

اخلاق فضیلت و اخلاق دینی

زهرا خزاعی*

چکیده

«اخلاق فضیلت»، نظریه‌ای هنجاری است که به دلیل فضیلت‌محوری از دو نظریه «سودگروی» و «وظیفه‌گروی» متمایز می‌گردد. در این باره که آیا می‌توان اخلاق دینی را تقریری از اخلاق فضیلت دانست یا خیر، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اغلب فیلسوفان مسلمان و مسیحی با ارائه تبیینی فلسفی - دینی از نظریه فضیلت، این امر را ممکن دانسته‌اند و برخی دیگر در سازگاری این دو تردید نموده و با دلایلی به توجیه آن پرداخته‌اند.

در این نوشتار، ضمن تبیین دو رویکرد مخالف و موافق، سعی شده تا با ذکر شواهدی بر قرابت و سازگاری بین اخلاق دینی و فضیلت و نیز اصلاح و تکمیل لازم در اخلاق فضیلت، امکان تقریری دینی از این نظریه توجیه گردد. اسلام و مسیحیت، دو دین الهی هستند که در این نوشتار مورد نظر می‌باشند.

واژگان کلیدی

اخلاق فضیلت، اخلاق دینی، فضیلت، سعادت، انگیزه، اسلام، مسیحیت.

طرح مسأله

«اخلاق فضیلت» نظریه‌ای هنجاری است که به دلیل فضیلت‌محوری از دیگر نظریه‌های اخلاقی متمایز می‌گردد. در این نظریه، انسان بودن منطقاً و وجوداً مهم‌تر از فعلی است که فرد انجام می‌دهد و برخلاف دو نظریه «سودگروی» و «وظیفه‌گروی» که دغدغه اصلی و ابتدایی را عمل به الزامات اخلاقی می‌دانند، بر پرورش نفس و کمال نفسانی انسان تأکید می‌شود؛ از این رو درحالی‌که در دو نظریه دیگر، کسب منفعت بیشتر و احترام به قوانین اخلاقی، معیار و انگیزه فعل اخلاقی تلقی می‌شود، در نظریه فضیلت، رشد اخلاقی یا شکوفایی انسان، محور اندیشه‌ها و فعلیت‌های نفسانی قرار می‌گیرد.

مراد از رشد اخلاقی، رشد ساحت‌های سه‌گانه وجودی انسان، یعنی عواطف، اندیشه‌ها و رفتار می‌باشد و انسان تربیت‌شده، کسی است که هم تمایلات نفسانی او پرورش یافته و هم عقل او به کمال رسیده است. اگر تمایلات درونی و اندیشه‌های فاعل اخلاقی اصلاح شوند، رفتارهای اخلاقی پدید می‌آیند و فرد، شایسته تحسین و تشویق می‌شود؛ در نتیجه

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

با آنکه در این نظریه «سلامت درونی فاعل» اولویت دارد و تحسین و تشویق، بیش از آنکه ویژگی فعل باشد، شایسته فاعل است، عمل ناشی از تعادل درونی نیز مطلوب و مورد تأیید است.

از گذشته، این نظریه را در جایگاه نظریه‌ای ارسطویی می‌شناخته‌اند و می‌توان پیشینه آن را در آرای سقراط و فلاطون یافت. پس از وی نیز تا قرن‌ها کثرت تأیید و پردازش متفکران قرار گرفت؛ اما بعداً لیلی در دوره مدرن، مورد بی‌مهری و غفلت واقع شد و در سال 1958 با مقاله معروف «فلسفه اخلاق مدرن»^۱ آنسکوم،^۲ دوباره احیا گردید. فیلیپا فوت،^۳ مک‌ایتایر،^۴ هرست‌هاوس،^۵ پینکفس،^۶ اسلوت^۷ و... از جمله متفکرانی هستند که به‌گونه‌های متفاوتی از اخلاق ارسطویی حمایت کردند و برای ترویج آن کوشیدند.

با وجود تقریرهای متعدد و متنوع از اخلاق فضیلت، می‌شود توجه به انسلیت و تأکید بر پرورش ملکات نفسانی را نقطه مشترک بین آنها دانست. تقریرهای فاعل‌مبنا و فاعل‌محور، اخلاق فضیلت محض و پلورلیستی، غایت‌گرا و غیر غایت‌گرا و تقریرهای دینی و سکولار از جمله آنهاست. بر این اساس، برخی از فیلسوفان و نظریه‌پردازان، ایصال به غایت را معیار سست بودن یا عقلانیت باورها و انگیزه‌ها می‌دانند و گروهی بدون توجه یا نیاز به غایت، این نظریه را تبیین می‌کنند. بعضی مانند اسلوت، نظریه خود را بدلیل محوریت انگیزه و مبتنی بودن صحت فعل بر درستی انگیزه «فاعل‌مبنا»^۸ می‌خواند و گروهی دیگر علاوه بر درستی انگیزه «ارزش ذاتی فعل» را هم باور دارند. تقریرهای دینی و سکولار، نمونه‌ای از این تقریرهاست که در ضمن آن، برخی از فیلسوفان دیندار سعی کردند باورهای دینی خود را با اخلاق ارسطویی تلفیق کنند و برای تأیید آن در آموزه‌های دینی به جستجو درآیند و به تقریری فلسفی - دینی از اخلاق فضیلت پردازند. فارابی، ابن‌مسکویه، خواجه‌نصیر، صدرالمتألهین، نراقی، فیض‌کشانی و برخی دیگر از علما، مسلمان و در بین فیلسوفان مسیحی، بیش از همه آکوئیناس از آن جمله‌اند. در مقابل، تقریرهای ارسطو، فوت، آنسکوم و... اخلاق سکولار شناخته می‌شوند.

با این حال، هنوز تردید است که آیا واقعاً می‌شود اخلاق دینی را تقریری از اخلاق فضیلت دانست یا با رویکردی دینی به تفسیر اخلاق فضیلت پرداخت؟ در این باره دو دیدگاه مخلف و موفق وجود دارد:

یک. گروهی بدلیل مشاهده نلسازگاری بین اصول اخلاق فضیلت و برخی آموزه‌های دینی، به چنین تقریری رضایت نمی‌دهند.

دو. گروهی دیگر با ذکر شرایطی، با تبیین اخلاق فضیلت در قالب دینی یا تفسیر اخلاق دینی در قالب اخلاق فضیلت موفق هستند.

با توجه به این مطالب، با دو پرسش اصلی مواجه هستیم: اینکه آیا اخلاق دینی از اساس با هیچ‌کدام از نظریه‌های اخلاقی سازگاری دارد یا خیر؟ به فرض پلسخ مثبت، با کدام یک سازگارتر است؟

1. modern moral philosophy.
2. Anscomb.
3. Philippa Foot.
4. McIntyre.
5. Hursthouse.
6. Pincoffs.
7. Slote.
8. Agent - Based.

در نوشتار حاضر، ضمن اشاره به دو دیدگاه موفق و مخلف، سعی می‌شود برای ارائه تقریری دینی از اخلاق فضیلت، تأییدیه‌ای مطرح کنیم. لدیان وحیانی «اسلام» و «مسیحیت» در این نوشتار مورد نظر هستند.

اخلاق فضیلت ارسطویی

اخلاق فضیلت ارسطویی، نوعی نظریه «غایت‌گرایانه» است که «زندگی مطابق با فضایل» را غایت همه رفتارهای اخلاقی و عقلانی می‌داند. در این نظریه، فضایل علاوه بر ارزش ذاتی، مهم‌ترین ابزار دستیابی به سعادت محسوب می‌شوند. (همان: 1098: 1378) ب) ارسطو سعادت را به زندگی مطابق با مجموع فضایل یا فضیلت برتر تعریف می‌کند. (همان: 1098 آ) این تعریف، دو گونه تفسیر از سعادت را در پی دارد که از یکی به سعادت یا غایت جمع، تعبیر می‌شود و از دیگری به سعادت یا غایت غلب. تفسیر نخست تا فصل دهم کتاب نیکوماخوس و تفسیر دوم در فصل دهم مورد حمایت ارسطوست.

لازمه رسیدن به سعادت جمع، برخورداری از فضائل اخلاقی و حکمت عملی است؛ به گونه‌ای که فرد، ضمن اینکه برخوردار از فضائل اخلاقی است، فعلیت‌های خود را به تبع حکمت عملی و بر اساس فضائل درونی انجام می‌دهد؛ اما سعادت غلب - که ارسطو آن را سعادت حقیقی می‌نامد (همان: 1077 آ) - به معنای خردورزی درباره حقایق هستی، از جمله خداوند است. شرایط رسیدن به این نوع سعادت، برخورداری از حکمت نظری است. ارسطو حکمت نظری را برترین فضیلت می‌داند و نظریه‌پردازی یا زندگی همراه با تأمل را سعادت غلب یا برتر می‌خواند. (همان) این نوع زندگی، ارزشمندتر از زندگی اخلاقی یا مطابق با فضایل اخلاقی است؛ هم از این حیث که عقل، امری الهی است، پس زندگی منطبق با آن نیز در مقایسه با زندگی معمولی انسانی، امری الهی است (همان: 1178 آ) و هم از آن جهت که زندگی با تأمل در مقایسه با زندگی اخلاقی، خودبسنده است و در فراغت و دور از نیاز به امکانات لازم برای یک زندگی اخلاقی حاصل می‌شود. علاوه بر این، از نظر ارسطو:

ما در این نوع فعالیت با خدایان شریکیم؛ زیرا فعالیتی که موجب نیکبختی خدایان است، فعالیت نظری یا محض است؛ در نتیجه شبیه‌ترین فعالیت‌های انسانی به فعالیت خدایان، بیشتر از زندگی معمولی، سرشار از نیکبختی است؛ (همان: 1178 ب)

با این حال، زندگی اخلاقی مقدمه رسیدن به سعادت حقیقی است. ارسطو در کنار سعادت، از خیرهای خارجی، مانند ثروت، فرزند خوب، سلامتی، سن و... نام می‌برد که گرچه داشتن هیچ‌کدام به معنای سعادت‌مندی نیست، فقدان هر کدام ممکن است در ایجا یا دوام سعادت، خلل ایجا کند؛ از این رو وجود آنها را به طور غیرمستقیم ضروری می‌بیند. (همان: 1153 ب)

فضایل اخلاقی در اخلاق ارسطویی «حالات یا رفتارهای متعادل یا حد میانه افراط و تفریط‌اند» (همان: 1106 ب) که به گفته او برخی از آنها با عواطف سروکار دارند و بعضی دیگر با فعال. شجاعت و خویشتن‌داری با عواطفی مانند ترس و لذت در ارتباط هستند و عدالت با رفتار. (همان: 1104 ب) البته مراد ارسطو از این تقسیم‌بندی، نه به معنای انحصار دو فضیلت نخست در عواطف است و نه در عدالت به رفتارهای خارجی بسنده می‌شود؛ بلکه از نظر وی، هم

انسان‌های شجاع و خویشتن‌دار باید تعادل درونی را در عمل ظاهر کنند و هم فرد عادل باید تعادل درونی داشته باشد تا بتواند رفتارهایش را کنترل کند؛ اما فضیلت عقلانی حکمت نظری، حد میله‌ای ندارد و فزونی در آن مطلوب‌تر است؛ هرچند می‌شود حکمت عملی را حد میان دو رئیلت مکر و حماقت تلقی کرد.

در این نظریه، تنها فردی می‌تواند بفهمد کدام عمل صحیح و کدام یک خطاست که با تلاش و ممارست به سازگاری درونی رسیده و تعادل روانی و عقلانی داشته باشند. برای فرد مبتدی و معمولی نیز قدیسان یا لگوهای اخلاقی، مهم‌ترین نقش را در فهم گزاره‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. لگوهای اخلاقی، همان فرد حکیمی هستند که در موقعیت‌ها و شرایط مختلف، به دلیل برخورداری از فضایل اخلاقی و در سایه حکمت عملی، قادر به تشخیص الزامات اخلاقی هستند. (همان: 1113 ب، 94)

در نظام اخلاق ارسطویی، خردورزی کاری خدایی است و به همین دلیل فیلسوفان در درگاه خداوند قرب و منزلتی ویژه دارند؛ اما به دلیل عقل محوری و فقدان فضایل دینی و دنیوی بودن سعادت، اخلاقی غیردینی تلقی می‌شود.

دیدگاه مخالف با نظریه «اخلاق فضیلت»

برای برخی از نویسندگان مسیحی، این سؤال مطرح است که چرا آکوئیناس به بسط و توسعه اخلاق فضیلت پرداخت؟ آیا این توسعه به دلیل و به معنای سازگاری بین اخلاق فضیلت با اخلاق مسیحی است؟ آیا با توجه به تفکرات و باورهای مسیحی می‌شود چنین تفریری را ارائه کرد؟

نویسندگان مخالف این تفریر، دلایل متفاوتی را برای مخلفت خود ذکر می‌کنند. بسیاری از آنان، اخلاق مسیحی را به دلیل آنکه همانند وظیفه‌گرایی، بر عمل به الزامات و وظایف دینی - اخلاقی تأکید دارد، بیشتر مشابه با «اخلاق وظیفه» می‌دانند تا فضیلت؛ برای مثال، آنسکوم در مقاله معروف «فلسفه اخلاق مدرن» ضمن توجیه دلایل روی آوردن به اخلاق فضیلت، به سرشار بودن اخلاق مسیحی از مفهیم لزام و وظیفه اشاره می‌کند و اینکه این الزامات، تنها با باور به وجود یک قلمونگذار، یعنی خداوند معنا پیدا می‌کنند که با رواج بی‌اعتقادی در عصر مدرن بی‌معنا شده‌اند. وی از اینجا، اخلاق فضیلت را تنها راه نجات بشریت از تباهی می‌داند. (Anscomb, 1958: 15-27) فرانکنا درحلی که ضرورت نظریه پردازی فضایل در قلب دینی را زیر سؤال می‌برد، ابراز می‌دارد در سنت یهودی - مسیحی، مفهوم قلمون الهی، اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. (Kotva, 1996: 48) کواین هم به دلیل سازگاری اخلاق مسیحی با اخلاق وظیفه، بازگشت به اخلاق فضیلت ارسطویی را غیرممکن می‌داند؛ چرا که چنین بازگشتی به محدود کردن لاعای اصلی مسیحیت (تبعیت از قولین الهی) می‌انجامد. (Ibid)

عمل مهم دیگری که باعث تردید برخی نویسندگان در سازگاری اخلاق فضیلت و مسیحی شده است، تعارض «فاعل محوری» یا همان تأکید بر انسانیّت و رشد ملکات نفسانی با «ایمان مسیحی یا برخی از آموزه‌ها و باورهای مسیحی» است؛ زیرا از سوی خدمت‌محوری مسیحی با فردمحوری یا فردگرایی ارسطویی سازگاری ندارد و از سوی دیگر، اگر فضائل و منش‌های اخلاقی را دارای‌های فرد و حاصل تلاش و عادات رفتاری بدانیم، ضروری بودن لطف الهی برای رسیدن به زندگی اخلاقی - که از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاق مسیحی است - زیر سؤال می‌رود؛ علاوه بر این، چون مسیحیت، ملاک و معیار زندگی دینی را فدیبه و فنای در خداوند می‌داند، تحقق چنین امری حکایت از این دارد

که فرد می‌تواند به زندگی اخلاقی - دینی دست پیدا کند؛ بی‌آنکه خداوند در این ماجرا نقشی ایفا کند. تیلور به دلایل فوق، فیلسوفان مسیحی را به علت تکمیل نمودن اخلاق وظیفه مسیحی با اخلاق فضیلت سرزنش می‌کند و اخلاق دینی را به هیچ‌وجه با اخلاق فضیلت سازگار نمی‌بیند. (Ibid: 49)

مخلفان میانه‌رو و متعادل نیز به این دلیل در امکان اخلاق فضیلت دینی تردید می‌کنند که می‌بینند نظریه‌پردازان این اخلاق، در میانه راه از علائق دینی غفلت نموده‌اند و با این بی‌توجهی نشان نمی‌دهند که چگونه اخلاق فضیلت با عقاید مسیحیت سازگار است. کتوا⁹ بی‌توجهی این متفکران را به دو دلیل موجه می‌داند؛ نخست اینکه، آنان به دلیل محرز بودن ارتباط بین این دو نظریه، نیازی به ابراز و اثبات این سازگاری نمی‌دیدند. دوم آنکه، آنان به دلیل شباهت اخلاق فضیلت دینی مسیحیان و غیرمسیحیان، نیازی به ذکر تفکرات مسیحی در جایگاه پشتوانه عناصر اخلاق فضیلت احساس نمی‌کردند. (Ibid: 51)

برخی از این دلایل را نیز می‌شود برای تردید در سازگاری اخلاق اسلامی و اخلاق فضیلت مطرح کرد. جمع بین اخلاق بندگی (غفلت از خود در اخلاق اسلامی) و توجه به خود و کمالات فردی در اخلاق ارسطو، تعیین عقل یا وحی در جایگاه منبع شناسایی و توجیه گزاره‌های اخلاقی و بیش از همه، تلقی کردن اخلاق فضیلت در مقام اخلاق ارسطویی و وحشت از وابستگی و نیازمندی اخلاق دینی به آن، به‌ویژه در تبیین فضایل و سعادت، باعث می‌شود نویسندگان مسلمان نیز تفسیر اخلاق فضیلت را در قلبی دینی میسر نینند.

در نتیجه این تردیدها و نارضایتی‌ها نسبت به سازگاری اخلاق دینی با فضیلت می‌شود یا همانند مسیحیان اذعان کرد اخلاق دینی به دلیل محوریت تعبد نسبت به الزامات دینی، به اخلاق وظیفه نزدیک‌تر است، یا آن را با هیچ نظریه اخلاقی، مشابه و سازگار ندید.

کسلی که با رویکردی دینی به حمایت از اخلاق فضیلت می‌پردازند، باید نشان دهند اخلاق فضیلت با اعتقادات دینی سازگار است و به جمع بین اعتقادات دینی و زندگی اخلاقی قائل است؛ در غیر این صورت، صحبت از منش و فضایل و سخن گفتن از گناه و لطف، به‌ویژه در فرهنگ مسیحیت دشوار است.

دیدگاه موافق با نظریه «اخلاق فضیلت»

در مقابل مخلفان اخلاق فضیلت دینی، گروهی از متکلمان و فیلسوفان معتقدند هیچ تعارضی بین اخلاق دینی با اخلاق فضیلت وجود ندارد. این گروه، لاله خاص خود را مطرح می‌کنند و با تعیین محدوده قرابت، سعی در توجیه دیدگاه خود دارند.

نویسنده مقله «مقدمه‌ای بر اخلاق» اخلاق مسیحی را نمونه‌ای از اخلاق فضیلت دینی می‌داند؛ به این دلیل که در اخلاق مسیحی، عیسی لگویی است که همه باید همانند او باشند و همان‌گونه عمل کنند که او عمل می‌کرد؛ قزون بر این، در عین حال که اخلاق مسیحی مبتنی بر ایمان مسیح به خداست، تقرب به خدا و مسیح را معیار پذیرش رفتارهای اخلاقی می‌داند. محور بودن انسانیت به جای اطاعت صرف از فرمان‌های اخلاقی - دینی، از دیگر دلایل توجیهی است که وی در این مقله به آن اشاره می‌کند.

لویس نیز توجه به فاعل اخلاقی را نشانه این قرابت می‌داند و می‌گوید: «اگر معیار اخلاق فضیلت را این بدانیم که به فاعل اخلاقی اهمیت بدهد، اخلاق دینی نوعی اخلاق فضیلت است.» وی با توجه به اینکه فضایل، تمایلات خاصی هستند که هم نشان از خوبی و تعادل فاعل دارند و هم فاعل با آنها می‌تواند وظایفش را به خوبی انجام دهد، وظیفه انسان‌های متدین را این می‌داند که دارای تمایلات خاصی شوند که در موقعیت‌های گوناگون به روشی عمل کنند که نشانهگر مهربانی است. (Lewis, 1998: 4) در این تعریف، تنها زمّی انسان مهربانی درستی دارد که با خداوند در ارتباط باشد. این نویسندگان می‌گویند نوعی سازگاری بین معیارهای اصلی و مؤلفه‌های اخلاق فضیلت و اخلاق دینی بیابند. میلاندر، سه مرحله را برای رسیدن به این مهم لازم می‌بیند:

یک. تأکید بر «فدیه» در جایگاه فرآیندی الهی که مستلزم گذشت از خود است و از اساس به لطف الهی وابسته می‌باشد؛

دو. شناخت مسیح در مقام غایت صحیح همه فعلیتهای انسانی؛

سه. مطالعه درباره انسان‌شناسی مسیحیت. (Kotva, 1996: 49)

فیلسوفان مسلمان و مسیحی در تفریق اخلاق فضیلت با تبیین «فلسفی - دینی» سعی کردند تا نشان دهند در چه جایی لازم است یک قلب اخلاق فضیلت تغییر کند یا اصلاح شود تا با اخلاق دینی متناسب گردد. گرچه این تفریق فقط برخاسته از آموزه‌های دینی نیست و تبیین‌های فلسفی و دیدگاه‌های ارسطو نیز تا آنجا به کار آنان می‌آید که با اخلاق دینی سازگار باشد، شواهدی که در تطبیق و تصحیح اخلاق فضیلت ارسطویی به کار برده‌اند، حکایت از سازگاری بین این دو نظریه دارد. آنان با این تبیین، امکان ارائه یک اخلاق فضیلت دینی را تأیید کردند.

این امر، هم در مجموعه *الاهیات آکوئیناس* صورت گرفته است و هم پیش از او در آثار فیلسوفان مسلمان. در نزد فیلسوفان مسلمان یا مسیحی می‌شود دو منشأ را برای تأمل درباره فضایل مطرح کرد:

یک. آرمان‌ها و نظریه‌های فضیلت که در یونان قدیم وجود داشت و در مسیحیت، در دوره امپراتوری روم مورد تحسین قرار گرفت و مسلمانان پس از رواج صنعت ترجمه، آنها را شناختند.

دو. آنچه در کتاب مقدس مسیحیان و قرآن مسلمانان و روایات اهل بیت (ع) آمده است، آرمان‌های فضیلت هستند. (Porter: 2001: 49)

1. متون دینی

با آنکه واژه فضیلت نه در قرآن و نه در کتاب مقدس مسیحیان به کار رفته است تأکید آیات هر دو کتاب بر انسانیت و رشد اخلاقی انسان‌ها، نشان از اهمیت فضیلت در این دو دین الهی دارد. آیات قرآن، فضایل اخلاقی، عقلانی و دیگر فضایل (به عنوان فضایل دینی) را در موضع خود، عمل رستگاری، نشانه بندگی، دلیل برتری، انسانیت و امور مورد پسند خداوند می‌داند؛ اما در روایات، واژه فضیلت به صراحت و همراه یا بدون ذکر مصدق تأکید شده است. روایت امیرالمؤمنین (ع) که عدالت را فضیلت سلطان می‌داند¹⁰ و یا فرای از دعای حضرت فاطمه (س) که هر نوع فضیلتی را از

10. «العدل فضیلة السلطان». (مجلسی، 1404: 11، 318)

خداوند برای حضرت رسول(ص) درخواست می‌کند¹¹ از آن جمله است. عدالت، عفت، زهد، حکمت، صبر، گذشت، ایثار و شجاعت، نمونه‌هایی از فضایلی هستند که در قرآن و کتب روایی بسیار مشاهده می‌شوند.

در کتاب مقدس یهودیان نیز هیچ واژه متناسب با فضیلت وجود ندارد؛ با این حال، آرمان‌های متمایزی را از منش ارائه می‌کند که در مقام لگو باید مورد توجه قرار گیرند؛ به‌ویژه در رساله حکمت از اشخاص حکیم و احق، نمونه‌هایی مطرح می‌شود که منش‌های شخصی دارند؛ منش‌هایی که باید پروارنده شوند یا مورد اجتناب قرار گیرند. (Ibid: 98)

با آنکه کتب مذکور از فضایل بسیاری نام برد هاند، مجموعه فضایلی که در آیات و روایات اسلامی مشاهده می‌شود، بسیار فراتر و گسترده‌تر از فهرستی است که در دیگر کتب مقدس ذکر شده است. مسیحیان موعظه بر فراز کوه را بهترین نمونه برای توجه مسیحیت به این مقوله می‌دانند. در این موعظه، حضرت مسیح بر فقر و گرسنگی و صدقت و پاک‌ی قلب تأکید دارد و کسلی را خوشبخت می‌داند که به فضایل عمل می‌کنند و پلایش اخروی را در کمال فرمائروایی خداوند به آنان نوید می‌دهد. (متی، 5: 3-13) این موعظه نشان می‌دهد تمایلات درونی، سرانجام در اعمال خارجی ظهور پیدا می‌کنند. سخنان عیسی علیه صلبیت و منع از پیامد آن (قتل) نشان می‌دهد اعمال ما از منش درون می‌جوشند. (همان: 21، 22، 27 و 28) داستان متا، با سعادت حقیقی، زهد (همان: 4) و خلوص قلب (همان: 9) ارتباط دارد و در تفسیر زهد به نگرش‌های حکیمانه و نیاز توجه حکمت به عمل می‌پردازد. در فرازهایی از این کتاب آمده است که «خیر و شر» میوه درخت «خوب و بد» هستند (همان، 7: 15-20) و اینکه هر انسانی بر اساس داده‌های درونی ارزیابی می‌شود. (همان، 15: 10 و 11)

علاوه بر این، تأکید نامه رسولان بر تمایلات درونی به جای رفتارهای خارجی، مشابه تأکید بر منشی است که اغلب در تقریرهای اخلاق فضیلت آمده است.

به‌رغم آنکه واژه «فضیلت» در متون اسلامی چندان مشاهده نمی‌شود، در آیات و روایات، شواهد بسیاری درباره ماهیت فضیلت و همچنین در تأیید اخلاق فضیلت وجود دارد. از سویی آیات و روایات، «تقوا» را معیار پذیرش اعمال معرفی می‌کنند: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مأده، 27) و پرهیزگاری، تزکیه نفس، طهارت قلب و درستی انگیزه را عمل درستی افعال و مقدمه رستگاری می‌دانند و ردایل و ناپاکی نفس را عمل بدبختی معرفی می‌کنند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا» (شمس، 9 و 10) و یا «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی، 14) و از سوی دیگر، حضرت رسول(ص) اصلاح «مکارم اخلاق» یا همان پرورش ملکات را فلسفه رسالت خود ذکر می‌کنند: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»؛ در نتیجه مقید نمودن عمل به صلاح بودن و مقدم بودن ایمان بر آن (کهف، 88)، تصریح به اینکه عزیزترین بنده به درگاه خدا با تقواترین انسان هلمست (حجرات، 13)، معلق کردن رستگاری بر تقوا (بقره، 189)، دادن وعده رستگاری به مؤمنین (مؤمنون، 1) و بسیاری از آیات و روایاتی که در این باره وارد شده، همه دلالت بر این دارند که این دین الهی، «طهارت درون» را مبنای «صحت رفتارهای بیرونی» می‌داند. اگر ایمان را عمل رستگاری و علت پذیرش اعمال بدانیم، با توجه به اینکه لازمه ایمان - که هم در حوزه عوطف ظهور می‌کند و هم در عرصه باورهای فرد - تصحیح نگرش‌ها و بینش‌ها و

11. «اللهم فاعطه بكل فضيلة من فضايله و منقبة من مناقبه و حال من احواله و منزلة من منازله.» (همان: 92، 406)

اصلاح احساسات و رفتارهاست؛ به نضمام ویژگی‌هایی مثل برخورداری از فضایل میلنه‌روی، فروتنی، عفت و پاکی، بردباری و بندگی و یقین (نهج‌البلاغه، خطبه 184) اعمال فردی که نه باور به حقایق دینی دارد و نه از آرامش و سلامت درونی برخوردار است، به لحاظ اخلاقی مورد تأیید نیست.

واژه «رستگاری» که در قرآن با مفاهیمی مانند سعادت،^{۱۲} فلاح،^{۱۳} فوز^{۱۴} و حیات طیبه^{۱۵} از آن تعبیر می‌شود و به رضای الهی، حور، قصور، لذات نعیم و واژه‌هایی مشابه و ناظر به مرتبه علی‌تر یا نازل‌تری از سعادت تفسیر می‌شود، به همراه تأکید قرآن بر عبث نبودن خلقت انسان^{۱۶} و اینکه «لقای الهی» نتیجه تلاش‌های انسان است،^{۱۷} همه دلالت بر «غایت‌گرایی اخلاق دینی» دارد؛ درحالی‌که آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر، 28) بازگشت حقیقی به سوی خداوند را به نفس مطمئنه وعده داده است. مراد از آن، نفسی است که در سایه ایمان و اعتقاد به خداوند، به سازگاری و تعدل درونی می‌رسد و شایسته اطلاق اوصاف «راضیه» و «مرضیه» می‌شود.

از نظر اسلام، انگیزه یا غایتی که فرد برای رسیدن به آن تلاش می‌کند، دارای مراتب تشکیکی است. کسب بهشت و فرار از جهنم،^{۱۸} قرب به خداوند،^{۱۹} طلب قره‌لعین،^{۲۰} دوستی با رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع)^{۲۱} - که در لایحه حضرت فاطمه (س) ذکر شده است - از آن جمله می‌باشند؛ از این رو نه می‌توان کسلی را که به انگیزه رسیدن به بهشت در تلاش هستند، تقیح کرد و نه می‌توان فقط کسلی را انسان دانست که لقای خداوند را غایت خود می‌دانند؛ بلکه مراتب انسلیت به تفاوت مراتب شناخت و بندگی آنان است. این نکته هم در روایت مشهور امام علی (ع) است که عبادت را به سه دسته عبادت «تجار و احرار و رهبان» تقسیم می‌کند و هم در لایحه حضرت فاطمه (س) که در حین نصیحت به دیگران و دعوت به انجام عبادت و عمل به اخلاقیات، از بهشت و دوزخ می‌گویند؛ اما برای خود، رضای الهی، حب خداوند، شوق دیدار، فقر و درنهایت «خدا را برای خود خدا» طلب می‌کنند.

روایاتی که انگیزه را تا حد روح عمل ارتقا می‌دهند و نیت مؤمن را بهتر از عمل او و نیت کافر را بدتر از عملش می‌دانند و تصریح دارند که هر فردی بر اساس شاکله و نیتش عمل می‌کند (کلینی، 1365: 2، 84) باعث تقویت این رأی می‌شوند که اخلاق دینی، با اصول اولیه اخلاق فضیلت‌سازگاری دارد؛ زیرا تنها کسلی قادر به داشتن نیت صحیح یا برخوردار از انگیزه الهی هستند که باطنی پاک و مهذب داشته باشند. مراد از انگیزه الهی، چه مراتب پایین‌تر آن

12. «و أما الذين سعدوا ففي الجنة خالد بن فيهما.» (هود، 108)

13. «قد أفلح من تزكى.» (اعلی، 14)

14. «إن للمؤمنين مفاضلاً.» (نبأ، 31) «رضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم.» (توبه، 72)

15. «من عمل صالحاً من ذكرٍ و أنثى و هو مؤمن فلنحبيته حيوه طيبه.» (نحل، 97)

16. «أفحسبكم أنما خلقتكم ليعذبكم؟ إنما لا ترجعون.» (مؤمنون، 115)

17. «يا أيها الإنسان إنك كادخ إلي ربك كدحاً قهلاً.» (شقاق، 6)

18. «و بجلملك و علمك و سعته رحمتك من جهنم فنحن في جنتك الفردوس فاسكني.» (نهج‌البلاغه: 240)

19. «اللهم اجعلنا من اقرب من تقرب إليك.» (مجلسی، همان: 87، 338)

20. «... وأسئلك قره العين.» (همان: 91، 220)

21. «السعيد كل السعيد حق السعيد من أحب علياً في حياتي و بعد مماتي.» (همان: 10، 149)

انگیزه رفتن به بهشت) باشد یا مرتبه علی آن (رضای الاهی) در صورتی محقق می‌شود که فرد از فضایل درونی بهره‌مند بوده، به تزکیه نفس پرداخته باشد.

گرچه می‌شود اخلاق دینی را در نهایت درجه «اخلاق محبت یا عشق به خداوند» دانست، مراحل پایین‌تر که نه از محبت خدا عاری است و نه محض عشق است نیز مرتبه‌ای از سعادت تلقی می‌شود. به همین صورت، زندگی اخلاقی بریده از خدا و به انگیزه اخلاقی صرف، نوعی زندگی غیر اخلاقی نیست؛ بلکه در حدی از مقبولیت قرار دارد؛ همان‌گونه که امام حسین (ع) از قبیله دشمن می‌خواهد تا «اگر دین ندارند، دست‌کم آزه بکشند» این آزلاگی گرچه نسبت به زندگی دینی در مقام نازل‌تری قرار دارد و به لحاظ اخلاق دینی، ارزش چندانی ندارد، نسبت به انجام رفتارهای غیر اخلاقی، قابل تحسین است.

با آنکه منابع دینی اسلام، پر از الزامات اخلاقی است، با نگاهی وجودشناسانه و معرفتشناسانه به این الزامات و توجه به فلسفه وجودی و وجوبی آنها بدست می‌آید که از نظر اسلام، همه این اوامر و نواهی و عمل به آنها برای اصلاح نفس انسانی است. به کمال رسیدن انسان نیز در قلب بندگی، پیلمد و فلسفه امر به الزامات اخلاقی است؛ نه تنها الزامات اخلاقی، بلکه الزامات دینی و عبادیات مثل نماز، روزه و بقیه فرئض نیز همه برای شکوفایی نفس و هدایت انسان‌ها وارد شده است.

در اسلام تأکید بر تقلید از لگوهای دینی - که لگوهای اخلاقی نیز هستند - امری بسیار محرز است. تبعیت از حضرت رسول (ص) و ائمه (ع) و دینداران دیگری که عمل به اخلاقیات هستند، در مقام مریانی که هم در زمینه معرفتی، رفتارها و گفته‌هایشان گویای اخلاقیات است و هم ارتباط با آنها باعث کمال نفس می‌شود، بسیار مهم است. این لگوها که در فرهنگ مسیحیت «قدیس اخلاقی» نام دارند و کلیسا آنان را شناسایی و معرفی می‌کند، در اسلام «لسوه» یا «لگو» معرفی می‌گردند که یا خداوند آنان را معرفی می‌کند یا به تدریج خود مردم، آنان را می‌شناسند؛ برخلاف مسیحیت که آنان را ارگان‌ها و تشکیلات خاصی معرفی می‌کنند. (ر.ک: خزاعی، 1384: 144 - 166)

2. تفکرات فیلسوفان

اغلب فیلسوفان مسلمان، اخلاق را جمع خُلق به معنای مجموعه ملکاتی می‌دانند که لزماً به رفتارهای خارجی منتهی می‌شود. (نراقی، بی‌تا: 55؛ صدرالدین شیرازی، 1981: 4، 114؛ طوسی، 1373: 101) مسلمانان و مسیحیان هر دو بر اساس مبانی دینی بر این باورند که اصلاح درون برای رسیدن به غایت نهایی که همان شناخت یا القای الاهی می‌باشد، امری ضروری است. این غایت که در مرحله نازل، سعادت دنیوی است، همان سعادت ارسطویی می‌باشد که به معنای زندگی فضیلت‌مندانه است و در مرحله علی آن در شناخت خداوند تجلی می‌یابد که ممکن است برای برخی در این دنیا و اغلب در جهان آخرت حاصل می‌شود. با آنکه آرزوی رسیدن به بهشت و دوری از جهنم در جهان آخرت محقق می‌شود، نسبت به غایت حقیقی (معرفت و فنا) در مرحله پایین‌تر قرار دارد و هیچ‌کدام از آنها بدون رعایت یک زندگی اخلاقی و حفظ انگیزه الاهی در تمام مسیر و بقا بر پاک‌ی و تزکیه درون حاصل نمی‌گردد؛ از این‌رو زندگی فضیلت‌مندانه لزماً مقدمه رسیدن به غایت نهایی است؛ بدین معنا که تا فرد، تزکیه درونی نشود، لقای خداوند محال می‌باشد و لازمه لقا یا معرفت، توجه به تزکیه و طهارت قلبی است. (نراقی، همان: 42)

ارتباط بین فضایل و رفتارهای ناشی از آنها و رسیدن به سعادت اخروی و تفسیر سعادت حقیقی به معرفت الله، بیشتر در آثار فیلسوفان دینی محرز است؛ برای نمونه، صدرالمعانی با تقسیم سعادت به دنیوی و اخروی و منحصر کردن سعادت دنیوی به سلامت جسمانی و سعادت خارجی مثل تأمین اسباب معاش و مایحتاج زندگی، سعادت اخروی را به «علمیه و عملیه» تقسیم می‌کند. سعادت علمیه به معنای کسب معارف و حقایق و سعادت عملیه به معنای اطاعات و انجام عبادات و کسب فضایل می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، 1402: 268)

فیلسوفانی مثل ابن‌سینا، ملاصدرا، شیخ اشراق و... سعادت را بالذات مرتبط دانسته، با تقسیم لذت به «عقلانی و حسی» برخورداری از لذت عقلانی را سعادت برتر و حقیقی می‌دانند. (ابن‌سینا، 1378: 262) در این دیدگاه، سعادت عقلانی تام و کمال، تنها با رهایی از حجاب بدن و قوای حسی به دست می‌آید. از نظر صدر سعادت حقیقی یا عقلانی به معنای معرفت حقیقی به مقربین اختصاص دارد و سعادت دیگر حتی اگر تنعم به نعمت‌های بهشتی باشد «سعادت ظنی و مشابه» نام دارد. (صدرالدین شیرازی، همان: ذیل آیه 184)

دو فرآیند برای تحصیل سعادت لازم است؛ یکی انجام رفتارهایی که پاک‌کننده نفس از ردایل و کدورت‌های آن و پاک‌کننده قلب از پلیدی‌ها و بدی‌هست و دیگری انجام حرکات فکری و علمی که باعث تحصیل صور اشیا و ماهیت آنها در نفس شود. (همو، 1981: 9، 125)

در تفسیر فیلسوفان، سعادت جامع ارسطویی، مقدمه سعادت حقیقی لحاظ می‌شود؛ در نتیجه لازم است فاعل، نخست خود را اصلاح کند و اندیشه‌ها و عواطف خود را به حد تعادل برساند تا بتواند درست بیندیشد، درست احساس کند و درست رفتار نماید. انسان صلاح یعنی انسانی که نخست از بدی‌های درون اجتناب می‌ورزد و با ترک اعمال نادرست به تدریج به خوبی‌های درون آراسته می‌شود و آن‌گاه قادر می‌شود رفتارهای خوبی را ظاهر کند. (همو، 1360: 207) صدرادر بین فیلسوفان مسلمان، بیش از بقیه بر ارتباط موضوع زندگی اخلاقی و به تعبیر او علانیه و عقلانی (معرفت الهی) و ارزش بیشتر دومی تأکید دارد. سعادت اولی در این علم به مشارکت بدن و به سبب حصول سعادت یا صدور فعلی حاصل می‌شود که منشأ عبادت است؛ ولی سعادت حقیقی در جهان آخرت حاصل می‌گردد؛ با این حال، معرفت تام در این دنیا بذر مشاهده تام در آخرت است. (همو، 1402: 129)

همان‌گونه که عقل نظری دارای مراتبی است که بالاترین مرتبه آن اتصال به حق و فنای ذات الهی است، عقل عملی هم دارای مراتبی است که پایین‌ترین مرتبه آن، عمل به احکام و قوانین الهی است که از آن به «تهذیب ظاهر» یاد می‌شود و تهذیب نفس یا تطهیر قلب از ردایل در مرتبه بالاتر از آن قرار دارد. آراستن نفس به فضایل، در نهایت به مشاهده کبریا یا ملکوت می‌انجامد. (همو، بی‌تا: 275)

پس با اصلاح باورها و عواطف و رفتارهای فرد به کمک فضایل و در همه امور، اظهار بندگی است که انسانی حقیقی انسان شکوفا می‌شود. نکته مهم، توجه به این است که از نظر فیلسوفان مسلمان «تربیت انسان» بیش و پیش از «رفتارهای اخلاقی و عبادی» اهمیت دارد. از نظر آنان، همان‌گونه که عبادت بی‌روح ارزشمند نیست، عدالت فاقد انگیزه الهی هم ارزش چندانی ندارد؛ از این رو فرد عقیقی که بی‌هیچ انگیزه الهی فقط برای حفظ عفت خود و به دلیل ارزش ذاتی عفت، خویشترداری می‌کند نیز قابل تحسین است؛ اما برای خدا بودن، تربیت او را کمال و فعل او را خیر

محض می‌کند. (ابن مسکویه، بی‌تا: 91؛ طوسی، 1373: 125)

فضیلت در نزد فیلسوفان مسلمان، از جمله خواجه نصیر، صدرا، فارابی، ابن مسکویه و نراقی به معنای ملکه نفسانی و حد میثاقین است؛ با این تفاوت که ارسطو تنها بر دو حد افراط و تفریط، نام رذیلت می‌نهد؛ هر چند به جز نقطه وسط را حرکات و حالات انحرافی می‌داند؛ اما فیلسوفان مسلمان، رذایل را نسبت به فضیلت بی‌شمار می‌دانند. (نراقی، همان: 94؛ ابن مسکویه، همان: 45) آنان هم در تعریف فضیلت به شواهد دینی استناد می‌کنند، هم در گسترده‌گی دامنه فضایل و رذایل. عبارت پیامبر (ص) که خیرُ الأمور را حد وسط آنها (نراقی، همان: 41) و امام علی (ع) که افراط و تفریط را نشئه جهل می‌دانند (نهج البلاغه، ح 67) و داعیه حضرت فاطمه (س) که ضمن آن، عدل در احساس و رفتار را از خدا طلب می‌کنند و یا آیات و روایات متعددی که مکرر به تحسین تعادل در احساس و عمل و یا تقبیح اوصاف و رفتارهای گوناگون نادرست می‌پردازد، از آن جمله است.

منحصر کردن صراط مستقیم به راه خدا و یکی دانستن آن و نیز بی‌شمار دانستن راه‌های رسیدن به شیطان و یقین آن به همان دشواری یقین حد وسط، حکایت از تلاشی دارد که متدینان به کمک شواهد دینی برای اصلاح و یا تکمیل اخلاق فضیلت صورت داده‌اند.

فضیلت در تفاسیر فیلسوفان مسلمان، همانند ارسطو به‌رغم ارزش ذاتی، ابزاری برای رسیدن به خیر نهایی تلقی می‌شود. (نراقی، همان: 41) با توجه به تفسیر خیر نهایی، به تدریج در تعبیر برخی از مسلمانان، هر آنچه وسیله اکتساب رضایت خداوند به حساب آید، فضیلت تلقی می‌شود و فضیلت بودن یا نبودن هر چیزی بر حسب میزان تأثیر آن بر سعادت حقیقی محاسبه می‌شود. (همان: 259)

فیلسوفان مسلمان، چهار فضیلت ارسطویی را در جایگاه اجناس فضایل گذاشته‌اند و ذیل هر کدام، دوازده فضیلت را در مقام انواع فضایل قرار داده‌اند و همین تقسیم‌بندی را در مورد رذایل نیز انجام می‌دهند. در کتاب‌های اخلاق ناصری، تهذیب الاخلاق و کتب تفسیری و فلسفی صدرا و دیگر فیلسوفان، این امر محرز است؛ (صدرا، دین‌شیرازی، 1402: 285؛ طوسی، همان: 107) اما نراقی در جامع السعادات با توجه به جنبه ابزاری فضیلت نسبت به جلب رضای الهی، همه واجبات از جمله عبادات را جزء فضایل به‌شمار می‌آورد و همه رذایل را جزء رذایل. (نراقی، همان: 2، 188) ایمان، تقوا و عبادت از جمله فضایلی است که کم‌وبیش در آثار فیلسوفان به آن اشاره شده است. (همان: 43)

در این تصویر، نه تنها فضایل سه‌گانه آکوئینی مثل ایمان، امید و محبت به خداوند، فضایل دینی تلقی می‌شوند؛ بلکه مجموعه فضایل اخلاقی را می‌شود فضایل دینی محسوب کرد؛ هم از این جهت که مورد توجه و تأیید الهی هستند، هم از آن جهت که کمالاتی هستند که در اثر بندگی و ارتباط با خدا حاصل می‌شوند؛ خدا که غایت همه خیرها و نهایت همه آرزوها، تمایلات و رفتارهای بشری است، در نتیجه این ارتباط، فرد را به سوی آن کمالات هدایت می‌کند و به پیش می‌برد. هر چند به معنایی، هم آغاز و هم پایان همه حرکات اوست؛ اما فرد نیز باید بخواهد و تلاش کند تا با ممارست و گذشت از خود به این مهم دست یابد.

در بین فیلسوفان مسیحی، آرای آکوئیناس، بیش از بقیه با آرای ارسطو هماهنگی دارد. وی با تفسیر اخلاق ارسطو در قلب مفاهیم دینی مسیحیت، سعی در حمایت از اخلاق فضیلت دارد؛ در حالی که همانند مسلمانان از توجه به

آموزش‌های دینی و تأثیر آنها بر دیدگاه‌های اخلاقی عقل نیست. او نیز درصدد است تا با حفظ تفکرات و اعتقادات دینی، شواهدی برای حمایت و تأیید اخلاق فضیلت بیابد؛ از این رو در مجموعه الاهیات او شاهد این تلاش هستیم.

تفسیر او از سعادت، تفاوت چندانی با تفسیر مسلمانان ندارد. او نیز اخلاق دینی را نوعی اخلاق غایت‌گرایانه می‌داند که معرفت خداوند را غایت نهایی آن و ویژه جهان آخرت می‌داند. وی تزکیه نفس یا داشتن فضایل و توجه فاعل به خود را نقطه شروع و الزامی برای انجام رفتارهای اخلاقی می‌داند. فضیلت به ملکه نفسانی و میل‌گین فراط و تفریط تعریف می‌شود و با وجود تعاریف گوناگون و سازگاری که آکوئیناس ارائه می‌کند، سرانجام در ارتباط با خداوند معنا پیدا می‌کند. وی فضایل را به سه دسته «اخلاقی، موهوبی و دینی» تقسیم می‌کند. مراد از فضایل اخلاقی و عقلانی همان است که در فلسفه ارسطو مطرح است؛ اما فضایل دینی، سه فضیلت مهم «ایمان، عشق و امید» هستند که عشق، برتر از همه و هدایت‌کننده دیگر فضایل است.

فضایل موهوبی، مجموع فضایل چهارگانه ارسطویی و سه فضیلت دیگر است که چون خداوند آنها را هبه کرده است، «موهوبی» نامیده می‌شوند. فضایل دینی را خداوند قاضی می‌کند و فضایل اخلاقی اکتسابی‌اند. آکوئیناس نام فضایل دینی را از کتاب مقدس می‌گیرد (پولس، رساله اول: 12، 13) و متفکران بعدی مسیحی هم بر اساس عهد جدید درباره مسیح و کلیسای اولیه تصویری را ترسیم کردند تا بر اساس آن بتوانند دیگر فضایل مسیحی مانند تواضع و بردباری که مسیح از خود نشان می‌داد را تعریف کنند. سه عنصر کتاب مقدس، روح‌لقدس و کلیسای نزد مسیحیان، نقش عمده‌ای در شناسایی فضایل اخلاقی، قاضی فضایل و هدایت انسان‌ها ایفا می‌کنند. آنچه در اینجا مورد نظر است، تأکید فیلسوف مسیحی بر تقدم پرورش فضایل بر رفتارهای اخلاقی و تفسیر و تبیین اخلاق فضیلت در قلبی دینی و یا بهتر است. همان تفسیری که در آثار اکثر فیلسوفان مسلمان مشاهده می‌شود و شاید آکوئیناس - به‌شهادت تاریخ - این هنر را از مسلمانان آموخته باشد؛ آن‌گونه که مک‌این‌تایر ادعا می‌کند.

نتیجه

با آنکه بسیاری از مسیحیان، اخلاق مسیحی را نوعی اخلاق «وظیفه‌گرایانه» می‌دانند و تأکید لایان مسیحی یا اسلام بر انجام دستورهای الهی، به‌دلیل وجود عناصری مانند خودمختاری انسان، محدود کردن انگیزه به اراده خیر یا احترام به قانون، نمی‌شود اخلاق دینی را تقریری از اخلاق قانون‌گرای کلتی دانست. در این جهت، علاوه بر تعارض بین خودمختاری و بندگی و نقص بودن اراده خیر در مقام انگیزه «اخلاقی - الهی» دیدگاه غایت‌گرایانه اخلاق دینی، اجازه چنین تطبیقی را نمی‌دهد.

بر این اساس، مسیحیان متدینی که «فاعل محوری» اخلاق فضیلت را با «بندگی فرد» متناقض می‌دیدند، باید به خودمختاری فراطی انسان در نظام وظیفه‌گرایانه کلمت توجه بیشتری مبذول می‌داشتند.

کم‌ارزش بودن غایت در اخلاق سودگرایانه، به‌ویژه در صورت محدود کردن سود به منافع مادی، هیچ فیلسوف متدینی را به سازگاری این نظریه با اخلاق دینی ترغیب نمی‌کند.

به‌دلائل متعدد مطرح‌شده در این نوشتار و با انجام اصلاحات و تکمیل‌هایی در عناصر گوناگون اخلاق فضیلت، می‌شود با رویکردی دینی، دوباره به تبیینی از اخلاق فضیلت پرداخت و با توجه به مبنای فضیلت‌محوری اخلاق‌های

دینی، این اخلاق را تقریری از اخلاق فضیلت دانست یا دست کم آن را با اخلاق فضیلت سازگارتر دید. علاوه بر تأکیده‌های فراوانی که در کتب دینی مسلمانان و مسیحیان بر تزکیه نفس شده است و مقدم دانستن پرورش نفس بر عبادات ظهری و تلاش برای اصلاح و رستگاری مردم که در سیره انبیا و ائمه مشاهده می‌شود، این کلام حضرت رسول (ص) که فلسفه ارسال خود را تکمیل مکارم اخلاق می‌دانند، بهترین شاهد بر اسلامی بودن تزکیه نفس و محوریت آن در اخلاق دینی است. مطابق این رویکرد اگر انسان بودن، مقدم بر عمل کردن است، پس همیشه فضایل باید نقطه شروع یک زندگی خوب و اخلاقی یا الهی باشند. در این تقریر، تنها انسان‌های پاک و متدین مرتبط با خدا، یعنی دارای فضایل اخلاقی و دینی می‌توانند به اهداف علی نائل شوند. با این رویکرد، اخلاق دینی، اسلامی باشد یا مسیحی، از طریق ارتباط با خدا و فاضله الهی، راه روشنی برای شناسایی احکام اخلاقی باز می‌کند که تنها در سایه تزکیه، تأمل و توکل به دست می‌آید. چنین فردی است که می‌تواند عبادت احرار را - که باطنی پاک و نیتی خلص می‌طلبد - به جای آورد و هر آنچه را خدا می‌خواهد، تنها برای او انجام دهد.

در این تصویر، به‌رغم اینکه باب اطاعت از دستورهای الهی باز است، به دلیل آنکه اطاعت صرف، مقصود تلاش‌های فردی و جمعی نیست و اطاعت عاری از انگیزه، فقد ارزش و پذیرش است و نیت خلص بدون باطن پاک، معنا و مصداق نمی‌یابد، دشوار نیست که بتوانیم اخلاق فضیلت را در قلبی دینی تفسیر کنیم یا حتی اخلاق دینی را با تکمیل و اصلاح، تقریری از اخلاق فضیلت بدانیم.

در پایان بر این نکته تأکید می‌شود که نباید اخلاق دینی یا دیدگاه‌های اخلاقی برآمده از کتب الهی را به‌رغم شباهت، اخلاقی ارسطویی دانست؛ بلکه بیشتر باید در جستجوی شواهدی برای تأیید سازگاری و یا قرابت بین اخلاق فضیلت و اخلاق دینی برآمد؛ از این رو بهتر آن است که موافقان اخلاق فضیلت دینی، به جای تلاش برای نشان دادن پردازش نوعی اخلاق فضیلت در کتب وحیانی و نیز مخلفان به جای اهتمام بر تثبیت تردید در این باره، بر وجود و سازگاری مؤلفه‌های اخلاق فضیلت با مؤلفه‌های اخلاق دینی و متناسب بودن زبان دین برای تفسیر اخلاق فضیلت استدلال کنند.

منابع و مأخذ

1. قرآن
2. نهج البلاغه.
3. کتاب مقدس.
4. ابن مسکویه، بی تا، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاخلاق، با مقدمه شیخ حسن تمیم، اصفهان، مهدوی.
5. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، 1365، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
6. ارسطو، 1378، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
7. خزاعی، زهرا، 1384، «قدیسان اخلاقی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش 24، قم، دانشگاه قم.
8. طوسی، نصیرالدین محمد، 1373، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
9. رضی، علی بن موسی، 1412، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

10. ابن سینا، حسین بن عبدالله، 1378، *رسائل*، قم، بیدار.
11. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 1981، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
12. _____، 1402، *تفسیر قرآن*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
13. _____، 1360، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی.
14. _____، بی تا، *المبدأ و المعاد*، قم، المصطفوی.
15. طبری، عمادالدین، 1383، *بشارة المصطفی*، النجف الاشرف، حیدریه.
16. طبری، محمد بن جریر، 1383، *دلایل الامامه*، قم، دار الذخائر للمطبوعات.
17. فارابی، ابونصر محمد، 1405، *فصول متزعه*، تحقیق دکتر فوزی متری نجارف، تهران، زهرا.
18. مجلسی، محمدباقر، 1404، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
19. نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، نجف، جامعه النجف الدینیه.
20. نوری، حسین، 1408، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
21. Anscomb, 1958, “ Modern Moral Philosophy”, in *Virtue Ethics*, 1997, eds. Crisp, R.& Slote, M., Oxford:Oxford University.
22. Aquinas, Th., *Summa Theologica*, Gbs. Vol.18
23. Kotva, Josef J. , 1996 ,*The Christian Case for Virtue Ethics*, , Georgetown University Press.
24. Keenan, J.& Harrington, D., 2005, *Jesus and Virtue Ethics:Building Bridges Between New Testament Studies and Moral Theology*, , Rowman - Littlefield publishers.
25. Lewis, Paul, W., 1998, “A Pneumatological Approach to Virtue Ethics”, , *Asia Pacific Theological Seminary*.
26. Porter, J. 2001, “Virtue Ethics” , *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill , Cambridge University press, pp. 96 - 112
27. _____ “Ethics Introduction”,
www.Fiu.edu/~harrisk/notes/ethics/ethics_%20intro.html
28. The Cambridge Companion to Christian Ethics, ed. Robin Gill ,(2001), (Cambridge University press).

Ethics of religious virtue

Zahra khaza'i

ABSTRACT

Virtual ethics is regarded as a normative theory. Virtual ethics focuses on virtue and it, therefore, is distinctive from utilitarianism and functionalism. Can this ethical school be religiously interpreted? Answering the question, different views have been presented. Most Muslims and Christian philosophers, giving a philosophico-religious justification on virtue, have answered it positively. Some, however, basing their explanation on certain proofs, have hesitated on the problem.

The author, justifying two mentioned approaches, has argued for a kind of agreement between virtual ethics and religion. Finally rectifying or changing the framework of virtual ethics has been counted among the proposals preparing the foundations for proving the agreement. In the paper, Islam and Christianity, two divine religions, have been brought into consideration.

KEY WORDS: virtual ethics, religious ethics, virtue, happiness, Islam, Christianity.