

نسبت نظریه اخلاقی خواجه نصیر و نظریات هنجاری فلسفه اخلاق معاصر

با تأکید بر اخلاق فضیلت محور

معصومه سلیمان میگونی*

** محمد سعیدی مهر

چکیده

نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از نظریات هنجاری بسیار مهم در اخلاق فلسفی اسلامی است. به روزرسانی این نظریه و مشخص کردن نسبت آن با نظریات هنجاری در فلسفه اخلاق معاصر، اهمیت ویژه‌ای دارد. هدف ما از این پژوهش، این است که با معرفی نظریات هنجاری اصلی در فلسفه اخلاق معاصر، نسبت نظریه اخلاقی خواجه نصیر را با هریک از آنها مشخص کنیم تا معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی در نظریه اخلاقی خواجه نصیر مشخص شود. چنین کاری ضمن به روزرسانی نظریه اخلاقی وی، استفاده از این نظریه را در اخلاق کاربردی امکان‌پذیر می‌کند. یافته‌های این پژوهش نمایانگر این است که نظریه اخلاقی خواجه نصیر با هر سه نظریه نتیجه‌گرایی، تکلیف‌گرایی و اخلاق فضیلت محور نسبت دارد؛ اما عناصر اخلاق فضیلت محور در نظریه وی غلبه دارد؛ پس می‌توان گفت نظریه هنجاری خواجه نصیر قرائتی از اخلاق فضیلت محور است. تلاش کردیم با روش تحلیلی، نظریه اخلاقی خواجه نصیر را از حیث معیار سنجش ارزش‌های اخلاقی بررسی و نسبت عمیق آن را با اخلاق فضیلت محور مشخص کنیم.

کلیدواژه‌ها: خواجه نصیر، نتیجه‌گرایی، تکلیف‌گرایی، اخلاق فضیلت محور، سعادت.

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (sami.soleiman@yahoo.com)

** استاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۰۱.

فلسفه اخلاق معاصر، دو شاخه اصلی اخلاق هنجاری و فرااخلاق را دربرمی گیرد. اخلاق هنجاری، نظریات اخلاقی و اخلاق کاربردی را شامل می شود. زیرساخت ها و مبانی هر نظریه اخلاقی در فرااخلاق مشخص می شود؛ ازاین رو این شاخه از فلسفه اخلاق، فلسفی ترین شاخه آن است؛ اما ثمره فلسفه اخلاق و نتیجه عملی آن، تحلیل دقیق معضلات اخلاقی و دادن راهکار مناسب برای حل آنهاست. چنین کاری در اخلاق هنجاری میسر است. این مسئله نمایانگر ارزش و اهمیت بسیار این شاخه از فلسفه اخلاق است.

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگترین حکمای اسلامی است که اثر ارزشمند وی در اخلاق فلسفی اسلامی، /اخلاق ناصری است. این اثر جایگاه مهمی در کتب اخلاق فلسفی - اسلامی دارد و همواره در مرکز توجه عالمان اخلاق اسلامی بوده است. نظریه اخلاقی وی این قابلیت را دارد که هم از منظر فرااخلاق و هم از منظر هنجاری تحلیل و بررسی شود. اما با توجه به اهمیت عملی بسیار اخلاق هنجاری، در این نوشتار به بررسی معیار سنجش ارزش های اخلاقی در نظریه اخلاقی خواجه نصیر با توجه به نظریات هنجاری فلسفه اخلاق معاصر می پردازیم. این بررسی از چند نظر مهم است. باید توجه کنیم که فقط چند قرن است که متفکران غربی، فلسفه اخلاق را فنی و مدون کرده اند، اگرچه متفکران قرون گذشته نیز به این شاخه از فلسفه توجه ضمنی کرده اند؛ ازسوی دیگر، مباحث فلسفه اخلاق در میان حکمای اسلامی، مستقیم مطرح نشده است و از آنجا که متفکران غربی صورت بندی مناسبی از شاخه های اخلاق هنجاری عرضه کرده اند، لازم است نظریه اخلاقی خواجه نصیر به روزرسانی و با توجه به این صورت بندی تحلیل و بررسی شود.

در راستای بررسی نسبت نظریه اخلاقی خواجه نصیر با نظریات هنجاری معاصر، با پرسش های مهمی مواجه می شویم: براساس نظریات فلسفه اخلاق معاصر، نظریه اخلاقی خواجه نصیر زیرمجموعه کدام یک قرار می گیرد؟ آیا نظریه اخلاقی خواجه نصیر فقط زیرمجموعه یکی از نظریات اخلاقی معاصر است یا با همه نسبت دارد؟ فرضیه ما این است

که براساس محوریت سه نظریه اخلاقی نتیجه‌گرایی، تکلیف‌گرایی و فضیلت‌محوری در اخلاق هنجاری معاصر، در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر در کتاب *اخلاق ناصری*، رگه‌هایی از هر سه نظریه اخلاقی معاصر وجود دارد؛ اما بیش از همه به فضیلت‌محوری نزدیک است و بر همین اساس، فضیلت‌محور است. نسبت داشتن نظریه اخلاقی خواجه به هر سه نظریه، یعنی عناصری از هر سه در نظریه اخلاقی وی وجود دارد؛ اما فضیلت‌محور بودن نظریه اخلاقی او نشان می‌دهد در این نظریه، عناصر اخلاق فضیلت‌محور غالب‌اند؛ بنابراین نباید وجود عناصری از هر سه نظریه اخلاقی را نبود انسجام در نظریه وی بدانیم. این مقاله اولین اثری است که به بررسی تحلیلی معیار ارزش‌های اخلاقی در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر می‌پردازد و ارتباط نظریه وی را با نظریات فلسفه اخلاق معاصر مشخص می‌کند.

نظریات اخلاقی به نظریات مبتنی بر کردار و نظریات فضیلت‌محور تقسیم می‌شوند. در اخلاق مبتنی بر کردار، بیشتر بر فعل اخلاقی و درستی یا نادرستی آن تمرکز می‌شود. اخلاق مبتنی بر کردار به دو شاخه فرعی تقسیم می‌شود: اخلاق تکلیف‌گرا ۱ و اخلاق نتیجه‌گرا ۲ (هولمز، ۱۳۸۵: ۷۰)؛ اما در اخلاق فضیلت‌محور ۳ به‌جای تأکید بر عمل اخلاقی و درستی یا نادرستی آن، بر منش، شخصیت و انگیزه‌های فاعل اخلاقی ۴ تمرکز می‌شود (فرانکا، ۱۳۸۳: ۱۴۱). در این قسمت تلاش می‌کنیم هریک از این نظریات را معرفی و تشریح و نسبت نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر را با هریک مشخص کنیم.

۱. نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر و نتیجه‌گرایی

در این بخش، نتیجه‌گرایی را در اخلاق هنجاری معرفی خواهیم کرد و

1. Deontological ethics

2. Consequentialism

3. Moral agent

4. Moral agent

مشخص می‌کنیم نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر چقدر با این نظریه قرابت دارد.

۱.۱. نتیجه‌گرایی

اگرچه درباره تعریفی کاملاً جامع و مشخص از نتیجه‌گرایی اتفاق نظری وجود ندارد، می‌توان تعریفی عرضه کرد که جامعیت بسیاری داشته باشد. براساس نتیجه‌گرایی اخلاقی، جایگاه اخلاقی عمل، یعنی درستی یا نادرستی این عمل به لحاظ اخلاقی با نتایج آن مشخص می‌شود (Carlson, 1995: 5). در اینجا منظور از نتیجه عمل، نتایج بیرون از اخلاق است. اگر ما (عامل اخلاقی) معتقد باشیم تکالیف اخلاقی همچون وفاداری، راست‌گویی، پاک‌دامنی و ... نتایجی هستند که در اخلاق باید به آن‌ها دست یابیم؛ یعنی باید راست‌گو، وفادار و پاک‌دامن باشیم، نتیجه‌گرا نیستیم، بلکه تکلیف‌گرا هستیم. هم نتیجه‌گرایی و هم تکلیف‌گرایی معتقدند در اخلاق باید به نتایجی دست یابیم؛ اما تکلیف‌گرایی این نتایج را درون اخلاق می‌داند؛ درحالی‌که نتیجه‌گرایی به نتایج بیرون اخلاق معتقد است (فرانکا، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۶).

یکی از مهم‌ترین صورت‌های نتیجه‌گرایی، سودگرایی ۱ است. بر مبنای این نظریه، ارزش اخلاقی عمل با پیامدهای آن مشخص خواهد شد (Hinman, 2003: 136). البته لازم است به تمایز سودگرایی و خودگرایی اخلاقی ۲ توجه کنیم. خودگرایی نیز یکی از اقسام نتیجه‌گرایی است. از نظر خودگرایان، تنها وظیفه اخلاقی هر انسان پیگیری کردن منافع شخصی خودش است؛ در واقع بر مبنای این نظریه، ما هیچ تعهد اخلاقی به سایر انسان‌ها نداریم (Mulgan, 2001: 9)؛ پس بر مبنای خودگرایی، فقط باید به نتایجی از عملمان در ارزش‌گذاری اخلاقی توجه کنیم که با رفاه و سعادت شخصی ما ارتباط دارند؛ اما سودگرایان معتقدند باید تأثیر پیامدهای عمل را بر همه انسان‌ها در نظر بگیریم؛ بنابراین نتیجه‌گرایان معتقدند عمل درست اخلاقی، عملی است که بیشترین پیامدهای مثبت را برای بیشتر انسان‌ها به وجود آورد. جرمی بنتام و جان استوارت میل از مهم‌ترین مدافعان

1. Utilitarianism

2. Moral egoism

این نظریه هستند. سودگرایی بتنام صورتی از لذت‌گرایی^۱ است. بتنام معتقد است عمل اخلاقی، عملی است که در راستای به حداکثر رساندن لذت و به حداقل رساندن درد باشد؛ در واقع بتنام سود را براساس لذت و خوشی تعریف می‌کند؛ اما از نظر میل لازم است سود را بر مبنای سعادت و خوشبختی تعریف کنیم؛ بنابراین لازم است به تفکیک خوشی^۲ و سعادت^۳ توجه کنیم. مقوله خوشی بیشتر با لذت‌های حسی و جسمی مرتبط است؛ در حالی که سعادت کمتر به جسم مربوط می‌شود و بیشتر به چیزهای ذهنی و روحانی بازمی‌گردد (Hinman, 2003: 137-138). اکنون می‌توان تفاوت سودگرایی میل و سودگرایی بتنام را فهمید. بتنام بیشتر بر لذت‌های لحظه‌ای تأکید، اما میل به سعادت و لذت بلندمدت توجه می‌کند.

۲.۱. تحلیل نظریه خواجه‌نصیر بر مبنای نتیجه‌گرایی

پس از تعریف نتیجه‌گرایی، تلاش می‌کنیم نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر را پدیدارشناسانه^۴ بررسی و مشخص کنیم چه نسبتی با نتیجه‌گرایی دارد. یکی از مقولات مهم در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر، سعادت و ارتباط آن با لذت عقلی است. به نظر می‌آید با توجه به این مقوله بتوان میان نتیجه‌گرایی و این نظریه نسبتی برقرار کرد. برای تبیین این نسبت، ابتدا از مقوله سعادت در نظریه اخلاقی خواجه گزارشی می‌دهیم. خواجه‌نصیر پیوند عمیقی میان سعادت و فضیلت برقرار می‌کند و رسیدن به سعادت را در گرو فضایل اخلاقی می‌داند. وی در کتاب *اخلاق ناصری* درباره سعادت این‌گونه سخن می‌گوید:

«اول مراتب فضایل که آن را سعادت نام کرده‌اند، آنست که مردم ارادت و طلب

1. Hedonism

2. Pleasure

3. Happiness

در مصالح خویش اندر این عالم محسوس و امور حسی که تعلق به نفس و بدن دارد، و آنچه بدان متصل و باز آن مشارک بود، صرف کند، و تصرف او در احوال محسوس از اعتدالی که ملایم آن احوال بود خارج نشود، و در این حال مردم هنوز ملابس هوا و شهوات بود؛ الا آنکه اعتدال نگه دارد و از افراط تجاوز نماید، و او در این مقام با آنچه بران اقدام باید نمود نزدیکتر بود از آنچه احتراز از آن واجب بود، چه امور او متوجه بود به صواب تدبیری متوسط در فضیلت، و از تقدیر فکر خارج نیفتد هرچه مشوب بود به تصرف در محسوسات؛ پس مرتبه دوم، و آن چنان بود که اراده و همت در امر فضل از اصلاح حال نفس و بدن صرف کند بی آنکه ملابس هوا و شهوات بود، و به مقتنیات حسی التفاتی نماید؛ مگر آنچه ضروری و ناگزیر بود؛ پس فضیلت مردم در این نوع رتبت متزاید می شود، چه مراتب و منازل این نوع بسیار است، بعضی از بعضی بلندتر و سبب آن تکثر؛ اما اولاً از جهت اختلاف طبایع بود، و ثانیاً از جهت اختلاف عادات، و ثالثاً از جهت تفاوت مدارج در علم و معرفت و فهم، و رابعاً از جهت اختلاف همت‌ها، و خامساً به حسب تفاوتی که در شوق و تحمل مشقت طلب افتد.» (طوسی، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۰)

در اینجا خواجه‌نصیر تلاش می‌کند نقش مهم عقلانیت را در زندگی سعادت‌مندانانه معرفی کند. اشاره وی به رعایت اعتدال برای دستیابی به سعادت و تأکید بر نسبت مستقیم سعادت با جلوگیری از خروج امور و افعال از تقدیر فکر، نمایانگر ارتباط مهم تعقل و زندگی سعادت‌مندانانه در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر است. بنیاد همه فضایل اخلاقی در نظام اخلاقی خواجه، عقلانیت و حاکمیت قوه تعقل است؛ بنابراین وقتی خواجه از نقش محوری عقل در مرتبه اول سعادت سخن می‌گوید، در واقع از نقش مهم فضیلت عقلانی در سعادت پرده برداری می‌کند.

مسئله مهم دیگری که ذیل بحث سعادت مطرح می‌شود، نسبت سعادت با مقوله لذت است. خواجه‌نصیر معتقد است فرد سعید در عین حال که براساس فضایل اخلاقی عمل می‌کند، از نحوه زیست خود لذت می‌برد (همان: ۹۷).

خواجه‌نصیر برای تشریح لذت ناشی از سعادت، دو نوع لذت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. نوع اول لذت، لذت انفعالی است. لذت انفعالی، لذتی است که از چیزهای حسی

مثل خوردن، آشامیدن و ارتباط جنسی به دست می‌آید. وی این لذت را انفعالی می‌نامد؛ زیرا از یک سو پایدار نیست و از طرف دیگر، در بسیاری از موارد به رنج تبدیل می‌شود. در مقابل این نوع لذت، لذت فعلی قرار دارد. لذتی که نتیجهٔ سعادت است، لذت فعلی است. لذت فعلی برخلاف لذت انفعالی، ذاتی است؛ زیرا به ضد خودش تبدیل نمی‌شود. لذت ناشی از تأمل نظری و اندیشیدن دربارهٔ چیزهای مجرد و الهی، لذتی فعلی و ذاتی است که هیچ‌گاه به رنج تبدیل نمی‌شود و پایدار است (همان: ۹۸).

باتوجه به جایگاه مقولهٔ سعادت و لذت عقلی در نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر می‌توان گفت نظریهٔ وی با نتیجه‌گرایی مرتبط است. چنانچه گذشت، براساس نتیجه‌گرایی اخلاقی، درستی یا نادرستی عمل براساس نتایج آن مشخص خواهد شد؛ پس می‌توان گفت رگه‌هایی از نتیجه‌گرایی در نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر وجود دارد. اگرچه وی معتقد است مراتب عالی فضیلت در این است که آدمی فعل را فقط برای خود فعل انجام دهد، سعادت نیز در نظام اخلاقی او جایگاه ویژه‌ای دارد. سعادت همان خیر ذاتی است که اگر فردی به آن برسد، محتاج چیزی بالاتر از آن نیست. همچنین خواجه‌نصیر سعادت را از جنس لذت فعلی می‌داند. این مسئله نیز حاکی از آن است که او به نتایج بیرون از اخلاق توجه دارد. اساساً توجه خواجه به فضایل اخلاقی و عقلانیت انسان از این حیث است که این‌ها آدمی را به سعادت نزدیک می‌کنند. در مراتب عالی فضیلت نیز با وجود اینکه نوعی تکلیف‌گرایی به چشم می‌خورد (در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت)؛ اما در نهایت مرتبه‌ای از فضیلت است و باید به سعادت منجر شود؛ از سوی دیگر، تمایزی که خواجه‌نصیر میان لذت عقلی و لذت حسی قائل است و تأکیدش بر لذت عقلی، نظریهٔ وی را به سودگرایی از نوع سودگرایی میل نزدیک می‌کند.

۲. نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر و تکلیف‌گرایی

در این بخش، نظریهٔ تکلیف‌گرایی اخلاقی را معرفی و پس از آن تلاش می‌کنیم بخش‌هایی را از نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر مشخص کنیم که با تکلیف‌گرایی قرابت دارد.

۱.۲. تکلیف‌گرایی

یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری در فلسفه اخلاق معاصر، تکلیف‌گرایی است که رقیب اصلی نتیجه‌گرایی است. تکلیف‌گرایان اخلاقی معتقدند تکالیف اخلاقی ما فی‌نفسه ارزشمند هستند؛ حتی اگر هیچ نتیجه مثبتی در زندگی ما نداشته باشند. براساس صورت‌های معتدل‌تر تکلیف‌گرایی، درستی اخلاقی عمل فقط برخاسته از نتایج آن نیست و باید ملاحظات تکلیف‌گرایانه را نیز در نظر گرفت (Kagan, 1998: 71). صورت‌بندی‌های مختلفی از تکلیف‌گرایی وجود دارد؛ اما مهم‌ترین و معروف‌ترین صورت‌بندی، نظریه اخلاقی کانت است. کانت از تکلیف‌گرایی قاعده‌محور دفاع و براساس آن قوانین کلی را به ما معرفی می‌کند که با آن‌ها می‌توانیم در شرایط جزئی عمل، تکلیف اخلاقی خود را تشخیص دهیم (بالمر، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۸۹). در نظریه اخلاقی کانت نیز مانند سایر نظریات تکلیف‌گرا، تکالیف اخلاقی محور و هدف اعمال اخلاقی هستند. از نظر کانت عملی اخلاقی است که (۱) مطابق تکلیف اخلاقی باشد؛ (۲) از روی تکلیف اخلاقی انجام شود (Driver, 2007: 80-84).

۲.۲. تحلیل نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر براساس تکلیف‌گرایی

به نظر می‌آید در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر نیز عناصری وجود دارد که آن را به تکلیف‌گرایی اخلاقی نزدیک می‌کند. برای اثبات این مطلب لازم است دوباره به بررسی مقوله سعادت و مراتب آن در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر توجه کنیم. خواجه‌نصیر معتقد است بالاترین مرتبه سعادت در این است که افعال انسان شبیه افعال خداوند شود:

«و آخر مراتب فضیلت آن بود که افعال مردم همه الهی محض شود، و افعال الهی خیر محض بود، و فعل که خیر محض بود فاعلش نه از برای غرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بود فاعلش نه از برای غرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بود مطلوب لذاته و مقصود لِنفسه، و آنچه غایت بود، و خاصه در غایت نفاست بود، نه از برای چیز دیگر بود.» (طوسی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۲)

باتوجه به سخنان خواجه‌نصیر زمانی می‌توانیم بگوییم عمل فردی که به فقیر کمک کرده

الهی است که هدف او از این عمل، نفس درستی و خیریت عمل باشد؛ اما چنانچه این فرد انگیزه و هدف دیگری داشته باشد؛ برای نمونه، دنبال تأیید دیگران و به دست آوردن عزت اجتماعی باشد یا در انتظار سپاسگزاری فقیر باشد، عمل او عملی الهی و خداگونه نخواهد بود. در اینجا ممکن است بگویند سخن خواجه نصیر بیشتر با غایت گرایی یا نتیجه گرایی مرتبط است تا تکلیف گرایی؛ زیرا براساس این مطلب، غایت رفتار انسان، الهی شدن و تشبه به پروردگار در عمل است؛ بنابراین در اینجا نتیجه عمل اخلاقی محوریت دارد؛ اما همان گونه که در قسمت نتیجه گرایی گفتیم، تکلیف گرایان اخلاقی نیز به یک معنا نتیجه گرا هستند؛ زیرا غایتی را برای فعل اخلاقی در نظر می گیرند و این غایت همان تحقق ارزش های اخلاقی و عمل کردن به انگیزه ادای تکلیف است؛ اما تفاوت نتیجه گرایی به معنای مصطلح با تکلیف گرایی این است که نتیجه گرایی به نتایج بیرون اخلاق توجه می کند و معتقد است ارزش غیر اخلاقی (نه ضد اخلاقی) عمل، ارزش اخلاقی آن را تعیین می کند. در اینجا نیز وقتی می گوئیم از نظر خواجه مرتبه عالی فضیلت این است که افعال انسان الهی شود، بی شک نوعی غایت گرایی وجود دارد؛ اما این غایت گرایی، غایت گرایی عام است؛ به گونه ای که تکلیف گرایی هم زیرمجموعه آن قرار می گیرد؛ اما غایت گرایی به معنای مصطلح که سودگرایان نیز طرفدار آن هستند، غایت گرایی از این نوع نیست؛ زیرا همان گونه که گفتیم، در غایت گرایی به معنای خاص، نتایج بیرون از اخلاق، مشخص کننده ارزش اخلاقی عمل است. اگرچه خواجه نصیر می گوید عالی ترین مرتبه فضیلت، تشبه افعال انسان به افعال الهی است و به هر حال نوعی غایت است، محتوای افعال الهی که قرار است افعال انسان با آن سازگار شود، به تکلیف گرایی نزدیک است؛ در واقع رفتار انسان نیز باید به گونه ای باشد که فعل را فقط برای خود آن انجام دهد، نه برای نتایج بیرون از آن.

خواجه نصیر در کتاب *اوصاف الاشراف*، مبحث اخلاص را مطرح می کند که با نکته اخیر مرتبط است. مقصود خواجه نصیر از اخلاص این است که آدمی هر عملی را انجام می دهد، فقط با انگیزه تقرب به پروردگار باشد و هیچ غرض و انگیزه دیگری نداشته باشد. انگیزه هایی که اخلاص را از بین می برند، چیزهایی مانند جاه، مقام و آرزوی نیک نامی است

(طوسی، ۱۳۷۶: ۱۲۰)؛ بنابراین از نظر خواجه‌نصیر خالص کردن فعل از انگیزه‌های بیرون از خود فعل لازمهٔ سعادت است. اگرچه غایت نهایی همهٔ افعال انسان قرب الهی است، افعال اخلاقی به انسان کمک می‌کنند به این غایت دست یابد. گفتنی است که بحث خواجه‌نصیر در این بخش از کتاب *اوصاف الاشراف*، تفاوت مهمی با تکلیف‌گرایی به معنای مصطلح دارد. در تکلیف‌گرایی نباید هیچ انگیزه‌ای غیر از تکلیف اخلاقی در عمل به تکلیف وجود داشته باشد؛ اما خواجه‌نصیر در این قسمت، انگیزهٔ تقرب به پروردگار را بالاترین انگیزهٔ عمل می‌داند؛ از این رو از تکلیف‌گرایی دور می‌شود؛ اما ممکن است بگوییم در نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر، تقرب به پروردگار فی نفسه تکلیفی اخلاقی و البته مهم‌ترین تکلیف اخلاقی است. با توجه به این تفسیر، نظریهٔ اخلاقی او به تکلیف‌گرایی نزدیک می‌شود.

خواجه‌نصیر نیز معتقد است فرد زمانی به مراتب بالای فضیلت می‌رسد که افعال او همگی غایت فی نفسه باشند و هدف و انگیزه‌ای زائد بر انجام دادن فعل نداشته باشد. همان‌طور که گفتیم، خواجه با طرح این مسئله، معیاری عینی برای تعیین درستی عمل اخلاقی وضع می‌کند؛ اما از سوی دیگر، این مطلب موضع اخلاقی وی را به نظریه تکلیف‌گرایی اخلاقی نزدیک می‌کند؛ از این رو می‌توان گفت عناصر تکلیف‌گرایانه نیز در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر یافت می‌شود.

۳. نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر و اخلاق فضیلت‌محور

در این قسمت، اخلاق فضیلت‌محور را معرفی و تبیین و پس از آن با توجه به معیارهای موجود در این نظریه، نظریهٔ اخلاقی خواجه‌نصیر را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

۱.۳. اخلاق فضیلت‌محور

اخلاق فضیلت‌محور پیشینهٔ قوی دارد و به لحاظ تاریخی بر تکلیف‌گرایی و نتیجه‌گرایی اخلاقی مقدم است. این مکتب ریشه در اندیشه‌های اخلاقی فیلسوفان یونان و چین باستان دارد. این فیلسوفان بر فضایل شخصیت همچون عدالت و شجاعت تأکید و چگونگی تأثیر

این مقولات را بر زندگی خوب و شکوفایی انسان بیان کردند (Russell, 2013: 1). اخلاق فضیلت محور از حیث تأکید بر فضایل و شخصیت ۱ عامل اخلاقی در تقابل با نظریات تکلیف گرا و نتیجه گرا قرار می گیرد؛ زیرا تکلیف گرایی اخلاقی بر تکالیف و قوانین اخلاقی تأکید و نتیجه گرایی به نتایج عمل اخلاقی توجه منحصر به فردی می کند. اخلاق فضیلت محور ریشه در اندیشه های اخلاقی افلاطون و ارسطو دارد (Hursthouse, 1999: 4). به نظر می رسد گسترش بسیاری از نظام های اخلاقی فضیلت محور در دوران مدرن به دلیل کاستی های بنیادینی است که در نتیجه گرایی و تکلیف گرایی اخلاقی وجود دارد. افرادی چون الیزابت آنسکوم و السدیر مکایتایر منتقدان جدی سودگرایی و تکلیف گرایی در دوران مدرن هستند. از نظر آنها این دو نظام اخلاقی با در نظر نگرفتن شخصیت فاعل اخلاقی، عواطف و احساسات انسانی و در یک کلام، انسانیت انسان را نادیده می گیرند و بیش از هر چیز انسان را به رباتی محاسبه گر تبدیل می کنند و نشاط واقعی زندگی را از بین می برند (Gardiner, 2005: 1-2). این مسئله ناظر به بعد قانون گرا و درعین حال، عمل محور دو نظریه تکلیف گرایی و نتیجه گرایی اخلاقی است؛ در واقع اخلاق فضیلت محور به جای تمرکز بر درستی یا نادرستی اعمال، که معمولاً برگرفته از قوانین اخلاقی عام است، بر خود عامل اخلاقی و منش او تأکید می کند (Chappell, 2014: 76). یکی از دلایل مطرح شدن اخلاق فضیلت محور در دوران معاصر، این بود که بیشتر فیلسوفان اخلاق معاصر متوجه شدند نظریات اخلاقی سودگرا درباره انگیزه ها، عواطف و ارتباطات شخصی انسان ها کاستی های مهمی دارند؛ اما اخلاق فضیلت محور به چنین مسائلی به شدت توجه می کند. این مسئله تاجایی پیش رفت که افرادی چون برنارد ویلیامز مدعی شدند سودگرایی اخلاقی اگر بخواهد مبانی اصلی خود را حفظ کند، به ما اجازه نمی دهد ارتباطات عشقی و دوستانه داشته باشیم (Oakley, 2014: 64).

دو نوع رویکرد بنیادی به اخلاق فضیلت محور وجود دارد: رویکرد افراطی و رویکرد

معتدل. طرفداران رویکرد افراطی معتقدند نظریات تکلیف‌گرا و نتیجه‌گرا کاملاً نادرست و در تعارض با اخلاق فضیلت‌محورند؛ اما مدافعان اخلاق فضیلت‌محور معتدل، اخلاق فضیلت‌محور را مکمل نظریات تکلیف‌گرا و نتیجه‌گرا می‌دانند و بر این باورند که به دلیل بی‌توجهی به منش و شخصیت عامل اخلاقی در این نظریات، وجود نظریه فضیلت‌محور ضروری است (لاودن، ۱۳۹۲: ۲۹۲-۲۹۳).

معیار ارزش‌گذاری در اخلاق فضیلت‌محور، فضایل هستند؛ اما بسیاری از عالمان اخلاق فضیلت‌محور معتقدند این مسئله به معنای نادیده گرفتن درستی عمل و عدم ارزش‌گذاری آن در این نظریه نیست. از نظر آن‌ها باید ارزش‌گذاری اعمال افراد بر مبنای ارزش‌گذاری شخصیت آن‌ها باشد. آن‌ها معتقدند معیار اصلی ارزش‌گذاری در اخلاق، فضایل هستند و عمل درست عملی است که منطبق با فضایل است (Driver, 2007: 137). در اخلاق فضیلت‌محور، فضایل و شخصیت شخص فضیلت‌مند پیوندی ناگسستنی دارند. فضایی چون صداقت، شجاعت و مهربانی، ویژگی‌های شخصیت در این نظریه اخلاقی هستند. این ویژگی‌ها یا فضایل، پایدارند و موجب می‌شوند شخص فضیلت‌مند در شرایط مختلف، اعمال اخلاقی واحدی انجام دهد؛ برای نمونه، وقتی از شخصیتی سخن می‌گوییم که از فضیلت شجاعت بهره‌مند است، در موقعیت‌های گوناگون شجاعانه عمل می‌کند و این نوع عملکرد در یکی از ویژگی‌های پایدار شخصیت او ریشه دارد (Miller, 2014: 4118-4119)؛ در واقع فضایل اخلاقی ویژگی‌های متکثری هستند که در کل منسجمی به نام شخصیت وحدت می‌یابند؛ از سوی دیگر، در اثر کنار هم قرار گرفتن این فضایل است که شخصیت اخلاقی ساخته می‌شود؛ بنابراین ارتباط این دو مقوله در اخلاق فضیلت‌محور عمیق و ناگسستنی است.

وقتی وارد حوزه اخلاق فضیلت‌محور می‌شویم، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که پاسخ دادن به آن‌ها برای فهم بهتر این نظریه ضروری است. از آنجاکه بنیان اخلاق فضیلت‌محور بر فضایل اخلاقی است، اولین پرسش، پرسش از چیستی فضیلت است. ارسطو معتقد است فضیلت اکتسابی است، در اثر تکرار اعمال منطبق با فضیلت در طبیعت و نفس انسان پدید

می آید و به ویژگی پایدار نفس تبدیل می شود (ارسطو، ۱۳۸۶: ۸۱)؛ در واقع از نظر او فضیلت ویژگی منش و شخصیت فرد است که در اعمال متداول و روزمره وی بروز می کند. به زعم او فردی که گاهی راست و گاهی دروغ می گوید، از فضیلت صداقت بهره مند نیست (ریچلز، ۱۳۸۷: ۲۴۳)؛ در واقع چنین انسانی فقط در شرایطی راست می گوید که صداقت برای او مفید است؛ بنابراین کسی که فضیلت صداقت دارد، شخصیتی دارد که جز راست گویی از آن انتظار نمی رود.

ارسطو معتقد است مهم ترین ویژگی فضیلت، رعایت اعتدال و حد وسط در انجام دادن عمل است؛ برای نمونه، زمانی فضیلت شجاعت در نفس به وجود می آید که آدمی در مواجهه با شرایط خطرناک از افراط و تفریط بپرهیزد که اولی به تهور و دومی به ترس منتهی می شود (ارسطو، ۱۳۸۶: ۸۱-۸۲). از نظر ارسطو این احساس لذت هنگام انجام دادن عمل نمایانگر این است که عمل در فضیلت ریشه دارد.

اگرچه درستی عمل برای ارسطو مهم است، شرط کافی برای فضیلت‌مندانانه بودن عمل نیست. بر اساس نظریه اخلاقی او، فضیلت‌مند کسی نیست که فقط عمل درست را انجام می دهد، بلکه کسی است که عمل درست را در شرایط روحی، روانی و عاطفی مناسب انجام می دهد (Driver, 2007: 140-141)؛ بنابراین در نظریه اخلاقی ارسطو این مسئله نیز بسیار مهم است که عمل درست از چه شخصیتی صادر می شود که یکی از مهم ترین وجوه تمایز نظریه او از تکلیف گرایی و نتیجه گرایی است.

از نظر پین کافس ۱ تعریف دقیق تری از فضیلت وجود دارد. وی معتقد است فضایل و رذایل اخلاقی کیفیاتی هستند که ما را به سوی افراد جذب می کنند یا موجب بیزاری ما از آنها می شوند (ریچلز، ۱۳۸۷: ۲۴۴). به نظر می آید پین کافس تلاش می کند مقوله تمایل یا بی تمایلی انسان را به فضایل و رذایل در تعریف ارسطویی از فضیلت وارد کند؛ گویا مقصود وی این است که وجود فضایل اخلاقی در هر فرد عاملی است که فی نفسه و مستقل از

1. Pincoffs

چیزهای بیرونی همچون ثروت، ظاهر یا موقعیت اجتماعی موجب می‌شود جذب دیگران شویم و به آن‌ها تمایل پیدا کنیم؛ درمقابل، رذایل اخلاقی نیز چیزهایی هستند که صرف‌نظر از مقولات مذکور باعث دلزدگی از دیگران و بی‌تمایلی به آن‌ها می‌شوند.

کریستین سوانتون یکی از نظریه‌پردازان اخلاق فضیلت‌محور معاصر است. وی معتقد است باید در تعریف فضیلت، مقولات متعدد را در نظر بگیریم. او بر همین اساس نظریه خود را اخلاق فضیلت‌محور کثرت‌گرایانه می‌نامد. از نظر او زمانی می‌توان گفت فضیلت در شخصیت فرد شکل گرفته است که در مواجهه با شرایط، افراد و چیزهای مختلف، بهترین پاسخ را بدهد (Swanton, 2003: 1-3)؛ در هر صورت، تعریف غالب از فضیلت در دوران مدرن، تعریف ارسطویی است (البته فیلسوفان اخلاق مدرن آن را بسط داده‌اند)؛ بنابراین مهم‌ترین وجهی را که در تعریف فضیلت باید در نظر بگیریم، این است که فضیلت در شخصیت فرد فضیلت‌مند ریشه دارد و از فضیلت‌مند، جز اعمال فضیلت‌مندانه انتظار نمی‌رود. (Fieser, 2010: 128-129).

حتی با پذیرش این تعریف کلی از فضیلت باید به نکات مهمی توجه کنیم. اول اینکه در بسیاری از موارد، فضایل و رذایل اخلاقی درهم‌تنیده و مرتبط با یکدیگرند و تفکیک آن‌ها مشکل است؛ یعنی چیزی که ابتدا فضیلت فی‌نفسه خوب به نظر می‌آید، می‌تواند به انتخاب اخلاقی بد منجر شود. همچنین ممکن است چیزی که ابتدا رذیلت اخلاقی فی‌نفسه بد به نظر می‌آید، به انتخاب اخلاقی خوب منجر شود؛ برای نمونه، وقت‌شناسی^۱ که فضیلتی اخلاقی است، می‌تواند مانع کمک کردن ما به دیگران در شرایط ضروری شود (Kupperman, 2009: 244)؛ پس فضایل اخلاقی باید در یک زمینه و چهارچوب فهم شوند و باید توجه کنیم در برخی موارد میان این فضایل تعارض به‌وجود می‌آید که حل آن مستلزم انتخابی عقلانی است.

آخرین پرسشی که هر نظریه اخلاقی فضیلت‌محور باید پاسخ دهد، پرسش از نسبت زندگی مطلوب و عمل کردن براساس فضایل اخلاقی است. بسیاری از مدافعان اخلاق فضیلت‌محور معتقدند پرسش از بهترین راه برای زندگی و چگونگی دستیابی به خوشبختی

1. Punctuality

و شادمانی، بنیادی‌ترین پرسش اخلاقی است. از نظر آن‌ها برای پاسخ دادن به این پرسش باید به این پرسش جواب دهیم که چگونه شخصی باشیم و چه شخصیتی داشته باشیم (Russell, 2013: 7). آن‌ها معتقدند چون پرسش از ویژگی‌های منش و شخصیت در اخلاق فضیلت‌محور مطرح می‌شود و از طرفی پاسخ به این پرسش پیش‌شرط جواب دادن به پرسش از معنای زندگی خوب است، این نظریه بهتر از سایر نظریه‌ها ارتباط اخلاق و زندگی مطلوب را تبیین می‌کند.

در نظریه اخلاقی سقراط پیوند فضایل اخلاقی و خوشبختی چنان مستحکم است که وی عقیده دارد فضیلت نه تنها شرط لازم برای خوشبختی و زندگی شاد، بلکه شرط کافی برای تحقق آن است (Zagzebski, 2006: 53).

برای تحلیل دقیق این رابطه علاوه بر تعریفی دقیق از فضیلت اخلاقی و فرد فضیلت‌مند، به تعریفی دقیق از زندگی مطلوب نیاز داریم. برخی عالمان اخلاق فضیلت معتقدند زندگی مطلوب، روبه‌رشد و ترقی است و در آن توانمندی‌های بالقوه انسان به فعلیت می‌رسند. برخی دیگر بر این باورند که زندگی مطلوب، زندگی لذت‌بخش و رضایت‌بخش است. بسته به تعریف، هریک از این فیلسوفان تلاش می‌کنند ارتباط زندگی مطلوب و فضایل اخلاقی را توضیح دهند (Swanton, 2005: 57)؛ برای نمونه، ارسطو معتقد است سعادت‌مندی و زندگی مطلوب برای آدمی زمانی حاصل می‌شود که عقلانیت خود را در عمل به کار بگیرد و از اعمال غیرعقلانی خودداری کند. ارسطو بر این باور است که فقط با بهره‌مندی از فضایل اخلاقی است که انسان می‌تواند زندگی عقلانی و مطلوبی داشته باشد (ریچلز، ۱۳۸۷: ۲۵۴-۲۵۵).

بر اساس ارتباطی که ارسطو میان زندگی فضیلت‌مندان و زندگی مطلوب برقرار می‌کند، نظریه اخلاقی او را سعادت‌گرایی^۱ می‌نامند (Swanton, 2005: 77). البته در کنار ارسطو، به افلاطون و رواقیان نیز سعادت‌گرا می‌گویند؛ اما این متفکران درباره چستی سعادت و چگونگی دستیابی به آن نظر یکسانی ندارند (Baril, 2014: 17). از نظر ارسطو سعادت بالاترین

1. Eudaimonism

خیر انسان است که از طریق عمل مطابق فضایل به دست می آید. البته او تأکید می کند که صرف عمل مطابق با فضیلت ضامن رسیدن به سعادت نیست؛ زیرا چیزهای خارجی و بیرون از انسان مثل ثروت، دوست و فرزند نیز بر سعادت مندی او اثر می گذارند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۰)؛ در واقع ارسطو معتقد است همان طور که زندگی سالم ضامنی برای سلامتی جسمی انسان در کل حیاتش نیست، زندگی مطابق با فضایل نیز خوشبختی ما را تضمین نمی کند (Swanton, 2005: 78)؛ گویا از نظر او زندگی مطابق با فضایل، احتمال سعادت مندی را بیشتر می کند؛ اما آن را قطعی نمی کند.

۲.۳. تحلیل نظریه اخلاقی خواجه نصیر بر اساس اخلاق فضیلت محور

به نظر می آید نظریه اخلاقی خواجه نصیر بیشترین قرابت را با اخلاق فضیلت محور دارد. نفس شناسی (بنیان شکل گیری فضایل اخلاقی در نظریه او) و تعریف وی از اخلاق، این نکته را اثبات می کند. خواجه نصیر برای تعریف اخلاق به تمایز ملکه و حال توجه می کند. حال کیفیت نفسانی است که زود از بین می رود. حال به سرشت و طبع هر انسان بازمی گردد؛ برای نمونه، برخی بر حسب طبیعتشان زودجوش و عصبی هستند؛ اما ملکه کیفیتی نفسانی است که در نفس انسان پایدار است. ملکه برخلاف حال از طبع انسان تبعیت نمی کند و با عادت، تمرین و تکرار به دست می آید (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

پس از این تمایز، خواجه نصیر در تعریف اخلاق می گوید: «خلق ملکه ای نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از وی احتیاج به فکری و رویتی» (همان). به نظر می آید مقصود از ملکه در تعریف اخلاق، فضیلت باشد؛ یعنی وقتی خواجه نصیر از فضیلت شجاعت سخن می گوید، منظورش ملکه ای نفسانی است که انسان فضیلت مند به سبب داشتن آن همواره در همه شرایط و بدون تکلف، افعال شجاعانه انجام می دهد. از نظر او ملکه ویژگی منش و شخصیت عامل اخلاقی است و سبب می شود عامل اخلاقی هنگام مواجهه با شرایطی که مستلزم انجام عمل اخلاقی است، فعل اخلاقی را بدون اندیشه انجام ندهد. این ویژگی نظریه اخلاقی خواجه نصیر، نظریه او را به اخلاق فضیلت محور نزدیک می کند.

از نظر خواجه نفس در انسان، جوهر واحدی است که قوای متکثری دارد. نفس سه قوه

اصلی دارد: شهویه، غضبیه و ناطقه. (همان: ۵۸). خواجه‌نصیر برای هر یک از این قوا فضیلتی در نظر می‌گیرد. فضیلت قوه ناطقه، حکمت، فضیلت قوه غضبیه، شجاعت و فضیلت قوه شهویه، خویشتن‌داری یا عفت است. عدالت چهارمین فضیلت اخلاقی اصلی است که در اثر هماهنگی عملکرد قوای نفس و حاکمیت قوه ناطقه بر دو قوه دیگر به وجود می‌آید (همان: ۱۰۸). معیار خواجه برای تمیز فضیلت از رذیلت، حد وسط است. از نظر او تنها زمانی می‌توانیم بگوییم عملی فضیلت‌مندانه است که در انجام دادن آن جانب اعتدال گرفته شده باشد و از افراط و تفریط در آن اجتناب شود؛ بنابراین دو طرف حد اعتدال یا وسط، که حالت افراط و تفریط هستند، رذیلت است (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

باتوجه به تأکید خواجه‌نصیر بر حد وسط به عنوان معیار عمل اخلاقی و مبتنی بر فضیلت و باتوجه به ساختار کلی نظریه اخلاقی او و اینکه خلق را امری قابل تغییر می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت از نظر او فضایل اخلاقی مقولاتی اکتسابی هستند که در اثر تمرین و ممارست و رعایت معیار حد وسط در انجام اعمال اخلاقی به دست می‌آیند. در واقع فضایل اخلاقی که ویژگی پایدار نفس انسان هستند در اثر تکرار اعمال فضیلت‌مندانه حاصل می‌شوند و اموری پیشینی و موروثی نیستند. بنابراین می‌توان گفت از این نظر نیز ارتباط زیادی میان نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر و اخلاق فضیلت‌محور وجود دارد، زیرا همان‌طور که بیان گردید در اخلاق فضیلت‌محور بر اکتسابی بودن فضایل تأکید می‌شود.

مسئله مهمی دیگری که در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر وجود دارد و نسبت نظریه اخلاقی وی را با اخلاق فضیلت‌محور معاصر مشخص می‌کند، این است که سعادت‌مندی در نظام اخلاقی وی در گرو فضیلت‌مندی شدن است. وی از فضایل اخلاقی چهارگانه‌ای یاد می‌کند که هر کدام در ارتباط با یکی از قوای نفس هستند (البته فضیلت عدالت از تعادل و هماهنگی قوای نفس به دست می‌آید) و فرد سعید فردی است که هر چهار فضیلت را داشته باشد (همان: ۱۲۲).

مسئله دیگر ذیل اخلاق فضیلت‌محور این بود که گاهی در این نوع اخلاق، تفکیک فضیلت اخلاقی از رذیلت بسیار سخت است. در برخی شرایط، چیزی که فضیلت در نظر گرفته شده است، می‌تواند نقش رذیلت را بازی کند؛ به همان نسبت که مقوله‌ای که ابتدا

رذیلت اخلاقی در نظر گرفته شده است می تواند نقش مهمی در دستیابی به فضیلت اخلاقی داشته باشد. این مسئله نیز در نظام اخلاقی خواجه نصیر مستقیم نیامده، بلکه ضمنی است. از نظر خواجه نصیر رذایل اخلاقی همان بیماری های نفسانی هستند و همان طور که می توانیم بیماری های جسمی را مداوا کنیم، امکان درمان رذیلت های اخلاقی وجود دارد. از نظر او چهار روش اصلی درمان در طب وجود دارد که می توانیم از آنها برای مداوای رذایل اخلاقی استفاده کنیم (همان: ۱۷۰). از چهار روشی که در درمان رذیلت های اخلاقی وجود دارد، روش سوم مؤید این است که از نظر خواجه نیز در برخی شرایط رذیلتی اخلاقی می تواند نقش مهمی در دستیابی به فضیلت داشته باشد. خواجه نصیر معتقد است در روش سوم درمان رذیلت ناچاریم فرد را به رذیلتی متمایل کنیم که در طرف مخالف آن است؛ برای مثال، اگر فردی به رذیلت جبن مبتلاست، برای رهایی او از این رذیلت که در طرف تفریط فضیلت اخلاقی است، از او می خواهیم انسان متهوری باشد. تهور نیز رذیلتی اخلاقی است و در طرف افراط فضیلت شجاعت قرار دارد؛ اما همان طور که گفتیم، وقتی فرد مبتلا به جبن را به سوی تهور متمایل می کنیم، این امکان فراهم می شود تا به حالت تعادل متمایل شود که همان شجاعت است؛ در واقع اینجا فرد مبتلا را به مرگ می گیرند تا به تب راضی شود (همان: ۱۷۱). کاملاً مشخص است که خواجه نصیر در این قسمت بر نقش محوری رذیلتی اخلاقی در درمان رذیلت اخلاقی دیگر تأکید می کند، اگر چه او معتقد است این روش فقط در شرایط اضطراری به کار می رود؛ بنابراین در اینجا رذیلت اخلاقی نقش مهمی در دستیابی به فضیلت بازی می کند. البته در این مورد، رذیلت تهور همچنان رذیلت اخلاقی است و به فضیلت مبدل نمی شود؛ اما با توجه به شرایطی که خواجه نصیر برای درمان رذیلت اخلاقی دیگر بیان می کند، وسیله ای برای دستیابی به فضیلت می شود. توجه به این مسئله از پیچیده بودن ماهیت فضایل و رذایل و وابسته بودن آنها به شرایط پرده برداری می کند. آخرین مطلبی که درباره اخلاق فضیلت محور گفتیم، نسبت مآراستگی به فضایل اخلاقی و زندگی مطلوب بود. به نظر می آید در نظام اخلاقی خواجه نصیر هر دو تعریف از زندگی مطلوب (در بخش گذشته) در نظر گرفته شده است. پس از آنکه خواجه به عقلانیت انسان

همچون ویژگی متمایز او از سایر موجودات اشاره می‌کند، می‌گوید عقلانیت در انسان بالقوه است و باید به فعلیت برسد؛ از سوی دیگر خواجه‌نصیر معتقد است زندگی مطلوب و سعادت‌مندانه برای انسان نیز در گرو به فعلیت رسیدن قوه عقل است؛ اما زمانی می‌توان گفت توانمندی‌های بالقوه عقل به فعلیت رسیده است که نفس آدمی به فضایل اخلاقی آراسته شده باشد؛ بنابراین زندگی مطلوب در نظر خواجه‌نصیر ارتباط مستقیم و تنگ‌انگی با زندگی فضیلت‌مندانه دارد؛ اما خواجه‌نصیر به لذت نیز توجه ویژه‌ای می‌کند و در بخشی از کتاب *اخلاق ناصری* به آن می‌پردازد. او لذت فعلی را از لذت انفعالی تفکیک می‌کند و بر این باور است که لذت فعلی همان سعادت یا زندگی مطلوب است؛ از سوی دیگر او معتقد است لذت فعلی که در برابر لذت انفعالی قرار دارد، لذت عقلی و مقابل لذت حسی است. لذت عقلی، لذتی است پایدار و هیچ‌گاه به ضد لذت، یعنی الم تبدیل نمی‌شود؛ در حالی که لذت حسی در بسیاری از موارد با درد و رنج همراه خواهند بود یا پس از اتمام لذت، فرد را با درد مواجه می‌کنند. تحلیل مقوله لذت در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر نیز نمایانگر ارتباط عمیق زندگی مطلوب و سعادت‌مندانه با زندگی فضیلت‌مندانه است؛ زیرا از نظر خواجه سعادت، لذت فعلی است؛ اما لذت فعلی فقط از طریق لذت عقلانی به دست می‌آید؛ از طرف دیگر، انسانی که لذت عقلی را بر لذت حسی مقدم می‌داند، فضیلت‌مند است؛ زیرا عقلانیت را راهنمای زندگی خود کرده است.

خصوصیات پیش‌گفته در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر ما را به این نتیجه می‌رساند که این نظام اخلاقی بیشترین قرابت را با اخلاق فضیلت‌محور دارد. همان‌طور که گفتیم، اخلاق فضیلت‌محور نیز همانند نظام اخلاقی خواجه، بیشترین تأکید را بر فضایل اخلاقی دارد و معتقد است شرط سعادت‌مندی انسان آراستگی نفس به فضایل اخلاقی است. مهم‌ترین انتقاد فضیلت‌گرایی بر نظام‌های اخلاقی تکلیف‌نگر و نتیجه‌گرا غافل شدن از منش عامل اخلاقی است. از نظر فضیلت‌گرایان تأکید بر مقوله فضیلت، خلأ ناشی از بی‌توجهی به شخصیت عامل اخلاقی را پر خواهد کرد. در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر نیز فضایل اخلاقی ویژگی‌های نفس انسانی هستند و خصوصیات نفس در انسان مقوله‌ای است که شخصیت انسان را مشخص می‌کند.

نتیجه‌گیری

این نوشتار تلاشی بود برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی که در مقدمه طرح کردیم. اولین پرسش، پرسش از چیستی نظریات اخلاقی هنجاری محوری در فلسفه اخلاق معاصر بود. براساس یافته‌های این تحقیق، بنیادی‌ترین نظریات، تکلیف‌گرایی، نتیجه‌گرایی و اخلاق فضیلت‌محور هستند. پرسش دیگر این بود که آیا نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر با همه نظریات اخلاقی معاصر یا فقط با یکی نسبت دارد. بررسی نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر و تحلیل کتاب *اخلاق ناصری* ما را به این نتیجه رساند که نظریه وی با هر یک از نظریات هنجاری معاصر از برخی ابعاد نسبت دارد؛ اما آخرین و مهم‌ترین پرسش این است که نظریه خواجه‌نصیر به کدام یک از نظریات اخلاقی معاصر نزدیک‌تر است. نظریه وی بیشترین قرابت را با اخلاق فضیلت‌محور دارد؛ اما در نهایت باید مشخص شود نظریه اخلاقی وی تکلیف‌گرا یا نتیجه‌گرا یا قرآنی از اخلاق فضیلت‌محور است. برای این کار باید به نکته مهمی اشاره کنیم.

باید مشخص شود معیار ما برای اطلاق واژه تکلیف‌گرا، نتیجه‌گرا یا فضیلت‌گرا بر نظریه‌ای اخلاقی چیست. تعاریف نظریات اخلاقی معاصر، اعم از نتیجه‌گرا، تکلیف‌گرا و فضیلت‌گرا، بسیار کلی و انتزاعی است؛ زیرا کار ذهن تقطیع کردن و مرزبندی است؛ اما در عمل، بسیاری از مرزبندی‌های ذهنی نقض می‌شوند؛ برای مثال، وقتی تکلیف‌گرایی را تعریف می‌کنیم؛ مقصودمان بیان خصوصیات کلی است که اگر در نظریه‌ای اخلاقی وجود داشته باشد، آن نظریه تکلیف‌گراست؛ بنابراین وقتی با نظریه اخلاقی مواجه می‌شویم، لازم نیست برای تکلیف‌گرا نامیدن آن همه خصوصیات که در تعریف تکلیف‌گرایی آمده است در آن وجود داشته باشد و این نظریه هیچ ارتباطی با سایر نظریات اخلاقی نداشته باشد؛ بنابراین معیار برای تکلیف‌گرا، نتیجه‌گرا یا فضیلت‌گرا نامیدن نظریه‌ای اخلاقی، غلبه خصوصیات مطرح‌شده در تعریف هر یک از نظریات اخلاقی سه‌گانه در آن نظریه است؛ پس کاملاً محتمل است عناصر تکلیف‌گرایانه و نتیجه‌گرایانه در نظریه‌ای اخلاقی وجود داشته باشند؛ اما چون عناصر فضیلت‌گرایانه در آن غالب است، ذیل تکلیف‌گرایی یا نتیجه‌گرایی

قرار نگیرد. با توجه به این نکته می‌توان گفت با وجود اینکه خصوصیات نظریات نتیجه‌گرا و تکلیف‌گرا در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر مشاهده می‌شوند، چون در این نظریه عناصر فضیلت‌گرایانه غالب است، نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر بیشترین نزدیکی را با فضیلت‌گرایی دارد و قرائتی از اخلاق فضیلت‌محور است؛ اما چون نظریه خواجه‌نصیر از فضیلت‌گرایی است، لازم است به پرسش‌ها و مسائل فضیلت‌گرایی پاسخ دهد.

اولین پرسش در اخلاق فضیلت‌محور، پرسش از معنای فضیلت است؛ از سوی دیگر برای تحلیل معنای فضیلت باید سراغ شخصیت‌عامل اخلاقی رفت. فرد فضیلت‌مند، شخصیتی فضیلت‌مندانه دارد؛ یعنی همواره اعمال فضیلت‌مندانه انجام می‌دهد؛ در واقع تمام اعمال وی در شخصیت اخلاقی و فضیلت‌مندانه‌اش ریشه دارد. در نظام اخلاقی خواجه‌نصیر نیز چنین تحلیلی از معنای فضیلت به چشم می‌خورد. وی ارتباطی عمیق میان فضیلت و منش عامل اخلاقی برقرار می‌کند؛ زیرا از نظر خواجه‌نصیر ملک‌های است که در نفس انسان به وجود می‌آید و از این رو ویژگی پایدار شخصیت آدمی است. سایر ویژگی‌های مهم اخلاق فضیلت‌محور، مثل ارتباط سعادت و فضیلت، لذت و فضیلت، معیار حد وسط و عقلانی بودن فضایل در نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر نیز وجود دارد.

وقتی از فضیلت‌محور بودن نظریه اخلاقی خواجه‌نصیر سخن می‌گوییم، مقصودمان فضیلت‌محوری معتدل است؛ زیرا فقط با این فرض است که می‌توان از رگه‌های نتیجه‌گرایانه و تکلیف‌گرایانه در نظریه اخلاقی او سراغ گرفت؛ در واقع با فرض معتدل بودن فضیلت‌گرایی است که وجود عناصر تکلیف‌گرایانه و نتیجه‌گرایانه در نظریه‌ای اخلاقی توجیه می‌شود؛ زیرا بر اساس فضیلت‌محوری معتدل، اخلاق فضیلت‌محور مکمل نظریات تکلیف‌گرا و نتیجه‌گراست و در تعارض با آنها نیست.

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، انتشارات عرفان، تهران.
۲. پالمر، مایکل، (۱۳۸۹)، مسایل اخلاقی متن آموزشی فلسفه اخلاق، انتشارات سمت، تهران.
۳. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۹۱)، اخلاق ناصری، انتشارات خوارزمی، تهران.
۴. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۷۶)، اوصاف الاشراف، انتشارات علم، تهران.
۵. روبرت بی، لاودن، (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات سوفیا، تهران.
۶. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، انتشارات طه، قم.
۷. هولمز، رابرت ال، (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران.
8. Baril, Anne, (2014), Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics, USA, Acumen
9. Carlson, Erik, (2010), Consequentialism Reconsidered, United States, Uppsala University Sweden
10. Chappell, Timothy, (2014), Virtues and Ruls, USA, Acumen
11. Christine Swanton, (2003), Virtue Ethics A Pluralistic View, New York, Oxford University Press
12. Driver, Julia, (2007), Ethics in Fundamentals, UK, Blackwell Publishing
13. Fieser, James. (2010), Aristotle Ethics Moral Development and Human Nature, New York, Hope May
14. Gardiner, Stephen M(2005), Virtue Ethics Old and New, New York, Cornell University Press
15. Hinman, Lawrence, (2003), Ethics, US, Thomson Wadsworth
16. Hursthouse, Rosalind, (1999), On Virtue Ethics, New York, Oxfor University Press

17. Jacquie, L.Etang.(1992), A Kantian Approach To Codes Of Ethics, Netherland, Kluwer Academic Publisher.
18. Joel J, Kupperman(2009), Virtue In Virtue Ethics, USA, Springer.
19. Kagan, Shelly (1998), Normative Ethics, UK,Westview Press
20. Miller, Christian, 2014), Problem of Character, USA, Acumen
21. Oakley, Justin, (2014), Virtue Ethics and Utilitarianism, USA, Acumen
22. Russell, Daniel G, (2013), Virtue Ethics, UK, Cambridge University Press
23. Stephen M, Gardiner, (2005), Virtue Ethics Old And New, United States, Cornell University Press
24. Tim, Mulgan, (2005),Demands Of Consequentialism, New York, Celarendon Press
25. Zagzebski, Linda, 2006, Admirable Life and Desirable Life, New York, Oxfor University Press.