

## واکاوی نظریه اخلاقی خواجه نصیر با رویکردی معرفت‌شناسانه

\* معصومه سلیمان میگونی

\*\* رهام شرف

\*\*\* محمد سعیدی‌مهر

### چکیده

نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از مهم‌ترین و قابل تأمل‌ترین نظریات در حوزه اخلاق فلسفی اسلامی است. در این نوشتار، نظریه اخلاقی وی را از منظر معرفت‌شناسی اخلاق - که خود یکی از شاخه‌های اصلی فرااخلاق است - بررسی می‌کنیم. مسئله ابتدایی، امکان معرفت اخلاقی در نظریه اوست. با توجه به اینکه وی حسن و قبح افعال را عقلی می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که معرفت به درستی یا نادرستی، احکام اخلاقی را امکان‌پذیر لحاظ می‌کند. دومین مسئله، روش توجیه احکام اخلاقی است. بر مبنای یافته‌های این پژوهش، وی درباره توجیه گزاره‌های اخلاقی، تعریف‌گرای طبیعت‌گرا است. درنهایت نیز با توجه به اهمیت مسئله نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی اخلاق، مطلق یا نسبی بودن نظریه اخلاقی خواجه نصیر ارزیابی خواهد شد. بر اساس مبانی اصلی نظریه اخلاقی وی می‌توان نتیجه گرفت که وی نسبی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند و کلیت و جهان‌شمولی احکام اخلاقی را می‌پذیرد.

### واژگان کلیدی

خواجه نصیرالدین طوسی، معرفت‌شناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معناشناسی اخلاق، توجیه، ناطبیعت‌گرایی، شهودگرایی.

Sami.Soleiman@yahoo.com

\*. فارغ‌التحصیل دوره دکتری از دانشگاه علوم تحقیقات تهران.

\*\* استادیار دانشگاه زنجان

\*\*\* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۶

## طرح مسئله

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از مفاخر جهان اسلام است که در حوزه‌های مختلف، قلم‌فرسایی کرده است. وی در زمینه اخلاق نیز صاحب‌نظر بوده و کتاب *اخلاق ناصری* وی یکی از مهم‌ترین کتب اخلاق فلسفی اسلامی است. درباره نظریه اخلاقی خواجه نصیر، مقالات متعددی نگارش شده که اکثر آنها گزارشی صرف از نظریه اخلاقی وی است یا اینکه نهایتاً زمینه‌های تاریخی و اجتماعی این نظریه را بررسی کرده‌اند. در این نوشتار تلاش خواهیم کرد نظریه اخلاقی وی را از منظر معرفت‌شناسی اخلاق ارزیابی کنیم. معرفت‌شناسی اخلاق یکی از شاخه‌های مهم فرااخلاق است که امکان معرفت ما به درستی و نادرستی احکام اخلاقی و همچنین چگونگی توجیه این احکام را بررسی می‌کند. با توجه به اینکه درک درستی یا نادرستی احکام اخلاقی، نقشی تعیین‌کننده در کاربرد عملی یک نظریه اخلاقی دارد، ضروری می‌نماید تا نظریه اخلاقی خواجه نصیر را از منظر معرفت‌شناسی اخلاق مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

در این نوشتار با پرسش‌های بنیادینی روبه‌رو هستیم: آیا بر اساس نظریه اخلاقی خواجه نصیر امکان تشخیص درستی یا نادرستی احکام اخلاقی وجود دارد؟ اگر معرفت به احکام اخلاقی میسر باشد، روش توجیه درستی احکام اخلاقی در نظریه وی چیست؟ درنهایت نیز باید موضع نظریه اخلاقی وی درباره نسبی یا مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی مشخص شود. فرضیه ما در این پژوهش آن است که خواجه معرفت به درستی یا نادرستی اصول اخلاقی را امکان‌پذیر می‌داند و با توجه به مبانی ناطبیعت‌گرایی، به توجیه گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. همچنین از مبانی نظریه اخلاقی وی این‌گونه برمی‌آید که نسبی‌گرایی اخلاقی را رد کرده، از نوعی مطلق‌گرایی و عینیت‌گرایی در حوزه اخلاق دفاع می‌کند.

برای اثبات فرضیه‌های این نوشتار لازم است در خصوص معرفت‌شناسی اخلاق و نقش آن در فلسفه اخلاق توضیحی مختصر داده شود و بر مبنای آن، نظریه اخلاقی خواجه کندوکاو شود.

### معرفت‌شناسی اخلاق پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

معرفت‌شناسی اخلاق یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مطالعاتی فرااخلاق است. بنیادی‌ترین مسئله در این شاخه، بررسی امکان معرفت ما به درستی یا نادرستی احکام اخلاقی است. (Campbell, 2003) در این شاخه از فرااخلاق باید مشخص شود آیا ما می‌توانیم اعمال به

1. Moral Epistemology.

لحاظ اخلاقی درست را از اعمالی که به لحاظ اخلاقی نادرست هستند، تمیز دهیم. اگر جوابمان مثبت باشد، بایستی معلوم شود چگونه و بر اساس چه سازوکاری این کار را انجام می‌دهیم. اتفاقاً برای معرفت‌شناسان اخلاق، مسئله چگونگی تمیز درست یا نادرست اخلاقی از یکدیگر، مهم‌تر از اصل تمیز این دو از یکدیگر است؛ مثلاً هنگامی که ما می‌دانیم انجام دادن عمل x به لحاظ اخلاقی غلط است، می‌دانیم افرادی که معتقد به درستی این عمل هستند، از نادرستی آن اطلاع ندارند؛ اما برای معرفت‌شناسی اخلاق، مسئله به اینجا ختم نخواهد شد. در اینجا باید بررسی کنیم که آیا آنها از طریق دلایل قوی دیگر از دریافت حقیقت اخلاقی موردنظر بازماندند یا آنکه دلایل و توجیه محکمی برای باور اخلاقی غلط خود نداشته‌اند. ممکن است آنها بصیرت اخلاقی ناکافی و ذهن ضعیفی داشته‌اند یا آنکه از روش‌های نامناسب و نادرستی برای استدلال و توجیه باور اخلاقی خود استفاده کرده‌اند. در مجموع می‌توان گفت در معرفت‌شناسی اخلاق، اموری چون معرفت اخلاقی، حقیقت اخلاقی، دلیل، توجیه و مواردی از این دست بررسی می‌شود. (Zimmerman, 2010: 1 - 2)

مسئله توجیه و مدلل‌سازی باورهای اخلاقی، یکی از مهم‌ترین موضوعات و شاید مهم‌ترین موضوعی باشد که در معرفت‌شناسی اخلاق از آن بحث می‌شود. اختلاف‌نظرها و شک‌هایی که در خصوص باور اخلاقی صحیح وجود دارد، موجب شده تا توجیه این باورها به یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه اخلاق تبدیل شود. نزاع بر سر باورها و مفاهیم اخلاقی، محدود به مردم عادی نیست و فیلسوفان اخلاق را نیز شامل می‌شود؛ برای نمونه، ممکن است فیلسوفان اخلاق بر سر ارزش یا وظیفه‌ای اخلاقی اتفاق نظر داشته باشند؛ اما درباره نظریه‌ای که این ارزش یا وظیفه اخلاقی را توضیح می‌دهد، اختلاف داشته باشند. در این میان، موفقیت از آن کسی است که بهترین توجیه را برای نظریه خود یا باوری که از آن دفاع می‌کند، بیاورد؛ اما مسئله به همین‌جا ختم نمی‌شود و سؤالاتی درباره مسئله توجیه اخلاقی مطرح می‌شود. چه چیزی، دلایل خوب و بد را در اخلاق از یکدیگر متمایز می‌کند؟ آیا مقدمات واقعی استدلال از حیث منطقی و روان‌شناختی با نتایج اخلاقی استدلال مرتبط هستند؟ اگر استدلال‌های اخلاقی ما اصول اخلاقی را پیش‌فرض می‌گیرند، خود این اصول اخلاقی چگونه توجیه می‌شوند؟ (Wellman, 1971)

نظریات مختلفی درباره چگونگی توجیه گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که در بخش بررسی معرفت‌شناسانه نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر به آنها خواهیم پرداخت و نسبت نظریه اخلاقی خواجه را با هر یک از آنها مشخص خواهیم نمود.

### بررسی معرفت‌شناسانه نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر

در این بخش با محوریت کتاب *اخلاق ناصری* به تحلیل و بررسی نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر از حیث معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازیم. در این اثر، خواجه‌نصیر تلاش می‌کند بر اساس نوعی نفس‌شناسی که ارتباط نزدیکی با نفس‌شناسی ارسطویی و افلاطونی، اصول و هنجارهای اخلاقی را تأسیس کند. نظریه اخلاقی وی از حیث هنجاری، ذیل فضیلت‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. در بررسی معرفت‌شناسانه نظریه اخلاقی خواجه لازم است نگاهی جامع و دقیق به مبانی نظریه اخلاقی او داشته باشیم. به همین منظور در ادامه با استفاده از این مبانی، جایگاه نظریه خواجه را در میان نظریات معرفت‌شناسی اخلاق معاصر بررسی خواهیم کرد. در ابتدا، مسئله امکان معرفت انسان به اصول و باید و نبایدهای اخلاقی و همچنین درستی یا نادرستی آنها را بررسی می‌کنیم. سپس چگونگی توجیه احکام اخلاقی در نظریه خواجه ارزیابی می‌شود. در نهایت نیز نسبی یا مطلق بودن احکام اخلاقی از نظر وی بررسی خواهد شد.

#### یک. امکان معرفت اخلاقی

قبل از اینکه معلوم شود خواجه‌نصیر معرفت به احکام اخلاقی و درستی یا نادرستی آنها را می‌پذیرد یا رد می‌کند، لازم است به ارتباط عمیق میان هستی‌شناسی اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق که هر دو زیرمجموعه فرااخلاق هستند، توجه کنیم.

در هستی‌شناسی اخلاق، واقعی یا غیرواقعی بودن اوصاف اخلاقی، همچون خوب، بد، درست، نادرست، باید و نباید بررسی می‌شود. در این شاخه از فرااخلاق باید مشخص شود که آیا اوصاف اخلاقی عینی هستند و واقعیتهای مستقل از ذهن ما دارند یا آنکه وابسته به ما و عواطف و احساساتمان می‌باشند. در صورت پذیرش هستی مستقل اوصاف اخلاقی، داوری‌های اخلاقی ما عینی خواهند بود و می‌توان از برتری یک رأی اخلاقی بر رأی دیگر و وجود متخصص در اخلاق سخن گفت؛ اما اگر شخصی بودن داوری‌های اخلاقی را بپذیریم و واقعیت عینی اوصاف اخلاقی را رد کنیم، داوری‌های اخلاقی دلخواهانه خواهند شد و نمی‌توان از برتر بودن یک داوری نسبت به سایر داوری‌ها سخن گفت. (مک ناوتن، ۱۳۸۶: ۲۱ - ۱۹) بر اساس این دو رویکرد، دو نظریه اصلی در حوزه هستی‌شناسی اخلاق وجود دارد: واقع‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> و غیرواقع‌گرایی اخلاقی<sup>۲</sup>. مسئله مهم دیگری که در امتداد بحث از واقعی یا غیرواقعی بودن

1. Moral Realism.

2. Moral Anti-Realism.

اوصاف اخلاقی مطرح می‌شود، شناخت‌گرایی<sup>۱</sup> و ناشناخت‌گرایی<sup>۲</sup> در فرااخلاق است. همه واقع‌گرایان اخلاقی، طرفدار شناخت‌گرایی در حوزه اخلاق هستند. بر مبنای شناخت‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیر هستند. در واقع چون گزاره‌های اخلاقی از سنخ باور هستند، صدق و کذب‌پذیر می‌باشند. در مقابل شناخت‌گرایی، ناشناخت‌گرایی قرار دارد که بر اساس آن، گزاره‌ها و داوری‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیر نیستند و عمدتاً بیانگر عواطف شخصی یا نگرش‌ها هستند. تمامی واقع‌گرایان شناخت‌گرا هستند؛ اما همه غیرواقع‌گرایان ناشناخت‌گرا نیستند. جان مکی در نظریه خطا از نوعی شناخت‌گرایی در اخلاق دفاع می‌کند که بر اساس آن، همه گزاره‌های اخلاق کاذب هستند. (Van Roojen, 2004) بنابراین اگر بتوانیم ثابت کنیم نظریه اخلاقی خواجه واقع‌گرا است، ثابت نموده‌ایم که وی شناخت‌گرا بوده، صدق و کذب‌پذیر بودن اوصاف اخلاقی را می‌پذیرد. اگر یک نظریه اخلاقی، صدق و کذب‌پذیر بودن اوصاف اخلاقی را بپذیرد، یک قدم به پذیرش معرفت‌انسان به درستی یا نادرستی احکام اخلاقی نزدیک شده است. بر همین اساس لازم است واقع‌گرا یا غیرواقع‌گرا بودن نظریه اخلاقی خواجه را بررسی کنیم.

ابتنای اخلاق بر نفس‌شناسی در نظریه خواجه می‌تواند دلیلی به نفع عینی و واقعی بودن اوصاف اخلاقی باشد. از نظر وی، نفس انسان قوایی دارد که برای هر یک از آنها وضعیتی آرمانی در نظر گرفته شده است که این وضعیت آرمانی «فضیلت اخلاقی» نام دارد. بنابراین در نظریه اخلاقی خواجه، بخش مهمی از اخلاق بر استعدادها و توانمندی‌هایی از انسان مبتنی است که در همه انسان‌ها مشترک می‌باشند. از این نظر، نظریه اخلاقی وی، اخلاق را وابسته به شخص می‌داند و چنین به نظر می‌آید که به غیرواقع‌گرایی اخلاقی نزدیک است؛ زیرا غیرواقع‌گرایی اخلاقی نیز مستقل بودن اوصاف اخلاقی از انسان را رد می‌کند؛ اما باید توجه داشت که وجه مهم دیگر در شکل‌گیری فضایل از نظر خواجه‌نصیر، به غایت‌نهایی که در این نظام اخلاقی مشخص شده است و شرایط عینی ایجاد فضایل بازمی‌گردد. چنان‌که گذشت، از نظر خواجه بالاترین درجه فضیلت اخلاقی و نهایت اخلاق این است که افعال انسان خداگونه شود و هدف انسان از انجام فعل، نفس فعل باشد و انگیزه‌ای زائد بر آن نداشته باشد. شبیه شدن افعال انسان به خداوند، در واقع نوعی نزدیکی و تقرب به پروردگار است که می‌تواند ذیل عنوان غایت‌نهایی اخلاق در نظام اخلاقی خواجه ملاحظه شود.

- 
1. Cognitivism.
  2. Non\_Cognitivism.

به‌طور کلی مقصود از تقرب به خداوند این است که انسان در زندگی خود، تنها به خدا توجه داشته باشد و ارتباط او با اشخاص و امور دیگر از جهت نسبتی باشد که این امور با خداوند دارند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۲۷ - ۵۲۶)

بنابراین مفهوم قرب الهی تا حد زیادی مفهومی عرفانی است. با آنکه مقدمات بحث از قرب الهی در کتاب *اخلاق ناصری* مطرح شده، این مسئله به نحو جدی و مبسوط در کتاب *اوصاف الاشراف* بیان گردیده است. خواجه در این کتاب مدعی می‌شود انسان برحسب ذات خود، موجودی وابسته به غیر است و بدون توجه به پروردگار و افاضات وی، وجود او وجودی ناقص خواهد بود. پس هنگامی که آدمی متوجه نقص خود شد، باید در پی برطرف کردن آن باشد. «غیری» که خواجه‌نصیر از آن سخن می‌گوید، خداوند است و استكمال انسان در گرو تقرب به پروردگار است. از نظر او، تقرب به خداوند مراحل دارد که خواجه از آنها با عنوان سیر و سلوک یاد می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۶: ۱۱۰ - ۱۰۹) بنابراین برای سعادت‌مند شدن لازم است به مرحله قرب الهی برسیم و از نظر خواجه، این مسئله نهایت اخلاق است. قرب الهی زمانی به وجود می‌آید که نفس انسان کامل شود و کمال، فی‌نفسه امری وجودی و عینی است. پس وجود معیاری عینی به نام قرب الهی در نظریه اخلاقی خواجه که موجب استكمال نفس خواهد شد، دلیلی به نفع واقعی بودن اوصاف اخلاقی در نظام اخلاقی وی می‌باشد.

مسئله دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در فرآیند شکل‌گیری ایجاد فضایل اخلاقی، با مقوله‌های مختلف و متفاوتی مواجه می‌شویم. شکل‌گیری فضایل امری دوطرفه است که محصول تعامل ظرفیت‌های درونی انسان و تعامل آدمی با جهان خارج در هنگام عمل کردن می‌باشد. طرف اول، نفس انسان است که سه قوه دارد و هر یک از قوای آن، فضیلت مخصوص به خود را دارد. همان‌طور که بیان گردید، فضایل اخلاقی ملکات نفسانی هستند که در نفس انسان ایجاد می‌شوند. گرچه وقتی نفس انسان به فضیلتی اخلاقی آراسته شد، این فضیلت، علت عملکرد فضیلت‌مندانه آدمی در شرایط گوناگون می‌شود، برای شکل‌گیری و پایدار شدن آن در نفس لازم است ابتدا انسان به انجام اعمال فضیلت‌مندانه بپردازد تا از طریق عادت، فضیلت در نفس ملکه شود. بر همین اساس، طرف دوم در شکل‌گیری فضایل اخلاقی مربوط به اعمالی عینی از نوع خاص و شرایط عینی عملکرد است. برای نمونه، شکل‌گیری فضیلت عدالت و ملکه شدن آن، مستلزم انجام اعمال عادلانه است. اعمال عادلانه اعمالی هستند که ویژگی‌های خاصی دارند و در شرایط معینی انجام می‌شوند. پس می‌توان گفت

فضایل اخلاقی به نحو خودبه‌خودی و بدون توجه به شرایط عینی و واقعی ایجاد نمی‌شوند. در مجموع باید گفت در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر، موضوع گزاره‌های اخلاقی که عمدتاً فضایل اخلاقی هستند، از یک طرف مربوط به ویژگی‌های منحصربه‌فرد نفس انسان هستند؛ اما از طرف دیگر، به شرایط عملکرد عینی و واقعی بازمی‌گردند که بر اساس آن، فضایل اخلاقی ایجاد می‌شوند. وابسته بودن فرآیند شکل‌گیری فضایل به شرایط واقعی عمل، دلیلی به نفع واقعی بودن فضایل اخلاقی و در نتیجه واقع‌گرا بودن نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر است. از طرف دیگر، وجود معیار قرب الهی در نظریه اخلاقی خواجه نیز مؤید واقع‌گرا بودن این نظریه است؛ زیرا همان‌گونه که بیان گردید، سعادت نهایی انسان از نظر خواجه در گرو قرب الهی است و قرب الهی نیز زمانی حاصل می‌شود که نفس انسانی کامل شود. کمال نفس نیز هنگامی اتفاق می‌افتد که امری وجودی در آن پدیدار شود.

در فلسفه اسلامی و اخلاق فلسفی اسلامی، تعبیر حسن و قبح ذاتی به‌جای واقع‌گرایی اخلاقی به‌کار رفته است. بر مبنای حسن و قبح ذاتی، پاره‌ای از افعال انسان به‌طور ذاتی به حسن و قبح متصف می‌شوند و برای این اتصاف، هیچ نیازی به امر خداوند ندارند. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۵۹) در واقع برخی افعال برحسب ذات خود، متصف به خوب و بد می‌شوند. در اینجا خوبی و بدی فعل، همانند رنگی است که جزء ذات فعل است و کسی از بیرون آن را روی فعل نپاشیده است.

از مجموع آثار خواجه‌نصیر این‌گونه برداشت می‌شود که وی طرفدار حسن و قبح ذاتی است. برای نمونه، وی در کتاب *تجرید الاعتقاد* از ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح سخن می‌گوید. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷) همچنین در *آثاری مانند اساس الاقتباس و شرح اشارات بر ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح افعال* تأکید می‌کند. (همو، ۱۳۷۶: ۲۶۰ - ۲۴۸) بنابراین خواجه با پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح افعال، واقعی و عینی بودن اوصاف اخلاقی را پذیرفته و بر همین مبنای صدق و کذب‌پذیری احکام اخلاقی را قبول کرده است. از سوی دیگر، چنان‌که گذشت، وی عقلی بودن حسن و قبح را نیز می‌پذیرد که پذیرش آن به معنای قبول کردن معرفت انسان به احکام اخلاقی و درستی و نادرستی آنها است.

همچنین خواجه بر این باور است که اخلاقیات از سنخ مشهورات و مورد توافق و تأیید عقلا هستند. بر این اساس، وقتی می‌گوییم عدالت خوب است یا کمک به فقرا درست است، منظورمان این است که از نظر اکثریت عقلا، این اعمال درست هستند و باید آنها را انجام داد. (همان) بنابراین تأیید اکثریت عقلا، معیار درک و شناخت ما از درستی یا نادرستی یک عمل است.

با توجه به این مطلب نیز می‌توان پذیرفت که خواجه درک درستی یا نادرستی احکام اخلاقی را ممکن می‌داند.

## دو. چگونگی توجیه گزاره‌های اخلاق

درباره روش توجیه گزاره‌های اخلاقی، سه نظریه بنیادی در معرفت‌شناسی اخلاق وجود دارد که عبارتند از: طبیعت‌گرایی<sup>۱</sup>، ناطبیعت‌گرایی<sup>۲</sup> و شهودگرایی<sup>۳</sup>. در این قسمت ضمن معرفی این نظریات مشخص خواهیم نمود که نظریه اخلاقی خواجه از نظر توجیه احکام اخلاقی، ذیل کدامیک قرار خواهد گرفت.

### ۱. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی قبل از آنکه نظریه‌ای در خصوص توجیه گزاره‌های اخلاقی باشد، نظریه‌ای در باب معنای اوصاف اخلاقی است. این نظریه، صورتی از تعریف‌گرایی در حوزه معنای اوصاف اخلاقی است که اوصاف و مفاهیم اخلاقی را تعریف‌پذیر می‌داند. بر مبنای این نظریه، اوصاف و اصطلاحات اخلاقی را می‌توان بر اساس اوصاف و اصطلاحات طبیعی تعریف نمود. برای نمونه، در تعریف واژه خوب گفته می‌شود: خوب یعنی آنچه بیشترین احساس لذت یا بیشترین آرامش را به دنبال دارد. همچنین درست اخلاقی را می‌توان به امری تقلیل داد که مورد تأیید خداوند باشد. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۰۶ - ۲۰۵) طبیعت‌گرایی اخلاقی تا حد زیادی، ریشه در یک نگاه متافیزیکی طبیعت‌گرا به کل هستی دارد. بر اساس این دیدگاه متافیزیکی، همه واقعیت‌هایی که در جهان وجود دارند، طبیعی و تجربی هستند یا قابل تقلیل به واقعیت‌های طبیعی می‌باشند. بنابراین واقعیت‌های اخلاقی در این رویکرد، نوع خاصی از حقایق نیستند و به واقعیت‌های تجربی فرو کاسته می‌شوند.

اگر اوصاف اخلاقی مثل خوب، بد، درست و نادرست را بتوان بر اساس مفاهیم طبیعی چون لذت و بیشترین آرامش تعریف کرد، نتیجه می‌گیریم با همان روش‌هایی که باورهایمان را در علوم طبیعی و تجربی توجیه می‌کنیم، می‌توانیم باورهای اخلاقی نیز را توجیه کرده، مدلل سازیم. (Copp, 1990: 237 - 238)

بنابراین طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی اخلاق بدین معنا است که روش توجیه احکام

1. Naturalism.
2. Non-naturalism.
3. Intuitionism.



اخلاقی، مشابه توجیه باورهای تجربی و طبیعی است و این مسئله، پیامد تعریف مفاهیم و اوصاف اخلاقی بر مبنای اوصاف طبیعی است.

## ۲. ناطبیعت‌گرایی

ناطبیعت‌گرایی صورتی دیگر از تعریف‌گرایی اخلاقی است که مفاهیم اخلاقی را تعریف‌پذیر می‌داند؛ اما اصطلاحات اخلاقی را بر اساس مفاهیمی مابعدالطبیعی، همچون فرمان الهی یا تقرب به پروردگار تعریف می‌کند. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۰۶ - ۲۰۵) بر مبنای ناطبیعت‌گرایی، برای توجیه گزاره‌ها و باورهای اخلاقی باید به باورها و گزاره‌های مابعدالطبیعی مراجعه نمود. بنابراین معنای واژگان و اوصافی چون خوب و بد اخلاقی، قابل تقلیل به اوصاف و گزاره‌های مابعدطبیعی است. مثلاً آن چنان که در نظریه امر الهی مطرح می‌شود، خوب یا درست اخلاقی، آن چیزی است که خداوند بدان فرمان داده و بد یا نادرست اخلاقی نیز آن چیزی است که خدا ما را از انجام آن نهی کرده است. (همان)

## ۳. شهودگرایی

شهودگرایی اخلاقی نیز پیش از آنکه در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق مطرح باشد، در ساحت معناشناسی اخلاق مطرح است. برخی از فیلسوفان اخلاق معتقدند مفاهیم و اوصاف اخلاقی تعریف‌ناپذیر هستند و قابل تقلیل به هیچ‌یک از اوصاف طبیعی و مابعدالطبیعی نیستند. مور و افرادی که طبیعت‌گرایی اخلاقی را مورد انتقاد قرار می‌دهند، بر این باورند که اوصاف و واژگان اخلاقی تعریف‌ناپذیر هستند. مور مهم‌ترین مدافع شهودگرایی اخلاقی است. از نظر وی و سایر شهودگرایان، خوبی صفتی بسیط و تعریف‌ناپذیر است. شهودگرایان معتقدند از این نظر، خوبی با صفتی مثل زردی قابل قیاس است. خوبی و زردی، هر دو صفتی بسیط هستند که از آنها برای تعریف سایر مقولات استفاده می‌شود؛ اما خود آنها تعریف‌ناپذیر هستند؛ (وارنوک، ۱۳۸۷: ۵۲ - ۵۱) اما شهودگرایی در معرفت‌شناسی اخلاق، به توجیه گزاره‌های اخلاقی توجه می‌کند. بر اساس این نظریه، دوری‌های اخلاقی به شکل شهودی و بی‌واسطه شکل می‌گیرند و بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هستند. (Audi, 1998:15 - 16) بنابراین گزاره‌های اخلاقی، غیر نظری و بی‌نیاز از توجیه و استدلال هستند.

پس از بیان نظریه‌های مختلف درباره توجیه گزاره‌های اخلاقی، لازم است نسبت نظریه خواجه‌نصیر با هریک از آنها را مشخص کنیم. همان‌گونه که بیان گردید، نظریاتی که در

خصوص توجیه گزاره‌های اخلاقی وجود دارند، ارتباطی عمیق با نظریات موجود در معناشناسی اخلاق دارند. بنابراین لازم است پیش از بیان نسبت نظریه اخلاقی خواجه با هر یک از نظریات توجیه، به نسبت آن با نظریات معناشناسی اخلاق اشاره‌ای مختصر شود. ابتدا باید مفهوم سعادت را در نظریه اخلاقی وی واکاوی نماییم و برای این کار باید به ارتباط بین فضیلت و سعادت در اندیشه اخلاقی او توجه کنیم.

خواجه‌نصیر ارتباطی عمیق میان فضیلت و سعادت برقرار می‌کند. از نظر او، آراسته شدن به فضایل اخلاقی، شرط دستیابی به سعادت است. در واقع خواجه معتقد است تنها زمانی می‌توانیم بگوییم فردی سعادتمند است که فضایل اخلاقی در نفس او ملکه شوند. از نظر او، بالاترین مرتبه فضیلت اخلاقی این است که افعال آدمی همگی الهی شوند. از آنجا که خداوند در انجام افعالش انگیزه‌ای زائد بر خود فعل ندارد و به دنبال غایتی در ورای فعل نیست، افعال انسان نیز زمانی الهی می‌شوند که در پس آنها، انگیزه‌ای جز نفس فعل وجود نداشته باشد. خواجه معتقد است در چنین شرایطی، افعال آدمی خیر محض هستند و چنین انسانی سعادتمند است. (طوسی، ۱۳۹۱: ۹۱ - ۹۰)

بنابراین در اینجا معنای مفهوم خیر و خوبی اخلاقی با شرایطی پیوند داده می‌شود که در این شرایط، افعال انسان الهی می‌شوند. پس نتیجه می‌گیریم خواجه برای مشخص نمودن معنای سعادت و خیر اخلاقی به سراغ مفهومی مابعدالطبیعی می‌رود؛ زیرا الهی شدن افعال انسان را معیار خیریت آنها می‌داند. بر اساس مطالب یادشده می‌توان گفت نظریه اخلاقی وی تعریف‌گرا از نوع مابعدالطبیعی یا ناطبیعت‌گرا است؛ بدین معنا که خوب اخلاقی را تعریف‌پذیر دانسته، برای تعریف آن به مقوله‌ای مابعدالطبیعی استناد می‌کند. بنابراین خواجه‌نصیر در حوزه معناشناسی اخلاق شهودگرا نیست.

از سوی دیگر، مشخص می‌شود که توجیه گزاره‌های اخلاقی در نظریه خواجه با استفاده از مفاهیم مابعدالطبیعی صورت می‌گیرد؛ زیرا وقتی وی مفهوم خیر اخلاقی را به امری مابعدالطبیعی همچون تقرب به خداوند و تشبه به او نسبت می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که در نظریه اخلاقی او برای تعیین درستی یا نادرستی افعال و توجیه این درستی و نادرستی یا خوبی و بدی، باید به سراغ مفهوم قرب الهی رفت؛ اما همان‌گونه که بیان شد، اگر نظریه‌ای اخلاقی برای توجیه گزاره‌های اخلاقی به مقوله‌های مابعدالطبیعی متوسل شود، نظریه‌ای ناطبیعت‌گرا در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق خواهد بود.

نکته‌ای که درباره مقوله سعادت در نظریه اخلاقی خواجه نصیر وجود دارد که می‌تواند نمایانگر ارتباط نظریه وی با طبیعت‌گرایی اخلاقی در حوزه معناشناسی و به تبع آن در حوزه

توجیه گزاره‌های اخلاقی باشد، آن است که وی از لذت با عنوان نتیجه سعادت یاد می‌کند. از نظر او، انسان سعادت‌مند لذتی عمیق و پایدار را تجربه می‌کند. وی دو نوع لذت را از یکدیگر تمییز می‌دهد. لذت فعلی و ذاتی که نتیجه سعادت است، در مقابل لذت انفعالی قرار دارد. لذت انفعالی، لذتی است که از امور حسی، مثل خوردن و آشامیدن و روابط جنسی به دست می‌آید. این لذت غیرذاتی است؛ زیرا پس از برطرف شدن احساس نیاز، به الم و درد تبدیل می‌شود؛ اما لذت فعلی، لذت ذاتی است. این لذت محصول تأمل عقلانی و هدایت کردار بر اساس عقلانیت است و هیچ‌گاه به درد و رنج تبدیل نمی‌شود و همواره ثابت و پایدار است. (طوسی، ۱۳۹۱: ۹۸ - ۹۷)

به نظر می‌آید در اینجا بتوان ارتباطی معناشناختی میان مفهوم سعادت و لذت برقرار کرد. سعادت خیری ذاتی است که وقتی به دست بیاید، محتاج چیز دیگری غیر از آن نخواهیم بود؛ اما لذت فعلی، محصول این خیر ذاتی است. گرچه خواجه به‌طور مستقیم میان سعادت و لذت ارتباط معناشناختی برقرار نمی‌کند، در هر صورت در نظر گرفتن لذت به‌عنوان نتیجه سعادت، به‌نوعی مشخص نمودن دایره معنایی سعادت و کیفیتی است که هنگام تجربه آن درک می‌شود. ممکن است از این منظر با اندکی تسامح بتوان گفت خواجه طبیعت‌گرا است؛ زیرا برای تعیین حدود و ثغور معنا و کیفیت خیر و خوبی ذاتی، سراغ مفهوم طبیعی لذت می‌رود. از سوی دیگر، اگر خواجه در حوزه معناشناسی، طبیعت‌گرا باشد، می‌توان پذیرفت که توجیه گزاره‌های اخلاقی بر اساس مفاهیم و مقولات طبیعی مثل لذت را می‌پذیرد؛ اما در مبحث معناشناسی اخلاق و توجیه گزاره‌های اخلاقی باید به این مسئله توجه نمود که وقتی می‌گوییم نظریه اخلاقی خواجه تعریف‌گرای ناطبیعت‌گرا است، بدین معنا است که نظریه اخلاقی او بیشترین قرابت را با تعریف‌گرایی ناطبیعت‌گرا دارد و عناصر ناطبیعت‌گرایی تعریف‌گرا در آن غلبه دارد؛ اما در عین حال می‌توان شواهدی در نظریه اخلاقی او یافت که حاکی از وجود عناصر طبیعت‌گرایانه در نظریه اخلاقی او می‌باشد. چنان‌که گذشت، ارتباط میان سعادت و لذت، نمایانگر وجود عناصر طبیعت‌گرایانه در نظریه اخلاقی وی است.

در تحلیل نهایی باید گفت قرار دادن نظریه اخلاقی خواجه ذیل طبیعت‌گرایی اخلاقی سخت است؛ زیرا او لذت را نتیجه سعادت می‌داند و مفهوم سعادت را به مفهوم لذت تقلیل نمی‌دهد. این در حالی است که بر مبنای طبیعت‌گرایی اخلاقی، اوصاف اخلاقی اشکال تغییر شکل‌یافته‌ای از اوصاف طبیعی و قابل تقلیل به آنها هستند. در این صورت می‌توان گفت روش توجیه گزاره‌های اخلاقی در نظریه وی، در گرو استناد به مقولاتی مابعدالطبیعی، همچون فرمان الهی و تقرب به پروردگار است.

### سه. نسبی یا مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی از مباحث بسیار مهم در حوزه فرااخلاق و معرفت‌شناسی اخلاقی است. این نظریه در مقابل مطلق‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> قرار دارد که بر اساس آن، اصول و داوری‌های اخلاقی عینی هستند و برای همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها و مکان‌ها ثابت می‌باشند. از نظر نسبی‌گرایان، داوری‌های اخلاقی نسبت به اشخاص و فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است و از فردی به فرد دیگر یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌کند. (Gowans, 2008) بنابراین نسبی‌گرایان اخلاقی، معتقد به نوعی محدودیت در معرفت اخلاقی انسان‌ها هستند؛ زیرا امکان وجود معرفت اخلاقی عینی را رد می‌کنند.

نسبی‌گرایی اخلاقی بر سه قسم است:

#### ۱. نسبی‌گرایی توصیفی<sup>۲</sup>

بر اساس نسبی‌گرایی توصیفی، اختلاف و عدم توافق گسترده‌ای در میان افراد و جوامع گوناگون وجود دارد. این اختلاف‌نظرهای اخلاقی، بسیار وسیع‌تر و مهم‌تر از توافق‌های اخلاقی است. این نوع از نسبی‌گرایی اخلاقی عمدتاً مورد توجه انسان‌شناسان و افرادی است که در شاخه‌های تجربی علوم انسانی فعالیت می‌کنند. (Ibid)

#### ۲. نسبی‌گرایی فرااخلاقی<sup>۳</sup>

مدافعان نسبی‌گرایی فرااخلاقی معتقدند حقیقت و کذب داوری‌های اخلاقی و توجیه آنها، مطلق و جهان‌شمول نیست و از فردی به فرد دیگر یا از یک سنت اجتماعی به سنت اجتماعی دیگر تغییر می‌کند. بنابراین یک توجیه اخلاقی می‌تواند با توجه به یک فرهنگ خاص درست باشد؛ اما همین توجیه وقتی درباره فرهنگی دیگر به کار می‌رود، نادرست است. (Ibid)

#### ۳. نسبی‌گرایی هنجاری<sup>۴</sup>

نسبی‌گرایی هنجاری به نوعی نتیجه منطقی نسبی‌گرایی فرااخلاقی است. اگر هیچ‌کس در توجیه باورهای اخلاقی خود در وضعیت بهتری نسبت به سایرین قرار ندارد، پس نمی‌توان باورهای اخلاقی سایر انسان‌ها را به چالش کشید یا در مورد رفتار آنها قضاوت نمود. مسئله عدم قضاوت و دخالت در

1. Absolutism.
2. Descriptive Relativism.
3. MetaEthical Relativism.
4. Normative Relativism.

رفتار دیگران، مهم‌ترین پیش‌فرض نسبی‌گرایی هنجاری است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۷)

بررسی این سه قسم نسبی‌گرایی اخلاقی نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی فرااخلاقی، مهم‌ترین نوع نسبی‌گرایی برای فرااخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق است؛ چراکه در مسئله توجیه اخلاقی عام و جهان‌شمول مناقشه می‌کند. از سوی دیگر، همان‌طور که بیان گردید، نسبی‌گرایی هنجاری نیز نتیجه منطقی نسبی‌گرایی فرااخلاقی است و تابعی از آن می‌باشد.

مبحث نسبی‌گرایی اخلاقی، بیشتر مربوط به معرفت‌شناسی اخلاق است؛ اما با توجه به ارتباط وثیق میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اخلاق، بحث نسبی‌گرایی تا حد زیادی با هستی‌شناسی اخلاق مرتبط می‌شود. در این بخش باید مشخص نمود که نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر، مؤید نسبی‌گرایی اخلاقی است یا اینکه آن را رد می‌کند.

پیش از تحلیل نظریه اخلاقی خواجه از منظر نسبی‌گرایی، لازم است نکته‌ای مهم در این باره بیان شود. نسبی‌گرایی اخلاقی، محصول و نتیجه غیرواقع‌گرایی اخلاقی است. بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی، اوصاف اخلاقی دارای هستی مستقل از انسان‌ها و رأی و نظر آنها هستند و بر همین مبنا، معیاری عینی و مستقل از احساسات شخصی و قراردادهای اجتماعی برای قضاوت اخلاقی وجود دارد. این در حالی است که غیرواقع‌گرایی اخلاقی، وجود اوصاف اخلاقی مستقل از انسان یا قراردادهای اجتماعی را رد می‌کند. آنچه مشخص است، اینکه نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند از واقع‌گرایی نتیجه گرفته شود؛ زیرا نسبی‌گرایی، نافی وجود معیارهای اخلاقی مستقل از انسان‌ها برای داوری اخلاقی است. از آنجا که معرفت‌شناسی اخلاق، ارتباط عمیقی با هستی‌شناسی دارد و نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق مطرح می‌شود، باید مشخص شود این نظریه با کدام‌یک از نظریه‌های موجود در ساحت هستی‌شناسی اخلاق ارتباط دارد. از مطالب پیش این‌گونه برمی‌آید که نسبی‌گرایی، بیشترین نزدیکی را با غیرواقع‌گرایی اخلاقی دارد و تا حد زیادی محصول و نتیجه مقدماتی است که در غیرواقع‌گرایی پیش‌فرض گرفته می‌شوند.

بررسی مبانی نظریه اخلاقی خواجه ما را به این نتیجه می‌رساند که نظریه وی نسبی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند. اولین دلیل در زمینه اثبات این مدعا آن است که او مدافع واقع‌گرایی اخلاقی است و همان‌گونه که بیان گردید، نسبی‌گرایی اخلاقی در تعارض با واقع‌گرایی است و نمی‌تواند از آن استنتاج شود. واقع‌گرایی اخلاقی خواجه موجب می‌شود تا بر مبنای نظریه اخلاقی او، معیارهایی عینی برای قضاوت اخلاقی ما وجود داشته باشد و دوری‌های اخلاقی، وابسته به

خواست افراد یا قراردادهای اجتماعی نباشد. یکی از این معیارها قرب الهی است که بر مبنای این معیار، عمل درست به لحاظ اخلاقی عملی است که فرد را مقرب درگاه پروردگار سازد. از سوی دیگر، فضایل و رذایل اخلاقی که در نظریه خواجه معرفی می‌شوند، مقولاتی عینی هستند و به‌طور دلخواهانه یا قراردادی شکل نمی‌گیرند. خواجه تعریفی مشخص و عینی از فضیلتی چون شجاعت یا عدالت ارائه می‌دهد. بنابراین واضح است که نظریه اخلاقی او، نافی نسبی‌گرایی اخلاقی و معیارهای اخلاقی است را فرازمانی و فرامکانی می‌داند که به خواست فردی یا قراردادهای اجتماعی وابسته نیستند.

### نتیجه

تحلیل نظریه اخلاقی خواجه نصیر بر مبنای معرفت‌شناسی اخلاق، از سه منظر انجام شد. اولین مسئله، امکان معرفت اخلاقی بود و مشخص شد که خواجه معرفت انسان به درستی یا نادرستی احکام اخلاقی را امکان‌پذیر و میسر می‌داند. شناخت‌گرا بودن نظریه اخلاقی وی و پذیرش حسن و قبح عقلی در این نظریه، دلایلی به نفع پذیرش امکان معرفت اخلاقی در نظریه او هستند. دومین بخش مقاله به بررسی روش توجیه احکام اخلاقی در نظریه خواجه اختصاص یافت و مشخص شد در نظریه اخلاقی وی، توجیه احکام اخلاقی با استناد به مقولات مابعدالطبیعی، همچون قرب الهی و تشبه به پروردگار انجام می‌شود. درنهایت نظر خواجه نصیر در خصوص نسبی یا مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی بررسی شد. از آنجاکه وی طرفدار واقع‌گرایی اخلاقی است و بر این اساس، عینیت احکام اخلاقی را می‌پذیرد، نظریه اخلاقی وی طارد نسبی‌گرایی اخلاقی است و کلی و جهان‌شمول بودن این احکام را می‌پذیرد؛ اما باید دید یافته‌های این پژوهش، چه نتایج و پیامدهایی در حوزه اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی خواهد داشت.

خواجه نصیر معرفت به درستی و نادرستی احکام اخلاقی را می‌پذیرد و این مسئله بر نظریه اخلاقی وی تأثیرگذار است. اولین مسئله‌ای که در اخلاق هنجاری مطرح می‌شود، کشف معیاری مناسب برای تعیین درستی و نادرستی احکام اخلاقی است؛ اما اینکه این معیار را قابل کشف بدانیم، مشروط به این است که معرفت به درستی یا نادرستی احکام اخلاقی را امکان‌پذیر دانسته، توجیهی مناسب برای باورهای اخلاقی خود داشته باشیم. بنابراین اگر خواجه معرفت اخلاقی را امکان‌پذیر نمی‌دانست، نمی‌توانست وارد حوزه اخلاق هنجاری شود و نظریه‌پردازی کند. از سوی دیگر، موضع‌گیری در اخلاق کاربردی نیز بر اساس موضع‌گیری در اخلاق هنجاری مشخص

خواهد شد. برای نمونه، اگر نظریه اخلاقی نتیجه‌گرایی را بپذیریم، در مواجهه با مسئله‌ای مثل سقط جنین که مربوط به حوزه اخلاق کاربردی است نیز نتیجه‌گرا خواهیم بود. نکته اخیر، حکایت‌گر ارتباط علی بین اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی است. بنابراین اگر معرفت اخلاقی ممکن نباشد، نه تنها ورود به اخلاق هنجاری امکان‌پذیر نیست، امکان ورود به مباحث اخلاق کاربردی نیز میسر نخواهد بود.

مسئله نسبی یا مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی نیز بر شکل‌گیری نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر مؤثر بوده است. بر مبنای نسبی‌گرایی اخلاقی، ممکن است دو نفر درباره مسئله اخلاقی واحدی، احکام اخلاقی متعارض صادر کنند؛ اما هر دو نفر درست بگویند؛ زیرا بر مبنای نسبی‌گرایی، معیار درستی یا نادرستی احکام اخلاقی، فرد یا جامعه‌ای است که انسان در آن زندگی می‌کند و هیچ معیار عینی و مستقل از جامعه و فرد برای قضاوت اخلاقی انسان‌ها وجود ندارد. نگرش نسبی‌گرایانه به احکام اخلاقی، نتایج هنجاری مهمی در پی خواهد داشت. در چنین شرایطی نمی‌توانیم نگرش اخلاقی و اعمال و رفتار انسان‌ها را به لحاظ اخلاقی مورد قضاوت قرار دهیم؛ چراکه بر اساس نسبی‌گرایی، خود فرد یا قرارداد جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، معیار درستی یا نادرستی احکام اخلاقی است. از سوی دیگر، با پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی، راه بر نقد نظریات اخلاقی مختلف بسته خواهد شد و این مسئله به عدم رشد اخلاقی فرد و جامعه منجر خواهد شد. بنابراین اگر نظام اخلاقی خواجه‌نصیر نسبی‌گرا بود، نقدهای یادشده بر آن وارد می‌شد؛ اما پذیرش معیارهای عینی برای قضاوت اخلاقی و گونه‌ای از شمول‌گرایی در اخلاق - آن‌چنان‌که خواجه آن را می‌پذیرد - امکان دآوری نظریات اخلاقی مختلف را میسر می‌سازد و این مسئله به رشد ارزش‌ها و رفتار اخلاقی انسان‌ها می‌انجامد.

#### منابع و مأخذ

۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۰، تفسیر المیزان، تهران، امیرکبیر.
۲. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، ۱۳۷۶، اساس الاقتباس، تهران، خوارزمی.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۷، تجرید الاعتقاد، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۶۴، گزیده گوهر مراد، تهران، طهوری.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۸. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. وارنر، مری، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، قم، بوستان کتاب.
10. Arthur, Lim, *An Introduction to Medical Ethics*, London, World Scientific.
11. Audi, Robert, 1998, *Modern Intuitionism and the Epistemology of Judgment*, Netherland, Kluwer Academic Publisher.
12. Campbell, Richmond, 2003, *Moral Epistemology*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
13. Chris, Govans, 2008, *Moral Relativism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
14. Copp, David, 1990, *Explanation and Justification in Ethics*, University of Chicago.
15. Van Roojen, Mark, 2004, *Moral Cognitivism and Non-Cognitivism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
16. Wellman, Carl, 1971, *Justificatin in Ethics*, United States, Southern Illinois University Press.
17. Zimmerman, Aaron, 2010, *Moral Epistemology*, New York, Routledge.

