

# اخلاق فضیلت مدار\*

السدير مک ايتتایر  
ترجمه حميد شهر یاری



تقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۲۸۶

استعمال امروزین «اخلاق فضیلت مدار»<sup>۱</sup> به نحوی است که یک دیدگاه را از سایر دیدگاه‌های موجود در اخلاق تمیز می‌دهد. اما در فلسفه یونان این تقسیم نامعقول بوده است، بدان جهت که در این فلسفه، که فضیلت یک مزیت (آریته)<sup>۲</sup> به شمار می‌آمده و اخلاق به مزایای مربوط به خصلت و منش می‌پرداخته است، اخلاق یکسره اخلاق فضیلت مدار می‌بود. اخلاق فضیلت مدار معاصر تا حدی احیای شیفتگی‌های برخی یونانیان می‌باشد که نیاز به عنوان نمودن مشکلات فلسفه اخلاق جدید، آنها را دگرگون ساخته است.

سقراط (حدود ۴۷۰-۳۹۹ ق.م.) در جریان ارائه ناسازگاری‌های آتیان درباره فضایی چون شجاعت و پارسایی، چهار سؤال اصلی در اخلاق فضیلت مدار یونان را طرح نمود: چه امری یک وصف خاص انسانی را تبدیل به فضیلت می‌کند؟ چگونه معرفت به چیستی فضایل، با دارا بودن فضایل ربط دارد؟ آیا فضایل مختلف، جنبه‌های [گوناگون] یک فضیلت واحد هستند یا ربط و پیوند آنها به گونه‌ای دیگر است؟ و چگونه به فضایل عمل کنیم تا خیر یا خیرهای مخصوص انسان را به دست آوریم؟ افلاطون (حدود ۴۳۰-۳۴۷ ق.م.) و ارسطو (حدود ۳۲۲-۳۸۴ ق.م.) با بسط پژوهش‌های

سقراط، ابعاد ضروری روان‌شناختی، سیاسی و متافیزیکی هر نظریه جامع را در باب فضایل مشخص نمودند. بدین سان افلاطون در جمهوری، در جستجوی پاسخ این سؤالات سقراط، اعتدال<sup>۳</sup> را مزیت خاص بخش شهوانی روح، شجاعت و حکمت را مزیت‌های بخش روحانی و عقلانی [آن]، و عدالت را مزیتی دانست مربوط به انتظام درست این اجزاء در روحی که عقل در آن حاکم است. هر فضیلت نیز مزیت دسته شایسته‌ای از شهروندانی است که در یک دولت شهر نظام مند نقش خود را ایفا می‌کنند. معرفت به این که هر یک از فضایل چیستند، و نیز این که چگونه هر یک، نمونه‌ای از یک فضیلت مثالی را نشان می‌دهند- یعنی آن معرفتی که موجب کسب فضایل به وسیله کسانی که عقل بر آنان حاکم است می‌شود- معرفتی است از مثل ازل، در پرتو نوری که به وسیله مثال خیر<sup>۴</sup> فراهم آمده است؛ آن خیر اعلایی که هر حیات بشری‌ای که با فضایل شکل یافته باشد در یک روند عقلانی به سوی آن در حرکت است.

این که فضایل، هم تا اندازه‌ای مؤلفه‌های خیر اعلای انسانی هستند و هم باید آنها را نه فقط به خاطر خودشان، به عنوان مزیت‌های اصیل، بلکه علاوه بر آن به خاطر خود آن خیر



کسب نمود، نظریه‌ای است که از ارسطو به ما به ارث رسیده است. اما تصور متفاوت او از صور (مثل) و نقد راهگشای او از علم النفس و علم سیاست افلاطون، مستلزم شرحی به همین نسبت متفاوت، درباره آن خیر و درباره فضایل بود؛ شرحی که هم جوابهای متمایزی برای سؤالات سقراط فراهم آورد و هم، برخلاف افلاطون، از یک تقریر مصحح و عقلاً موجه از باورهای آموخته‌آنیان معاصر با خودش درباره فضایل دفاع کند. نظریه ارسطو دارای چهار جنبه اصلی است.



یکم: فضایل ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات عقل صائب؛ و عمل به فضایل برای زندگی سعادت‌مندانه‌ای که نیل بدان، غایتی<sup>۵</sup> بشری است لازم می‌باشد. دارا بودن فضایل، خوب عمل کردن به عنوان یک انسان است.

دوم: فضایل بر دو دسته‌اند: فضایل عقلانی، یعنی آن دسته از مزیت‌هایی که فعالیت‌های خاص عقل را شکل می‌دهند و تنها از طریق تعلیم و تربیت به دست می‌آیند؛ و دیگری فضایل اخلاقی، که مزیت‌های بخش‌های غیر عقلانی روح هستند، در زمانی که مطیع عقل باشند، و تنها از طریق عادت و تمرین به دست می‌آیند. اما افعال درستی که از فضیلت اخلاقی برخاسته‌اند نیز محتاج فضیلت حکم عقلانی هستند، و حکم عقلانی به نوبه خود محتاج فضیلت اخلاقی



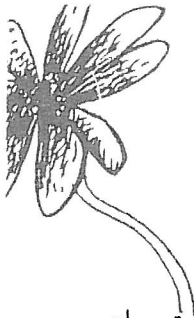
است. از این رو فرونسیس<sup>۶</sup> یا عقل عملی، فضیلتی کلیدی است که فضایل عقلانی و اخلاقی را متحد می‌سازد. مثالهای فضایل عقلانی، نه تنها شامل فرونسیس می‌شود، بلکه برتری در بحث<sup>۷</sup> و حکمت متأملانه<sup>۸</sup> را نیز شامل می‌شود. مثالهای فضایل اخلاقی شامل شجاعت، اعتدال، سخاوت، شرافت، و عدالت می‌شود. فعل برخاسته از فضیلت اخلاقی فعلی است که چونان حد وسط میان افراط و تفریط باشد، به نحوی که ناکامی در فضیلت همواره نشانگر ردیلت افراط یا تفریط است. بدین ترتیب، مثلاً ردیلت بزدلی که متضمن ترس بیش از حد و اطمینان بسیار کم است، و ردیلت تهور که متضمن ترس بسیار کم و اطمینان بیش از حد است، هر دو ناکامی در مراعات آن حد وسط که شجاعت است می‌باشد.

سوم: از آنجا که فرونسیس به هر نوع فعل صوابی می‌انجامد، برای کسب آن باید تمامی فضایل را نیز دارا بود. زیرا، در حالی که نقش فرونسیس این است که وسیله‌درستی را برگزیند، این فضایل ما را به اهداف صحیح رهنمون می‌سازد. بنابراین، فضایل وقتی که با فرونسیس ارتباط دارند، یک [فضیلت] واحد هستند. هدف فرونسیس [دستیابی به] خیر اعلای انسانی است و استدلالهای

دیالکتیکی، ما را آگاه می‌سازد که آن خیر چیست و چگونه فضایل با آن ارتباط دارند. اینها اموری است که علوم سیاست و اخلاق فراهم می‌آورند و ما برای این که خوب باشیم به تحقیق در اخلاق و سیاست می‌پردازیم. اما چنین معرفتی هرگز قادر نیست به ما بیاموزد که در شرایط [حاکم بر یک] موقعیت خاص، انجام چه فعلی صواب است؛ تنها فرونسیس به ما چنین امری را می‌آموزد و فرونسیس هیچ معیاری بیرون از خودش ندارد. بر این اساس، فرونیموس [=عالم عقل عملی]<sup>۹</sup> معیار فعل صواب است. فعل صواب آن است که کاری را انجام دهیم که یک شخص خوب در این موقعیتهای خاص انجام می‌دهد.

بنابراین، قانونگذاری که برای دولت شهر خاصی قانون وضع می‌کند، باید دارای فرونسیس باشد. و قاضی ای نیز که آن قوانین را در انواع موقعیتهای جدید و پیش بینی نشده به کار بسته و اقامه می‌کند، باید دارای آن باشد. اما او با کسب فضایل اخلاقی تصدیق می‌کند که همان طور که عمل برخلاف فضایل همواره خطاست، نوعی افعال خاص (مثل قتل، دزدی و زنا) نیز مستقل از اوضاع احوال، همواره خطا و بد است. ارسطو چیزی درباره‌ی این امر نگفته است که تا چه حد معرفت خطای کلی در این نوع افعال مربوط به





هدایت گردد، نه با احساسات غیر عقلانی. فضیلت واحد است. نامهای فضایل، انواع مختلف موقعیتهایی را که در آن این فضیلت

واحد، مورد نیاز است، از هم متمایز می سازد. فضیلت را تنها باید به خاطر خود آن دنبال نمود، و هر شخصی یا کاملاً فضیلت مند است یا اصلاً دارای هیچ فضیلتی نیست. در مکتب رواقی، متفکران مختلف به صورتهای گوناگون این موضعهها را صورت بندی و تنسیق نمودند، در حالی که در مفهوم حیات فضیلت مداری، که آن را از نهادها و اشکال اجتماعی مستقل می ساخت، با هم وفاق داشتند و این زمینه را برای سیسرون<sup>۱۰</sup> (۱۰۶-۴۳ ق.م)، شاگرد سیدونیس<sup>۱۱</sup> رواقی (?۱۳۵-۵۱ ق.م)، فراهم ساختند تا رواقی گری را برای تدوین یک شرح التقاطی از فضایل به کار بندد؛ شرحی که هم ادعای کلیت و هم تأیید تلقیهای سنت رومی را داشت.

لفظی که در زبان لاتین برای فضیلت (virtus) به کار می رود، در ریشه اصلی اش اسم است برای وصف انسان (vir)، یعنی «انسانیت»<sup>۱۲</sup>. این تفاوت ریشه شناختی با آریته (arete)، به فهرستی از فضایل توسعه یافت که برخلاف فهرستهای فلسفه یونان، مثلاً به اموری همچون ایمان و شجاعت

کسب فرونسیس است. این سکوت مربوط به مسأله ای است که بنا بود زمینه مشکل آفرین اصلی برای اخلاق فضیلت مدار در آتیه گردد.

چهارم: تنها در درون یک دولت شهر می توان حیات سعادت‌مندانه ای سپری نمود، و از این رو با زندگی در دولت شهر و از طریق آن است که به فضایل عمل می شود. به علاوه، بدون تعلیم و تربیتی که دولت شهر، و بخصوص دولت شهرهای خوبتر، در اختیار قرار می دهند، انسانها نسبت به عقلانیتی که برای فضایل لازم است ناتوان خواهند بود. از این رو بعضی از انسانها طبعاً ناتوان هستند و بررها و زنان نیز از آن جمله اند. در اینجا نیز باید ارسطو را مورد سؤال قرار داد.

متفکران رواقی، که مسائل سقراط را از طریق کلییان به ارث برده بودند و غایت انگاری ارسطو را مردود می انگاشتند، فرضیات رقیبی را در هر دو حوزه پروردند. [آنان] شخص فضیلت مند را به عنوان شهروند جهان هستی، و نه به عنوان شهروند یک دولت شهر، تصویر نمودند؛ و قواعدی که حیات فضیلت مدار در تطابق با آن شکل می گیرد، معیارهایی کلی هستند که به وسیله طبیعت و عقل وضع می گردند. حکیم بودن آن است که فرد بدرستی، خود را بخشی از طبیعت بداند و منشی سازگار داشته باشد که فقط با عقل

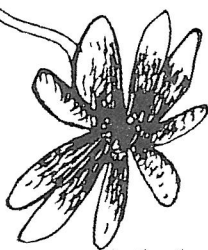


اهمیت می داد و به نظریه پردازی اخلاقی اعتنایی نداشت. حتی سیسرون در اثرش به نام «در باب وظایف»<sup>۱۳</sup>، نظامی رواقی را حک و اصلاح نمود که در آن، حکایت اخلاقی روم باستان بازگویی شده بود تا الگویی باشد برای فضایل و وظایفی که با زبان رواقی، و گاهی نیز با زبان افلاطونی، توصیف شده بودند. از رنسانس به بعد، وقتی که تعلیمات اخلاقی سیسرون دوباره نفوذ پیدا کرد، بحث رواقی او در باب طبیعت رحمت الهی<sup>۱۴</sup> و حدود آن برای تلقی خیرخواهیِ تعمیم یافته، به عنوان یک فضیلت اصلی، مآخذی سنتی فراهم آورد؛ هرچند این فضیلتی بود که در اخلاقیات ارسطویی یا افلاطونی یا در اخلاقیات روم قبل از آن ناشناخته بود. اما تا آن زمان، این سؤال که چگونه بین مدعاهای بظاهر متضادی حکم کنیم که فهرستهای بسیار مختلفی از فضایل را عرضه می دارند، حتی به نحو حادثی توسط یهودیت، مسیحیت و اسلام مطرح گردید.

فضایلی که خدای کتابهای مقدس عبریان و نیز هر سه آیین خداپرستی بدان امر می کرد، شامل تواضع، صبر، آشتی جویی، و احسان می شد؛ فضایلی که در دنیای باستان یا ناشناخته و یا کم اهمیت بود. این مشکل که آیا نظریه های خداپرستانه درباره فضایل، با شرحهای افلاطونی، ارسطویی یا رواقی

سازگاری دارد و یا [این سازگاری] چگونه است، با این مشکل همراه بود که چگونه باید اخلاق فضیلت مدار را با اخلاق شریعت مدار<sup>۱۵</sup>، که برای عموم انسانها تعهدآور است، منطبق ساخت. کوششهای رقیبی که در قرون وسطی در پی حل این مشکلات بودند در دو حد افراط و تفریط جای داشتند: در یک سو، نفی شرحهای فلسفی برای حفظ نظریات کلامی از تحریف یا انحراف؛ و در سوی دیگر، تدوین یک نظام کاملاً ارسطویی وسیع و ترکیبی که در آن مبادرت به طبقه بندی جامعی از فضایل و بیان نظام مندی از ارتباط بین اطاعت از احکام شریعت الهی و کسب فضایل شده است. به بزرگترین این ترکیبهای ارسطویی که متعلق به توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) است، حتی ایرادهایی نیز ملحق شده بود؛ و نتایج قاطعی درباره فضایل عرضه گردید تا جایی که این نتایج با برهانهای راهگشایی تأیید گردید که تا آن زمان، در برابر ایرادهایی که از هر منبعی در دسترس بود ایستادگی می کرد.

بعد سیاسی دیدگاه آکویناس این است که او بر دو امر اصرار داشت: [یکی] این که درون هر جامعه انسانی و برای هر انسانی، احتمالی واقعی برای کسب فضایل وجود





دارد، و دیگر این که درون هر جامعه ای، فقط در جایی باید از قانون وضعی<sup>۱۶</sup> تبعیت کنیم که با شریعت الهی تطبیق داشته باشد؛ چون این همان قانون طبیعت است که عقل درک می کند. علم النفس او تقریری از تصور آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) در مورد اراده را به شرح ارسطویی از عقل، شهوات<sup>۱۷</sup> و امیال<sup>۱۸</sup> اضافه نمود. آگوستین معتقد بود که فقط اراده ای که از احسان، یعنی موهبت لطف الهی، آکنده باشد می تواند در افعال اصالتاً فضیلت مند بروز یابد. بدون احسان، عدالت ظاهری و افعال شجاعانه یا با اعتدال، ناشی از فضیلت نیستند، بلکه صرفاً باعث بروز غرور گناه آلود اراده می شوند. از این رو فضایل ظاهری رومیان مشرک، فضایی راستین نبود. زیرا «احسان» در هر فضیلتی آنچه را که فضیلت مند است معین می سازد. به این ترتیب، وحدت فضایل، یک بار دیگر هر چند به نحوی نوین مطرح گردید. آکویناس برای توصیف فضایل، فرضیات آگوستینی، افلاطونی و ارسطویی را با هم تلفیق نمود. علم النفس برگرفته از عقل، اراده، شهوات و امیال، فهمی اصلاح شده را از فضایل چهارگانه اصلی افلاطون به دست داد. اعتدال فضیلت بخش شهوانی نفس است، شجاعت مربوط به غضب، و عدالت مربوط

به اراده است، البته موقعی که هر یک به طور عقلانی بر حد وسط تطبیق کند. فضیلت ویژه عقل، همان فرونسیس ارسطویی است که به Pudentia [=دوراندیشی] ترجمه شده است. شریعت الهی و وحیانی مرجعی مستقل برای چگونه عمل کردن فراهم آورد. برای هر شخص عاقلی، احکام متقدم، کلی و نامتغیر قانون طبیعت کشف شدنی است، این امر موجب به بار آمدن مسائل مفصلی در باب عمل از طریق به کارگیری دوراندیشی و فضایل اصلی دیگر گردید. آکویناس نیز کل سلسله فضایی را که ارسطو قبول داشت می پذیرد، اما گاهی شرح او از فضایل فرق دارد؛ او دیگر فضایل اخلاقی ارسطو را ابعاد یا بخشهایی از اعتدال، شجاعت، و عدالت می داند. به کارگیری شایسته هریک از این فضایل اخیر، فضایل دیگر و نیز دوراندیشی را لازم دارد. از این رو هیچ کس نمی تواند بدون دارا بودن تمامی فضایل، هیچ یک از فضایل اصلی را به نحو شایسته ای دارا باشد. آگوستین این مفهوم ارسطویی از وحدت فضایل را استحکام بخشید. چون اعتقاد [او] بر این بود که فضایل چهارگانه به خودی خود برای تبعیت کاملی که شریعت الهی لازم دارد ناکافی است. لازم است آنها را با فضایل کلامی مقرر با لطف الهی<sup>۱۹</sup>، یعنی احسان،

ایمان و امید، شکل داد و تکمیل نمود. فضایی که این چنین شکل یافته باشند آن ملکاتی هستند که انسانها با به کارگیریشان به غایت قصوای خود نایل می گردند؛ نه خوشبختی ناقص این زندگی بلکه سعادت کامل شده در سایه دوستی<sup>۲۰</sup> ابدی با خدا.

آکویناس از ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ م.) و ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸ م.) و دیگر مؤلفان مباحث اسلامی، در مورد ارتباط بین شریعت (حقوق اسلامی) با نظریات افلاطون و ارسطو بسیار اقتباس نمود. او همچنین از بحث ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) درباره چگونگی ارتباط فهم تورات، و نیز از نحله های بسیار متنوع تفکر مسیحی پیشین اقتباس نمود. اما تأکید بر این امر حائز اهمیت است که آکویناس، هم در میزان و هم در روش طرح ترکیبی خود غیر معمول<sup>۲۱</sup> بود. مباحث قرون وسطی، عموماً مجموعه ای از تغییر نظرات را عرضه می دارد که غالباً، هم در سؤالات اولیه سقراطی و هم در مشکلاتی که بر اثر کوشش برای پاسخ به آنها پیدا شد، دارای نگرشهای التقاطی بود. قبل از آکویناس، آبلارد<sup>۲۲</sup> (۱۰۷۹-۱۱۴۲) عناصر رواقی اصلاح شده را با نظری از آگوستین درباره احسان و تصویری نسبتاً ارسطویی از فضیلت درهم آمیخت تا نظری

را در باب افعال فضیلت مند ابداع کند که در آن نیات خیر مؤلفه ای اساسی است. بوریدان<sup>۲۳</sup> (۱۳۰۰-۱۳۵۸) با به هم آمیختن عناصر ارسطویی، رواقی و آگوستینی، سبک مخالف نسبتاً ترکیبی دیگری را پیشنهاد نمود. عدم پذیرش نظر نظام مند آکویناس، حتی در قرون وسطی، تمام مسائل اصلی مربوط به فضایل را در معرض مناظرات بعدی قرار داد؛ مناظراتی که به نحو فزاینده ای بارز غایت انگاری ارسطو در رنسانس شکل می گرفت.

بنابراین به نظر می رسد در قرن هیجدهم با شروع فلسفه اخلاق جدید، باب مسائل اخلاق فضیلت مدار در یک محیط عقلانی جدید آماده بازگشایی گردید. ماکیاولی<sup>۲۴</sup> (۱۴۶۹-۱۵۲۷)، برخلاف تعلیمات اخلاقی سیسرون، بیان داشت کسی که در پی کسب موفقیت آمیز قدرت سلطنت است باید پیامزد که چه وقت فضیلت مند نباشد، یعنی آماده باشد تا خشونت و حيله را به کار بندد و نمونه ای از توان شجاعانه و جسورانه را که موجب برتری است، نشان دهد. مندویل<sup>۲۵</sup> (۱۶۷۰-۱۷۳۳) استدلال کرد که رذایل فردی همچون حسادت و عجب، موجب رونق تجارت پرمنفعت شده و حيله گری دارای سود تجاری بسیار است، در حالی که فضیلت مثل







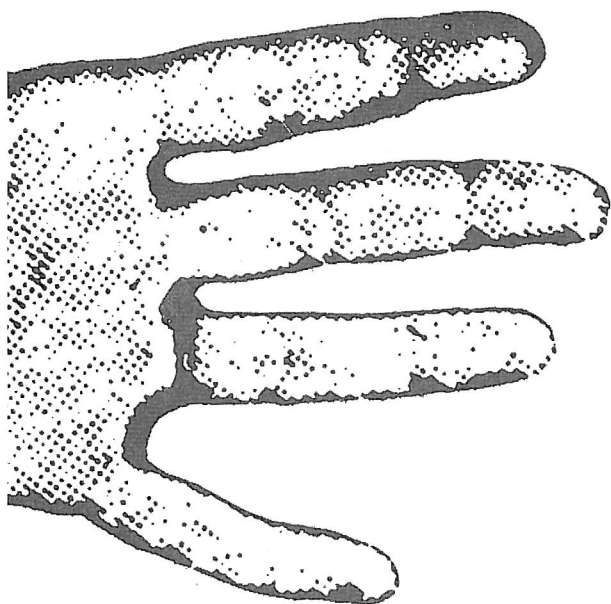
آنها نفع عمومی ندارد. هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) استدلال نمودند که نفع شخصی، پایبندی به اخلاقیات را لازم دارد، نه سرپیچی از آن را. به این ترتیب مسأله جایگاه نفع شخصی در حیات اخلاقی به سبک جدیدی طرح گردید. هر شرح استواری از فضایل می بایست جوابی را برای این سؤالات فراهم آورد که چرا هر انسان عاقلی باید از قواعدی تبعیت کند که به رفتار منصفانه یا شرافتمندانه با دیگران امر می کند و چرا باید اوصافی را که در افعال عادلانه یا شرافتمندانه بروز می کند فضیلت بشمارد. به علاوه، آراء روشنگران در قرن هیجدهم مستلزم آن بود که قواعد اخلاقی و فضایل باید به جای خصوصیات آداب یا سنن محلی، در طبیعت یکنواخت انسانها ریشه داشته باشند؛ از این رو قواعد و فضایل باید برای تمام انسانها یکسان باشند. در تعیین این که این قواعد و فضایل کدامند و چرا آنها مرهون حمایتند، ارتباط بین فضایل و قواعدی که به وظایف و الزامات امر می کنند یک سؤال اساسی است.

در طی قرون هیجده و نوزده، چهار پاسخ متضاد به این سؤال داده شد. هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) قائل به مجموعه فضایل اولیه ای بود که فضایی فطری<sup>۲۶</sup> است، و هم مقدم بر قواعدی است که امر به افعال عادلانه و

الزامی می کند و هم پایه و اساس آن را شکل می دهد. کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فضایل را امور ثانوی و ملکاتی می انگاشت که پشتیبان حکمهایی هستند که اراده را امر به وظایفی غیر مشروط می کند اشخاص عاقل این وظایف را به عنوان دستورات عقل عملی برای خودشان وضع کرده اند. سیجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰) در یک تلاش التقاطی ناموفق، فضایل را اوصافی شخصی دانست که هم در انجام افعالی که مقتضای وظیفه است و هم در افعال نیکی که فراتر از چیزی است که وظیفه اقتضا دارد آشکار می گردند. و نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) ابراز داشت که هم فضایل و هم قواعد، آن گونه که از سقراط و افلاطون تا کانت و جی. اس. میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فهمیده شده، ترفندهای اخلاقیات توده عوام است که اینک باید آن را به کناری نهاد و از آن فراتر رفت.

شرح هیوم تنها شرح جدید از فضایل است که در دامنه و گستره فلسفی با شرحهای ارسطو و آکویناس قابل قیاس می باشد. هاجسون<sup>۲۷</sup> فضایل را عواطف فطری می انگاشت؛ او با افزودن خیرخواهی، به عنوان یک فضیلت اصلی، به فهرست فضایلش که تا حدی از مؤلفان باستانی اقتباس گردیده، از پرودنشا [دوراناندیشی]، فرونیس را قصد نکرد، بلکه منظور او [از پرودنشا] خصلتی بود که از

نظام مند به قواعدی که محصول یک نوع ابداع و تدبیرند<sup>۲۸</sup> ناشی می‌شود. در تکوین احساسی<sup>۲۹</sup> که با ستایش آن نظام همراه است همدردی نقشی اساسی دارد، و عدالت را به عنوان فضیلتی ابداعی به وجود می‌آورد. قول دادن که تمامی الزامهای قراردادی از آن ناشی



می‌شود یک تدبیر دیگر است، و دولت نیز ابداع گردیده تا عدالت را اقامه نماید و علاوه بر آن در مقابل تهدیدهای خارجی دفاع نماید. وفاداری به دولت نیز ابداعی مشابه است. زیربنای شرح هیوم روان‌شناسی ای است که به تمامی انسانهای عادی اسناد داده می‌شود که

توجه پیشاپیش به این که چه چیزی منفعت آور است یا نیست، حکایت می‌کند؛ خصلتی که به هدایت دیگر عواطف کمک می‌کند. هیوم در این که عقل را خادم شهوات نمود، به نحوی که عقل وسیله ساز اهدافی باشد که شهوات پیشنهاد می‌کنند، و نیز در تعریف فضایل بر حسب شهوات، از هاچسون تبعیت کرد. هیوم در شرح فضایل فطری خود «با توجه به اوصاف نفسانی ما، فضیلت را با قدرت اراده عشق یا افتخار، و رذیلت را با قدرت اراده تواضع یا تنفر» یکسان دانست.

(Treatise, III, iii, [1737])

فضایل فطری شامل خیرخواهی، شجاعت، صداقت، عظمت روح، «تواناییهای ذاتی» مختلف (همچون دوراندیشی، صبر و اعتدال)، فصاحت، شوخ طبعی و پاکیزگی می‌شود. این فضایل اوصافی هستند که هر موقع با آنها مواجه شویم به دلیل سرشت ذات ما انسانها، بی‌درنگ مورد پسند ما واقع می‌شوند. اما در مورد فضیلت عدالت این گونه نیست، این فضیلت نه فقط غالباً مستلزم افعالی است که مخالف با سود افرادی خاص است که با این حال آن افعال را عادلانه می‌دانند، بلکه علاوه بر آن مستلزم افعالی است که مخالف با سود عموم مردم می‌باشد. منافع عدالت، از عمل



هم همدردی ابتدایی نسبت به دیگران، و هم تقویت آن همدردی با لذتی که هریک از ما در عواطف طرفینی می‌بریم، باعث می‌شود که عشق و افتخار در انسانها تأثیر گذارد. از این رو بین انسانها یک توافق عمومی در مورد احکام بنیادین در باب فضایل وجود دارد؛ توافقی که با کاربرد قواعد برای تصحیح دلبستگی به شهوات تقویت می‌گردد، هر چند که غالباً اختلاف شرایط و رسوم اجتماعی آن را مخفی می‌نماید.

در مقابل، نزد کانت شهوات هیچ اساسی را برای توافقی اخلاقی به دست نمی‌دهد. اما کانت اذعان داشت که در بین احساسات، تمایلات پیشینی به اخلاقیات وجود دارد. این تمایلات می‌تواند تنها بدان حد به اخلاقیات خدمت کند که خود در خدمت یک اراده به طور عقلانی هدایت شده قرار گیرد. کمال یک فضیلت در یک فرد، غایت چنین اراده عقلانی‌ای می‌باشد. «فکر کردن درباره فضایل متعدد (همان گونه که ما به نحوی اجتناب ناپذیر انجام می‌دهیم) تنها فکر کردن درباره اهداف اخلاقی مختلفی است که اصل واحد فضیلت، اراده را بدان هدایت می‌کند...» (XIII, In-*roduction to Part II, Metaphysics of Morals* [1785]). فضیلت مستلزم مهار شهوات و اتکا به نفس<sup>۳۰</sup> است؛ در یک

فعل اصالتاً فضیلت مند، ذره‌ای از شهوات بروز نمی‌یابد. به همین دلیل، کانت آراء ارسطو را در مورد حد وسط و سعادت<sup>۳۱</sup>، و نیز شرح هیوم را رد می‌کند. تعارض بین شرحهای کانت، هیوم و ارسطو (که شامل شرح توماسی نیز می‌شود) درباره فضیلت، مباحث اصلی اخلاق فضیلت مدار معاصر را تعیین می‌کند، اما تنها زمانی که تعارض بین شرح نیچه و هر سه موضع پیشین، به آنها افزوده گردد.

نیچه در «چنین گفت زرتشت» (۱۸۸۳-۱۸۸۵) تمام کوششهایی را که برای ربط دادن فضیلت با سعادت یا پاداش و جزا صورت گرفته بود، باطل انگاشت. چنین کوششهایی موجب «فضایل کوچکی» شده است که بشر را تحقیر می‌کند. تنها فضیلتی که باید ستود، فضیلت کسانی است که اراده‌ای بلند داشته و نفسشان در افعالشان ظهور می‌یابد و فضیلتشان آن نفس را در حال غلبه نشان می‌دهد؛ در نتیجه، آن تحقیر را مردود دانسته و دیگرگروی<sup>۳۲</sup> و فقدان خودشناسی<sup>۳۳</sup> ابراز شده در آن فضایل را، آن گونه که تمامی کسانی که تابع سقراط بوده‌اند فهمیده‌اند، مخدوش می‌سازد.

آثار اخیر در اخلاق فضیلت مدار، غالباً یا به وسیله نویسندگان توماسی صورت گرفته،

که مرهون جکویز ماریتان<sup>۳۴</sup> (۱۸۸۲-۱۹۷۳) یا یوس سیمون<sup>۳۵</sup> است، و یا از درون مکتب تحلیلی برخاسته است؛ هرچند که این مکتب برای غلبه بر نقاط ضعف فلسفه اخلاق تحلیلی پیشین طرح گردید. فیلیپا فوت<sup>۳۶</sup> در تعیین مشکلات اصلی هر اخلاق فضیلت مدار مناسب معاصر، بخصوص آنچه مربوط به ارتباط فضیلت با منفعت، ضرر و سعادت و وحدت فضایل است، از ارسطو و آکویناس اقتباس نموده است. جی. ایچ. ون رایت<sup>۳۷</sup> و میلس بورنیت<sup>۳۸</sup> ثابت کرده اند که فعلی را که باید دارای یک فضیلت خاص باشد، نمی توان تنها برحسب توصیف پیشین انواع افعال فضیلت مند به وسیله قواعد و اصول فهمید، تا مسأله ارتباط قواعد با فضیلت در اخلاقیات مطرح شود. فلاسفه که یا متوجه فضایل به طور کلی بوده اند و یا متوجه مطالعات مفصل در باب فضایل خاص، نظرات بسیار متفاوتی را در مورد این امر پذیرفته اند.

جیمز دی. والاس<sup>۳۹</sup> برای استدلال بر این که فضایل مختلف هر یک به نحو خاص خود عمل می کنند، قواعد و فضایل را با استفاده از مفهوم نسبتاً ارسطویی کارکرد و مزیت انسانی تلفیق نمود تا انحاء حیات اجتماعی شکل یافته از قرارداد<sup>۴۰</sup> و تابع قاعده<sup>۴۱</sup> را که خاستگاه ویژگی های اساسی

فعالیت های انسانی است، تداوم بخشد. آنت بایر<sup>۴۲</sup> تقریر جدیدی را از نظریه هیوم در فضایل بسط داد و تاکید نمود که چگونه هیوم شرح های شکل گرفته از تجربه را درباره شهوات، فضایل و نهادهای انسانی به کار برده تا طبیعت را به نحوی با ابداع ربط دهد که قواعد درون اخلاق فضیلت مدار، جایگاهی درجه دوم بیابد.

از این رو ارسطو، آکویناس و هیوم، و همین طور کانت و نیچه، همه با ظاهر جدیدی دوباره ظهور کردند. کورت بایر<sup>۴۳</sup> در این نتیجه گیری از کانت تبعیت نموده که آنچه اخلاقیات بدان محتاج است، اراده خیری است که در پیروی از قواعدی بروز می یابد که مشخص می سازد طلب چه نوع فعلی از هر فرد، عقلانی است. فضایل در بهترین وضع، جایگاهی ثانوی در اخلاقیات دارد که قواعد اخلاقی را تأیید و تقویت می نماید. در مقابل، هارولد آلدن من<sup>۴۴</sup> نظریات نیچه را بسط داد و استدلال نمود که این که فرد چگونه باید عمل کند نه با کاربرد یک قاعده کلی تعیین می گردد و نه با شناسایی یک هدف خیر، بلکه باید با این تصور تعیین گردد که یک انسان کامل چه کاری انجام دهد و طبق آن عمل کند تا آن فضایل را از آن خود سازد.





نویسندگان کلامی معاصر نیز به نحوی با هم در مورد فضایل مخالفت دارند که آراء تاریخ گذشته اخلاق فضیلت مدار را دوباره رواج داده و تغییر شکل داده اند. بدین ترتیب استنلی هورواس<sup>۴۵</sup> نظریات منسوب به توماس را دوباره در یک قالب الهیات پروتستانی صورت بندی نمود. هم او و هم گیلبرت میلندر<sup>۴۶</sup> درباره آنچه برای یک نظر مشخصاً مسیحی در باب فضایل، لازم است تحقیق کردند؛ یعنی این که از دید یک مسیحی جایگاه فضایل غیر دینی در حیات عامه چه باید باشد و ارتباط بین آنها چیست. اما گرچه مکتوبات کلامی اخیر به اخلاق فضیلت مدار فلسفی کمک نموده، در دو نقطه ضعف آن نیز شریک بوده است.

نخستین آن از پذیرش تفکیکهای فلسفه دانشگاهی معاصر برخاسته است که به موجب آن در فلسفه اخلاق نظریات مورد بحث درباره فضایل به نحوی است که آنها را از محل سیاقهای نظری ای که در ابتدا قرار داشتند جدا می کند. نظریات ارسطویی و توماسی درباره فضایل، اجزاء لاینفک یک مرکب هستند که بدنه اصلی نظریه سیاسی، روان شناختی و متافیزیکی را یکجا جمع کرده است. آنها نوعاً به عنوان اجزاء آن کل، یا فرومی ریزند و یا برپا می مانند. و روان شناسی و شناخت شناسی طبیعت گرایانه

هیوم سیاق نظری مشابهی را فراهم می آورد که جدای از آن، شرح او از فضایل، چیزی کاملاً متفاوت و بسیار نازل تر می شد.

دومین نقطه ضعف، فقدان شناخت از مفاهیم فضایل در فرهنگهای غیر غربی است. ای. اس. کوآ<sup>۴۷</sup> و دیوید وونگ<sup>۴۸</sup> اخیراً متذکر شدند که تفاوتها و شباهتهایی بین اخلاق فضیلت مدار غرب و چین باستان وجود دارد، اما هنوز باید نه فقط برای مطالعه سهمی که عمل و فلسفه چینیان در اخلاق فضیلت مدار دارد، بلکه علاوه بر آن برای عمل و فلسفه ژاپن، هند، آفریقا و جاهای دیگر اهمیت شایانی قائل بود.

پی نوشتها:

\*Alasdair MacIntyre "Virtue Ethics", Encyclopedia of Ethics, Lawrence C. Becker (ed.), (Garland Publishing, Inc. New York & London, 1992)  
این ترجمه، توسط آقای سید محمود موسوی با متن انگلیسی مقاله، مقابله شده است.

1. Virtue ethics

2. arete

3. temperateness

۴. the Form of the Good؛ نزد افلاطون این مثال، برتر از وجود و خالق آن است.

5. telos

6. phronesis

شخصی را تثبیت کرد.

26. natural Virtues

۲۷. Francis Hutcheson فیلسوف ایرلندی که

آثار متعددی در اخلاق و زیبایی شناسی نگاشته است. او مخالف اصل نفع شخصی بود و اصلی با عنوان «نیکی آرام» تأسیس نمود؛ نزد او فعل خوب آن است که برای جامعه سودمند باشد.

28. artifice

29. sentiment

30. self-mastery

31. eudaimonia

32. unselfishness

33. self-knowledge

۳۴. Jacques Maritain فیلسوف فرانسوی که به

دلیل تفاسیرش بر آثار توماس آکویناس مورد توجه قرار گرفت.

35. Yves Simon

36. Philippa Foot

37. G.H. von Wright

38. Myles Burnyeat

39. James D. Wallace

40. convention-informed

41. rule-following

42. Annette Baier

43. Kurt Baier

44. Harold Alderman

45. Hauerwas Stanley

46. Gilbert Meilaender

47. A.S. Cua

48. David Wong

7. deliberative excellence

8. contemplative wisdom

9. phronimos

10. Cicero

مارکوس تولیوس سیسرون، فیلسوف، سخنور و سیاستمدار رومی که یکی از شخصیت‌های اصلی در سالهای آخر جمهوری روم بود و در سال ۵۱ قبل از میلاد به قتل رسید.

11. Posidonius

12. manliness

13. De officiis

14. beneficentia

15. of divine law

16. positive law

17. passions

18. appetites

19. grace- given

20. friendship

21. atypical

۲۲. Peter Abelard فیلسوف و متکلم فرانسوی که به

دلیل کاربرد اصول منطق یونان قدیم در آراء کلیسای کاتولیک قرون وسطی متهم به بدعت گردید.

۲۳. Jean Buridan فیلسوف مدرسی فرانسوی که قائل

به جبر، و معاصر و همدرس ویلیام اکام بود.

۲۴. Nicolo Machiavelli مورخ سیاستمدار و

فیلسوف سیاسی ایتالیایی که مکتوبات غیر اخلاقی، ولی مؤثر او در باب حکومت، نام او را معادل حیله‌گری و ریاکاری قرار داد.

۲۵. Bernard Mandeville طبیب فیلسوف و

طنزپرداز آلمانی تبار. او در اثر اصلی خود به نام «افسانه زنبورها» نظریه سودانگاری

