

Comparison of the ontology of ethics from the perspective of George Edward Moore and Khajeh Nasir al-Din Tusi

mohadmahd meshkati¹, Maryam Askari²

1. Assistant Professor of Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Esfahan, Esfahan, Iran

2. Master of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Esfahan, Esfahan, Iran.

Abstract

Morality is one of the most fundamental aspects of human life. Moral intuitionism is a branch of ethics responsible for explaining whether ethical principles are objective or not. George Edward Moore believes in the objectivity of moral principles and rejects moral subjectivism. In his critique against subjectivists, he states that we should not equate objectivity with internality. Khajeh Nasir al-Din al-Tusi the philosopher and theologian of the Islamic world who has many works in the field of ethics is considered a virtuous philosopher. The present article examines and compares objectivism and subjectivism in ethics then after explaining objectivity in Khajeh's viewpoint, compares his approach with Moore's viewpoint. Although meta-ethics issues were not raised during Khajeh's lifetime, by examining his works, it can be argued that he is also an objectivist in ethics and does not accept subjectivism.

Keywords: George Edward Moore, Khajeh Nasir al-Din al-Tusi, meta-ethics, subjectivism, objectivism



مقدمه

معمولاً ما درباره ارزش اعمال خود و دیگران حکم می‌کنیم. مانند زمانی که شخصی را خوب یا بد می‌دانیم، یا عملی را صواب یا خطا قلمداد می‌کنیم. گاهی عملی را عادلانه یا ظالمانه، بی‌رحمانه یا مهربانانه ارزیابی می‌کنیم. با توجه به این داوری‌ها، دو دسته سؤال برای انسان به وجود می‌آید. دسته اول از سؤالاتی که ذهن را درگیر می‌کند و در حوزه هستی‌شناسی اخلاق بررسی می‌شود، این است که: آیا ما هنگام این داوری‌ها در حال جعل هستیم؟ یا در واقع اکتشاف‌گر آنها هستیم؟ به عبارت دیگر، آیا ارزش‌های اخلاقی، چیزهای واقعی در جهان خارج‌اند و ما تنها کاشف این ارزش‌ها هستیم، یا آنکه این ارزش‌ها مخلوق ذهن ماست و چیزی مستقل از آرای اخلاقی ما درستی یا نادرستی آن داوری‌ها را تعیین نمی‌کند؟ دسته دیگر از سؤالاتی که به وجود می‌آید و پاسخ به آنها معرفت‌شناسی اخلاق را تشکیل می‌دهد، شامل این مطلب است که: آیا ما می‌توانیم اعمال درست را از اعمال نادرست تمییز دهیم؟ و اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، باید معلوم شود چگونه و براساس چه سازوکاری این کار را انجام می‌دهیم.

معمولاً فیلسوفان اخلاق، مواضع خود را در دو حوزه «هستی‌شناسی اخلاق» و «معرفت‌شناسی اخلاق» به‌طور جداگانه مطرح می‌کنند. میان هستی‌شناسی اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق که هر دو زیرمجموعه فرآخلاق‌اند، ارتباط عمیقی وجود دارد. از آنجا که این مقاله منحصراً درصدد بررسی هستی‌شناسی اخلاق از دیدگاه دو اندیشمند است، بحث معرفت‌شناسی اخلاق به‌کلی کنار گذاشته می‌شود؛ اما در فلسفه اخلاق دو رویکرد عمده درباره هستی‌شناسی اخلاق مطرح است که هر کدام پاسخ‌های متفاوتی به سؤالات مربوط به هستی‌شناسی

اخلاق می‌دهند: «رویکرد واقع‌گرایی^۱» و «رویکرد ناواقع‌گرایی^۲». در واقع‌گرایی اخلاقی اعتقاد بر این است که داوری‌های اخلاقی و تعیین درستی و نادرستی فعل، از ذهن انسان مستقل و در ذات عمل نهفته است و در نتیجه این درستی یا نادرستی، تنها نیازمند کشف کردن است؛ در این نظریه صدق یک انگاره اخلاقی به ذات فعل وابسته است و صفات اخلاقی از جمله خوبی و بدی، صفات حقیقی کارها هستند. در نتیجه، حتی اگر ما به این صفات توجه نکرده باشیم، وجود و عدم آنها در جای خود باقی‌ست و به آنچه ما می‌اندیشیم، وابستگی ندارد؛ برای مثال، در این دیدگاه اگر «دروغ» بد دانسته شود، این ویژگی «بدبودن» در ذات عمل دروغ است و از آن تفکیک‌پذیر نیست؛ بنابراین، اگر کسی حکم می‌کند که دروغ بد است، درحقیقت تنها ویژگی ذاتی دروغ را کشف کرده است؛ اما غیرواقع‌انگاران معتقدند هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد و هر کسی می‌تواند جاعل و مخترع ارزش‌های اخلاقی خود باشد؛ چون این ارزش‌ها، صفات مستقل و ذاتی فعل نیستند. آنان بر وجود ارتباط میان احساسات هر فرد و عقاید اخلاقی او تأکید می‌کنند؛ بنابراین، با توجه به رای این گروه اگر «دروغ» بد دانسته می‌شود، این بدی در ذات دروغ نیست؛ بلکه از ذهن فردی برآمده است که این فعل را داوری می‌کند. پس ممکن است فیلسوفان اخلاق، درباره درستی یا نادرستی یک فعل خاص، کاملاً اتفاق نظر داشته باشند، اما درباره مبنایی که این درستی یا نادرستی را توضیح می‌دهد، اختلاف نظر داشته باشند (مک ناوتن، ۱۳۸۰: ۳۸-۲۵).

جورج ادوارد مور (۱۹۸۷-۱۹۵۸) از بنیان‌گذاران فلسفه تحلیلی محسوب می‌شود. در فلسفه اخلاق، او

¹ moral realism² moral non-realism

را جزء شهودگرایان ارزیابی کرده‌اند؛ شهودگرایی^۱ نظریه فیلسوفانی است که در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق به بدیهی‌بودن اصول اخلاق معتقدند؛ و در حوزه هستی‌شناسی اخلاق به عینیت احکام اخلاق اعتقاد دارند (پاست، ۱۳۹۴: ۴۱-۳۶) و (Stratton, 2014) اگرچه مور در گروه شهودگرایان محسوب می‌شود، عینیت‌گرایی او با سایر شهودگرایان تفاوت اساسی دارد؛ به‌طوری که مور «ذاتیت» را از «عینیت» تمییز می‌دهد و در نتیجه او رویه‌ای منحصر به فرد در شهودگرایی در پیش می‌گیرد.

همان‌طور که می‌دانیم، عمر فلسفه اخلاق و فرااخلاق چندان زیاد نیست و در زمان حیات علمی خواجه نصیر هنوز به این امور به صورت اختصاصی توجه نمی‌شده است. امروز در بررسی آثار خواجه نصیر می‌توان از دو رویکرد بهره برد. در روش اول که رویکرد جزء به کل است، پژوهشگران با بررسی کتاب‌های صرفاً اخلاقی خواجه نصیر به این نتیجه رسیده‌اند که او در اخلاق فضیلت‌گرا است؛ اما در روش دوم که در این مقاله استفاده شده است، علاوه بر توجه به آثار اخلاقی ایشان، به آثار منطقی خواجه نیز توجه شده است و با رویکرد کل به جزء سعی شده به جنبه‌های فرااخلاقی موجود در آثار او نیز توجه شود. این روش نتایج درخور توجهی را درباره عینیت‌گرایی اخلاقی از دیدگاه خواجه به دست می‌دهد؛ به‌طوری که می‌توان ثابت کرد خواجه نیز در اخلاق عینیت‌گراست و همچنین «عینیت» را با «ذاتیت» یکسان نمی‌داند.

در این مقاله ابتدا دیدگاه مور در هستی‌شناسی اخلاق ذکر شده تا پیش‌زمینه فکری لازم ایجاد شود؛ به این منظور، ردیه‌های مور بر ذهنی‌گرایان ارائه شده است و سپس به چگونگی تفکیک عینیت و ذاتیت از

دیدگاه مور پرداخته شده، و در پایان دیدگاه اصلی او درباره عینیت‌داشتن درستی و نادرستی‌های اخلاقی بیان شده است. پس از آن، به تبیین مبانی اخلاقی خواجه با استفاده از دو منبع، یعنی هم آثار اخلاقی او و هم آثار منطقی او اشاره شده است. بنابراین از مباحثی چون «عقل عملی و عقل نظری» و «حسن و قبح» در آرای منطقی خواجه بهره جسته‌ایم و با انطباق آن نظریه‌های منطقی با نظریه‌های اخلاقی او سعی شد به دو سؤال اساسی پاسخ داده شود. اول اینکه آیا خواجه در تبیین داوری‌های اخلاقی عینیت‌گراست یا ذهنی‌گرا و دوم اینکه آیا خواجه داوری‌های اخلاقی را مبتنی بر ذات فعل می‌داند و یا اینکه آن را عینی (با همان تعریفی که مور از عینیت در نظر دارد) می‌شمارد.

تنها مقاله‌ای که پیش از این در این زمینه انجام شده است، مقاله‌ای با عنوان *نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی از منظر واقع‌گرایی اخلاقی* (رهام، ۱۳۹۲) است. با این تفاوت که در مقاله ذکر شده به تفکیک «عینیت» و «ذاتیت» از دیدگاه خواجه توجهی نشده است و همچنین، پژوهش مقایسه‌ای میان خواجه نصیر و مور در زمینه عینیت‌گرایی اخلاقی صورت نگرفته است؛ در حالی که نوشتار حاضر علاوه بر اثبات عینیت‌گرایی خواجه به اثبات عدم یکسان‌نگاری «عینیت» و «ذاتیت» از دیدگاه خواجه نیز دست می‌یابد و با مقایسه نظر مور و خواجه نتایج جدیدی را به نمایش می‌گذارد.

۱- دیدگاه مور در هستی‌شناسی اخلاق

مور در فلسفه اخلاق بیشتر به مباحث معرفت‌شناسانه اهتمام ورزیده است؛ به‌طوری که حتی گاهی فلسفه اخلاق را منحصر در بحث از «خوب» دانسته است. از نظر مور، «خوب»

^۱ intuitionism

که اصول ذهنی اخلاق در صورتی معتبرند که اکثر مردم درباره آنها نظر یکسانی داشته باشند (مور، ۱۳۸۲: ۱۰۲-۶۳). مور هر سه رویکرد ذهنی‌انگاری را بررسی می‌کند و با دلایل منطقی مورد تردید قرار می‌دهد.

۱-۱-۱- پاسخ مور به گروه اول

مور در نقد ذهنی‌انگاران گروه اول بیان می‌کند اگر نظر هر شخص در داوری اخلاقی معتبر در نظر گرفته شود، این احتمال وجود خواهد داشت که فعلی واحد، هم‌زمان هم درست باشد و هم غلط؛ درحالی‌که این تناقضی آشکار است. او برای توضیح این سخن خود چنین استدلال می‌کند: در صورتی که داوری‌های اخلاقی صرفاً ذهنی در نظر گرفته شود، آنگاه اگر فرد «الف» به یک فعل، احساس تصویب اخلاقی داشته باشد، حکم او درباره آن فعل معتبر خواهد بود؛ در نتیجه، براساس نظریهٔ سبژکتیویسم آن فعل درست در نظر گرفته می‌شود. حال اگر فرد دیگری مثلاً «ب» فارغ از آنکه چه کسی است و از چه جایگاهی برخوردار است، واقعاً احساس متفاوتی به همان فعل داشته باشد و آن را نادرست ارزیابی کند، چون این رأی از ذهن او برآمده، داوری فرد «ب» نیز معتبر است و بنابراین، همان فعل واقعاً غلط خواهد بود و از آنجا که داوری هر دو شخص «الف» و «ب» از ذهن برآمده است، معتبر است. به نظر مور، در این دیدگاه ملاک خوبی و درستی افعال، نوعی احساس است؛ احساساتی از جمله دوست‌داشتن، خشنودبودن یا تصویب اخلاقی؛ بنابراین، در همه این داوری‌ها هر کسی حس خود را ابراز می‌کند و چون فرد حقیقتاً چنین حسی به آن فعل دارد، نمی‌توان نظر او را رد کرد. از دیدگاه مور نکتهٔ حائز اهمیت این است که اختلاف احساس یا اختلاف نظر دربارهٔ اعمال

تعریف‌ناپذیر است که بررسی آن بحثی معرفت‌شناسانه محسوب می‌شود (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۰۴)؛ اما او در کنار مباحث معرفت‌شناسانه توضیحات ارزشمندی در هستی‌شناسی اخلاق نیز ذکر کرده است. او با دقتی وصف‌ناپذیر، ذهنی‌گرایی را نقد کرده است و دربارهٔ عینیتِ صدق اصول اخلاق رویکردی منحصر به فرد در پیش گرفته است که در ادامه خواهد آمد.

۱-۱-۱- نقد ذهنی‌انگاری^۱ مور

مور، سبژکتیویست‌ها را تحلیل می‌کند و با توجه به استدلال‌های ذهنی‌گرایان، آنها را به سه گروه تقسیم می‌کند.

گروه اول کسانی هستند که داوری‌های اخلاقی هر فرد را بدون در نظر گرفتن آنکه آن فرد چه کسی باشد و از چه جایگاه اجتماعی برخوردار باشد، معتبر می‌دانند. این گروه، اصول اخلاق را برگرفته از ذهن می‌دانند و در نتیجه هر رأیی که از ذهن برآمده است، اعتبار خواهد داشت.

گروه دوم کسانی هستند که معتقدند دربارهٔ درستی و نادرستی برخی از اعمال (و نه همه آنها) توافق همگانی وجود دارد. از نظر مور، آنها به بعضی از افعال احساس تصویب اخلاقی بسیار نیرومندی دارند؛ به همین دلیل، پذیرش اینکه دیگران حس متفاوتی به آن افعال داشته باشند، برایشان سخت است. این گروه معتقدند چون همهٔ مردم در داوری برخی از امور اخلاقی توافق دارند، پس اصول اخلاقی ذهنی هستند.

گروه سوم کسانی هستند که برای رأی هر شخص منفرد قائل به اعتبار نیستند؛ بلکه بیان می‌کنند

^۱ subjectivism

مختلف میان مردم نسل‌های گذشته با نسل امروز بسیار مشهود بوده است و حتی میان مردم هم‌عصر نیز چنین اختلاف احساس‌هایی وجود دارد. در نتیجه، از نظر مور، اعتقاد به ساپژکتیویسم، مستلزم این خواهد بود که یک فعل به صورت تناقض‌آمیزی هم درست و هم نادرست در نظر گرفته شود و این تناقض برای ردّ این نظریه کافی خواهد بود (همان: ۶۷-۶۳).

۱-۱-۲- پاسخ مور به گروه دوم

مور به افرادی که معتقدند حداقل درباره برخی از اعمال توافق همگانی وجود دارد و بنابراین، به ذهنی‌بودن اصول اخلاق اعتقاد دارند، پاسخ می‌دهد که وجود توافق مردم درباره برخی از افعال برای پذیرش ذهنی‌انگاری کافی نیست و همین که برای داوری اخلاقی در قبال برخی از اعمال این اتفاق نظر وجود نداشته باشد، برای ردّ ذهنی‌انگاری کافی است (همان: ۶۹).

۱-۱-۳- پاسخ مور به گروه سوم

او می‌گوید شاید برخی از ذهنی‌انگاران معتقد باشند فعل درست فعلی است که اکثریت آدمیان (نه یک فرد انسان)، بر درستی آن توافق دارند، یا به آن احساس تصویب اخلاقی دارند. این دیدگاه برخلاف نظریه گروه اول، متضمن درستی و نادرستی هم‌زمان یک فعل نخواهد بود؛ چون بیان می‌کند که فعل «الف» زمانی درست است که اکثریت افراد آن را به لحاظ اخلاقی تأیید کنند و در این صورت، اگر شخصی با این رأی مخالفت کند، خدشه‌ای به درستی آن وارد نمی‌شود.

مور در پاسخ به این نظر بیان می‌کند: «از این نظر چنین برمی‌آید که در جهانی که آدمیان در آن نباشند،

یا احساسات اکثریت در آن متفاوت با رأی اکثریت در این جهان باشد، ممکن است درست نباشد که که مجموع نتایج «الف» بر مجموع نتایج «ب» ترجیح داده شود؛ ولو در این جهان همواره درست باشد که «الف» بر «ب» ترجیح داده شود» (همان: ۱۰۱). او در این عبارت بیان می‌کند اگرچه ممکن است مردم این جهان، با توجه به پیامدهای یک فعل آن را درست یا نادرست داوری کنند، در جهانی که آدمی در آن وجود نداشته باشد یا احساسات ساکنان آن با مردم این جهان متفاوت باشد، ممکن است رأی دیگری وجود داشته باشد. این سخن مور مبهم به نظر می‌رسد؛ زیرا اصول اخلاق منحصر به دنیای انسان یا حداقل موجودات ذی‌شعور است و فرض کردن دنیایی متفاوت با جهان فعلی و ساکنانی متفاوت با ساکنان فعلی جهان، برای رد نظریه‌ای که مخلوق این جهان و این مردم است، کاری نامتعارف است.

او در ادامه توضیح می‌دهد اینکه نوع بشر به‌طور کلی از فعل «الف» خوشش بیاید، برای اثبات درستی فعل «الف» کافی نیست. او تصریح می‌کند: «برای اثبات این اصل که وقتی نوع بشر به‌طور کلی از نوع خاصی از فعل خوشش می‌آید، برابر است با اثبات اینکه آن نوع فعل همواره درست است، به دلیل مستقل دیگری نیز نیاز است که ثابت کند آنچه نوع بشر به‌طور کلی از آن خوشش می‌آید، همواره درست است» (همان: ۱۰۲)؛ به عبارت دیگر، از نظر مور، برای پذیرش این دیدگاه (یعنی اعتبار رأی اکثریت در داوری اخلاقی) باید دو امر ثابت شود. اول اینکه ثابت شود اغلب مردم بر سر یک رأی توافق دارند و دوم اینکه باید مستقلاً اثبات شود رأی اکثریت برابر با درستی بی‌چون‌وچرای فعل است. از نظر مور، با توجه به امکان‌نداشتن اثبات این دو مقدمه، این رویکرد از ذهنی‌گرایی نیز قابل دفاع نیست؛ زیرا هرگز

و «ب» را در نظر بگیریم، با فرض اینکه امکان بقای نوع «الف» از نوع «ب» بیشتر باشد، اگر کسی بگوید موجودات نوع «الف» نسبت به نوع «ب» بهتر هستند، از نظر مور این معنای «بتر» مسلماً عینی است و ذهنی نیست؛ اما واضح است که در این مثال، «بتر بودن» نه تنها ذهنی نیست، بلکه ذاتی نیز نیست؛ زیرا در شرایط طبیعی دیگری، ممکن است احتمال بقای نوع «ب» از نوع «الف» بیشتر باشد. پس در این مثال، «بتر بودن» محمولی است که صرفاً به ماهیت ذاتی «الف» بستگی ندارد؛ بلکه به مجموعه شرایط موجود نیز وابسته است (moore, 1922/1).

به نظر مور، خطای فلاسفه عینیت‌گرای دیگر این است که فکر می‌کنند اگر «الف» رابطه‌ای داشته باشد که «ب» فاقد آن است، ضرورتاً متضمن تفاوتی در ماهیت ذاتی آن دو است. برای مثال، اینان می‌گویند اگر اکنون «الف» باعث مسرت من می‌شود، هر چیز دیگری هم که دقیقاً شبیه «الف» باشد، تحت هر شرایطی باید مرا مسرور کند. او در برابر این اشتباه می‌گوید اگر این رأی صحت می‌داشت، باید هر کسی به نحو ماتقدم همه این امور خوشایند را می‌شناخت؛ در حالی که این چنین نیست (همان). به عبارت دیگر، اگر فعل «الف» اکنون و در شرایط خاصی درست است، به این معنی نیست که هر فعلی که ذاتاً برابر با فعل «الف» باشد، در هر شرایط دیگری هم درست دانسته شود؛ بلکه هر فعل خاص را باید با توجه به شرایطی که فعل در آن انجام می‌شود، بررسی کرد؛ بنابراین، مور به عینی بودن ارزش‌ها معتقد است، اما با ذاتی بودن آنها مخالفت می‌کند. یعنی معتقد است یک فعل خاص می‌تواند در یک موقعیت درست محسوب شود، در حالی که همان فعل با تمام ویژگی‌های ذاتی‌اش، در موقعیت دیگری نادرست است؛ بنابراین، از دیدگاه مور، هر فعل دو مؤلفه عینی

نمی‌توان نظر انسان‌های همه اعصار را بررسی دقیق کرد و رأی اکثریت را به دست آورد و از طرفی، هیچ استدلالی برای این فرض که «رأی اکثریت درباره درستی یا نادرستی یک فعل، برابر با درستی آن داوری باشد» وجود ندارد.

۱-۲- بررسی عینی‌انگاری از دیدگاه مور

مور هنگام بحث از هستی‌شناسی اخلاق به عینیت احکام اخلاق معتقد است؛ اما بیان می‌کند که برای درک بهتر «عینیت»^۱ ابتدا باید آن را از «ذاتیت»^۲ تمییز داد. او معتقد است از ذاتی بودن انواع ارزش می‌توان به عینی بودن آنها پی برد؛ اما هر ارزش عینی، الزاماً ذاتی نیست. به عبارت دیگر، از نظر او عینی بودن اعم از ذاتی بودن است. از دیدگاه مور، اکثر موافقان عینیت به اشتباه عینی بودن را با ذاتی بودن یکسان دانسته‌اند. او حتی اذعان می‌کند که مخالفان عینیت یعنی ذهنی‌گرایان نیز از آن جهت با عینی‌گرایان مخالفت می‌کنند که عینیت را همان ذاتیت در نظر گرفته‌اند. او توضیح می‌دهد که برای بررسی ذاتی بودن یک ویژگی، باید به سراغ طبیعت آن شیء رفت و باید بررسی کرد که آیا آن ویژگی در طبیعت آن شیء موجود هست یا نه و اینکه اگر آن ویژگی در طبیعت آن شیء هست، به چه میزان است. از نظر او، ارزش ذاتی به گونه‌ای است که شیء نمی‌تواند در یک زمان واجد آن باشد و در زمان دیگر یا مجموعه شرایط دیگر فاقد آن باشد. همچنین، میزان آن نیز نمی‌تواند با تغییر زمان یا شرایط، متغیر شود. او تأکید می‌کند که همه این شرایط برای ذاتیت ضروری‌اند، اما برای عینیت داشتن الزامی نیست. او برای توضیح مغایرت عینیت و ذاتیت مثال می‌زند که اگر دو موجود «الف»

¹ objectivity
² internality

دارد. اول ماهیت خود فعل (که علاوه بر عینی بودن، ذاتی فعل هم هست) و دوم شرایطی که فعل در آن انجام شده (که عینی است، اما ذاتی فعل نیست). در نتیجه، او عینی‌بودنی را می‌پذیرد که قبلاً از ذاتی‌دانستن صرف، تفکیک داده شده باشد. او اهمیت این بحث را در این می‌داند که با در نظر گرفتن تمایز میان عینی بودن و ذاتی بودن، دیگر به صرف انرژی بسیار برای بررسی ذاتی بودن انواع ارزش نیازی نخواهد بود؛ چون اثبات خوبی یا درستی ذاتی یک فعل اساساً کاری دشوار و حتی غیرممکن است. همچنین، تفکیک عینیت از ذاتیت از بسیاری از مناقشات نیز پیشگیری می‌کند؛ چون از نظر مور، ذهنی‌گرایان به این دلیل با عینیت‌گرایی مخالفند می‌کنند که تصور می‌کنند طرفداران عینیت معتقدند یک فعل همیشه و در هر زمان با توجه به ویژگی ذاتی و تغییرناپذیرش، درست و درمقابل، فعل دیگر در هر زمان و هر شرایطی با توجه به ویژگی ذاتی و تغییرناپذیرش نادرست است؛ در حالی که این موضوع برای ذهنی‌گرایان پذیرفتنی نیست. اهمیت توضیحات مور در این است که با تفکیک عینیت از ذاتیت این مناقشات تا حدی فروکش می‌کند.

۲- تبیین مبانی اخلاقی خواجه نصیر

چنان‌که می‌دانیم، عنوان فلسفه اخلاق در زمان خواجه نصیر شناخته شده نبوده است؛ بنابراین، برای یافتن آرای او در این زمینه، در آثار او به سراغ واژگانی می‌رویم که با این‌گونه مباحث مرتبط بوده است. به نظر می‌رسد واژه «حکمت» که خواجه به تبعیت از اخلاف خود به کار برده است، از لحاظ مباحثی که در آن بررسی می‌شود، بیشترین ارتباط را با فلسفه و اخلاق داشته باشد. او حکمت را چنین تعریف می‌کند: «حکمت عبارت است از دانستن

چیزها و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید (بایسته است)، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۶). او در این سخن هدف از دانسته‌ها و همچنین افعال انسان را رسیدن به کمال می‌داند.

از آنجا که دانسته‌های انسان در دو گروه متفاوت تقسیم می‌شده است، او حکمت را نیز به دو نوع تقسیم می‌کند، خواجه علوم را که در ارتباط با افعال ارادی نوع بشر است «حکمت عملی»، و دانشی را که به افعال ارادی انسان مرتبط نیست «حکمت نظری» می‌نامد (همان: ۷). در این عبارت او مباحث اخلاق را به کلی متعلق به حکمت عملی بیان می‌کند. همین امر باعث شده که بسیاری از پژوهندگان فلسفه اخلاق، بدون اینکه به مباحث فرااخلاقی موجود در آثار ایشان توجهی کرده باشند، در بررسی آثار ایشان از جمله کتاب/اخلاق ناصری، تنها به حوزه اخلاق هنجاری و اخلاق توصیفی بپردازند و ایشان را در گروه فیلسوفان اخلاق فضیلت‌گرا دسته‌بندی کنند.

محققان در حوزه فلسفه اخلاق معمولاً مطالعات خود را در سه حوزه اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق انجام می‌دهند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۵). اخلاق هنجاری و اخلاق توصیفی در حوزه علم اخلاق قرار می‌گیرند؛ اما سؤالات حوزه فرااخلاق اساساً اخلاقی نیستند؛ یعنی در حوزه علم اخلاق بررسی نمی‌شوند؛ بلکه از بیرون به قواعد اخلاقی نگاه می‌کنند. در کتاب‌های اخلاقی خواجه بیشتر به اخلاق توصیفی و هنجاری پرداخته شده است؛ اما از آنجا که بررسی واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی اخلاقی در حوزه فرااخلاق بررسی می‌شود و بررسی آن با اتکا بر آثار صرفاً اخلاقی خواجه (مثل کتاب‌های/اخلاق ناصری یا/اخلاق محتشمی) امکان‌پذیر نیست، در این مقاله تلاش شده است که با استنباط منطقی از سخنان

است» حکم می‌کند، در حوزه حکمت عملی از جمله بحث ادراک حسن و قبح افعال کارایی ندارد و دریافت حسن و قبح افعال را وظیفه عقل عملی می‌داند. او معتقد است عقل عملی با در نظر گرفتن مصلحت نوع انسان و همچنین فرد انسان حکم می‌کند.

حال باید دید که منظور خواجه از حکمت عملی و عقل عملی دقیقاً چیست. او حکمت عملی را چنین تعریف می‌کند: «آن [حکمت عملی]، دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسان بود، به نظام احوال معاد و معاش ایشان» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۹). با توجه به تعریف ارائه شده، از نظر خواجه موضوع حکمت عملی، افعال ارادی انسان است و غایت این علم نه تنها حسن معاش و سعادت مادی است، بلکه حسن معاد و سعادت اخروی را نیز در بر می‌گیرد.

خواجه درباره اخلاق می‌گوید: «آن علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی افعال و احوال که به اراده او از او صادر شود، جمیل و محمود بود» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۱۴). در این سخن، خواجه شرط قرار گرفتن فعل در حوزه اخلاق را ارادی بودن آن فعل می‌داند و به دو ویژگی «جمیل» و «محمود» برای توصیف فعل خوب اشاره می‌کند. او حسن و قبح را تنها در قبال افعال اختیاری انسان قابل بررسی می‌داند؛ زیرا انسان را ذواختیار دانسته و در برابر افعال اختیاری اش او را مسئول می‌داند. او درباره فعل ارادی که می‌توان آن را مورد داوری قرار داد، توضیحات دقیقی بیان کرده و برای افعال اختیاری که از انسان سر می‌زند، مقدماتی را ذکر می‌کند. او می‌گوید: «الفاعل منّا، یفتقر إلی تصوّر الجزئی، لیتخصّص به الفعل، ثمّ الشوق، ثمّ الاراده، ثمّ الحركة من العضلات، ليقع منّا الفعل» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۶)؛ در این عبارت،

او در زمینه منطق و بحث حسن و قبح به رویکرد ایشان در مبادی فرااخلاق از نظر او نیز دست یابیم. به عبارت دیگر، اگر در بررسی دیدگاه او از رویکرد جزء به کل استفاده شود، تحقیقات محدود به حوزه اخلاق توصیفی و اخلاق هنجاری خواهد شد؛ اما در این مقاله با رویکرد کل به جزء سعی شده تا دیدگاه خواجه در زمینه فرااخلاق نیز بررسی شود.

بنابراین، اینکه خواجه تمام مباحث مربوط به اعمال ارادی انسان را در حوزه حکمت عملی دسته‌بندی کرده است، نباید باعث تصور کنیم که او به مباحث نظری اخلاق، توجهی نداشته است. چنان‌که خواهیم دید، او به مبانی نظری اخلاق نیز اهتمام ورزیده است؛ پس برای یافتن مبانی نظری او در اخلاق به سراغ حکمت نظری خواجه نیز خواهیم رفت.

۱-۲- تفکیک عقل عملی از عقل نظری در آثار خواجه

خواجه نصیر عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و این یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در بررسی نظر او در بحث واقع‌گرایی اخلاقی به ما کمک خواهد کرد. او معتقد است در حکمت عملی، عقل عملی کارایی دارد و در حکمت نظری، از عقل نظری استفاده می‌شود؛ چنان‌که می‌گوید: «العقل الفطری الذی یحکم بالبدیهیات، ککون الكل اعظم من جزئه، لایحکم بحسن شیء من الافعال و لا بقبحه، انما یحکم بذلک، العقل العملی الذی، یدبّر مصالح النوع و الاشخاص و لذلك ربّما یحکم بحسن فعل و قبحه، بحسب مصلحتین» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۳). چنان‌که می‌بینیم، از نظر خواجه، عقل نظری که به بدیهیاتی از جمله «کل بزرگ‌تر از جزء

۲-۲- حسن وقیح از دیدگاه خواجه

او درباره حسن وقیح افعال می‌گوید: «الافعال تنقسم إلى حسن والقبيح، و للحسن و القبح معان مختلفه، منها أن يوصف فعل الملائم، أو الشيء الملائم بالحسن، و غير ملائم بالقبح، و منها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح، و ليس المراد هاهنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله ذمًا أو عقابًا و بالقبح ما يستحقها بسببه» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۵۵۲). خواجه در این عبارت بیان می‌کند که گاهی حسن وقیح را بر مبنای ملائمت یا عدم ملائمت فعل یا شیء در نظر گرفته‌اند و گاهی آن را به معنای کامل بودن یا ناقص بودن شیء تلقی کرده‌اند؛ اما تصریح می‌کند هیچ‌یک از این دو معنا منظور او نیست؛ بلکه مراد او از «حَسَن»، فعلی است که فاعل خود را سزاوار مذمت دنیایی و عقاب اخروی نکند و مرادش از «قَبِيح» فعلی است که فاعلش را سزاوار این دو می‌کند.

با توجه به اینکه خواجه در عبارت ذکر شده «شماتت هم‌نوعان» یعنی باز خورد مردم در مواجهه با اعمالی را که از فاعل سر می‌زند نیز مطرح می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که او برای «رأی مردم» نیز در داوری اخلاقی قائل به اعتبار است. امروزه نیز برخی نظریه‌های اخلاقی هستند که «خوب» را برابر با «مورد تأیید جامعه بودن» می‌دانند که نوعی نظریه ناواقع‌گرا و مبتنی بر قرارداد اجتماعی است (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

اما ارائه ملاک «عقوبت اخروی» در این عبارت، ممکن است باعث شود که خواجه را معتقد به نظریه امر الهی بدانند. معتقدان به نظریه امر الهی بیان می‌کنند آنچه در دین به عنوان فضیلت معرفی شده باشد، درست است و آنچه در دین به عنوان گناه

خواجه هر فعلی که از انسان صادر می‌شود را موخر از «آگاهی»، «شوق» که نوعی احساس است و «اراده» معرفی می‌کند.

او همچنین بیان می‌کند: «آدمی را خاصیتی است که بدان ممتاز است... که آن را به سبب آن ناطق گویند... و آن معنی، قوت ادراک معقولات و تمکن از تمییز و رؤیت است که بدان جمیل از قبیح، و مذموم از محمود بازشناسد و بر حسب اراده در آن تصرف کند و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شر و حسن و قبیح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت» (همان: ۳۱). در این عبارت، خواجه دریافتن اوصاف جمیل و محمود را برای افعال، به عهده «قوة ناطقیت» انسان می‌داند و سعادت و شقاوت انسان را در گرو «اراده» انسان می‌داند. به عبارت دیگر، او معتقد است که انسان ابتدا با قوه ناطقیت خود جمیل را از قبیح و محمود را از مذموم تمییز می‌دهد و سپس این اراده است که از میان افعال حَسَن و محمود، و قبیح و مذموم یکی را برمی‌گزیند و بر اساس این انتخاب، انسان به سعادت یا شقاوت می‌رسد.

با توجه به مطالب ذکر شده، خواجه برای بررسی یک فعل اخلاقی به «ارادی بودن آن فعل» در مرحله اول و سپس به «زیب بودن آن فعل»، «مورد قبول جامعه بودن آن فعل» و در نهایت «در بردارنده خیر اخروی بودن آن» اشاره کرده است. از دیدگاه او، قوایی که بررسی این امور را بر عهده دارد، قوه ناطقه انسان است.

حال باید سازوکار قوه ناطقه برای بررسی و دریافت فعل «حَسَن» و تمییز آن از فعل «قَبِيح» از دیدگاه خواجه بررسی شود.

است که بعثت از آن جهت نیکو است که آموزه‌های انبیا می‌تواند در اموری که عقل به آنها دسترسی دارد، مؤید عقل باشد و همچنین، در بن‌بست‌های اخلاقی یعنی مواردی که عقل نمی‌تواند مستقلاً مصالح افراد یا پیامدهای حاصل از فعل را بررسی کند، راهنمای عقل باشد.

۲-۳- بررسی عینیت و ذهنیت در آرای خواجه نصیر

خواجه در یکی از مواضع خود به عینی‌بودن احکام اخلاق اشاره کرده است. او می‌گوید: «بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد، یا وضع، اما آنچه مبدأ آن طبع بود،... باختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۹-۱۰). در این عبارت، او مبادی احکام اخلاق را مبتنی بر طبع می‌داند و بنابراین، قائل به عینیت احکام اخلاق می‌شود. البته ارائه ملاک «وضع» در کنار «طبع» از زبان خواجه در این عبارت ممکن است این تصور را به وجود بیاورد که خواجه به ذهنی‌بودن احکام اخلاق نیز اشاره کرده است که این می‌تواند تناقض بزرگی را به بار آورد. یعنی در عین حال که به عینی‌بودن معتقد است، برای قوانین اجتماعی برآمده از ذهن و اوضاع قوانین جامعه نیز اعتبار قائل شده است؛ اما به نظر می‌رسد منظور خواجه از «وضع»، قوانین دینی و قوانین مدنی است که در آن زمان اصولاً برگرفته از دین بوده‌اند؛ قوانینی که در دیدگاه خواجه برای نیل به سعادت، یاری‌کننده عقل و ضروری‌الاجرا هستند. باید به این نکته توجه کرد که در زمان خواجه، مسائل فرآخلاق به‌دقت امروزی مطرح نبوده است و ایشان صرفاً در مقام ارائه اموری

معرفی شده باشد، نادرست است. در دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه امر الهی، درستی فعل برابر است با «متعلق امر الهی بودن» در این دیدگاه اخلاق بر دین استوار است. این گروه معتقدند جز خداوند کسی شایستگی وضع قوانین را ندارد؛ چون ممکن است جامعه بشری قوانین نادرستی وضع کنند (گنسلر، ۱۳۸۵: ۹۶-۹۰)؛ اما با توجه به مناقشات خواجه با اشاعره که نمونه بارز افراد معتقد به نظریه امر الهی هستند، این تصور کاملاً منتفی خواهد شد و نمی‌توان خواجه را معتقد به نظریه امر الهی دانست؛ چون او بیان کرده است که حقانیت شرع، در صورتی ثابت می‌شود که فرامین آن مطابق با اصول عقلی اخلاق باشد. او می‌گوید: «الفعل متصف بالزائد، إما حسن أو قبیح و الحسن اربعه، ولانتفائهما لو ثبتا شرعا و هما عقلیان» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷). در این عبارت، خواجه اعتبار حقیقی را مربوط به دریافت عقل عملی می‌داند و اوامر الهی را تنها به‌عنوان مؤید و همراه عقل ذکر می‌کند. همچنین، او بیان می‌کند: «البعثه حسنه، لاشتمالها علی فوائد، کمعاضده العقل فیما یدلّ علیه و استفادة الحكم فیما لایدل... و استفادة الحسن والقبح و النافع والضار و تعلیمهم الاخلاق» (همان: ۲۱۱). در این عبارت، خواجه بیان می‌کند عقل بر برخی احکام افعال دلالت می‌کند؛ اما در داوری بعضی از آنها ناتوان است و به‌همین دلیل، به نیکوبودن بعثت انبیا اذعان می‌کند.

برخی شارحان خواجه نصیر، این سخن او را درباره ناتوانی انسان در فهم احکامی مثل نماز و حج دانسته‌اند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۸۲)؛ اما بعید است که منظور خواجه این‌گونه امور بوده باشد؛ چون احکام نماز، حج و... مؤخر از بعثت انبیا است و حسن بعثت از دیدگاه خواجه را نمی‌توان به این امور ارجاع داد؛ بلکه به نظر می‌رسد منظور خواجه از این عبارت این

نتیجه‌گیری که خواجه عینیت را با ذاتیت یکسان می‌دانسته، تجدیدنظر کرد.

۲-۴-۱- دلیل اول

اگرچه روشی که خواجه برای شناسایی این امور مبتنی بر طبع ارائه می‌کند، توجه کنیم، خواهیم فهمید که نمی‌توان او را ذاتی‌انگار دانست. او بیان می‌کند: «آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود» (همان: ۱۰). این سخن بیانگر این است که خواجه فهم و شناسایی امور مبتنی بر طبع را به عهده «آگاهی» و «تجربه» دانسته است و از آنجا که او عنصر تجربه را نیز در آن دخیل می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان برای «شرایطی» که فعل در آن صورت می‌گیرد نیز اهمیت قائل شده و این نکته می‌تواند تا حدی به ذاتی‌انگاردانستن خواجه خدشه وارد کند. همچنین، می‌توان به این عبارت از خواجه توجه کرد: «العقل العملى الذی یدبر مصالح النوع الاشخاص و لذلك ربما یحکم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتین» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۳). خواجه در این عبارت داورى افعال را مؤخر از بررسی «مصلحت جمع و فرد» می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر خواجه، عقل عملی ابتدا پیامدهای حاصل از فعل را در نظر می‌گیرد و سپس به نیکو بودن فعلی حکم می‌کند که در بردارنده مصالح بیشتر برای نوع انسان از سویی و هر فرد انسان از سوی دیگر است. با توجه به این سخن باید پذیرفت نه تنها او این موارد را ذاتی نمی‌داند، بلکه می‌توان او را از فلاسفه پیامدگرا در اخلاق نیز به شمار آورد. در دیدگاه پیامدگرا، معیار خوب بودن فعل، پیامدها یا نتایجی است که از آن فعل حاصل می‌شود. این پیامدها بیرون از دایره اخلاق هستند؛ نتایجی چون

بوده است که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند؛ بنابراین، نمی‌توان اشاره او به «وضع» را تناقض دانست. با توجه به توضیحاتی که درباره اعتبار دین و نظریه امر الهی از دیدگاه خواجه در قسمت (۳-۲) داده شد و از آنجا که او در ادامه می‌گوید این امور مبتنی بر طبع، با گذشت زمان «اختلاف ادوار» و تغییر شرایط «تقلب سیر» و تغییر پیامدهای آن «تقلب آثار» ثابت‌اند و متبدل نمی‌شوند، می‌توان نتیجه گرفت که او مبانی اخلاق را عینی می‌دانسته است. اضافه بر آن، می‌توان چنین استنباط کرد که او درباره اعتبار قوانین اجتماعی چنین معتقد بوده است که واضعان این قوانین (خداوند یا قانون‌گذاران مدنی) براساس حقیقت عینی احکام اخلاق آنها را تبیین کرده‌اند؛ در نتیجه، اعتبارگذاری برای «وضع» در سخن خواجه، منافاتی با عینی‌دانستن اصول اخلاق ندارد.

۲-۴-۲- بررسی عینیت و ذاتیت از دیدگاه خواجه نصیر

حال باید بررسی شود که آیا خواجه نیز مرتکب همان خطایی شده است که مور معتقد بود اکثر عینی‌گرایان دچار هستند (یعنی یکسان در نظر گرفتن «عینیت» و «ذاتیت») یا نه.

با توجه به سخن خواجه در بالا که مبادی اخلاق را تغییرناپذیر بیان کرد، این تصور به وجود می‌آید که خواجه علاوه بر عینی بودن احکام اخلاق، به ذاتی بودن آنها نیز معتقد بوده است؛ زیرا مور بیان می‌کرد خصوصیتی که با گذشت زمان و تغییر شرایط ثابت هستند، در واقع ذاتی شیء هستند؛ در حالی که خود مور عینیت را از ذاتیت تفکیک می‌کرد. اگرچه خواجه مبادی مبتنی بر طبع اخلاق را تغییرناپذیر توصیف کرد، با توجه به سه دلیل می‌توان در این

میزان «لذت» به‌بارآمده از یک فعل یا میزان «سود» حاصل از آن فعل که از زوایای گوناگون به آن پرداخته شده است (زمانی، ۱۳۹۰: ۴۴).

۲-۴-۲- دلیل دوم

خواجه تعیین حسن و قبح را از سنخ مشهورات می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴۶) و درباره مشهورات حقیقی مطلق، مثل حسن عدل و قبح ظلم بیان می‌کند: «این حکم به‌حسب مصالح جمهور، یا به‌سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به‌سبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیرعقلی، مانند رقت یا حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود» (همان). در این عبارت نیز خواجه مصلحت جمع را در داوری حسن و قبح دخیل می‌داند؛ بنابراین، به نتایج فعل و پیامدهای آن توجه کرده است و این نکته نیز با ذاتی‌انگاری بودن خواجه منافات دارد. از طرفی، خواجه در بحث از بدیهیات تصریح می‌کند که هر مشهوری، الزاماً صادق نیست؛ زیرا مشهور در برابر شنیع به کار می‌رود؛ درحالی‌که صادق در برابر کاذب است. او مشهورات را به حقیقی و محدود تقسیم می‌کند. از نظر او، مشهورات حقیقی‌انتهایی هستند که اکثریت عقلاً آن را قبول دارند؛ اما مشهورات محدود‌انتهایی هستند که تنها نزد گروه خاصی پذیرفته شده هستند (همان)؛ بنابراین، هیچ‌یک از مشهورات حقیقی و مشهورات محدود ضروری و مطلق نیستند و از آنجا که او حسن احسان و قبح ظلم را از جمله مشهورات معرفی می‌کند، شکی باقی نمی‌ماند که او آنها را ضروری و ذاتی نمی‌داند.

۲-۴-۳- دلیل سوم

دلیل آخر که از اهمیت بسیاری برخوردار است، مربوط به ماهیت اموری می‌شود که خواجه به‌عنوان

مشهورات مطلق معرفی می‌کند؛ یعنی «احسان» و «ظلم». وقتی خواجه ادعا می‌کند (برای مثال «احسان» همیشه در هر زمان و در هر شرایطی، نیکو است) ما نباید این گزاره را برابر با یک گزاره با محتوای اخلاقی (مانند «راستگویی» همیشه و در هر زمان درست است)، یکسان در نظر بگیریم؛ چون احسان یک عمل خاص نیست؛ بلکه مفهومی است که از نوع خاصی از رفتار حکایت می‌کند؛ با این توضیح که یک فعل خاص که اکنون و در این شرایط از مصادیق احسان محسوب می‌شود. محتمل است که در شرایطی دیگر، نه‌تنها احسان نباشد، بلکه ظلم هم محسوب شود. مثلاً اطعام فقرا در جامعه‌ای احسان محسوب می‌شود که تأمین غذا برای آن فقرا امکان‌پذیر نباشد؛ اما اگر همان فقرا در جامعه‌ای در نظر گرفته شوند که امکان کسب درآمد برایشان وجود دارد، اطعام آنان احسان محسوب نمی‌شود؛ چون تنها نتیجه آن رخوت فرد و جامعه خواهد شد؛ بنابراین، یک فعل خاص یعنی «اطعام فقرا» در یک شرایط احسان است؛ درحالی‌که در شرایط دیگر احسان محسوب نمی‌شود. به‌عبارت دیگر، احسان دربرگیرنده مجموعه‌ای از اعمال است که ممکن است در شرایطی احسان باشند و در شرایطی دیگر احسان نباشند. اما درباره «راستگویی» این تفاوت وجود ندارد؛ راست همیشه راست است؛ به‌طوری‌که خود راستگویی می‌تواند گاهی مصداق احسان و گاهی مصداق ظلم باشد. با توجه به این مطلب که درباره مصادیق «ظلم» نیز صادق است، باید گفت اینکه خواجه به حسن علی‌الاطلاق احسان و قبح علی‌الاطلاق ظلم قائل شده است، به‌هیچ‌وجه برابر با ذاتی‌دانستن خوبی و بدی همه مصادیق احتمالی احسان و ظلم نیست.

۲-۴-۴- نکته آخر

مطلب دیگری که از این عبارت پر محتوا و پر مناقشه خواجه برداشت می‌شود این است که او در ادامه «عادات فاضله و اخلاق جمیله» و «احساس‌هایی که از قوای غیر عقلی نفس می‌باشد مثل حمیت و حیا و...» را نیز به عنوان مبنای داوری در حسن و قبح عقلی مطرح می‌کند؛ در نتیجه، این تصور به وجود می‌آید که حتی خواجه میان عینی‌بودن و ذهنی‌بودن احکام اخلاق نیز دچار تردید است؛ زیرا اگر کسی داوری اخلاقی را منسوب به احساسات فرد بداند، در واقع به ذهنی‌انگاری روی آورده است؛ اما نکته با اهمیت در این جمله، این است که او در میان تمام این عبارات از لفظ «یا» استفاده می‌کند؛ حال اگر «یا»ی به کاررفته در میان این عبارات، حکایت از منفصله مانعه الجمع داشته باشد، معنی آن این خواهد شد که خواجه خود نیز مطمئن نیست که «مصلح جمهور» مبدأ این نوع داوری‌ها است یا «عادات نفس»، یا «احساساتی مانند حمیت و...». با توجه به آنچه از دقت خواجه در منطق به ما ثابت شده است، چنین احتمالی بسیار ضعیف است؛ اما در صورتی که «یا»ی به کاررفته در بین این عبارات، حاکی از منفصله مانعه الخلو باشد، نتیجه این خواهد شد که خواجه به عینیت معتقد است و همچنین، می‌پذیرد که احساسات ما در یافتن آنها کمک‌رسان هستند. با توجه به قرینه سخنان دیگر او که توضیح داده شد، می‌توان فرض دوم را پذیرفت و ادعا کرد که خواجه این امور را عینی، غیرذاتی و غیرذهنی در نظر دارد.

نتیجه‌گیری

مور در هستی‌شناسی اخلاق به عینیت اصول اخلاق معتقد است و ذهنی‌گرایی را نقد می‌کند؛ اما در بحث از عینیت بیان می‌کند که باید میان عینیت

ذاتیت تفکیک قائل شد؛ بنابراین، اگرچه ذهنی‌گرایی را نقد می‌کند، در نقد عینی‌گرایان نیز به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و ذاتیت را از عینیت متمایز می‌کند و تأکید می‌کند در صورتی عینیت اصول اخلاق را درست می‌داند که قبلاً از اشتباه ذاتی‌انگاری اجتناب شده باشد.

خواجه نصیر نیز با توجه به مطالب ذکر شده، مطلقاً ذهنی‌گرایی را نمی‌پذیرد و به عینیت اصول اخلاق معتقد است. با توجه به گرایش دینی او، گاهی این تصور به وجود آمده است که او به نظریه امر الهی معتقد است؛ اما با ذکر دلایلی ثابت شد که این چنین نیست و خواجه دین را تنها به عنوان مؤید و یاری‌رسان عقل در تبیین اخلاق مؤثر می‌داند. همچنین، با توجه به مباحث منطقی خواجه در بحث مشهورات و بحث حسن و قبح ثابت شد که او عینیت را با ذاتیت یکسان در نظر نمی‌گیرد.

منابع

پاست، جوئل (۱۳۹۴). *شهود [دانشنامه استنفورد]*. ترجمه یاسر پوراسماعیل. نشر ققنوس.

زمانی، مهدی (۱۳۹۰). *فلسفه اخلاق*. انتشارات دانشگاه پیام نور.

شرف، رهام (۱۳۹۹). *نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی از منظر واقع‌گرایی اخلاقی*. پژوهش‌نامه اخلاق، (۲۰)، ۱۳۶-۱۱۹.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲). *کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد*. کتابفروشی اسلامیه.

فرانکنا، ویلیام (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. نشر طه.

گنسلر، هری جی (۱۳۸۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*. ترجمه حمیده بحرینی. نشر آسمان خیال.

- مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۰). *بصیرت اخلاقی*. ترجمه محمود فتحعلی. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
مور، جورج ادوارد (۱۳۸۲). *اخلاق*. ترجمه اسماعیل سعادت. انتشارات علمی فرهنگی.
----- (۱۳۸۸). *مبانی اخلاق*. ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی. انتشارات سمت.
نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۰۵ه.ق). *تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل*. نشر دارالاضواء.
----- (۱۴۰۷ه.ق). *تجريد الاعتقاد*. تحقیق محمد جواد حسینی جلالی. مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- علمیه اسلامیة. _____ (۱۴۱۳ه.ق). *اخلاق ناصری*.
_____ (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. انتشارات دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۷۵). *پنج رساله اعتقادی*. به کوشش محمدرضا انصاری قمی. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- Moore, g.e. (1922/1). *The conception of intrinsic value*. Philosophical studies.
Stratton, Philip (2014). *Intuitionism in ethics*. Stanford encyclopedia of philosophy.

