

## مؤلفه‌های زیبایی‌شناسانه اخلاق در نظریه ادراکات اعتباری

علیرضا آرام / طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم و دکترای فلسفه اخلاق. a.r.aram1359@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۹

### چکیده

هدف این مقاله، تشریح ریشه‌های زیبایی‌شناختی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی است، که این هدف را با تحلیل و بازسازی آراء علامه و ضمن تشریح مفروضات زیبایی‌شناختی حاضر در این نظریه دنبال خواهیم کرد. این پژوهش نشان می‌دهد که دستگاه شناسایی و قوای کنش‌ورزی آدمی با نظم‌نگاری طبیعت، قوانین موجود در آن را یافته و کنش خود را بر همین مدار تنظیم می‌کند. امکان اسناد حدود اشیاء به یکدیگر، که با مجازسازی صورت می‌گیرد، غایاتی مفروض، محتمل و پیش‌بینی پذیر را که حاصل فعالیت قوه خیال است، پیش چشم انسان قرار داده و او را با قرار دادن در دو مقام فاعل اخلاقی و خالق زیبایی، به تصمیم‌گیری، کنش‌ورزی و داوری فرا می‌خواند. این همه، در فرآیند هدایت تکوینی انسان به بار می‌نشیند و اصطلاح مشهور قانون طبیعی، معادلی برای این نوع هدایت است. بر مدار نظریه ادراکات اعتباری، قانون طبیعی همان عنوان مستجمع برای دو ساحت اخلاق و زیبایی است.

**کلید واژه‌ها:** ادراکات اعتباری، استعاره، زیبایی و اخلاق، قانون طبیعی، قوه خیال.

## مقدمه

نظریه ادراکات اعتباری، یکی از مشهورترین آراء در حوزه اخلاق‌شناسی روزگار ماست. این نظریه، که از حیث ابداعی و اصطلاح‌شناختی حرکتی نوین محسوب می‌شود، با تفاسیر و واکنش‌های متفاوت و گاه متناقض روبرو شده است. خوانش‌های واقع‌گرا، ناواقع‌گرا، طبیعت‌گرا، ناطبیعت‌گرا، برساخت‌گرا، پیامدگرا و فضیلت‌گرا، از مهم‌ترین تفاسیری هستند که می‌توان آن‌ها را به این نظریه نسبت داده و در بخشی از متن مقاله *ادراکات اعتباری*، مستندات کامل یا ناتمام را در تصدیقشان یافت. سرّ این همه تنوع قرائت در فهم این نظریه، خود به موضوعی برای گفت‌وگو تبدیل شده و جالب آن‌که همین بحث نیز منشأ تفاسیر متفاوت گردیده است. تا آن‌جا که در اظهاراتی ناهمسو، تازگی، سادگی یا صعوبت بیش از حد کلام علامه طباطبایی را عامل چندصدایی موجود در کلام شارحان معرفی کرده‌اند.

با این حال و صرف‌نظر از حاقّ واقعی که ذهن و ضمیر علامه طباطبایی بدان معطوف شده و به تقریر مقاله مورد بحث رسیده، به نظر می‌رسد همچنان امکان تفسیر یا قرائتی تازه از این نظریه مسدود نشده است. از این رو، در صفحات آتی تلاش می‌کنیم با طرح این پرسش که «میانی یا تبعات زیبایی‌شناختی نظریه ادراکات اعتباری چیست؟» بعد تازه‌ای را از این نظریه تفسیرپذیر، نمایان کنیم. در این خوانش، ارکان نظریه علامه طباطبایی در ضمن منظری زیبایی‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرند. از این رو، سعی ما بررسی و جوهری از این نظریه است که می‌تواند در جغرافیای مباحث زیبایی‌شناختی جای گرفته و تمهیدی برای تمرکز بیش‌تر در بحث از رابطه زیبایی و اخلاق باشد. در واقع، تلاش ما صرف بازسازی نظریه ادراکات اعتباری از منظری زیبایی‌شناختی است. ذکر این نکته هم ضروری است که علی‌رغم تلاش‌هایی که در استخراج آراء زیبایی‌شناختی علامه طباطبایی انجام گرفته و در جای خود درخور تقدیر است، اما خوانش زیبایی‌شناختی از نظریه اعتباریات و در حقیقت بازسازی این نظریه با قصد واکاوی ریشه‌های زیبایی‌شناختی نظریه اعتباریات، قرائتی تازه (یا دست‌کم نشان دادن وجهی تازه) از آراء اخلاقی - زیبایی‌شناختی علامه طباطبایی است.

بر اساس بررسی استقرائی، به نظر می‌رسد پنج مضمون نظم، استعاره، غایت، خیال و قانون

طبیعی، مجوز ورود ما به این بحث و مسیر ما در ترسیم خوانش زیبایی‌شناختی از نظریه ادراکات اعتباری هستند.

### نظم‌شناسی اعتباریات؛ کسب تجربه و کشف قوانین طبیعت

انسان در نخستین گام‌های فعالیت زیستی خود، با نظر به رویدادها و توالی آن‌ها، به نظم‌نگاری از محیط اطراف خود می‌پردازد. در حقیقت، فهمیدن نظم جهان هستی تمهیدی برای تسلط انسان بر کنش خود و تنظیم رابطه‌اش با محیط پیرامون است. آدمی با نظر به توالی رویدادها، به نظام حاکم بر هستی پی برده و مسیر تحفظ بر اصل و اجزاء حیات خود را در می‌یابد. هرچند در باب کلیت و ضرورت نظام حاکم بر هستی و حقیقی یا قراردادی بودن رابطه علت و معلول ملاحظاتی مطرح است، اما می‌دانیم که نزد ارسطو و ارسطویان، همین قبیل مشاهدات و استقرائات ناقص، مقدمه هر کوشش علمی به حساب می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۰۵). در واقع، باید دانست که انسان برای برقراری رابطه مستمر با جهان خارج از خود، چاره‌ای جز اعتماد به همین نظم و انتظام منتسب به ساختمان هستی نخواهد داشت. این همه بدین خاطر است که به تعبیر علامه طباطبایی، انسان به حسب فطرت و غریزه، واقع‌گرا بوده و از این روست که به علم، اعتبار واقعیت داده، صورت ادراکی را همان واقعیت خارج گرفته و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شمارد (همو، ۱۳۸۰: ۴۳۸).

با پذیرش همین نظام حاکم بر جهان هستی است که علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را از حیث نظم‌پذیری و تبعیت از روابط علی، همسو با حقایق واقع در جهان هستی می‌داند. به نظر علامه، حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج، مانند حال علوم حقیقی است. تا آن‌جا که از نظر او، ما نسبت و جوب (باید) را از نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است، گرفته‌ایم (همان: ۴۴۳-۴۴۴). همین رویکرد به جهان هستی، در رابطه انسان و جهان خلاصه نشده و به روابط خود انسان‌ها با یکدیگر نیز سرایت می‌کند. به بیان علامه:

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و

قیح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی ... روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بشیند» (همان: ۴۳۷).

این ارتباط، البته با تشریک مساعی همگان حاصل شده و از پی رابطه انسان‌ها با یکدیگر است که نظم حاکم بر جهان کشف و حیات فردی و جمعی آدمیان با آن هماهنگ می‌گردد. به همین جهت، علامه طباطبایی اجتماع فکری و آزادی عقیده را ملازم با یکدیگر به کار می‌برد (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۸). علامه، اندیشیدن به حقایق امور را ضرورتاً به نحو دسته جمعی واجد ارزش و منتهی به مطلوب می‌داند (همان: ۱۳۶-۱۳۷). چرا که کشف قوانین موجود در جهان، نه در خلاء، بلکه با مشارکت جمعی میسر خواهد بود.

باید توجه داشت که مضمون نظم و وجه هنجاری آن، که همان گماردن هر جزء هستی در جای درخور و موثر خویش است، جزئی از نگاه زیبایی‌شناختی به جهان هستی است. اگر در کنش اخلاقی، فاعل به دنبال کشف نظم و مستقر ساختن فرد و جمع آدمیان در اضلاع منتظم هستی است، در مقام داوری یا آفرینش زیبایی نیز فاعل انسانی قبل از همه بر تناسب و جای‌گیری درست پدیده‌ها و کنش‌ها تاکید کرده و نسبت میان هر جزء با نظم حاکم بر محیط را جست‌وجو می‌کند. در این مرحله است که خواهش‌های نفسانی انسان با نظر به واقعیت جهان و نظام حاکم بر آن، محدودها و بایسته‌های خود را در می‌یابد. به بیان علامه:

«از این روی ناچار انسان خواهش قوای فعالة خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند باید با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آن‌ها را به ماده تطبیق نماید تا قوای فعالة خود را با آن‌ها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد و همین جاست که قوه فعالة انسان با ماده‌ای که متعلق فعالیت وی می‌باشد، ارتباط حاصل می‌کند» (همو، ۱۳۸۰: ۴۵۳).

می‌توان گفت مطابق سیر مطرح در نظریه ادراکات اعتباری، نخستین سرچشمه‌های گزینش اخلاقی و واکنش زیبایی‌شناختی، با نظر به توالی و تعاقب رویدادها و فهم انتظام موجود در ساختمان جهان هستی اتفاق می‌افتد.

### مجازشناسی اعتباریات؛ تغییر حدود برای ایفاء مقصود

انسان در موقعیت واکنشی نسبت به روابط موجود در جهان هستی، به دنبال یافتن ابزار بیانی و مسیر تعاملی میان خود و پدیده‌هاست. از این‌رو، آدمی تلاش می‌کند با به هم ریختن حد و رسم شناخته شده ماهیات، به تغییر مسیر عالم و ایجاد تحول در نظم مستقر برای تحصیل شرایط مطلوب‌تر، دست یابد. فاعل انسانی این مقصود را که در مجموع به سود هستی خویش یافته، با عمل مجازسازی و استعاره‌پردازی به پیش می‌برد. به بیان علامه:

«همه‌مان کم و بیش همین سلیقه را با غریزه تخیل داشته و همه روزه در مفردات و مرکبات معانی، با استعاره و تمثیل نمونه‌هایی از وی به وجود می‌آوریم. و می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده و در به کار بردن این سلیقه و پیمایش این راه، غرض و هدفی داریم و آن همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره به دست می‌آید... و از تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته می‌شود» (همان: ۳۸۵-۳۸۷).

از نظر علامه، ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، رشته‌ای از ادراکات و افکاری بسازد که به احساسات مزبور وابسته بوده و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید. اما واضح است که این ادراکات با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل می‌شوند (همان: ۳۹۸-۴۰۱). اما این تغییر و تغییر در احساسات، به معنای پایان یافتن فرآیند مجازسازی انسان نیست. چرا که دست بردن به واقعیت مستقر برای دست‌یابی به آثار مطلوب‌تر، از نوع دروغ‌های اعتباری، اما حقیقتاً موثر است. در حقیقت هر چند

«غلط و دروغ واقعی اثری ندارد، ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد؛ زیرا تهییج احساسات درونی و آثار مترتب به احساسات درونی را به دنبال خود دارد» (همان: ۳۸۹).

این جاست که برای بیان منویات درونی، می‌توان روزی یک فرد را از روی احساسات، شیر تصور کرد و روزی دیگر به واسطه بروز احساسات دیگر، وی را در موضع موش قرار داد (همان:

(۳۹۳-۳۹۲).

اما این مجازگویی و اعتبارپردازی تا جایی ادامه دارد که انسان به تصاویر، غایات و گزینه‌های مطلوب خود نزدیک شود و از به هم ریختن حدود و رسوم اشیاء حقیقی، به وضع بهتر ذهنی منتقل گردد. از این روست که مطابق بیان علامه، ممکن است این معانی و همیه را اصل قرار داده و معانی و همیه دیگری از آن‌ها بسازیم تا به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آن‌ها پیدا شود. علامه در این جا از تعبیر *سبک مجاز از مجاز بهره گرفته* است (همان: ۳۹۷-۳۹۸).

در همین فرآیند است که مفهومی به نام *باید* به عالم اعتبار انسانی ورود می‌یابد و وضع مستقبل، که لاجرم مورد تمناست، با اعتباری به نام *باید*، موضوع کنش انسان واقع می‌شود. در حقیقت، مفهوم *باید*، همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر برخاسته از این قوه برقرار است. *باید* دانست که این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه از آن برخوردار بود - می‌گذارد (همان: ۴۲۰-۴۲۱). در واقع، تعبیر *باید*، ترجمان همان حسی است که ما نسبت به متعلق احساس خود وضع کرده و خواهان اتصال یا اتصاف به آن شده‌ایم.

مبادرت به جابه‌جایی حدود و میل به تغییر نسبت‌ها از آن روست

«که ذهن ما حدّ امور حقیقیه را به آنچه که فاقد آن است، اعطا می‌کند و معانی حقیقیه را در محلی که عادم آن، اما ملائم نیاز آدمی و مناسب آثار واقعی است، قرار می‌دهد» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۱).

این همه تغییر در نظام موجود در عالم - یا به تعبیر علامه، اسناد حدّ موجودی به موجودی دیگر (همو، ۱۳۸۰: ۴۵۵) - البته در هماهنگی با همان نظام و برای درک شبکه‌ای پیچیده‌تر از روابط میان اشیاء اتفاق افتاده است. هدف از آن نیز پیشاپیش روشن بوده؛ دست‌یابی به شرایطی بهتر، که تحصیل آن نیازمند حفاری در نظام هستی و بازسازی ذهنی آن می‌باشد. این اسناد و استعاره که با هدف تغییر در وضع نقد موجود و اتصال به وضع مطلوب و مفقود اتفاق می‌افتد، البته از مضامین مشترک در تعلیم اخلاقی و تربیت زیبایی‌شناختی است. به این معنا که در هر دو

موضع، فاعل انسانی به دنبال شرایط بهتر برای خود و محیط پیرامون است. این طرح‌ریزی برای آفرینش وضع خودخواسته و آرمانی، با انشاء لفظ باید و با اتصاف کنش‌ها به وصف و خوب محقق می‌گردد. همچنان‌که علامه معتقد است نخستین ادراک اعتباری عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت و خوب است و این اولین حلقه دمی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود (همان: ۴۳۱).

### غایت‌شناسی اعتباریات؛ نظر به عواقب ابداعات

انسان پس از کشف قوانین و نظامات حاکم بر هستی و با ارتکاب چند آزمایش ذهنی در جهت تنظیم نظام مطلوب، نظری هم به غایات جعل و اعتبارات و عواقب اسنادسازی و استعاره‌نگاری خود خواهد داشت. علامه در *نهایه الحکمه* و در شرح یکی از معانی اصطلاح اعتباری - که البته تکرار مباحث مطرح در مقاله ادراکات اعتباری است - آن را معنایی تصویری یا تصدیقی، که فاقد تحقق و وراء ظرف عمل است، معرفی می‌کند. از نگاه علامه، مآل این اعتبار، دستیابی به غایات حیاتی مطلوب است (همو، ۱۴۲۴: ۳۱۷).

علامه در همین بحث، قیاس جاری در معانی اعتباری را جدلی و مولف از مشهورات و مسلمات می‌داند. به گونه‌ای که اگر به حسب غایت مورد نظر، اثری صالح حاصل شود، مقبول و اگر نتیجه لغو و بی‌اثر باشد، مردود خواهد بود (همان: ۳۱۷). همین نگاه به آثار اعتباریات - با تاکید بر صرف الآثار - در حاشیه بر *کفایه الاصول*<sup>۱</sup> نیز قابل ردیابی است (همو، بی‌تا: ۱۰۷/۱).

به طور کلی علامه تاکید دارد که اعتباریات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات مقابل مهیات که آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الاعم» نیز می‌گوییم.
۲. اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم (همو، ۱۳۸۰: ۴۲۸).

در توضیح قسم دوم باید گفت انسان یا هر موجود زنده، میان قوای فعاله و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود، اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسیط می‌نماید (همان: ۴۲۹). این توسیط اعتبارات به این خاطر است که آدمی به نتیجه و غایتی بهتر

رهنمون شود. البته باید توجه داشت که این اعتبارسازی‌ها با نظر به فایده و آثار وضعی امور، که از تأمل در نظم عالم حاصل شده و در کارگاه مجازسازی به آزمایش ذهنی رسیده، اتفاق می‌افتد. به همین سبب، لزوم فایده در عمل یا این گزاره که هر عملی باید بر آرمانی مبتنی باشد، یکی از اعتبارات عمومی در دستگاه فکری آدمی است (همان: ۴۴۱).

این همه اعتبارسازی و توجه به غایات با این فرآیند به پیش می‌رود که آدمی از اعمال موسوم به لغو‌گریزان بوده و در مسیر آرمان‌هایش به پیش می‌رود. البته این غایت آرمانی نیز از مضامین مشترک میان اخلاق و زیبایی‌شناسی است. به نحوی که آدمی از حرکات خلقی، خلقی و خلافت‌خویش، غایتی را مفروض انگاشته و دستیابی به وضعیتی بهتر از حال را طلب می‌کند. پس اگر با مشاهده نظم، به نظام هستی منتقل می‌شویم و آن‌گاه با مجازپردازی خویش، وضعی بهتر را در ساحت ذهن و زبان ترسیم می‌کنیم، با نظر به غایات و فرجام واقعی کنش‌ها (خواه اخلاقی و خواه زیبایی‌شناختی) تبعات عمل خویش را در می‌یابیم. پیداست که مشاهدات تجربی، مهم‌ترین ابزار انسان در رویت این پیامده بوده و آن‌ها را به عنوان الگو یا عبرت، پیش چشم ما قرار می‌دهد.

### خیال‌شناسی اعتباریات؛ خلق صورتی از کمالات لاحقه

با نظر به فرجام و غایات واقعی کنش‌ها، بستر طرح افکنی برای دستیابی به کمالات انسانی فراهم می‌گردد. در این فرآیند، آدمی با نظر به آنچه از نظم‌نگاری، مجازسازی و غایت‌شناسی اندوخته است، به خلق جهانی بهتر برای خود و جهان؛ یا ساخت عالمی و آدمی تازه‌تر می‌اندیشد. پیش‌تر و به تجربه دریافته‌ایم که ذهن از پیش خود و بدون استعانت از جهان خارج، قادر به خلق این معانی تازه نیست (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۰). عبارت علامه طباطبایی چنین است:

«انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آن‌ها را می‌جوید و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد و لکن آنچه در خارج واقع می‌گردد، همان امور حقیقیه خارجیه است. پس حال انسان در نشئه طبیعت و ماده، تعلق تام به معانی سراییه و وهمیه‌ای دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال وی و بین کمالات لاحقه‌اند» (همان: ۵۶).



همین مضمون، یعنی توسط این معانی اعتباری برای دستیابی به کمال ثانوی، در سایر آثار علامه طباطبایی<sup>۲</sup> هم قابل مشاهده است (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۰). از همین روی علامه اعتبارات را امور غیرحقیقیه‌ای دانسته که در وسط دو حقیقت جای گرفته‌اند (همان: ۳۴۱).

پیش‌تر اشاره کردیم که مطابق بیان علامه، ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگری (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود (همو، ۱۳۸۰: ۳۹۸-۴۰۱). اکنون باید اضافه کنیم که نکته قابل بحث در این کلام علامه، توجه به حدود این شعور غریزی در انسان است. کسانی هستند که در اولین مراحل استعمال این شعور غریزی توقف کرده و غایاتی ابتدایی را از جعل و اعتبار و بایده‌سازی و مجازپردازی خویش طلب می‌کنند. اما کسانی هم از این قابلیت برخوردارند که ساحت خیال و ابداع صور مطلوب برای حیات خود را تا مراحل پیشرفته‌تر دنبال نمایند. این مراحل پیشرفته‌تر، تحت عنوان کمالات ثانیه قابل اندارج هستند.

توسعه در مفهوم کمالات ثانیه همان نقطه قوت عالم خیال و رزمگاه جولان تصاویر خلاقانه از وضع نهایتاً مطلوب حیات بشری است. در حقیقت، فاعل انسانی با طی مراحل پیشین و پس از کشف نظم مستقر، تغییر عاطفی در نظم مستقر با مجازسازی و سنجش فرجام دست‌کاری در نظم مستقر، در مرحله خیال به ترسیم وضعی تازه‌تر می‌رسد. این وضع مطلوب، البته قابل پیاده‌سازی هم هست، چرا که آدمی امکان تنسيق آن را در غایت‌شناسی دنبال کرده و رسیدن به این وضع را جزئی از غایات مطلوب جهان هستی شناخته است.

در حقیقت، آدمی در مقام فاعل اخلاقی و خالق زیبایی، از این امکان برخوردار است که با جولان دادن به خیال خویش و با شرکت در سیر خیالات، به اوضاع مطلوب و قابل تحقیق بیندیشد که کشف آن حاصل تمرکز بر قانون هدایت تکوینی است.

### ملائمت، منافرت و قانون طبیعی؛ حرکت در مسیر اقتضائات ذاتی

یکی از نکات مورد تأکید علامه، محدود بودن قوای شناختی و عملی انسان در حریم قوانین تکوینی است. به بیان او، اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نکرده و بنیان طبیعت و تکوین را از میان نبرده و او را از فعالیت جبری خود باز نمی‌دارد (همان: ۴۱۲). در حقیقت انسان با نظر به واقعیات جاری در اطراف خود و البته با طی مراحل نظم‌نگاری، مجازاندیشی، غایت‌شناسی و خیال‌پردازی، به نظام تکوینی عالم و سیر کلی حرکت جهان، که گسترده‌تر از قوانین مندرج در علوم تجربی است، التفات می‌یابد. این جاست که بشر متوجه نسبت میان بایدهای مجعول با حقیقت امور شده و می‌کوشد سیره رفتاری خود را متناسب با مقتضیات حیات، نه در سطح مبادلات روزانه، بلکه در سطح یک حیات سعادت‌مندانه، تداوم بخشد. در حقیقت، انسان با طی مراحل سابق و به ویژه با نظر به آن‌چه از امکان اتصاف به کمالات لاحقۀ خویش دریافته، به این بیان می‌رسد که:

«وقتی می‌گوییم این فعل واجب است مراد از وجوب فعل همان صورت اقتضای ذات نسبت به امری است که این صورت را نفس از ضرورت در قضایای حقیقیۀ خارجیۀ انتزاع می‌کند و همین طور وقتی می‌گوییم این فعل حرام است یا ترک این فعل واجب است مراد از حرمت یا وجوب ترک همان صورت عدم اقتضا ... ذات نسبت به شیئی است که نفس این صورت را از نسبت امتناع واقع در قضایای حقیقیۀ خارجیۀ انتزاع نموده است ... و این انتزاع است که موجب حرکت به سوی فعل ملائم و یا فرار از آن می‌گردد» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۳-۵۴).

با قبول همین اقتضائات ذاتی در رابطه میان خواسته‌ها و اعمال انسانی با پیامدهای تکوینی آن‌هاست که آدمی به وجود سائقه‌ای موسوم به فطرت - یا همان هدایت درونی و تکوینی - پی می‌برد. در این جا تعبیر علامه این است که اسلام مردم را به دین فطرت دعوت کرده و خود را متن حق و حقیقت معرفی کرده است (همو، ۱۳۸۹ ب: ۱۲۹). او نهایتاً به این بیان می‌رسد که هدفی که کارگاه آفرینش دنبال می‌کند، دیر یا زود به مرحله تحقق در می‌آید (همان: ۱۴۰). در تقریر همین معناست که گفته‌اند هدایت به این نحو است که در شیء اقتضایی ذاتی نسبت به

همه لوازم و کمالات وجودی‌اش، که متمم ذات اوست، قرار می‌گیرد. این همان نظام حقیقی است که هم در هر شیئی منفرداً و هم در مجموع موجودات و از جمله در مورد انسان‌ها محقق می‌شود (همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۷).

با بازگشت به توان اعتبارسازی انسان، در این جا می‌توان فطرت و هدایت درونی را مسیری از پیش معین معرفی کرده و اعتبارات انسانی را گامی اجتناب‌ناپذیر در ورود توأم با اطمینان به همین مسیر دانست. فرآیند اطمینان‌یابی نیز به این صورت است که آدمی با اتکاء به تجارب خویش، راه زیستن مطابق قاعده را می‌آموزد و با در دست گرفتن سرنخ‌های نظم و استعاره و پیامد و خیال، به یاد همان مثل معروف یار در خانه افتاده و زیاده‌گردیدن در جهان بیرون را به معنای غفلت از وسعت جهان درون می‌یابد. این سیر را بار دیگر در کلام علامه مرور می‌کنیم:

«میان طبیعت انسانی (مثلاً) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار، موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آن‌ها را ساخته و به دستیاری آن‌ها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آن‌ها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد» (همو، ۱۳۸۰: ۴۱۳).

اینک باید دانست که حرکت انسان از ابتدا در همان مسیر فطرت اوست و اعتبارسازی او نیز خارج از نیازهای حیاتی او نیست. در این حرکت، قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند. طبعاً ما انجام دادن افعال قوای خود را خواسته و حوادث و وارداتی را که با قوای ما ناسازگارند، دشمن داشته و در عوض، افعال مقابل آن‌ها را طلب می‌کنیم (همان: ۴۱۷). پیداست که در مقام سنجش خوبی و بدی و زشتی و زیبایی نیز به همین مسیر فطرت و هدایت درونی تمکین کرده و به نحوی خودآگاه یا ناخودآگاه، به سمت خیرات و حسنات زیستی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی متمایل می‌شویم. در حقیقت خوبی و بدی منتسب به یک خاصه طبیعی، ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه ماست. قوه مدرکه‌ای که در کارگاه آفرینش، به مهر هدایت تکوینی سرشته شده است. به بیان علامه:

«چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد پس ما

هر فعلی را که انجام می‌دهم به اعتقاد این که مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل خود را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم» (همان: ۴۳۲).

انسان با اعتماد به فطرت، که حس زیبایی‌شناسی یکی از کارگزاران آن است، مسیر انتخاب اعمال را طی می‌کند. به این قرار که قوای فعاله انسان، فعالیت طبیعی و تکوینی خود را بر اساس ادراک و علم استوار ساخته و از این رو، الزاماً برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود، سلسله‌ای از احساسات و ادراکات، همچون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده است. این‌جا، به قول علامه، در مورد هر فعل، به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمییز داده و آن‌گاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را به وی داده، و جوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام می‌دهیم (همان: ۴۲۹).

این حرکات زیستی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی جملگی با آوای هدایت تکوینی هم‌نوا شده و بدین وسیله، زیبایی و اخلاق در رواقی که گویی بزم و سماع قانون طبیعی است، هم‌نشین می‌گردند. به بیان علامه، انسان در اعتبارات عملی خود محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود می‌باشد. همچنین طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدر که را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد (همان: ۴۴۰). علامه تاکید می‌کند که همه این‌ها مستوره و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری نیز خودنمایی می‌کند (همان: ۴۵۰). چرا که در نهایت، سخن از «قانون» طبیعت است و این قانون، به واسطه درک اصل و اجزاء نظام علی و معلولی، قابل رمزبایی و مسیرپیمایی است.<sup>۳</sup>

نگاهی به سخنان علامه در تفسیر المیزان که در آن اشاراتی به مباحث مرتبط با مسأله زیبایی را مشاهده می‌کنیم، می‌تواند دآوری ما را در باب نسبت زیبایی و اخلاق در اندیشه او، تثبیت نماید. در نخستین بیانات علامه در این موضوع، سخن زیبا سخنی معرفی می‌شود که از حیث ادبی زیبا بوده و از کراهت و فرجام سوء به دور باشد (همو، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱۳). علامه در مورد لفظ موزون به این نظر می‌رسد که این تعبیر، گاه کنایه‌ای است از زیبایی و تناسب اجزاء (همان:

۱۳۷/۱۲). گویی در تکمیل همین کلمات است که او تأکید می‌کند حقیقت حسن و زیبایی آن است که:

الف) اجزاء یک شیء با هم سازگار باشند.

ب) مجموع اجزاء با غایتی که بدان تعلق دارند، هم‌جهت باشد (همان: ۲۵۴/۱۶).  
در کلام دیگری از علامه، زیبایی نهایتاً به این نقطه باز می‌گردد که وضع هر موجود با آن‌چه به طور طبیعی از نوع او انتظار می‌رود، سازوار باشد (همان: ۱۰/۵). او تأکید می‌کند که بشر ابتدا زیبایی محسوس را دیده و سپس وصف حسن و خوبی را به اعمال نیکی که منتج به سعادت او هستند، تسری می‌دهد (همان). در گام‌های بعدی تفسیر حقیقت زیبایی، علامه با نظر به آیه «الذی احسن کل شیء خلقه» (سجده: ۷) و مقایسه آن با آیه «الله خالق کل شیء» (زمر: ۶۲) به این نتیجه می‌رسد که اساس آفرینش متصف به حسن بوده و همه موجودات از آن سبب که مخلوق خدایند، برخوردار از کمال حسن مختص خویش هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۴/۱۶). از نظر علامه، خداوند جهان هستی را به گونه‌ای طراحی کرده که همگان به غایت و سعادت خود برسند (همان: ۳۲۵/۷).

به روشنی پیداست که تعبیر قانون طبیعی می‌تواند همان عنوان جامع برای جمع میان زیبایی و اخلاق، مطابق دستگاه فکری علامه طباطبایی باشد. در تصدیق گستره قانون طبیعی است که علامه تأکید کرده که فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (به نفع هستی و بقای خود) می‌باشد و از همین مجرا به غایات حرکات که کمال وی می‌باشد، نائل شده و بدین طریق، هستی خود را تکمیل می‌نماید (همو، ۱۳۸۰: ۴۵۲). به واقع، زیست اخلاقی و کنش زیبایی‌شناختی، دو مسیر هم‌گام شدن با غایات و اتصاف به کمالات جهان هستی است.

### وجه ممتاز قرائت فطری - زیبایی‌شناختی از اخلاق

در تقریری که گذشت، فطرت به عنوان فصل مشترک و مستجمع دو ساحت اخلاق و زیبایی معرفی می‌شود. این تقریر واجد دو امتیاز واضح است. نخستین امتیاز تقریر فوق در این است که پیوند تازه‌ای میان تکلیف دینی و الزام اخلاقی برقرار می‌کند. چرا که مطابق بیانات گذشته

تکالیف اخلاقی دین به عنوان الزاماتی منطبق با قانون هستی به شمار می‌روند و امکان آزمودن آن‌ها با شهود باطنی و در بطن زندگی فراهم است. در واقع التزام به شرع به معنای عمل به قانونی است که بشر نیاز به آن را در خود می‌یابد و حرکت وجودی خود را تکویناً با آن منطبق می‌یابد. چنانچه در تقریر علامه طباطبایی شاهد بودیم، از آنجا که فعل اخلاقی انسان در امتداد فعلیت استعدادهای اوست، طبعاً خواست و اعتبار او نیز هم‌نوا و هماهنگ با مسیر رشد و شکوفایی‌اش قرار می‌گیرد و این همه، بر مبنای همان غایت یا هدایت تکوینی است که از سوی خداوند در وجود او مندرج گردیده است. در این بیان، هدایت انسان به دست خداوند به این صورت است که همه‌لوازم و کمالات وجودی‌اش را در وی قرار می‌دهد. این آموزه در عین حال که اخلاق را در مسیر رشد آدمی تفسیر کرده و نگاهی واقع‌گرایانه را تقریر می‌کند، به نشانه‌های دینی هم به عنوان مسیری هماهنگ با حرکت خود و نه اوامر الحاقی و اجباری، می‌نگرد. چرا که اعتباریات دینی زیربنای تکوینی دارند و با واقعیت‌های تکوینی آینده انسان در ارتباط‌اند. خداوند با انشاء این تکالیف اعتباری، مسیری را برای اتصال انسان به سرنوشت و سعادت نهایی او وضع می‌کند. همچنین انسان با درک اصول اخلاقی به عنوان قواعد زیبایی‌شناختی حاکم بر جهان هستی، تکالیف دینی را با رغبت و ضمن ملاحظه وجوه جمالی و زیبایی‌شناختی آن‌ها محقق می‌سازد.

امتیاز دیگر تقریر فوق، جمع میان تکالیف اخلاقی و خواست طبیعی است. در این جا این پرسش قابل طرح است که آیا میل و رغبت درونی (و نیز فطرت و قانون طبیعی) می‌توانند اخلاق را تسهیل کنند؟ یا این که اخلاق لزوماً باید از روی وظیفه انجام شود و میل و رضایت انسان از یک عمل به عنوان مانع فهم و عمل به تکالیف اخلاقی تلقی می‌شود؟ (Kant, 2002: 20-22) با این وصف، این دیدگاه هم ظاهر می‌شود که برای اخلاقی زیستن باید به یک قانون مبتنی بر عقل تکیه کرد، نه بر هیچ گونه شهود و تمایل و رضایت فردی (Idem, 2015: 73). در واقع، این نگرانی وجود دارد که طبیعی دانستن گرایش‌ها و پذیرش طبیعت آدمی در تمایلات وی، می‌تواند با هنجارپذیری انسان در تعارض باشد. این نگرانی در دیدگاه‌های معاصر در باب منشأ اخلاقیات و هنجارمندی طبیعت‌گرایانه نمایان است. پرسش این‌جاست که در صورت

برجسته‌سازی تمایلات طبیعی انسان، عامل تغییردهنده کنش‌ها چگونه وارد میدان می‌شود؟ (Louise, 2001: 109-111) آیا می‌توان طبیعت و خواست و نیاز درونی و میل زیبایی‌شناختی انسان را سرمنشأ اخلاقیات و فضایل دانست؟ یا این‌که باید اخلاق را تکلیفی در برابر خواسته‌های طبیعی انسان و الزامی از جانب عقل برای زیستن بر خلاف تمنیات نازل طبیعی به حساب آورد؟ یکی از پاسخ‌های قدیمی به این پرسش، اخذ جانب طبیعت انسان و تأکید بر نیاز درونی او به اخلاقی زیستن و پذیرش اخلاق به عنوان یک نیاز ضروری، بدیهی و یقینی و بی‌نیاز از بنیانی خارج از اخلاق است. به یک معنا، غایتی که در نتیجه و پیامد هر عمل نهفته است و ما با پرسش از چرایی انجام عمل به آن توجه داریم، همان انگیزه هنجارساز در ارتکاب اعمال است. در واقع، همان کاربردها یا اهداف هستند که به هنجارهای ما جهات (گاه ضروری) می‌بخشند و شکاف معروف میان باید و هست را پر می‌کنند (Ibid: 215).

در نقطه مقابل دیدگاه مذکور، همان نگرش مشهور کانت - که در نقدهای دوم و سوم بدان پرداخته است - قرار می‌گیرد. در بیان کانت، احکام ذوقی و زیبایی‌شناختی از کلیت ذهنی برخوردارند و قابلیت تصدیق عمومی آن‌ها پابرجاست. همچنین این احکام به قوه حکم محض متکی هستند و از تقید به هرگونه غرض، غایت و علاقه خارج از خود فارغ می‌باشند. با این اوصاف، می‌توان به نقطه اشتراک دو نظریه کانت در باب اخلاق و زیبایی، که شاکله نقد دوم و سوم او را بنا نهاده‌اند، دست یافت. در هر دو نظریه کانت، قوه خرد عملی و قوه حکم آدمی باید از موضوعی که بدان اشتغال یافته‌اند و نیز از موضع خود در باب آن موضوع فاصله بگیرند، تا حکم اخلاقی و زیبایی‌شناختی، ناب، عاری از اغراض شخصی و بی‌توجه به تمایلات عاطفی باشند (Kant, 2000: 98-121 and 2002: 28).

اما آن‌گونه که پیداست، از دیدگاه علامه، فطرت انسان، امیال، اسباب و تضمینات لازم را برای حیات اخلاقی و لذت زیبایی‌شناختی وی فراهم ساخته است، و این لذت زیبایی‌شناختی منافاتی با استحکام اخلاقی عمل ندارد. در واقع، علامه با این نظریه همراه شده که ساختن و آراستن خود، به عنوان کاربرد یا غایت یا هدف هنجارها و فصل مشترک اخلاق و زیبایی مطرح می‌شود. به تعبیری، غایتی به نام اخلاق (که در اندیشه علامه به وصف زیبایی نیز مزین می‌شود)

فی نفسه برای انسان ارزشمند بوده و تجهیزات حیاتی و روانی انسان به سمت آن متمایل است و اساساً بیانی بیش از این در تعیین کارایی هنجارها و اعمال لازم نیست (Silverstein, 2016: 214-217). بنابراین طبق خوانش زیبایی‌شناختی از نظریه اعتبارات، انسان با حرکت در عالم طبیعت، حیات اخلاقی را به عنوان راه حلی مقبول و مطمئن برای حفظ و ارتقاء طبیعت خود، و در واقع برای سرپناه دادن به خود، می‌یابد، که این سرپناه البته واجد خصیصه زیبایی‌شناختی است.

### نتیجه

با تحلیل مضامین زیبایی‌شناختی مندرج در نظریه ادراکات اعتباری می‌توان گفت: الف) نظم قابل اکتشاف در جهان، آدمی را نسبت به قاعده‌پذیری کنش‌های خود امیدوار کرده و او را به برنامه‌ریزی و انضباط فرا می‌خواند. در این گام، فصل مشترک زیبایی و اخلاق عبارت است از رعایت انتظام میان خود، محیط و جمع. ب) انسان با تبدیل و تبدل ذهنی و لسانی در حدود عالم، حدی را برای حدی دیگر عاریه گرفته و جایگاه اشیاء را در محیطی مجازی، جایگزین هم می‌نماید. در این گام، فصل مشترک زیبایی و اخلاق همان تغییر مرزها برای تنظیم ذهنی وضع بهتر است. ج) نظر کردن به فرجام دست‌اندازی به جهان، ذهن را عاقبت‌اندیش ساخته و توانش اخلاقی و زیبایی‌شناختی انسان را به داوری در باب سود و زیان این تغییرات فرا می‌خواند. د) عالم خیال، عرصه‌ای است برای سنجش وسعت تصورات آدمی. در این جهان، ذهن ما این مجال را یافته که از مرزهای عاقبت‌اندیشی روزانه فراتر رفته و نتایج بلندمدت و محتمل را، که در لسان شریعت به آثار وضعی اعمال مصطلح شده و ای بسا به مرزهای تجربه حسی تمکین نکرده‌اند، به تصور خود درآورد. تصدیق به متعلق این تصورات، محصول تربیت اخلاقی و زیبایی‌شناختی بوده و امتداد حرکت در مسیر هدایت تکوینی است. و) قانون طبیعی یا همان هدایت تکوینی، مسیری است که انسان با نخستین اعتبارات خود در آن گام نهاده و با طی کردن مراحل نظم‌نگاری، مجازسازی، غایت‌شناسی و خیال‌اندیشی، بر تداوم حرکت خود در این مسیر صحنه گذاشته است. مطابق این قانون، آدمی قوای اخلاقی و زیبایی‌شناختی خود را با سنجش عیار حسن مخلوقات و با ملاحظه ملائمت و سازگاری آن‌ها با کمالات بالقوه خویش، به فعلیت



می‌رساند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. علامه طباطبایی در حاشیه کفایه می‌گوید: «أما الأمور الاعتبارية... لما عرفت مراراً أن صحتها إنما يتوقف على ترتب الآثار». در بحث از عدم لغویت نیز عبارت علامه در مقاله ادراکات اعتباری چنین است: «انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را به عدم ملحق می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴۳۹).
۲. علامه در رساله اعتباریات می‌نویسد: «هذا مُلَخَّصٌ ما وَضَعناه من القولِ في تَوسِيطِ الإنسانِ ... آرائه الوهميه و الأمور الاعتبارية بينه و بين كمالته الثانيه» (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۰). عبارتی مشابه همین بیان نیز در مقاله ادراکات اعتباری آمده است: «انسان ... علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد» (همو، ۱۳۸۰: ۴۵۲).
۳. توجه به تقریر ابن عربی از حقیقت فهم آدمی و به ویژه آگاهی از اصطلاح محوری «نفس رحمان» در اندیشه وی، به فهم اصطلاح قانون طبیعت در نگرش علامه طباطبایی یاری می‌رساند. ابن عربی در بیان واپسین مرحله فهم در حیات آدمی، به نقطه‌ای اشاره می‌کند که انسان با استمداد و اتصال به نفس رحمانی حضرت حق، واجد معرفت حقیقی می‌گردد. به بیان ابن عربی: «اگر این کشف حاصل شود که طبیعت عین نفس رحمان است، به آدمی خیر کثیر داده شده ... از این رو، امور را به صورت تام و با همان اصل و صورت‌شان می‌بیند» (ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۸۷). شارحان ابن عربی نیز با بسط موضع وی در این باب، به مدارج و مراتب فهم و ادراک که به مدد نفس رحمان و در شعاع قوانین کائنات محقق می‌گردد، اشاره کرده‌اند (نک: قونوی، ۱۳۷۱: ۲۶۳؛ فناری، ۱۴۱۶: ۱۱۴ و آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۰۲-۸۰۱).

## منابع

- ابن عربی، محی الدین، (۱۹۶۶)، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
- آشتیانی، سید جلال، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۰)، رساله الولایه، قم: موسسه اهل البیت.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۰)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار مرتضی مطهری، ج ۶، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۲)، شیعه، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفوی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل، ج ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹ الف)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹ ب)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۴)، نهایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۸)، مجموعه رسائل، تحقیق الشیخ صباح الربیعی، قم: مکتبه فدک لإحیاء التراث.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تا). حاشیه کفایه الاصول، ج ۱، قم: بنیاد علمی علامه طباطبایی.
- فنازی، ابن حمزه، (۱۴۱۶)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، فکوک، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- Kant, Immanuel, (2000), *Critique of the power of Judgment*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (2002), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Allen W. Wood, New Haven: Yale University Press.
- Kant, Immanuel, (2015), *Critique of Practical Reason*, ed. and trans. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Louise, Antony, (2001), "Naturalized Epistemology, Morality and the Real World", *Canadian Journal of Philosophy*, No.30, pp.03-137.
- Silverstein, Matthew, (2016), "Teleology and Normativity", *Oxford Studies in Metaethics*, No.11, pp.214-240.