

## تبیین اخلاق فضیلت در فلسفه سیاسی کلاسیک

مهدی امیدي\*

### چکیده

اخلاق فضیلت در فلسفه سیاسی کلاسیک، از سنخ اخلاق غایت‌گرا و هنجاری است و با مفاهیم اخلاقی چون فضیلت و رذیلت، خیر و خوبی، بایستی اخلاقی، فعل ارادی، فاعل ارادی، سعادت و کمال در ارتباط است. نظریه‌های اخلاقی فضیلت‌محور، از ویژگی غایت‌گرا بودن، تأکید بر عامل درستکار به جای صرف عمل، ابتدای ارزش‌ها بر ارزش‌های ذاتی عقلی، ممتاز بودن جایگاه نیت و انگیزه‌های فاعل در آن، برتری حکمت بر قواعد الزامی و تقدم الگوها و اسوه‌های اخلاقی برخوردارند. همچنین اخلاق فضیلت را می‌توان از چهار منظر تاریخی، غایت‌گروی، وحدت یا کثرت‌گروی، دینی یا سکولار مورد بررسی قرار داد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، فضیلت، خیر، غایت، سعادت، سیاست، فلسفه سیاسی کلاسیک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز باطن‌شناسی و معانی‌شناسی

Omidimah@gmail.com

\* استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۱/۰۱/۲۵

## مقدمه

«فلسفه اخلاق»<sup>۱</sup> کاوشی فلسفی و عقلانی در باب مسائل و احکام اخلاقی است که به‌طور سنتی، دو قسم اخلاق هنجاری و «فرا اخلاق»<sup>۲</sup> را در بر می‌گیرد. اخلاق هنجاری، بر دو دسته اخلاق «غایت‌گرا» و «وظیفه‌گرا» تقسیم می‌شود. نظریه‌های غایت‌گرا، به نوبه خود، شامل دو نوع اخلاق «فضیلت‌مدار» و «سودگروی اخلاقی»<sup>۳</sup> است. بر این اساس، اخلاق فضیلت، که نظریه اخلاقی فیلسوفان اسلامی از جمله نظریه اخلاقی امام خمینی<sup>۴</sup> بر آن مبتنی است، نوعی اخلاق غایت‌گرا و زیرمجموعه اخلاق هنجاری است. در نظریه‌های وظیفه‌گرا برخی افعال فی‌نفسه، بدون لحاظ غایات خوب و بد، صواب یا خطا محسوب می‌شوند و اخلاقی بودن فعل، به ماهیت ذاتی آن فعل یا تطابق آن با یک قاعده یا اصل، و انگیزه اطاعت از قانون وابسته است. در نظریه‌های غایت‌گرا، اخلاقی بودن فعل یعنی «صواب و خطا» یا «خوب و بد بودن» افعال بر حسب غایات افعال رقم می‌خورد. به دلیل اختلاف در تعیین ماهیت غایت و نتایج مربوط به فعل و تفسیر «خیر» یا «خوبی»، غایت‌گرایان به گروه‌های متعددی از جمله قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی، معرفت‌گرایی، کمال‌گروی و... تقسیم می‌شوند. با این حال، درج همه این انواع تحت عنوان «غایت‌گرایی» صحیح نیست؛ زیرا برای مثال، بدیهی است که «غایت‌گرایی» به یکسان در باب اخلاق فضیلت و سودگروی اخلاقی به کار برده نمی‌شود. اگرچه برخی، سودگروی را، که ناظر به پیامد و نتیجه فعل است، در زمره اخلاق غایت‌گرا برشمرده‌اند، اما سودگروی اخلاقی، در همه اشکال به ظاهر متفاوتش (عمل‌نگر، قاعده‌نگر و عام)، غایت فعل را حصول بیشترین سود برای بیشترین افراد جامعه می‌داند. در حالی که، در اخلاق فضیلت، غایت یا سعادت به عنوان خیر نهایی بشر شمرده می‌شود و سعادت فاعل، به معنای کمال نفسانی، و یا فعالیت مطابق با فضایل بر حسب دیدگاه ارسطو، مورد نظر می‌باشد. ذاتی بودن فضیلت و یا ابزاری بودن آن، در دو نظریه اخلاق فضیلت و سودگروی، شاهد دیگری بر تمایز میان آنها است. بر پایه این تمایز، فلاسفه قرن بیستم از نظریه سودگروی با عنوان «پیامدگرا» و از اخلاق فضیلت ارسطویی با عنوان «غایت‌گرا» یاد می‌کنند. در نتیجه، آنها پیامدگرایی، اخلاق فضیلت و وظیفه‌گرایی را از انواع نظریه‌های هنجاری برمی‌شمارند.

از آنجا که فضیلت یک خصلت شخصیتی قابل تحسین یا مطلوب است، می‌توان گفت: اخلاق فضیلت شکلی از تأمل و تفکر است که برای این قبیل خصایل شخصیتی مرتبه و موقعیتی اساسی قایل است. اغلب اخلاق فضیلت، فی‌نفسه در مقابل آن رویکرد به فلسفه قرار دارد که بر قواعد، تکالیف یا یک الزام کلی نیکوکاری تأکید می‌ورزد. هرچند که رابطه واقعی میان برداشت‌های گوناگون، خود یک موضوع قابل بحث است.

## مفاهیم مرتبط با اخلاق فضیلت

### ۱. ماهیت خیر

«خیر»<sup>۵</sup> یا «خوبی»، هرچند مفهومی بدیهی است و تعریف آن چیزی جز شرح‌اللفظ نمی‌باشد، اما در عام‌ترین معنا، مساوی با مطلوبیت یا ارزش مثبت<sup>۶</sup> است. بسیاری از فلاسفه، به تبع ارسطو، خیر را بر دو قسم ذاتی و غیرذاتی تقسیم کرده‌اند. خیر ذاتی،<sup>۷</sup> چیزی است که به‌نفسه و در حد خود، با ارزش است. برای مثال، «سلامت» خیری ذاتی است. در مقابل، خیر غیرذاتی<sup>۸</sup> چیزی است که به اعتبار ارتباطش با یک خیر ذاتی با ارزش است. مثلاً، «ورزش» در قبال «سلامت» خیری غیرذاتی است. برخی از خیرهای غیرذاتی، که همانند وسیله‌ای با ارزش برای دستیابی به یک خیر ذاتی به‌کار می‌روند، اغلب خیر ابزاری<sup>۹</sup> نامیده شده‌اند. در این صورت، «طب» و «جراحی» خیری ابزاری خواهد بود. خیر ذاتی متعدد است، اما «خیر اصیل»<sup>۱۰</sup> از یک منظر، خیرهایی هستند که حاکی از تجارب موجودات حساس و آگاه می‌باشند. ممکن است در مقیاس ارزشی، برخی از خیرهای ذاتی، بر برخی دیگر برتری داشته باشند که به آنها «خیر عالی»<sup>۱۱</sup> یا «ممتاز» گفته می‌شود. در نهایت، آن قسم از خیر ذاتی که در بالاترین مرتبه ارزش‌ها قرار دارد، «خیر غایی»<sup>۱۲</sup> یا «خیر اعلی»<sup>۱۳</sup> نامیده می‌شود. اغلب سعادت و کمال، که خود دارای ارزش ذاتی است، خیر غایی معرفی می‌شود. از این‌رو، به آن «برترین خیر»<sup>۱۴</sup> یا «خیر کامل»<sup>۱۵</sup> اطلاق می‌شود.

خیر اخلاقی، اگر چه در ارتباط با واژه «اختیار» است، اما به نظر می‌رسد که واژه «خیر» مقدم بر اختیار است؛ زیرا خیر وقتی بیان می‌شود که بپرسیم آنچه انسان اختیار می‌کند، چیست؟ در پاسخ، مسئله خیر و خوب مطرح می‌شود. از این‌رو ابتدا باید حقیقت خیر روشن گردد.

در برخورد با اصناف خیر، دو رویکرد عمده وجود دارد:

۱. **عین‌گرایی:**<sup>۱۶</sup> طبق این رویکرد، خیر یا خوبی، واقعیتی است که می‌توان بر برخی فعالیت‌های انسانی یا وضعیت‌های عینی مستقل از هر گرایشی حمل کرد. بر این اساس، می‌توان افلاطون را به جهت اعتقاد به وجود خیر در عالم مثال، و نیز وظیفه‌گرایان را به دلیل اعتقاد به امکان اثبات خوبی انواع معینی از رفتار اخلاقی صرف‌نظر از پیامدهای آن، «عین‌گرا» نامید.

۲. **ذهن‌گرایی:**<sup>۱۷</sup> در این رویکرد، هیچ فعالیت انسانی یا وضعیت عینی را نمی‌توان خوب تلقی کرد، مگر آنکه تمایلی به انگیختن یک حالت ذهنی مطلوب در موجودات آگاه داشته باشد. به عبارت دیگر، ذهن‌گرا را می‌توان کسی تعریف کرد که معتقد است که «خیر» یا «خوبی» اولاً و بالذات، قابل حمل بر حالات ذهنی است و ثانیاً و بالعرض، قابل حمل بر دیگر چیزها است.<sup>۱۸</sup>

به نظر ارسطو، «مثال خیر» افلاطون، که در حوزه معرفت هستی «موجود بما هو موجود» به کار گرفته می‌شود، ربطی به خیر در حوزه معرفت عملی ندارد و خیر مثالی فاقد فایده عملی است؛ زیرا خیر در حوزه عمل، به اوضاع و احوال عمل انسانی محدود می‌شود.<sup>۱۹</sup> به عبارت دیگر، «خیر در هستی‌های نامتحرک، چیزی است کاملاً متفاوت از خیر در آنچه «انجام دادنی» است و عقلانیت عملی انسان معطوف به آن است. برای خیر عملی، باید امر واقع را دریافت و بحث را از خیر مورد توافق آغاز کرد: «ما باید با خود عمل‌مان آغاز کنیم و با آگاهی زنده‌ای که در آن عمل، از آنچه به عنوان «خیر مورد توافق» است، در اختیار داریم.»<sup>۲۱</sup> اعتدال یا حد وسط، همان خیر عملی مورد توافق است که شناخت دو طرف آن، تا حدی روشن است. اما نیازمند درک پویا از شرایط و موقعیت‌های واقعی است.

از منظر فیلسوفان اسلامی، خیر اخلاقی، که در مباحث فلسفه اخلاق مورد توجه است، از یک‌سو، خیری است برآمده از عواطف اخلاقی و منطبق با انسانیت و وجدان انسانی<sup>۲۲</sup> و از سوی دیگر، معطوف به خیر مطلق؛ یعنی ذات اقدس خداوند است.

## ۲. ماهیت سعادت

آیا می‌توان از خیر اصیل و بالذاتی نام برد که همه خیرهای ذاتی یا اصیل به اعتبار آن خیر باشند؟ هرچند در اغلب موارد، به این پرسش پاسخ مثبت داده شده است،<sup>۲۳</sup> و این مسئله

مورد توافق قرار گرفته است که خیرهای اصیل، باید مؤدی به سعادت باشند، اما هیچ‌یک از پاسخ‌ها در باب چیستی سعادت و سنخ خیرهایی که مؤدی به سعادت می‌شوند، مورد موافقت همگانی قرار نگرفته است.

«سعادت» عبارت از: رضایت تام نفس در حین وصول به خیر یا غایتی است که هر انسانی مشتاق و در تلاش برای تحصیل آن است.<sup>۲۴</sup> ارسطو و پیروان او سعادت (اودایمونیا) را عبارت از «فعالیت مطابق با طبیعت بشری» تلقی می‌کردند. اما دو پدیده در تغییر این نگرش تأثیر بسزایی داشت: یکی ظهور داروینیسیم<sup>۲۵</sup> یا شکست آموزه انواع ثابت؛ و دیگر، مشخص شدن تأثیر خلق و خو و فرهنگ و شرایط تاریخی در شکل‌گیری شخصیت فرد.<sup>۲۶</sup>

فایده‌گرایان، همچون اپیکوریان (لذت‌گرایان باستان)، سعادت را همچون زندگی توأم با لذت فراوان و آرام اندک تفسیر کرده‌اند. به نظر آنان، وجه مشترک همه خیرهای ذاتی اصیل، لذت است. با این حال، لذت‌گرایان یا باید معنای لذت را وسعت بخشند تا حس موفقیت و عزت نفس و انجام فعل بر حسب تکلیف را هم شامل شود که در این صورت، فرق میان لذت و خیر، تفاوت در لفظ خواهد بود، یا آنکه باید لذت را در معنای اصطلاحی آن استعمال کنند که در این صورت، تبیین آنان ناقص خواهد بود؛ زیرا توجیه‌گر موارد فوق نمی‌تواند باشد.

فلاسفه تحلیلی بر اساس کاربرد عرف زیان معتقدند که «خوب» را نمی‌توان بر وفق هیچ خصیصه طبیعی واحد یا متکثری تعریف کرد. از این رو، تلاش برای یافتن خیر غایی مشترک میان همه تجارب خوب، محکوم به شکست است؛ زیرا «خوب» در ساحت‌ها و بافت‌های گوناگون، با موضوعات و خصائص متفاوت استعمال می‌شوند. به نظر می‌رسد، در فرض مزبور مفهوم «خوب» باید مشترک لفظی باشد. در حالی که، چنین نیست؛ یعنی ما از واژه «خوب» معانی متعدد دریافت نمی‌کنیم، بلکه «خوب» یک معنا بیشتر ندارد و آن عبارت است از: تلائم میان دو شیء، خواه این دو «ذات و صفات» باشند، خواه «فعل و غایت»، خواه «فاعل و فعل».

نفسی خیر غایی مشترک در فلسفه تحلیلی، گاه با واژه «مطلوبیت‌های متمایز» بیان می‌شود. برخی فلاسفه تحلیلی، همچون دیویی با پذیرش نسبیت فرهنگی، بر این

باورند که «مطلوبیت» در بافت‌های گوناگون فرهنگی و تاریخی «متمايز» است؛ چیزی که در یک تاریخ و فرهنگ مطلوب است، ممکن است در فرهنگ یا تاریخ دیگر نامطلوب باشد. از این‌رو، مفهوم خیر غایی یعنی سعادت، برساخته‌ای است که می‌تواند برای غنای شخصیتی انسان در حوزه فردی و پیشرفت اجتماعی، مانع راه باشد؛ زیرا به‌طور ضمنی شکل‌پذیری طبیعت بشری را انکار می‌کند. دیویی حتی تمایز میان خیر ذاتی و خیر غیرذاتی را انکار می‌کند.<sup>۲۷</sup>

به نظر می‌رسد، فهم معنای مطلوبیت و عدم مطلوبیت، غیر از تشخیص مصادیق آن دو می‌باشد. مطلوبیت ارزش و خیر، نسبی نیست، بلکه از تلائم یا رابطه واقعی میان دو شیء حکایت دارد. اما اینکه این دو شیء، چه چیزی باید باشند، ممکن است توافق جمعی بر آن حاصل نشود. با این حال، بی‌تردید هر شیء با غایت خود، دارای رابطه‌ای واقعی است. اما نسبت به سایر غایات، دارای رابطه‌ای امکانی است؛ یعنی فرض تطابق یا عدم تطابق دارد. از این‌رو، مطلوب دانستن چیزی، با نظر به غایت مخصوص خویش، هیچ تنافی با نامطلوب خواندن آن چیز، در قیاس با غایتی دیگر ندارد.

سعادت یا خیر اعلا از نظر فیلسوفان سیاسی کلاسیک، اهمیت بسزایی برای ارزیابی انواع خیرها و اولویت‌بندی آن داشت؛ زیرا آنان برای انسان، طبیعتی واحد، مشترک و معطوف به غایتی خاص قائل بودند. این در حالی است که، انکار طبیعت واحد انسانی، نفی وجود غایت مشترک و نیز تبیین سعادت به عنوان انتخاب شخصی، از سوی فیلسوفان دوران مدرن و معاصر، قدرت ارزیابی و اولویت‌بندی انواع خیرها را از آنان سلب نموده است؛ زیرا با چنین مفروضاتی، انتخاب میان انواع خیرهای ناسازگار کاملاً خودسرانه بوده و هیچ معیاری برای ترجیحات و انتخابات وجود نخواهد داشت. معیارهای فایده‌گرایانه جرمی بنتهام؛ یعنی «لذات بیشینه برای بیشترین افراد» نیز به جهت کمی بودن از یک‌سو، و مقایسه‌ناپذیری بسیاری از لذات از سوی دیگر، فاقد اعتبارند. شاید تعبیر جان استوارت میل در این‌باره، تعبیری جالب باشد. وی می‌گوید: که «تنها به موجب معیارهای بنتهام، یک انسان پست فطرت خرسند، احتمالاً بهتر از یک سقراط ناخرسند است».<sup>۲۸</sup>

«سعادت» از منظر اخلاق، فضیلت دینی اعم از سعادت دنیوی و اخروی است. در این نوع اخلاق، فاعل از طریق عمل به فضایل اخلاقی، علاوه بر سعادت دنیوی، به سعادت

اخروی نیز دست می‌یابد. هرچند در تأمین سعادت اخروی، نیت و انگیزه الهی عامل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

### ۳. ماهیت فضیلت

«آرته»<sup>۲۹</sup> واژه‌ای یونانی و معادل (Virtue) می‌باشد که بر نوعی برازندگی و زیبایی در کردار دلالت دارد. در این تلقی، میان جنبه‌های اخلاقی و فکری فضیلت، تفاوت وجود دارد. فضیلت اخلاقی، به معنای برخورداری از حسن و نیکویی رفتاری در حوزه سلوک فردی است. این فضیلت، حاصل عملکرد مناسب درونی ساختمان روانی و عصبی هر فرد و تلاش مثبت، خلاق و سازنده او است. هرچند این نوع تربیت، نهایتاً آثار اجتماعی خاصی برجای خواهد گذاشت. این در حالی است که، فضیلت فکری با دنبال کردن حقیقت به دست می‌آید. این نوع فضیلت، می‌تواند مورد توافق عمومی قرار گیرد و فضیلت اخلاقی را پشتیبانی کند. در چنین حالتی، فضیلت‌های فکری پذیرفته شده توسط مردم، زمینه‌ساز اجرای فضیلت‌های اخلاقی منطبق با آن خواهد بود.

مفهوم «فضیلت» در نظر سقراط با «عمل درست» معنا می‌یافت. از آنجایی که معرفت به معنی باور راسخ واقعی، نزد او، علت تامه عمل درست است، وی معرفت (به خیر) و فضیلت را یکی می‌دانست؛ زیرا به باور وی، کسی که بداند حق چیست و کدام است؟ به آن عمل خواهد کرد. هیچ انسانی آگاهانه و از روی قصد، مرتکب بدی نمی‌شود. همچنین هیچ کس «بدی» را به عنوان بدی انتخاب نمی‌کند.<sup>۳۰</sup> «فضیلت» از نظر افلاطون، در هر چیز عبارت از وجود خصوصیتی است که آن را قادر می‌سازد وظیفه خاص خود را به خوبی انجام دهد. مهم‌ترین فضیلت انسان، شناخت حقایق اشیا از طریق آموزش حکمت و هم‌سنخ شدن با مثال خیر است.<sup>۳۱</sup>

ارسطو فضیلت را از سنخ ملکات می‌داند و آن ملکه اعتدال یا حد وسط است که معیار فضایل اخلاقی تلقی می‌شود. البته خود ارسطو به این مسئله توجه داشت که این معیار در همه جا کارایی ندارد و ممکن است مورد سوء برداشت قرار گیرد. از این رو، تذکر می‌دهد که منظور از «حد وسط»، حد وسط ریاضی نیست. به این ترتیب، پاره‌ای از سوء برداشت‌های احتمالی را دفع می‌کند.<sup>۳۲</sup> از نظر ارسطو، فضیلت بر دو وجه عقلانی و اخلاقی قابل تقسیم است. وی حکمت نظری و حکمت عملی را جزو فضایل عقلانی و سخاوت و اعتدال را، از سنخ فضایل اخلاقی می‌شمارد.<sup>۳۳</sup>

به هر حال، «فضیلت» عبارت از: کیفیتی اکتسابی در انسان است که برخوردار و به‌کارگیری آن، ما را قادر می‌سازد تا به خیرهای درونی اعمال دست یابیم و فقدان آنها به نحو مؤثری، ما را از دستیابی به چنین خیرهایی باز می‌دارند.<sup>۳۴</sup> فضایل، اموری اکتسابی هستند و انسان نیز موجودی فضیلت‌پذیر است. «جمیع ملکات و اخلاق نفسانیه قابل تغییر است. انسان می‌تواند جمیع اخلاق خود را مبدل به مقابلات آنها کند.»<sup>۳۵</sup> بر ایند نهایی اتصاف به فضایل، تربیت یافتن انسانی عادل و عارف یا شکل‌گیری جامعه‌ای متعادل است.

#### رابطه فضیلت و وظیفه‌شناسی

از منظر عقل، «تکلیف»<sup>۳۶</sup> یا «وظیفه» اساساً دائرمدار منافع و مصالح است. یک انسان عاقل می‌کوشد تا خواسته‌های خود را در ارتباط با منافع خود و دیگران ببیند و با ارزیابی خواسته‌ها، مسئولیت و وظیفه خود را دریابد. این وظایف، دو قسم است: اول، وظایفی است که به عنوان انسان بر عهده شخص نهاده می‌شود. مثل راست‌گویی. دوم، وظایفی که وی در موقعیت‌های خاص باید آن را بر عهده گیرد. وظایف موقعیتی نیز خود بر دو گونه است: یکی، وظایف ناشی از عضویت در جامعه سیاسی و شهروندی است. مانند رعایت قانون. دوم، وظایفی که به صورت روزانه در قبال هر یک از سمت‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی بر عهده دارد. مثل احترام به ارباب رجوع. تکالیف و وظایف، تعیین‌کننده نوع عمل و مقتضی انجام عمل می‌باشند؛ زیرا تکلیف یعنی هر آن چیزی که باید انجام داد. این تکالیف، هم می‌توانند محدود کننده انتخاب عقلانی و هم هدایت‌گر آن باشند. سطح ملامت و نکوهش، یا مجازات بر عدم انجام تکالیف و وظایف، وابسته به اهمیت موضوع تکلیف است.

اگرچه «وظیفه‌شناس بودن» یک فضیلت است، اما تشخیص یک وظیفه در موقعیت خاص و ترجیح آن بر سایر وظایف فضیلتی برتر است. این وظیفه‌شناسی، متمایز از وظیفه‌گرایی کانتی است. به نظر کانت، فقط عملی ارزشمند است که از روی احساس الزام اخلاقی انجام شده باشد.<sup>۳۷</sup> تنها خیر نامشروط، اراده خیر است. داشتن اراده خیر، همیشه به منزله عمل کردن از روی احساس تکلیف یا وظیفه است. تکلیف، مستلزم تصدیق و تسلیم در برابر قانونی اخلاقی است که اصل برتر اخلاق است. تنها موجودات عاقلند که می‌توانند طبق قانون اخلاقی عمل کنند. به نظر کانت، آن دسته از کارها را می‌توان ارزش‌گذاری اخلاقی نمود که به منظور احترام به قانون صورت گرفته باشد. بنابراین، انگیزه انسان از



انجام عمل نیک، باید اطاعت از قانون عقل باشد. پس کارهای نیکی که به داعی تمایلات دیگر انجام می‌شود، فاقد ارزش اخلاقی هستند. قانون عقل هم، آن چیزی است که «امر مطلق» یا امر ضروری فرمان می‌دهد. امر مطلق، چیزی است که ذاتاً خوب و شایسته بوده و وسیله برای هیچ غایت دیگر نیست. در جای دیگر، کانت مشخص می‌سازد که مراد وی از امر مطلق «ارادهٔ عقلانی هر فرد» است.<sup>۳۸</sup>

این‌گونه صورت‌بندی از امر مطلق، مبتنی بر این قاعده است که اراده عقلانی، قوانینی را که از آنها اطاعت می‌کند، خود وضع می‌نماید؛ یعنی مبتنی بر اصل خودمختاری اراده است.<sup>۳۹</sup> در نظریه کانت، اصل خودمختاری یا «خودآیینی اراده»، یگانه اصل کلیه الزامات و قوانین اخلاقی شمرده می‌شود. او خود می‌نویسد:

وقتی قانون از اراده بر نخاسته باشد، اراده باید به وسیله چیزی دیگر ملزم گردد تا طبق قانون رفتار کند. این بدان معنا است که همه کوشش‌هایی که تاکنون برای یافتن برترین اصل اخلاق صورت گرفته، بیهوده بوده‌اند؛ زیرا آنچه بدین سان کشف می‌شود تکلیف نیست، بلکه الزام رفتار از روی یک فایده‌ای است که ممکن است از آن خود شخص، یا دیگری باشد... من اصل خود را اصل «خودقانون‌دهی اراده» می‌نامم تا همه اصل‌های دیگری که زیر طبقه دیگر قانون‌دهی گرد می‌آورم، متمایز گردد.<sup>۴۰</sup>

به نظر کانت، هر ذات عاقلی به خودی خود، یک غایت است. در همه شرایط و حالات، باید با خود به عنوان یک غایت رفتار کند، نه به مثابه یک ابزار. این امر می‌تواند در دو شکل ظهور یابد: یکی، به عنوان عضوی از اعضای مملکت غایات، و آن هنگامی است که فرد در عین واضع قانون بودن، خود نیز از آن پیروی نماید. دوم، به عنوان حاکم و رئیس مملکت غایات. این نیز زمانی است که در جایگاه واضع قانون قرار می‌گیرد و با اراده‌ای مستقل، به وضع قانون پرداخته و از هیچ اراده دیگری تبعیت نمی‌کند.<sup>۴۱</sup>

به نظر می‌رسد، «اراده» الزام به انجام فعل را از ناحیه «عقل» دریافت می‌کند و بایستی الزام عقلی نیز از طریق درک عقل از فعل و غایت آن نشأت گیرد. توضیح آنکه، غایات منحصر در غایت فاعل نیست، بلکه فعل و انفعال نفس نیز هر یک برای خود غایتی دارند. غایت هر یک از «فعل» و «انفعال»، غیر از غایت فاعل و منحاز از آن است. اخلاق فضیلت، غایات نهایی فعل و انفعال و فاعل، یعنی سعادت را مدنظر دارد. اساساً به‌واسطه انتزاع عقل، از طریق مقایسهٔ غایات متعدد از جمله غایت فعل، به درک خیرهای ابزاری راه

می‌یابد. سپس، عقل به درک ضرورت یا بایستی تحصیل این سنخ از خیرها راه می‌یابد. در مرحله بعد، اراده به تحصیل آن خیر تعلق می‌گیرد. بنابراین، ادراک غایات از جمله غایت فعل، می‌تواند به ایجاد انگیزه و داعی بر انجام فعل کمک نماید و تأثیری بسزا در احساس تکلیف داشته باشد. در چنین حالتی، از منظر عقل می‌توان از میان غایات مختلف و افعال متمایز، خود را صرفاً مکلف به انجام فعلی خاص نمود.

#### ۴. نسبت سعادت و فضیلت

یکی از پرسش‌های اساسی در اخلاق فضیلت، چگونگی نسبت میان فضیلت و سعادت است. نسبت میان فضیلت و سعادت را می‌توان به دو صورت ترسیم کرد: یا تحلیلی است؛ به گونه‌ای که فضیلت خود متضمن معنای سعادت باشد، یا آنکه تألیفی است؛ یعنی رابطه علی و معلولی بین این دو وجود دارد. در فرض اول، به صرف اتصاف به فضیلت، سعادت حاصل خواهد شد. اما در فرض دوم، اتصاف به فضیلت، علت به وجود آمدن فضیلت است. رواقیان اعتقاد داشتند که فضیلت متضمن سعادت است و انسان بافضیلت کاملاً سعادت‌مند است. از نظر آنان، اصل و مبدأ، فضیلت است و آن همان برترین خیر است و سعادت تنها آگاهی از برخوردارگی از آن است.<sup>۴۲</sup>

اپیکوریان بر این باور بودند که اصل و مبدأ و نیز برترین خیر، سعادت است و فضیلت فقط صورت ماکزیمی<sup>۴۳</sup> است برای جست‌وجو و تحصیل سعادت؛ یعنی کاربرد عقلی و سایل برای نیل به آن. به عبارت دیگر، فضیلت، نامی کلی است که تحت آن وسایل نیل به سعادت مندرج است، یا آگاهی به ماکزیمی است که منجر به سعادت شود.<sup>۴۴</sup>

به نظر کانت، اگر رابطه بین فضیلت و سعادت، تحلیلی یا منطقی محض باشد، سعی در احراز فضیلت، یعنی در این امر که اراده شخص کاملاً مطابق با قانون اخلاقی باشد، با جست و جوی سعادت یکی می‌شود. وی منکر، این‌همانی است؛ چون سعادت را مبنای قانون اخلاقی نمی‌داند.

#### ۵. خصائص نظریه‌های اخلاق فضیلت

نظریه‌های فضیلت‌محور، در فلسفه سیاسی کلاسیک از ویژگی‌های زیر برخوردارند:

##### الف. غایت‌گرایی<sup>۴۵</sup>

از آنجا که اخلاق فضیلت، از سنخ نظریه‌های هنجاری و غایت‌گرا است، تمامی فعالیت‌های

ارادی انسان را معطوف به غایتی خاص تلقی می‌کند که در نظر ارسطو از آن به «خیر» تعبیر می‌شد. بر این اساس، انسان‌ها استعداد و توان بالقوه لازم برای دستیابی به غایت کمالی خویش یعنی سعادت را دارند. این امر تنها از طریق افعال فضیلت‌مندانه ممکن خواهد بود. از سوی دیگر، حقیقت‌جویی خصلت مشترک اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان کلاسیک است. حقیقت در این نظام‌های اندیشه، جایگاهی برتر از طبیعت و عقل داشته است؛<sup>۴۶</sup> زیرا هر یک دارای رموز یا مراتبی هستند که تنها با برخورداری از فضایل انسانی و اتصاف به صفات ربانی می‌شد بدان راه یافت.<sup>۴۷</sup>

برخی فیلسوفان، با اتکای به براهین عقلی دریافته‌اند که سعادت واقعی را نباید و نمی‌توان در عالم محسوس جست و جو کرد. پارمنیدس، بدین باور راه یافت که حقیقت هستی، ورای چیزهایی است که به ادراک حسی ما درمی‌آید. آنچه در ظاهر هستی متکثر و متغیر است، در حقیقت هستی یگانه و ثابت می‌باشد.<sup>۴۸</sup> سقراط، به عالم حقایق و مثال کلی اشاره نمود که همه اشیا سایه‌هایی از آن هستند. از این‌رو، خیر را در مرتبه‌ای فراتر از طبیعت و عقل معرفی نمود. اما بر این نکته تأکید داشت که با نردبان خرد، می‌توان بدان راه یافت. از این‌رو، بازسازی فرد و جامعه را بر اساس خیر اعلا تعقیب کرد.<sup>۴۹</sup>

افلاطون ثبات را در عالم ماورایی می‌دید که در آن، نظامی ابدی حکمفرما است و آن را «هستی راستین» نامید. درک عالم ماوراء برای افلاطون، به مثابه درک همه علوم و معارف حیات دانسته شد و فیلسوف که مُدرک حقایق این عالم است، در جایگاهی ممتاز به عنوان «رئیس حکومت» معرفی گردید.<sup>۵۰</sup> ارسطو طبیعت اشیا را در حرکتی مستمر به سوی غایت مخصوص خویش تلقی کرد و کمال هر چیز را در فعلیت آن دانست و فعلیت را غایت حرکتی همه امور بالقوه معرفی کرد. وی علت غایی را برترین علت‌ها و خیرها دانست.<sup>۵۱</sup> بنابراین، غایت‌گرایی و نیز علت غایی در اندیشه فیلسوفان سیاسی کلاسیک از اهمیت بسزایی برخوردار است. سعادت‌گرایی و کمال‌گرایی، از دیگر عناوین غایت‌گرایی در اندیشه فیلسوفان کلاسیک است.

#### ب. تأکید بر حسن فاعلی بیش از حسن فعلی

هدف اصلی اخلاق فضیلت، پرورش فضایل و ملکات نفسانی و نیز رشد و ارتقای ابعاد روحی انسان یا فعلیت یافتن انسانیت فرد است. بر این اساس، فاعل اخلاقی باید با کسب

فضایل و در پیش گرفتن زندگی مبتنی بر فضیلت، در جهت شکوفایی و فعلیت‌بخشی به استعداد‌های مطلوب نفسانی خویش حرکت نموده و سعادت خود را رقم زند. صواب و خطا، یا نیک و بد بودن افعال، فرع اوصاف و ملکات درونی فرد بوده و براساس شخصیت و منش خوب یا بد فاعل رقم می‌خورد.

در اخلاق فضیلت، اگرچه به «حسن» فعلی نیز توجه کافی صورت می‌گیرد، اما توجه به نفس انسانی و سامان‌دهی بهینه آن، اهمیتی بسزا دارد. از این‌رو، انسان موجودی ناشناخته، فاقد تاریخ و هویت و مستقر در خلأ نیست، هرچند به تنهایی و بدون تمسک به دین قادر نیست همه خلأ‌های مرتبط با حیات انسان را پر نماید.

### ج: ارزش‌مداری مبتنی بر ارزش‌های ذاتی

به رغم آنکه فلسفه و دین در پی معرفی حقایق اشیا هستند، به حقایق اخلاقی و ارزش‌های انسانی نیز نظر دارند. از این‌رو، فیلسوفان و الهیون فضیلت‌گرا، بر ارزش‌های اخلاقی فردی و اجتماعی تأکید دارند. پیروان اخلاق فضیلت، نه تنها فضایل را در راستای دست‌یابی به غایت اخلاقی ضروری می‌دانند، بلکه بر این باورند که برخی فضایل، دارای ارزش ذاتی می‌باشند. برای مثال، عدالت دارای ارزشی فی‌نفسه است، حتی اگر در راستای کمال انسانی مورد ملاحظه قرار نگیرد، یا اساساً ارتباط آن با فاعل فعل اخلاقی منقطع شود. در حالی که، سودگرایان بر ابزاری بودن فضیلت در جهت کاهش درد و رنج و افزایش سود و لذت و نیز وظیفه‌گرایان، بر ابزاری بودن آن جهت انجام وظیفه و احترام به قانون تأکید دارند.

نگره‌های فضیلت‌مدارانه، در تاریخ مذاهب و ادیان نیز پیشینه دارد. در مذهب اسطوره‌ای هومری یونان، فرض بر این بود که نجابت و فضیلت منتقل شده از خدایان به اشراف، با خون آنان عجین شده است. به عبارت دیگر، فضیلت موجود در نیاکان خدایی، تنها از طریق میراث به اشراف منتقل شده و آنها به مثابه مظهر افتخارات خدایان معرفی و بر دیگران ترجیح یافته‌اند. از این‌رو، اشراف را از نسل خدایان دانسته و نوعی تعهد اخلاقی بر آنان تحمیل می‌نمود.<sup>۵۰</sup> ادیان الهی و توحیدی نیز نقش نظری و عملی خود را در حیات انسان، از همان آغاز با تشریح آفرینش، تبیین خیر و شر و تعیین وظایف عملی نشان دادند.

سقراط، عالی‌ترین خیر را سعادت می‌دانست که از طریق دانش قابل درک است.

عدالت و فضیلت جز دانایی نیست. از نظر وی، مردم دانا همواره کار نیکو و زیبا انجام می‌دهند. در حالی که، از نادان جز زشتی و بدی صادر نمی‌شود.<sup>۵۳</sup> افلاطون عمل به قانون صحیح را تنها سبب بهره‌مندی جامعه از فضیلت و سعادت می‌دانست.<sup>۵۴</sup> این قوانین، توسط کسانی که علت سعادت واقعی جامعه را بهتر از دیگران می‌شناسند، وضع می‌گردد.<sup>۵۵</sup> ارسطو خیر و سعادت آدمی را در فعالیت نفسانی، در جهت انطباق با فضیلت دانست و آن را به دو نوع فضیلت عقلی، مبتنی بر آموزش و فضیلت اخلاقی مبتنی بر عادت تقسیم می‌کرد. به نظر وی، قانون‌گذاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را با فضیلت می‌سازند.<sup>۵۶</sup> و از آنجا که دانش سیاست در نظر ارسطو غایت همه دانش‌ها است، پرورش فضایل اخلاقی انسان‌ها نیز بر عهده دولت خواهد بود.<sup>۵۷</sup>

#### د: جایگاه ممتاز نیت و انگیزه در فعل اخلاقی

برخی بر این باورند که فعل خارجی، فاقد هرگونه حسن و امتیاز اخلاقی است. آنچه بدان امتیاز می‌بخشد، صرفاً انگیزه‌ای است که موجب آن فعل شده است. در نتیجه، همه امتیاز اعمال فضیلت‌مندانه، ناشی از انگیزه‌های فضیلت‌مند است. در نگاه ارسطو، اخلاقی زیستن هم غایت و هم انگیزه فاعل در انجام افعال اخلاقی است. اما این بدان معنا نیست که «فعل» فاقد هرگونه ارزش اخلاقی باشد؛ زیرا ارزش‌های ذاتی، فعل را نیز ارزشمند می‌سازند. پس رفتار عادلانه فارغ از انگیزه فاعل، ارزشمند است؛ زیرا این عمل در راستای هدفی ارزشمند تحقق یافته است. همان‌گونه مرگ در میدان جنگ، به جهت ارزش شجاعت و عمل بر طبق آن، ارزشمند است.

#### ه: برتری فضیلت حکمت نسبت به قواعد الزامی

اخلاق فضیلت، در عین حال که بر وجود ارزش‌های ذاتی و ابزاری تأکید دارد، اما به شخص فضیلت‌مند این امکان را می‌دهد که با نظر به واقعیت‌های موجود و در شرایط گوناگون، بر اساس حکمت عملی تصمیم‌گیری نماید و فعل متناسب با آن موقعیت خاص را انجام دهد. به عبارت دیگر، این مجموعه فضایل و حکمت، نهفته در آنها است که تعیین‌کننده قواعد رفتاری است، نه آنکه قواعد انتزاعی معین و خاص، بیانگر بایستی و نبایستی افعال ما شوند. آن‌گونه که در نظریه‌های سودگروی و وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر مورد توجه قرار گرفته است. از سوی دیگر، برخلاف سودگروی و وظیفه‌گرایی عمل‌نگر، صرف وضعیت

و شرایط عمل، تعیین کننده فعل اخلاقی نیست بلکه در اخلاق فضیلت، وجود فضیلت حکمت عملی در فاعل و شناخت او از خیر نهایی یا غایت، ارزش‌های ذاتی و ابزاری و نیز شناخت وضعیت‌های واقعی جزئی، تعیین کننده نوع عمل اخلاقی فاعل ارادی است.

#### و: تقدم الگوها و اسوه‌های اخلاقی

پیروان اخلاق فضیلت، الگوها و اسوه‌های اخلاقی؛ یعنی کسانی که با پرورش و تربیت نفس، فضایل را در خود به صورت ملکه اخلاقی درآورده و توانایی هدایت عمومی جامعه را به دست آورده‌اند، به نوعی برتر از دیگر افراد جامعه دانسته و در تصدی مقامات اجتماعی، آنها را بر دیگران ترجیح می‌دهند. در میان صاحبان فضیلت نیز قائل به مراتب بوده و صاحبان فضایل برتر را مقدم بر سایر صاحبان فضیلت می‌دانند. تقدم این الگوها بر دیگران، به این دلیل است که با قدرت یافتن آنان، اتصاف به فضایل اخلاقی برای عموم مردم تسهیل شده و مدینه فاضله را محقق می‌سازند. همچنین اعضای جامعه از افراط و تفریط در ساحت عمل و نظر دوری گزیده، از شکل‌گیری مدینه‌های غیرفاضله پرهیز می‌کنند.

در تفکر مذهبی آباء کلیسا، نظیر آگوستین، فضیلت، صفت قدیسانی دانسته می‌شد که مشمول رحمت خداوندی قرار گرفته بودند و مردم را به عضویت در شهر خدا فرامی‌خواندند. نظم ایمانی و تلاش برای رستگاری انسان‌ها نیز، چنان‌که آکویناس اشاره کرده است، فضیلت کسانی بود که در قلمرو کلیسا قرار داشتند.

در اندیشه فلسفی نیز به جهت میل واقعیات به سمت غایات و امکان شناخت عقلی ارزش‌های مطلق اخلاق، تنها صاحبان معرفت و فضیلت، که به این غایات و ارزش‌ها آگاهی دارند، از جایگاه رفیعی برخوردارند. سقراط، فضیلت را مساوی دانایی می‌دانست. از این‌رو، او دانایان را بر مسند قدرت نشاند و جاهلان را از اریکه قدرت به زیر کشید.

افلاطون بر آن بود که بدون فضیلت علم راستین، سیاست وجود نخواهد داشت. وی دانایی را برترین امتیاز می‌دانست و آن را مناسب فرمانروایان می‌دانست. شجاعت را از آن پاسداران و خویشان‌داری را برازنده توده‌های مردم می‌دانست و نهایتاً، عدالت را در این دید که هر کس در جایگاه واقعی خویش قرار گیرد و بر حسب استعداد طبیعی خویش مناصب را برگزیند. در غیر این صورت، جامعه به سمت تباهی سوق خواهد یافت. تنها فیلسوفان؛ یعنی کسانی که عالم مثل را شناخته و بر حقایق هستی آگاهی یافته‌اند، شایسته

هدایت جامعه و رهبری هستند، یا آنکه زمامداران به آموختن فلسفه همت می‌گمارند. فیلسوف واقعی، فراتر از قانون بوده و در موضع برتری از آن قرار دارد.

ارسطو، با تأکید بر نابرابری طبیعی، آن را عین عدالت می‌داند؛ زیرا فضایل مردم در یک جامعه هیچ‌گاه همانند نیست. پس در مناصب سیاسی نیز معیار فضیلت و استعدادها طبیعی حاکم است. این‌گونه افراد، باید سهمشان در حکومت بیش از افرادی باشد که در آزادی و تبار برابر ایشان و حتی برتر از ایشان، ولی در فضیلت اجتماعی فروتر از آنانند.<sup>۵۸</sup>

#### ۶. اصناف نظریه‌های اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت را می‌توان از رویکردهای گوناگون مورد بررسی، تفسیر و تحلیل قرار داد:

##### الف. از منظر تاریخی

اخلاق فضیلت در تفکر تاریخی شرق و غرب، به چهار دوره عهد باستان، دوره ظهور ادیان ابراهیمی، دوران میانه و دوره معاصر تقسیم می‌شوند. از منظر تاریخی، می‌توان به نحوی شایسته، تفاوت‌های مفهومی و مبنایی در برخورد با مفاهیم و مسایل اخلاقی را در هر دوره، مورد بررسی و تفسیر قرار داد. کتاب *تاریخچه فلسفه اخلاق مک ایتنایر*،<sup>۵۹</sup> شاهد مناسبی برای این‌گونه رویکرد به اخلاق فضیلت است. وی در این اثر، به تفاوت مفهومی آرته در یونان قبل و بعد از سقراط اشاره می‌کند.

##### ب. از منظر غایت‌گرایی

مباحث اخلاق فضیلت را می‌توان با پذیرش غایت اخلاقی و رویکرد غایت‌گرایانه، یا طرد غایت و رویکرد غایت‌ناگرویی، مورد بحث قرار داد. *اخلاق نیکوماخوس ارسطو*، رویکردی مبتنی بر غایت‌گرایی است. ارسطو بر پایه مبانی فلسفی خود، معتقد بود که برای هر موجودی غایتی خاص قرار دارد که در جهت دستیابی به آن، از تمام ظرفیت‌ها و استعدادها خود بهره می‌گیرد. انسان نیز دارای غایتی خاص است که با معرفت نسبت به آن، می‌تواند فعالیت‌های خود را به صورتی آگاهانه در جهت وصول به آن تنظیم نماید. فیلسوفان اسلامی و اغلب فیلسوفان مسیحی دوره میانه و نیز برخی فیلسوفان اخلاق معاصر، همچون آنسکوم<sup>۶۰</sup> و مک ایتنایر، بر اخلاق فضیلت غایت‌گرا تأکید دارند. در مقابل چنین دیدگاهی، فیلسوفان اخلاقی قرار دارند که ضمن بحث از اخلاق فضیلت و پذیرش ضرورت فضیلت، در راستای دستیابی به سعادت برای انسان، غایتی معین و مشخص قائل نیستند. شاید بتوان پینکافس<sup>۶۱</sup> و آبروس مورداک<sup>۶۲</sup> را از جمله این فیلسوفان اخلاق دانست.

**ج. از منظر وحدت‌انگاری و تکثرگرایی**

برخی فیلسوفان اخلاقی همچون ارسطو و مک‌اینتایر بر این باورند که اخلاق فضیلت، به جهت برخورداری از ارزش‌های ذاتی، به تنهایی می‌تواند دلیل انجام عمل باشد. بدین معنا که بهزیستی در سایه فعالیت‌های فضیلت‌مندانه، قابل دستیابی است. اما اصول و قواعد اخلاقی، به جهت آنکه از فضایل اشتقاق یافته‌اند، در مرتبه دوم اهمیت قرار دارند.

برخلاف این دیدگاه، برخی دیگر از فیلسوفان فضیلت‌گرا، همچون فرانکینا<sup>۳۳</sup> و جان راولز<sup>۳۴</sup> بر این باورند که فضایل صرفاً نوعی تمایل یا انگیزه برای اطاعت از قوانین اخلاقی هستند. از این رو، هر فضیلتی با اصلی از اصول اخلاقی سازگاری دارد. فضایل هیچ ارزش ذاتی ندارند، بلکه آنها خود، از اصول، اشتقاق یافته و دارای ارزش ابزاری هستند. اصول اخلاقی، که هدایت‌گر افعال است، در تحقق خود، نیازمند افراد فضیلت‌مند نیست، بلکه غیرصاحبان فضیلت هم می‌توانند به این اصول عمل نمایند. این دیدگاه به نام «اخلاق غیرفضیلتی» یا فرعی و درجه دوم نیز شناخته شده است؛ زیرا فضایل را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهند.<sup>۳۵</sup>

**د. از منظر دینی و سکولار**

اخلاق فضیلت، ممکن است با قرائتی صرفاً این‌جهانی از سعادت همراه باشد و یا افق سعادت را فراتر از جهان موجود دانسته و سعادت جهان آخرت را نیز مورد توجه قرار دهد. مفهوم عام «سعادت» عبارت است از: خوب زیستن. با نظر به اینکه سعادت از نوع خاصی از زندگی انسانی است؛ یعنی این زندگی انسان است که ممکن است سعادت‌مندانه باشد، یا نباشد. در نتیجه، تعریف دقیق «سعادت» و تعیین حدود و ماهیت آن، تابعی از معنا و مفهوم زندگی است. بسته به اینکه زندگی را چگونه تعریف کنیم و از آن چه تصویری داشته باشیم، معنا و روش وصول به سعادت نیز تغییر می‌کند. از این منظر، نظام‌های اخلاقی را می‌توان به دو حوزه بزرگ تقسیم کرد: ۱. اخلاق دنیوی (سکولار)؛ ۲. اخلاق اخروی. اخلاق دنیوی، معنای زندگی و سعادت را در همین جهان طبیعی تعریف می‌کند و اخلاق اخروی، زندگی طبیعی را مقدمه‌ای برای ورود به زندگی اخروی می‌داند. در دیدگاه اخیر، به حکم قاعده «الدنیا مزرعة الآخرة» زندگی طبیعی به عنوان «مقدمه حیات اخروی» و مَعبر و گذرگاه آن تلقی می‌شود. زندگی حقیقی، در جهان دیگر است، نه در این جهان.



در نتیجه، سعادت حقیقی، سعادت اخروی است نه دنیوی. در عین حال، باید زندگی دنیوی و سعادت در آن نمونه‌ای از حیات و سعادت اخروی باشد.

بنابراین، مباحثی که در باب اخلاق فضیلت، خارج از چارچوب ادیان ابراهیمی صورت گرفته است، اغلب با قرائت سکولار سازگاری دارند. برای مثال، ارسطو سعادت دنیوی را مورد توجه قرار داده و سعادت پس از مرگ را صرفاً در خوشنمایی این جهانی می‌یابد. در حالی که، آکویناس با طرح فضایی چون ایمان، امید، محبت و نیز متوقف ساختن شناخت فضیلت بر وحی الهی و افاضه فیض توسط روح القدس، از منظری دینی به بحث از اخلاق فضیلت پرداخته است. فیلسوفان اسلامی نیز همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و... با پیوند میان سعادت و ارتباط انسان با عقل فعال و نیز توجه به ارزش‌های اخلاقی، ذیل مسئله توحید و توسعه گستره سعادت به جهان آخرت و مرادف دانستن اخلاق فضیلت با شریعت، تفسیر دیگری از اخلاق فضیلت مبتنی بر دین ارائه داده‌اند.

### نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی کلاسیک، بر مبنای نظریه‌های مبتنی بر اخلاق فضیلت، که نظریه‌هایی غایت‌گرا ذیل اخلاق هنجاری می‌باشند، به تبیین ارزش‌های عام سیاست می‌پردازد. به عنوان نمونه، الزام سیاسی از این منظر باید بر مبنای اصول عام اخلاق فضیلت، به‌ویژه ماهیت خیر توجیه شود؛ زیرا اولاً، اعضای جامعه سیاسی همواره در تلاش برای تحصیل اموری هستند که «خیر» نامیده می‌شوند. هرچند اغلب «خیر مزنون» را «خیری واقعی» می‌پندارند. ثانیاً، تعهد به الزامات سیاسی، تعهدی «مطلق» نیست؛ چه بسا در برخی موارد، پذیرش تعهد سیاسی، اساساً غیرمعقول باشد. نظیر اطاعت‌پذیری از حکمران بی‌رحم و ظالم. ثالثاً، بی‌تردید تعهد در برابر کسانی که عارف به خیر اخلاقی بوده و خود نیز در برابر آن متعهدند و در اهداف و برنامه‌های خود از قوانین و نهادهای عادلانه بهره می‌گیرند، امری موجه و معقول می‌باشد؛ زیرا چنین امری مبتنی بر اصول اخلاق فضیلت بوده و از منظر متدینان، افزون بر آن، در انطباق با فطرت توحیدی و نظام تشریح الهی است. با این حال، طرح چگونگی تبیین هر یک از مقولات فلسفی سیاسی بر اساس اخلاق فضیلت، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد.

۱. Ethics.
۲. normative ethics.
۳. meta-ethics.
۴. Ethical Utilitarianism
۵. good
۶. positive value
۷. intrinsic good
۸. nonintrinsic good
۹. instrumental good
۱۰. inherent good
۱۱. pre- eminent good
۱۲. ultimate good
۱۳. supreme good
۱۴. summon bonum
۱۵. perfect good
۱۶. objectivism
۱۷. subjectivism

۱۸. خوب(خیر)؛ رابرت جی اُلسون، *فلسفه اخلاق*، پل ادواردز، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۲۹۹-۳۰۲.

۱۹. به نظر ما خیر مثالی دست کم این فایده را دارد که داعی فاعل برای حرکت به سمت افعال نیک اخلاقی باشد، از اینرو ایراد ارسطو بر افلاطون وارد نیست.

۲۰. هانس گنورگ گادامر، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، ص ۲۴۶.

۲۱. همان، ص ۲۴۹.

۲۲. مرتضی مطهری، *انسان در قرآن، مجموعه آثار*، ص ۲۷۶.

۲۳. پاسخ کانت به این پرسش منفی است زیرا به نظر او سعادت ارزش اخلاقی ندارد مگر از آن حیث که شرط آن، شایستگی برای سعادت‌مند بودن باشد یعنی مبنای آن فضیلت باشد. حتی در آن صورت نیز ارزش اخلاقی در شایستگی قرار دارد نه در خوشی و سعادت، پس برترین خیر یا خیر کامل نمی‌تواند انگیزه و محرک اراده محض باشد یعنی نمی‌تواند انگیزه خود مختارانه را عرضه کند. (تبيين و نقد فلسفه اخلاق کانت، محمد محمد رضایی، ص ۲۳۷)

۲۴. ابراهیم حسن سرور، *المعجم الشامل للمصطلحات العلمیه والدینیّه*، الجزء الثاني، ص ۵۷۲.

۲۵. Darwinism

۲۶. خوب(خیر)؛ رابرت جی اُلسون، همان، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۲۷. همان، ص ۳۰۳-۳۰۵، شاید دیویی به این نکته تظن ندارد که آنچه ذاتا خیر است در قیاس با خیر بالاتر، خیری ابزاری است و هر خیر ابزاری نیز بنفسه دارای مطلوبیتی است و هر آنچه مطلوب بالذات است ممکن است پیامد مطلوب نیز داشته باشد.

۲۸. *فلسفه اخلاق*، پل ادواردز، همان ص ۳۰۶

۲۹. Arête

۳۰. محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۱۹.

۳۱. همان، ص ۲۷.

۳۲. محمدتقی مصباح، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۳۲۱.
۳۳. ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱ ص ۳۵ (کتاب اول فصل سیزدهم)
۳۴. Alasdair Macintyre. *After Virtue*. P. 191
۳۵. سیدروح‌اله موسوی خمینی، *چهل حدیث*، حدیث ۵۱۰.
۳۶. duty
۳۷. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۳۲۴.
۳۸. همان، ص ۳۲۱ - ۳۳۶.
۳۹. محمد محمدرضایی، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، ص ۱۵۵.
۴۰. میر عبدالحسین نقیب زاده، *فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم*، ص ۳۰۳-۳۰۴.
۴۱. فردریک کاپلستون، همان، ص ۳۳۸.
۴۲. محمد محمدرضایی، همان، ص ۲۳۸.
۴۳. منلی.
۴۴. محمد محمدرضایی، همان، ص ۲۳۹.
۴۵. Teleologism
۴۶. ارنست کاسیرر، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۱۰۴.
۴۷. همان، ص ۱۳۷.
۴۸. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، ص ۳۹۰.
۴۹. افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ص ۳۶.
۵۰. همان، ج ۲، ص ۱۱۱۰.
۵۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، ص ۴ - ۵.
۵۲. ارنست کاسیرر، همان، ص ۱۴۰.
۵۳. کسنوفون، *خاطرات سقراطی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۳۴.
۵۴. افلاطون، همان، ج ۲، قوانین، کتاب پنجم، ص ۲۱۷۹.
۵۵. همان، ج ۴، ص ۱۱۳۶-۱۱۳۷.
۵۶. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسین لطفی، کتاب اول، ص ۵۳-۵۴.
۵۷. همان، کتاب هشتم، ص ۳۲۹.
۵۸. ارسطو، *سیاست*، کتاب سوم، ص ۱۲۵.
۵۹. Macintayer, *A Short History of Ethics*
۶۰. Anscombe
۶۱. Pincafs
۶۲. Airos Mordac

۶۳. Frankena

۶۴. John Rawls

۶۵. ر.ک: ویلیام کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۱۵۰؛ جان راولز، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، ص ۸۱۴ - ۸۴۰.

