فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال ششم، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۲۰
صفحات ۱۳۶ ـ ۱۱۹

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 6, Summer 2013, No. 20

نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی
از منظر واقع‌گرایی اخلاقی

رهام شرف*

چکیده

در این پژوهش به مقوله واقع‌گرایی اخلاقی در تفکرات اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی پرداخته می‌شود. نظام اخلاقی خواجه نصیر، نظامی فضیلت‌گرا می‌باشد که مبتنی بر نفس‌شناسی شکل گرفته است. تحلیل کامل نفس‌شناسی خواجه نحوه شکل‌گیری فضائل اخلاقی و تشریح کامل نظام اخلاقی عناصر واقع‌گرایانه نظام اخلاقی وی مشخص کرده و بر این اساس به دیدگاه ایشان یعنی دیدگاه فضیلت‌گرا صحه خواهیم گذاشت.

واژگان کلیدی

واقع‌گرایی اخلاقی، خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق فضیلت‌محور، اخلاق اسلامی.

طرح مسئله

مبحث واقع‌گرایی اخلاقی از بنیادی‌ترین مباحث فرااخلاقی است که پرداختن به آن اهمیت ویژه‌ای دارد. همه انسان‌ها در گفتمان اخلاقی خود از موضوعات و محمولاتی استفاده می‌کنند که واقعی یا غیر واقعی لحاظ کردن آنها، تأثیر بسزایی بر شکل‌گیری موضع اخلاقی آنها خواهد داشت. اگر اوصاف اخلاقی ازجمله عدالت، شجاعت و عفت واقعی نباشند و براساس سلایق و احساسات و عواطف شخصی انسان‌ها شکل بگیرند، در معنای زندگی انسان خللی بنیادی پدید می‌آید؛ چراکه بسیاری از عملکردهای آدمی

*. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم. rahamsharaf@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۰

همچون ایثار و گذشت، با پیش‌فرض واقعی بودن اوصاف اخلاقی معنادار خواهند بود. از سوی دیگر، غیر واقعی بودن اوصاف اخلاقی، مشکلات فراوانی را در توجیه گزاره‌های اخلاقی به‌لحاظ معرفتی به وجود خواهد آورد. هنگامی که اوصاف اخلاقی، اموری غیر واقعی و وابسته به سلایق شخصی و اجتماعی باشند، معیاری ثابت و مستحکم برای موجه ساختن باورهای اخلاقی نخواهیم داشت. از دیگر پیامدهای ناگوار غیرواقع‌گرایی اخلاقی، افتادن در دام نسبی‌گرایی اخلاقی است. نسبی‌گرایی اخلاقی، وجود معیارهای اخلاقی مستقل از قراردادهای اجتمایی یا سلایق فردی آدمیان را نفی می‌کند و بر همین اساس از پیامدهای غیر واقع‌گرایی اخلاقی می‌باشد و اگر پذیرفته شود، هنگام بروز اختلافات اخلاقی، معیاری مشترک برای حل‌وفصل این اختلافات و چالش‌ها وجود ندارد.

موارد مذکور تنها پاره‌ای از دلایل پرداختن به موضوع واقع‌گرایی اخلاقی می‌باشند و پرداختن به دلایل دیگر اهمیت بحث از آن از حوصله این نوشتار خارج است. این نوشتار متکفل بررسی نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی از منظر واقع‌گرایی اخلاقی است و برآنیم تا با کندوکاو در آثار اخلاقی خواجه، عناصر واقع‌گرایانه را در نظام اخلاقی او مشخص کنیم و پس از ذکر این عناصر، واقع‌گرا یا غیر واقع‌گرا بودن خواجه را از منظر اخلاقی تعیین کنیم. برای دستیابی به این مقصود، در بدو امر به تعریف واقع‌گرایی اخلاقی به‌طورکلی خواهیم پرداخت و مهم‌ترین اقسام واقع‌گرایی اخلاقی را ذکر خواهیم کرد. پس از شفاف‌سازی مفهوم واقع‌گرایی اخلاقی، به بررسی آثار اخلاقی خواجه از منظر واقع‌گرایی اخلاقی خواهیم پرداخت. در نهایت نیز مشخص خواهیم نمود که نظام اخلاقی خواجه، تحت کدام نوع از اقسام واقع‌گرایی اخلاقی قرار خواهد گرفت.

واقع‌گرایی اخلاقی

قبل از تعریف واقع‌گرایی اخلاقی ضروری می‌نماید تا جایگاه این بحث را در فلسفه اخلاق مشخص کنیم. محققان و پژوهشگران در حوزه فلسفه اخلاق معمولاً مطالعات اخلاقی خود را در سه حوزه اخلاق توصیفی،[1] اخلاق هنجاری[2] و فرااخلاق[3] انجام می‌دهند. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۵)

فرااخلاق همانند اخلاق توصیفی به‌دنبال توصیف یک یا چند نظام اخلاقی مشخص نیست. همچنین برخلاف اخلاق هنجاری به‌دنبال ارائه معیاری برای ارزش‌گذاری اخلاقی اعمال، شخصیت‌ها و قوانین نیز نمی‌باشد. پرسش‌های فرااخلاقی در درون اخلاق نیستند و فی‌نفسه سؤالات اخلاقی شمرده نمی‌شوند؛

1. Descriptive ethics.
2. Normative ethics.
3. Metaethics.

بلکه از بیرون و به‌نحو استعلایی، پرسش‌های اخلاقی را بررسی می‌کنند. (Schroeder, 2010: 3) فرااخلاق معنا و کارکرد واژه‌های اخلاقی را که برای ارزش‌گذاری به کار می‌روند، بررسی می‌کند یا آنها را از حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برمی‌رسد. برای نمونه، پرسش از اینکه معنای خوب چیست، پرسشی فرااخلاقی است. همچنین پرسش از معیار و مبنای اخلاق یا وجود یا عدم وجود حقایق اخلاقی، سؤالات فرااخلاقی می‌باشند. دسته دیگر پرسش‌های فرااخلاقی، امکان توجیه و مدلل‌سازی گزاره‌های اخلاقی را بررسی می‌کند که مربوط به حوزه معرفت‌شناسی اخلاق هستند. آخرین گروه پرسش‌های فرااخلاقی نیز درباره انگیزه ما برای عمل به احکام و قوانین اخلاقی است. (McCord, 2007: 1) بنابراین با توجه به توضیحات مذکور، فرااخلاق چهار بخش مهم را دربر می‌گیرد: معناشناسی اخلاقی،[1] هستی‌شناسی اخلاقی،[2] معرفت‌شناسی اخلاقی[3] و روان‌شناسی اخلاقی.[4] (Armstrong, 2011: 6-7)

مبحث واقع‌گرایی اخلاقی مربوط به حوزه هستی‌شناسی در فرااخلاق می‌باشد. البته هنگام طرح مباحث مربوط به واقع‌گرایی اخلاقی، ناگزیر خواهیم بود تا در سایر حوزه‌های فرااخلاق نیز قدم بگذاریم. با مشخص شدن جایگاه مبحث واقع‌گرایی اخلاقی اکنون می‌توان به ارائه تعریفی دقیق از ان پرداخت.

۱. تعریف واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی صورت‌ها و گونه‌های متنوعی دارد؛ اما براساس تعریف رایج آن، اوصاف و ارزش‌های اخلاقی مستقل از نگرش‌ها و باورهای ما وجود دارند که از طریق آنها داوری‌های اخلاقی امکان‌پذیر است. (Cuneo, 2007: 20) درباره واقع‌گرایی اخلاقی باید به سه نکته مهم توجه نمود:

الف) براساس اینکه واقعیت‌های اخلاقی چه نوع واقعیاتی می‌باشند، واقع‌گرایان اخلاقی به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروه اول «طبیعت‌گرایان اخلاقی»[5] که معتقدند واقعیت‌های اخلاقی منحصر به فرد نمی‌باشند و حوزه‌ای از واقعیت‌های علمی و تجربی هستند. بر همین مبنا، کشف این واقعیت‌ها و توجیه آنها با روش‌های علمی و تجربی امکان‌پذیر است. (Shafer, 2003: 55) در مقابل آنها «ناطبیعت‌گرایان اخلاقی»[6] قرار دارند. بر مبنای این نظریه، واقعیت‌های اخلاقی متمایز از انواع دیگر واقعیت‌ها می‌باشند. (Ibid: 55) و واقعیت‌های اخلاقی قابل تحویل به واقعیت‌های علمی و تجربی (به معنای حسی کلمه)

1. Moral semantic.
2. Moral ontology.
3. Moral epistemology.
4. Moral psychology.
5. Ethical naturalists.
6. Ethcal non-naturalist

نیستند. بنابراین ما نمی‌توانیم با همان روش‌هایی که به توجیه واقعیت‌های علمی می‌پردازیم، واقعیت‌ها و گزاره‌های اخلاقی را توجیه کنیم.

ب) گزاره‌هی اخلاقی مستقل از عواطف و احساسات و قضاوت‌های اخلاقی ما، درست و نادرست می‌باشند. (jonathan dancy, 1998: 407) داوری‌های اخلاقی ما درستی یا نادرستی گزاره‌های اخلاقی را تعیین نمی‌کنند و بر همین اساس «نسبی‌گرایی اخلاقی شخصی» و «ناشناخت‌گرایی» رد می‌شوند.

ج) نتیجه منطقی نکته قبلی این است که ممکن است انسان‌ها درباره درستی یا نادرستی یک فعل به‌لحاظ اخلاقی اشتباه کنند و بر همین اساس، افعال اخلاقی درست را نادرست و افعال اخلاقی نادرست را درست به‌شمار آورند. (Ibid: 407) بر همین اساس، توجه و دقت ما در جهت دستیابی به قضاوت اخلاقی صحیح، ضامن درستی این قضاوت نخواهد بود.

با توجه به مبانی مذکور، تعریف جامع از واقع‌گرایی اخلاقی بدین قرار است: واقع‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که داورهای اخلاقی را داوری‌هایی عینی و واقعی می‌داند. بر مبنای این دیدگاه، هرگاه یک گزاره یا داوری اخلاقی درست باشد، درستی آن در هر شرایط، مکان و زمانی و برای هر انسانی ثابت و نامتغیر خواهد بود. (Shafer, 2003: 2)

یکی از مهم‌ترین پیامدهای واقع‌گرایی اخلاقی «شناخت‌گرایی»[1] می‌باشد.

۲. شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی

اگر واقع‌گرایی اخلاقی را بپذیریم، در حوزه اخلاق «شناخت‌گرا» خواهیم بود. اگر یک داوری اخلاقی خاص، مثل این داوری را که قتل عملی نادرست است، تحلیل کنیم، معنای «ناشناخت‌گرایی»[2] و «شناخت‌گرایی» اخلاقی مشخص خواهد شد. واقع‌گرایان اخلاقی با توجه به پذیرش واقعیت اخلاقی، اعتقاد اخلاقی را از سنخ باور می‌دانند و بر همین مبنا، احکام اخلاقی را احکامی صدق‌وکذب‌پذیر می‌دانند. این در حالی است که ناشناخت‌گرایی اخلاقی، داوری‌ها و احکام اخلاقی را از نوع نگرش می‌داند و بر همین مبنا آنها را صدق‌وکذب‌ناپذیر می‌داند. (Miller, 2003: 3)

ناشناخت‌گرا بودن ناشناخت‌گرایان اخلاقی، به غیرواقع‌گرا بودن آنها بازمی‌گردد. ایشان ارتباط وثیقی میان احساسات و عواطف آدمی و باورها و داوری‌های اخلاقی وی برقرار می‌کنند و داوری‌های اخلاقی از سنخ نگرش می‌دانند. از نظر آنها، آدمیان پس از ملاحظه یک رویداد واقعی، با توجه به ساختار عاطفی و احساسی‌شان، واکنشی به آن امر واقعی نشان می‌دهند. این واکنش، نگرش انسان‌ها درباره امور واقع است

1. Cognitivism.
2. Noncognitivism.

و بنیان داوری‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد. بنابراین چون ناشناخت‌گرایان، واقعیت اخلاقی مستقل از ساختار عاطفی و احساسی ما را نمی‌پذیرند و گزاره‌های اخلاقی را از سنخ باور نمی‌دانند، صدق‌وکذب‌پذیر بودن این داوری‌ها را رد می‌کنند. (مک ناوتن، ۱۳۸۶: ۲۹)

از سوی دیگر، غیرواقع‌گرایان اخلاقی و به‌تبع آنها ناشناخت‌گرایان اخلاقی، بر این باورند که اگر داوری‌های اخلاقی از سنخ باور باشند، نمی‌توانند ما را برای عمل برانگیزند؛ چراکه باور و میل، دو امر کاملاً متفاوت و متمایز از هم می‌باشند. (Miller, 2003: 6) سؤال مهمی که در ذهن ایجاد می‌شود، این است که اگر داوری‌های اخلاقی باورهای ما را بیان نمی‌کنند، پس چه چیزی را بیان می‌کنند؟ ناشناخت‌گرایان براساس پاسخ به آن، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند؛ برخی همچون آیر، گزاره‌های اخلاقی را بیان عواطف و احساسات فردی می‌دانند. عده‌ای دیگر همچون «هر» نیز معتقدند گزاره‌های اخلاقی بیانگر یک نوع امر یا توصیه می‌باشند.

۳. اقسام واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایان اخلاقی در یک تقسیم‌بندی کلی به دو گروه تقسیم می‌شوند: واقع‌گرایانی که واقعیت اخلاقی را وابسته به دیدگاه می‌دانند و آنهایی واقعیت اخلاقی را مستقل از نظرگاه آدمیان می‌دانند.

الف) دسته اول بر این باور هستند که، اوصاف و ارزش‌های اخلاقی، مستقل از آنکه به دست شخص انسان یا اجتماع ساخته شوند، وجود ندارند. این دیدگاه «برساخت‌گرایی»[1] نامیده می‌شود. برخی از برساخت‌گرایان اخلاقی، واقعیت‌های اخلاقی را امور نسبی و ساخته فرد می‌دانند، همانند نسبی‌گرایی هارمن[2] و وونگ.[3] دسته دیگر بر این باورند که واقعیت‌های اخلاقی براساس قراردادهای جمعی ساخته می‌شوند تا از این طریق معیارهای ثابت اخلاقی به وجود آیند. نمونه این نظریه در تفکر اخلاقی کانت و رالز[4] مشاهده می‌شود. (Shafer, 2003: 39-40)

ب) نوعی از واقع‌گرایی اخلاقی که اوصاف و ارزش‌های اخلاقی را برساخته نمی‌داند و هستی مستقلی برای آنها قائل است، به دو دسته کلی تقسیم می‌شود.

ـ دسته اول واقعیت‌های اخلاقی را انواع تغییریافته‌ای از واقعیت‌های طبیعی می‌داند و بر همین اساس، دیدگاه «طبیعت‌گرایی اخلاقی» نامیده می‌شود. آنها واقعیت‌های اخلاقی را خاص و منحصر به فرد نمی‌دانند (Ibid: 55) و آنها را قابل تقلیل به واقعیت‌های تجربی و طبیعی برمی‌شمارند.

---

1. Constructivism.
2. Harman.
3. Wong.
4. Rawls.

ـ دسته دوم بر این باورند که واقعیت‌های اخلاقی، واقعیت‌هایی ویژه می‌باشند و قابل تقلیل به واقعیت‌های طبیعی نیستند. (Ibid: 55) این نوع واقع‌گرایی را «ناطبیعت‌گرایی اخلاقی» می‌نامند.

بررسی واقع‌گرایی اخلاقی در تفکرات اخلاقی خواجه نصیر

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از مهم‌ترین فیلسوفان و عالمان علم اخلاق در جهان اسلام می‌باشد. مهم‌ترین اثر اخلاقی وی *اخلاق ناصری* می‌باشد که اهم آرای فلسفه اخلاقی وی در آن مندرج است. دیگر اثر اخلاقی وی *اخلاق محتشمی* است. برخی از آرای فلسفه اخلاقی خواجه نیز در آثاری چون *اساس الاقتباس* و *اوصاف الاشراف* بیان شده است. تمرکز اصلی ما در این نوشتار بر *اخلاق ناصری* و تاحدی *اخلاق محتشمی* است؛ گرچه در برخی از موارد به نکات اخلاقی دو کتاب دیگر نیز خواهیم پرداخت.

برای بررسی عناصر واقع‌گرایانه در نظام اخلاقی خواجه، نظام اخلاقی وی را به چند بخش اصلی تقسیم می‌کنیم که پس از توضیح هر بخش، ارتباط آن را با واقع‌گرایی اخلاقی توضیح خواهیم داد:

الف) ابتدا باید تعریف اخلاق و نسبت آن با جهان‌شناسی نظری از نگاه خواجه بررسی شود. بنیان نظام اخلاقی خواجه برپایه نفس‌شناسی استوار است که به آن نیز خواهیم پرداخت.

ب) سپس به موضوع گزاره‌های اخلاقی خواهیم پرداخت. برای نمونه، در گزاره «عدالت خوب است»، عدالت موضوع و خوب محمول است. فضائل اخلاقی همچون: شجاعت، عفت و حکمت موضوع گزاره‌های اخلاقی هستند که پس از تعریف اخلاق، به چگونگی شکل‌گیری آنها پرداخته خواهد شد.

ج) بررسی دو صفت اخلاقی مهم و منحصر به فرد و ارتباط آنها با واقع‌گرایی اخلاقی از مهم‌ترین مباحثی است که در نظام اخلاقی خواجه بررسی خواهد شد. این دو صفت عدالت و ظلم هستند.

د) خواجه رذائل اخلاقی را بیماری نفس و فضائل اخلاقی را نشانه سلامتی نفس می‌داند. بررسی این مسئله، تأثیر مهمی در تعیین خط مشی ایشان در خصوص واقع‌گرایی اخلاقی دارد.

ه) محمول گزاره‌های اخلاقی از نظر خواجه محور بعدی بحث خواهد بود. محمول گزاره‌های اخلاقی شامل «خوب» و «بد» یا «حسن» و «قبیح» می‌باشد که بحث از این محمول‌های اخلاقی، ذیل بحث از عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح مطرح می‌شود.

قبل از بررسی نظام اخلاقی خواجه چند نکته ضروری می‌نماید. مطلب مهم، تعریفی است که این نوشتار از اوصاف و ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد. اوصاف اخلاقی دو نوع هستند؛ اوصافی اخلاقی همانند شجاعت و عدالت که در ناحیه موضوع احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و به تعبیر برنارد ویلیامز، اوصاف اخلاقی پرمایه یا سنگین نام دارند؛ اما اوصاف اخلاقی‌ای همچون خوب، بد، درست و نادرست

سبک یا کم‌مایه نام دارند که در ناحیه محمول گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند. پیش‌فرض این تقسیم‌بندی آن است که اختلاف نظر اخلاقی آدمیان عمدتاً بر سر تعریف و مشخص نمودن مصداق اوصاف اخلاقیِ سنگین می‌باشد. (مک ناوتن، ۱۳۸۶: ۲۳۹ ـ ۲۳۸) مقصود ما از اوصاف اخلاقی در این نوشتار، هم اوصاف اخلاقی سبک مانند خوب و بد و هم اوصاف اخلاقی سنگین همچون عدالت و شجاعت می‌باشد. بر همین مبنا، واقعی یا غیر واقعی بودن هر دو نوع اوصاف اخلاقی به‌نحو تحلیلی در نظام اخلاقی خواجه بررسی خواهد شد. ممکن است این مسئله مطرح شود که نظام اخلاقی خواجه نصیر فضیلت‌گرا است و در فضیلت‌گرایی اخلاقی، فضائل و رذائل امور نفسانی و واقعی هستند که خودشان علت رفتارهای اختیاری انسان می‌باشند و بر همین اساس، واقعی بودن آنها امری مفروض است و محل بحث نمی‌باشد؛ اما از آنجا که خود این فضائل اخلاقی که در فضیلت‌محوری منشأ عمل می‌باشند، اکتسابی هستند و از طریق انجام مداوم اعمال فضیلت‌مندانه ایجاد می‌شوند، (مک اینتایر، ۱۳۸۵: ۹۳ ـ ۹۲) لازم است نحوه واقعی بودن آنها توضیح داده شود.

نکته مهم دیگر این است که در فضیلت‌گرایی اخلاقی، فضائل اخلاقی شرط لازم برای دستیابی به سعادت می‌باشند. در واقع فضائل، اوصاف و ملکاتی هستند که به ما کمک می‌کنند تا سعادتمند شویم و وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت می‌باشند که در عین حال خودشان ارزشمند هستند. (همان: ۷۹) سعادت خیر فی‌نفسه و کمال غایی است که در نظام‌های اخلاقی مختلف معانی گوناگونی دارد. در نظام اخلاقی خواجه نصیر، سعادت انسان در رسیدن به قرب الهی است و بر همین اساس، فضائل اخلاقی به آدمی کمک می‌کنند تا به این غایت فی‌نفسه دست یابد. بر همین مبنا، فضیلت‌گرایی خواجه با کمال‌گرایی وی سازگار است.

۱. نفس‌شناسی و تعریف اخلاق

خواجه بنیان نظام اخلاقی خویش را برپایه اثبات وجود جوهری به‌نام «نفس» استوار می‌کند. وی در کتاب *اخلاق ناصری*، نفس انسانی را از مبادی اخلاق به‌شمار می‌آورد. از نظر وی، انسان موجودی دارای دو جوهر جسم و نفس است. نفس انسان جوهری بسیط و روحانی و به‌نحو ذاتی از جسم متمایز است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۸) وی با تقریر براهین مختلف تلاش می‌کند تا روحانیت و تجرد نفس را اثبات کند و نشان دهد که جسم و نفس، دو جوهر کاملاً متمایز می‌باشند.

پس از اثبات وجود نفس و تجرد آن، بحث از قوای نفس مطرح می‌شود. خواجه بر این باور است که نفس انسانی دارای سه قوه متمایز می‌باشد. مهم‌ترین آنها قوه «ناطقه» است که نفس از طریق آن به کسب معرفت و تمییز خیر و شر از یکدیگر می‌پردازد. انسانیت انسان به قوه ناطقه نفس می‌باشد؛ چراکه

سایر موجودات بهره‌ای از این قوه ندارند؛ اما قوه ناطقه به دو صورت مختلف عمل می‌کند. هنگامی که این قوه به شناسایی امور معقول و مجرد می‌پردازد، به آن «عقل نظری» می‌گویند و اگر قوه ناطقه به هدایت کردار و تمایز خیر و شر از یکدیگر بپردازد، آن را «عقل عملی» می‌نامند. خواجه بر همین مبنا، حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. (همان: ۵۷)

قوه دیگر نفس، قوه «شهویه» است و آدمی به‌سبب برخورداری از این قوه، تمایل به خوردن و آشامیدن و امور جنسی دارد. سومین قوه نیز قوه «غضبیه» می‌باشد که موجب واکنش‌های تدافعی و خشم و غضب می‌شود. (همان)

پس از آنکه خواجه نصیر عقل را به عملی و نظری تقسیم می‌کند، بر این مسئله صحه می‌گذارد که در اخلاق با عقل عملی سروکار داریم؛ بدین معنا که با قوه ناطقه نفس، از آن جهت که به هدایت کردار می‌پردازد و خیر و شر را از یکدیگر بازمی‌شناسد، مرتبط می‌شویم.

از نظر خواجه نصیر، نفس انسان همانند هر امر وجودی دیگری، نقصان و کمالی دارد و همان‌طور که تغذیه سالم و مناسب سبب رشد و کمال جسم آدمی می‌شود، اموری نیز وجود دارند که موجب سلامتی و تعالی نفس می‌شوند. اوصاف و ارزش‌های اخلاقی همان اموری هستند که موجب کمال نفس می‌گردند. در مقابل، رذائل اخلاقی باعث تنزل و نقصان نفس آدمی می‌شوند. (همان: ۶۷ ـ ۶۵)

اگر اوصاف اخلاقی، موجب رشد و تعالی نفس انسانی می‌شوند، پس این اوصاف تأثیر علّی دارند یا به عبارت دیگر علت رشد و کمال نفسانی هستند. پس می‌توان بهره‌ای از وجود و واقعیت را برای آنها در نظر گرفت. به نظر نمی‌آید امری عدمی بتواند در کمال چیز دیگری مؤثر باشد. بر همین مبنا می‌توان گفت تأثیر اوصاف و ارزش‌های اخلاقی در رشد نفسانی و روحانی انسان، دلیلی به نفع واقع‌گرا بودن نظام اخلاقی خواجه نصیر می‌باشد. البته این بحث خام است و در بخش‌های بعدی به‌نحو تفصیلی بدان خواهیم پرداخت.

بعد از تبیین نفس‌شناسی خواجه ضروری می‌نماید تا حدود و ثغور مفهوم اخلاق را در تفکرات اخلاقی وی بیان کنیم.

> خلق ملکه‌ای است که افعال نفس انسانی به‌واسطه برخورداری از آن به‌سهولت صادر می‌شوند. (همان: ۱۰۱)

مقصود از ملکه، حالتی دیرزوال و پایدار می‌باشد. ملکه‌های نفسانی همان فضائل اخلاقی می‌باشند. از نظر خواجه نصیر عمل اخلاقی، عملی است که از فضیلت ناشی شود و عمل غیر اخلاقی آن است که از رذیلت سرچشمه گرفته باشد. البته هر ملکه‌ای خلق یا فضیلت اخلاقی نیست، اگرچه هر فضیلت اخلاقی

در نظام اخلاقی خواجه ملکه می‌باشد. به تعبیر دیگر ممکن است ملکاتی در یک فرد وجود داشته باشند که لزوماً اخلاقی نیستند.

۲. فضائل اخلاقی و چگونگی شکل‌گیری آنها

فضائلی اخلاقی مانند شجاعت و عدالت موضوع گزاره‌های اخلاقی هستند ، درحالی‌که اوصافی همچون خوب و بد در ناحیه محمول فضایای اخلاقی قرار می‌گیرند. بنابراین اگر در این قسمت اثبات شود که فضائل اخلاقی اوصافی واقعی هستند، واقع‌گرایی در ناحیه موضوع گزاره‌های اخلاقی ثابت می‌شود.

خواجه از چهار فضیلت اخلاقی به‌عنوان فضائل اصلی یاد می‌کند: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. برای درک این مسئله که فضائل اخلاقی چگونه ساخته می‌شوند،لازم است تا به مبحث نفس‌شناسی بازگردیم. همان‌طور که بیان گردید، از نظر خواجه نفس انسان دارای سه قوه است که هر یک از این فضائل اخلاقی متناسب با یکی از قوای نفس می‌باشند (غیر از فضیلت عدالت که از کارکرد هماهنگ قوای نفس با یکدیگر به وجود می‌آید). «حکمت» فضیلت قوه ناطقه است و زمانی به وجود می‌آید که آدمی از میان امور به شناخت آنهایی بپردازد که شایستگی آن را دارند تا متعلق معرفت قرار گیرند. «شجاعت» فضیلت قوه غضبیه است و از فرمان‌برداری این قوه از قوه ناطقه و اقدام به امور هولناکی که عقلاً ضروری هستند، به وجود می‌آید. فضیلت قوه شهویه «عفت» می‌باشد. این فضیلت نیز هنگام فرمان‌برداری قوه شهویه از عقل و عدم افراط و تفریط در خوردن و آشامیدن و امور جنسی به وجود می‌آید. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۱ ـ ۱۰۸) معیار حد وسط آن است که موجب ایجاد تعادل در میان قوای نفس و فضیلت‌مدار گردیدن اعمال آدمی می‌شود. هر یک از فضائل اخلاقی چهارگانهٔ مذکور را دو رذیلت اخلاقی احاطه کرده است. برای نمونه، فضیلت شجاعت در اثر ایجاد تعادل و قرار گرفتن قوه غضبیه در حد وسط به وجود می‌آید. حال اگر در به‌کارگیری این قوه افراط کنیم و عمل متهورانه انجام دهیم، رذیلتی به‌نام «تهور» به وجود می‌آید. از سوی دیگر، اگر در به‌کارگیری قوه غضبیه سستی بورزیم و در شرایطی که عقلاً مستلزم پاسخ به این قوه می‌باشد، کوتاهی کنیم، رذیلت «جبن» پدید می‌آید که حاصل تفریط است.

مهم‌ترین مسئله در بررسی واقع‌گرایی اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه، روند شکل‌گیری فضائل اخلاقی است. اگر بتوانیم نشان دهیم که فضائل اخلاقی، واقعی و عینی هستند، نظام اخلاقی خواجه واقع‌گرا خواهد بود. نظام اخلاقی وی براساس مقوله‌ای بنیادی به نام نفس انسانی شکل می‌گیرد. این نفس قوایی دارد که برای هر یک از آنها، فضیلتی مشخص در نظر گرفته شده است. پس وجهی بنیادین از اخلاق، مربوط به ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های خاص انسان است. به تعبیر دیگر، اوصاف، ارزش‌ها و فضائل اخلاقی زمانی معنادار هستند که انسان با پاره‌ای از اوصاف از پیش‌تعیین‌شده وجود داشته باشد.

اگر این‌گونه باشد، به نظر می‌رسد نظام اخلاقی خواجه مؤید غیرواقع‌گرایی اخلاقی است؛ چراکه اخلاق را متکی بر انسان می‌کند؛ اما دلایلی وجود دارد که این احتمال را رد می‌کند؛ اولاً، در قسمت تعریف واقع‌گرایی اخلاقی به‌طور عام، پاره‌ای از خصوصیت نظریه‌های اخلاقی واقع‌گرا مطرح گردید که یکی از مهم‌ترین آنها جدا بودن درستی یا نادرستی گزاره‌های اخلاقی از عواطف و احساسات و قضاوت‌های اخلاقی انسان‌ها است. این مطلب بدان معناست که امری عینی وجود دارد که درستی یا نادرستی گزاره‌های اخلاقی را مشخص می‌کند. در نظام اخلاقی خواجه نیز قوای نفس و روند شکل‌گیری فضائل اموری عینی می‌باشند که در همه انسان‌ها مشترک هستند. به بیان دیگر، ایشان اخلاق را امری شخصی و دلبخواهی نمی‌داند؛ چراکه نفس انسانی امری یگانه در تمام آدمیان است و تابع قوانین اخلاقی مشخص و واحدی می‌باشد.

مطلب دیگر اینکه تنها یک وجه اخلاق مربوط به ظرفیت‌های خاص انسان است؛ اما طرف دیگر آن به کمال اخلاقی آدمی بازمی‌گردد. در نظام اخلاقی خواجه، کمال غایی همان قرب الهی است و تمامی فضائل اخلاقی از این جهت ارزشمند هستند که ما را در رسیدن به این غایت یاری می‌رسانند. به تعبیر دیگر، این فضائل اخلاقی ابزاری برای رسیدن به قرب الهی هستند.

قرب الهی قرار وضعیتی است که در آن آدمی ایمانی ناگسستنی به خداوند دارد و پیوسته مجذوب اسما و صفات عالی حق‌تعالی می‌باشد. عشق و محبت به پروردگار، فرد مقرب را به جایی می‌رساند که از هر چیز و هر کس غیر از خدا صرف‌نظر می‌کند و علاقه او به چیزهای دیگر، تنها ازآن‌رو است که مخلوق خداوند و جلوه‌ای از وجود متعالی او می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۲۷ ـ ۵۲۶)

در عین حال، فضائل اخلاقی موجب سلامتی نفس می‌شوند که خود این امر در رسیدن به غایت نهایی انسان نقش بسزایی دارد. پس معیاری واقعی و عینی به‌نام قرب الهی وجود دارد که غیر واقعی بودن و شخصی بودن اخلاق را از منظر خواجه نصیر نفی می‌کند.

وجهی از اخلاق که آن را از حالت شخصی خارج می‌کند و ضامن عینیت آن است، کمال غایی (قرب الهی) می‌باشد؛ اما این یگانه وجهی نیست که ضامن واقعی بودن اوصاف اخلاقی است. وقتی از روند شکل‌گیری یک فضیلت اخلاقی مثل شجاعت صحبت می‌کنیم، با مقولات متفاوتی روبه‌رو هستیم. از یک‌سو آدمی نفسی دارد که دارای سه قوه می‌باشد و در اثر تابعیت قوه غضبیه از قوه ناطقه، فضیلت شجاعت پدیدار می‌شود؛ اما از طرف دیگر، آراسته شدن به فضیلت شجاعت، متضمن انجام اعمال شجاعانه است و خود این امر مستلزم شرایطی واقعی و عینی است که در آن شرایط، پاره‌ای از قوانین مشخص و از پیش‌تعیین‌شده (به‌عنوان قوانین سامان‌دهنده فضیلت شجاعت) وجود داشته باشد. در واقع فضیلت شجاعت

در خلأ به وجود نمی‌آید یا به تعبیر ابن‌مسکویه، فضائل اخلاقی در رها کردن جامعه و عزلت‌نشینی پدیدار نمی‌شوند و آنچه مردم در این شرایط به‌عنوان فضیلت لحاظ می‌کنند، در واقع فقدان رذیلت است، نه اثبات فضیلت. شرایطی عینی و واقعی نیاز است تا ظرفیت‌های نفس انسانی به ظهور رسانده شوند.

بر همین اساس، فضائل اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه در نتیجه سیری دیالکتیکی به وجود می‌آیند؛ بدین معنا که از یک‌سو با ظرفیت‌های خاص انسان مواجه هستیم و این امر، یک وجه اخلاق را وابسته به انسان می‌داند؛ اما از طرف دیگر، با شرایط واقعی و عینی مواجه‌ایم که این ظرفیت‌ها در آن شرایط خود را نمایان می‌کنند. همچنین در نظام اخلاقی خواجه، کمالی غایی به‌نام «قرب الهی» وجود دارد که ضامن عینیت اوصاف اخلاقی است.

۳. بررسی عدالت و ظلم

در این بخش به بررسی فضیلت اخلاقی «عدالت» و رذیلت اخلاقی «ظلم» خواهیم پرداخت. عدالت مهم‌ترین فضیلت اخلاقی در اخلاق اسلامی و همچنین در نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی است، به همین دلیل، بررسی آن تأثیر بسزایی در فهم مقوله واقع‌گرایی اخلاقی در تفکر اخلاقی خواجه دارد.

عدالت صفتی است که در اثر هماهنگی قوای نفس با یکدیگر و تابعیت دو قوه شهویه و غضبیه از قوه ناطقه به وجود می‌آید؛ اما این صفت باید در اعمال آدمی جلوه کند. بر همین مبنا، عملی را عادلانه به‌شمار می‌آوریم که در آن مساوات و برابری در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه، اگر کسی مرتکب عملی نادرست شد، وی را به‌اندازه جرم مجازات کنیم، نه بیشتر و نه کمتر. البته می‌توان آن فرد را بخشید؛ اما بخشش ما را وارد گستره فضیلتی دیگر به‌نام «گذشت» یا «ایثار» خواهد کرد. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۳)

تأثیر «مساوات» در زمینه شکل‌گیری فضیلت عدالت، مهم‌ترین مسئله است که در اخلاق خواجه نصیر با آن روبه‌رو هستیم. وقتی ایشان از اقسام عدالت صحبت می‌کند (عدالت در حق پروردگار، عدالت در حق انسان‌های دیگر و ...) مسئله مساوات برای وی اهمیت بنیادین دارد. مساوات زمانی به وجود می‌آید که در اعمال خود از معیار حد وسط پیروی کنیم و از افراط و تفریط بپرهیزیم. بر همین اساس، مساوات امری واقعی خواهد بود؛ چراکه در وضعیتی مشخص و ازپیش‌تعیین‌شده می‌توان از وجود آن سخن گفت. از سوی دیگر، عدالت نیز صفت اخلاقی واقعی است؛ زیرا مساوات معیاری برای فضیلت اخلاقی عدالت است و اگر در اعمال آدمی مساوات رعایت شود، اعمال وی عادلانه خواهند بود.

اما رذیلت ظلم، مقابل فضیلت عدالت است و زمانی به وجود می‌آید که حق کسی ضایع شود. خواجه در کتاب *اخلاق محتشمی* مراتبی را برای ظلم در نظر می‌گیرد و بر همین مبنا ظالمان را به سه دسته

تقسیم می‌کند: بزرگ‌ترین ظالم کسی است که دستورهای خداوند را اطاعت نکند. ظالم متوسط یا میانه کسی است که از حاکم اطاعت نکند؛ اما پائین‌ترین درجه ظلم این است که فرد بیش از دیگران برای خود منفعت کسب کند. (همان، ۱۳۷۷: ۱۴۱)

بررسی و تعمق در رذیلت ظلم، نمایان‌گر آن است که این رذیلت، امری عینی و واقعی است؛ زیرا زمانی می‌توانیم فردی را ظالم بنامیم که عملی خاص را در شرایط خاص انجام دهد. از آنجا که شرایط عمل فرد و نحوه عملکرد وی، اموری عینی می‌باشند، صنعت ظلم نیز که از این نوع عملکرد به وجود می‌آید، امری عینی و واقعی می‌باشد. از سوی دیگر، ظلم مقوله‌ای دارای سلسله‌مراتب می‌باشد و تنها زمانی می‌توان برای یک مقوله، این مراتب را در نظر گرفت که امری واقعی باشد. به تعبیر دیگر، از آنجا که خواجه سه مرتبه را برای ظالمان در نظر می‌گیرد، سه نوع ظلم وجود دارد که در اثر تأثیر بر افراد، سه مرتبه از ظالمان را پدید می‌آورد.

۴. رذائل اخلاقی به‌مثابه امراض نفسانی

خواجه در فصل دهم کتاب *اخلاق ناصری* از درمان امراض نفسانی سخن می‌گوید. (همان: ۱۶) رذائل اخلاقی همان بیماری‌های نفسانی هستند و همان‌طور که برای درمان بیماری‌های جسمی از اموری مدد می‌جوییم که متضاد با این بیماری‌ها باشند، برای درمان رذائل اخلاقی نیز باید از اضداد این رذائل کمک بگیریم. بنابراین یگانه راه درمان رذائل اخلاقی که همان بیماری‌های نفسانی هستند، آراسته شدن به فضائل اخلاقی است. (همان: ۱۶۸)

خواجه در این قسمت از کتاب به‌گونه‌ای از رذائل اخلاقی سخن می‌گوید که گویی آنها موجب اختلالی عمیق در کارکرد نفس انسان می‌شوند. از نظر وی، برای درمان رذائل اخلاقی ابتدا باید زشتی و قبح آن رذیلت را درک نمود، سپس تأثیر آن بر نفس را فهمید. راه درمان رذائل اخلاقی ـ پس از این دقت اخلاقی ـ انجام دادن اعمال اخلاقی است تا در اثر تکرار این اعمال، رذائل اخلاقی ریشه‌کن شده، جای خود را به فضائل اخلاقی بدهند.

ایشان برای رذائل اخلاقی، سلسله‌مراتب قائل است که این را بر مبنای میزان تأثیر منفی رذائل اخلاقی بر نفس به دست آورده است. برای نمونه، درباره امراض قوه نظری سه نوع از آنها را از بقیه قوی‌تر و ویران‌گرتر می‌داند: حیرت، جهل بسیط و جهل مرکب. (همان: ۱۷۲ ـ ۱۶۸)

همچنین در کتاب *اخلاق محتشمی* از تأثیرات منفی رذائل اخلاقی بر روح و روان آدمی سخن می‌گوید. برای نمونه، رذیلت حسد را آفتی بزرگ می‌شمارد. از نظر خواجه، افراد حسود پیوسته در غم و اندوه به‌سر می‌برند و تنها به نفس خود زیان می‌رسانند. (طوسی، ۱۳۷۷: ۲۸۲ ـ ۲۸۱)

در تحلیل بیماری‌های نفسانی از نظر خواجه باید گفت به اعتقاد او، رذائل اخلاقی تأثیر علّی بر نفس آدمی می‌گذارند؛ چراکه موجب پدیداری حالات و اموری روان‌شناختی در نفس می‌شوند. خواجه معتقد است رذیلتی مثل حسد موجب افسردگی می‌شود. از سوی دیگر، باید توجه داشت که این رذائل اخلاقی سبب می‌شوند تا نفس انسان کارکرد درستی نداشته باشد و از مسیر اصلی خود که همان کمال غایی در اخلاق اسلامی است، منحرف شود.

همچنین ایشان راه مبارزه با رذائل اخلاقی و تأثیرات منفی آنها را بر نفس، آراسته شدن به فضائل اخلاقی می‌داند. فضائل اخلاقی متضاد با رذائل اخلاقی هستند و بر همین اساس، اثر علّی آنها بر نفس، متضاد با اثر علّی رذائل بر نفس می‌باشد. برای نمونه، اگر رذیلت حسد موجب غم و افسردگی می‌شود، فضیلتی که متضاد آن است، سبب شادمانی انسان خواهد شد.

مطلب مهم دیگری که از مباحث مذکور استنتاج می‌شود، این است که خواجه نفس انسانی را دارای کمال و نقصان می‌داند. از نظر وی، کمال نفس در آراسته شدن به فضائل اخلاقی است؛ درحالی‌که نقصان آن در اثر پدیداری رذائل روی می‌دهد. وی در کتاب *اخلاق محتشمی*، فقدان فضائل اخلاقی را دلیلی بر نیستی و عدم انسان می‌داند. (همان: ۲۵۸) این مطلب بدان معنا است که چون کمال نفس و ماهیت آن امری مشخص و ازپیش‌تعیین‌شده می‌باشد، در صورتی که آدمی در مسیری متضاد با این کمال پیشینی حرکت کند، نفسانیت نفس او از دست می‌رود.

گذشت که تأثیر علّی فضائل و رذائل اخلاقی بر نفس انسانی، دلیلی به‌نفع واقعی بودن آنها می‌باشد. تفسیری که خواجه از فضائل و رذائل اخلاقی و تأثیرات آنها بر نفس انسان ارائه می‌دهد، با واقعی و عینی بودن این رذائل و فضائل سازگار است. از سوی دیگر، شناخت‌گرا بودن خواجه قابل اثبات است. وی کمال غایی انسان را قرب الهی می‌داند. افعال آدمی بسته به تأثیری که در رسیدن به این غایت ازپیش‌تعیین‌شده دارند، به درست و نادرست متصف می‌شوند. همان‌طور که در تعریف شناخت‌گرایی اخلاقی مطرح شد، شناخت‌گرایی به نظریه‌ای گفته می‌شود که گزاره‌ها و قضایای اخلاقی را صدق‌وکذب‌پذیر می‌دانند. از آنجا که در نظام اخلاقی خواجه معیاری ثابت و مشخص وجود دارد، می‌توان گزاره‌های اخلاقی را با توجه به نسبت آنها با این معیار ثابت، قابل صدق و کذب دانست.

۵. بررسی محمول گزاره‌های اخلاقی

در بخش‌های گذشته به تحلیل موضوع گزاره‌های اخلاقی (فضائل اخلاقی) پرداختیم؛ اما در این قسمت محمول گزاره‌های اخلاقی را از حیث واقعی یا غیرواقعی بودن بررسی می‌کنیم.

محمولات گزاره‌های اخلاقی عبارتند از: خوب، بد، درست و نادرست. تمرکز اصلی در این قسمت بر

خوب و بد است. بحث از خوب و بد بودن اوصاف اخلاقی در سنت اسلامی به مبحث حسن و قبح عقلی و شرعی مشهور است.

مقصود از حسن و قبح عقلی این است که برخی از افعال آدمی ذاتاً به خوب و بد متصف می‌شوند و برای این اتصاف نیازی به فرمان خداوند نیست. همچنین عقل آدمی توانایی درک این حسن و قبح را دارد. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۵۹) در اینجا دو مدعا وجود دارد؛ مدعای اول از حیث هستی‌شناسی می‌گوید در پاره‌ای از افعال انسان واقعیتی وجود دارد که به‌واسطه آن، افعال آدمی به خوب و بد متصف می‌شوند؛ اما مدعای دوم، معرفت‌شناختی است و این مسئله را مطرح می‌کند که عقل انسان می‌تواند خوبی یا بدی ذاتی و نفس‌الامری برخی از افعال را درک کند.

منظور از حسن و قبح شرعی این است که متصف شدن افعال به حسن و قبح به‌دلیل امری ذاتی و نفس‌الامری، غیر از فرمان خداوند نمی‌باشد و فرمان‌ها و نواهی الهی است که سبب می‌شود افعال مختلف به خوب و بد متصف شوند. از طرف دیگر، عقل انسان توانایی درک حسن و قبح افعال را پیش از ورود حکم شرعی ندارد. همچنین عقل بشری نمی‌تواند دلیل متصف شدن افعال به حسن و قبح را از منظر شرعی درک کند. (همان: ۶۰ ـ ۵۹)

بررسی آثار خواجه نصیر، به‌ویژه *اساس الاقتباس* و *شرح اشارات* نشان می‌دهد که وی طرف‌دار حسن و قبح عقلی و بر این باور است که عقل انسان می‌تواند خوبی و بدی پاره‌ای از افعال را درک کند؛ اما در نظام اخلاقی وی مسئله‌ای وجود دارد که با واقع‌گرایی اخلاقی و ذاتی بودن حسن و قبح ناسازگار است. به اعتقاد او، گزاره‌های اخلاقی از سنخ مشهورات و آرای ممدوحه هستند وقتی می‌گوییم «عدالت خوب است»، خوب بودن عدالت بر اثر رأی اکثریت (عقلا) مشخص شده است و نیکی اوصاف اخلاقی به این مسئله بازمی‌گردد که این اوصاف نزد عامه مردم اوصافی نیکو و مورد قبول می‌باشند. این ممدوح بودن از نظر اکثریت نیز به مصالح و مفاسدی بازمی‌گردد که از این افعال به وجود می‌آیند. (طوسی، ۱۳۷۶: ۲۶۰ ـ ۲۴۸)

از این رویکرد خواجه چنین برداشت می‌شود که امری ذاتی و نفس‌الامری در افعال آدمی وجود ندارد که سبب خوبی یا بدی این افعال شود. به تعبیر دیگر، خوبی یا بدی اوصاف اخلاقی ذاتی نیست و براساس مصالح و مفاسد نوعی مشخص می‌شود. از سوی دیگر، مشهوره بودن «عدالت نیکو است» و «ظلم ناپسند است» موجب می‌شود تا این گزاره‌ها از مقبولات عامه باشند که ماده قیاس جدلی است. درنتیجه این گزاره‌ها از سنخ یقینیات ـ که ماده برهان هستند ـ نمی‌باشند.

عبدالرزاق لاهیجی در کتاب *سرمایه ایمان* تلاش کرده تا به این مسئله پاسخ دهد. از نظر وی، اینکه می‌گوییم قضایای اخلاقی از سنخ مقبولات عامه هستند، از آن‌روست که نشان دهیم مصلحت و مفسده

عامه در پذیرش گزاره‌های اخلاقی نزد عموم مردم مدخلیت دارد. به تعبیر دیگر، این مسئله با ضروری و یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی منافاتی ندارد و قضیه‌ای واحد می‌تواند از جهتی از سنخ یقینیات و ضروریات باشد و از وجه دیگر به‌عنوان مشهورات و مقبولات عامه در نظر گرفته شود. از سوی دیگر، لاهیجی معتقد است اینکه عقلا افعال اخلاقی را تأیید می‌کنند، اولاً و بالذات به‌دلیل مصلحت و مفسده نوعی این افعال نیست؛ بلکه از جهت ضروری بودن آنهاست. وی برای این مدعای خود این استدلال را می‌آورد که هرگاه شخصی به درون خود رجوع کند، می‌فهمد که مستقل از مفاسد و مصالح نوعی، به خوبی یا بدی پاره‌ای از افعال حکم می‌کند. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۲ ـ ۶۱)

پاسخ لاهیجی از دو جهت قابل نقد و بررسی می‌باشد؛ اول اینکه، استدلال وی برای اثبات ضروری و یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی مستحکم نیست. او معتقد است اگر کسی به درون خود رجوع کند، حسن و قبح پاره‌ای از افعال را منهای مصالح و مفاسدی که از آنها به وجود می‌آید، درک می‌کند.

این‌گونه اظهارنظر صرفاً بیان مدعا می‌باشد؛ چراکه ممکن است بسیاری از افراد، حسن و قبح افعال را صرفاً براساس مصالح و مفاسد نوعی تأیید کنند. از سوی دیگر، حتی در صورت صحت ادعای لاهیجی نیز مشکل مشهوره بودن گزاره‌های اخلاقی و حسن و قبح آنها حل نخواهد شد؛ زیرا همواره این مسئله مطرح می‌باشد که چرا خود خواجه و افرادی که حسن و قبح افعال را از سنخ مشهورات و آرای ممدوحه می‌دانند، به ضروری و یقینی بودن این اوصاف ـ جدای از آرای عقلا ـ اشاره نکرده‌اند. لاهیجی معتقد است تعیین حسن و قبح پاره‌ای از افعال اولاً و بالذات است و ثانیاً و بالعرض به مصالح و مفاسد نوعی مربوط می‌باشد؛ اما خواجه تنها از وجه عرضی این افعال سخن گفته و توجهی به حسن و قبح ذاتی آنها نداشته است.

به نظر می‌آید بهترین راهی که می‌توان از طریق آن مسئله مشهوره بودن محمول گزاره‌های اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه را حل کرد، توجه به مبانی سیستم اخلاقی خود او می‌باشد. ایشان تمامی فضائل اخلاقی را وسیله‌ای برای دستیابی به کمال غایی (قرب الهی) می‌داند. قرب الهی معیاری مطلق است و آرای عقلا تغییری در آن به وجود نمی‌آورد. اگر در ناحیه موضوع گزاره‌های اخلاقی، معیاری ثابت داریم که از طریق آن عینیت این موضوعات را توجیه می‌کنیم، نمی‌توانیم شکافی عمیق میان محمول و موضوع گزاره‌های اخلاقی ایجاد کنیم.

به تعبیر دیگر، وقتی می‌گوییم فضیلتی همچون عدالت به ما کمک می‌کند تا به کمال غایی اخلاق نزدیک شویم، به‌نحو ضمنی این مسئله را نیز تأیید می‌کنیم که عدالت خوب است. بنابراین وقتی به‌طور کلی به نظام اخلاقی خواجه نصیر می‌نگریم، موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی را

اموری عینی و واقعی می‌بینیم. بنابراین مشهوره بودن محمول گزاره‌های اخلاقی را از نظر ایشان باید براساس کلیت نظام اخلاقی وی تأویل کرد. به نظر می‌آید مقصود از این مشهوره بودن آن است که با توجه به عقلی بودن حسن و قبح، افرادی که عاقل باشند، این حسن و قبح را درک می‌کنند. به بیان بهتر، مشهوره بودن این محمول‌ها به‌لحاظ معرفت‌شناختی است، نه از حیث هستی‌شناختی. خواجه معتقد نیست که آرای عقلا علت حسن یا قبح فعلی می‌شوند؛ بلکه بر این باور است که عقلا حسن و قبح پاره‌ای از افعال را ـ که ذاتاً به این حسن و قبح متصف می‌شوند ـ درک می‌کنند.

نتیجه

بررسی و تحلیل نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی با محوریت واقع‌گرایی اخلاقی، نتایج قابل توجهی به‌همراه دارد. موشکافی نظام اخلاقی وی ما را به این نتیجه می‌رساند که اوصاف اخلاقی مثل خوب و بد، مستقل از امیال، عواطف و نگرش‌های ما در عالم خارج وجود دارند. بر همین مبنا، نظام اخلاقی خواجه مخالف ذهنیت‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی اخلاقی است.

البته ایشان، وابسته بودن احکام اخلاقی به ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های انسان را می‌پذیرد؛ اما احکام اخلاقی را از آن دسته از ظرفیت‌ها که در میان همه انسان‌ها مشترک و دارای عینیت است، متمایز می‌کند. از سوی دیگر، بخشی از هستی اوصاف اخلاقی به شرایط عینی بازمی‌گردد که عامل اخلاقی در آن عمل می‌کند. بنابراین براساس نظر خواجه نصیر، احکام اخلاقی صدق‌وکذب‌پذیر خواهند بود؛ چراکه واقعیتی عینی وجود دارد که معیار صدق و کذب احکام و باورهای اخلاقی ماست. بنابراین نظام اخلاقی خواجه شناخت‌گرا می‌باشد. با توجه به این مطالب نمی‌توان پذیرفت که قضاوت‌های اخلاقی متعارض در امری واحد جملگی صحیح می‌باشند. اگر دو نفر درباره امری واحد اختلاف‌نظر اخلاقی داشته باشند، ضرورتاً قضاوت اخلاقی یکی از آنها غلط خواهد بود.

منابع و مآخذ

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، تهران، امیرکبیر.

۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی، چ ۵.

۳. ـــــــــــ ، ۱۳۷٦، *اساس الاقتباس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۵.

٤. ـــــــــــ ، ۱۳۷۷، *اخلاق محتشمی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۳.

۵. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه، چ ۲.

٦. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ١٣٦٤، ***سرمایه ایمان در اصول اعتقادات***، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، بی‌جا، نشر الزهراء، چ ۲.

۷. مک اینتایر، السایدر، ۱۳۸۵، ***اخلاق فضیلت‌مدار***، ترجمه حمید شهریاری، روزنامه اطلاعات.

۸. مک ناوتن، دیوید، ١٣٨٦، ***بصیرت اخلاقی***، مترجم محمود فتحعلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ، چ ۲.

9. Cuneo, Terence, 2007, ***The Normative Web An Argument For Moral Realism***, Oxford University Press, New York.
10. Dancy, Janathan, Moral Realism, 1998, ***Routledge Encyclopedia of philosophy***, London and new york.
11. Miller, Alexander, 2003, ***An introduction to contemporary Metaethics***, first published, politypress.
12. Schroeder, Mark, 2010, ***Non Cognitivism In Ethics***, By Routledge, New York.
13. Shafer, Russ, 2003, ***Moral realism***, first published, oxford university press, New york.
14. Sinnott Armstrong, 2011, ***Moral Skepticism***, Stanfor Encyclopedia Of Philosophy.