فقط از خدا معنا پیدا می‌کند، و امید فقط به خدا فضیلت به حساب می‌آید، لذت و ابتهاج به خدا و لقای او فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود و در مجموع تمام فضایل

اخلاقی توسط علامه طباطبایی در سایه توحیدمحوری معنا می‌یابد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۸-۳۶۰)، به طوری که اگر توحیدمحوری را از معنای فضیلت حذف کنیم، فضیلت اخلاق خاص اسلامی محسوب نمی‌شود. البته بیان ایشان از معنای فضایل همان طور که تبیین شد با تبیین مستقل بالذات فلسفی است. بخش اصلی نمودار فضایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی چنین است:



در مقابل فضایل فوق، رذایل اساسی نیز وجود دارد، یعنی کسی که مملوک بودن خود و مالک بودن خدا را درک نکند، برای غیرخدا استقلال قائل می‌شود، لذا عجب که ناشی از خودمستقل بینی است بر او مستولی می‌گردد. مطلوبیت‌های کاذبی برای او به طمع دستیابی به عزت مطرح می‌شود که به صفات رذیله‌ای چون نیازمندی، ضعف و در نهایت ذلت دچار می‌شود و برای کسب قدرت از غیرخدا، رذایلی چون استکبار در او محقق می‌گردد. پس می‌توان چنین بیان کرد که معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه حداقل به دو صورت قبول شده است. گاهی با آنچه از انبیای الهی نقل شده و مقبول قرآن است تطبیق می‌کند، که فضایل با تعبیر حسن فعلی از حسن فاعلی و نیت تقرب الهی تفکیک شده است، و گاهی فضایل را به صورت توحیدی و تلفیق حسن فعلی و فاعلی معنا کرده است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۶۲). از این رو سعادت حقیقی را که حاصل فضایل اخلاقی است منحصرأً برای مؤمنان می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۱۶، ۲۳).

علامه طباطبایی شیوه اندیشمندان یونان باستان مانند ارسطو را در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی توضیح می‌دهد، اما مطابق باطن آیات قرآنی نمی‌داند. او آیات به ظاهر موافق این شیوه را به رویکرد دوم یعنی رویکرد انبیاء تأویل می‌برد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۵-۳۵۷). ارسطو و دیگر اندیشمندان یونان باستان، با رویکرد فضیلت‌مداری، فضیلت

و رذیلت اخلاقی را بر اساس واقعیت دنیایی و اعتدال در سه قوه اصلی آدمی یعنی قوه شهویه، غضبیه و عاقله معنا می‌کنند.

دیدگاه اخلاق انبیاء از منظر علامه مورد پذیرش قرآن است، اما شیوه خاص اسلام و قرآن نیست. می‌توان این دیدگاه را مانند دیدگاه اندیشمندان مسلمان عمل‌محور دانست، یعنی اگرچه دو رویکرد اول و دوم از جهت غایت و نیت متمایزند، اما در نهایت تأکید بر روی عمل دارند تا کمال دنیایی یا آخرتی حاصل شود، با این تبیین که دیدگاه فضیلت‌مدار با نیت وصول به مدح و ذم عموم مردم فضایل را به جا می‌آورد تا به کمال دنیایی آن برسد، و دیدگاه انبیاء نیز برای وصول به بهشت و دوری از جهنم و در نهایت تشبه الهی فضایل را توصیه می‌کند تا فاعل اخلاقی در عمل به بهشت حقیقی واصل شود. واقعیت اخلاق در بیان رویکرد اول کمال دنیایی مثل آرامش خاطر حاصل از صبر است و در بیان رویکرد دوم کمال اخروی مثل وصول به بهشت اخروی در پرتوی صبر و در نهایت ایمان به خداست. در نگاه بدوی چنین برداشت می‌شود که غایت در اینجا وسیله‌ای است برای تحقق صفت و رفتار اخلاقی مثل صبر داشتن، چنان که محقق اصفهانی بر این مطلب اذعان دارد که استحقاق مدح و ذم فضایل و رذایل وسیله‌ای است برای تحقق هر چه بیشتر فضایل و دوری از رذایل در جامعه بشری (غروی اصفهانی ۱۳۷۴، ۳۱۳-۳۱۴). اما علامه طباطبایی تعبیر وسیله را برای غایت به کار نمی‌برند، بلکه عمل مردم‌پسند را غایت این نوع اخلاق محسوب می‌کنند. لذا فضایل بر اساس کمال دنیایی عمل که مدح عموم است تبیین می‌شوند و رذایل بر اساس نقصان دنیایی که مذموم عموم است معنا می‌شوند. علامه در تبیین مکتب اخلاقی انبیاء فضایل و رذایل اخلاقی را بر اساس سعادت حقیقی یعنی وصول به بهشت و دوری از جهنم تبیین می‌کند، که کمال واقعی انسان شمرده می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). پس با دیدگاه علامه، که محور معناشناسی فضایل و رذایل را نیت و حسن فاعلی می‌داند، متفاوت است، بلکه حسن فعلی در دیدگاه علامه از سنخ محبت و نیت وصول به خداست. کلام علامه در تنقیص دو رویکرد اول و دوم چنین است:

و نظیره ما یقتضیه المسلك الثانی، و هو مسلك الأنبياء و أرباب الشرائع، و إنما التفاوت من حیث الغرض و الغایة، فإن غاية الاستكمال الخلقی فی المسلك الأول الفضیلة المحمودة عند الناس و الثناء الجمیل منهم، و غایته فی المسلك الثانی السعادة الحقیقیة للإنسان و هو استكمال الإیمان بالله و آیاته، و الخیر الأخروی و هی سعادة و کمال فی

الواقع لا عند الناس فقط، و مع ذلك فالمسلکان یشرکان فی أن الغایة القصوی و الغرض فیها الفضیلة الإنسانیة من حیث العمل. (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳)

علامه طباطبایی نتیجه نهایی هر دو رویکرد اول و دوم را فضیلت انسانی از جهت عملی می‌داند، در حالی که دیدگاه خاص اسلامی را توحیدمحور و وصول به حب الهی تشریح می‌کنند. اگرچه فضایل اخلاقی نتایج کمالی در پی دارد، اما در فضایل و رذایل خاص اسلامی توجهی به این کمالات نیست. با اینکه نیت تشبه الهی را ندارد، اما چون محبت الهی را خواهان است، برای وصول به محبت الهی به اسماء و صفات الهی تشبه پیدا می‌کند، یعنی فضایل دنیوی و اخروی را زیر سایه محبت الهی کسب می‌کند و همچنین مقام قرب الهی را نیز به دست می‌آورد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۴). زیرا طبق قاعده سنخیت، درک محبت مستقل بالذات سبب درک نیاز کامل انسان به خدا می‌شود و هر چه این درک در انسان بالاتر برود، نزدیکی خود به آن مستقل بالذات را بیشتر درک می‌کند. بر اساس بیان فوق، معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی را می‌توان از کلام علامه طباطبایی استنتاج کرد و اگر گاهی ایشان در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی به مصداق‌شناسی در موضوع نیز پرداخته‌اند از این جهت است که مصداق‌شناسی فرع بر معناشناسی است، یعنی نمی‌توان این نوع بحث در تعیین قلمرو مصادیق مفاهیم را از معناشناسی به گونه‌ای تفکیک کرد که معنا قلمرویی متمایز از مصداق داشته باشد، و الا مفاهیم و القای معنا با استفاده از مفاهیم صورت نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، قلمروی مصادیق برآمده از معنایی است که از مفاهیم قصد می‌شود. پس برای مثال اگر برخی مکاتب اخلاقی فلان مصداق را از عفت ندانسته‌اند به معنای این است که معنایی از عفت ارائه داده‌اند که آن مصداق را در بر نگیرد. افزون بر این، علامه طباطبایی گاهی به این اشاره کرده‌اند که در مقام تبیین معنای موضوع‌های اخلاقی هستند. برای مثال، زمانی که تمایز مکاتب اخلاقی با مکتب اخلاقی خاص اسلام را تبیین می‌کنند، اشاره دارند که تمایز مکاتب در موضوع فضیلت و رذیلت است و مکتب اخلاقی اسلام که سومین مکتبی است که آن را تبیین می‌کنند معنای فضایل و رذایل را به گونه‌ای متمایز از مکاتب دیگر می‌داند و با این بیان توجه به معناشناسی فضایل و رذایل را می‌توان از تبیین ایشان استنتاج کرد. بیان ایشان بر تمایز مکتب اخلاقی اسلام در معنای فضیلت و رذیلت چنین است: [...] تبیین آن هذا المسلك الثالث یرتفع فیہ موضوع الفضیلة و الرذیلة [...] و ربما اختلف نظر هذا المسلك مع غیره فصار ما هو معدود فی غیره فضیلة رذیلة فیہ و بالعکس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵).

۳. روش معناشناسی فضایل و رذایل در دیدگاه علامه طباطبایی

افزون بر امکان استنتاج معناشناسی از بیان علامه، می‌توان روش معناشناسی را نیز استخراج کرد. علامه معناشناسی مفاهیم اخلاقی را حتی در رویکردهای غیراسلامی از طریق مقایسه انتزاع می‌کند. لذا اصل را معقول ثانی فلسفی بودن این مفاهیم گرفته‌اند. از این رو روش معناشناسی مفاهیم اخلاقی از منظر علامه را باید از روش معناشناسی مفاهیم فلسفی به دست آورد.

مفاهیم فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی مفاهیم ماهوی نیستند، زیرا در بیان فوق نشان داده‌اند که این مفاهیم را به نحو مقایسه‌ای از طریق عقل انتزاع می‌کنند. این در حالی است که اگر مفاهیم مذکور ماهوی بودند باید خودکار به دست می‌آمدند، یعنی به فعالیت ذهنی نیاز نداشتند (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ۱۹۹). همچنین این طور نیست که مفاهیم اخلاقی ذهنی محض محسوب شوند، یعنی مانند مفاهیم منطقی عروض و اتصافشان ذهنی باشد. زیرا منشأ انتزاع آنها - که رابطه میان رفتار با وصول به رضایت الهی محسوب می‌شود- واقعیت خارجی است. لذا مفاهیم ذهنی و منطقی نیز محسوب نمی‌شوند. به عبارت دیگر، اگرچه وصول به رضایت الهی که هدف اخلاق است از متعلقات نیت فاعل اخلاقی و ذهنی است، اما سبب منطقی شدن این مفاهیم نمی‌شود. زیرا مفاهیم ذهنی دو دسته‌اند، برخی حکایت از خارج می‌کنند و برخی از مفاهیم دیگر ذهنی حکایت دارند، مثل مفهوم کلی که حکایت از مفاهیم ذهنی و قابلیت صدق بر افراد آن مفاهیم در ذهن دارد. دسته دوم در زمره مفاهیم منطقی هستند، نه دسته اول. لذا نیت وصول به رضایت الهی از سنخ مفاهیم منطقی نخواهد بود، بلکه این مفاهیم با فعالیت ذهنی از واقعیت خارجی انتزاع می‌شود، که این واقعیت خارجی در دو بند بعد بیان خواهد شد. پس معقول ثانی فلسفی‌اند.

به عبارت دیگر، علامه بنا بر این که فضایل و رذایل اخلاقی را فلسفی می‌داند به وسیله مقایسه این مفاهیم را انتزاع می‌کند، یعنی فضایل و رذایل در رویکردهای مختلف از مقایسه میان رفتار با هدفی که رویکردها برای بشر ترسیم کرده‌اند انتزاع می‌شوند. برای مثال، هدف در رویکرد جامعه‌شناسانه همان هدف جوامع گوناگون است، در رویکرد فضیلت‌مدارانه وصول به کمال دنیایی، و در رویکرد آخرت‌مآبانه وصول به بهشت و کمال حقیقی انسان. لذا معنای فضایل و رذایل با توجه به اهداف ترسیمی در رویکردهای گوناگون متمایز خواهد بود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵). در تبیین تمام رویکردها مقایسه

و انتزاع که شرط مفاهیم فلسفی است وجود دارد. هرچند هیچ رویکردی با ذات حقیقی بشر که تجلی حضرت حق شدن است مطابقت ندارد، زیرا تجلی خدا شدن با درک ارتباطی نفس که وابسته دائمی به ذات اوست مطابقت دارد و این دیدگاه اخلاق خاص اسلامی است که به محبت الهی و وصول به رضایت الهی تکیه می‌کند و تمام کمالات دو رویکرد مطلق‌گرا را اعم از دنیایی و اخروی به دنبال خواهد داشت، هرچند توجهی به آن کمالات نباشد.

در رویکرد سوم، که رویکرد خاص اسلامی است، فضایل از رفتار اختیاری و وصول به رضای الهی انتزاع می‌شود. برای مثال، مفهوم تواضع با توجه به دو طرف مقایسه چنین خواهد بود که مقایسه‌ای میان کیفیت رفتار اختیاری انسان با مستقل بالذات در نظر گرفته می‌شود که این کیفیت با توجه به این که انسان نیازمند واقعی به مستقل بالذات است لحظه به لحظه به آن مستقل بالذات نیاز دارد و نیازمند نسبت به بی‌نیاز فروتنی ذاتی دارد و اگر توجهی به این فروتنی ذاتی نداشته باشد بروز و ظهور آن در رفتار اختیاری متکبرانه خواهد بود. پس با مقایسه کیفیت رفتار با محبت الهی، که ناشی از مستقل بالذات بودن خداست، مفهوم تواضع را انتزاع می‌کند و تواضع را فروتنی کردن پایدار در مقابل مستقل بالذات می‌داند. قید «پایدار» بدین دلیل آورده می‌شود که علامه فضایل و رذایل اخلاقی را صفات پایدار نفسانی تلقی می‌کند.

چگونگی توجه به وجه‌الله با توجه به مستقل بالذات در فضایل اخلاقی مشخص شد و ارتباط داشتن محبت انسان به مستقل بالذات این گونه تبیین می‌شود که مستقل بالذات لحظه به لحظه وجود انسان را افاضه می‌کند و تمام نعم انسانی از اوست و محبت به میل به جمال و مجذوب شدن در برابر آن اطلاق می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۶۱). منظور از جمال الهی در اینجا جمال معنوی است، که به واسطه درک حاصل از نعمت‌های افاضه شده از جانب مستقل بالذات درک می‌شود، و این نعمت‌ها لحظه به لحظه به هر موجود مخلوقی افاضه می‌شود و مخلوق به او میل پیدا می‌کند، زیرا آن مخلوق به آن نعم نیازمند است و محبت زمانی پیدا می‌شود که این نیاز درک شود و با درک مستقل بالذات بودن حضرت حق این نیاز درک می‌شود.

۴. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی

بیان علامه طباطبایی در اخلاق خاص اسلامی از مزایا و ابهاماتی برخوردار است. نخست به مزایای این دیدگاه می‌پردازیم که علامه به برخی از آنها اشاره کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۹۰،

۱: ۳۶۰-۳۶۱)، سپس مقایسه با دیدگاه‌های دیگر و در آخر ابهامات این نظریه را بیان خواهیم کرد.

۱-۴. مزایای دیدگاه علامه

به نظر می‌رسد که می‌توان مزایای این دیدگاه را این گونه بیان کرد:

۱. علامه با بیان خود رابطه حسن فعلی و حسن فاعلی را تبیین کرده است. زیرا حسن فاعلی وصول به رضایت الهی است و حسن فعلی عمل نیز همین وصول به رضایت الهی است. لذا حسن فاعلی در تبیین علامه چیزی موجود در ذهن یا تقریر زبانی نیست که بتوان آن را از فعل جدا کرد، بلکه حسن فعلی نیز همان وصول به رضایت الهی است که در اعمال محبت‌آمیز نسبت به خدا ظهور پیدا می‌کند و قبل از عمل در نیت و در حین عمل که از آن به حسن فعلی تعبیر می‌کنیم همراه است و در رفتار گوناگون تجلی پیدا می‌کند. کلام علامه چنین است:

و حينئذ يتبدل نحو إدراكه و عمله فلا يرى شيئاً إلا و يرى الله سبحانه قبله و معه، و تسقط الأشياء عنده من حيز الاستقلال فما عنده من صور العلم و الإدراك غير ما عند الناس لأنهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الاستقلال بخلافه، هذا من جهة العلم، و كذلك الأمر من جهة العمل فإنه إذا كان لا يحب إلا لله فلا يريد شيئاً إلا لله و ابتغاء وجهه الكريم، و لا يطلب و لا يقصد و لا يرجو و لا يخاف، و لا يختار، و لا يترك، و لا يئس، و لا يستوحش، و لا يرضى، و لا يسخط إلا لله و في الله فيختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض و تتبدل غاية أفعاله فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل و يقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، و يحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية. و أما الآن فإنما يريد وجه ربه، و لا هم له في فضيلة و لا رذيلة، و لا شغل له ببناء جميل، و ذكر محمود، و لا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، و إنما همه ربه، و زاده ذل عبوديته، و دليله حبه. (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۴)

۲. علامه طباطبایی حد نصاب اخلاق خاص اسلامی را با تبیین خود مشخص کرده است. از بیان وی برمی‌آید که رفتار اختیاری برای رسیدن به بهشت و دوری از جهنم در زمره اخلاق خاص اسلامی قرار نخواهد گرفت، اگرچه در زمره فقه قرار گیرد و رفع تکلیف کند، یا در زمره اخلاق انبیاء الهی قرار گیرد. اما آنچه در زمره اخلاق خاص اسلامی قرار می‌گیرد وصول به رضایت و محبت حضرت حق است. بنابراین رفتارهای غیر اخلاق خاص اسلامی می‌تواند فوایدی همچون مدح مردم و فواید دنیایی فضایل یا سعادت اخروی همچون وصول به بهشت را داشته باشد، اما آنچه اخلاق خاص اسلامی

به دنبال آن است اینها نیست. اگرچه این فضایل را هم در بردارد، اما به آنها توجهی نیست (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۹).

۳. رابطه اخلاق و دین با تبیین معناشناسی فضایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی مشخص می‌شود. ایشان وجود تمایزهایی میان فقه و اخلاق را رد نمی‌کند، اما اعتقاد به خدای یگانه و واقعی را برای وصول به اخلاق خاص اسلامی لازم می‌داند، اگرچه کافی نمی‌شمارد. به عبارت دیگر، محبت به خدا داشتن فرع قبولی اعمال و ایمان به خدای حقیقی است که دستاورد دین است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۶۱).

۴. اعتدال اخلاق در مسلک توحیدی معنای خاصی دارد که اعتدال بر اساس توحید معنا می‌شود و «إن الذین آمنوا اشد حبا لله» نتیجه آن خواهد بود. این شدیدترین محبت به خدا افراط به حساب نمی‌آید، بلکه عین اعتدال است. اما در دو مسلک دیگر متفاوت است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). لذا فضایل و رذایل حاصل از اعتدال توحیدی متمایز از فضایل و رذایل حاصل از اعتدال ارسطویی است.

۵. روش علامه در چارچوب واقع‌گرایی اخلاقی قابل تبیین عقلانی است. اگرچه واقع‌گرایی در دو رویکرد مطلق‌گرای دیگر نیز وجود دارد، اما نوع واقعیات اخلاقی در این سه رویکرد متمایز است، به نحوی که در رویکرد اول مصالح و مفاسد دنیایی یا همان کمال ظنی واقعیات اخلاقی را نشان می‌دهد، در رویکرد دوم سعادت و شقاوت اخروی که کمال حقیقی است واقعیات اخلاقی را نشان می‌دهد، اما در رویکرد سوم واقعیات اخلاقی از سنخ محبت و رضایت الهی است. به عبارت دیگر، کمال رویکرد اول حق اجتماعی است و کمال رویکرد دوم حق واقعی و کمال حقیقی است. اما مکتب اسلام به حق یعنی خدای متعال هدایت می‌کند و لذا عبودیت محض و بنده خالص شدن نتیجه آن خواهد بود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۶۰).

این که در برخی عبارات علامه هدف در اخلاق وصول به خدا معرفی می‌شود به معنای خدا شدن نیست. زیرا خدا مستقل بالذات است و بشر نیازمند بالذات. پس منظور این است که این رابطه نیازمندی را هر چه بهتر درک کند و درک این مطلب گاهی با تعبیر وصول به رضایت الهی استفاده می‌شود که با درک ارتباط نیازمندی مخلوق به خدا محبت به او بیشتر درک می‌شود. برای وصول به این درک محبت نهایی به اندازه ظرفیت وجودی باید محبت الهی داشت یعنی درجه پایینی از محبت سبب درک درجه بالای محبت الهی می‌شود تا رضایت الهی کسب شود.

۲-۴. مقایسه دیدگاه علامه با دیدگاه‌های همگن

برای فهم بهتر دیدگاه علامه طباطبایی، مقایسه آن با دیدگاه‌های دیگر معناشناسی مفاهیم اخلاقی حائز اهمیت است. برخی دیدگاه‌های معناشناسی اخلاق معتقدند برای حصول معنای مفاهیم اخلاقی باید از مثال‌های عرفی کمک گرفت و به روش استفاده از ارتکازات معنایی متعارف به معنای عرفی رسید. آنها معتقدند مراجعه به عرف برای این است که در خلأ صحبت نکنیم و معنای مفاهیم را با توجه به استعمالات عرفی بشناسیم، بلکه اگر به عرف مراجعه نشود باعث می‌شود که صورت مسئله را پاک کرده و به آن پاسخ نگفته باشیم و مسئله جدیدی را ارائه و پاسخ دهیم. این روش صحیح به نظر صحیح نمی‌رسد. زیرا اولاً مسئله مورد بحث معناشناسی مفاهیم اخلاقی است، نه معناشناسی عرفی مفاهیم اخلاقی؛ به عبارت دیگر، این که گاهی عرف در معنای مفاهیم اخلاقی اختلاف دارند و به دنبال راه برون‌رفت از آن می‌گردند دلیل بر معیار نبودن عرف است، بلکه فیلسوف با ارائه راهکاری در صدد هدایت عرف به معنای صحیح است که همان ملاک فیلسوف، راه‌حل معناشناسی مفاهیم اخلاقی خواهد بود. افزون بر این نظریه مراجعه به عرف برای معناشناسی بحث را از تعریف حقیقی به تعریف لفظی فرومی‌کاهد، در صورتی که در فلسفه از تعریف لفظی بحث نمی‌شود، بلکه تعریف لفظی از کارکردهای ادبیات و لغت‌شناسی است، نه فلسفه. البته فیلسوف ارتباط خود را با عرف قطع نمی‌کند، همان‌طور که نقش عرف در معناشناسی فلسفی و اخلاقی تبیین خواهد شد. اما وظیفه فیلسوف ارائه تعریفی حقیقی از مفاهیم است، نه تعریف لفظی. دیدگاه علامه طباطبایی نقش عرف را ابراز نکرده است، اما در تکمیل دیدگاه ایشان به این نقش اشاره‌ای خواهد شد.

برخی اندیشمندان معتقدند مراجعه به مصادیق تجربی سبب وصول به معناست. روش مراجعه به مصادیق برای یافتن معنا متمایز از روش عرفی است. زیرا عرف‌گرایان معتقدند ضرورتی وجود ندارد که به مصادیق توجه داشته باشند، بلکه قلمروی معنایی مفاهیم را از طریق استعمالات و فهم عرفی تشخیص می‌دهند. اما قائلین روش مراجعه به مصادیق تجربی معتقدند بر اساس جمله مشهور «من فقد حسا فقد علما» مراجعه به مصادیق تجربی برای حصول معنا، که باب علم است، ضروری است و معانی با توجه به مصادیق حاصل می‌شوند. با توجه به این که پوزیتیویست‌ها تنها روش تجربی را روش برگزیده خود دانسته‌اند، مصادیق غیرتجربی را بر نمی‌تابند تا جایی که برخی پوزیتیویست‌ها مانند پوزیتیویست‌های منطقی به بی‌معنایی مفاهیمی که مصادیق تجربی یا تحلیلی ندارند حکم کرده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۸۴-ب، ۳۸). ضمیمه کردن مبتکرانه قضایای تحلیلی به

تجربی از آن جهت است که معناداری قضایای ریاضی و بدیهی را نمی‌توان انکار کرد، در حالی که این قضایا تجربی نیستند، با این ابتکار، خود را از هجوم برخی اشکالات حفظ کرده‌اند. نقدهای زیادی بر این دیدگاه وارد می‌شود که برای نمونه دو نقد بیان می‌شود. اول آن که این دیدگاه خودمتناقض است؛ زیرا ادعا و مبنای این دیدگاه غیرتجربی است، پس باید بی‌معنا تلقی شود. پس برخی معانی هستند که تجربی نیستند، در حالی که تجربه‌گرایان افراطی آنها را بی‌معنا تلقی می‌کنند. دوم آن که برخی مفاهیم علم فیزیک که علمی و تجربی است مفاهیم غیرتجربی هستند، مانند الکترون، پروتون، نیرو و انرژی، که با تبیین آنها این مفاهیم باید بی‌معنا باشند، در حالی که هیچ کس حتی تجربه‌گرایان بی‌معنایی این مفاهیم را نمی‌پذیرند (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ۸۱). اگرچه علامه از مصادیق تجربی در پیدایش مفاهیم اخلاقی بحث نکرده‌اند، اما تجربه در معناشناسی مفاهیم فلسفی دارای نقش اساسی تلقی نمی‌شود.

یکی دیگر از روش‌های معناشناسی اخلاق روش شهودی است (Becker 2001, 1014)، که شهودگرایان معتقدند هر کس با مراجعه به درون خود می‌تواند معنای مفهوم اخلاقی را بیابد. این گروه دلیلی برای روش خود ارائه نمی‌کنند، زیرا بسیاری از آنها امکان ارائه دلیل برای مشهودات را ناممکن می‌دانند. به نظر می‌رسد روش شهودی در معناشناسی برخی مفاهیم ماهوی مفید است، اما مفاهیم فلسفی نیاز به تحلیل ذهنی دارند. اگر مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم فلسفی دانسته شوند، این مفاهیم به روش عقلی به دست می‌آیند. لذا این روش نیز به طور مطلق کارا نیست، زیرا اولاً مفاهیم اخلاقی از نوع مفاهیم ماهوی نیستند تا مابازاء داشته باشند و بتوان مصادیق آنها را شهود کرد، بلکه فلسفی به حساب می‌آیند و باید با سنجش و مقایسه حاصل شوند؛ ثانیاً با توجه به شخصی بودن شهود نمی‌توان این روش را به دیگران انتقال داد. به عبارت دیگر، داده‌های شهود را می‌توان به دیگران انتقال داد، اما قائلان به روش شهودی نمی‌توانند دیگران را در یقینی بودن روششان قانع کنند. از این رو، این دیدگاه قابل دفاع نیست. زیرا بسیاری از فیلسوفان نمی‌توانند چنین چیزی را تجربه درونی کنند و در درون خود بیابند (فرانکنا ۱۳۸۳، ۲۱۶-۲۱۷). افزون بر این، اگر روش شهودی قابل انتقال بود، از طریق شهود مفاهیم صورت می‌گرفت و دیگر نیازی به انتقال معانی نبود، در حالی که ابزار گوناگونی برای انتقال معانی مانند زبان ایجاد شده تا مفاهیم صورت گیرد.

برای معناشناسی در روش مراجعه به مصداق شهودی باید توجه داشت که اولاً مباحث معناشناسی به هستی‌شناسی کشیده نشود. ثانیاً این روش، روش منحصر به فرد برای

حصول معنا به حساب نیاید، زیرا برخی معانی مصداق ندارند و تعریف حقیقی از این روش برای آنها حاصل نمی‌شود. ثالثاً روشی غیر از این روش نیز وجود دارد، زیرا حصول تعریف اسمی با تعریف حقیقی در محتوا یکی است و قبل از وجود شیء حاصل می‌شود، پس امکان دارد از طریق مراجعه نکردن به مصداق به معناشناسی مورد نظر رسید. رابعاً همان طور که از وجود یا عدم مصداق نمی‌توان وجود یا عدم معنا را نتیجه گرفت، از وجود یا عدم معنا نیز نمی‌توان وجود یا عدم مصداق را به دست آورد.

ابهاماتی در دیدگاه علامه وجود دارد مانند این که اولاً اگر هدف وصول به رضایت الهی است، رویکرد انبیاء الهی نیز این هدف را در مرتبه پایین آن حاصل می‌کند. چرا علامه طباطبایی رویکرد انبیاء غیر پیامبر اعظم را از دایره اخلاق خاص اسلام خارج می‌کند؟ اگر وصول به فنای الهی را هدف اخلاق خاص اسلام بدانیم، اخلاق اسلامی را عرفانی معنا کرده‌ایم و تمایز اخلاق عرفانی اسلامی را از اخلاق عرفانی ادیان مشابه توجه به خدای واقعی یگانه دانسته‌ایم، یعنی خدایی که اسلام پیامبر اعظم معرفی می‌کند، خدای تحریف‌شده نیست، لذا وصول به آن ما را به حقیقت هدف اخلاق که قرب الهی است می‌رساند. اما در این تبیین حدود اخلاق و عرفان برداشته می‌شود.

ثانیاً علامه در تبیین رویکردها معتقد است فضایل و رذایل در رویکردها متمایز از یکدیگرند. عبارت ایشان چنین است: «... تبیین آن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة و الرذيلة... و ربما اختلف نظر هذا المسلك مع غيره فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه و بالعكس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵)». اما مشخص نکرده‌اند هدف مسلک سوم که سبب فضیلت شدن فضیلت و خاص شدن این مکتب می‌شود جزء ذات فضایل محسوب می‌شود یا از اعراض فضایل به حساب می‌آید.

ثالثاً نقش عرف و شهود در معناشناسی فضایل نزد علامه مشخص نشده است. آیا عرف و شهود در معناشناسی فضایل هیچ نقشی ندارند یا می‌توان نقش جزئی برای آنها در نظر گرفت؟ اخلاق توحیدی علامه با بحث خودشناسی و در پی آن با معرفت انفسی در مقابل معرفت آفاقی ارتباط پیدا می‌کند و از این طریق بحث اخلاق ایشان با شهود مرتبط می‌شود. اما شهود در معناشناسی فضایل غیر از شهود در خودشناسی است که از آن سخنی به میان نیامده است. پس میزان تأثیر شهود و عرف در معناشناسی فضایل موضوع تحقیقاتی است که برای محققان مفتوح است.

۵. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی اهمیت داده است و این معناشناسی را برای جلوگیری از اختلاف اندیشمندان مفید می‌داند. وی مفهوم فلسفی بودن فضایل و رذایل اخلاقی را به عنوان اصول موضوعه گرفته و به همین دلیل این مفاهیم را از روش مفاهیم فلسفی معناشناسی می‌کند، بدین صورت که با مقایسه واقعیات و فعالیت ذهنی این معانی را انتزاع می‌کند.

در معناشناسی مفاهیم فلسفی، می‌توان این مفاهیم را دو دسته دانست. یکی مفاهیمی است که ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری انسان ندارند، که از طریق مقایسه میان واقعیات معناشناسی می‌شوند. دیگری مفاهیمی است که ارتباط مستقیم با فعل اختیاری دارند و در زمره مفاهیم ارزشی قرار می‌گیرند، به طوری که مفاهیم اخلاقی، حقوقی و سیاسی را می‌توان از این نوع شمرد. برای معناشناسی این گونه مفاهیم، مقایسه میان واقعیات فرضی است، اما نوع واقعیات در این نوع مفاهیم تا حدودی مشخص است. یکی از واقعیات فعل اختیاری و واقعیت دیگر هدف ارزشی اعم از اخلاقی، حقوقی یا سیاسی خواهد بود، که ویژگی خاصی از رابطه میان این دو دسته واقعیات فرضی از طریق عقل انتزاع می‌شود و معنای این مفاهیم حاصل می‌شود. پس توجه به هدف معقول و متناسب با حقیقت انسانی در معناشناسی این نوع معقولات حائز اهمیت است.

ایشان در تعیین هدف معقول و متناسب با حقیقت انسانی به رویکردهای مطلق‌گرا پرداخته و معتقد است که رویکرد اندیشمندان یونان باستان هدف نهایی از خلقت بشر را نتوانسته ترسیم کند، زیرا تنها به جنبه کمال دنیایی بشر پرداخته و به سعادت حقیقی و اخروی انسان توجه نکرده است. رویکرد اخلاق انبیاء به سعادت اخروی بشر توجه می‌کند، اما با توجه به این که نتوانسته معرفت حقیقی در وسعت وجود انسان را به انسان تعلیم دهد به هدف نهایی اخلاق دست نیافته و با تبشیر و تندیر سعادت حقیقی انسان را برای بشر مشخص می‌کند. از این رو به سعادت حقیقی دست یافته است، اما هدف نهایی اخلاق که واصل شدن به قرب الهی واقعی است تبیین نشده است. اما در مسلک سوم، که از تعلیم‌های خاص پیامبر اعظم (ص) است، با هدایت بشر به خدای واقعی فضایل و رذایل ترسیم می‌شود، به گونه‌ای که فضیلت بودن فضیلت در توحیدی بودن آن است. با توجه به این رویکرد سوم، می‌توان درختواره فضایل را توحیدمحور و بر اساس آن درختواره رذایل را ترسیم کرد و نقش محوری و اصیل توحید را در فضایل نشان داد.

افزون بر آن، رابطه اخلاق و دین و اخلاق و فقه را می‌توان از این رویکرد استخراج کرد که برای هر یک از این مباحث مقاله‌ای مستقل و مجالی دیگر نیاز است. از نتایج دیگری که می‌توان بر معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی علامه گرفت، واقع‌گرایانه بودن اخلاق نزد علامه طباطبایی است. ایشان اگرچه در محمول جمله‌های اخلاقی اعتبارگرا است، اما این اعتبار را بر واقع مبتنی می‌کند. واقعیت مورد نظر علامه در معناشناسی موضوع جمله‌های اخلاقی مشخص می‌شود، بدین ترتیب که ایشان واقعیت اخلاق را در هدف اخلاق که رابطه میان فعل اخلاقی و نتیجه آن است تشریح می‌کند. نتیجه فعل اخلاقی را بر اساس هدفی که هدف خلقت انسان است یعنی حب خدای واقعی ترسیم می‌نماید و برای تحقق این هدف محمول جمله‌های اخلاقی را اعتبار می‌کند. در تکمیل دیدگاه علامه طباطبایی و در تعیین نقش عرف، شهود و مصادیق در درک مفاهیم اخلاقی باید گفت که علامه طباطبایی در مقام جنبه‌های گوناگون معناشناسی مفاهیم اخلاقی نبوده است، اما کسی که در مقام بیان است باید میزان استفاده از عرف، مصداق و... را در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی بیان کند. برای مثال، می‌توان نقش عرف را در معناشناسی مفاهیم فلسفی چنین دانست که اگرچه عرف نقش کلیدی در معناشناسی این مفاهیم ندارد و امکان خطای عرفی نفی نمی‌شود، اما حداقل دو نقش برای عرف می‌توان در نظر گرفت: اولاً در زمان معناشناسی و شناساندن معنا به دیگران نباید از مفاهیمی استفاده کرد که در عرف مبهم هستند و امکان به خطا افتادن و به خطا انداختن مخاطب را دارند؛ ثانیاً بعد از معناشناسی مفاهیم می‌توان از برداشت‌های عرفی که با معناشناسی سازگارند به عنوان مؤید بحث استفاده کرد.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. الشفا (منطق). ج. ۳. تصحیح ابراهیم مدکور. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- احمدی، حسین. ۱۳۹۳. «معناشناسی الزام اخلاقی با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی». پژوهشنامه اخلاق ۲۳.
- ساجدی، ابوالفضل. ۱۳۹۵. «زبان دین» و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۸۳. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.

- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۶. درآمدي بر معرفت‌شناسی. تدوین مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۹. آموزش فلسفه. ج. ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۴-الف. شرح برهان شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۴-ب. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تدوین و نگارش احمد حسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غروی اصفهانی، محمد حسین. ۱۳۷۴. نهاية الدراية في شرح الكفاية. ج. ۲. قم: مؤسسه سيد الشهداء (ع).

Becker, Lawrence C., and Charlotte B. Becker. 2001. *Encyclopedia of Ethics*. Routledge.

