




| | | |
|--|---|-------------------------|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021, p.83-101 | |
| Online ISSN: 2538-4171 |  Print ISSN: 2008-9112 | |
| Receive Date: 08-05-2021 | Revise Date: 05-01-2022 | Accept Date: 05-04-2022 |
| DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.70303.1034 | Article type: Original | |

Reviewing the Moral Cognitivism of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Hossein Ahmadi, Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom
Email: hahmadi135454@gmail.com

Abstract

Moral cognitivism is one of the topics of moral philosophy and epistemology of ethics and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī is among the moral cognitivists because: first, he refers to various ways for knowing the reality such as reason, fame, experience, revelation and intuition; second, he deals with the middle term as a criterion for knowledge; third, he accepts the demonstrability of the rational moral statements; and fourth, he adheres to moral absolutist. Since he is a moral cognitivist and given that all moral cognitivists are considered moral monists, Ṭūsī is also considered a moral monist; it seems, however, that Ṭūsī, in explaining the demonstrability of moral statements, has not proved the real relationship between the granting of divine blessings and the necessity of gratitude, and has come to the conclusion by claiming that this relationship can be considered the result of a causal relationship between moral act and its result; that is, every moral act, such as thanksgiving, causes happiness and perfection of human beings, and the obligation of thanking God shows the causal relationship between gratitude and the resulting happiness for the grateful person. Therefore, if it is asked why thanksgiving is obligatory, the answer is that this thanksgiving is obligatory because it can lead to happiness and perfection.

Keywords: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, moral philosophy, epistemology of ethics, moral cognitivism, moral absolutism



| | |
|--|--|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۰۱ - ۸۳ |
| شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱ | شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲ |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵ |
| DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.70303.1034 | تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۸ |
| | نوع مقاله: پژوهشی |

بررسی شناخت‌گرایی اخلاقی محقق طوسی

حسین احمدی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم

Email: <mailto:./hahmadi135454@gmail.com>

چکیده

شناخت‌گرایی اخلاقی یکی از مباحث فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق محسوب می‌شود و محقق طوسی در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ زیرا وی اولاً به راه‌های گوناگون شناخت واقعیت هم‌چون عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام اشاره دارد؛ ثانیاً به حدوسط به‌عنوان معیار شناخت پرداخته است؛ ثالثاً برهان‌پذیری جملات اخلاقی عقلانی را می‌پذیرد و رابعاً به مطلق‌گرایی اخلاقی پای‌بند است؛ با توجه به شناخت‌گرا بودن محقق طوسی و این‌که تمام شناخت‌گرایان اخلاقی، وحدت‌گرای اخلاقی محسوب می‌شوند، محقق طوسی نیز در زمره وحدت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد محقق طوسی در تبیین برهان‌پذیری جملات اخلاقی، رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر را برهانی نکرده است و با ادعایی به نتیجه رسیده است که می‌توان این رابطه را نتیجه رابطه علی - معلولی قلمداد کرد که میان فعل اخلاقی و نتیجه آن وجود دارد، یعنی هر فعل اخلاقی مانند شکرگزاری سبب سعادت‌بخشی و به کمال رسیدن انسان می‌شود و این وجوب شکرگزاری خدا مبین رابطه علی و معلولی میان شکر خدا و سعادت حاصل از آن برای شکرگزار خواهد بود؛ پس اگر پرسیده شود چرا شکر مُنعم واجب است، پاسخ داده می‌شود برای کسب سعادت و کمال، این شکرگزاری واجب است. **واژگان کلیدی:** محقق طوسی، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، شناخت‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

محقق طوسی علم اخلاق را صنعتی می‌داند که به چگونگی کسب اخلاق خوب می‌پردازد؛ وی موضوع علم اخلاق را نفس می‌داند و آن را جوهری مستقل از جسم در نظر می‌گیرد (طوسی، اخلاق ناصری، ۴۸) که دارای قوای خاصی است. او خُلق را ملکه‌ای می‌داند که افعال نفس انسانی به واسطه برخورداری از آن به سهولت صادر می‌شوند (همان، ۱۰۱) و اهمیت علم اخلاق را به عنوان شریف‌ترین صنعت گوشزد می‌کند (همان، ۱۰۶).

محقق طوسی جملاتی را در زمره جمله‌های اخلاقی می‌شمارد که موضوع بحث آن‌ها این باشد که انسان از طریق کدام فعل اختیاری به سعادت انسانی می‌رسد (همان، ۹۹-۱۰۰)؛ وی با تبیین قلمرو اخلاق، آن را از آداب و فقه متمایز می‌داند. او تمایز اخلاق را از آداب در واقعیت داشتن اخلاق و اعتباری بودن آداب قلمداد می‌کند.

محقق طوسی مبدأ مصلحت و مفسده افعال اختیاری نوع بشر را سه چیز می‌داند؛ اصل، وضع و طبع؛ او مبدأ افعال اخلاقی را طبیعت بشری می‌داند که با عقل عملی می‌توان به آن رسید و به سبب تغییر زمان، مکان و ... متغیر نخواهد بود، چون این احکام بر اساس طبیعت نوع بشر حاصل شده است، اما آداب و رسوم مبتنی بر وضع و اعتبار جماعتی است که با تغییر آن جماعت یا تغییر نظر آنان، آن آداب و رسوم هم تغییر می‌کند. گاهی نیز مبدأ یک فعل اختیاری حاصل از اصلی است که رأی و باور بزرگی، قانونی را بنا نهاده است که اگر آن قانون از طریق امام یا پیامبر باشد، قانون الهی نامیده می‌شود که این قوانین الهی نیز سه دسته‌اند اگر راجع به اشخاص باشد، قوانین عبادی و اگر راجع به خانواده باشد، قوانین تدبیر منزل و اگر راجع به اهل شهرها و اقلیم‌ها باشد، قوانین مُدُن نامیده می‌شود. این قوانین در بیان محقق طوسی ذیل علم فقه آمده است (همان، ۴۰-۴۱) و امروز از آن به احکام ثانوی فقهی نیز یاد می‌شود. محقق طوسی مباحث علم فقه و آداب را قابل تغییر می‌داند؛ اما اخلاق را تغییرناپذیر و بر اساس طبیعت قلمداد می‌کند. به عبارت دیگر، در دیدگاه محقق طوسی اخلاق به امور نفسانی و درونی و فقه به امور بدنی و بیرونی می‌پردازد.

محقق طوسی افزون بر مباحث فلسفی درباره نفس و قوای آن، پرداختن به غایت و کمال نفس از طریق برهان را ممکن و فایده آن را بیشتر و وسیع‌تر از علم اخلاق می‌داند؛ لذا این‌گونه مباحث را مقدم بر علم اخلاق مطرح می‌کند (همان، ۴۸). درباره مباحث فلسفه اخلاق محقق طوسی، تحقیقات ارزش‌مندی ارائه شده است؛ مانند اینکه نوآوری وی در معیار حد وسط در کتاب *نظریه اعتدال* توسط آقای حسین اترک تشریح شده است. همچنین تأملات محقق طوسی در اخلاق را قاسم پورحسن در نشریه پژوهشی *اندیشه دینی* بررسی کرده است. افزون بر این که برخی اصطلاحات اخلاقی از منظر وی مورد پژوهش قرار گرفته

است چنان‌که نشریه پژوهشی پژوهش‌های اخلاقی به عدالت و نشریه پژوهشی تاریخ اسلام به مفهوم ردائت از منظر وی پرداخته است. همچنین رهام شرف هستی‌شناسی اخلاق را از منظر محقق طوسی در نشریه پژوهش‌نامه اخلاق بررسی کرده است. اما درباره شناخت‌گرا بودن یا نبودن محقق طوسی تحقیقی ارائه نشده است و این مقاله در صدد است، شناخت‌گرا بودن وی را در اخلاق بررسی نماید.

شناخت‌گرایی اخلاق

معرفت‌شناسی اخلاق به مباحثی درباره شناخت احکام اخلاقی مانند شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی می‌پردازد؛ شناخت‌گرایی، به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که به امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج معتقد باشد. زمانی احکام اخلاقی ثابت‌اند که یا واقعیت عینی و ثابتی داشته یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند (احمدی، ۱۹۱-۱۹۲). محقق طوسی در معرفت‌شناسی اخلاق با پرداختن به مباحثی مانند راه شناخت، معیار اثباتی اخلاق، توجیه اخلاقی، اطلاق و نسبییت اخلاقی و وحدت‌گرایی اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است که در این جا به ادله شناخت‌گرا بودن وی پرداخته خواهد شد.

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق راه شناخت

محقق طوسی در مکتوباتش به تبیین راه‌های شناختی چون فطرت اخلاقی، عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام برای شناخت احکام اخلاقی پرداخته است؛ وی با توجه کردن به راه‌های شناخت یادشده، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. در این جا به نحوه بیان محقق طوسی به راه‌های شناخت یادشده پرداخته می‌شود تا از تبیین راه‌های شناخت به شناخت‌گرایی محقق طوسی پی بریم.

فطرت

برای این‌که بدانیم دیدگاه محقق طوسی درباره فطرت اخلاقی چیست، نخست باید توجه کنیم که درباره فطرت دو گونه بحث امکان دارد و هر دو بحث را محقق مطرح کرده است: یکی این‌که آیا هر انسانی از ابتدای خلقت خود فطرتاً دارای فضایل اخلاقی خلق شده است، چنان‌که رواقیون چنین دیدگاهی داشته‌اند، یا طبیعت وجودی انسان‌ها تفاوت دارد؛ برخی انسان‌ها با فضایل اخلاقی و برخی با رذایل اخلاقی ذاتی خلق می‌شوند، چنان‌که جالینوس معتقد است، یا این‌که انسان فطرتاً نه خوب است و نه بد، بلکه با اختیار خود و با تهذیب اخلاق، خلق و خوی خود را می‌سازد، چنان‌که ارسطو به این کلام قائل است. محقق طوسی با نقل دیدگاه‌های یادشده، دیدگاه آخر را می‌پذیرد (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۰۲-).

۱۰۴). وی میان دو قضیه ذیل، با رد اولی و امکان دومی تمایز قائل می‌شود؛ قضیه اول این‌که انسانی از آغاز خلقت فطرتاً فضیلت‌مند آفریده شده باشد و دوم این‌که برخی انسان‌ها استعداد بالاتری در پذیرش فضایل داشته باشند (همان، ۱۵۲).

بحث دوم درباره فطرت این است که آیا در وجود انسان از بدو خلقت، به گونه‌ای آفریده شده است که افعال و صفات خوب را از بد تشخیص دهد؟

تمایز بحث اول و دوم در این است که در بحث اول اگرچه دو دیدگاه اول، به فطرت معتقد شده‌اند، اما فطرت تشخیص خوب و بد را ندارند (همان، ۱۰۲). به خلاف بحث دوم، دنبال فطرت خوب و بد نیستیم، بلکه در جستجوی فطرتی هستیم که خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهد. بحث اول به روان‌شناسی ادراک و مباحث کلامی مربوط می‌شود و ذیل عنوان قلمرو اختیار انسان نیز بحث شده است؛ اما بحث معرفت‌شناسی اخلاق به حساب نمی‌آید، درحالی‌که بحث دوم از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق است. محقق طوسی در بحث دوم، نافی فطرت اخلاقی به عنوان راه شناخت خوب از بد در انسان است (همان، ۵۸). وی به وجود فطرت اخلاقی برای تشخیص کمال در نباتات و حیوانات اذعان می‌کند؛ زیرا آن‌ها قوه عاقله برای تشخیص کمال ندارند، اما تشخیص کمال برای انسان به عهده عقل می‌باشد (همان، ۶۴).

عقل

محقق طوسی، عقل را قوه خاص انسانی می‌داند که با حیوانات در آن اشتراکی ندارد؛ او معتقد است عقل عملی و نظری به اعتبار مدرکات تقسیم شده‌اند، درحالی‌که انسان یک قوه عاقله بیشتر ندارد و محقق طوسی از آن به مدرک بالذات تعبیر می‌کند (همان، ۱۰۹)؛ عقل از آن جهت که به حقایق موجودات و اصناف معقولات آگاهی پیدا می‌کند، حکمت نظری پدید می‌آید و محقق، کارکرد اینگونه‌ای عقل را کار قوه عقل نظری می‌داند؛ اما عقل از آن جهت که مصالح و مفاسد اعمال را تشخیص می‌دهد و امور معاش را تنظیم و تدبیر می‌کند، حکمت عملی پدید می‌آید و محقق، کارکرد اینگونه‌ای عقل را کار قوه عقل عملی دانسته است (همان، ۵۷؛ همو، قواعد العقائد، ۷۷-۸۰ و همو، اخلاق محتشمی، ۵۹-۶۰).

محقق طوسی در تبیین کارکرد عقل عملی معتقد است که عقل عملی، قوا و افعال خاص خویش را منظم و مرتب می‌کند به طوری که انسجام‌شان را داشته باشند و بر یکدیگر غلبه نکنند (طوسی، اخلاق ناصری، ۷۰). وی با این تبیین، عملکرد تمام قوا - عقل نظری، قوه شهویه و غضبیه - را تحت سیطره عقل عملی قرار می‌دهد. بعد از این‌که عقل عملی تدبیر نفس و قوای آن را انجام داد یعنی افعال جوارحی و جوانحی فردی را سامان بخشید، به درجه اکمال غیر می‌رسد، که تدبیر امور منزل و سیاست مدن را در

برمی‌گیرد(همان). با توجه به این که محقق، حکمت نظری را کمال اول می‌خواند و حکمت عملی را کمال دوم، پس کمال اول به منزلهٔ صورت و کمال ثانی به منزلهٔ ماده است؛ چنان‌که صورت بی‌ماده و ماده بی‌صورت ثابت و ثبوتی ندارند، عقل نظری و عقل عملی نیز چنین ارتباطی با یکدیگر دارند، یعنی علم بی‌عمل ضایع و بیهوده است و عمل از روی بصیرت و آگاهی نداشتن نیز مفید نیست و عمل مضر نیز بر پایهٔ علم نادرست شروع می‌شود و بدون علم، عملی محقق نمی‌شود؛ پس علم مبدأ عمل است و عمل تمام‌کنندهٔ علم به حساب می‌آید(همان).

محقق طوسی انسان‌ها را به واسطهٔ عقل‌شان در سه دسته قرار می‌دهد: عاقل ناقص، عاقل مقلد و عاقل مستبصر؛ وی معتقد است در میدان‌های نفاق که دروغ‌گو را مدح می‌کنند، عاقل ناقص به دلیل عقل ناقصش گمراه می‌شود، عاقل مقلد نیز به دلیل تقلید کردنش احتمال خطا در او زیاد است و لذا او نیز از عاقل مستبصر جدا می‌گردد و آن‌جا تنها عاقل مستبصر نجات می‌یابد، پس باید در زمرهٔ عاقل مستبصر قرار گرفت تا بتوان به مهم‌ترین وظیفه و شأن عقل که تشخیص حسن و قبح از یکدیگر است، نائل شد(طوسی، اخلاق محتشمی، ۶۰).

محقق طوسی تبیین ذیل را در چگونگی به مقام عاقل مستبصر رسیدن تذکر می‌دهد. وی در استفاده از عقل، نکاتی را گوشزد می‌کند که مربوط به عمل می‌شود مانند این که عقل را به هر چیزی سرگرم کنیم، در همان چیز موفق می‌شویم، اگر در راه راست مشغولش کنیم، در همان راه موفق می‌شویم و اگر در راه غیر صحیح مشغولش نماییم، در همان راه موفقیت پیدا کنیم، وی پیشنهاد می‌کند که عقل را در شناخت مباحثی مانند شناخت حسن و قبح اخلاقی مشغول کنیم(همان)، زیرا اگر به چیزی غیر این شناخت مشغول شود، از شناخت حسن و قبح باز می‌ماند.

محقق طوسی در رد شرعی نبودن شناخت حسن و قبح، ادله‌ای را بیان کرده است که در آن ادله بر عقلی بودن شناخت حسن و قبح تصریح دارد(طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۳۹-۳۴۱). به عنوان نمونه، فخر رازی تجویز دروغ‌گویی برای نجات پیامبر را دلیلی بر عدم امکان شناخت عقلی خوب و بد می‌داند؛ بدین بیان که احکام عقلی استثناپذیر نیستند، درحالی که اگر دروغ‌گویی بد بود، نباید اینجا استثنا بخورد، پس با توجه به این که دروغ‌گویی برای نجات پیامبر خوب دانسته می‌شود، پس خوب و بد متغیر هستند و قابل شناخت عقلی نیستند. محقق طوسی در پاسخ به وی برای امکان شناخت خوب و بد، معتقد است دروغ‌گویی بد است، اما از آن جایی که تراحم بین بد و بدتر رخ می‌دهد، عقل حکم می‌کند در تراحم بین اهم و مهم، اهم مقدم شود و ارتکاب بد را برای مرتکب نشدن بدتر تجویز می‌کند و بدین وسیله، اعتقادش را بر امکان شناخت عقلی خوب و بد بیان می‌کند(همان).

به بیانی دیگر، از مهم‌ترین کارکردهای عقل عملی، شناخت حسن و قبح شمرده شد؛ محقق طوسی معتقد است عقل به وسیله قاعده اعتدال یا معیار حد وسط، که در معیار شناخت به آن پرداخته می‌شود، بسیاری از حسن و قبح‌ها را تشخیص می‌دهد (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۰۸) و در بیان گذشته با توجه به تقدم اهم بر مهم به این شناخت واصل شد (طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۴۱).

شهرت

به اعتقاد محقق طوسی، حسن و قبح برخی افعال از طریق عقل و برخی دیگر از طریق شهرت شناخته می‌شوند؛ لذا برخی قضایای اخلاقی را در زمره مشهورات ذکر می‌کنند؛ اما ملاک صدق و کذب در قضایای مشهوره، موافقت یا مخالفت با آرای عقلا می‌باشد، نه مطابقت با عقل (طوسی، شرح‌اشارات، ۲۲۱/۱). دلیل مشهور شدن قضیه‌ای، مصلحت عمومی داشتن آن است و مصلحت عمومی داشتن آن‌ها یا به سبب عادات نیکو داشتن است یا اخلاق جمیله داشتن یا به حسب غیرعقل - مانند حمیت و حیا - که ممکن است هر کدام از این‌ها جهت عقلانی هم داشته باشند؛ اما زمانی که از حیث شهرت‌شان به آن‌ها توجه می‌شود، جنبه عقلی آن‌ها مغفول می‌ماند (طوسی، اساس‌الاعتباس، ۳۴۶-۳۴۷)، اما حذف نمی‌شود و شهرت صرف، در اخلاق حجیت ندارد، بلکه شهرت اخلاقی به دلیل این‌که حاکی از واقعیت خارجی است، حجیت دارد؛ به همین دلیل، محقق معتقد است شهرت صرف که بر واقعیت خارجی متکی نیست، تنها برای وضع آداب مفید است، نه اخلاق که بر واقعیت و طبیعت - اعم از مادی و غیرمادی - ابتننا دارد (طوسی، اخلاق ناصری، ۴۱).

تجربه

محقق طوسی نقش تجربه را نیز در اخلاق مشخص کرده است؛ وی، مبادی مصالح اعمال اخلاقی را طبیعت می‌داند که به مقتضای عقل و تجربه هستند (همان، ۴۰-۴۱)؛ پس امکان دست‌یابی تجربی به برخی مبادی احکام اخلاقی وجود دارد اگرچه تجربه بدون کمک عقل نمی‌تواند حکم کند و حکم کردن در قضایا کار عقل است (طوسی، تلخیص‌المحصل، ۱۴).

وحی و الهام

وحی و الهام از حیث واقعیت یک نوع هستند یا ذیل علم حضوری قرار می‌گیرند یا ذیل تجربه؛ یعنی برای پیامبر که به او وحی می‌شود نسبت به پیامی که دریافت می‌کنده علم حضوری دارد؛ در الهام نیز نسبت به آن کسی که به او الهام می‌شود نیز پیام الهام‌شده، شهود شده است اما برای انسان‌های دیگر که به واسطه پیامبر یا اولیای الهی به آن پیام دسترسی پیدا می‌کنند تجربه به حساب می‌آید، یعنی مثلاً از طریق شنیدن به آن پی می‌برند. البته میان نقل و تجربه تمایزهایی وجود دارد که نقل چون با واسطه به انسان‌ها

منتقل می‌شود صرف شنیدن نیست تا از اقسام تجربه به حساب بیاید، همان‌طور که میان وحی و الهام نیز تمایزی وجود دارد که وحی از حیث قلمرو، گسترده‌تر و با ادعا نبوت همراه است، اما الهام شناخت محدودتری را نصیب صاحبش می‌کند و صاحب الهام مدعی نبوت نیست. توجه به کارکرد وحی و الهام نزد محقق طوسی نشان می‌دهد بسیاری از گزاره‌های اخلاقی را که حاکی از حقایق اخلاقی هستند از طریق وحی به دست می‌آیند و در تبیین مراتب کمالی انسان معتقد است انسان به مقتضای ناطق بودنش کارهای اختیاری خود را بر اساس عقلانیت به پیش می‌برد تا از نقصان به کمال و فضیلت راه یابد، اما کسانی کامل‌تر خواهند بود که به وسیله وحی و الهام، معرفت حقایق را دریافت می‌کنند؛ این نهایت مدارج نوع انسانی است که اتصال به عالم اشرف و عقول و نفوس مجرد محسوب می‌شود (طوسی، اخلاق ناصری، ۶۲-۶۳)؛ با این تبیین، مقام استفاده از وحی بالاتر از استفاده از عقل است؛ اما این که نخست باید از عقل به حجیت وحی حقیقی رسید، جای مناقشه نیست که در تبیین مراتب کمالی انسان با عبور از عقل به وحی رسیده است.

افزون بر مطلب فوق، کسانی که آرزوی وصول به کمال حقیقی را دارند، استفاده از وحی نیز لازم است؛ زیرا بسیاری از حقایق اخلاقی را عقل درک نمی‌کند و باید از شرع و وحی اخذ کرد؛ مانند این که «آزار حیوان بدون دلیل بد است» را شرع بیان کرده است (طوسی، شرح اشارات، ۲۲۱/۱). این تبیین منافاتی با عقلی بودن حقایق اخلاقی ندارد؛ زیرا شارع مقدس نیز بر اساس این که تمام مصالح و مفاسد بشری را می‌داند، مطابق با مصالح و مفاسد بشری حکم می‌کند، لذا حکم او مبتنی بر عقل است؛ زیرا اولاً عقل، حجیت شرع را تشخیص می‌دهد، ثانیاً عقل، شرعی را حجت می‌داند که مطابق مصالح و مفاسد بشری حکم کند، لذا احکام شرعی مخالف عقل صریح - مانند تکلیف بمالایطاق - مردود است (طوسی، تلخیص المحصل، ۳۳۹-۳۴۰).

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق معیار شناخت

محقق طوسی با تبیین معیار شناخت خوب از بد اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است؛ وی معیار شناخت خوب از بد اخلاقی را سه چیز می‌داند: ۱. توجه به حد وسط ۲. توجه به حسن فاعلی و ۳. سرایت فضیلت به دیگران در اخلاق اجتماعی (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۰-۱۱۱)؛ نخست به حد وسط در دیدگاه محقق طوسی به عنوان مهم‌ترین معیار شناخت خوب از بد می‌پردازیم. محقق طوسی معتقد است حداقل دو معنا برای حد وسط کاربرد دارد؛ معنای اول که حد وسط، مطلق و فی نفسه وسط است مانند چهار که وسط دو و شش قرار می‌گیرد و معنای دوم حد وسط، به معنای اضافی

و نسبت به اشخاص متغیر است، مانند اعتدال مزاجی اشخاص نزد اطبا که آن‌ها معتقدند اعتدال مزاج هر شخصی نسبت به مزاج موجود بدنش با دیگران متفاوت است؛ حد وسطی که معیار ارزش اخلاقی به حساب می‌آید، معنای دوم حد وسط است؛ زیرا نسبت به شرایط واقعی متغیر، هنجارهای اخلاقی نیز تغییر می‌کند (همان، ۱۸۸).

محقق طوسی، به روش اعتدال برای وصول به سعادت و به عنوان معیار ارزش، نقش مهمی قائل است به طوری که حتی کسی که به سعادت دنیوی می‌رسد و فضایل حسی را کسب می‌کند، به شرطی کسب محسوسات او فضیلت محسوب می‌شود که از اعتدال کسب محسوسات خارج نشود تا بتواند از تفکر در این طریق استفاده کند (همان، ۸۹-۹۰). وی نقش اعتدال رفتاری در اعتدال مزاج و قوام حیات را نیز بیان کرده است (همان، ۷۵). او اعتدال نفس ناطقه را برای کسب فضایل لازم دانسته است (همان، ۱۰۸).

محقق طوسی بعد از بیان حد وسط برای وصول به فضایل اخلاقی، حد وسط فضیلت عدالت را با حد وسط در دیگر فضایل متفاوت می‌داند؛ وی معتقد است حد وسط در فضایل اخلاقی غیر عدالت، حدی است میان افراط و تفریط که حد وسط مرکز دایره می‌شود و خارج از این مرکز، حدود افراط و تفریط به حساب می‌آیند، که نمی‌توان برای افراط و تفریط عددی را معین کرد، بلکه رذایل اخلاقی نامتناهی هستند (همان، ۱۱۸-۱۲۰)، اما اگر بخواهیم حدی را برای افراط و حد دیگری را برای تفریط مشخص کنیم، برای غیرعدالت امکان دارد، اما تنها یک عدد برای غیرعدالت وجود دارد که جور نامیده می‌شود؛ زیرا جور هم طرف زیادت است و هم طرف نقصان (همان، ۱۴۳)؛ در غیرعدالت، طرف زیادت غیر از طرف نقصان است.

یکی از نوآوری‌های محقق طوسی در حد وسط، توجه به کیفیت است؛ افزون بر دیدگاه مشهور که حد وسط را کمی تبیین می‌کردند و دو طرف حد وسط را افراط و تفریط یعنی زیادت و نقصان در فضیلت می‌دانستند، وی به کیفیت هم توجه کرده است. وی افزون بر افراط و تفریط، به خارج بودن ویژگی رذالت از حد وسط نیز اشاره می‌کند و معتقد است حد وسط به معنای نقطه اعتدال از حیث کمی - افراط و تفریط - و از حیث کیفی - رذالت - به حساب می‌آید؛ پس رذالت را انحراف کیفی از حد وسط می‌داند (همان، ۱۶۸). رذالت برای هر یک از قوای نفسانی به نحو ذیل قابل تبیین است؛ به عنوان نمونه، غضب کردن بر حیوانات، نوزاد، جمادات و نباتات که شعور ندارند، رذالت قوه غضبیه به حساب می‌آید و جماع با حیوانات و خودارضایی، خوردن کثافات، رذالت قوه شهویه به حساب می‌آید و تفکر و تعقل در علوم بی‌فایده همچون کهنات و فال‌گیری، رذالت قوه عاقله محسوب می‌شود.

بر اساس حد وسطی که قدما معرفی می‌کردند، برای طرفین حد وسط، افراط و تفریطی کمی در نظر

می‌گرفتند و رذایل اساسی را بر اساس سه قوه به صورت محدود شمارش می‌کردند، اما محقق طوسی با توجه به معیار کیفی رذائل که ارائه کرده است، رذیلت‌ها را نامتناهی می‌داند؛ وی، رذایل اساسی را مانند فضایل اساسی بسیط قلمداد می‌کند (همان، ۱۶۸) و رذائل اساسی قوه عاقله را که کارش تمییز حق از باطل است، چنین تبیین می‌نماید:

افراط در قوت تمییز، مانند خبث و گُربُزی^۱ و دَها^۲ بود در آن چه تعلق به نظر دارد و اما تقریب در آن چون بلاهت و بلادت در عملیات و قصور نظر از مقدار واجب، مانند اجرای احکام محسوسات بر مجردات در نظریات و اما رذات قوت چون شوق به علومی که مثمر یقین و کمال نفس نبود، مثلاً علم جدل و خلاف سفسطه به نسبت با کسی که آن را به جای یقینات استعمال کند و چون علم کهانت و فال گرفتن و شعبده و کیمیا به نسبت با کسی که غرض او از آن وصول به شهوات خسیسه بود (همان، ۱۶۸-۱۶۹).

دومین معیار شناخت خوب از بد اخلاقی از منظر محقق طوسی، توجه به حسن فاعلی است؛ وی معتقد است خوب اخلاقی به خوب فعلی و فاعلی تقسیم می‌شود. گاهی به جای خوب فعلی و فاعلی، حُسن فعلی و فاعلی به کار می‌رود. منظور از حسن فعلی این است که فعل جدای از نیت فاعل، خوبی داشته باشد، که محقق طوسی به حُسن فعلی در افعال اخلاقی معتقد است. حسن فاعلی به همان علت غایی گفته می‌شود و در آغاز هر عمل اختیاری به عنوان نیت در نظر گرفته می‌شود و عمل به آن نیت انجام می‌شود. اگر متعلق نیت، قرب الهی باشد، حسن فاعلی وجود دارد و اگر به نیتی غیر از تقرب الهی انجام شود، حسن فاعلی ندارد و کار ارزشی ندارد؛ یعنی ارزش فعلی آن هم آثاری برای فاعل آن نخواهد داشت. محقق طوسی نیت را به معنای «قصد» می‌گیرد و «قصد» را واسطه میان علم و عمل قلمداد می‌کند، به گونه‌ای که اگر کسی نداند، نمی‌تواند قصد کند و اگر قصد نکند، کار از او سر نمی‌زند؛ او معتقد است فاعل اخلاقی در سیر و سلوکش مقصد معینی را باید قصد و نیت کند که آن مقصد، حصول کمال است و در چیستی کمال، توجه به کامل مطلق را لازم می‌داند؛ پس متعلق نیت باید طلب قرب به حق تعالی باشد که او کامل مطلق است؛ او افزون بر ارائه بیان عقلی کمال طلبی، ارتباط آن طلب کمال را با کامل مطلق تبیین کرده است. وی معتقد است نیت برای عمل مثل جان برای بدن است؛ از این رو، نیت بدون عمل از عمل تنها بهتر به نظر می‌رسد، زیرا زندگی تن به جان وابسته است و نه برعکس. وی افزون بر کلام سابق، با

۱. گربزی به معنای جریزه و فریب‌کاری است (دهخدا، واژه گربزی و جریزه).

۲. دها به معنای نیرنگ و فریب آمده است، همان‌طور که دهخدا به شعر ذیل از خاقانی مثال زده است:

مکر است بیشمار و دها مر زمانه را / من زو چنین رمیده ز مکر و دها شدم (دهخدا، واژه دها).

تمسک به روایات، ارزش نیت را از عمل بالاتر می‌داند، همان‌طور که ارزش جان از تن بالاتر است (طوسی، اوصاف الاشراف، ۱۵-۱۶).

محقق طوسی با توجه به ادله عقلی و روایات، اساس اخلاق را نیت و حسن فاعلی می‌داند که اگر کسی علم و عمل داشته باشد، اما نیت خالصانه نداشته باشد، مانند این است که دانه برای کاشتن دارد و آن را می‌کارد، اما آب ندارد که کشتش حاصل دهد و او را به سعادت حقیقی برساند (همو، اخلاق محتشمی، ۶۹-۷۲). پس نیت سبب خوب یا بد شدن عمل است و ملامک به سعادت حقیقی رسیدن محسوب می‌شود؛ اگرچه تمام علت نیست، اما جزء اصلی است که عمل نیک، بدون آن نیت، سعادت بخش نخواهد بود.

افزون بر آن، محقق طوسی به کیفیت حصول حسن فعلی از حسن فاعلی نیز اشاره کرده است: الایمان هو اذعان النفس للحق علی سبیل التصدیق له بالیقین و متى صار ملكة للنفس فإنه سیؤدیه الی العمل الصالح الموافق: ایمان، اعتراف یقینی نفس به حق را گویند و زمانی که این حالت برای نفس ملکه شود، به عمل صالح که موافق حق است منجر خواهد شد (همان، ۷۲).

محقق طوسی در تبیین نقش نیت، معتقد است کسی که نیت صحیحی در انجام فضایل نداشته باشد، عملش شبه فضایل است و فضیلت اخلاقی محسوب نمی‌شود؛ او مثال می‌زند به شخصی که عمل عقیفانه را انجام می‌دهد، اما عقیف النفس نیست، زیرا به جهت تقلید یا غرضی غیر از نیت واقعی در اخلاق عفتش را حفظ می‌کند (همان، ۶۹-۷۲).

سومین معیار برای شناخت خوب از بد اخلاقی نزد محقق طوسی، سرایت فضیلت به دیگران در اخلاق اجتماعی است؛ وی معتقد است فضایل انسانی دو گونه‌اند گاهی فضایل، خوب اخلاقی هستند و گاهی صفت خوب اخلاقی را ندارند؛ به عبارت دیگر، گاهی فضایل مستحق مدح هستند و گاهی نیستند؛ اگر فضیلت از ذات فرد تجاوز نکند و به دیگران نرسد، مستحق مدح نیست، پس فضیلت اخلاقی علاوه بر دو نشانه فوق - حدوسط اعمال اختیاری و توجه به متعلق نیت - نشانه دیگری دارد که باید آثار این فضیلت به دیگران سرایت کند؛ وی در توضیح این نشانه فضیلت خوب اخلاقی، به سخاوت مثال می‌زند که اگر صاحب این صفت، خیرش به دیگران نرسد سخاوت محسوب نمی‌شود، بلکه انفاق‌کننده خوانده می‌شود و یا شجاعت اگر ظهوری نداشته باشد، صاحب آن صفت را غیور خوانند، نه شجاع و همچنین اگر حکمت ظاهر نشود، صاحب آگاهی را مُستبصر خوانند. اما از آثار بیرونی فضیلت اخلاقی این است که سبب خوف یا رجا یا هر دو در دیگران می‌شود، مثلاً سخاوت سبب رجا، شجاعت سبب خوف و علم سبب خوف و رجا می‌شود. اگر خیر فضیلت به دیگران نرسد، این آثار را به دنبال نخواهد داشت (همو، اخلاق

ناصری، ۱۱۰-۱۱۱).

به عبارت دیگر، اگر کسی مخفیانه به فقیری کمک کند به طوری که هیچ کس از وجود این کمک باخبر نشود، مانند اینکه بدون اطلاع به صورت ناشناس، برخی بدهی‌های آن فقیر را مخفیانه پرداخت کند، هر چند نیازی از فقیر برطرف می‌شود و اصطلاح انفاق‌کننده بر او صحیح است، اما به او اصطلاحاً سخی اطلاق نمی‌شود؛ زیرا امیدی ایجاد نکرده است. همچنین اگر شخصی با ورزش‌های منظم و تعلیم فنون رزمی، قدرت دفاع و حمله بالایی داشته باشد، اما از این قدرت استفاده‌ای نکند و سبب ترس دیگران نشود، به او شجاع گفته نمی‌شود، بلکه اصطلاح غیور بر او اطلاق می‌شود، تا زمانی که در عمل مثلاً از مظلومی دفاع کند و باعث ترس ظالمان شود تا اطلاق شجاع بر وی صحیح باشد. واضح است که این ویژگی مخصوص صفاتی است که از ویژگی آن‌ها اثرگذاری در طرف مقابل باشد، نه صفاتی که مانند برخی صفات از اخلاق فردی یا الهی به حساب می‌آیند و اثرگذاری در فرد دیگر را ندارند.

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق توجیه اخلاقی

یکی دیگر از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق، توجیه اخلاقی است و اعتقاد به برهان‌پذیری و توجیه‌پذیری جملات اخلاقی، از لوازم شناخت‌گرایی محسوب می‌شود (بکر، ۲۰۰). محقق طوسی درباره توجیه جمله‌های اخلاقی نیز مباحثی را مطرح کرده است و با قبول برهان‌پذیری جملات اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است. جمله‌های اخلاقی در بیان وی در زمره مشهورات شمرده شده‌اند و قسمی از مشهورات، مشهورات حقیقی هستند که به حسب مصالح مردم شهرت یافته‌اند و سبب شهرتشان هم یا عاداتی نیکو است یا اخلاق جمیله و یا اینکه به حسب غیرعقل - مانند حمیت و حیا - مشهور شده‌اند؛ اگر از طریق عقل حاصل شده باشند، دیگر نام مشهورات را نخواهند داشت بلکه یک قسم از یقینیات خواهند بود. اما مشهورات، ذیل مظنوناتی قرار می‌گیرند که قسم یقینیات هستند پس از یقینیات نیستند.

محقق طوسی افزون بر تبیین فوق، معتقد است مشهورات می‌توانند صادق باشند؛ اما صادق بودن مشهورات در مقابل «شنیع» بودن است و شنیع بودن قضیه یعنی شهرت کاذب بودن را داراست؛ پس صدق در مشهورات غیر از صدق در یقینیات است؛ وی اعتقاد دارد که تمام مشهورات حقیقی نزد عقل عملی صادق هستند و برخی مشهورات حقیقی نزد عقل نظری نیز صادق هستند که اگر از این جهت - از جهت عقل نظری - به آنها نگرسته شود، در برهان می‌توان از آنها استفاده کرد و از جهت شهرتشان به آنها توجه نشده است، بلکه از جهت اینکه از طریق عقل نظری به دست آمده‌اند، به آنها نگرسته شده است (طوسی،

اساس الاقتباس، ۳۴۶-۳۴۷).

مشهورات ظاهری در مقابل مشهورات حقیقی، جمله‌هایی هستند که در نگاه بدوی مشهور و صحیح هستند، اما با دقت نظر می‌توان به «شنیع» بودن آن پی برد؛ مانند جمله ذیل که «یاری رساندن به برادر، خوب است»، اما با دقت نظر می‌فهمیم که یاری رساندن به برادر ظالم در ظلمش بد است. پس توجه به قیود، می‌توان مشهورات ظاهری را به مشهورات حقیقی که صادق هستند، تبدیل کرد (همان، ۳۴۸). بعد از این که امکان صدق برخی جمله‌های اخلاقی در دیدگاه محقق طوسی تبیین شد، راه امکان وصول به صدق جمله‌های اخلاقی که از طریق عقل نظری در دیدگاه وی پذیرفته شده است، برهان‌پذیری نام می‌گیرد.

محقق طوسی وجود یقین برای رسیدن به سعادت را ممکن بلکه لازم می‌داند؛ زیرا وی ایمان را از مقدمات لازم برای سعادت انسانی قلمداد می‌کند و ایمان را در لغت به معنای باور داشتن و نزد اهل تحقیق تصدیق خاص می‌شمرد و آن تصدیق به علم قطعی منظور است، مانند تصدیق به معرفت پروردگار و پیامبر خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله)؛ این حدنصاب ایمان برای هر شخصی که به سعادت رسیدن واقعی را می‌طلبد، لازم است و زیادتر از این، سبب زیادی در کمال ایمان شود؛ پس محقق طوسی برای ایمان مراتبی قائل است که برخی مراتب آن مانند ایمان زبانی، مفید نخواهد بود. اما این نکته در توجیه‌پذیری جملات اخلاقی کفایت نمی‌کند؛ زیرا در حدنصاب ایمان برای وصول به سعادت، ایمان تقلیدی هم کفایت می‌کند (طوسی، اوصاف الاشراف، ۹-۱۱)؛ یعنی اگرچه از طریق عقلی به یقین نرسیده بلکه یقینش را از طریق غیر عقلی کسب کرده باشد و این یقین در توجیه اخلاقی و برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی کافی نیست، اما تبیین قبلی در برهان‌پذیری جملات اخلاقی کفایت می‌کند.

محقق طوسی بدیهیات در اخلاق را نپذیرفته است و جمله‌هایی مانند «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را از مقدماتی می‌داند که از اولیات و بدیهیات عقل نظری نیستند (حلی، ۲۳۲)؛ وی معتقد است امکان دارد برای برخی جمله‌های اخلاقی مانند «العدل حسن» مربوط به انسان به‌عنوان فاعل بالقصد، برهان اقامه کرد، پس بر بدیهیات عقل نظری مبتنی هستند (همان).

محقق طوسی معتقد است جمله‌های اخلاقی اولاً بدیهی عقل نظری نیستند و ثانیاً مُدرکشان عقل عملی است طوسی، تلخیص المحصل، ۳۳۹). وی در قواعد العقاید نیز به این بحث پرداخته است؛ دلیل اعتقاد به عقل عملی را این می‌داند که معتزله به بداهت «راست‌گویی خوب است» و «دروغ‌گویی بد است» معتقد شدند و اشاعره اشکال کرده‌اند که اگر بدیهی عقلی است مانند «هر چیزی از جزئش بزرگتر است» نباید استثناء بخورد، درحالی که گاهی دروغ‌گویی به دلایل و مصالحی، قبیح نیست؛ محقق طوسی

در پاسخ معتقد می‌شود که جمله‌های یادشده، بدیهی عقل نظری نیست، اما مُدرکِش عقل عملی است و عقل عملی طبق مصالح و مفاسد نتایج، حکم به خوبی و بدی افعال می‌کند و در حکم کردن، مصالح فردی و اجتماعی را در نظر می‌گیرد (طوسی، قواعد العقائد، ۶۲-۶۳).

در نگاه بدوی به نظر می‌رسد محقق طوسی برخی جمله‌های اخلاقی را ضروری عقلی می‌داند، زیرا او برای استدلال به عقلی بودن درک حسن و قبح به این جمله استناد می‌کند که «احسان کردن خوب است» را همه می‌فهمند و «بد بودن ظلم» از طریق غیرشرع یعنی عقل، قابل فهم بلکه ضروری است و شک درباره آن امکان ندارد، یعنی بدیهی است و اگر بدیهی نبود، استناد به آن صحیح نبود و دلیل منطقی به حساب نمی‌آمد (حلی، ۳۰۳). اما با توجه به این که محقق طوسی در شرح اشارات جمله‌هایی مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» را، به تبع ابن سینا، از اولیات خارج دانسته و آن‌ها را مشهور شمرده است (طوسی، شرح اشارات، ۹۵۲/۳) و هم چنین امکان برهان بر برخی جملات اخلاقی را پذیرفته است (همان، ۹۴۹ و ۹۵۲)، پس بدیهی دانستن آن در دیدگاه محقق طوسی دلیلی ندارد. نتیجه می‌گیریم که ضروری بودن حسن و قبح ظلم به معنای بداهت آن‌ها نیست بلکه به معنای یقینی بودن آنهاست. در هر صورت، محقق طوسی امکان برهان بر برخی مشهورات مانند دو جمله یادشده را می‌پذیرد و آن برهان را مخصوص برخی انسان‌ها می‌داند (همان).

قضایای مشهوره از جمله آراء محموده مثل «العدل حسن» در مقابل بدیهیات عقل نظری است و بنابراین، نباید قضایای حاوی حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات و یا وجدانیات دانست (همان، ۹۵۲). هم چنین محقق طوسی امکان برهان آوردن برای برخی جمله‌های اخلاقی را پذیرفته است (همان، ۹۴۹-۹۵۲)، پس رابطه جمله‌های حاصل از عقل عملی مانند جمله‌های اخلاقی با جمله‌های عقل نظری مانند بدیهیات را می‌پذیرد که این جمله‌ها را برهانی قلمداد می‌کند؛ در نتیجه، می‌توان گفت رابطه میان باید و هست را پذیرفته است؛ اگرچه چگونگی این رابطه نزد وی تبیین نشده باشد. وی امکان برهانی شدن برخی جمله‌های اخلاقی توسط برخی انسان‌ها را می‌پذیرد (همان، ۹۴۹-۹۵۲).

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق مطلق‌گرایی اخلاقی

مطلق‌گرایی اخلاقی از لوازم شناخت‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که میان مطلق‌گرایی و شناخت‌گرایی تساوق وجود دارد؛ لذا محقق طوسی با التزام به مطلق‌گرایی اخلاقی، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی به حساب می‌آید. وی افزون بر این که سعادت را یک حقیقت تغییرناپذیر به حساب می‌آورد، به وجود احکام تغییرناپذیر اخلاقی نیز معتقد است؛ اگرچه وی به مراتب مختلف مصداق سعادت به دلیل

اختلاف ظرفیت افراد نیز اشاره دارد؛ دلایلی مانند این که افراد در طبایع، عادات، معرفت‌ها، همت‌ها و تحمل مشقت‌ها با یکدیگر متمایزند؛ اما در هر صورت سعادت حقیقی نوع بشر، وصول به قرب الهی است که فضیلت الهی محض به حساب می‌آید (طوسی، / اخلاق ناصری، ۹۰)؛ پس معنای خیر اضافی بودن سعادت در کلام وی، نسبی بودن اخلاق نیست، بلکه به این معناست که مرتبه سعادت هر شخصی غیر از سعادت دیگری است و خیر مطلق و سعادت مطلق خداست (همان، ۸۱ و ۹۹) و افعال ما حرکت به سمت سعادت مطلق است و حرکت انسان‌ها به دلایلی که شمرده شد، از یکدیگر متفاوت است، پس مرتبه سعادت هر شخصی با اضافه به خودش مشخص می‌شود و متمایز خواهد بود، نه این که هدف کلی چند چیز باشد (همان، ۸۱).

ثانیاً وی در رد قلمرو سعادت در دیدگاه رواقیون به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها بخت و اتفاق را داخل سعادت کرده‌اند و کلام‌شان مردود است و دلیل مردود بودن کلام‌شان را تغییر بخت و اتفاق می‌داند؛ پس مطلق‌گرایی اخلاقی را با تکیه بر وجود واقعیت رابطه سبب و مسببی بین افعال و نتایج آن‌ها در اخلاق پذیرفته است و به همین دلیل، خوشی‌های اتفاقی را سعادت حقیقی نمی‌داند (همان، ۸۱-۸۲ و ۸۴). در هر صورت، وی سعادت‌های بدنی را که با اعتدال حاصل می‌شوند برای وصول به سعادت حقیقی لازم می‌داند و این سعادت‌های بدنی برای افراد و گاهی یک فرد نیز متغیر است، اما وی اصل صحت جسمی را سعادت بدنی به حساب می‌آورد که تغییرناپذیر است (همان، ۸۸-۸۹).

عباراتی از محقق طوسی حاکی از امکان تغییر در احکام اخلاقی است و شبهه نسبی‌گرا بودن محقق را تقویت می‌کند؛ مانند این که وی معتقد است فضیلت وسط دایره‌ای قرار می‌گیرد که هر چه خارج از این مرکز است، مرض و رذیلت اخلاقی به حساب می‌آید، وسط بودن به دو معناست، یکی وسط بودن فی نفسه مانند چهار که وسط دو و شش است و یکی هم وسط بودن اضافی که به ازای هر شخصی متغیر است؛ محقق طوسی اعتقاد دارد که وسط بودن فضیلت اخلاقی به معنای دوم درست است، یعنی وسط اضافی است؛ این جا شبهه نسبی‌گرایی تقویت می‌شود که آیا فضیلت اخلاقی نسبی است و نسبت به اشخاص متغیر است؟ اما با توجه به توضیح محقق طوسی او نسبی‌گرا محسوب نمی‌شود؛ زیرا وی توضیح می‌دهد که شرایط هر فضیلتی به حسب و اضافه به هر شخصی به سبب اختلاف افعال، احوال، ازمنه و غیر آن مختلف می‌شود (همان، ۱۱۸ و ۱۶۷-۶۹)؛ یعنی اسباب تغییر را نیز ذکر کرده است که شرایط واقعی هستند؛ با توجه به این که در تبیین مطلق‌گرایی بیان می‌شود که تغییر احکام اخلاقی به سبب شرایط واقعی، محل به مطلق‌گرایی نیست، پس این تغییرات سبب نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌شود.

از دیگر دیدگاه‌های محقق طوسی که امکان تقویت شبهه نسبی‌گرایی را دارد، این است که وی تمایز

اولیات و مشهورات را در این می‌داند که اولیات، تغییرناپذیرند، اما مشهورات که جمله‌های اخلاقی نیز از این قسم هستند، مانند قضایای نظری تغییرپذیرند (طوسی، شرح اشارات، ۱/۲۲۱)؛ در دفاع از مطلق‌گرایی دیدگاه محقق طوسی باید بیان کرد که این تغییر، نسبی‌گرایی اخلاقی را نمی‌رساند، زیرا وی معتقد است همانطور که در قضایای نظری با تغییر حدوسط یعنی علت، امکان تغییر معلول یا همان ثبوت اصغر برای اکبر وجود دارد، در اخلاق نیز اگر علت و مصلحت تغییر کرد، حکم اخلاقی نیز که معلول آن مصلحت است، تغییر می‌کند؛ چنان‌که وی مثال می‌زند به حکم دروغ که گاهی به دلیل مصلحتی، خوب می‌شود، اگرچه غالباً دروغ بد است (همان). افزون بر مطلب فوق، این‌که محقق طوسی برهان‌پذیری مشهورات اخلاقی را می‌پذیرد که توضیح آن بیان شد.

نتیجه‌گیری

محقق طوسی با تبیین فوق که به طور خلاصه این‌جا ذکر می‌شود، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ مانند این‌که ایشان راه‌های گوناگون شناخت هم‌چون عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام اشاره دارد و امکان دسترسی به شناخت اخلاقی را تبیین کرده است. وی فطرت اخلاقی به معنای تشخیص فطری خوب و بد توسط انسان را رد می‌کند. او در معیار شناخت خوب از بد اخلاقی به بحث کیفیت در حد وسط توجه داشته است. محقق طوسی به بدیهیات اخلاقی معتقد نیست، اما برهان‌پذیری برای جملات اخلاقی عقلانی را می‌پذیرد؛ از این رو، با اعتقاد به تغییرناپذیری در احکام اصیل اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی به حساب می‌آید. محقق طوسی با پذیرش راه‌های شناخت، ارائه معیار شناخت، برهان‌پذیری جملات اخلاقی و مطلق‌گرایی اخلاقی در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. وی با توجه به شناخت‌گرا بودن در اخلاق، وحدت‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا تمام شناخت‌گرایان اخلاقی، وحدت‌گرایی اخلاقی به حساب می‌آیند.

یکی از ادله شناخت‌گرایی محقق طوسی، برهان‌پذیری جملات اخلاقی مانند «ظلم بد است» و «عدالت خوب است» می‌باشد؛ به عبارت دیگر، این‌که وی قبح ظلم و حسن عدالت را قابل درک عقلانی می‌داند، دلیل شناخت‌گرایی اخلاقی اوست؛ به نظر می‌رسد در تبیین درک عقلانی یادشده، به بیان ذیل حلقه‌ای مفقود مانده است. وی دلیل ذاتی بودن قبح ظلم یا حسن عدالت را در این می‌داند که یکی از مصادیق عدالت، اعطای ما در قبال اعطای خالق است؛ به عبارت دیگر، نعمت‌هایی خدا می‌دهد و ما اخذ می‌کنیم، اگر در قبال آن گرفتن، اعطایی صورت نگیرد، رفتار ما خارج از انصاف و عدالت خواهد بود، پس برای خدا حقی ثابت است؛ رابطه میان اعطای خالق و مخلوق، رابطه میان مالک حقیقی و ملکش است که

رابطه‌ای حقیقی محسوب می‌شود، نه اعتباری؛ اعطای مخلوق، فایده‌ای برای خالق ندارد، پس این اعطا چه باید باشد که اگر نباشد، ظلم به حساب می‌آید؟ محقق طوسی اعتقاد دارد استحقاق مدح نعم الهی و خوبی‌های وی شکرگزاری نعمت‌هاست که از باب نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت عین عدالت است و این رابطه حقیقی میان نعم الهی و استحقاق مدح داشتن آن‌ها وجود دارد و اگر این شکر انجام نشود، ظلم حقیقی محقق شده است و استحقاق ذم حقیقی دارد؛ پس این استحقاق‌ها وضعی نیست، بلکه حقیقی است (طوسی، /خلاق ناصری، ۱۳۸-۱۳۹).

به عبارت دیگر، محقق طوسی اعتقاد دارد یکی از نعمت‌های خدا، رابطه تکوینی میان فعل سعادت‌بخش و سعادت‌بخشی آن به وسیله خدا به ما ارزانی شده است و انسان در قبال نعمت‌های خدا مانند نعمت یادشده، مسئول است، یعنی باید شکر خدا را به جا آورد و این ضرورت شکرگزاری دو نکته اساسی دارد: اول آن‌که طبق قاعده عدالت، این شکرگزاری ضروری است، یعنی انسان در قبال اعطای خدا که اخذ می‌کند، بر اساس عدالت، باید اعطایی داشته باشد؛ اعطای انسان نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت [مانند استحقاق مدح داشتن فعل سعادت‌بخش] است، پس از این جهت، رابطه حقیقی وجود دارد و شکرگزاری واجب است، اگر انجام نشود، سعادت انسانی حاصل نخواهد شد، بلکه انسان ظالم به حساب می‌آید، زیرا در پاسخ به اعطای خدا اعطایی نداشته است و از آن‌جایی که فعل نقصان‌زاست، مذموم است؛ از این رو، محقق طوسی می‌گوید قیح ظلم ذاتی آن است و فاعل ظلم نیز به تبع ظلمی که کرده مذموم و معاقب خواهد بود. دوم آن‌که شکرگزاری فایده‌ای برای خدا ندارد؛ زیرا رابطه مخلوق با خالق، رابطه مُلک با مالک است، مالک از اعطای مُلک بی‌نیاز است؛ پس اعطای مُلک برای قرار گرفتن خودش در جای‌گاه واقعی خود به آن اعطا نیاز دارد به همین دلیل، محقق نوع اعطای بنده را دعای خالصانه، نشر ثنای الهی، ذکر مناقب، بذل نصیحت، تشبیه به او در تدبیر امور و ... به قدر طاقت بشری می‌داند (همان).

بنا بر بیان فوق، محقق طوسی رابطه میان اعطای خالق و مخلوق را رابطه حقیقی می‌داند به طوری که خداوند به عنوان مالک به ملکش اعطایی کرده است که نام آن اعطای تام و نامتناهی نعم الهی، سعادت‌بخشی انسان نامیده می‌شود و در قبال هر نعمتی، شکری واجب است، چه برسد به نعمت‌های نامتناهی الهی که شکرشان از واجب‌ترین واجب‌هاست؛ این شکر نعمت‌های الهی از جانب مخلوق، اعطای متقابل مخلوق به حساب می‌آید، اولاً محقق طوسی تبیین منطقی از رابطه حقیقی ادعاشده ارائه نکرده است و تنها با آوردن مثالی نتیجه‌ای را ادعا می‌کند، بدین نحو که اگر انسانی به ما نعمت دهد، شکر نعمت او را واجب می‌دانیم، پس شکر نعمت‌های نامتناهی حضرت حق از اوجب واجبات خواهد بود و وجوب این شکر نعمت به وسیله بیان یادشده، عدالت حقیقی به حساب می‌آید. در صورتی که این مثال

برای فلاسفه تبیین منطقی به حساب نمی‌آید. چه خوب بود ارتباط منطقی یادشده بیان می‌شد. ثانیاً اینکه شکر هر نعمتی واجب است خود یک جمله اخلاقی محسوب می‌شود و معنای «باید» در این جمله نیز محل بحث است، این جمله اخلاقی نمی‌تواند مبنای بحث قرار گیرد و بر اساس آن، وجوب‌های اخلاقی دیگر معنا پیدا کنند، زیرا در این صورت، دور محال و باطل پیش می‌آید، که مردود است.

حلقه مفقوده دیگری که در بررسی شناخت‌گرایی محقق طوسی می‌توان به آن اشاره کرد، این است که وی برای بحث برهان‌پذیری جملات اخلاقی تبیین و مثالی نیاورده است؛ تنها ادعای کلی امکان وجود رابطه منطقی میان «باید» و «هست» از بیان او نتیجه گرفته می‌شود، اما اگر برای این رابطه مثالی زده شود، طریقه استدلال و رابطه منطقی میان داده‌های عقل نظری و عملی از دیدگاه محقق طوسی مبهم نخواهد ماند؛ شاید بتوان استدلال منطقی میان «باید» و «هست» را به بیان ذیل ارائه کرد که:

مقدمه اول: عدالت داشتن مقدمه کمال است. این مقدمه، جمله غیراخلاقی محسوب می‌شود، چون محمول مفاهیم ارزشی یا لزومی نیست.

مقدمه دوم: مقدمه کمال برای رسیدن به کمال ضرورت دارد. این جمله، نتیجه مفاد اصل علیت است که برای ایجاد معلول، وجود علت ضرورت دارد، لذا این نیز جمله اخلاقی محسوب نمی‌شود. نتیجه: عدالت داشتن ضرورت دارد. جمله نتیجه، اخلاقی محسوب می‌شود، زیرا موضوع رفتار اختیاری و محمولش، مفهومی لزومی است و در مجموع، برای هدف اخلاق که زندگی مطلوب می‌باشد، بیان شده است.

بیان فوق می‌تواند در واقع رابطه منطقی میان مقدماتی را که از «هست»‌ها و نتیجه را که از «باید»‌ها تشکیل شده است تبیین کند و امکان رابطه منطقی میان «باید» و «هست» را به صورت وقوعی نشان دهد. بدین توضیح که جملات اخلاقی لزومی بیان‌کننده قضیه حقیقیه و مشروطه هستند؛ پس جمله «عدالت داشتن ضرورت دارد» یعنی اگر کسی می‌خواهد به کمال برسد عدالت داشتن وی ضرورت دارد.

با تبیین فوق مشخص شد که محقق طوسی در تبیین برهان‌پذیری جملات اخلاقی، رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر را برهانی نکرده است و با ادعایی به نتیجه رسیده است که می‌توان این رابطه را نتیجه رابطه علی-معلولی قلمداد کرد که میان فعل اخلاقی و نتیجه آن وجود دارد؛ یعنی هر فعل اخلاقی مانند شکرگزاری سبب سعادت‌بخشی و به کمال رسیدن انسان می‌شود و این وجوب شکرگزاری خدا مبین رابطه علی و معلولی میان شکر خدا و سعادت حاصل از آن برای شکرگزار خواهد بود؛ پس اگر پرسیده شود چرا شکر منعم واجب است، پاسخ داده می‌شود برای کسب سعادت و کمال، این شکرگزاری واجب است.

منابع

- اترک، حسین و محسن جاهد، «پیدایی مفهوم «ردائت» در تاریخ اخلاقی فلسفی در عالم اسلام با تأکید بر اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی»، *تاریخ فلسفه*، سال هفتم، ش ۲، ۱۳۹۵، صص ۱۱۵-۱۳۶.
- اترک، حسین، *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۵.
- احمدی، حسین، *باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۶.
- بکر، شارلوت، و لارنس بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از محققان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- حلی، جمال‌الدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- شرف، رهام، «نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی از منظر واقع‌گرایی اخلاقی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ششم، ش ۲۰، ۱۳۹۲، صص ۱۱۹-۱۳۶.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق محتشمی*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- _____، *اخلاق ناصری*، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۷.
- _____، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *اوصاف الاشراف*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، *تلخیص المحصل*، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- _____، *شرح الاشارات*، ج ۱ و ج ۳، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *قواعد العقائد*، مؤسسه امام صادق، قم، بی‌تا.
- محمدخانی، مهدی، مهدی دهباشی، و سیدحسین واعظی، «بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۲۵، ۱۳۹۵، صص ۱۶۱-۱۸۰.

