

## بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوت

محسن حبیبی\*

علی صادقی‌نژاد\*\*

### چکیده

اخلاق فضیلت‌گرا یکی از نظریات اخلاق هنجاری است که بجای تاکید بر وظیفه‌گرایی یا سود‌گرایی بر فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی تاکید می‌کند. ابن مسکویه در فضیلت‌گرایی تحت تاثیر ارسطو، و مایکل اسلوت متأثر از آراء هیوم است. مقایسه این دو نظریه نشان‌دهنده نقاط اشتراک و افتراق دو قرائت متفاوت از فضیلت‌گرایی است. نقش سعادت‌گرایی در اخلاق فضیلت‌گرا یکی از این نقاط افتراق است. ابن مسکویه با تاکید بر سعادت‌گرایی و اسلوت با نفي آن به تبیین فضیلت‌گرایی می‌پردازد. عقل‌گرایی نیز در حالی که جایگاهی اساسی در نظریه ابن مسکویه دارد، در دیدگاه اسلوت که یک عاطفه‌گراست، فاقد چنین جایگاهی است. در مجموع نظریه ی ابن مسکویه به خاطر تاکید بر سعادت و عقلانیت، منسجم‌تر و منطقی‌تر است. تاکید اسلوت بر عاطفه‌گرایی از نقاط ضعف نظریه وی است که تالی‌های فاسدی به همراه دارد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق هنجاری، ابن مسکویه، مایکل اسلوت، فضیلت‌گرایی، عقل‌گرایی، سعادت‌گرایی، حد وسط.

### ۱. مقدمه

اخلاق فضیلت‌گرا (Virtue Ethics) در کنار دو نظریه‌ی وظیفه‌گرا و منفعت‌گرا نظریات رایج در اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهند. فضیلت‌گرایی عملی را اخلاقی می‌داند که نه صرفاً از سر وظیفه یا منفعت شخصی یا اجتماعی انجام می‌شود، بلکه از دیدگاه این نظریه عملی

\* استادیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، mohsenhabibi212@gmail.com

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه علامه طباطبائی، rastgo110@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

اخلاقی است که از منش فاعل اخلاقی نشأت گرفته باشد. از آن جایی که در یونان باستان با سیطره‌ی نظریه‌های اخلاقی که بر منش فاعل و فضیلت‌مندی آن تاکید دارند، نظریه‌های اخلاقی دیگر یا مطرح نشده یا مجال رشد و نمو چندانی پیدا نکرده‌اند، می‌توانیم بگوییم که اخلاق در یونان باستان یکسره فضیلت‌گرا بوده و نه چیز دیگر (مکایت‌تایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ۲۸۷). تحلیل ارسطو از فضیلت تاثیر بسیار طولانی مدتی داشته است تا جایی که امروزه با بازسازی نظریه‌ی او اخلاقی به نام اخلاق فضیلت بوجود آمده است (پینکین، ۱۳۸۱، ۳۶). به علت قرابت این نظریه‌ی اخلاقی با گزاره‌های دینی اغلب فیلسوفان و متکلمین مسیحی و مسلمان با ارائه‌ی تبیین فلسفی-دینی آن را با اخلاق دینی سازگار یافته‌اند (خزاعی، ۱۳۸۷، ۸۳). ابن‌مسکویه یکی از اولین فلاسفه‌ی اسلامی است که اندیشه‌های ارسطو را در اخلاق اسلامی به کار می‌گیرد. وی با اقتباس از آراء ارسطو سعادت‌گرایی دینی را توجیه می‌کند و برای رسیدن به این سعادت راه کار ارائه می‌کند. وی با بیان روشنی از قوای انسان و با استفاده از آموزه‌ی حد وسط اجناس فضائل را تعریف می‌کند و چگونگی رسیدن به آن را تبیین می‌کند. به نظر می‌آید اگرچه ابن‌مسکویه اخلاق ارسطو را رنگ و بویی دینی می‌بخشد ولی همچنان به فضیلت‌گرایی ارسطویی وفادار است. اگرچه خانم آنسکوم احیاگر معاصر اخلاق فضیلت در غرب، تاکید بسیاری بر بازگشت به نظریه‌ی اخلاقی ارسطو داشت لکن فیلسوفان اخلاق معاصر مانند مایکل اسلوت تقریرهای دیگری از اخلاق فضیلت‌گرا ارائه می‌دهند که با تقریر ارسطویی آن تفاوت بسیاری دارد. اسلوت یک نوهیومی است که نظریات اخلاقی وی بر آراء هیوم استوار است. تفاوت بین این دو نحوه از فضیلت‌گرایی تفاوتی ماهوی نیست یعنی در نقش فاعل اخلاقی و منش او تغییری ایجاد نمی‌شود لکن برخی شاخصه‌هایی که تا قبل از این جزئی از تعریف فضیلت‌گرایی به شمار می‌رفتند نقش خود را از دست می‌دهند. سعادت‌گرایی یکی از بارزترین این شاخصه‌هاست که کم‌رنگ شدن آن می‌تواند رنگ بوی دینی آن را از بین ببرد و این یعنی چالشی برای قرائت دینی از فضیلت‌گرایی، همان قرائتی که ابن‌مسکویه ارائه می‌کند. عقل‌گرایی نیز دیگر نقطه‌ای است که مورد تاکید ابن‌مسکویه و نفی اسلوت است. ما در این جستار برآنیم که فضیلت‌گرایی از دیدگاه ابن‌مسکویه و مایکل اسلوت را بررسی و مقایسه کنیم و نقاط اشتراک و افتراق آن را بیابیم.

## ۲. تاریخچه و مبانی اخلاق فضیلت‌گرا

سقراط، فیلسوف معروف، برای حل اختلافات درباره‌ی فضائل چهار سوال اخلاقی برای یونانیان مطرح کرد: چه امری یک وصف خاص انسانی را تبدیل به فضیلت می‌کند؟ چگونه شناخت فضائل با دارا بودن آن‌ها ربط دارد؟ آیا فضیلت‌های گوناگون جنبه‌های مختلف یک فضیلت واحد هستند یا ارتباط دیگری بین آن‌هاست؟ و چگونه باید عمل کنیم تا خیرهای مربوط به انسان را بدست آوریم؟ (مک اینتایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ۲۸۷). افلاطون اولین تحقیقات فلسفی در مورد فضائل را ارائه کرد. به عقیده‌ی افلاطون فضیلت یا فضل هر شیء چیزی است که آن را قادر می‌سازد وظیفه‌ی خاص خود را به خوبی انجام دهد. هر وظیفه‌ای ممکن است خوب انجام شود یا بد (هولمز، ۱۳۸۵، ۸۱). در پاسخ این سوالات سقراطی افلاطون اعتدال را مزیت خاص قوه‌ی شهوانی روح، شجاعت را مزیت قوه‌ی غضبیه و حکمت را مزیت بخش عقلانی روح می‌دانست. عدالت نیز مزیتی است که از نظم صحیح بین این اجزاء در روحی که عقل بر آن حکومت می‌کند بوجود می‌آید (مک اینتایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ۲۸۷). ارسطو بارزترین شاگرد افلاطون تبیین مبتنی بر ماوراءالطبیعه از اخلاق ارائه کرد و بر خلاف افلاطون معتقد بود که صرف معرفت به خیر برای عمل فضیلت‌مندانه کافی نیست بلکه ممکن است کسی علم به خیر داشته باشد ولی بر خلاف آن عمل کند لذا بحث مبسوطی در باب اراده‌ی آدمی مطرح کرد (پورتر، ۱۳۷۸، ۱۴۱). تبیین هنجاری او مبتنی بر این ادعاست که رفتار فضیلت‌مندانه نشان دهنده‌ی یک حد وسط است که ناظر به نوعی توازن مقتضی میان دوای رقیب است که توسط حکمت عملی تعیین یافته است. فضیلت ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت شخص یا روح است که فرد آن را داراست یا به دنبال آن است (فرانکنا، ۱۳۹۲، ۱۴۳). تقسیم اخلاق به اخلاق فضیلت‌گرا و غیر آن در یونان نامعقول بود بخاطر این که فضیلت یک آرته (Arete) یا مزیت است و اخلاق مزایای مربوط به خصلت و منش و لذا اخلاق یکسره اخلاق فضیلت‌مدار می‌بود (مک اینتایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ۲۸۷). به تبع این بسیاری از مکاتب فلسفی و سنت‌های دینی در بحث از فضائل شرکت کرده‌اند. توماس آکویناس یکی از متکلمین مسیحی در قرون وسطی است که سعی جمع کردن عناصر نوافلاطونی و ارسطویی کرده است. موسی بن میمون نیز خاخامی یهودی است که سعی در جمع کردن آراء فلسفی اخلاق با سنت یهودی داشته است. اخلاق فضیلت، سودگرایی و وظیفه‌گرایی نظریات اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهند. سودگرایی و اخلاق فضیلت غایت‌گرایانه هستند ولی اخلاق کانت مبتنی بر وظیفه

است. از دیدگاه وظیفه‌گرایی کانت: وظیفه‌ی ما پیروی از قواعدی است که بتوانیم به نحوی سازگار اراده کنیم که قوانینی جهان شمول شوند-یعنی قوانینی که مایل خواهیم بود همه کس در هر زمان و هر شرایطی از آن پیروی کند و از دیدگاه فایده‌گرایی: ما باید هر آن چه بیشترین خشنودی را برای حداکثر تعداد افراد تامین می‌کند انجام دهیم (ریچلز، ۱۳۸۷، ۲۴۱) اخلاق فضیلت بر خلاف این دو نظریه فضیلت را مبنای درستی و نادرستی اعمال قرار می‌دهد و بجای آن که بر اساس وظیفه یا سود بیشتر اعمال را بسنجد در پی این است که نخست فاعلی فضیلت‌مند بسازد. این افعالی که از فاعل فضیلت‌مند صادر می‌شود اخلاقی دانسته می‌شود (خزاعی، ۱۳۸۴، ۶۳). در حالی که در اخلاق مبتنی بر کردار حکم اخلاقی این است که «کاری را که درست است انجام بده» در اخلاق مبتنی بر فضیلت حکم اخلاقی مبتنی بر چیزی جز این نیست که «فرد خوبی باش» (هولمز، ۱۳۸۵، ۷۸). علاوه بر آن اخلاق فضیلت احکام ناظر به فضیلت مربوط به افعال را ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر به فضیلت مربوط به فاعل‌ها و انگیزه‌ها یا ویژگی‌های آنان می‌انگارد، مانند هیوم در جایی که می‌نویسد:

«... وقتی عملی را تحسین می‌کنیم فقط انگیزه‌هایی را که موجب آن شده است در نظر داریم... کار خارجی هیچ گونه امتیازی ندارد... همه‌ی افعال فضیلت‌مند امتیاز خود را فقط از انگیزه‌های فضیلت‌مند می‌گیرند.» (فرانکنا، ۱۳۹۲، ۱۴۱).

الیزابت انسکومدر مقاله‌ی خود استدلال می‌کند که مفاهیم اصلی فلسفه اخلاق معاصر یعنی قانون و تکلیف دیگر قابل قبول نیستند. تصویر قانون الهی معنایی ندارد مگر این که به یک قانون گذار الهی معتقد باشیم که بسیاری از ما چنین اعتقادی نداریم و تصور کانتی از عقل که خود قانون گذار است حقیقتاً تصویری نادرست است. او استدلال می‌کند که ما باید به تبیین ارسطویی از فضائل بازگردیم تا نقطه‌ی شروعی برای یک فلسفه اخلاق جدید که ریشه در علم النفس فلسفی نوین دارد مهیا کنیم (پورتر، ۱۳۷۸، ۱۴۲). از نظر افرادی مانند گنسلر نیز تعریف فضیلت و وظیفه به هم وابسته و دو روی یک سکه هستند (گنسلر، ۱۳۹۱، ۲۴). غایت در اخلاق ارسطویی، سعادت (اودایمونیا) دارای دو مولفه‌ی فضیلت و فعالیت بر طبق فضائل یا بهترین فضیلت است. سعادت یعنی فعالیت بر وفق کامل‌ترین فضیلت پس برای سعادت‌مند بودن باید فضیلت‌مند بود و نیز برای رسیدن به سعادت باید فعال بود زیرا افراد سعادت‌مند کسانی هستند که جهات مختص به افراد بشر را خوب به فعلیت در می‌آورند. یعنی از قوای عقلی خویش کمال استفاده را می‌کنند (هولمز، ۱۳۸۵،

۱۱۷). از نظر ارسطو فعالیت خداوند تفکر محض است و لذا استفاده‌ی انسان از عقل خود شبیه این فعالیت الهی است لذا افرادی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند می‌توانند به بالاترین حد سعادت نایل شوند (هولمز، ۱۳۸۵، ۱۱۷). این موارد گواه عقل‌گرا و سعادت‌گرا بودن اخلاق ارسطویی است. ارسطو فضائل را به میانه‌ی دو امر افراط و تفریط تعریف می‌کند و هر یک از این دو را رذیلت نام می‌نهد (خزاعی، ۱۳۸۴، ۶۳). فضائل از دیدگاه ارسطو علاوه بر این که ذاتا ارزشمند هستند برای رسیدن به اودایمونیا (سعادت) نیز لازم و ضروری‌اند و فعالیت حکمت عملی بدون فضائل سه گانه‌ی دیگر ناممکن است. لذا از دیدگاه ارسطو که سعادت را شکوفایی قوای نفس آدمی و برترین قوه‌ی او را عقل می‌داند، سعادت را فعالیت مطابق با فضائل تعریف می‌کند (خزاعی، ۱۳۸۴، ۶۶). در یک دید کلی نظریه‌ی ارسطو دارای چهار جنبه‌ی اصلی است: اول آن که فضائل نه فقط ملکاتی هستند برای عمل کردن بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق عقل سلیم و عمل به سعادت برای زندگی سعادت‌مندانه‌ی ای که رسیدن به آن غایت بشری است لازم است. دوم آن که فضائل از دیدگاه ارسطو دو دسته هستند یک دسته فضیلت‌های عقلانی که مزیت‌های خاص عقل هستند و از طریق تعلیم و تعلم بدست می‌آیند و دسته‌ی دیگر فضیلت‌های غیر عقلانی که مزیت‌های دیگر قسمت‌های روح هستند به شرطی که تابع عقل باشند (ارسطو، ۱۳۹۱، ۸۷). نقش عقل عملی یا فرونسیس این است که وسیله و ابزار درستی را برای رسیدن به خیر اعلا انتخاب کند در این حال این فضائل هستند که اهداف فاعل اخلاقی را مشخص می‌کنند. اما از آن جا که این شناخت نمی‌تواند پاسخگوی این امر باشد که در یک شرایط خاص انجام چه فعلی صحیح است یعنی هیچ معیاری بیرون از خودش ندارد، عالمی که حکمت عملی دارد معیار فعل صحیح است. فعل اخلاقا صحیح کاری است که یک شخص خوب در این موقعیت خاص انجام می‌دهد. چهارم این که تنها در یک دولت شهر می‌توان زندگی سعادت‌مندانه‌ی ای داشت لذا با زندگی در یک دولت شهر به فضائل می‌رسیم. بدون تعلیم و تربیتی که دولت شهرها در اختیار افراد می‌گذارند افراد به عقلانیت مورد نیاز برای فضائل نخواهند رسید (مک اینتایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ۲۹۰). لذا با این اوصاف اخلاق فضیلت در یونان باستان و در قرائت‌های دینی-اعم از اسلامی و مسیحی- هم سعادت‌گرا بوده است و هم عقل‌گرا یعنی این دو جزئی از مولفه‌های آن بوده است. در این میان اخلاق فضیلت با نقد‌هایی از جانب متفکران روبرو شده است که می‌توان آن‌ها را به سه دسته‌ی عمده تقسیم کرد. اول نقدهای معرفت‌شناسانه مانند نبود

اصول و قوانین اخلاقی، مشکل تعارض فضائل با یکدیگر، وجود ابهام در عمل صحیح و ظهور انحراف در الگوهای اخلاقی. نقد دوم دشواری شناخت فاعل فضیلت‌مند و نقد سوم مربوط به آرمان‌گرا و خیال پردازانه بودن این نظریه است (خزاعی، ۱۳۸۹، ۱۷۵). دسته کم می‌توان برخی از این ایرادها را نکاتی جدی در نقد اخلاق فضیلت‌تلقی کرد. نظریه‌ی اخلاق فضیلت‌مدار در نسخه‌ی یونانی خود به دلیل ساختار دنیوی و تفاوت در تعداد فضائل و مفهوم آن‌ها بر اخلاق اسلامی منطبق نیست (اسلامی، ۱۳۸۷، ۱۸).

### ۳. نظریه اخلاقی ابن مسکویه

تقسیم بندی نظریات اخلاق هنجاری به فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا و سودگرا قدمت چندانی ندارد، به همین خاطر به سختی می‌توان آراء اندیشمندان گذشته را با دسته بندی‌های امروزی سنجید. اما اگر اخلاق ارسطویی را مهم‌ترین یا دسته کم یکی از نسخه‌های فضیلت‌گرایی بدانیم، می‌توانیم ابن مسکویه را نیز یک فضیلت‌گرا بدانیم. ابن مسکویه در آثار خود از فلاسفه‌ای مانند ارسطو، افلاطون و جالینوس یاد می‌کند که من حیث المجموع بیشترین شاهد مثال‌ها و تاییدها را برای نظریات خود به آثار ارسطو ارجاع می‌دهد. از این نظر می‌توان او را یک ارسطویی فضیلت‌گرا دانست. تلاش ابن مسکویه در نقل قول از ارسطو و اثبات نظریات اخلاقی او موید خوبی بر این مدعاست. این امر تا جایی است که در ابتدای مقاله‌ی سوم کتاب تهذیب الاخلاق علت نقل قول و حکایت از ارسطو را اقتدای به او و ادای حق وی می‌داند (ابن مسکویه، ۱۴۳۷، ۱۵۳). همچنین در انتهای مقاله‌ی دوم نیز ابن مسکویه از کتب ارسطو قدردانی می‌کند و تلاش خود را برای جمع‌آوری آراء او و مفسرین کتب او بیان می‌کند (همان، ۱۵۲).

ابن مسکویه در ابتدای مقاله‌ی اول از کتاب تهذیب الاخلاق خود غرض از نوشتن این کتاب را دست‌یابی به خلقی که بواسطه‌ی آن تمامی افعال با زیبایی و به سادگی از انسان صادر شود، می‌داند (همان، ۸۹). وی با اثبات تجرد روح بیان می‌کند که این روح آدمی است که میل به لذات عقلی دارد و می‌تواند از لذات حسی برای رسیدن به لذات عقلی چشم‌پوشی کند. او با بنیان نهادن پایه‌های اخلاق خود بر طبیعت‌گرایی ابتدا قوای نفس و کمال هر یک از آن‌ها را بیان می‌کند و در ادامه فضیلت نفس را شوق به افعال مختص به آن می‌داند:

«اما شوقها الی الافعال الخاصه بها - اعنی العلوم والمعارف - مع هربها من افعال الجسم الخاصه به، فهو فضیلتها، و بحسب طلب الانسان لهذه الفضيله و حرصه علیها یکون فضله» (همان، ۹۷).

به این معنا که: «شوق نفس به افعال مختص به او-یعنی کسب علوم و معارف-به همراه فرار او از افعال جسمانی مختص جسم، فضیلت نفس است و برتری انسان به اندازه‌ی طلب و حرص او به این فضیلت است» یعنی می‌توان نتیجه رسید که از نظر ارسطو انسان بودن ما به کسب علم و حکمت است و بقیه صفات در راستای انسانیت ما قرار ندارد.

وی تمامی موجودات اعم از نبات و جماد و حیوان را دارای قوی، ملکات و افعالی می‌داند که بواسطه‌ی آنها شیء به حقیقت خود می‌رسد و از ماسوای خود تمییز داده می‌شود، همانطور که قوی، ملکات و افعالی دارد که با دیگر اشیاء مشترک است. وجه مشترک انسان با سایر موجودات را به علم طبیعی می‌سپارد و افعال و قوی و ملکات مختص انسان را که بواسطه‌ی آن‌ها انسانیت انسان تمام می‌شود را امور ارادی که قوه‌ی فکر و تمییز بدان‌ها تعلق می‌گیرد می‌داند و آن را فلسفه‌ی عملیه می‌نامد (همان، ۹۸). از آن جایی که انسان در بین موجودات دارای فعل خاصی است که مشترک با دیگر موجودات نیست، یعنی همان چیزهایی که از قوه‌ی ممیزه صادر می‌شود، هر انسانی که تمییز صحیح‌تر و رویه‌ی صادق‌تر و اختیار بهتر داشته باشد در انسانیت کامل‌تر است (همان، ۹۹). لذا عقل‌گرایی در نظریه‌ی اخلاقی ابن مسکویه موج می‌زند زیرا او از اساس با ملاک قرار دادن این امر که کمال هر موجود در به فعلیت رسیدن قوای خاص اوست، تعقل را زیربنا و بزرگترین عامل کمال انسانی می‌داند. لذا برای اخلاقی شدن نیز راهی جز رد شدن از این معبر نمی‌بیند. لذا عقل‌گرایی برای او یک شاخصه‌ی مهم اخلاقی است. وی با یک تقسیم بندی عقلی از قوای نفس، آن را دارای سه قوه‌ی ناطقه، شهویه و غضبیه می‌داند و لذا از دید او واجب است عدد فضائل و رذائل به حسب اعداد این قوا باشند (همان، ۱۰۳). حال حرکت این نفس ناطقه اگر معتدل و بر اساس ذات خود باشد به فضیلت علم و حکمت می‌رسد و اگر حرکت نفس حیوانی متعادل و در تبعیت از نفس عاقله باشد فضیلت عفت و سخاوت صادر می‌شود. نفس غضبیه نیز اگر تابع نفس عاقله باشد فضیلت حلم و شجاعت از آن صادر می‌شود (همان). از اعتدال این فضائل سه گانه در نسبت با هم فضیلتی که تمام و کمال دیگر فضائل است بوجود می‌آید که آن را عدالت می‌نامد. لذا این مسکویه اجماع علما را بر چهارگانه بودن اجناس فضائل می‌داند، یعنی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت (همان). پر واضح است که در این نوع چینش و تعیین نقش نفس و قوای آن، صدور تمامی فضائل منوط به تبعیت نفوس از نفس عاقله است که این امر به معنای دادن نقشی بی بدیل به عقل برای رسیدن به فضائل است. این امر به منزله‌ی

عقل محوری در نظریه‌ی وی است. او به تبعیت از ارسطو فضائل را به عقلانی و اخلاقی تقسیم بندی می‌کند. از دیدگاه ابن‌مسکویه فضائل حد وسط رذائل هستند، مانند نقطه‌ی مرکز دایره که دورترین نقطه‌ی درون دایره از تمامی محیط آن است. وی در این مورد مشخصاً از کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو نقل قول می‌کند (همان، ۱۱۰).

شاخصه‌ی بعدی از منظر ابن‌مسکویه فضیلت محوری و فاعل محوری است. او در مقاله‌ی دوم به خلق و خوی انسانی یا آن چه در ادبیات اخلاق فضیلت امروزی منش اخلاقی فاعل گفته می‌شود می‌پردازد. وی خلق را چنین تعریف می‌کند: «الخلق حال للنفس داعیه لها الی افعالها من غیر فکر و لا رویه» (همان، ۱۱۵). یعنی: «خلق حالتی است نفسانی که دعوت کننده به افعال نفسانی بدون فکر و تأمل است». کاملاً مشخص است که از منظر ارسطو خلق با آنچه در عامه در مورد خلق گفته می‌شود تفاوت وجود دارد. از نظر عامه مردم فرد خوشرو و مهربان اخلاقی محسوب می‌شود ولی از منظر علم اخلاق آن حالت نفسانی است که با وجود آن کارها به راحتی و به راحتی و بدون فکر از انسان صادر می‌شود.

در ادامه وی متذکر می‌شود که این حالت نفسانی دو نوع است. اول آن چه که طبیعی و از اصل مزاج آدمی است و دوم آن که با عادت و ممارست بدست می‌آید (همان، ۱۱۵). از دید وی فضائل از جنس افعال و اعمال هستند که از خلق و ملکات آدمی سرچشمه می‌گیرند زیرا خلق حالتی از نفس است که داعی نفس است برای انجام افعال، بدون فکر. در راه رسیدن به سعادت نقش شریعت قوام بخشی به کودکان و عادت دادن به کارهای خوب و آماده سازی برای قبول حکمت و فضیلت است (همان، ۱۱۹). از این نکته او کاملاً هویداست که او در تلاش برای تطبیق نظرات ارسطو با شریعت اسلام است و با بازکردن راه برای مطرح کردن شریعت در اخلاق، سعی در ارائه‌ی نسخه‌ی اسلامی شده از اخلاق ارسطویی می‌کند.

ابن‌مسکویه تأکید دارد که افراد هرچند در موقعیت‌های متفاوت اعمال فضیلت‌مندانانه انجام بدهند اما تا زمانی که صرفاً آن عمل را بخاطر فضیلت بودن آن انجام نداده باشد، فضیلت‌مند واقعی تلقی نمی‌شود. فرد باید اولاً بخاطر فضیلت بودن امری آن را انجام دهد و ثانیاً با ممارست آن را تبدیل به خلق یا به عبارت بهتر تبدیل به ملکه کند. کسی که بتواند تمامی قوای نفس و افعال و احوال آن را کنترل کند تا جایی که برخی بر دیگری برتری نداشته باشد، سپس این عدالت در معاملات و رفتارهای کرامتمند خارجی وی جلوه کند و



نیز در تمامی این افعال خود فضیلت عدالت را اراده کند نه غرض دیگری را، عادل حقیقی است (همان، ۱۸۵).

او برای انسان دو کمال در نظر می‌گیرد: کمال علمی و کمال عملی. دلیل این مطلب را نیز وجود این دو قوه در انسان بیان می‌کند. کمال اول را کمال علمی و کمال ثانی را کمال عملی می‌نامد و منزلت اولی به دومی را مانند صورت به ماده می‌داند و مانند ماده و صورت قوام بخش یکدیگرند (همان، ۱۲۳). همانگونه که مشاهده می‌شود در این جا نیز تمایل نظری و ارادت خود را با تشبیهات ارسطویی ثابت می‌کند. زیرا از ادبیات و مفاهیم فلسفی ارسطو و حتی شاهد مثال‌های او بهره می‌گیرد.

شاخصه‌ی بعدی مورد تاکید وی سعادت‌گرایی است. او در مقاله‌ی سوم از کتاب تهذیب الاخلاق خیر را آن چه مقصود همگان و غایت نهایی همه چیز است تعریف می‌کند. سعادت نیز خیری در اضافه با صاحب آن است (همان، ۱۵۳). سعادت هر چیزی در کمال مختص به آن است. البته این سعادت مختص به ذی‌عقول است. وی سعادت را مختص به نفس نمی‌داند لذا افراد سعادت‌مند را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ افرادی که در رتبه‌ی اشیاء جسمانی هستند و متعلق به احوال پست آن و در عین حال مشتاق به امور شریفه هستند و دسته‌ی دیگر افرادی که در رتبه‌ی اشیاء روحانی و متعلق به احوال عالی آن و در عین حال به امور پست به چشم عبرت و دلائل حکمت نگاه می‌کنند. سعادت در نظریه‌ی وی امری محوری است که غرض از انجام افعال فضیلت‌مند رسیدن به آن است لذا این سعادت محوری هنگامی که با طبیعت‌گرایی ارسطویی در تشخیص سعادت هر شی‌گره می‌خورد نقش محوری به عقل در اخلاق می‌دهد.

بحث دیگری که ابن‌مسکویه بر آن تاکید دارد، نقش شریعت و ایمان در اخلاق است. از دیدگاه ابن‌مسکویه زمانی که فرد کلیات و حدود (ذوات) موجودات را بداند و قوای خود را به ترتیب صحیح و علمی به کار گیرد مستحق این است که عالم صغیر نامیده شود، چون صور تمامی موجودات در ذات فرد حاصل است بلکه فرد به نحوی همان موجودات است. سپس به قدر استطاعت نظم به این موجودات می‌بخشد و آن گاه عالم تام و خلیفه‌ی مولای خود می‌شود و تقریبی پیدا می‌کند که بین او و خدا حجابی نمی‌ماند (همان، ۱۲۴). در اینجا مشاهده می‌شود که او دست به اسلامی کردن نظریه اخلاقی ارسطو زده است و از اصطلاحات قرآنی برای بسط دیدگاه ارسطو بهره گرفته است. الفاظی چون خلیفه، مولا، تقرّب و ... که در متون اخلاقی ارسطو به چشم نمی‌خورند. وی در تقسیم بندی مراتب

نفوس تاکید می‌کند که آخرین مرتبه ی حیوانیت اولین مرتبه ی انسانیت است، کما این که برترین حیوانات آن هایی هستند که قابل تادیب هستند، زیرا تادیب اثر نطق است. او ساکنان قطب شمال و جنوب و ترک و زنگی را حد فاصل میان حیوان و انسان می‌داند که با اندکی از تمییز و فهم از میمون‌ها متمایز می‌شوند (همان، ۱۴۸).

همانگونه که پیش از این هم بیان شد ابن‌مسکویه در برخی از مواضع مانند استفاده از الفاظی چون خلیفه و مولا و تقرب و خدا و ... اقدام به ذکر شواهدی از آیات و روایات برای نظریه اخلاقی ارسطو کرده است. او همچنین در بحث سعادت به موضوع معاد اشاره می‌کند و در تهذیب الاخلاق از آیات قرآن بهره می‌گیرد و روایات بسیاری را شاهد مثال صحبت‌های خود می‌آورد و معاد را توضیح می‌دهد. او تزکیه ی نفس را وسیله ی رسیدن به نعمت‌های بهشتی و قره العین‌های بشری می‌داند و آیه شریفه « فلا تعلم نفس ما اخفيلهم من قره اعین»<sup>۱</sup> را شاهد مثال می‌آورد (همان، ۱۰۰). همان نعمت‌های اخروی که با اشاره روایت نبوی<sup>۲</sup> آنها را لذاتی می‌داند که بر قلب هیچ بشری خطور نکرده است (همان). در ضمن برای تربیت صحیح و دینی کودکان نظر می‌دهد و از نقش شرع در تربیت کودکان و اخلاق سخن می‌گوید. او تا جایی پیش می‌رود که برای اثبات معادباوری ارسطو شاهد می‌آورد (همان، ۱۷۳). مقامات خلافت الهی را بر اساس اخلاق ارسطویی تبیین می‌کند و تفاوت انسان و فرشتگان را توضیح می‌دهد. این امور جزئی از تلاش‌های وی برای تطبیق نظریات ارسطو با مبانی دینی خود است. حاصل آن که آن چه ما در کتب ابن‌مسکویه‌شاهد آن هستیم اگرچه از بسیاری علمای پیشین نقل قول دارد لکن آن را بدون اغراق می‌توان نسخه ی بومی شده‌ی فضیلت‌گرایی ارسطو نامید که با شریعت اسلام و اخلاق آن تطبیقی اجمالی شده است. یکی از نکاتی که بسیار حائز اهمیت است و نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد این مطلب است که نگرش ارسطو و ابن‌مسکویه در اخلاق تفاوت‌هایی دارد که اصلی‌ترین علت این تفاوت‌ها در علم اخلاق تفاوت در جهان‌بینی غیر توحیدی ارسطو و جهان‌بینی توحیدی ابن‌مسکویه است (ساجدی، ۱۳۹۴، ش ۲۲). اما در حالی که ارسطو با نگاه غیر توحیدی خود موفق نشده مدلی تام از سعادت و مصادیق آن ارائه کند، بر خلاف او ابن‌مسکویه بر پایه ی عقل و شرع سعادت را تفسیر می‌کند و با تقسیم بندی سعادت به دنیوی و اخروی مصادق حقیقی سعادت را قرب الهی می‌داند (ساجدی، ۱۳۹۳، ش ۱۹).

#### ۴. فضیلت‌گرایی از دیدگاه مایل اسلوت

مایکل اسلوت در کنار رزالیند هرسته‌هاوس (Rosalind Hursthaus)، فیلیپا فوت (Philippa Foot)، السدیر مک ایتایر (Alasdair MacIntyre) و کریستین اسوانتون (Christine Swanton) یکی از فیلسوفان اخلاق معاصر است که مدافع نظریه‌ی فضیلت‌گرایی است. اسلوت فضیلت‌گرایی متفاوت از دیگر فضیلت‌گرایان است. او در حقیقت یک نوهیومی است که به پیروی از هیوم بسیاری از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی ارسطویی را مردود می‌انگارد و تقریری جدید از فضیلت‌گرایی ارائه می‌کند که متفاوت از نظریات ارسطو و احیاکننده‌ی آن در دوران معاصر یعنی الیزابت آنسکوم است. اسلوت در آثار خود تلاش می‌کند شاخصه‌هایی را که تاکنون جزئی از اخلاق فضیلت‌شمرده می‌شد نقدی دوباره کند و بیان کند که نسخه‌هایی متفاوت از نسخه‌ی ارسطو برای فضیلت‌گرایی وجود دارد. او در این راستا از دیدگاه‌های اخلاقی هیوم کمک می‌گیرد. هیوم نیز در رد عقل‌گرایی در اخلاق متأثر از هاجسن است و عاطفه‌گرا محسوب می‌شود. (غفاری، ۱۳۸۵، ۱۵۵). در نظر اسلوت فردی طرفدار اخلاق فضیلت‌محسوب می‌شود که انگیزه و شخص فضیلت‌مند را مهم‌ترین عنصر اخلاق بداند. بنابراین بقیه‌ی شاخصه‌هایی را که ممکن است جزئی از اخلاق فضیلت به حساب بیایند را به چالش می‌کشد. از دیدگاه او سعادت‌گرایی امری است که بر اساس آن هیچ ویژگی شخصیتی فضیلت‌شمرده نمی‌شود مگر زمانی که در خدمت علائق فرد باشد و مجموعاً موجب بالا رفتن به روزی فرد شود. سعادت باوری مفروض می‌گیرد که به روزی طولانی مدت خود فاعل اخلاقی نقطه‌ی آغاز تفکر اخلاقی هر فرد است (اسلوت، ۱۳۹۲، ۱۶۶).

این در حالی است که از دید او بیشتر اخلاق فضیلت‌مدرن سعادت‌گرایی را نمی‌پذیرند و بر این نظر هستند که فرد فضیلت‌مند باید گاهی منفعت بیشتر خود را فدای منفعت دیگران کند. او پیدایش این دیدگاه را در اخلاق فضیلت‌مدرن، متأثر از آموزه‌های مسیحی و فداکاری عیسی مسیح (ع) بخاطر انسان‌های گناه‌کار می‌داند. در بسیاری از اخلاق فضیلت‌مدرن و معاصر بر وظایف در قبال دیگران حتی به بهای فدا کردن به روزی کسی که این وظایف را دارد تاکید می‌کنند. به نظر اسلوت از این حیث اخلاق فضیلت‌مدرن به اخلاق کانتی و فایده‌گرایی شبیه‌تر است تا فضیلت‌گرایی باستانی. او تصریح می‌کند تا زمانی که اخلاق فضیلت را مستلزم سعادت‌گرایی بدانیم نمی‌توانیم آن را معارض خودگروی بدانیم. (همان، ۱۶۷). در باب آموزه‌ی حد وسط نیز باید گفت که اسلوت و بسیاری از

فضیلت‌گرایان معاصر آموزه‌ی حد وسط ارسطو در باب فضائل و رذائل را کنار گذاشته‌اند. شاید بتوان دلیل این امر را ضعف فلسفه‌ی اخلاق ارسطویی در تبیین فضائلی مانند وفای به عهد، صداقت و وظیفه‌شناسی دانست زیرا این فضائل نمی‌توانند حد وسط افراط و تفریط باشند. از سوی دیگر با ظهور مفاهیمی مانند حقوق بشر و ناتوانی این نظریه در تبیین آن با آموزه‌ی حد وسط، به مرور این آموزه کنار گذاشته شد.

دیگر شاخصه‌ای که اسلوت آن را مورد نقد قرار می‌دهد عقل‌گرایی است. وی اخلاق فضیلت کلاسیک را تقریباً در تمام موارد عقل‌گرایانه می‌داند در حالی که هیوم و متخصصان اخلاق فضیلت معاصر عاطفه و احساس را پایه‌ای برای اخلاق در نظر می‌گیرند. یعنی برای این که فضیلت و منش اخلاقی را مهم‌ترین عنصر نظریه‌ی اخلاقی خود بدانیم و نه منفعت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی، هیچ نیازی به عقل‌گرا بودن در نظریه‌ی اخلاقی خود نداریم. لذا پیش فرض‌های عقلانی را نمی‌توان در تعریف یا مفهوم اخلاق فضیلت گنجانند (همان). به نظر اسلوت مهم‌ترین تاثیر تاریخی غیر ارسطویی بر اخلاق فضیلت متاخر، تاثیر هیوم بوده است. هیوم عاطفه‌گرایی بود که فکرمی‌کرد اخلاق و فضیلت بیشتر به احساسات و انگیزه‌های احساسی منوط است تا عقل و عقلانیت، و اخلاق فضیلت نوهیومی نیز چنین دیدگاهی دارد. از نظر هیوم، اخلاق عملی است و احکام عقلی توانایی واداشتن انسان به عمل را ندارند و هیچ‌گونه مصالحه‌ای میان این دو نمی‌توان برقرار کرد. (غفاری، ۱۳۸۵، ۱۵۶). مایکل اسلوت که خود را یک فضیلت‌گرای نوهیومی می‌داند بر این امر تاکید دارد که اگرچه تمام نسخه‌های کلاسیک اخلاق فضیلت عقل‌گرا هستند لکن عقل‌گرایی شاخصه‌ای اصلی برای فضیلت‌گرایی نیست و حتی فردی مانند هیوم که اخلاق را منوط به انگیزه‌های احساسی می‌کند می‌تواند یک فضیلت‌گرا باشد. اسلوت در دفاع از این که آیا اساساً هیوم یک فضیلت‌گراست یا خیر چنین بیان می‌کند که دیدگاه اخلاقی هیوم ترکیب ناستواری از اخلاق وظیفه‌گرا، فایده‌گرا و اخلاق فضیلت است اما هیوم تاکید زیادی دارد که فضیلت یا درستی یک عمل بستگی به فضیلت‌مندی انگیزه در پس آن دارد و این ایده مطمئناً اخلاق فضیلت است (اسلوت، ۱۳۹۲، ۱۷۱). یکی از پر نفوذترین رویکردهای عاطفه‌گرایی به اخلاق، اخلاق مراقبت (ethics of care) است که اسلوت وام گرفتن از آن را ضروری می‌داند. اخلاق مراقبت بجای تاکید بر حقوق فرد در برابر دیگران، که عقل‌گرایی کانتی نیز بدان تمسک می‌کند، بر ارتباط و دل مشغولی نسبت به سعادت دیگران تاکید می‌کند. اسلوت اخلاق فضیلت نوهیومی را وامدار اخلاق مراقبت می‌داند لکن آن را نیز در

نهایت داخل در همان سنت عاطفه‌گرایی هیوم می‌داند (همان). هیوم معتقد است نباید عقل را در حوزه‌ی اخلاق قاضی بدانیم. این عقل نیست که فضائل و رذائل را تشخیص می‌دهد بلکه بواسطه‌ی احساسی که از اعمال حاصل می‌شود می‌توان بر خوبی یا بدی آن حکم کرد (شاملو، ۱۳۹۱، ۹۹). اسلوت بیان می‌دارد که همان‌طور که روانشناسان بیان کرده‌اند همدلی طبیعی بشر ما را بیشتر به آسیب‌های احتمالی که با آن‌ها از روی ادراک آشنا هستیم دغدغه‌مند می‌کند تا نسبت به آسیب‌هایی که غیر آشنا هستند یا تنها آن‌ها را آسیب احتمالی می‌دانیم و به همین منوال ما از ارتباط علی مستقیم که متضمن آسیب رساندن باشد بیشتر گریزانیم تا این که به همان آسیب تنها اجازه‌ی وقوع بدهیم. احتمالاً همدلی و دغدغه‌های همدلانه داشتن برای دیگران جلوه‌های حیات احساسی و عاطفی ما هستند نه عقل محض یا عملی لذا این بحث تنها طرح بسیار مختصری از رویکرد عاطفه‌گرا به وظیفه‌گرایی است (اسلوت، ۱۳۹۲، ۱۷۵).

اسلوت در بیان تفاوت‌های اخلاق مراقبت با فضیلت‌گرایی به ارزش ذاتی مراقبت اشاره می‌کند. دیدگاه اسلوت پسندیده بودن ارزش ذاتی مراقبت است. یعنی مراقبت نه بخاطر این که نتیجه‌ی خوب می‌دهد بلکه بخاطر این که نوعی انگیزه است خوب محسوب می‌شود مثلاً چون فرد خوبی را برای دیگران می‌خواهد. اما اخلاق فضیلت معمولاً می‌خواهد بگوید ارزش مراقبت به خاطر نقش خوبی است که در ارتباط مراقبتی بازی می‌کند (ارزش ذاتی ندارد). در نگاه وی این مساله یعنی ارزش روابط و ارزش در روابط اصولی‌ترین یا بنیادی‌ترین ارزش اخلاقی است و در نظر می‌گیرد که ارزش اخلاقی اعمال و ویژگی‌های فرد باید به عنوان امور اشتقاقی از ارزش روابط معینی در نظر گرفته شود (همان، ۱۷۲). اخلاق فضیلت مراقبتی نوهیومی می‌خواهد بگوید خصیصه‌ی شخصیتی مراقبت ارزش ذاتی دارد. زیرا اگر هر دو مراقب بودن و مراقبت شدن نقش اصلی در تعیین فضیلت‌مندی اخلاقی داشته باشند مراقب بودن-مانند مادر- نقش و فضیلتی دارد که مراقبت شدن-مانند فرزند- به روشنی فاقد آن است. اسلوت با این استدلال که مراقب بودن در حقیقت یک روش دوستانه برای سخن گفتن از صور مختلف خیر خواهی است، اخلاق فضیلت مراقبتی را تماماً در درون سنت عاطفه‌گرایی هیومی تفسیر می‌کند (همان). اخلاق غمخواری<sup>۳</sup> یک اخلاق عاطفه‌گراست که ریشه در جنبش "مدافعان حقوق زن" و نیز "طبیعت‌گرایی عمل‌گرا" دارد (غفاری، ۱۳۸۵، ۱۷۸). اسلوت با بررسی چالش‌های موجود در باب اخلاق فضیلت و پاسخ‌های نسخه‌های مختلف فضیلت‌گرایی به آن پاسخ عاطفه‌گرایانه خود را

مطرح می‌کند. یکی از این چالش‌ها توجیه وظیفه‌شناسی بر مبنای اخلاق فضیلت است. از دید اسلوت وظیفه‌شناسی تنها یکی از جهات تعامل جانبدارانه و توأم با نگاه خاص ما نسبت به خیر و شر در جهان است. ما یک ارتباط علی غیر مستقیم تر با آسیب یا فاجعه را به ارتباط علی مستقیم تر را ترجیح می‌دهیم (اسلوت، ۱۳۹۲، ۱۷۵). از دیدگاه اخلاق مراقبت عمل اخلاقی وابستگی زیادی به ارتباط‌های عاطفی انسان‌ها با یکدیگر دارد و تمرکز بر روابط اخلاقی به جای خود مختاری در اخلاق می‌تواند اصلاح‌گر تفکر اخلاقی باشد. (همان، ۱۷۲).

موضوع دیگری که می‌تواند چالشی مدرن برای اخلاق فضیلت باشد مساله‌ی اخلاق سیاسی است. هیچ‌کدام از صور اخلاق فضیلت باستانی از مفهوم دموکراتیک یا تساوی طلبانه عدالت اجتماعی دفاع نکرده‌اند (همان، ۱۷۵). این یعنی بازگشت به گذشته یا نقص و ناکارآمدی اخلاق فضیلت. هر یک از عالمان اخلاق فضیلت راه کاری برای این موضوع ارائه داده‌اند. در فلسفه‌ی رواقی مارتا نوسبام ایده‌هایی ارائه داده که بتواند به سوی فلسفه دموکراتیک دوران مدرن تغییر پیدا کند. السدیر مک اینتایر نیز برای استدلال ضد اخلاق سیاسی لیبرال از ارسطو بهره برده است اما مارتا نوسبام نشان داده که سیاست ارسطو بیشتر از ایده‌ی تساوی طلبانه و دموکراتیک همکاری اجتماعی حمایت می‌کند مگر در شرایطی که برای شهروند بودن ضمیمه می‌کند. ارسطو معتقد بود زندگی فضیلت‌مندانه مولفه اصلی سعادت یا زندگی خوب است و جوامع را تا حدی عادلانه می‌دانست که شهروندان قادر باشند زندگی خوب را بدست بیاورند. هرستهاوس معتقد است از مفهوم ارسطویی عدالت اجتماعی می‌توان اکثر حقوق مدنی و سیاسی مدرن را بدست آورد بجای آن که چنین حقوقی را بنیاد فهم عدالت تلقی کنیم (همان).

عدالت را از دیدگاه اخلاق فضیلت نوهیومی می‌توان این‌گونه دید که در جایی که جوامع تفاوت‌های در ثروت و قدرت را برای گروه‌هایی خاص رقم می‌زنند آشکارا بی‌اعتنایی به خیر عمومی کشور به عنوان یک کل وجود دارد و چنین دغدغه‌ای می‌تواند سنگ محکی برای عدالت اجتماعی در یک نظریه‌ی عاطفه‌گرایانه‌ی دوران مدرن باشد. همان‌طور که بیان کردیم از آن جایی که از دیدگاه اسلوت شخصیت و انگیزه اخلاقی مهم‌ترین عناصر برای فضیلت‌گرا نامیده شدن اخلاق هستند، سعادت‌گرایی و عقل‌گرایی جزئی لاینفک از فضیلت‌گرایی نیستند. آموزه‌ی حد وسط نیز طرف داری در میان فیلسوفان اخلاق جدید ندارد. البته سنت عاطفه‌گرایی در این میان خود با انتقادهایی روبروست.

احکام اخلاقی همواره اموری عاطفی نیستند و علاوه بر آن خوب و بد همواره به نحو صحیحی به اظهارات عاطفی قابل ترجمه نیستند (گنسلر، ۱۳۹۰، ۱۴۷ و ۱۴۸). عاطفی‌گرایی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمی را با هم از بین می‌برد (گنسلر، ۱۳۹۰، ۱۴۹). این امر تالی‌های فاسد بسیاری دارد و در حقیقت به معنی نابودی اخلاق است.

## ۵. مقایسه میان نظرات ابن مسکویه و اسلوت

نظریه‌ی اخلاقی ابن مسکویه ضمن تاثیر پذیری بسیار از ارسطو، کاملاً یک نسخه‌ی بومی شده است که توسط یک عالم مسلمان برای تبیین و توضیح اخلاق دینی و ملزومات آن به کار رفته است. تشابه این نظریه با آن چه مایکل اسلوت در نظریات خود بیان میکند اگرچه کم است اما انقدر مهم هست که بتوان هر دوی آنان را یک فضیلت‌گرا نامید. اگر به قول اسلوت تنها کسی که شخص و انگیزه‌های فاعل اخلاقی را بنیان اخلاق خود قرار می‌دهد یک فضیلت‌گرا باشند، تأکیدی که هر یک از این دو اندیشمند بر روی شخص فضیلت‌مند و انگیزه‌های آن دارند گواه فضیلت‌گرا بودن هر یک است. تفاوت این دو نظریه ناشی از الهام ابن مسکویه از ارسطو و اسلوت از هیوم است. اسلوت که به تبع هیوم عقل‌گرایی ارسطو در اخلاق را کنار می‌نهد و احساس و عاطفه را بنیان تفکر اخلاقی می‌داند، عقل‌گرایی ابن مسکویه و نتایج ناشی از آن را نمی‌پذیرد. سعادت‌گرایی نیز که در حقیقت یکی از شالوده‌های نظریه‌ی ابن مسکویه است که بر اساس آن وجه انجام افعال و معاد و شرع را توجیه می‌کند، از نظر اسلوت پذیرفته شده نیست زیرا مستلزم نوعی خودگرایی است.

البته در دفاع از نظریه ابن مسکویه و در پاسخ اسلوت می‌توان گفت، به سه دلیل می‌توان نوعی از سعادت‌گرایی را متصور شد که مستلزم خودگرایی نباشد. زیرا اولاً او به تبعیت از ارسطو سعادت فرد را در گرو زندگی مدنی و اجتماعی و تا حد زیادی وابسته به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌داند (همان، ۱۸۸). همین امر نظریه ابن مسکویه را از خودگرایی جدا می‌کند. ثانیاً نگاه وی به عدالت صرفاً محدود به یک فضیلت نمی‌شود، بلکه او به اجرای فضائلی مانند عدالت و نتایج اجرای آنها در جامعه و سعادت افراد آن می‌پردازد (همان، ۱۸۶). این دلیل نیز نظریه اخلاقی ابن مسکویه را از اتهام خودگرایی مبرا می‌کند. ثالثاً در نظریه‌ی ابن مسکویه که رنگ و بوی اسلامی دارد، دنیا و آخرت با هم لحاظ می‌شوند و این شریعت است که ملاک اعتدال و توسط را بیان می‌کند (همان، ۱۸۸). و از این رو همه چیز در نسبت با آخرت و رضایت الهی - نه صرفاً سعادت فردی - سنجیده می‌شود و فرد به مقام خلیفه‌اللهی می‌رسد و در نتیجه خودگرایی معنایی نخواهد

داشت (همان، ۱۲۴). طبق این سه دلیل نسبت خودگرایی به نظریه‌ی ابن‌مسکویه نسبتی نارواست. بلکه می‌توان نقطه‌ی قوت و برتری نظریه‌ی اخلاقی ابن‌مسکویه بر نظریه اخلاقی مایکل اسلوت را سعادت‌گرایی الهی آن دانست که غایت اخلاقی و مراحل رسیدن به آن غایت را تبیین می‌کند. اما درباره‌ی اختلاف اسلوت و ابن‌مسکویه در عقل‌گرایی و عاطفی‌گرایی باید گفت که عقل‌گرایی در اخلاق قدرت تبیین بیش‌تری از قوای درونی و روابط اخلاقی انسان‌ها با هم دارد تا عاطفی‌گرایی. عقل‌گرایانی مانند ارسطو و ابن‌مسکویه با تفکیک عقلی قوای انسان‌کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی را بهتر تبیین می‌کنند و در نتیجه راه حل‌هایی برای بهتر شدن و سیر رشد اخلاقی ارائه می‌دهند، در حالی که عاطفی‌گرایانی که صرفاً عواطف را سنگ بنای اخلاق قرار می‌دهند، از این رو از ارائه‌ی راه کار برای رشد اخلاقی ناتوانند. از طرفی خوب و بد همواره به اظهارات عاطفی قابل ترجمه نیستند، لذا عاطفی‌گرایی نظریه‌ای ناقص محسوب می‌شود، در حالی که در نظریه‌ی عقل‌گرایانه‌ی ابن‌مسکویه با در نظر گرفتن سه قوه‌ی شهویه، غضبیه و عقلیه راه برای توجیحات عقلانی و همچنین از طریق امیال (شهوت و غضب) باز است. از سوی دیگر عاطفی‌گرایی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمی را با هم از بین می‌برد (گنسلر، ۱۳۹۰، ۱۴۹). از بین رفتن عینیت در اخلاق امکان رشد و ترقی اخلاقی را از فرد و جامعه سلب می‌کند و عقب ماندگی اخلاقی به بار می‌آورد. فضیلت‌گرایی در ابن‌مسکویه همراه با فضائل عقلانی است. وی با تقسیم بندی فضائل به اخلاقی و عقلانی، منزلت کمال نظری به کمال عملی را منزلت صورت به ماده می‌داند که هیچ‌یک بدون دیگری کامل نمی‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۴۳۷، ۱۸۸). امری که اسلوت با سنگ بنا قرار دادن عواطف منکر آن است. پر واضح است که صرف خواستن ما نمی‌تواند سبب خوب یا بد شدن چیزی بشود بلکه صدور حکم اخلاقی باید پشتوانه‌ای منطقی داشته باشد. داشتن این پشتوانه در نظریه‌ی ابن‌مسکویه هرچند با وجود ایراداتی همراه است لکن نظریه‌ی او را بر اسلوت تقویت می‌کند. آموزه‌ی حد وسط در تشخیص فضائل که ابن‌مسکویه بر آن تأکید دارد نیز جایی در نظریات اخلاقی مدرن من جمله نظریه‌ی مایکل اسلوت ندارد. اگرچه آموزه‌ی حد وسط امروزه کنار گذاشته شده است، لکن نکته‌ی مثبتی که در این آموزه وجود دارد ارائه‌ی راه کار و مقیاسی برای تشخیص فضائل است. حد وسط در کنار تفکیک عقلانی قوای نفس، مقیاسی هر چند ناکافی برای تشخیص فضائل ارائه می‌دهد و این امری است که نظریه‌ی اسلوت در آن دچار مشکل است. این تفاوت‌ها جدای از رنگ و بوی اسلامی داشتن و توجیه گزاره‌های دینی در نظریه‌ی ابن‌مسکویه است که البته اسلوت رابطه‌ی ای با آن ندارد.



## ۶. نتیجه گیری

هرچند نظریه فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن مسکویه با برخی انتقادات از سوی مایکل اسلوت مواجه است، اما در مجموع می‌توان گفت، در مجموع نظریه ابن مسکویه اولاً با تطبیق مبانی فضیلت‌گرایی با اخلاق دینی نظریه‌ای منسجم‌تر ارائه کرده است و ثانیاً بر خلاف اسلوت با طرح سعادت‌گرایی مبتنی بر تقرب الهی و بندگی، هم خودگرایی را از نظریه‌ی خود دور کرده و هم با عقل‌گرایی به دام پیامد‌های نادرست عاطفی‌گرایی نیفتاده است. وی عینیت در اخلاق را حفظ کرده، سعادت را بر مبنای فضائل اخلاقی و عقلانی و با توجه به دین اسلام تبیین کرده و برای تشخیص آنان و نیز مقابله با ردائیل و حتی تربیت فضیلت‌مندان راه کار ارائه کرده، و در توجیه منطقی احکام اخلاقی موفق‌تر از اسلوت است. اشکالات متعددی همچون نابودی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمبر نظریه عاطفه‌گرایی وارد است که نظریه افرادی چون ابن‌مسکویه را در برابر اسلوت تقویت می‌نماید. به نظر می‌رسد در مجموع نظریه ابن مسکویه نسبت به نظریه اسلوت قابل پذیرش‌تر و منسجم‌تر است. اگرچه این نظریه نیز در مواردی مانند آموزه‌ی حد وسط نیازمند اصلاح و بازبینی است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. قرآن کریم، ۳۲: ۱۷.

۲. اشاره به روایت مشهور و صحیح نبوی (ص) مذکور در منابع شیعی و سنی که حضرت در باب صفات بهشت فرموده است: «وَقَدْ وَرَدَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أُعِدَّتْ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ... رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ جَمِيعاً» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۹۲)
۳. ترجمه دیگری برای "اخلاق مراقبت".

## کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابن مسکویه، احمد بن محمد بن مسکویه، ۱۴۳۷ق، تهذیب الاخلاق او کتاب الطهاره فی تهذیب الاخلاق، سید حسین مومنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
ارسطو، ۱۳۹۱، اخلاق نیکوماخوس، پور حسینی، سید ابوالقاسم، دانشگاه تهران، تهران

#### ۴۴ بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه و مایکل اسلوت

- اسلامی، سید حسن، ۱۳۸۷، اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، پژوهش نامه اخلاق، ش ۱، صص ۱ تا ۲۲
- اسلوت، مایکل، ۱۳۹۲، اخلاق فضیلت، سهرابی فر، وحید، ادیان، مذاهب و عرفان، ش ۵۹، صص ۱۶۳ تا ۱۸۲
- پورتر، جین، ۱۳۷۸، اخلاق فضیلت، ان شاء الله رحمتی، قیسات، ش ۱۳، صص ۱۴۰ تا ۱۴۷
- پینکین، کالوین، ۱۳۸۱، اخلاق نیکوماخوس ارسطو، حقی، سید علی، پژوهش های فلسفی، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۳۶ تا ۵۷
- ساجدی، علی محمد، ۱۳۹۳، سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی، تاریخ فلسفه، ش ۱۹، صص ۳۷ تا ۶۲
- ساجدی، علی محمد، ۱۳۹۴، آموزه های اخلاق از منظر ارسطو و ابن‌مسکویه رازی، تاریخ فلسفه، ش ۲۲، صص ۹ تا ۳۶
- شاملو، غلامرضا، سلمانی، علی، ۱۳۹۱، زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم، پژوهش های اخلاقی، ش ۷، صص ۹۵-۱۱۲
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۴، ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت، اندیشه دینی، ش ۱۴، صص ۶۱ تا ۷۴
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۷، اخلاق فضیلت و اخلاق دینی، پژوهش نامه اخلاق، ش ۱، صص ۸۳ تا ۹۷
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، اخلاق فضیلت، انتشارات حکمت، تهران
- ریچلز، جیمز، ۱۳۸۷، فلسفه اخلاق، آرش اخگری، انتشارات حکمت، تهران
- غفاری، ابوالفضل، ۱۳۸۵، عاطفی‌گرایی در اخلاق پیشینه ی تاریخی تا وضعیت پسا مدرن، مطالعات اسلامی، ش ۷۱، صص ۱۴۷-۱۹۰
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، انتشارات کتاب طه، قم
- گنسلر، هری، ۱۳۹۰، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر، اخوان، مهدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- گنسلر، هری، ۱۳۹۱، اخلاق فضیلت محور، اخوان، مهدی، اطاعات حکمت و معرفت، ش ۷، صص ۲۰ تا ۲۴
- مکایتایر، السدیر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، اخلاق فضیلت مدار، حمید شهریار، نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۲۸۶ تا ۲۹۹
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت
- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران.