



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال چهارم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۰

Quarterly Journal of Moral
Studies Vol. 4, No. 4, Winter 2022



کاربرد فضیلت‌گرایی اخلاقی در روش‌شناسی اخلاق کاربردی

محمد تقی اسلامی*

doi 10.22034/ethics.2022.50142.1507

چکیده

بنا بر مبنا و مُدل استقرء‌گرایی - در روش‌شناسی اخلاق کاربردی و در فرایند مواجهه با چالش‌ها و حلّ مسئله‌های اخلاقی - به جای مراجعه به نظریه‌ها یا اصول، بر تصمیم‌گیری به اقتضای شرایط خاصّ حاکم بر هر چالش یا مسئله جزئی تأکید می‌شود. این مُدل که «مدل از پایین به بالا» نیز نامیده می‌شود، انواع گوناگونی دارد. فضیلت‌گرایی اخلاقی را مطابق برخی رویکردهای آن، از انواع مُدل استقرء‌گرایانه شمرده‌اند. جدای از درستی یا نادرستی این نسبت، مسئله این مقاله آن است که فضیلت‌گرایی اخلاقی چه کاربردی در روش‌شناسی اخلاق کاربردی دارد؟ در مقام پاسخ به این پرسش مهم، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بازخوانی معیار و ملاک فضیلت‌گرایی اخلاقی و تحلیل انواع رویکردهایی که در این ملاک با مباحث روش‌شناسی اخلاق کاربردی تناسب دارند، این نتیجه حاصل شده است که تنها رویکرد غیرغایت‌انگارانه در فضیلت‌گرایی اخلاقی با مُدل استقرء‌گرایی انطباق دارد که نقد این رویکرد، ناقص و ناتمام بودن آن را نشان می‌دهد. کاربرد فضیلت‌گرایی اخلاقی در روش‌شناسی اخلاق کاربردی درخور توجه و دارای آورده‌ها و مزیت‌هایی است که البته، نیازمند تکمیل و غنی‌سازی با منظر و دیدگاهی اسلامی‌اند.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، اخلاق کاربردی، فضیلت‌گرایی اخلاقی، روش‌شناسی، استقرء‌گرایی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران | m.eslami@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۲ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

مقدمه

بسیاری از نویسندگان در اخلاق کاربردی به جای تمرکز بر نظریه‌ها یا اصول، بر تصمیم‌سازی عملی و کاربردی تمرکز می‌کنند. آنان بر این باورند که روند توجیه اخلاقی از پایین به بالا (به صورت استقرائی)، و نه از بالا به پایین (به نحو قیاسی) حرکت می‌کند. دلیل این عده آن است که ما در مقام استدلال اخلاقی، از نمونه‌های عینی عملی به سمت وضعیت‌های کلی پیش می‌رویم. از این نگاه که «استقرائگرایی» نامیده شده است، عملکردهای اجتماعی، مورد‌های تازه بینش‌ساز و تحلیل مقایسه‌ای مورد‌ها، نقطه‌های آغازی هستند که ما را به تصمیم در موارد جزئی می‌رسانند. استقرائگرایان بر زندگی اخلاقی شکوفایی تأکید می‌کنند که از تجربه مورد‌های دشوار، تحلیل رفتارهای پیشین و داستان‌های حاکی از زندگی‌های ستودنی حاصل می‌آید. «استقرائگرایی» و «مدل از پایین به بالا» انواع گوناگونی دارد و روش‌شناسی‌های متعددی را دربرمی‌گیرد: عمل‌گرایی،^۱ جزئی‌گرایی^۲ (مورد‌پژوهی^۳)، رویکردهای حکایتی و داستانی و نیز برخی انواع فمینیسم و نظریه فضیلت از انواع این روش‌شناسی‌ها به شمار می‌آیند؛ هر چند هر یک از این روش‌شناسی‌ها در درون خود رویکردهای بدیل معتدل‌تری را جای داده‌اند که سعی دارند جایگاهی درست به اصول و حتی به برخی از انواع نظریه اختصاص دهند، ولی در میان آنها شکل‌های شدیدتر ضد نظریه‌ای یافت می‌شود که هر گونه نقش توجیهی - چه برای نظریه کلان اخلاقی و چه برای اصول اخلاقی میانی - را به یکسان رد می‌کند.

بر مبنای فضیلت‌گرایی اخلاقی و یا به تعبیری «اخلاق فضیلت»، بدون مراجعه به شخصیت فاعل نمی‌توان درباره‌ی درستی یا نادرستی فعل داوری کرد. این نظریه که از آرای فیلسوفان یونان باستان مایه می‌گیرد، تا مدت‌ها بر سنت فلسفی غرب تأثیرگذار بود تا این که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم - به دلایلی و از جمله رشد نفوذ نظریه‌های وظیفه‌محور و سودگرا در اخلاق - از نظرها افتاد، اما نارضایتی از نظریه‌های وظیفه‌محور و سودگرا - در دهه‌های پایانی قرن بیستم - سبب شد که دیگر بار رویکردها و دیدگاه‌های فضیلت‌گرایانه با اقبالی تازه روبه‌رو شوند. دلایل نارضایتی از نظریه‌های وظیفه‌محور و سودگرا و در نتیجه، اقبال به دیدگاه‌های فضیلت‌گرایانه را به طور کلی می‌توان در دو دلیل خلاصه کرد: یکی ناکامی این نظریه‌ها در حل



۲۴

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی | سال چهارم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۰

1. pragmatism
2. particularism
3. casuistry

تعارض‌ها و دوراهه‌های اخلاقی و دوم نادیده‌گرفتن منش، گرایش و انگیزه فاعل در تحلیل و ارزیابی افعال اخلاقی. این دلایل، پیوند نزدیکی با دغدغه‌های اخلاق کاربردی دارند و از این‌رو، به‌خوبی می‌توانیم رد پای چالش‌های مربوط به روش‌شناسی اخلاق کاربردی را در این دلایل ببینیم.

تقریرها و منظرهای گوناگونی در اخلاق فضیلت وجود دارد.^۱ همه این تقریرها و منظرها استقراء‌گرایانه نیستند و تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، این تقریرها در یک دسته‌بندی کلی به غایت‌گرایانه و غیر غایت‌گرایانه تقسیم می‌شوند. بیشتر تقریرهای غایت‌گرایانه نظریه‌هایی بدیل و وظیفه‌گرایی و سودگرایی اخلاقی هستند که به جای وظیفه‌مند بودن یا سودمند بودن فعل، فضیلت‌مند بودن فاعل را معیار ارزیابی اخلاقی قلمداد می‌کنند و به این ترتیب، نوعی نظریه‌پردازی به حساب می‌آیند که در قالب «قیاس‌گرایی اخلاقی» می‌گنجد، ولی نقد و به چالش کشیده شدن معیار فضیلت‌گرایی اخلاقی، رفته رفته سبب پیدایش تقریرهای غیرغایت‌گرایانه در اخلاق فضیلت شده است که این تقریرها به استقراء‌گرایی و جزئی‌گرایی نزدیک‌تر هستند. از همین‌رو و برای آگاهی از روند پیدایش دیدگاه‌های فضیلت‌گرایان استقراء‌گرا و جزئی‌نگر، مناسب است سخن را از بیان معیار فضیلت‌گرایی اخلاقی آغاز کنیم.



ملاک فضیلت‌گرایی اخلاقی

تازه‌ترین بحث‌ها به چگونگی استفاده از اخلاق فضیلت در ارزیابی و توجیه اخلاقی افعال مربوط می‌شود که به عبارتی، پرسش از جایگاه اخلاق فضیلت در روش‌شناسی اخلاق کاربردی است؛ زیرا محققان، پرسش از روش را کاملاً در پیوند با پرسش از چگونگی «توجیه» دانسته‌اند (Beauchamp & Childress, 2009, p. 368). معیاری که این نظریه برای توجیه اخلاقی یا تشخیص فعل درست اخلاقی به دست می‌دهد، چنین است:

فعل «الف» درست است، اگر و تنها اگر «الف» همان فعلی باشد که فاعل فضیلت‌مند آن را در موقعیت‌های خاص انجام می‌دهد (Oakley, 2007, p. 37).

مطابق این معیار، نجات فرد مجروح ناشناسی که در کنار جاده افتاده - چه استحقاق کمک داشته باشد و چه نداشته باشد - کار درستی است؛ زیرا فاعلی که متّصف به فضیلت نیک‌خواهی

۱. برای دیدن گزارشی از این تقریرها، نک: خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۳۲.

است، این کار را انجام می‌دهد. همچنین وفاداری به پیمانی که با شخص مُحتضر بسته می‌شود و عمل به وصیت او کار درستی است؛ چون شخص عادل چنین می‌کند، حتی اگر شکستن آن پیمان به سود زندگان باشد.

طرفداران اخلاق فضیلت، می‌پذیرند که این معیار برای کاربست در راهنمایی و داوری افعال بسیار کلی است و لازم است با بیان ماهیت فضایل تکمیل شود؛ ولی تأکید می‌کنند که همین معیار خام و کلی، دو تفاوت مهم و کلیدی را میان فضیلت‌گرایی و صورت‌های استاندارد نظریه‌های وظیفه‌گرا و سودگرایانه روشن می‌کند: نخستین تفاوت این است که مراجعه به شخصیت یا ویژگی‌های منش - برای توجیه فعل درست - در هیچ‌کدام از آن نظریه‌ها اساسی نیست. اخلاق فضیلت، پیوند نزدیکی میان درستی عمل و انگیزه و نیت فاعل برقرار می‌سازد. از همین رو، هیچ‌یک از مثال‌های پیش‌گفته معنای معیار «اخلاق فضیلت» را با دقت نمی‌رساند؛ برای مثال، فرد مجروح ناشناسی که در کنار جاده افتاده، حتماً بایستی به انگیزه و نیت نیک‌خواهانه و برآمده از ملکه نیک‌خواهی باشد تا بتوان آن را فعلی درست ارزیابی کرد. صرف مطابقت فعل با کاری که فضیلت‌مندان انجام می‌دهند، کافی نیست (Oakley, 2007, p. 88).

گفتنی است که برخی تقریرهای معاصر از رویکردهای وظیفه‌گرا و سودگرا اذعان کرده‌اند که تأمل در شخصیت و منش فاعل اخلاقی، می‌تواند نقشی اساسی در توجیه افعال داشته باشد و از همین رو، کوشیده‌اند تا با گنجاندن این نقش در نظریه‌های خود جای خالی «اخلاق فضیلت» را پر کنند؛ برای مثال، باربارا هرمان^۱ (۱۹۴۵...) استاد فلسفه و حقوق در دانشگاه کالیفرنیا - ادعا کرده است که صحت یک فعل را می‌توان با پاسخ به این پرسش تعیین کرد که آیا از فاعل کانت‌گرای خوبی که شخصیت او با تعهد به پرهیز از رفتار ناموجه شکل گرفته، سر زده است یا خیر (Herman, 1993, p. 21-22) و برخی سودگرایان ادعا کرده‌اند که صحت عمل به معنای انجام عمل به وسیله فاعل سودگرای خوب است؛ «فاعل سودگرای خوب» کسی است که پیروی از قواعدی در او ملکه شده که اگر عموم مردم از آنها پیروی کنند، سود مورد انتظار بیشینه می‌شود؛ یا - بنا بر سودگرایی غیر قاعده‌نگر - بیزاری از یا تمایل به رفتارهایی در او ملکه شده که عمومیت یافتن آنها به بیشینه شدن سود مورد انتظار می‌انجامد (Brandt, 1989, p. 89; Oakley, 2007, p. 88).

برای تمیز اخلاق فضیلت از این تقریرهای نوپدید کانتی/وظیفه‌گرا و سودگرایانه لازم است درباره اینکه چه ویژگی‌های منشی‌ای «فضیلت» شمرده می‌شوند، به تفصیل سخن گفت.

1. Barbara Herman

از این رو، همان طور که سودگرایان و کانت‌گرایان، در توضیح معیاری کلی که برای صحت عمل پیشنهاد می‌کنند لازم است چیستی سود مورد انتظار یا چیستی قواعدی که بایستی به آنها عمل کنیم را به دقت مشخص کنند، فضیلت‌گرایان اخلاقی نیز لازم است چیستی «فضایل» را به دقت توضیح دهند. این توضیح، تکمله‌ای است بر معیار کلی فضیلت‌گرایی که اخلاق فضیلت بدون آن توان هدایت‌گری عملی خود را از دست می‌دهد.

به بیان کلی، فضیلت‌گرایان اخلاقی در اثبات و توضیح این‌که یک فاعل فضیلت‌مند، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد، یکی از دو رویکرد ذیل را می‌پذیرند: اکثریت فضیلت‌گرایان - به پیروی از ارسطو - معتقدند که «فضایل» ویژگی‌ها و صفات منشی هستند که آدمی برای برخورداری از یک زندگی شکوفای انسانی به آنها نیازمند است (Foot, 2002, pp. 2-3; Hursthouse, 1999, p. 108). مطابق این رویکرد، صفاتی مانند نیک‌خواهی، شجاعت و عدالت به این دلیل فضیلت شمرده می‌شوند که فرد بدون داشتن آنها نمی‌تواند به عنوان یک انسان به شکوفایی برسد. به اعتقاد ارسطو، چیستی زندگی خوب و شکوفای انسانی را نوع خلقت انسان و همان حقیقتی تعیین می‌کند که وجود و انجام آن در طبیعت انسان است. با به کار بستن «قوة عاقله» فعالیت صفات و شخصیت آدمی آغاز می‌شود و تنها در پرتو زندگی فضیلت‌مندانه است که توانایی عقلی ما در هدایت زندگی خود به سمت تعالی توضیح می‌یابد و آنگاه به این معنا، کسی که فاقد فضایل است، زندگی انسانی نخواهد داشت. در این نگاه، صفات فضیلت‌مندانه بخشی از یک شبکه به هم قفل شده از خیرهای ذاتی را تشکیل می‌دهند که این خیرهای ذاتی هنگامی که تحت حاکمیت فضیلت محوری‌ای با نام حکمت عملی (فرونسیس) قرار می‌گیرند، با یکدیگر سعادت (یودایمونیا) را می‌سازند (Aristotle, 1980, p. XI).

این رویکرد، هم‌ردیف نظریه‌های غایت‌گرایانه در اخلاق هنجاری است؛ با این تفاوت که غایت در اینجا نه لذت شخصی یا سود جمعی، بلکه «سعادت» است و «سعادت» به معنای آن نحوه از شکوفایی در زندگی انسانی است که مقتضای خلقت و طبیعت انسان باشد. البته، برخی فضیلت‌گرایان این ادعای ارسطویی را رد می‌کنند که فضیلت‌ها در خلقت انسان وجود داشته باشند و با آنچه بشر برای نیل به شکوفایی به آن نیاز دارد، تعیین شوند. برای مثال، مایکل اسلوت^۱ - فیلسوف اخلاق فضیلت‌گرای معاصر - بر این باور است که فضیلت‌ها را باید از دیدگاه‌های عرف عام^۲

1. Michael A. Slote
2. common sense



درباره صفاتی که نوعاً آنها را ستودنی می‌یابیم - آن‌گونه که در زندگی شخصیت‌هایی مانند آلبرت اینشتین و مادر ترزا تبلور یافته است - اخذ کنیم؛ خواه این صفات موصوف خود را در نیل به شکوفایی مورد نظر ارسطو کمک کنند یا نکنند (Slote, 1992, pp. 227-230). از نظر کریستین سوانتون^۱ هنگامی که به ویژگی‌های اخلاقی مهم در یک سیر متعالی توجه می‌کنیم، فضیلت‌ها به عنوان ملکاتی در پاسخ به این ویژگی‌ها بروز می‌کنند؛ خواه این ملکات به نفع دارنده آن ملکات باشند یا نباشند. برای مثال، سائق خلاقیت می‌تواند برای یک هنرمند بزرگ یک «فضیلت» باشد؛ حتی اگر این سائق به افسردگی یا روان‌پریشی آن هنرمند منجر شود؛ چنین سائقی در هر صورت و به هر حال، شیوه‌ای متعالی در پاسخ به ارزش است و حتی اگر سعادت و شکوفایی در زندگی را برای هنرمند به بار نیاورد، می‌تواند به برخی معانی موفقیت در زندگی تلقی شود؛ اگر چه تنها در زندگی پس از مرگ باشد (Swanton, 2003, p. 82-83; Oakley, 2007, p. 89).

این رویکرد با نفی توجه به نتایجی که ممکن است در سایه عمل به فضایل به بار آید، خود را به نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در اخلاق هنجاری نزدیک می‌کند؛ ولی چون در پس عمل به مقتضای فضایل، معنایی از موفقیت در زندگی را در نظر می‌گیرد، به دامان غایت‌گرایی بازمی‌گردد. هر چند - چنان‌که برخی محققان دریافته‌اند - غایتی که در فضیلت‌گرایی غایت‌انگار مطرح است، به معنای نتیجه عمل که در نظریه‌های سودگرایانه معمولاً امری مانند لذت، رفاه یا سود جمعی به حساب می‌آید، نیست. «غایت» در اینجا کمال است و «کمال» امری وجودی است که با شخصیت و منش فاعل پیوندی وثیق دارد (آزاد، ۱۳۹۳، ص ۸۷-۹۰).

تفاوت کلیدی دوم «اخلاق فضیلت» با انواع نظریه‌های سودگرایی و وظیفه‌گرا که سعی می‌کنند اصل یا قاعده واحدی ارائه کنند تا به هنگام تعارض اصول و قواعد بتوان به آنها مراجعه کرد، این است که بسیاری از مدافعان معاصر اخلاق فضیلت، بر این باورند که چون «فضایل» خیرهای ذاتی متکثری هستند، نمی‌توان خوبی آنها را به یک ارزش برجسته واحد تحویل برد (Oakley, 1996, p. 89). روشن است که چه بسا تعهد به فضایل متکثر - در موقعیت‌های خاص - فرایند تصمیم‌گیری عملی را با دشواری روبه‌رو کند. برای مثال، اگر در مقام تصمیم‌گیری برای انجام کاری، فضیلت «صداقت» با فضیلت «مهربانی» تعارض کنند، چه باید کرد؟ در چنین موقعیت‌هایی، بسته به شرایط خاص حاکم بر هر موقعیت، «اخلاق فضیلت» سه راهکار پیشنهاد می‌کند: (۱) توازن؛ (۲) تخییر؛ (۳) توجه به عملکرد الگوی اخلاقی (Oakley, 2007, p. 88).

1. Christine Swanton

گفت‌وگو درباره‌ی این راهکارها پای اخلاق فضیلت را به گونه‌ی روشن‌تری به مباحثات روش‌شناختی در اخلاق کاربردی باز می‌کند. راهکار توازن در روش‌شناسی اصل‌گرایانه نیز مطرح می‌شود و راهکار توجه به عملکرد الگوی اخلاقی تداعی‌کننده‌ی مراجعه با مورد‌های پارادایمی در روش‌شناسی موردپژوهانه است، ولی باید توجه داشته باشیم که رویکردهای غایت‌انگار در «اخلاق فضیلت» از مبنایی نظریه‌گرایانه و قیاس‌گرایانه وارد می‌شوند و آنگاه - در مقام حل مسائل و تعارض‌های اخلاقی - این راهکارها را پیشنهاد می‌کنند.

یکی از شواهد مطلب این است که از راهکار «تشخیص و تعیین»^۱ در این اخلاق سراغی نیست و به جای آن، راهکار «تخیر» پیشنهاد شده است. «تخیر»، هنگامی قابل طرح است که هر یک از اصول متعارض، از ثبات و استقرار معنایی کامل برخوردار باشند و هیچ‌گونه قید و استثنایی را نپذیرند. این خود به‌خوبی نشان می‌دهد که اصول اخلاقی - به شیوه‌ای قیاسی - از نظریه‌ی فضیلت به دست آمده‌اند و قرار است به همین شیوه در مقام عمل به کار گرفته شوند. برخلاف اصول اخلاقی در روش‌شناسی اصل‌گرایانه که به شیوه‌ای آزاد از نظریه‌های گوناگون اخذ می‌شوند و تشخیص جزئیات و شرایط موقعیت کاربردی نیز ممکن است شناخت ما از آن اصول را دگرگون سازد. با این توجه درمی‌یابیم که فضیلت‌گرایان غایت‌گرا، اخلاق فضیلت را از سطح «نظریه‌گرایی» به سطوح «اصل‌محوری» یا «موردپژوهی» فرو نمی‌نشانند.

البته، در کنار فضیلت‌گرایی غایت‌انگار، دیدگاه‌های فضیلت‌گرایانه غیرغایت‌انگاری نیز وجود دارند که برخی از آنها مبنایی ضد نظریه‌گرایانه دارند و همه نظریه‌های اخلاق هنجاری و از جمله فضیلت‌گرایی اخلاقی غایت‌گرایانه را به این دلیل رد می‌کنند که معتقدند این نظریه‌ها اخلاق را به تکنیکی برای حل مسائل و معضلات اخلاقی فروکاسته‌اند؛ در حالی که اخلاق - از اساس - نه برای حل معضلات اخلاقی، بلکه برای پرورش انسان کامل فضیلت‌مند به کار می‌آید (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۶۰). مبنای ضد نظریه‌ی این دیدگاه‌ها آنها را به‌گونه‌ای از «جزئی‌گرایی» سوق داده است که شناخت آن، مروری گذرا بر محتوای این دیدگاه‌ها را طلب می‌کند.

فضیلت‌گرایی غیرغایت‌انگار

این گونه از فضیلت‌گرایی که در آثار ادموند پینکافس (Pincoffs, 1971, 1986, 2001) انعکاس یافته

1. specification



است،^۱ مدعای خود را بر پایه نقد نظریه‌های اخلاقی معاصر استوار می‌کند که خلاصه این نقد، برگرفته از کتاب از مسأله‌محوری تا فضیلت‌گرایی (بینکافس، ۱۳۸۲) از قرار ذیل است:

۱. پیش‌فرض نظریه‌های اخلاقی این است که چون منش اخلاقی ما دخالتی در صحت یا بطلان داوری‌های اخلاقی ما ندارد، می‌توانیم با اطلاع کامل از نظریه‌ها، اصول و قواعد اخلاقی به مهارت و تخصص در اخلاق دست یابیم. این پیش‌فرض، ناتمام است و ما متخصص اخلاق نداریم؛ زیرا داوری اخلاقی در ارتباط و پیوند با منش اخلاقی است؛ به این معنا که شخصی که منش اخلاقی خوبی ندارد، نمی‌تواند داوری اخلاقی قابل اعتمادی داشته باشد. اطلاع مکانیکی از قواعد اخلاقی و نحوه به کارگیری آنها در موارد پیچیده، ممکن است گونه‌ای از توانایی در داوری اخلاقی را پدید آورد که در برخی موارد کارساز باشد؛ ولی این کارساز بودن، اعتبار داوری را تضمین نمی‌کند. مهم نیست که شخص - در مسائل پیچیده - تا چه اندازه هوشمند و تواناست، بلکه مهم این است که اگر منش اخلاقی درستی نداشته باشد، نمی‌توانیم به داوری او اعتماد کنیم.

۲. نظریه‌های اخلاقی، دانش اخلاق را به تکنیکی برای حل مسئله فروکاسته‌اند و شأن اخلاق را صرفاً حل مسائل و معضلات اخلاقی می‌دانند، بدون این‌که هیچ‌نگاهی به فاعل، انگیزه‌ها، تمایلات، فضایل، و ویژگی‌ها شخصی و منشی او داشته باشند. این نظریه‌ها اخلاق را با حقوق اشتباه گرفته‌اند؛ و حال آن‌که در اخلاق - بر خلاف حقوق - منش و ویژگی‌های فاعل، نقشی اساسی در داوری و تصمیم‌گیری اخلاقی دارند. نگاه «مسئله‌محورانه» در اخلاق موجب شده است تا این نظریه‌ها برنامه واحدی را برای جمله معضلات اخلاقی همه انسان‌ها با هر خصوصیتی که دارند جست‌وجو کنند؛ در حالی که پدیده‌های انسانی بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که با یک برنامه ضابطه‌مند و واحد بتوان بر همه معضلات آنها چیره شد. علت اتخاذ چنین رویکردی در نظریه‌های اخلاقی، احساس ضرورت نوعی اخلاق همگانی است، غافل از این‌که اخلاق همگانی، اگر هم دست‌یافتنی باشد، مختص انسان کلی و انتزاعی خواهد بود؛ انسانی که فاقد هر گونه هویت خاص اخلاقی است.

البته، علاقه به یافتن ادله‌ای به منظور حل مسائل اخلاقی، باب نادرستی برای ورود به اخلاق نیست، اما نباید تصور شود که این باب، تنها باب ورود به دانش اخلاق است؛ ورود به

۱. به‌ویژه، کتاب *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* که به همت آقایان حمید رضا حسنی و مهدی علی‌پور، با نام از مسأله‌محوری تا فضیلت‌گرایی به فارسی برگردانده شده است.

دانش اخلاق، بیش از یک باب می‌تواند داشته باشد و این خانه بزرگ‌تر از آن است که مسئله‌محوران ما را به باور به آن فرا می‌خوانند. همچنین اصراری نیست که هر فاعل اخلاقی یک قدیس باشد، ولی نباید تصور شود که منش اخلاقی فاعل را تنها با توجه به وظیفه‌شناسی او دریافتن قواعد مناسب برای حل مسائل اخلاقی می‌توان شناخت.

۳. نظریه‌های اخلاقی تنها مسئله‌ای را به عنوان مسئله اخلاقی به رسمیت می‌شناسند که خود تعیین می‌کنند و به همین سبب، ناسازگاری با قواعدی که به عنوان ملاک برگزیده‌اند را مسئله و مشکل اخلاقی می‌انگارند. اگر به فرض، هیچ مشکلی بر سر راه پیشینه شدن منفعت عمومی وجود نداشته باشد، از نگاه سودگرایان، هیچ مشکل اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ در حالی که ممکن است - در عین پیشینه شدن منفعت عمومی - بسیاری از مردم در شهودات اخلاقی خود یا در مورد تعارض وظایف یا دیگر پیچیدگی‌های اخلاقی مشکل داشته باشند.

قلمرو مسائل اخلاقی بسیار وسیع‌تر و متنوع‌تر از قلمروی است که با نگاه تنگ و محدود نظریه‌های اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. اساساً شأن نظریه‌های اخلاقی، تعیین محدوده مسائل اخلاقی نیست و مسئله اخلاقی را نه با توجه به یک نظریه اخلاقی بلکه با توجه به ملاک‌ها و آرمان‌هایی که افراد دارند، می‌توان شناسایی کرد.

۴. توان توجیهی ادعا شده در نظریه‌های اخلاقی، مخدوش است. ملاک‌هایی که این نظریه‌ها برای اخلاقی بودن یک فعل بدیهی فرض می‌کنند، بدیهی نیستند. تنها راه اثبات این ملاک‌ها این است که آنها را به بدیهیات اخلاقی ارجاع دهیم. مراد از بدیهیات اخلاقی، بدیهیات فضیلتی مانند ناپسند بودن بی‌رحمی، بی‌صدافتی، خودخواهی یا کینه‌توزی، در مقابل مطلوبیت شفقت، مهرورزی، صداقت و شجاعت است. بر پایه این بدیهیات اخلاقی، ملاحظاتی مربوط به فضایل و رذایل اخلاق شکل می‌گیرد که - به اختصار - آنها را «ملاحظات فضیلت‌مندانه» می‌نامیم. این ملاحظات، درستی و نادرستی اخلاقی را تعیین و توجیه می‌کنند، یعنی شرط لازم و کافی برای مقبولیت اخلاقی یک عمل یا یک حکم اخلاقی آن است که نباید مجموعه ملاحظات فضیلت‌مندانه مربوط به آن را که البته، شامل انگیزه‌ها و شرایط فاعل و حالات خاص فعل هم می‌شود، زیر پا گذاشت. از این‌رو، دیگر نمی‌توان صرفاً با یک معیار کلی و ثابت، همه افعال را به لحاظ اخلاقی توجیه کرد؛ زیرا توجیه اخلاقی هر فعلی به بررسی ملاحظات فضیلت‌مندانه آن فعل نیازمند است. بر این مبنا، گونه‌ای ممتاز از «فضیلت‌گرایی» شکل می‌گیرد که کمال را در خود فضیلت‌ها نهفته می‌داند و اخلاقی بودن یا توجیه افعال و احکام اخلاقی را به ملاحظات فضیلت‌مندانه‌ای پیوند



می‌زند که در درون آن افعال و احکام است؛ نه به غایت یا نتیجه‌ای خارجی؛ آن گونه که سودگرایان یا فضیلت‌گرایان غایت‌گرا پنداشته‌اند و نه به وظیفه یا الزامی بیرون از دایره اخلاق؛ آن گونه که وظیفه‌گرایان گمان برده‌اند.

نقد فضیلت‌گرایی غیر غایت‌انگار

۱. فضیلت‌گرایی غیر غایت‌انگار - بدون این که میان «داوری خود» و «داوری دیگران» تفاوتی بنهد - بر لزوم فضیلت‌مند بودن داور در ارزیابی فعل و حکم اخلاقی تأکید می‌کند. در حالی که تفکیک میان این دو گونه داوری به این جهت لازم است که وقتی ما در ارزیابی داوری‌هایمان اندیشه می‌کنیم، تأکید بر فضیلت‌مند بودن، هم قابل فهم و هم لازم و راهگشا است؛ زیرا در این مقام، فاعل به نفس خود آگاهی و بصیرت کافی دارد، ولی هنگامی که به داوری‌های اخلاقی دیگران می‌اندیشیم، تأکید بر فضیلت‌مند بودن داور با پرسش‌هایی اساسی روبه‌رو می‌شود: بر فرض، بپذیریم که صحت داوری‌های اخلاقی دیگران وثاقت و اعتبار آنها را تأمین نمی‌کند، چگونه می‌توانیم به داوری داوران اخلاقی اعتماد کنیم؟ چگونه می‌توان به فضیلت‌مند بودن داور اخلاقی پی برد؟ وثوق داوری‌های اخلاقی برای کسی که در آغاز راه اندیشه و عمل اخلاقی است و هنوز هیچ تلاشی برای کسب فضایل نکرده است، چگونه ممکن است؟

به نظر می‌رسد هیچ راهی برای اثبات فضیلت‌مند بودن دیگران وجود ندارد، به جز توجه به دوام و استمرار افعال فضیلت‌مندانه‌ای که از آنان سر می‌زند. آنگاه توجه به این نکته که فعل تا تحت ضابطه یا قاعده‌ای اخلاقی قرار نگیرد، امکان ارزیابی اخلاقی آن ممکن نیست، ما را به لزوم توجه به قواعد اخلاقی می‌رساند. درست است که متخصص اخلاق به این معنا نداریم که بتواند همه جزئیات متن یک قضیه اخلاقی را در نظر بگیرد تا آنگاه درباره صحت و خطای اخلاقی فعل به داوری بنشیند؛ ولی چرا نباید متخصص اخلاقی به این معنا داشته باشیم که بتواند خطوط کلی تفکر اخلاقی را ترسیم کند و از طریق بازشناسی تفکر اخلاقی از تفکر غیر اخلاقی، نقشه راه رسیدن به تصمیم صحیح اخلاقی را در اختیار بگذارد؟ قبول که داوری صحیح و موثق، بدون تخلق واقعی به صفات فضیلت‌مندانه ممکن نیست؛ ولی آیا راهی جز توجه به افعال و قرار گرفتن آنها تحت ضوابط صحیح اخلاقی برای دریافتن این تخلق وجود دارد؟

۲. تأکید بر پرهیز از فروکاستن شأن دانش اخلاق به تکنیکی برای حل مسائل اخلاقی، کاملاً

درست و بجاست. همچنین باید پذیرفت که منش اخلاقیِ فاعل را تنها با در نظر گرفتن وظیفه‌شناسی او در یافتن قواعدی مناسب برای حلّ مسائل اخلاقی نمی‌توان بازشناخت، ولی از کجا معلوم است که این منش اخلاقی چنان جزئی و خاص باشد که نتوان هیچ مفهومی کلی از آن داشت که قابل انطباق بر مصادیق بسیار باشد. همین مفهوم کلی می‌تواند سنگ بنای اخلاق مشترک^۱ را استوار سازد. لازم نیست اخلاق مشترک و همگانی به معنای نفی هر گونه افتراق و تفاوت در منش فاعل‌های گوناگون اخلاقی باشد، بلکه همین اندازه کافی است که در عین وجود افتراق و تفاوت‌های بسیار، مایه‌های مشترکی نیز وجود داشته باشند تا امکان مفاهمه و گفت‌وگوی اخلاقی را تضمین کنند. در غیر این صورت، تأکید بیش از حد بر تفاوت‌ها به جزئی‌گرایی افراطی می‌انجامد که بر پایه‌های لرزان شک‌گرایی و نسبیّت‌گرایی معرفت‌شناختی قرار دارد.

۳. می‌پذیریم که فضایل و رذایل اخلاقی به این معنا بدیهی هستند که هر فاعلی به هنگام انجام فعل یا داوری اخلاقی وجود آنها را حضوراً و شهوداً در نفس خویش می‌یابد. در این معنا، علم فاعل به وجود فضیلت یا رذیلت اخلاق در نفس خویش از سنخ علوم حضوری است. در روند تربیت اخلاقی، انسان‌ها باید به مرحله‌ای برسند که فضایل اخلاقی را در وجود خویش بیابند، ولی این‌گونه نیست که نتوان هیچ‌گونه علم حصولی بر پایه این علم حضوری بنا نهاد. ما انسان‌ها هم با عنایت به تجربه‌هایی که از علم حضوری خود به فضایل و رذایل داریم و هم با مراجعه به الگوهای فضیلت‌مند در طول تاریخ زندگی بشری، اینک و آشکارا درک می‌کنیم که هر فضیلت یا رذیلتی با نوع خاصی از افعال خارجی تناسب و سنخیت دارد. بنابراین، حتی اگر غایت اخلاق را نتیجه‌ای سودگرایانه یا کمال‌خواهانه یا وظیفه‌ای عقلانی و رای فضیلت ندانیم و در طلب و جست‌وجوی خود فضیلت باشیم، این‌گونه نیست که هیچ راهی برای بازشناسی افعال فضیلت‌مندانه از افعال رذیلت‌مندانه در اختیار نداشته باشیم و در نتیجه - در مقام قضاوت و داوری درباره افعال دیگران - با بن‌بست روبه‌رو باشیم؛ بن‌بستی که ما را به نسبیّت‌گرایی و شک‌گرایی اخلاقی وادار کند.

ارزیابی فضیلت‌گرایی

از میان انواع نظریه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی، تنها می‌توان فضیلت‌گرایی غیرغایت‌انگار را -

1. ommon morality



به‌گونه‌ای که ادmond پینکافس^۱ آن را تقریر کرده است. به لحاظ روش شناختی، از انواع «استقراء‌گرایی» به شمار آورد. این تقریر از فضیلت‌گرایی با دیدگاه جزئی‌نگرانه و ضد نظریه‌گرایانه جانانان دسی و استفان تولمین قرابت دارد و بر اساس آن تنها هنگامی یک مسئله، مسئله اخلاقی خواهد بود که افراد فضیلت‌مند - با توجه به ملاک‌ها و آرمان‌های شخصی و جزئی خود - آن را مسئله بدانند. حل مسئله نیز هیچ معیاری به جز تصمیم شخصی فرد فضیلت‌مند ندارد.

سرنوشت چنین دیدگاهی با سرنوشت دیدگاه‌های عمل‌گرایانه و پراگماتیستی وضعیت‌گرایان اخلاقی یکی است که در آنها اخلاق و مسئله اخلاقی و حل آن به نظر و خواست تک‌تک افراد واگذار می‌شود. کمترین خطر این واگذاری، فروکاستن مسئله اخلاقی و بلکه واقعیت اخلاق به تابعی از انگیزه‌ها و امیال نفسانی افراد است؛ هرچند که آن افراد فضیلت‌مند باشند؛ زیرا ملاک فضیلت‌مندی آنان نیز برای دیگران قابل درک و شناخت نیست و کاملاً وابسته به خواست و تفسیر خود فرد فضیلت‌مند خواهد بود.

از این تقریر مخدوش و تحریف شده که بگذریم، نظریه «اخلاق فضیلت» عمدتاً به شکل فضیلت‌گرایی غایت‌انگار مطرح شده است که در ردیف نظریه‌های اخلاق هنجاری است. این نظریه امتیازاتی دارد که به همین دلیل، بر نظریه‌های وظیفه‌گرایانه و سودگرایانه رجحان می‌یابد: نخست آنکه به دلیل تأکیدی که «فضیلت‌گرایی غایت‌انگار» بر شناخت انسان و حالات روحی و ویژگی‌های منشی او دارد، پیش از شناخت فعل و تعارض افعال و اصول و قواعد عمل می‌کند، به مأموریت اصلی دانش اخلاق نزدیک‌تر است. مأموریت اصلی و هدف دانش اخلاق در شناسایی و معرفی ویژگی‌ها و قواعد رفتار خارجی صحیح خلاصه نمی‌شود، بلکه پیش از آن به شناسایی ویژگی‌های منش‌ها و صفاتی اهمیت می‌دهد که موجبات پایداری رفتار اخلاقی را فراهم می‌کنند.

علاوه بر این، دانش اخلاق به عنوان مقدمه‌ای بر تربیت اخلاقی - با معرفی خصلت‌ها و شخصیت‌های تحسین‌برانگیز - زمینه‌های معرفتی پرورش انسان‌های فضیلت‌مند و بصیری را فراهم می‌آورد که ادراکات شهودی آنها زندگی را شکوفا می‌سازد. در همین راستا، غایتی که نظریه‌های فضیلت‌گرا از آن سخن می‌گویند - بر خلاف غایتی که در نظریه‌های لذت‌گرایانه و سودگرایانه مطرح است - چیزی منفصل از فاعل و پیامد اعمال ظاهری او نیست. «غایت»، در نظریه‌های فضیلت‌گرایانه، ارتباط وجودی با فاعل دارد و معطوف به فضایل و منش‌ها و در جهت

1. Edmund Pincoffs

ارتقای کمالات وجودی فاعل است؛ نه به حداکثر رساندن خوشی و رفاه که بیشتر حالتی روانی است تا کمالی وجودی.

همچنین نظریه‌های وظیفه‌گرایانه و پیامدگرایانه به نقش عواطف و احساسات دیگرگرایانه انسان در اخلاق، بی‌توجه یا کم‌توجه هستند. وظیفه‌گرایی کانت که اساساً نقش عاطفه را در ارزیابی اخلاقی به رسمیت نمی‌شناسد و تنها به ویژگی‌ها مندرج در ذات فعل نظر دارد و چه بسا دخالت عواطف را مایه انحراف ارزش اخلاقی می‌داند و در نتیجه، تنها «عقل» در حوزه اخلاق کارایی دارد؛ در حالی که «عاطفه» یکی از عناصر مهم در شخصیت فاعل اخلاقی است که پرورش و تعادل آن نقشی بی‌بدیل در ارزش فعل و پویایی، گرمی و نشاط زندگی اخلاقی ایفا می‌کند. توجه به این مهم در اخلاق فضیلت بسیار پررنگ است.

افزون بر این، تیت فاعل از انجام فعل - در «اخلاق فضیلت» - نقش کلیدی در ارزش اخلاقی دارد و بلکه مقوم ارزش اخلاقی است و مایه تفکیک و تمایز اخلاق از حقوق است، ولی در نظریه‌های فعل‌محور، «اخلاق» به مثابه نظامی اجتماعی برای تنظیم روابط انسانی در نظر گرفته می‌شود. بالتبع در این نظریه‌ها، نوع فعل اخلاقی و نمود بیرونی آن کاملاً شبیه فعل حقوقی است و تنها از نظر ضمانت اجرا با فعل حقوقی متفاوت می‌شود و به قرارداد و آداب اجتماعی شباهت می‌یابد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۳۱).^۱

پیداست که انگیزه و نیت در راستای هدفی که برای اخلاق در نظر گرفته می‌شود، قابل تعریف است. هدف اخلاق در نظریه‌های فعل‌محور انجام صحیح فعل است، ولی هدف اخلاق در نظریه فاعل‌محور اخلاق فضیلت تعالی و رشد و کمال‌یابی فاعل است. در این نظریه، فعل خارجی هر چند صورتی صحیح داشته باشد، اگر به نیتی جز تعالی شخصیت فاعل انجام گرفته باشد، ارزش مثبت اخلاقی ندارد؛ چنانکه پیش‌تر بیان شد، برخی تقریرهای معاصر از رویکردهای وظیفه‌گرا و سودگرا - ضمن اذعان به نقش اساسی رجوع به شخصیت فاعل در توجیه اخلاقی افعال - کوشیده‌اند با گنجاندن این نقش در نظریه‌های خود جای خالی اخلاق فضیلت را پر کنند. در این

۱. درست است که دیدگاه کانت معمولاً به عنوان دیدگاهی معرفی می‌شود که اهمیت اصلی را به نیت داده است و گفته می‌شود که محور اصلی نظریه اخلاقی کانت توجه به نیت خیر است و اساساً نیت خیر در دیدگاه او تنها خیر مطلق است، ولی باید دقت داشت که نیتی که در دیدگاه اخلاقی کانت به آن توجه می‌شود، ماهیتی مستقل از ذات فعل ندارد. او نیت را قصد انجام ذات فعل - نه نتایج آن - می‌داند که مطلوبیتی ذاتی دارد؛ بر خلاف نیتی که در فضیلت‌گرایی غایت‌انگار مورد نظر است که هویتی مستقل از ذات فعل داشته و قرار است تأثیری در شخصیت فاعل ایجاد کند.



کوشش‌ها، روند شخصیت‌سازی از فعل به سوی فاعل است؛ به این معنا که ابتدا فعل اخلاقی شناسایی می‌شود و آنگاه تمرین و ممارست در انجام فعل، شخصیت اخلاقی فاعل را می‌سازد؛ در حالی که در اخلاق فضیلت، شخصیت فاعل فضیلت‌مند، پیش از فعل اخلاقی معرفی می‌شود و نوع فعل و نیت انجام آن از طریق مسانخت با فضیلت تعیین می‌شود.

دیگر آن‌که اراده و انگیزش اخلاقی به دو دلیل در «اخلاق فضیلت» قوت بیشتری خواهد داشت: نخست، به این دلیل که مفاهیم اخلاقی در «اخلاق فضیلت» دارای مراتب شدت و ضعف هستند و فاعلی که در مراتب پایین قرار دارد با در نظر گرفتن ارزش مراتب بالاتر، انگیزه بیشتری برای انجام افعال متناسب با آن مراتب پیدا می‌کند. برخی فیلسوفان اخلاق برای مفاهیم اخلاقی در نظریه‌های فعل‌محور نیز مراتبی ذکر می‌کنند؛ برای مثال، در بحث از الزامی بودن یا نبودن «نیکوکاری»، این مفهوم را به ترتیب به چهار مرتبه (الزام در نیکی کردن، الزام در از میان برداشتن شر، الزام در جلوگیری از شر، و الزام در پرهیز از شر یا آسیب‌رسانی) رتبه‌بندی می‌کنند که درجه الزام فعل در هر مرحله شدت بیشتری پیدا می‌کند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱۱). پیداست که چون در این رتبه‌بندی صرفاً مراتب الزام در انجام فعل در نظر است و هیچ ربطی میان هر مرتبه با شخصیت اخلاقی فاعل ملاحظه نمی‌شود، هیچ‌گونه تشویقی در یافتن انگیزه برای انجام مراتب بالاتر وجود ندارد. دلیل دوم بر اینکه انگیزش اخلاقی در اخلاق فضیلت قوت بیشتری دارد آن است که - بر خلاف نظریه‌های فعل‌محور - به اخلاق، حالت قانونی نمی‌دهد تا جنبه قدسی و احترام‌آمیز آن را سلب کند و به انگیزه‌های فرار از قانون، دور زدن قانون، یا خرید و فروش قانون دامن بزند. حالت قانونی داشتن اخلاق، در نظریه‌های فعل‌محور، سبب شده تا - چنانکه برخی گفته‌اند - اخلاق نه تنها تشویق‌کننده نباشد که خسته‌کننده و منفی باشد (پویمان، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰).

دیگر آنکه تنها «اخلاق فضیلت» است که بر نقش «الگو» در داوری اخلاقی تأکید می‌کند و چنانکه فرانکنا به درستی توصیف کرده است، «الگوهای اخلاقی» راه‌های بودن‌اند، نه عمل کردن. داشتن اسوه و الگوی اخلاقی بدین معناست که بخواهیم اشخاص خاصی باشیم و ویژگی‌های خاصی مانند شجاعت اخلاقی و عدالت و... را تا حدّ اعلاّی کمال‌دارا باشیم (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸). توجه به نقش الگوها سبب می‌شود زمینه‌سازی اخلاق فضیلت برای تربیت اخلاقی - در مقایسه با نظریه‌های فعل‌محور - بسیار کامل‌تر باشد. روشن است که نقش الگوها در تربیت اخلاقی انکارناپذیر است؛ زیرا انسان در مسیر خود به سوی تربیت و رشد اخلاقی با انواع دشواری‌ها و افراط و تفریط‌ها روبه‌رو می‌شود و چه بسا نیازمند کسی باشد که

پیش‌تر این راه را پیموده باشد.

گذشته از این امتیازهای کلی، اخلاق فضیلت از میان نظریه‌های اخلاقی به نظریه اخلاق اسلامی نزدیک‌تر است. برخی پژوهشگران، وجوه قرابت اخلاق فضیلت با اخلاق اسلامی را بر شمرده‌اند (آزاد، ۱۳۹۳، ۱۲۷-۱۳۵).

به طور کلی، می‌توان دریافت که ندیدن جنبه‌های درونی و نفسانی فاعل اخلاقی در نظریه‌های فعل‌محور، حصار تنگی از مفاهیم وظیفه و نتیجه را ایجاد می‌کند که گنجایش مفاهیم و مضامین اخلاق اسلامی را ندارد، ولی «اخلاق فضیلت» با اساسی قلمداد کردن این جنبه‌ها به «اخلاق اسلامی» بسیار نزدیک می‌شود؛ هرچند اخلاق فضیلت دینی و به ویژه اسلامی، ویژگی‌هایی دارد که آن را از انواع فضیلت‌گرایی‌های اخلاقی سکولار جدا می‌کند، از جمله اینکه در اخلاق فضیلت اسلامی، «ایمان» فضیلت کانونی است؛ زیرا هدف این اخلاق رضای خداوند است؛ در حالی که در اخلاق فضیلت ارسطویی سخنی از خدا و رضایت او نیست و هدف اخلاق تنها شکوفایی زندگی دنیوی انسان است و به همین دلیل، «عدالت» فضیلت کانونی دانسته می‌شود. اخلاق فضیلت اسلامی با طرح فضایی که از ناحیه بندگی خدا برای انسان حاصل می‌شود، نسبت به اخلاق فضیلت ارسطویی که در آن خبری از فضایل اخلاق بندگی نیست، فهرست متفاوتی از فضایل ارائه می‌دهد. در صدر این فهرست، فضیلت «تقوا» قرار دارد که با تحقق «ایمان» نمایان می‌شود و موجب ارزشمندی دیگر فضایل فردی و اجتماعی است.^۱

از دیگر امتیازات مهم اخلاق فضیلت اسلامی - در مقایسه با اخلاق فضیلت ارسطویی که نیای تاریخی انواع معاصر اخلاق فضیلت به شمار می‌رود - ابتدای آن بر گونه‌ای خاص و

۱. مولانا در ابیات زیر نقش «خداگرایی» و در نظر داشتن مشیت الهی در اخلاق فضیلت اسلامی را در حرفه پزشکی، با دقت و زیبایی به تصویر کشیده است: طبیعانی که برای معالجه کنیزک به دربار شاه آمده بودند، خطاب به شاه:

جمله گفتندش که جانبازی کنیم	فهم گردآریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیحا عالمیست	هر الم را در کف ما مرهمیست
گر خدا خواهد نگفتند از بطر	پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترک استننا مرادم قسوتیست	نه همین گفتن که عارض حالتیست
ای بسا ناآورده استننا بگفت	جان او با جان استنناست جفت
هر چه کردند از علاج و از دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا
آن کنیزک از مرض چون موی شد	چشم شد از اشک خون چون جوی شد
از قضا سرکنگین صفرا فزود	روغن بادام خشکی می‌نمود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت	آب آتش را مدد شد همچو نفت



متفاوت از انسان‌شناسی است که تفاوتی در خور توجه و بنیادین با انسان‌شناسی حاکم بر جامعه یونانی هم‌عصر دارد. جامعه یونان در روزگار ارسطو، انسان‌ها را به دو دسته آزاد و برده تقسیم می‌کرد که غایات اخلاقی هر کدام از این دو دسته و نیز فضیلت‌های مربوط به آنها متفاوت بودند و برای مثال، «بزرگ‌منشی» برای فرد آزاد «فضیلت» و برای برده «ردیلت»، و تواضع برای برده «فضیلت» و برای آزاد «ردیلت» دانسته می‌شد (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲؛ ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰). در نگاه اخلاق فضیلت‌گرایانه اسلامی، به هیچ‌وجه با چنین تبعیضی میان افراد انسانی روبه‌رو نیستیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به نکات پیش‌گفته و در بررسی امکان کاربرد رویکردهای فضیلت‌گرایی اخلاقی در روش‌شناسی اخلاق کاربردی، می‌توان نتیجه گرفت که فضیلت‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند هیچ نسبتی با اخلاق کاربردی نداشته باشد. این برداشت که اخلاق فضیلت یا فضیلت‌گرایی اخلاقی - به لحاظ روش‌شناختی - کاملاً بیگانه با اخلاق کاربردی است، برداشت درستی به نظر نمی‌رسد. نخست، به این دلیل که اخلاق کاربردی موضوع و دغدغه‌ای را دنبال می‌کند که هیچ یک از نظریه‌های اخلاق هنجاری امکان بی‌تفاوتی و نداشتن موضع در آن موضوع و دغدغه را ندارند. در هر حال، هر نظریه‌ای که در اخلاق هنجاری اتخاذ کنیم، حتماً باید به این پرسش پاسخ دهد که چالش‌ها و تعارضات اخلاقی را چگونه باید حل کرد. «فضیلت‌گرایی اخلاقی» نیز از این قاعده مستثنا نیست.

دوم، به این دلیل که مطالعه انواع رویکردهای موجود در فضیلت‌گرایی اخلاقی نشان می‌دهد که این رویکردها به پرسش مزبور پاسخ داده‌اند و در مقام پاسخ، به انواع روش‌شناسی‌های مطرح در بحث روش‌شناسی اخلاق کاربردی متمایل شده‌اند. این تمایل، گاه به سوی نگرش‌های قیاسی (از بالا به پایین) و گاه به سوی نگرش‌های استقرائی (پایین به بالا) و گاه به سوی نگرش‌های اصل‌گرایانه (توازن میان بالا و پایین) سوق یافته است.

درست است که فضیلت‌گرایان غیر غایت‌اندیش، انتقادات تندی نسبت به فرایند حل مسئله در اخلاق کاربردی دارند و با این انتقادات، تلاش نظریه‌پردازان اخلاقی را کوششی در جهت فروکاستن شأن دانش اخلاق به دستگاهی برای حل مسائل اخلاقی می‌دانند، ولی باید توجه داشت که انتقادات، نه به وجود اخلاق کاربردی به عنوان شاخه‌ای مهم از پژوهش‌های اخلاقی معاصر، بلکه به روش‌شناسی‌های قیاسی و نظریه‌گرایانه نظر دارند. به گواهی آنکه حتی خود این



دسته از فضیلت‌گرایان نیز با اتخاذ رویکردی استقراء‌گرایانه و جزئی‌نگر در فرایند مواجهه با مسائل و چالش‌های مطرح در اخلاق کاربردی مشارکت می‌کنند. هرچند در این مقاله این رویکرد را نقد کردیم و نقاط ضعف آن را نشان دادیم.

بنابراین، «اخلاق فضیلت» یا «فضیلت‌گرایی اخلاقی» هم در میان روش‌شناسی‌های موجود اخلاق کاربردی ایفای نقش می‌کند و هم می‌تواند امتیازاتی بر اقران روش‌شناختی خود داشته باشد که لازم است از این امتیازات در روش‌شناسی صحیح اخلاق کاربردی بهره جست.

فهرست منابع

- آزاد، حجّت‌الله. (۱۳۹۳). تأثیر ایمان بر اخلاق فضیلت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.
- پویمان، لویی (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه اخلاق (شناسایی درست و نادرست). (ترجمه: شهرام ارشد نژاد، تهران: انتشارات گیل.
- پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی. (ترجمه: حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور. قم: دفتر نشر معارف.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹). اخلاق فضیلت. تهران: انتشارات حکمت.
- شهریاری، حمید. (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتسایر. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق. (ترجمه: هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۷). مثنوی معنوی. تهران: گسترش فرهنگ و مطالعات.

- Aristotle. (1980). *The Nicomachean Ethics* (L. Brown, Ed.; D. Ross, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2009). *Principles of Biomedical Ethics* (6th edition). New York: Oxford University Press.
- Brandt, R. B. (1989). Morality and Its Critics. *American Philosophical Quarterly*, 26(2), 89–100.
- Foot, P. (2002). *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy* (Reprint edition). Clarendon Press.
- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard



- University press.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Oakley, J. (1996). Varieties of Virtue Ethics. *Ratio*, 9(2), 128–152.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1996.tb00101.x>
- Oakley, J. (2007). Virtue Theory. In Ashcroft R. E. [et al.]. *Principles of Health Care Ethics*, (2th edition). New York: John Wiley & Sons. Ltd.
- Pincoffs, E. (1971). Quandary Ethics. *Mind*, 80(320), 552–571.
- Pincoffs, E. L. (1987). *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*, Kansas: University Press of Kansas.
- Pincoffs, E. L. (2001). Virtues. In L. C. Becker & C. B. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics 3 Volume Set* (2nd ed.). Routledge.
- Slote, M. (1992). *From Morality to virtue*. New York: Oxford University Press.
- Swanton, Ch. (2003). *Virtue Ethics; A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.



۴۰

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال چهارم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۰