



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین  
سال دوازدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳  
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)  
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی  
سرمدیر: رضا اکبری  
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان  
ویراستار: محمدابراهیم باسط  
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتنچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-GOV.IR و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس SID.IR نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۰۸ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱      شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵      تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
  ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
  ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند) خواهد بود).
  ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
  ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
  ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
  ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
  ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
  ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
  ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
  ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- مقایسه دیدگاه مطهری و سوئینبرن درباره مسئله شر ..... ۱  
قاسم پورحسن / حمیدرضا اسکندری دامنه
- نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی درباره نسبت دین و اخلاق ..... ۲۵  
شیما شهریاری / محسن جوادی
- رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی ..... ۵۱  
غلامحسین خدری
- شکل گیری و تطور نظریه عوض در رهیافت کلامی ..... ۷۳  
حمیدرضا سروریان / محمد بنیانی
- معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی و توماس آکوئینی ..... ۹۱  
حسن عباسی حسین آبادی
- تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا ..... ۱۰۹  
محسن پیرهادی / محمدرضا کریمی والا
- تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی ..... ۱۳۳  
سید نصیر احمد حسینی / عبدالرسول کشفی
- اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری ..... ۱۵۹  
عبدالله نصری
- نمایه سال ۱۳۹۳ (شماره های ۲۳ و ۲۴) ..... ۱۸۵  
پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات عربی
- درخواست اشتراک ..... ۱۹۳  
پژمان خان علوم انسانی
- چکیده های انگلیسی ..... ۱۹۵



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی

غلامحسین خدری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۳

### چکیده

اخلاق فضیلت، به عنوان شاخه‌ای از اخلاق هنجاری، بر رفتار فضیلت‌مندانه با دیدگاهی غایت‌اندیشانه و کمال‌طلبانه تأکید دارد که مبتنی بر سعادت‌محوری با توجه به خیر است. در این نظام اخلاقی، فعلیت‌یافتگی قوای طبیعی و نفسانی انسان مورد توجه است که خود به لحاظ معرفتی نیل به غایت طبیعی انسان و خیر و سعادت او را در بر دارد. در فضیلت‌گرایی، بر فاعل اخلاقی تأکید می‌شود که با رویکردی فضیلت‌مندانه به سوی خیر اخلاقی حرکت می‌کند. ولیکن باید دید آیا این فضیلت‌مندی اخلاقی، نسبتی با فضیلت‌مندی به معنای دینی دارد یا خیر. از این رو، در این مقاله سعی خواهد شد نسبت بین اخلاق فضیلت و دین را با توجه به آرای اخلاقی علامه طباطبایی بررسی کنیم. علامه معتقد است دین و اخلاق در مقام ثبوت و وجودشناختی از هم مستقل‌اند و اخلاق امری ذاتی و فطری در انسان است، لیکن به لحاظ اثباتی و معرفت‌شناختی، نظام اخلاقی مبتنی بر عقل به تنهایی قادر به ادراک حقیقت و نیل به سعادت حقیقی و کمال وجودی برای انسان نیست و دین، در مقام هدایتگر، دارای قوانینی است که اخلاق ناگزیر باید از آن‌ها تبعیت کند.

### کلیدواژه‌ها

اخلاق فضیلت، علامه طباطبایی، کمال‌نهایی، سعادت، اخلاق، دین

<sup>۱</sup> \* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### مقدمه

اخلاق فضیلت یکی از شاخه‌های مهم اخلاق هنجاری است که خود یکی از مهم‌ترین حوزه‌ها در نظام اخلاقی مدرن است و در آن تلاش می‌شود مبنایی عقلانی و کامل برای گزاره‌ها و کنش‌های رفتاری وضع شود. در هر یک از شاخه‌های گوناگون اخلاق هنجاری برای کنش اخلاقی مبنایی مد نظر قرار می‌گیرد. چنان‌که در سه حوزه مهم و اصلی آن یعنی اخلاق نتیجه، اخلاق وظیفه، و اخلاق فضیلت به ترتیب بر نتیجه امر اخلاقی، وظیفه به مثابه معنای حقیقی کنش اخلاقی، و فضیلت و خیر اخلاقی تأکید شده است. در فضیلت‌گرایی، بر خلاف دو دیدگاه دیگر که تأکید بر بنیان فعل دارند، فاعل اخلاقی مورد نظر است و تأکید می‌شود که در فعل اخلاقی فاعل اخلاقی باید با رویکردی فضیلت‌مندانه به سوی خیر و سعادت گام بردارد.

فضیلت‌گرایی اخلاقی، با توجه به اصل ارسطویی حرکت طبیعی انسان از قوه به فعل، برای حرکت به سوی تکامل فردی انسانی بر این اعتقاد است که انسان در انجام دادن فعل اخلاقی باید با تحقق بخشیدن به فضایل شخصیتی خود قوای نفسانی خویش را فعلیت بخشد و در این حرکت تکاملی است که امر اخلاقی صورت می‌گیرد و فاعل اخلاقی به شکوفایی می‌رسد. این حرکت به سوی خیر و تعالی، در برخی آرای فضیلت‌گرایانه همچون اخلاق مراقبت، در مسیر گذر از خودمحوری و رسیدن به تعالی جویی تحقق می‌یابد. چنان‌که در اخلاق مراقبت، گذر از خودمحوری با توجه به دیگری و هنر و با استفاده از ابزار تخیل امکان‌پذیر می‌شود.

در اخلاق هنجاری، مبانی نظری مستقل از گزاره‌های دینی پی‌ریزی می‌شود و حتی در اخلاق فضیلت، که نوعی فراروی از خودمحوری و توجه به ایده خیر در آن مد نظر است، این رویکرد تعالی‌جویانه دینی نیست و اخلاق در حوزه‌ای مستقل از دین مورد توجه قرار می‌گیرد. حال پرسش در این است که آیا اخلاق و گزاره‌های اصیل اخلاقی می‌توانند همچون یک دانش مستقل جدا از گزاره‌های دینی پی‌ریزی شوند و کاربردی هم باشند؟ آیا اخلاق جدا از دین می‌تواند حاوی گزاره‌هایی معنادار و بنیادین و معرفت‌زا برای تکامل انسان باشد؟ با توجه به این مقدمات، در این مقاله سعی خواهد شد با بررسی مبانی اخلاق‌شناختی اخلاق فضیلت و با توجه به آرای اخلاقی علامه طباطبایی به این پرسش پاسخ دهیم.

## ۱. اخلاق هنجاری (دستوری)<sup>۱</sup>

در اخلاق هنجاری، هدف دست یافتن به معیاری اخلاقی است تا بتوان بر اساس آن کنش‌ها و افعال اخلاقی خوب و بد را صورت‌بندی کرد. اخلاق هنجاری به دنبال آن است که مبانی اخلاقی را به صورت دسته‌های هنجاری صورت‌بندی و فهم کند (Kagan, 1998, p. 11). مبنای اخلاق هنجاری این نظریه است که در نهایت تنها یک بنیاد عقلانی برای قراردادهای اخلاقی وجود دارد (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۲۴). سه رویکرد عمده اخلاق هنجاری اخلاق نتیجه<sup>۲</sup> اخلاق وظیفه<sup>۳</sup> و اخلاق فضیلت<sup>۴</sup> است که ما در این مقاله به اخلاق فضیلت خواهیم پرداخت.

### ۱.۱ فضیلت‌گرایی (اخلاق فضیلت)

در اندیشه کلاسیک، فضیلت بنیاد تفکر سیاسی و اخلاقی بوده و بسیاری از متفکران باستان اندیشه اخلاقی خود را بر مبنای فضیلت سامان داده‌اند (Ricken, 1999, p. 394).<sup>۵</sup> نخستین تحقیق سازمان‌یافته در مورد فضایل را افلاطون انجام داد، اما تبیین کلاسیک فضایل از آن ارسطوست. بررسی فضایی چون پارسایی، شجاعت، عدالت، و نیز رابطه معرفت با ماهیت فضایل، وحدت یا کثرت آن‌ها، و نحوه عمل به فضایل برای دستیابی به خیر، از جمله مباحث مهم در این حوزه بوده است. در اندیشه فلسفی افلاطون، فضیلت<sup>۶</sup> و دانش<sup>۷</sup> همبافته‌اند و در نتیجه استكمال اخلاقی در انسان همان استكمال او در دانش است. اما نزد ارسطو فضیلت‌گرایی به طبیعت انسان اشاره دارد. مقصود و غایت در این فضیلت‌گرایی سعادت انسان است که پس از ارسطو نیز در تاریخ اندیشه جریانی مهم بوده است (Ibid, p. 399). وی معتقد بود که ذات خیر به عنوان یک جوهر کلی وجود ندارد، زیرا به گفته وی خیر فی نفسه، که همان خیر به عنوان جوهر است، به لحاظ طبیعتش مقدم بر خیر به عنوان کیفیت یا اضافه است. از این رو، ایده کلی‌ای برای خیر نمی‌تواند وجود داشته باشد که شامل همه خیرها در مقام جوهر و عرض باشد. از سوی دیگر، چون مفهوم خیر، همچون مفهوم «موجود»، می‌تواند دارای معانی متعددی باشد، پس ممکن نیست یک خیر کلی یا خیر فی نفسه به معنای ایده خیر وجود داشته باشد، زیرا در این صورت ممکن نیست خیر بتواند تحت همه مقولات قرار بگیرد، در حالی که خیر به مقولات متعددی نسبت داده می‌شود. اگر همه خیرها متعلق به یک ایده واحد باشند، موضوع یک علم

خواهند بود، در حالی که خیر موضوع علوم متعدد است. به علاوه، چه تفاوتی می‌توان میان خیر فی نفسه و خیر جزئی قائل بود، در حالی که این دو به یک معنا هستند و اختلافی با هم ندارند، زیرا همه خیرند. خیر فی نفسه از این لحاظ که سرمدی است خیرتر از خیرهای معین نمی‌تواند باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۲-۲۳). از این رو ارسطو معتقد است باید خیر را از طریق معرفتی درونی در حالات زندگی بشر و از طریق بصیرت در قابلیت‌هایی که طبیعت انسان را سامان می‌دهند فهم کرد. ساختار اخلاقی ارسطو در تصور بنیادینی است که وی از غایت در ذهن دارد. نزد وی غایت حالتی وجودشناختی است و در نتیجه توجه به این نکته بسیار اساسی است که غایت‌شناسی وی جایی در میان نوعی از نتیجه‌گرایی عینی و وظیفه‌گرایی قرار می‌گیرد (Spamann and Low, 1991, p.92). ارسطو بر اساس مبانی متافیزیکی خود برای هر موجودی قائل به غایتی بود که فاعل، با برخورداری از قوه و استعداد دست‌یابی به آن غایت، تمام افعال و قوای خود را در جهت رسیدن به آنچه خیر نهایی او محسوب می‌شود به کار می‌برد. خیر انسان، مثل هر موجود دیگری، در رشد قابلیت‌های وی نهفته است. این نظر مبتنی بر مهم‌ترین تأثیر ارسطو در اندیشه فلسفی یعنی مبحث قوه و فعل است. خیر و در واقع بهترین فضیلت آن است که قابلیت‌های انسان را از قوه به فعل تبدیل کند و تردیدی نیست که در این تبدیل فرآیندی مبتنی بر خیر و خوبی مورد توجه است.

در قرون وسطی، با تأکید مسیحیت بر ترویج فضایل اخلاقی و تعلیمات اخلاقی عهد جدید و به ویژه زندگی فضیلت‌مندانه مسیح، اخلاق فضیلت با درون‌مایه‌ای مسیحی-ارسطویی مورد توجه قرار گرفت. از این رو، احکام اخلاقی نه صرفاً قواعد غایت‌انگارانه، بلکه قوانین الهی نیز تلقی می‌شدند. افزودن فضایل کلامی مانند ایمان، امید، و محبت به فهرست فضایل ارسطویی و عدم اکتفا به سعادت طبیعی مورد نظر ارسطو و طرح و تأکید بر رؤیت خداوند به عنوان سعادت اخروی از جمله ویژگی‌های اصلی اخلاق فضیلت مسیحی محسوب می‌شد. لیکن با پایان پذیرفتن قرون وسطی و ظهور رنسانس و تحولات ایجادشده در فلسفه اخلاق قرون هفدهم و هجدهم میلادی، اخلاق فضیلت به تدریج رو به افول نهاد، تا آنجا که برخی مانند ماکیاولی<sup>۱</sup> فضیلت‌مند نبودن را عامل ترقی و رشد بشریت معرفی کردند. بدین ترتیب، پس از رنسانس، قانون خودبنیاد اخلاقی جای قانون الهی



اخلاق را گرفت (خزاعی، ۱۳۸۸، ص ۲). به طور کلی دلایلی چون ظهور نهضت روشنگری و عقل‌گرایی و نیز توجه به وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت، سودگروی جان استوارت میل و بنتام، عاطفه‌گرایی، و برخی مکاتب اخلاقی دیگر را از عوامل افول فضیلت‌گرایی برشمرده‌اند.

### ۲.۱ فضیلت‌گرایی معاصر

احیای فضیلت‌گرایی در دوران معاصر را بیشتر به تقریر مقاله فلسفه اخلاق نوین تألیف الیزابت آنسکوم (۱۹۵۸) نسبت می‌دهند. وی با انتقاد از فلسفه اخلاق نوین، به ویژه نقد وظیفه‌گروی کانت و سودگروی، معتقد است این مفاهیم در زمان بی‌اعتقادی به وجود قانون‌گذاری الهی دیگر بی‌معنا و بی‌بنیاد می‌شوند (همان). مک‌این‌تایر، در کتاب در جستجوی فضیلت، شکست مدرنیته و ناموفق بودن آن در طرح یک نظریه اخلاقی مناسب و حل‌وفصل‌ناپذیری منازعات موجود در نظریه‌های اخلاقی را دلیلی بر طرح دوباره مسئله فضیلت می‌داند (Macintyre, 1981, p. 53). در فضیلت‌گرایی معاصر سعی می‌شود تا با تعقیب مسیر فلاسفه کهن، به ویژه ارسطو، بین خوب زیستن و فضایل ارتباط برقرار کنند. در دو حوزه اخلاقی نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی، مرکز توجه و در واقع موضوع حکم اخلاقی فعل است و بنابراین به دنبال یافتن بنیادی هستند که فعل را تبدیل به فعل اخلاقی می‌کند. اما اخلاق فضیلت‌گرا نه بر فعل و چیرستی فعل اخلاقی، بلکه بر خود فاعل و عامل اخلاقی<sup>۹</sup> تکیه دارد (Baggini and Fosl, 2007, p. 94). به عبارت دیگر، پرسش در این نیست که کنش برای در بر داشتن صفت اخلاقی چگونه باید باشد، بلکه بر فاعلی تأکید می‌شود که به عنوان یک کُل فعل اخلاقی از او سر می‌زند. بنابراین حیثیت اخلاقی فعل ناشی از خصایل شخصیتی فضیلت‌مندانه فاعل اخلاقی است و در نتیجه در مقابل فعل اخلاقی باید از زیست اخلاقی سخن گفت (Shaffer-Landau, 2007, p. 663).

غایت‌گرا بودن، تأکید بر نحوه بودن تا عمل صرف (در صورتی رفتاری درست و از نظر اخلاقی پسندیده است که از منش فضیلت‌مند فاعل اخلاقی ناشی شده باشد)، ذاتی بودن ارزش فضیلت (عینی و ذاتی بودن فضایل اخلاقی به این معناست که خوبی آن‌ها مرتبط با امیال آدمی نیست و بر وضعیت ذهنی افراد یا میل و سلیقه آن‌ها مبتنی نیست، از این رو، فضیلت‌جویی در انسان امری طبیعی است)، و تأثیر فضیلت در معرفت‌شناسی احکام

اخلاقی از مشخصات بارز اخلاق فضیلت معاصر است. در این نظریه، «خوب» مقدم بر «باید» و «صواب» است. در نظر یک فضیلت‌گرا، معنای خوبی در اولویت قرار دارد. همچنین نیت و انگیزه فاعل اخلاقی نیز مورد توجه است. یکی دیگر از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی را می‌توان تأکید بر اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی دانست. ارسطو نیز معتقد بود که عقل عملی نمی‌تواند در همه موارد راه‌حل بدهد و حد وسط را پیدا کند و لذا تشخیص رفتار مناسب از ناحیه صاحبان فضایل است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۲). در این نظام اخلاقی، مفاهیم اساسی موجود در فضیلت‌گرایی یونانی، همچون ایدایمونیا<sup>۱</sup>، پیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. ایدایمونیا در کلیت اندیشه یونانی به معنای شادکامی، سعادت، عاقبت‌بخیری، و در زمینه فلسفه اخلاق به معنای شکوفایی انسانی است. در واقع ارسطو آنجا که بر سعادت تأکید می‌کند همین واژه را به کار می‌گیرد که منظور از آن شکوفایی و فعلیت یافتن درونی است (Ricken, 1999, p. 401).

مهم‌ترین شاخه‌های فضیلت‌گرایی معاصر عبارت‌اند از: سعادت‌گرایی، نظریه‌های فاعل‌مبنا و اخلاق مراقبت.

### ۳.۱ سعادت‌گرایی

سعادت‌گرایی متأثر از تفکرات اخلاقی فلاسفه یونان است. از نظر افلاطون، معرفت به هر یک از فضایل معرفتی است از مُثُل ازل در پرتو نوری که به وسیله مثال خیر فراهم آمده است. ولیکن دیدگاه ارسطو از فضیلت، که به سعادت‌گرایی شناخته می‌شود، دیدگاهی فیزیکی و طبیعی است؛ خیر آدمی نیز مانند خیر هر موجود زنده دیگر در رشد قابلیت‌های او نهفته است. ارسطو فضیلت را به سعادت ربط می‌دهد و عمل به فضایل را برای زندگی سعادت‌مندانه ضروری می‌داند. نیک‌بختی نهایی‌ترین غایت است که دیگر غایات نسبت به آن غایات میانی شمرده می‌شوند. ارسطو می‌گوید غایت هر چیز به وسیله کارکرد خاص یا فصل ممیز آن شناخته می‌شود. انسان هم کارکردی دارد، و انسان خوب انسانی است که به کارکرد خود توجه کند. فصل ممیز انسان عقل است. چنانچه آدمی بر اساس عقل خود عمل کند، به سعادت نائل آمده است. با این توصیف، ارسطو سعادت را به «فعالیت نفس در انطباق با کامل‌ترین فضیلت» معنا می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۱). خیر و سعادت غایت نهایی انسان است که هر فعلی در راستای رسیدن به آن نیک محسوب می‌شود. به عبارت

دیگر، در این نظریه فضایل، علاوه بر ارزش ذاتی، مهم‌ترین ابزار دستیابی به سعادت هستند.

#### ۴.۱ تفاسیر فاعل مبنا از اخلاق فضیلت

مطابق این دیدگاه، می‌توان فاعل اخلاقی را بدون نیاز به توجیهی سعادت‌گرایانه به نحوی پایه‌ای و مبنایی مورد ارزیابی اخلاقی قرار داد. برخی از انگیزه‌ها، بدون آن که بالفعل موجب سعادت انسان گردند، به طور مستقل ستایش‌آمیز و تحسین‌برانگیز هستند. به عبارت دیگر، انگیزه‌هایی مانند خیرخواهی را می‌توان به نحو پایه‌ای و مبنایی قابل تمجید دانست و اعمال و رفتارها را نیز با توجه به میزان ارتباطشان با این انگیزه‌ها ارزیابی کرد. در این صورت، باید گفت عملی درست است که بیانگر و منعکس‌کننده مثلاً انگیزه خیرخواهی باشد و عملی نادرست است که بیانگر و منعکس‌کننده فقدان انگیزه خیرخواهی باشد.

#### ۵.۱ اخلاق مراقبت

یکی از گرایش‌های مهم در اخلاق فضیلت اخلاق مراقبت<sup>۱۱</sup> است. در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم، بسیاری از متفکران فمینیست تلاش کردند با به چالش کشیدن پیشفرض‌های اساسی سنت اخلاقی غربی مبنای نظری اخلاقی آن را تغییر دهند.<sup>۱۲</sup> در پی این تلاش‌ها بود که اخلاق مراقبت پی‌ریزی شد. در این صورت‌بندی از اخلاق، نشانی از قوانین و دستورهای اخلاقی کلی و جهانشمول مشاهده نمی‌شود. اخلاق مراقبت بر مناسبات انسانی تأکید دارد و در نتیجه برای قضاوت درباره اخلاقی بودن یک فعل به زمینه‌ای توجه می‌کند که کنش در آن رخ داده است. بر اساس اخلاق مراقبت، انسان‌ها موجودات مستقل از یکدیگر نیستند که بتوانند افعال اخلاقی خاصی انجام دهند و مبتنی بر همان افعال در مورد آن‌ها حکم اخلاقی صادر کرد، بلکه موجوداتی هستند در وابستگی متقابل با یکدیگر که منافعشان در همین وابستگی تأمین می‌شود. بنابراین محور اخلاق مراقبت توجه است، به ویژه به افرادی که در مقابل انتخاب‌های ما آسیب‌پذیر هستند.

#### ۲. رابطه بین نظام اخلاقی فضیلت‌گرا و دین

در مورد گرایش‌های دینی در میان فضیلت‌گرایان و توجه به گزاره‌های دینی در پی‌ریزی نظام اخلاقی آن، باید گفت دو رویکرد سکولار و دینی در گذشته وجود داشته است. ارسطو به

دلیل اعتقاد به اکتساب فضایل اخلاقی از طریق ممارست و تمرین و ادراک گزاره‌های اخلاقی از طریق حکمت عملی و اعتقاد به سعادت دنیوی و امکان دست‌یابی به آن در همین دنیا عملاً اخلاق فضیلت خود را یک اخلاق سکولار معرفی می‌کند. از دیدگاه ارسطو، خیر اعلی خودبسنده است و هیچ نقصی در آن راه ندارد. از این رو غایتی جز خود ندارد. خیر و نیکبختی فعالیت عالی‌ترین جزء وجود ما با والاترین فضایل است که خود این بخش وجودی ما راهنمای ما به سوی موضوعات الهی است که خود نیز می‌تواند الهی باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۸۵، ۳۸۸). با این حال، فعالیت متعالی اخلاقی همان کارکرد عقل و رشد و فعلیت نهایی آن است که چگونگی ارتباط این فعلیت با محرک نامتحرک یا خدا یا همان فعلیت محض در دیدگاه ارسطو تبیین نشده است (طاهری، ۱۳۹۲، ص ۲۰). اما آکوئیناس با طرح نظریه توقف شناخت فضایل بر وحی الهی، اعتقاد به افاضه فضایل توسط روح القدس، و تفسیر سعادت به رؤیت خداوند که به طور کامل در جهان آخرت حاصل می‌شود اخلاق فضیلت دینی را مطرح کرد. در واقع او بین اخلاق فضیلت و شریعت همسویی و سازگاری می‌دید. در بین فضیلت‌گرایان معاصر نیز «مک‌این‌تایر» در کتاب عدالت برای چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ با ارائه تبیینی تلفیقی از اخلاق ارسطو و آگوستین این نظر را می‌پذیرد. توجه او در این کتاب بیشتر بر توجیه اصول اولیه اخلاقی از طریق ارتباط فلسفه با الهیات است. به نظر وی، نظریه آکوئیناس با توجه به سنت مسیحی به عقلانیت نزدیک‌تر است (Macintyre, 1988, p.10-11).

اخلاق فضیلت معاصر اشتراکاتی با فلسفه اخلاق اسلامی دارد، از جمله این که در هر دو مکتب به فراروی از خودمحوری و توجه به فضیلت به عنوان بنیانی تعالی‌جویانه در اخلاق تأکید شده است. با این حال، آنجا که در اخلاق اسلامی بر حق‌محوری و محوریت اعتقاد به خداوند تأکید شده، در اخلاق فضیلت، توجه به ایده خیر جانشین خداوند شده است. از همین رو، نظریه‌پرداز فضیلت‌گرایی چون مرداک در مورد این جانشینی معتقد است: «خداوند یک متعلق توجه بود که یگانه، کامل، متعالی، غیرقابل تجسم، و دارای واقعیت ضروری بود و فلسفه اخلاق باید تلاش کند یک مفهوم اصلی را که تمام این ویژگی‌ها را داراست حفظ کند» (مرداک، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵). مرداک در فرآیندی پیچیده خداوند را در مقام امر موجود نفی، اما با تکیه بر مفهوم آن و تأکید بر مفهوم سنتی ایده خیر،

دین را از عناصر سازنده امر اخلاقی معرفی می‌کند. طبق نظر او، مفهوم خداوند از مبانی اخلاقی نفی می‌شود، اما دین همچنان به عنوان عنصری سازنده در اندیشه اخلاقی حضور دارد. او با بازخوانی و طرح مجدد برهان وجودی، بر این باور است که اگرچه ممکن است نماد «خداوند» را از دست دهیم، اما نمی‌توانیم از چیزی که خداوند در فرآیند مفهومی خود از آنجا نشئت گرفته است، یعنی ایده خیر، از سر مخالفت درآییم. از نظر مرداک، خداوند، به عنوان ایده خیر، امری فوق طبیعی یا همان خدای فردی ادیان نیست، بلکه استیلای خیر و فضیلت در زندگی انسان است (Murdoch, 1992, p. 426). این در حالی است که در اخلاق اسلامی به شکلی کاملاً مبنایی حق و خداوند هم مبدأ شناخت و هم مبدأ اخلاق قرار داده شده است. در اخلاق مراقبت، توجه به دیگری و به نوعی فراروی از خود کنش اخلاقی محسوب می‌شود، اما، در حالی که در این تفکر این امور تنها در حوزه‌ای اجتماعی مطرح می‌شوند، در تفکر اسلامی در ساحتی فردی-اجتماعی و در نسبت با امر متعالی قابل طرح‌اند. نکته دیگر این که در اخلاق اسلامی تنها موضوع شکوفایی طبیعی طی فرآیند معرفت‌شناختی تبدیل از قوه به فعل نیست، بلکه در این تفکر ایمان نیز سنجی از معرفت قلمداد می‌شود. همچنین ارتباط تنگاتنگی میان اخلاق و عقلانیت وجود دارد که هر کدام رشد کند دیگری نیز رشد خواهد کرد.

از جمله آرای مهم درباره نسبت میان دین و اخلاق آرای علامه طباطبایی است که برای درک بهتر مسئله ابتدا به توضیح مختصر آن می‌پردازیم و سپس مبانی فضیلت‌گرایی معاصر را با توجه بدان بررسی خواهیم کرد.

### ۳. نسبت میان دین و اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تعاریف گوناگونی از اخلاق بیان کرده‌اند. به زعم ایشان، اخلاق نوعی صورت ادراکی است که در درون انسان قرار دارد و او را به عمل اخلاقی سوق می‌دهد و مفهوم حسن و قبح را برای انسان آشکار و قابل درک می‌سازد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶). در تعریف دیگر نیز اخلاق را امری فطری و ذاتی برای انسان می‌دانند. طبق تعاریف ایشان، حسن و قبح دو معنای نفسانی و فاعلی دارند: حسنی که فی نفسه صفت فعل است و حسنی که صفت لازم فعل است. بنابراین فعلی که طبعاً فعل نادرست محسوب شود و از فاعلی صادر شود، صدورش ناگزیر با اعتقاد به حسن بودن

فعل صورت گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۷-۳۱۸). در حسن فاعلی، فاعل اخلاقی فعل را با اعتبار حسن انجام می‌دهد و قبیح فعلی است که فاعل آن را چون مورد قبیح اوست ترک می‌کند. از آن سو، حسن و قبیح فی نفسه مربوط به خود فعل و مستقل از فاعل است و فعل به طور نفسانی حسن یا قبیح است.

علامه در مورد تشخیص حسن و قبیح اخلاقی معتقد است که حسن و قبیح فعل هم شرعی است و هم عقلی. از طرفی خداوند برای هدایت انسان در مقام تشریح انجام دادن برخی امور را از سوی خود و انسان پسندیده و بدان امر فرموده و برخی را قبیح شمرده و از آن نهی فرموده است. لیکن این بدان معنا نیست که آن طور که اشاعره می‌گویند ملاک خوبی و بدی فعل، امر و نهی الهی باشد، بلکه خود خداوند هم از این قاعده مستثنی نیست، یعنی طبق نظام غایتمند الهی، سعادت وقتی برای انسان ممکن است که قوای نفسانی و عقلانی ما هماهنگ با این مسیر به فعالیت پردازد و خود خداوند نیز به عنوان خالق این نظام تکوینی و تشریحی همسو با آن است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ۱۳۶۳). در واقع قوانین تشریحی خداوند قوای نفسانی انسان را برای رسیدن به غایت کمال‌بخش و وجودی خویش یا همان سعادت ابدی رهنمون می‌شوند. طبق این دیدگاه، حسن و قبیح اخلاقی امری تشریحی است. از سوی دیگر، ایشان معتقدند که کلیه افعال اخلاقی نیک تشریحی موافق عقل اند و امور قبیح شرعی نیز اموری مخالف عقل هستند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۷). بنابراین، آنچه عقل به طور اخلاقی بدان حکم می‌کند همان حقیقتی است که مبتنی بر شرع است و تفاوتی میان اصول اخلاقی دینی و شرعی و اصول اخلاقی عقلانی وجود ندارد.

علامه در تعریف دین نیز آن را شیوه زندگی‌ای می‌داند که حیات دنیوی انسان را در راستای سعادت کمال‌بخش او به پیش می‌برد. طبق این دیدگاه، دین شامل عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی‌ای است که از سوی خدا برای راهنمایی و هدایت انسان ارسال شده است. وی ادراک دین را امری فطری می‌داند که خداوند بر اساس فطرت انسان آن را تنظیم کرده تا او را به سعادت حقیقی رهنمون سازد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۵). در مورد فطرت، علامه معتقد است که فطرت جنبه روان‌شناختی دین است. در این مقام، منظور از فطرت همان «حس پرستش» است. یکی از گرایش‌های نفسانی انسان حس

پرستش است که او را به سوی مبدأ و منشأ کمالات و نیکی‌ها فرامی‌خواند (امید، ۱۳۷۵، ص ۳). از این رو دین امری است که به طور وجودشناختی هماهنگ با وجود حقیقی بشر و همراستا با طبیعت حقیقی او برای کمال او در نظر گرفته شده است.

در مورد ارتباط اخلاق و دین از دیدگاه علامه، ابتدا ارتباط آن دو را از جنبه معرفت‌شناختی بررسی می‌کنیم. هم دین و هم اخلاق مشتمل بر مفاهیمی چون حسن و قبح هستند. این مفاهیم از اعتبارات ذهنی انسان‌اند که خود ناظر به وجوب و عدم وجوب خارجی‌اند. ایشان ادراکات اعتباری را در مقابل ادراکات حقیقی قرار می‌دهد. ادراکات حقیقی مربوط به واقع و نفس‌الامر و انکشافات و انعکاسات ذهنی آن‌ها هستند و ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع احتیاجات حیاتی خود می‌سازد و جنبه قراردادی و فرضی دارند و با کمک قوه واهمه ایجاد می‌شوند. اعتبار در واقع نوعی توهم عقلانی و اختیاری است که موجب زنده شدن نوعی احساس خاص در انسان می‌شود. از این رو وجود ادراکات اعتباری امری ضروری است و آن‌ها واسطه نیل به کمال در انسان هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). در واقع هم مفاهیم اعتباری دینی حسن و قبح و هم مفاهیم اعتباری اخلاقی حسن و قبح ناظر به حقیقت واحدی هستند.

مهم‌ترین اعتبار در انسان اعتبار وجوب است، زیرا تا این اعتبار میان انسان و فعل او واسطه نشود، هیچ فعلی از انسان صادر نخواهد شد. دومین اعتبار، اعتبار حسن و قبح است، که بر اساس آن صدور فعل، که ناشی از وجوب انجام دادن آن است، مساوی حسن دانستن آن است و ترک فعل مساوی قبیح دانستن آن. از این رو هیچ فعل نیکی نیست مگر این که انجام دادن آن واجب است و هیچ فعل بدی نیست مگر این که ترک کردن آن واجب است. تنها انجام دادن فعل نیک و ترک کردن فعل بد فعل واجب است. طبق این نظر، حسن و قبح امری ذاتی و عینی نیست و حسن امری است که ملائم با طبع انسان است. حسن و قبح فردی و نسبی است، چنان که برخی امور نزد فردی حسن و ملائم با طبع وی و نزد فرد دیگری غیرحسن و غیرملائم با طبع اوست (همان، ص ۱۳۵). البته طبق این گفته ایشان که حسن و قبح یا صفت فی نفسه فعل و یا صفت لازم فعل است، می‌توان گفت که چه بسا فعلی طبعاً بد باشد، ولی از فاعل صادر شود، اما باز هم صدورش از جانب فاعل با اعتقاد به حسن بودن صورت خواهد گرفت، زیرا ملائم با طبع وی است.

از سوی دیگر، ادراکات حقیقی فی نفسه واقعیتی در خارج دارند. این در حالی است که چنان که دیدیم ادراکات اعتباری جز بر حسب عقل و اعتبار انسان مطابقی در خارج ندارند. بنا به نظر علامه، ادراکات اعتباری وابسته به ادراکات حقیقی و قائم به آن هستند. در واقع، در باطن نظام اعتباری انسان همان نظام حقیقی قرار دارد که به منشأ هستی متصل است. نظام عالم دارای مراتب طولی است و بین این مراتب ارتباط علی وجود دارد. در این میان، نظام اخلاقی، که نظامی از اعتبارات است، قائم به نظام حقایق این عالم است. در حقیقت، اعتبارات اخلاقی خود حاکی از حقیقتی ورای این اعتبارات هستند. دین نیز دارای زبانی اعتباری است که از حقیقتی ماورای آن سخن می‌گوید. به گفته علامه، اعتباریات دین هدایتگر اعتبارات عقلی از جمله اعتبارات اخلاقی است (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۳۰-۳۱).

نکته دیگر این که به نظر علامه هم ادراکات حقیقی و هم اعتباری به فعل خداوند متکی هستند. از این رو احکام مربوط به حسن و قبح صادرشده از سوی عقل نیز همه از فعل خدا اخذ می‌شوند. در واقع خداوند خالق همه ارزش‌های اخلاقی است. البته باید توجه داشت که ایشان، بر خلاف اشاعره، عقل را در تشخیص افعال خداوند بی‌اعتبار ندانسته‌اند. ایشان در نقد اشاعره که معتقدند خیر و شر اعمال همه مستند به خداوند است و عقل انسان قادر به درک کنه ذات و صفات الهی نیست، معتقدند که اشتباه اشاعره آن است که گمان می‌کنند خداوند به ذات خود فاعل نیست، بلکه به اراده فعلیه‌اش فاعل است و فعل و ترک نسبت به او یکسان است و کارهایش بی‌غرض و نتیجه است که گفته‌ای باطل است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۴-۷۵). بنابراین علامه همانند اشاعره معتقد نیست که حسن آن فعلی است که خدا بدان امر کرده و یا قبیح آن فعلی است که خدا از آن نهی فرموده است، بلکه خداوند برای درک و حکم عقلانی اهمیت و جایگاه مهمی قائل شده است. اما ایشان تأکید می‌کنند که ادراکات عقلی و اعتباری ما در حوزه فعل خداوند صادر می‌شوند که طبق آن احکام دینی ما را به سوی احکام اخلاقی و قوانین عملی سعادت‌بخش رهنمون می‌شود که انسان به طور فطری با تعقل صحیح و دور از خرافات می‌تواند آن‌ها را تأیید کند.

به طور کلی، از دیدگاه علامه، در مقام اثبات و به لحاظ معرفت‌شناختی، اخلاق امری عقلی و در عین حال دینی است و به نحوی بر دین استوار است. زیرا با این که عقل خود قادر به تشخیص نیک و بد است، ولی تنها عقل ناب و خالص از عهده این کار برمی‌آید، و



عقول مشوش به اوهام و ناراستی بشر نمی‌تواند از عهده آن به درستی برآید. از این رو، خداوند، که خود خالق عقول بشر است، حقایق و قوانین اخلاقی ناب را از طریق دین در اختیار انسان قرار داده است. به لحاظ فطری نیز ایشان اخلاق را یکی از امور فطری دانسته و دین را پرورش‌دهنده فطرت انسان معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲). بنابراین، می‌توان گفت، به نظر ایشان، دین به لحاظ فطری پرورش‌دهنده اخلاق است. به نظر علامه، اساساً بین احکام دین و نظام اخلاقی انسان که از طریق عقلانی وضع می‌شود، فرقی وجود ندارد و تنها تفاوت در این است که دین با اتصال به مبدأ وحی حاصل می‌شود و اخلاق از طریق عقل ایجاد می‌گردد.

دومین ارتباط میان دین و اخلاق ارتباط منطقی میان آنهاست که باز به ارتباط میان ادراکات حقیقی و اعتباری مربوط می‌شود. به گفته علامه، ادراکات حقیقی و اعتباری دارای ارتباط تولیدی نیستند و گزاره‌های حقیقی گزاره‌های اعتباری را نتیجه نمی‌دهند (علامه، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱). اگر مقدمات ما حاوی امور حقیقی باشد، نمی‌توان از آنها گزاره‌های اعتباری استنتاج کرد. برای مثال، نمی‌توان از گزاره‌های «خداوند عادل است»، یا «عدالت مورد امر یا محبت الهی است»، گزاره‌هایی از قبیل «باید خدا را پرستش نمود» یا «باید عدالت ورزید» یا «عدالت حسن است» را استنتاج کرد. از این رو، به لحاظ منطقی، ارتباطی بین گزاره‌های دینی و اخلاقی وجود ندارد.

در مورد ارتباط میان اخلاق و دین از دیدگاه هستی‌شناختی نیز باید گفت از نظر علامه هستی دارای مراتب عرضی و طولی است که مراتب طولی هستی نسبت به همدیگر دارای رابطه علی-معلولی هستند. از نظر هستی‌شناسی، مراتب عالی هستی نسبت به عالم طبیعت و نظام حقیقی و اعتباری آن دارای ترتب علی هستند. این مراتب از جنبه هستی‌شناختی واقعیتی عینی هستند که علت ایجاد و افاضه‌کننده واقعیت حقایق طبیعی اند و تمام نظام‌های عالم آفرینش قائم به آن است. بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی و دینی نیز چون در نهایت قائم به حقایق این عالم اند، معلول عالم برتر از خود خواهند بود و دین و اخلاق در مراتب عالی هستی به صورت عینیت و وحدت تحقق دارند. به تعبیری، دین عین اخلاق و اخلاق عین دین است و هر دو به لحاظ وجودی موجود به یک وجود واحدند. با توجه به توضیحات ذکر شده باید گفت که به نظر علامه نسبت میان دین و اخلاق در مقام ثبوت و به لحاظ

هستی‌شناختی نوعی وحدت در عین استقلال است. یعنی اعتبارات اخلاقی به لحاظ وجودی متصل و قائم به حقایق مراتب عالی هستی هستند و در مرتبه مافوق به صورت کامل‌تر وجود دارند. دین نیز دارای اعتباراتی است که تدبیر و هدایت اعتبارات نفسانی از جمله اعتبارات اخلاقی را بر عهده دارد و خود متکی بر حقایقی در مرتبه عالی‌تر هستی است و در نهایت بدان می‌رسد. از این رو دین و اخلاق در مراتب عالی هستی دارای وحدت و عینیت وجودی هستند و هر دو به یک وجود واحد می‌رسند. در عین حال، اخلاق وجود خود را از دین اخذ نمی‌کند، بلکه خود دارای هویتی مستقل از دین است.

علامه از دیدگاه روان‌شناختی نیز به ارتباط میان اخلاق و دین توجه داشته است که همان ارتباط میان ایمان دینی و خلیات و ملکات نفسانی و نیز حس پرستش و حس اخلاقی است. از نظر ایشان، اخلاق از یک طرف با اعتقاد هم‌مرز است و از طرف دیگر با عمل و فعل. ایمان موجب اخلاق خاص خود است. ایمان به هر چیز قطعاً اخلاقی متناسب با آن ایمان را در پی خواهد داشت، و نیز اگر انسان به واسطه اسباب و عللی از ایمان و اعتقاد منصرف شود، بر اثر آن خلق مناسب خود را از دست خواهد داد. بر این اساس، بین ایمان و خلیات و ملکات نفسانی انسان نوعی رابطه علی و معلولی وجود دارد. ایمان در پیدایش و بلکه بقای خلیات انسان دخیل است و این دخالت به صورت علیت ناقصه است. همچنین ایمان ضامن اخلاق است و پشتوانه آن محسوب می‌شود. در واقع، اخلاق فاضله، اگر بخواهد ثابت و پایرجا بماند، ضامنی لازم دارد که آن را حفاظت و نگهداری کند، و آن ضامن غیر از مفهوم دینی توحید نیست. واضح است که اگر اعتقاد به معاد در بین مردم نباشد، دیگر موجب اساسی و اصیلی که افراد بشر را از پیروی هوا و هوس بازدارد و جلو لذات طبیعی را بگیرد وجود نخواهد داشت. از طرف دیگر، باید گفت ایمان نیز به وسیله اخلاق کریمه حفظ می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴). طبق این دیدگاه، می‌توان رابطه ایمان و اخلاق را تأثیر متقابل دانست (امید، ۱۳۷۵، ص ۵).

در مورد ارتباط میان توحید و حس پرستش با حس اخلاقی نیز علامه معتقد است حس اخلاقی از لوازم و آثار حس پرستش و منشعب از آن است. به نظر وی، اخلاق سعادت‌بخش و کامل‌کننده انسان برای ثبات و دوام خود متکی بر حقیقت توحید است و تنها وقتی اخلاق معنای حقیقی و اصیل خود را دارا می‌شود که قوانین و اصولش در راستای

حرکت به سوی حق تعالی و عبودیت او باشد. هدف این نظام اخلاقی ذات خدا و محبت اوست که در صورت تکامل ادراکی و ایمان انسان برای وی حاصل می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۸). بر مبنای این اصل، مسیر کمال انسان با هدایت خداوند امکان‌پذیر است که این همان هدایت عمومی و تکوینی است. از سوی دیگر، عقل هدایت خصوصی و مختص انسان است. به گفته علامه، قانون کامل برای سعادت بشر، که انسان تحت هدایت تکوینی به سوی آن سوق داده شود، به تنهایی از سوی عقل قابل درک و وضع نیست، زیرا همه قوانین عقلانی بشر از جامعیت لازم و کامل برخوردار نیستند. از این رو، دین با ایجاد نوعی ادراک جامع و هدایتگر، که علامه بدان «شعور وحی» می‌گوید، درک چنین قانون کامل سعادت‌بخشی را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص ۱۴۰-۱۴۱).

علامه دین را ضامن اجرایی اصول اخلاقی در جامعه می‌داند که از دو طریق تفکر توحیدی و اعتقاد به معاد اجرا می‌گردد. چنان که گفتیم، به نظر علامه، فضایل اخلاقی به تنهایی برای هدایت انسان به سوی سعادت نهایی کافی نیستند. ولی اگر بر تفکر توحیدی استوار شوند، این امر ممکن خواهد بود. منظور از توحید نیز این است که انسان باور داشته باشد که خداوند خالق واحد جهان است و هدفش از خلقت عالم و انسان تکامل آن‌هاست. از این رو کمال غایت اخلاقی انسان است که باید گزاره‌های اخلاقی در مسیر نیل به آن پی ریخته شوند (امید، ۱۳۷۵، ص ۶). طریق دیگر اعتقاد به معاد و یقین به وقوع جزاء در قبال رفتار اخلاقی است که نوعی مسئولیت اخلاقی در انسان ایجاد می‌کند.

پس به طور کلی اخلاق عقلانی و دین هر دو مخلوق خداوند هستند که به یک نتیجه یعنی کمال نهایی انسان منتهی می‌شوند و تفاوتشان تنها در روش است. بنابراین می‌توان گفت به نظر علامه، با این که عقل خود مرجع وضع قوانین اخلاقی است، با توجه به خاصیت هدایتگری دین برای عقل، صلاح عقل در آن است که از دین و قوانین آن تبعیت کند. همه مفاهیم دینی حسن و قبح و نیز مفاهیم اخلاقی حسن و قبح ناظر به یک حقیقت‌اند و آن هم نسبت افعال انسانی با کمال نوع یا سعادت فرد و جامعه است. در واقع همه گزاره‌های دینی ناظر به همان حقیقتی هستند که گزاره‌های اخلاقی محکی عنه از آن هستند. از سوی دیگر، گزاره‌های اخلاقی وضع شده توسط عقل، به دلیل نارسایی و عدم

خلوص، قادر به وضع و درک کمال اخلاقی و وجودی برای انسان نیستند و قوانین دینی، در مقام هدایتگر، این ادراک را برای انسان ایجاد می‌کنند. طبق این نظر، عقل برای نیل به کمال وجودی انسان گریزی از تبعیت از دین ندارد.

**۱.۳ بررسی مبنایی اخلاق فضیلت از نظر نسبت آن با دین با توجه به نظریه اخلاقی علامه طباطبایی**  
چنان که ملاحظه شد، اخلاق فضیلت‌گرا بر مبنای نظام عقلانی و ایده خیر، به مثابه محور اصلی فعل اخلاقی، تبیین می‌شود. ولی اخلاق اسلامی بیشتر به سوی سعادت‌باوری و کمال‌طلبی دینی گرایش دارد و با اشکال دیگر سعادت‌باوری در اخلاق فضیلت تمایزی اساسی دارد. اگر سعادت‌باوری فضیلت‌گرایانه صرفاً به دنبال فعلیت یافتن قوای آدمی است و تنها فعلیت این قوا را محور و اساس خود قرار می‌دهد، اخلاق اسلامی سعادت‌فرد اخلاقی را در خدامحوری و توجه به خداوند قرار داده است. این توجه به امر متعالی و حس پرستش در بنیان خود نتیجه‌ای اخلاقی را نهفته دارد که به معنای یکی کردن حس پرستش و کنش اخلاقی در اخلاق اسلامی است. برای نمونه، در اخلاق مراقبت، زمانی زیست اخلاقی ممکن می‌شود که بتوان از آگو فراتر رفت (Centore, 2000, p. 83) و در این میان توجه و مراقبت به دیگری و نیز هنر — که هر دو با کمک نیروی تخیل ممکن می‌شوند — تنها راه در مقابل اخلاق هنجاری است. در نتیجه برای پدیدار گشتن کنش اخلاقی باید از (خودمداری) آگو فراتر رفت و واقعیت را تجربه کرد (Murdoch, 1992, p. 217). در واقع، انسان تا آنجا که در مرز خودمحوری گرفتار باشد، درگیر توهم است و واقعیت را آن گونه که هست مشاهده نخواهد کرد. این نکته نه صرفاً مسئله‌ای اخلاقی، که مسئله‌ای معرفت‌شناختی نیز هست. بنا بر اخلاق مراقبت، مادام که انسان در آگو گرفتار است، منفعت و سود مبنای رفتار و افعال اوست و در نتیجه عالم را، که در این تعریف عالمی مبتنی بر ارزش است، بر مبنای منفعت خودباوری خواهد فهمید و این نکته اساس درنیافتن واقعیت و فراچنگ نیاوردن آن است، زیرا واقعیت امری فراتر از آگو است و تنها با فراتر رفتن از آن است که فراچنگ می‌آید. از اینجاست که واقعیت تبدیل به امری اخلاقی می‌شود. ابزار این فراتر رفتن نیز تخیل است. تخیل، در تعریفی خاص که مرداک از آن عرضه می‌کند، تخیل وضعیت دیگری است و این دیگری، و تخیل وضعیت او، ملاک زیست اخلاقی است. بنابراین در اینجا با تعریفی از فضیلت مواجه هستیم که نه تنها ایدامونیای یونانی و رشد و شکوفایی قابلیت‌های درونی و در نتیجه سعادت نیست، بلکه بر عکس، دور شدن از

خود و معطوف کردن توجه به غیر خود است. در نتیجه تلاش نظری مهمی رخ می‌دهد در این که بتوان از خود فراتر رفت و به زیست اخلاقی دست یافت. از اینجاست که آنچه در این میان دارای اهمیت می‌شود هنر است که ارتباط مستقیمی با تخیل دارد. در واقع هر قدر تخیل پرورش یافته‌تر و قوی‌تر باشد، توانایی زیست اخلاقی بیشتر خواهد شد. این در حالی است که در اخلاق اسلامی، و به ویژه از منظر علامه، توجه اخلاقی به دیگری و تعالی‌جویی اخلاقی در واقع همان توجه به امر متعالی و حقیقت مطلق است و اساساً عقل و گزاره‌های اخلاقی عقلی به طور فطری و وجودی همان مسیر کمال‌جویانه‌ای را دنبال می‌کنند که گزاره‌های دینی در نظر دارند و تنها تفاوتشان در روش است. در واقع، فعلیت‌یافتگی اخلاقی در انسان تنها با توجه به مفاهیم دینی و ادراک و اعمال آن‌ها میسر است و کمال اخلاقی و دینی جدای از هم در انسان قابل تصور نیستند.

آرای مختلف در اخلاق فضیلت را از چند جهت می‌توان مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه سعادت‌گرایی ارسطویی، که کمال و غایت اخلاقی را همان سعادت و زندگی به شیوه کاملاً عقلانی و طبیعی می‌داند، زیست اخلاقی همان فعلیت جامع قوای ادراکی انسان است و، بر خلاف نظر افلاطون که ادراک را ادراک کلیات می‌داند، این ادراک مبتنی بر فعلیت قوای نفسانی و عقلانی است. همان طور که ملاحظه می‌شود، در اینجا نیز به مفهوم کمال و سعادت اشاره شده است، ولی باید دید به لحاظ وجودشناختی آیا می‌توان فعلیت قوای نفسانی را، که ارسطو همان خیر اخلاقی می‌داند، سعادت و کمال وجودی انسان دانست؟ با توجه به نظر علامه، گزاره‌های اخلاقی ادراکات و اعتباراتی هستند که خود از حقیقت متقنی حکایت می‌کنند. از این رو، به لحاظ وجودی، به مرحله وجودی بالاتری وابسته و معلول آن هستند و حقیقت خود را از آن می‌گیرند. پس فعلیت قوای عقلانی و نفسانی به طور طبیعی نمی‌تواند ظهور کامل این گزاره‌ها باشد. علامه اخلاقیات را مخلوقی از مخلوقات خداوند می‌داند که در ارتباطی وجودی با او و بر اساس اهداف هدایت‌گرانه او ایجاد شده‌اند. از این رو غایت اخلاقی از دیدگاه علامه همان رسیدن به کمال وجودی و مبتنی بر توحید است که خالق هستی برای انسان در نظر گرفته است. این در حالی است که ارسطو غایت اخلاقی را برای انسان رشد قابلیت‌های او می‌داند که در مسیری معرفت‌شناختی با رشد عقلانی به فعلیت و کمال می‌رسد. تفاوت مهم در اینجا در دیدگاه هستی‌شناختی ارسطو و علامه است. ارسطو غایت را به لحاظ وجودشناختی همان فعلیت

طبیعت موجود می‌داند، در حالی که علامه غایت را اتصال به مبدأ هستی بخش می‌داند، که خود خالق طبیعت اخلاقی انسان و ادراکات عقلانی اوست. در این رویکرد، وجود به مراتب طولی تقسیم می‌شود که هر مرتبه بالاتری علت مرتبه پایین‌تر از خود است. از این رو گزاره‌های اخلاقی نیز معلول مرتبه بالاتری از هستی‌اند که از آن سرچشمه گرفته‌اند و ادراک اخلاقی به لحاظ معرفتی باید به حد ادراک آن حقایق عالی‌ه یا همان ادراکات حقیقی برسد. ولی از آنجا که عقل به تنهایی، به علت عدم خلوص و نارسایی، قادر به طی این مسیر تکاملی به سوی حقیقت وجودی نیست، دین از سوی خداوند به عنوان مخلوق دیگر خداوند، که خود محکی از حقیقتی در مرتبه بالاتر وجودی است، برای هدایت عقل در این مسیر گزاره‌هایی ادراکی ارائه می‌کند. در حقیقت، هدف اخلاق و دین در این مسیر یکی و همان هدایت انسان به سوی کمال وجودی و ادراکی است، ولی روش آن‌ها با هم متفاوت است. با توجه به این نظر، کمال اخلاقی مورد نظر ارسطو نمی‌تواند غایت وجودی اخلاق را که همان هدایت انسان به سوی کمال نهایی و سعادت ابدی در مسیری مبتنی بر توحید و معرفت کامل نسبت به خالق هستی است تأمین کند.

از وجهی دیگر، در فضیلت‌گرایی معاصر به فراروی از خود تحت عنوان کمال اخلاقی توجه شده و گفته می‌شود که کشف واقعیت در این فراروی صورت می‌گیرد. ولی باید در نظر داشت که در اینجا نیز این فراروی امری معرفت‌شناختی و ادراکی و مبتنی بر قوای نفسانی و عقلانی انسان است. در حالی که، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، از دیدگاه علامه، گزاره‌های اخلاقی خیرخواهانه و سعادت‌جویانه به لحاظ وجودشناختی در مرتبه بالاتری از وجود وابسته به گزاره‌های حقیقی و متقنی هستند که واقعیت خود را از آن می‌گیرند. از این رو ادراک امر اخلاقی و خیر اخلاقی به منزله امر حسن، که در فراروی از خودمحوری صورت می‌گیرد، زمانی به لحاظ غایت‌شناختی به هدف اصلی خود نائل می‌شود که حاکی از حقیقت وجودی خویش باشد. صرف توجه به ادراکات اخلاقی، به منزله ادراکات اعتباری، نادیده انگاشتن جایگاه وجودشناختی گزاره‌های اخلاقی و در نتیجه عدم توجه کامل به غایت حقیقی آن است. در واقع باید پرسید واقعیتی که در فراروی از خودمحوری کشف می‌شود چیست؟ آیا این حقیقت تنها در قالب معرفت‌شناختی در نوعی نگاه خیرخواهانه و فضیلت‌مندانه به عالم نهفته است که

غایت اخلاقی را در خود نهفته دارد؟ از دیدگاه علامه، این فراروی از خود، نه تنها امری اخلاقی، بلکه امری گریزناپذیر و لازم به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی است که برای رسیدن به حقیقت اخلاقی و وجودی انسان مورد نیاز است.

نکته دیگر در اخلاق فضیلت توجه به «مفهوم خدا» در جایگاه غایتی اخلاقی است که برای استیلاي فضیلت و خیر در زندگی انسان ضروری است. در این دیدگاه، با رویکردی معرفت‌شناختی، خداوند غایت اخلاقی در مسیر فراروی از خود است. ولی مفهوم خداوند اشاره به مفهوم دینی خداوند در ادیان ندارد، بلکه اشاره به خیر نهایی اخلاقی دارد که متعالی از خود انسانی است و فضیلت‌مندی رو به سوی آن دارد. مفهوم خیر، که در این دیدگاه جانشین خداوند شده، به وجهی همان ایده خیر است که کمال خیر و فضیلت را در خود دارد و با تکامل عقلانی می‌توان به ادراک کامل آن دست یافت. ولی اولین پرسش این است که با کدام معیار اخلاقی یا معرفتی می‌توان فهمید که وصول به ادراک کامل ایده خیر به عنوان منشأ نهایی خیر و فضیلت حاصل شده است؟ در دیدگاه علامه، هدف گزاره‌های اخلاقی و دینی هر دو تکامل بشر و سعادت ابدی اوست، که همانا در شناخت کامل خداوند و اعتقاد یقینی به او حاصل می‌شود. در واقع، هیچ معرفتی به مرتبه کمال خود نمی‌رسد، مگر این که به معرفت علت هستی بخش همه مراتب وجودی یعنی خداوند نائل شده باشد. لیکن اخلاق مبتنی بر عقل به تنهایی قادر به طی این مسیر معرفتی نیست و دین با در بر داشتن گزاره‌های معرفت‌زا و ادراکی، به عنوان یکی از مخلوقات خداوند و ارسال‌شده از سوی او، عقل را هدایت می‌کند. از این رو معیار تشخیص معرفت به حقیقت مطلق و رسیدن به کمال نهایی و سعادت ابدی برای اخلاق همان گزاره‌های دینی هستند که در درک حقیقت به عقل کمک می‌کنند. با توجه به این دیدگاه، ایده خیر برگرفته از ایده خداوند در فضیلت‌گرایی جایگاه روشنی به لحاظ معرفتی در اخلاق فضیلت ندارد و به لحاظ وجودی نیز تنها در بردارنده کمال طبیعی و نفسانی انسان است که فی نفسه و فارغ از ایده متعالی خیر نیز می‌توان بدان دست یافت.

### نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه شد، اخلاق فضیلت به عنوان شاخه‌ای از اخلاق هنجاری، به لحاظ معرفتی به ابعاد کامل‌تری از انسان توجه داشته و کمال و سعادت نفسانی و عقلانی و طبیعی

او را مد نظر قرار داده است، که این امر مستلزم فعلیت یافتن قوای ادراکی انسان است و به غایت وجودی او به لحاظ طبیعی توجه می‌شود. ولی با توجه به دیدگاه اخلاقی علامه طباطبایی، قوای ادراکی انسان شامل ادراکات اعتباری هستند که به لحاظ وجودی وابسته و حاکی از ادراکات حقیقی در مرتبه وجودی بالاتر از خود هستند. از این رو توجه صرف به این ادراکات کمال مورد نظر در فضیلت‌گرایی را، که همان غایتمندی مبتنی بر سعادت‌گرایی و کمال‌جویی است، تأمین نمی‌کند و سعادت تنها به لحاظ معرفتی در نظر گرفته می‌شود. ولی به لحاظ معرفتی، عقل انسان قادر به درک کامل حقیقت وجودی نیست و تنها وقتی اتصال بین ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی ایجاد شود و انسان بتواند به معرفت برترین حقیقت وجودی یعنی خداوند به عنوان خالق هستی دست یابد این معرفت حاصل خواهد شد. از سوی دیگر، نیل به سعادت و کمال حقیقی انسان که همانا اتصال به مبدأ هستی‌بخش یعنی خداوند است، تنها زمانی به لحاظ اخلاقی برای او میسر است که اخلاق بتواند این مسیر ادراکی را طی کند. چنان که گفتیم، عقل به تنهایی قادر به ادراک این حقیقت و طی این مسیر کمال‌جویانه، که همان رسیدن به کمال مطلق است، نیست، و دین در قالب وحی، به عنوان گزاره‌ای ادراکی که خود از حقیقتی مطلق سخن می‌گوید، توسط خداوند برای هدایت و یاری‌رسانی به اخلاق، که به طور فطری در جست‌وجوی کمال و نیل به خداوند است، ارسال شده است تا هدایتگر اخلاق باشد.

### کتاب‌نامه

- ارسطو، (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسماعیلی‌فر، سمیه، (۱۳۸۷)، اخلاق دینی؛ نسبت اخلاق و دین از دیدگاه اندیشمندان معاصر ایران: علامه طباطبایی، مطهری، مصباح و سروش، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، گروه فلسفه، استاد راهنما دکتر نصری.
- امید، مسعود، (۱۳۷۵)، «رابطه دین و اخلاق از نظر علامه طباطبایی»، کیهان اندیشه، شماره ۶۶.
- خزاعی، زهرا، (۱۳۸۸)، «اخلاق فضیلت‌مدار»، فصلنامه مفید، شماره ۲۸.
- دبیری، احمد، (۱۳۸۹)، «فضیلت‌گرایی در اخلاق»، فصلنامه معرفت اخلاقی، ش ۱، ص ۵-۲۲.
- طاهری سرتشنیزی، اسحاق، (۱۳۹۲)، «واکاوی نظام مفهومی ارسطو در خداشناسی»، پژوهشنامه



- فلسفه دین، س ۱۱، ش ۲، ص ۲۲-۲۸.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۴۸)، شیعه در اسلام، با مقدمه سیدحسین نصر، بی جا: بی نا.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۶)، الولایه، ترجمه همایون همتی، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، بررسی های اسلامی، ج ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، بی تا، المیزان، ج ۱، ۲، ۸، ۱۱، ۱۴، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
- مرداک، آیریس، سیطره خیر، (۱۳۸۷)، ترجمه شیرین طالقانی، تهران: شور.
- مک ناوتن، دیوید، (۱۳۸۳)، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.

- Baggini, J. and Fosl, P. S. (2007). *The Ethics Toolkit: A Compendium of Ethical Concepts and Methods*. Oxford: Blackwell
- Centore, F. F., (2000), *Two views of virtue: absolute relativism and relative absolutism*, Greenwood Press.
- Kagan, Shelly, (1998), *Normative Ethics*, Oxford: Westview Press.
- MacIntyre, Alasdair, (1981), *Aeter Virtue*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair, (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Murdoch, Iris, (1983), "Against Dryness: A Polemical Sketch," in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Murdoch, Iris, (1992), *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Chatto&Windus.
- Ricken, Friedo, (1999), *Aristoteles und die moderne Tugendethik*. In: *Theologie und Philosophie* 74, Nr. 3.
- Shafer-Landau, R. (2007), *Ethical Theory: An Anthology*, Wiley-

Blackwell.

Spämann, Robert and Reinhard Löw, (1991), *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, 3. Auflage, München.

Waller, Bruce N., (2005), *Consider Ethics: Theory, Readings, and Contemporary Issues*, New York: Pearson Longman.

#### یادداشت‌ها

<sup>1</sup> Normative Ethics

<sup>2</sup> Consequential Ethics

<sup>3</sup> Deontological Ethics

<sup>4</sup> Virtue Ethics

<sup>۵</sup> از همین روست که مدافعان این اخلاق بازگشتی به اندیشه یونان دارند و بسیاری از کسانی که در دوران مدرن توجهی به اخلاق فضیلت دارند — مانند آریس مرداک، الکساندر مک‌این‌تایر، فیلیپا فوت و غیره — همین مباحث را در اندیشه کلاسیک احیا کرده‌اند (Ricken, 1999, p. 398). بنابراین، در حالی که ریشه در اندیشه کلاسیک یونانی است، احیای آن در دوران مدرن حاکی از تحولات اساسی در آن است.

<sup>6</sup> ἀρετή

<sup>7</sup> ἐπιστέκη

<sup>8</sup> Nicolo Machiavelli

<sup>9</sup> Moral agent

<sup>10</sup> ε δαίμονια

<sup>11</sup> Ethics of care

<sup>۱۲</sup> در سال ۱۹۸۲، کارول گیلیگان کتاب کوچک اما اثرگذاری منتشر کرد به نام در صدایی متفاوت، که در آن شیوه خاصی از مواجهه در بررسی موضوعاتی را بنیان گذاشت که به باور او شیوه زنانه نگاه به عالم بود و بر این باور بود که ساختارهای اخلاقی تاکنون، به ویژه در روان‌شناسی اخلاقی که مورد بحث گیلیگان است، مبتنی بر پیشفرض‌های مردانه بوده است. هر چند این کتاب مورد نقدهای فراوانی قرار گرفته است، اما از آن با عنوان یک انقلاب یاد می‌کنند.

## **Virtue Ethics and the Relation between Religion and Morality: The viewpoint of Allameh Tabatabaie**

*Gholam Hossein Khedri*<sup>1</sup>

Reception Date: 2013/10/22

Acceptance Date: 2013/11/24

As an approach in normative ethics, virtue ethics emphasizes the virtuous actions in a teleological context which aims at happiness and good. In such an ethical system, the actualization of human (natural and spiritual) potentialities is considered, which entails epistemologically the human happiness and good. Virtue ethics focuses on moral agent who pursues the aim of moral goodness. It is important for this viewpoint, which pays attention to the human perfection, to be compared to religious commands, which are also take the human perfection into consideration. In this article, I shall explore the relation between religion and virtue ethics, according ethical theory of Allameh Tabatabaie. Tabatabaie believes that religion and morality are ontologically independent and morality is innate for human beings. He, however, uphold that epistemologically, morality could not be recognized by pure reason. Rather, there are some laws in religion, as the guide, which should be followed by morality.

**Keywords:** Virtue Ethics, Allameh Tabatabaie, Ultimate perfection, Happiness, Ethics, Religion.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

---

<sup>1</sup> faculty member of Institute for Humanities and Cultural Studies  
(g.khadri@gmail.com)

## **Contents**

<b>A Comparison between Swinburne's and Mutahari's views on the Problem of Evil .....</b>	<b>1</b>
<i>Ghasem purhasan / HamidReza Eskandari Damaneh</i>	
<b>Zagzebski's Theory of Divine Motivation about the Relation of Religion and Morality.....</b>	<b>25</b>
<i>Shima Shahriyari / Mohsen Javadi</i>	
<b>Virtue Ethics and the Relation between Religion and Morality: The viewpoint of Allameh Tabatabaie .....</b>	<b>51</b>
<i>Gholam Hossein Khedri</i>	
<b>The rise and development of Reward theory in theological approach .....</b>	<b>73</b>
<i>hamid reza sarvarian / mohammad bonyani</i>	
<b>Allameh Hilli and Thomas Aquinas on semantics of divine attributes .....</b>	<b>91</b>
<i>Hasan Abasi Hosain Abadi</i>	
<b>Philosophical justification of divine speech in the view of Mulla Sadra .....</b>	<b>109</b>
<i>Mohsen Pirhadi / Mohammad Reza Karimi Vala</i>	
<b>Critical Analysis of J.L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness .....</b>	<b>133</b>
<i>Sayyed Nasirahmad Hossaini / Abd-al-Rasoul Kashfi</i>	
<b>Transcendent Philosophy, Na'eeni School, and Muhammad Taghi Ja'fari on Free will and Necessity .....</b>	<b>159</b>
<i>AbdolAllah Nasri</i>	
<b>Index of Volume 12.....</b>	<b>185</b>
<b>Subscription Form.....</b>	<b>193</b>
<b>Abstracts (in English) .....</b>	<b>195</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 12, No. 2, (Serial 24), Autumn 2014 & Winter 2015

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'adi

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Director of Internal Affairs:** Sayyed Mohammad Manafiyani

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **The Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

208 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriyaat Bridge,  
Shahid Chamran Exp. way Tehran, Islamic Republic of Iran  
Scientific & Editorial Affairs:

Department of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology  
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025