

بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه و مایکل اسلوت

محسن حبیبی*

علی صادقی‌نژاد**

چکیده

اخلاق فضیلت‌گرا یکی از نظریه‌های اخلاق هنجاری است که، به‌جای تأکید بر وظیفه‌گرایی یا سودگرایی، بر فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی تأکید می‌کند. ابن‌مسکویه در فضیلت‌گرایی متأثر از ارسطو و مایکل اسلوت متأثر از آرای هیوم است. مقایسه این دو نظریه نشان‌دهنده نقاط اشتراک و افتراق دو قرائت متفاوت از فضیلت‌گرایی است. نقش سعادت‌گرایی در اخلاق فضیلت‌گرایی از این نقاط افتراق است. ابن‌مسکویه فضیلت‌گرایی را با تأکید بر سعادت‌گرایی تبیین می‌کند و اسلوت با نفی سعادت‌گرایی. عقل‌گرایی نیز یکی دیگر از نقاط افتراق است؛ درحالی‌که عقل‌گرایی جایگاهی اساسی در نظریه ابن‌مسکویه دارد، در دیدگاه اسلوت، که عاطفه‌گراست، فاقد چنین جایگاهی است. در مجموع، نظریه ابن‌مسکویه، به‌دلیل تأکید بر سعادت و عقلانیت، منسجم‌تر و منطقی‌تر است. تأکید اسلوت بر عاطفه‌گرایی از نقاط ضعف نظریه وی است و تالی‌های فاسدی دارد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق هنجاری، ابن‌مسکویه، مایکل اسلوت، فضیلت‌گرایی، عقل‌گرایی، سعادت‌گرایی، حد و وسط.

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

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

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

۱. مقدمه

اخلاق فضیلت‌گرا (virtue ethics)، در کنار دو نظریه وظیفه‌گرا و منفعت‌گرا، نظریه‌های رایج در اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهند. فضیلت‌گرایی عملی را اخلاقی می‌داند که صرفاً از سر وظیفه یا منفعت شخصی یا اجتماعی انجام نشود، بلکه از منش فاعل اخلاقی نشئت گرفته باشد. از آن‌جاکه در یونان باستان، به‌علت سیطره نظریه‌های اخلاقی که بر منش فاعل و فضیلت‌مندی آن تأکید دارند، نظریه‌های اخلاقی دیگر یا مطرح نشده‌اند یا مجال رشد و نمو چندانی پیدا نکرده‌اند، می‌توانیم بگوییم که اخلاق در یونان باستان یک‌سره فضیلت‌گرا بوده و نه چیز دیگر (مک‌ایتایر ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۸۷). تحلیل ارسطو از فضیلت تأثیر بسیار طولانی‌مدتی داشته است، تاجایی که امروزه نظریه او بازسازی شده و اخلاقی به‌نام اخلاق فضیلت به‌وجود آمده است (پینکین ۱۳۸۱: ۳۶). به‌دلیل قرابت این نظریه اخلاقی با گزاره‌های دینی، اغلب فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان، با ارائه تبیین فلسفی - دینی از این نظریه، آن را با اخلاق دینی سازگار یافته‌اند (خزاعی ۱۳۸۷: ۸۳). ابن‌مسکویه یکی از اولین فلاسفه اسلامی است که اندیشه‌های ارسطو را در اخلاق اسلامی به‌کار گرفته است. وی، با اقتباس از آرای ارسطو، سعادت‌گرایی دینی را توجیه می‌کند و برای رسیدن به این سعادت راه‌کار ارائه می‌کند. وی، با ارائه بیانی روشن از قوای انسان و با استفاده از آموزه حد و وسط، اجناس فضائل را تعریف و چگونگی رسیدن به آن‌ها را تبیین می‌کند. به‌نظر می‌آید که ابن‌مسکویه، با آن‌که اخلاق ارسطو را رنگ‌وبویی دینی می‌بخشد، هم‌چنان به فضیلت‌گرایی ارسطویی وفادار است. اگرچه خانم آنسکوم، احیاگر معاصر اخلاق فضیلت در غرب، تأکید بسیاری بر بازگشت به نظریه اخلاقی ارسطو داشت، اما فیلسوفان اخلاق معاصر مانند مایکل اسلوت تقریرهای دیگری از اخلاق فضیلت‌گرا ارائه می‌دهند که با تقریر ارسطویی آن تفاوت بسیاری دارد. اسلوت فیلسوفی نوهیومی است که نظریه‌های اخلاقی وی بر آرای هیوم استوار است. تفاوت بین این دو نحوه از فضیلت‌گرایی تفاوتی ماهوی نیست؛ یعنی در هر دوی آن‌ها بر نقش فاعل اخلاقی و منش او تأکید می‌شود. اما برخی شاخصه‌ها که قبلاً جزئی از تعریف فضیلت‌گرایی به‌شمار می‌رفتند نقش خود را در فضیلت‌گرایی اسلوت از دست می‌دهند. سعادت‌گرایی یکی از بارزترین این شاخصه‌هاست که کم‌رنگ‌شدنش می‌تواند رنگ‌وبوی دینی اخلاق را از بین ببرد و این یعنی چالشی برای قرائت دینی از فضیلت‌گرایی؛ یعنی همان نوع قرائتی که ابن‌مسکویه ارائه می‌کند. عقل‌گرایی نیز نقطه دیگری است که ابن‌مسکویه بر آن تأکید می‌کند، اما اسلوت آن را نفی می‌کند. در این جستار، بر آنیم که فضیلت‌گرایی را از دیدگاه ابن‌مسکویه و مایکل اسلوت بررسی و مقایسه کنیم و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را بیابیم.

۲. تاریخچه و مبانی اخلاق فضیلت‌گرا

سقراط، فیلسوف معروف، برای حل اختلافات درباره فضائل، چهار سؤال اخلاقی برای یونانیان مطرح کرد: نخست این که چه امری یک وصف خاص انسانی را تبدیل به فضیلت می‌کند؟ دوم این که شناخت فضائل چه ربطی به دارا بودن آن‌ها دارد؟ سوم این که آیا فضیلت‌های گوناگون جنبه‌های مختلف یک فضیلت واحدند یا ارتباط دیگری بین آن‌ها وجود دارد؟ و چهارم این که چگونه باید عمل کنیم تا خیرهای مربوط به انسان را به دست آوریم؟ (مک‌ایتتایر ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۸۷). افلاطون نخستین کسی بود که درباره فضائل تحقیق فلسفی کرد. به عقیده افلاطون، فضیلت یا فضل هر شیء چیزی است که آن را قادر می‌سازد وظیفه خاص خود را به خوبی انجام دهد. هر وظیفه‌ای ممکن است خوب انجام شود یا بد (هولمز ۱۳۸۵: ۸۱). در پاسخ به این سؤالات سقراطی، افلاطون اعتدال را مزیت خاص قوه شهوانی روح، شجاعت را مزیت قوه غضبیه، و حکمت را مزیت بخش عقلانی روح می‌دانست. عدالت نیز مزیتی است که از نظم صحیح بین این اجزا در روحی که عقل بر آن حکومت می‌کند به وجود می‌آید (مک‌ایتتایر ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۸۷). ارسطو، برجسته‌ترین شاگرد افلاطون، تبیینی مبتنی بر ماوراءالطبیعه از اخلاق ارائه کرد. او، برخلاف افلاطون، معتقد بود که صرف معرفت به خیر برای عمل فضیلت‌مندانه کافی نیست، بلکه ممکن است کسی علم به خیر داشته باشد، اما برخلاف آن عمل کند؛ بنابراین بحث مبسوطی درباره اراده آدمی مطرح کرد (پورتر ۱۳۷۸: ۱۴۱). تبیین هنجاری او بر این ادعا استوار است که رفتار فضیلت‌مندانه نشان‌دهنده حد وسطی است که ناظر به نوعی توازن مقتضی میان دواعی رقیب است که حکمت عملی آن را تعیین کرده است. فضیلت ملکه، عادت، کیفیت، یا خصلت شخص یا روح است که فرد آن را داراست یا به دنبال آن است (فرانکنا ۱۳۹۲: ۱۴۳). تقسیم اخلاق به اخلاق فضیلت‌گرا و غیر آن در یونان نامعقول بود، زیرا فضیلت یک آرته (arete) یا مزیت است و اخلاق مزایای مربوط به خصلت و منش و، بنابراین، اخلاق یک‌سره اخلاق فضیلت‌مدار بود (مک‌ایتتایر ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۸۷). به تبع این، بسیاری از مکاتب فلسفی و سنت‌های دینی در بحث از فضائل شرکت کرده‌اند. توماس آکوئینی یکی از متکلمان مسیحی در قرون وسطی است که کوشیده است عناصر نوافلاطونی و ارسطویی را با هم جمع کند. موسی بن میمون نیز خاخامی یهودی است که سعی در جمع کردن آرای فلسفی اخلاق با سنت یهودی داشته است. اخلاق فضیلت، سودگرایی، و وظیفه‌گرایی سه نظریه اخلاق هنجاری‌اند. سودگرایی و اخلاق فضیلت

غایت‌گرایانه‌اند، ولی اخلاق کانت بر پایه‌ی وظیفه استوار است. ازدیدگاه وظیفه‌گرایی کانت، وظیفه ما پیروی از قواعدی است که بتوانیم به‌نحوی سازگار اراده کنیم که قوانینی جهان‌شمول شوند؛ یعنی قوانینی که مایل باشیم همه‌کس در هر زمان و هر شرایطی از آن پیروی کند. اما ازدیدگاه فایده‌گرایی، ما باید هرآنچه بیش‌ترین خشنودی را برای بیش‌ترین افراد تأمین می‌کند انجام دهیم (ریچلز ۱۳۸۷: ۲۴۱). اخلاق فضیلت، برخلاف این دو نظریه، فضیلت را مبنای درستی و نادرستی اعمال قرار می‌دهد و به‌جای آن‌که اعمال را براساس وظیفه یا سود بیش‌تر بسنجد، در پی این است که نخست فاعلی فضیلت‌مند بسازد. افعالی که از فاعل فضیلت‌مند صادر می‌شوند اخلاقی دانسته می‌شوند (خزاعی ۱۳۸۴: ۶۳). درحالی‌که در اخلاق مبتنی بر کردار حکم اخلاقی این است که «کاری را که درست است انجام بده»، در اخلاق مبتنی بر فضیلت حکم اخلاقی مبتنی بر چیزی جز این نیست که «فرد خوبی باش» (هولمز ۱۳۸۵: ۷۸). علاوه‌بر آن، اخلاق فضیلت احکام ناظر به فضیلت مربوط به افعال را ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر به فضیلت مربوط به فاعل‌ها و انگیزه‌ها یا ویژگی‌های آنان می‌انگارد. برای مثال، هیوم در جایی می‌نویسد: «... وقتی عملی را تحسین می‌کنیم، فقط انگیزه‌هایی را که موجب آن شده‌اند در نظر داریم ... کار خارجی هیچ‌گونه امتیازی ندارد ... همه افعال فضیلت‌مند امتیاز خود را فقط از انگیزه‌های فضیلت‌مند می‌گیرند» (فرانکنا ۱۳۹۲: ۱۴۱).

الیزابت انسکوم در مقاله خود استدلال می‌کند که مفاهیم اصلی فلسفه اخلاق معاصر، یعنی قانون و تکلیف، دیگر پذیرفتنی نیستند. تصویر قانون الهی معنایی ندارد، مگر این‌که به یک قانون‌گذار الهی معتقد باشیم؛ حال آن‌که بسیاری از ما چنین اعتقادی نداریم. تصور کانتی از عقل، عقل خودقانون‌گذار، نیز حقیقتاً تصویری نادرست است. او استدلال می‌کند که باید به تبیین ارسطویی از فضائل بازگردیم تا نقطه‌ی شروعی برای یک فلسفه اخلاق جدید مهیا کنیم که ریشه در علم‌النفس فلسفی نوین دارد (پورتر ۱۳۷۸: ۱۴۲). از نظر افرادی مانند گنسلر نیز تعریف فضیلت و تعریف وظیفه به هم وابسته و دو روی یک سکه‌اند (گنسلر ۱۳۹۱: ۲۴). غایت در اخلاق ارسطویی، سعادت (اودایمونیا)، دو مؤلفه دارد: فضیلت و فعالیت برطبق فضائل یا بهترین فضیلت. سعادت یعنی فعالیت بروفق کامل‌ترین فضیلت. پس برای سعادت‌مند بودن باید فضیلت‌مند و نیز فعال بود، زیرا افراد سعادت‌مند کسانی‌اند که جهات مختص به افراد بشر را خوب به‌فعالیت درمی‌آورند؛ یعنی از قوای عقلی خویش کمال استفاده را می‌کنند (هولمز ۱۳۸۵: ۱۱۷). از نظر ارسطو، فعالیت خداوند تفکر محض

است و بنابراین، استفاده انسان از عقل خود شبیه این فعالیت الهی است. براین اساس، افرادی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند می‌توانند به بالاترین حد سعادت برسند (همان). این شواهد گواه عقل‌گرا بودن و سعادت‌گرا بودن اخلاق ارسطویی است. ارسطو فضائل را به میانه دو حد افراط و تفریط تعریف می‌کند و هر یک از این دو حد را رذیلت نام می‌نهد (خزاعی ۱۳۸۴: ۶۳). ازدیدگاه ارسطو، فضائل، علاوه بر این که ذاتاً ارزش‌مندند، برای رسیدن به اودایمونیا (سعادت) نیز لازم و ضروری‌اند و فعالیت حکمت عملی بدون فضائل سه‌گانه دیگر ناممکن است. بنابراین، ازدیدگاه ارسطو که سعادت را شکوفایی قوای نفس آدمی و برترین قوه او را عقل می‌داند، سعادت این چنین تعریف می‌شود: فعالیت مطابق با فضائل (خزاعی ۱۳۸۴: ۶۶). ازدید کلی، نظریه ارسطو چهار جنبه اصلی دارد: اول این که فضائل نه فقط ملکاتی‌اند برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق عقل سلیم و عمل به سعادت برای زندگی سعادت‌مندانه‌ای که رسیدن به آن غایت بشر است لازم‌اند؛ دوم این که، ازدیدگاه ارسطو، فضائل دو دسته‌اند: یک دسته فضیلت‌های عقلانی که مزیت‌های خاص عقل‌اند و از طریق تعلیم و تعلم به دست می‌آیند و دسته دیگر فضیلت‌های غیرعقلانی‌اند که قسمت‌های دیگر روح، به شرطی آن که تابع عقل باشند، به آن‌ها دست می‌یابند (ارسطو ۱۳۹۱: ۸۷)؛ سوم آن که نقش عقل عملی یا فرونسیس این است که ابزار درستی را برای رسیدن به خیر اعلی انتخاب کند. درعین حال، فضائل‌اند که اهداف فاعل اخلاقی را مشخص می‌کنند. اما از آن‌جا که این شناخت نمی‌تواند روشن کند که در یک وضعیت خاص انجام چه فعلی صحیح است، یعنی هیچ معیاری بیرون از خودش ندارد، عالمی که حکمت عملی دارد معیار فعل صحیح است. فعل اخلاقاً صحیح کاری است که شخص خوب در این وضعیت خاص انجام می‌دهد؛ و چهارم این که تنها در دولت‌شهر می‌توان زندگی سعادت‌مندانه داشت. بنابراین، با زندگی در دولت‌شهر است که به فضائل می‌رسیم. بدون تعلیم و تربیتی که دولت‌شهرها برای افراد فراهم می‌کنند، افراد به عقلانیتی که برای رسیدن به فضائل نیاز دارند نخواهند رسید (مک‌ایتتایر ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۲۹۰). باین اوصاف، قرائت یونانی اخلاق فضیلت و نیز قرائت‌های دینی این نوع اخلاق (اعم از اسلامی و مسیحی) هم سعادت‌گرا بوده‌اند و هم عقل‌گرا؛ یعنی این دو جزئی از مؤلفه‌های آن بوده‌اند. در این میان، اخلاق فضیلت با نقدهایی نیز روبه‌رو شده است. این نقدها را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد: دسته نخست نقدهای معرفت‌شناسانه‌اند که به نکاتی مانند نبود اصول و قوانین اخلاقی، مشکل تعارض فضائل با یک‌دیگر، وجود

ابهام در عمل صحیح، و ظهور انحراف در الگوهای اخلاقی اشاره می‌کنند؛ دسته دوم به دشواری شناخت فاعل فضیلت‌مند اشاره می‌کنند؛ و دسته سوم به آرمان‌گرا بودن و خیال‌پردازانه بودن این نظریه (خزاعی ۱۳۸۹: ۱۷۵). دست‌کم برخی از این ایرادها را می‌توان نکاتی جدی در نقد اخلاق فضیلت تلقی کرد. روایت یونانی نظریه اخلاق فضیلت مدار به دلیل ساختار دنیوی این روایت، تفاوت در تعداد فضائل، و نیز تفاوت در مفهوم آن‌ها بر اخلاق اسلامی منطبق نیست (اسلامی ۱۳۸۷: ۱۸).

۳. نظریه اخلاقی ابن مسکویه

تقسیم‌بندی نظریه‌های اخلاق هنجاری به فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا، و سودگرا قدمت چندانی ندارد. به‌همین علت، به‌سختی می‌توان آرای اندیشمندان گذشته را با دسته‌بندی‌های امروزی سنجید؛ اما اگر اخلاق ارسطویی را مهم‌ترین نسخه فضیلت‌گرایی (یا دست‌کم یکی از نسخه‌های فضیلت‌گرایی) بدانیم، می‌توانیم ابن مسکویه را نیز فضیلت‌گرا بدانیم. ابن مسکویه در آثار خود از فلاسفه‌ای مانند ارسطو، افلاطون، و جالینوس یاد می‌کند، اما برای تأیید آرای خود، در مجموع بیش‌ترین شاهد مثال‌ها را از آثار ارسطو می‌آورد. از این نظر، می‌توان او را یک ارسطویی فضیلت‌گرا دانست. ابن مسکویه نقل قول‌های بسیاری از ارسطو می‌آورد و کوشش فراوانی برای اثبات نظریه‌های اخلاقی او می‌کند. وی، در ابتدای مقاله سوم کتاب *تهذیب الاخلاق*، دلیل آوردن نقل قول از ارسطو را اقتدای به او و ادای حق او می‌داند (ابن مسکویه ۱۴۳۷: ۱۵۳) و در انتهای مقاله دوم نیز از کتاب‌های ارسطو قدردانی می‌کند و به تلاش خود برای جمع‌آوری آرای او و مفسران کتاب‌های او اشاره می‌کند (همان: ۱۵۲). همه این‌ها مؤید ارسطویی بودن مسکویه‌اند.

ابن مسکویه، در ابتدای مقاله اول از کتاب *تهذیب الاخلاق* خود، غرض از نوشتن این کتاب را دست‌یابی به خلقی می‌داند که به‌واسطه آن تمامی افعال با زیبایی و به‌سادگی از انسان صادر شوند (همان: ۸۹). وی، با اثبات تجرد روح، می‌گوید این روح آدمی است که میل به لذات عقلی دارد و می‌تواند از لذات حسی برای رسیدن به لذات عقلی چشم‌پوشی کند. او، با بنیان‌نهادن اخلاق خود بر پایه طبیعت‌گرایی، ابتدا قوای نفس و کمال هر یک از آن‌ها را بیان می‌کند و در ادامه، فضیلت نفس را شوق به افعال مختص به آن معرفی می‌کند: «اما شوقها الی الافعال الخاصة بها (اعنی العلوم و المعارف) مع هربها من افعال الجسم الخاصة به، فهو فضیلتها، و بحسب طلب الانسان لهذه الفضیلة و حرصه علیها یكون فضله» (همان: ۹۷)؛ به این معنا که:

«شوق نفس به افعال مختص به او (یعنی کسب علوم و معارف) به‌همراه فرار او از افعال جسمانی مختص جسم، فضیلت نفس است؛ و برتری انسان به‌اندازه طلب و حرص او به این فضیلت است». می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ارسطو انسان بودن ما به کسب علم و حکمت است و بقیه صفات نقشی اساسی در انسانیت ما ندارد.

وی تمامی موجودات، اعم از نبات و جماد و حیوان، را دارای قوا، ملکات، و افعالی می‌داند که شیء به‌واسطه آن‌ها به حقیقت خود می‌رسد و از ماسوای خود تمییز داده می‌شود، همان‌طور که قوا، ملکات، و افعالی دارد که با دیگر اشیا مشترک است. او تشخیص وجه مشترک انسان با سایر موجودات را به علم طبیعی می‌سپارد و افعال و قوا و ملکات مختص انسان، که به‌واسطه آن‌ها انسانیت انسان تمام می‌شود، را امور ارادی می‌داند که قوه فکر و تمییز بدان‌ها تعلق می‌گیرد و دانشی را که به آن می‌پردازد فلسفه عملیه می‌نامد (همان: ۹۸). از آن‌جا که انسان در بین موجودات دارای فعل خاصی است که مشترک با دیگر موجودات نیست (یعنی همان چیزهایی که از قوه ممیزه صادر می‌شوند)، هر انسانی که تمییز صحیح‌تر و رویه صادق‌تر و اختیار بیش‌تری داشته باشد در انسانیت کامل‌تر است (همان: ۹۹). به همین دلیل است که عقل‌گرایی در نظریه اخلاقی ابن‌مسکویه موج می‌زند، زیرا او از اساس، با ملاک قراردادن این امر که کمال هر موجود در به‌فعلیت‌رسیدن قوای خاص اوست، تعقل را زیربنا و بزرگ‌ترین عامل کمال انسانی می‌داند. پس، برای اخلاقی شدن نیز راهی جز رد شدن از این معبر نمی‌بیند. بنابراین، از دید او، عقل‌گرایی یک شاخصه مهم اخلاقی است. وی، با یک تقسیم‌بندی عقلی از قوای نفس، آن را دارای سه قوه ناطقه، شهویه، و غضبیه می‌داند و بنابراین از دید او واجب است که عدد فضائل و ردائل منطبق بر تعداد این قوا منطبق باشد (همان: ۱۰۳). حال، اگر حرکت این نفس ناطقه معتدل و براساس ذات خود باشد، به فضیلت علم و حکمت می‌رسد؛ و اگر حرکت نفس حیوانی متعادل و پیرو نفس عاقله باشد، فضیلت عفت و سخاوت پدید می‌آید. نفس غضبیه نیز، اگر تابع نفس عاقله باشد، فضیلت حلم و شجاعت از آن پدید می‌آید (همان). از اعتدال این فضائل سه‌گانه در نسبت با هم، فضیلتی به‌وجود می‌آید که صورت تمام و کامل فضائل دیگر است و آن را عدالت می‌نامد. بنابراین، ابن‌مسکویه اجماع علما را بر چهارگانه بودن اجناس فضائل می‌داند؛ یعنی، حکمت، عفت، شجاعت، و عدالت (همان). پر واضح است که در این نوع چینش و تعیین نقش نفس و قوای آن پدیدآمدن تمامی فضائل منوط به پیروی نفوس از نفس عاقله است و این امر به‌معنای دادن نقشی بی‌بدیل به عقل برای رسیدن به فضائل است. این امر به‌منزله عقل محوری در نظریه وی است. او، به پیروی از ارسطو،

فضائل را به عقلانی و اخلاقی تقسیم‌بندی می‌کند. از دیدگاه ابن مسکویه، فضائل حد وسط رذائل‌اند؛ مانند نقطهٔ مرکز دایره که دورترین نقطهٔ درون دایره از تمامی محیط آن است. در این مورد، وی مشخصاً از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو نقل قول می‌کند (همان: ۱۱۰).

شاخصهٔ بعدی از منظر ابن مسکویه فضیلت‌محوری و فاعل‌محوری است. او، در مقالهٔ دوم، به خلق و خوی انسانی یا چیزی که در ادبیات اخلاق فضیلت‌آمیزی به آن منش اخلاقی فاعل می‌گویند می‌پردازد. وی خلق را چنین تعریف می‌کند: «الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر و لا رويه» (همان: ۱۱۵). یعنی: «خلق حالتی است نفسانی که دعوت‌کننده به افعال نفسانی بدون فکر و تأمل است». کاملاً مشخص است که خلق از منظر ارسطو با آنچه عامه در مورد خلق می‌گویند تفاوت دارد. از نظر عامهٔ مردم، فرد خوش‌رو و مهربان اخلاقی محسوب می‌شود، ولی از منظر علم اخلاق، خلق آن حالت نفسانی است که با وجود آن کارها به راحتی و بدون فکر از انسان صادر می‌شوند.

وی در ادامه متذکر می‌شود که این حالت نفسانی دو نوع است. اول آنچه طبیعی و از اصل مزاج آدمی است و دوم آنچه با عادت و ممارست به دست می‌آید (همان: ۱۱۵).

از دید وی، فضائل از جنس افعال و اعمال‌اند که از خلق و ملکات آدمی سرچشمه می‌گیرند، زیرا خلق حالتی از نفس است که داعی نفس است به انجام افعال بدون فکر. نقش شریعت در راه رسیدن به سعادت قوام‌بخشی به کودکان و عادت‌دانشان به کارهای خوب و آماده‌سازی آن‌ها برای قبول حکمت و فضیلت است (همان: ۱۱۹). از این نکته کاملاً هویداست که او در تلاش برای تطبیق آرای ارسطو با شریعت اسلام است و با بازکردن راه برای مطرح کردن شریعت در اخلاق، سعی در ارائهٔ نسخه‌ای اسلامی شده از اخلاق ارسطویی دارد.

ابن مسکویه تأکید می‌کند که افراد، هرچند در موقعیت‌های متفاوت اعمال فضیلت‌مندانه انجام بدهند، تازمانی که آن عمل را صرفاً به دلیل فضیلت بودن آن انجام نداده باشند، فضیلت‌مند واقعی تلقی نمی‌شوند. فرد باید هر کاری را اولاً به دلیل فضیلت‌مندانه بودنش انجام دهد و ثانیاً، با ممارست، آن را تبدیل به خلق یا، به عبارت بهتر، تبدیل به ملکه کند. کسی که بتواند تمامی قوای نفس و افعال و احوال آن را کنترل کند تا جایی که برخی بر دیگری برتری نداشته باشند، سپس این عدالت در معاملات و رفتارهای کرامت‌مند خارجی وی جلوه کند و نیز در تمامی این افعال خود فضیلت عدالت را اراده کند نه غرض دیگری را، عادل حقیقی است (همان: ۱۸۵).

او برای انسان دو کمال در نظر می‌گیرد: کمال علمی و کمال عملی. دلیل این کار را نیز وجود این دو قوه در انسان بیان می‌کند. کمال اول را کمال علمی و کمال دوم را کمال عملی می‌نامد و منزلت اولی به دومی را مانند منزلت صورت به ماده می‌داند و معتقد است که این دو، مانند ماده و صورت، قوام‌بخش یک‌دیگرند (همان: ۱۲۳). همان‌گونه‌که مشاهده می‌شود، در این جا نیز تمایل نظری و ارادت خود را به تشبیهات ارسطویی ثابت می‌کند، زیرا از ادبیات و مفاهیم فلسفی ارسطو و حتی شاهدمثال‌های او بهره می‌گیرد.

شاخصه بعدی که وی بر آن تأکید می‌کند سعادت‌گرایی است. او، در مقاله سوم از کتاب *تهذیب الاخلاق*، خیر را آن‌چه مقصود همگان و غایت نهایی همه چیز است تعریف می‌کند. سعادت نیز خیری در اضافه به صاحب آن است (همان: ۱۵۳). سعادت هر چیزی در کمال مختص به آن است. البته این سعادت مختص به ذی‌عقول است. وی سعادت را مختص به نفس نمی‌داند؛ بنابراین، افراد سعادت‌مند را به دو دسته تقسیم می‌کند: افرادی که در رتبه اشیا جسمانی و متعلق به احوال پست آن و درعین حال مشتاق به امور شریفه‌اند و افرادی که در رتبه اشیا روحانی و متعلق به احوال عالی آن‌اند و درعین حال، به امور پست به چشم عبرت و دلایل حکمت نگاه می‌کنند. در نظریه وی، سعادت امری محوری است که غرض از انجام افعال فضیلت‌مند رسیدن به آن است؛ بنابراین، این سعادت محوری، هنگامی که با طبیعت‌گرایی ارسطویی در تشخیص سعادت هر شیء گره می‌خورد، نقش محوری را در اخلاق به عقل می‌دهد.

نکته دیگری که ابن مسکویه بر آن تأکید دارد نقش شریعت و ایمان در اخلاق است. از دیدگاه ابن مسکویه، زمانی که فرد کلیات و حدود (ذوات) موجودات را بداند و قوای خود را به ترتیب صحیح و علمی به کار گیرد، مستحق این است که عالم صغیر نامیده شود، چون نه تنها صور تمامی موجودات در ذات فرد حاصل است، بلکه فرد به نحوی همان موجودات است. سپس به قدر استطاعت به این موجودات نظم می‌بخشد و آن‌گاه عالم تام و خلیفه مولای خود می‌شود و تقریبی پیدا می‌کند که بین او و خدا حجابی نمی‌ماند (همان: ۱۲۴). در این جا مشاهده می‌کنیم که او دست به اسلامی کردن نظریه اخلاقی ارسطو زده است و از اصطلاحات قرآنی برای بسط دیدگاه ارسطو بهره گرفته است، الفاظی چون خلیفه، مولا، تقرّب و ... که در متون اخلاقی ارسطو به چشم نمی‌خورند. وی در تقسیم‌بندی مراتب نفوس تأکید می‌کند که آخرین مرتبه حیوانیت اولین مرتبه انسانیت است، کمترین که برترین حیوانات آن‌هایی‌اند که قابل تأدیبات‌اند، زیرا تأدیبات اثر نطق است. او ساکنان قطب شمال و

جنوب و ترک و زنگی را حد فاصل میان حیوان و انسان می‌داند که با اندکی از تمییز و فهم از میمون‌ها متمایز می‌شوند (همان: ۱۴۸).

همان‌گونه که پیش از این هم بیان شد، ابن‌مسکویه در برخی از مواضع، مانند استفاده از الفاظی چون خلیفه و مولا و تقرب و خدا و ... اقدام به ارائه شواهدی از آیات و روایات برای نظریه اخلاقی ارسطو کرده است. او هم‌چنین، در بحث سعادت، به موضوع معاد اشاره می‌کند و در تهذیب الاخلاق از آیات قرآن بهره می‌گیرد و روایات بسیاری را شاهد مثال صحبت‌های خود می‌آورد و معاد را توضیح می‌دهد. او تزکیه نفس را وسیله رسیدن به نعمت‌های بهشتی و قره‌العین‌های بشری می‌داند و آیه شریفه «فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قره‌اعین»^۱ را شاهد مثال می‌آورد (همان: ۱۰۰)؛ همان نعمت‌های اخروی که، با اشاره به روایت نبوی^۲، آن‌ها را لذاتی می‌داند که بر قلب هیچ بشری خطور نکرده است (همان). در ضمن، برای تربیت صحیح و دینی کودکان نظر می‌دهد و از نقش شرع در تربیت کودکان و اخلاق سخن می‌گوید. او تا جایی پیش می‌رود که برای اثبات معادباوری ارسطو شاهد می‌آورد (همان: ۱۷۳). مقامات خلافت‌اللهی را براساس اخلاق ارسطویی تبیین می‌کند و تفاوت انسان و فرشتگان را توضیح می‌دهد. این‌ها بخشی از تلاش‌های وی برای تطبیق نظریه‌های ارسطو با مبانی دینی خود است. حاصل آن‌که، آن‌چه ما در کتاب‌های ابن‌مسکویه می‌بینیم، اگرچه از بسیاری علمای پیشین نقل قول دارد، اما آن را بدون اغراق می‌توان نسخه بومی شده فضیلت‌گرایی ارسطو نامید که میان این نسخه بومی شده با شریعت اسلام و اخلاق آن تطبیقی اجمالی برقرار شده است. یکی از نکاتی که بسیار حائز اهمیت است و نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد این مطلب است که میان نگرش ارسطو و ابن‌مسکویه در اخلاق تفاوت‌هایی وجود دارد که اصلی‌ترین علت این تفاوت‌ها تفاوت در جهان‌بینی غیرتوحیدی ارسطو و جهان‌بینی توحیدی ابن‌مسکویه است (ساجدی ۱۳۹۴: ۲۲). اما درحالی‌که ارسطو با نگاه غیرتوحیدی خود موفق نشده مدلی تام از سعادت و مصادیق آن ارائه کند، ابن‌مسکویه سعادت را برپایه عقل و شرع تفسیر می‌کند و با تقسیم‌بندی سعادت به دنیوی و اخروی مصداق حقیقی سعادت را قرب الهی می‌داند (ساجدی ۱۳۹۳: ۱۹).

۴. فضیلت‌گرایی از دیدگاه مایکل اسلوت

مایکل اسلوت، درکنار رزالیند هرسته‌اوس (Rosalind Hursthouse)، فیلیپا فوت (Philippa Foot)، السدیر مک‌ایتتایر (Alasdair MacIntyre)، و کریستین اسوانتون (Christine

(Swanton)، یکی از فیلسوفان اخلاق معاصر است که مدافع نظریه فضیلت‌گرایی است. فضیلت‌گرایی اسلوت متفاوت با دیگر فضیلت‌گرایان است. او درحقیقت یک نوهیومی است که به‌پیروی از هیوم بسیاری از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی ارسطویی را مردود می‌انگارد و تقریری جدید از فضیلت‌گرایی ارائه می‌کند که متفاوت با نظریه‌های ارسطو و احیاکننده آن در دوران معاصر، یعنی الیزابت آنسکوم، است. اسلوت در آثار خود تلاش می‌کند شاخصه‌هایی را که تاکنون جزئی از اخلاق فضیلت شمرده شده‌اند دوباره نقد کند و بگوید که نسخه‌هایی متفاوت با نسخه ارسطو برای فضیلت‌گرایی وجود دارد. او به این منظور از دیدگاه‌های اخلاقی هیوم کمک می‌گیرد. هیوم نیز، در رد عقل‌گرایی در اخلاق، متأثر از هاجسن است و عاطفه‌گرا محسوب می‌شود (غفاری ۱۳۸۵: ۱۵۵). درنظر اسلوت، فردی طرف‌دار اخلاق فضیلت محسوب می‌شود که انگیزه و شخص فضیلت‌مند را مهم‌ترین عنصر اخلاق بداند. بنابراین، بقیه شاخصه‌هایی را که ممکن است جزئی از اخلاق فضیلت به حساب بیایند به‌چالش می‌کشد. از دیدگاه او، سعادت‌گرایی امری است که براساس آن هیچ ویژگی شخصیتی فضیلت شمرده نمی‌شود، مگر زمانی که در خدمت علایق فرد باشد و مجموعاً موجب بالارفتن بهروزی فرد شود. سعادت‌گرایی مفروض می‌گیرد که بهروزی طولانی‌مدت خود فاعل اخلاقی نقطه آغاز تفکر اخلاقی هر فرد است (اسلوت ۱۳۹۲: ۱۶۶).

این در حالی است که از دید او بیش‌تر کسانی که در دوران مدرن به اخلاق فضیلت قائل‌اند سعادت‌گرایی را نمی‌پذیرند و بر این نظرند که فرد فضیلت‌مند باید گاهی منفعت بیش‌تر خود را فدای منفعت دیگران کند. او پیدایش این دیدگاه در اخلاق فضیلت مدرن را متأثر از آموزه‌های مسیحی و فداکاری عیسی مسیح (ع) برای انسان‌های گناه‌کار می‌داند. بسیاری از قائلان به اخلاق فضیلت مدرن و معاصر، بر وظایف درقبال دیگران، حتی به‌بهای فداکردن بهروزی کسی که این وظایف را دارد، تأکید می‌کنند. به‌نظر اسلوت، از این‌حیث، اخلاق فضیلت مدرن به اخلاق کانتی و فایده‌گرایی شبیه‌تر است تا فضیلت‌گرایی باستانی. او تصریح می‌کند تازمانی که اخلاق فضیلت را مستلزم سعادت‌گرایی بدانیم نمی‌توانیم آن را معارض خودگرایی بدانیم (همان: ۱۶۷). درباب آموزه حد وسط نیز باید گفت که اسلوت و بسیاری از فضیلت‌گرایان معاصر آموزه حد وسط ارسطو درباب فضائل و رذائل را کنار گذاشته‌اند. شاید بتوان دلیل این امر را ضعف فلسفه اخلاق ارسطویی در تبیین فضائل مانند وفای به عهد، صداقت، و وظیفه‌شناسی دانست، زیرا این فضائل نمی‌توانند حد وسط افراط

و تفریط باشند. از سوی دیگر، با ظهور مفاهیمی مانند حقوق بشر و ناتوانی این نظریه در تبیین مفاهیم یادشده با آموزه حد وسط، این آموزه به مرور کنار گذاشته شد.

دیگر شاخصه‌ای که اسلوت آن را نقد می‌کند عقل‌گرایی است. وی اخلاق فضیلت کلاسیک را، تقریباً در تمام موارد، عقل‌گرایانه می‌داند، در حالی که هیوم و متخصصان اخلاق فضیلت معاصر عاطفه و احساس را پایه‌ای برای اخلاق در نظر می‌گیرند؛ یعنی برای این که فضیلت و منش اخلاقی، و نه فایده‌گرایی یا وظیفه‌گرایی، را مهم‌ترین عنصر نظریه اخلاقی خود بدانیم، هیچ نیازی به عقل‌گرا بودن در نظریه اخلاقی خود نداریم. بنابراین، پیش‌فرض‌های عقلانی را نمی‌توان در تعریف یا مفهوم اخلاق فضیلت گنجانده (همان). به نظر اسلوت، تأثیر هیوم در اخلاق فضیلت مهم‌ترین تأثیر تاریخی غیرارسطویی در اخلاق فضیلت متأخر بوده است. هیوم عاطفه‌گرایی بود که فکر می‌کرد اخلاق و فضیلت بیش‌تر به احساسات و انگیزه‌های احساسی منوط است تا عقل و عقلانیت. اخلاق فضیلت نوهیومی نیز چنین دیدگاهی دارد. از نظر هیوم، اخلاق مقوله‌ای عملی است و احکام عقلی نمی‌توانند انسان را وادار به عمل کنند و هیچ‌گونه مصالحه‌ای میان این دو نمی‌توان برقرار کرد (غفاری ۱۳۸۵: ۱۵۶). مایکل اسلوت، که خود را فضیلت‌گرای نوهیومی می‌داند، بر این امر تأکید می‌کند که اگرچه تمام نسخه‌های کلاسیک اخلاق فضیلت عقل‌گرا هستند، عقل‌گرایی از شاخصه‌های اصلی فضیلت‌گرایی نیست و حتی فردی مانند هیوم که اخلاق را منوط به انگیزه‌های احساسی می‌کند می‌تواند فضیلت‌گرا باشد. اسلوت، در دفاع از این که هیوم می‌تواند فضیلت‌گرا باشد، می‌گوید دیدگاه اخلاقی هیوم ترکیب ناستواری از اخلاق وظیفه‌گرا، فایده‌گرا، و اخلاق فضیلت است، اما هیوم تأکید زیادی دارد که فضیلت یا درستی یک عمل بستگی به فضیلت‌مندی انگیزه‌ای دارد که در پس آن است و این ایده مطمئناً اخلاق فضیلت است (اسلوت ۱۳۹۲: ۱۷۱). یکی از پرنفوذترین رویکردهای عاطفه‌گرایانه به اخلاق مراقبت (ethics of care) است که اسلوت وام‌گرفتن از آن را ضروری می‌داند. اخلاق مراقبت، به جای تأکید بر حقوق فرد در برابر دیگران که عقل‌گرایی کانتی نیز بدان تمسک می‌کند، بر ارتباط با دیگران و دل‌مشغولی به سعادت آنها تأکید می‌کند. اسلوت اخلاق فضیلت نوهیومی را وام‌دار اخلاق مراقبت می‌داند، ولی آن را نیز در نهایت داخل در همان سنت عاطفه‌گرایی هیوم می‌داند (همان). هیوم معتقد است نباید عقل را در حوزه اخلاق قاضی بدانیم. این عقل نیست که فضائل و رذائل را تشخیص می‌دهد، بلکه به‌واسطه احساسی که از اعمال حاصل می‌شود می‌توان درباره خوبی یا بدی

آن‌ها حکم کرد (شاملو ۱۳۹۱: ۹۹). به بیان اسلوت، همان‌طور که روان‌شناسان گفته‌اند، هم‌دلی طبیعی بشر ما را بیش‌تر درباره آسیب‌های احتمالی که با آن‌ها به واسطه ادراک آشناییم دغدغه‌مند می‌کند تا آسیب‌هایی که ناآشناوند یا آن‌ها را صرفاً آسیب‌هایی احتمالی می‌دانیم و به‌همین منوال، ما از ارتباط علی مستقیم که متضمن آسیب‌رساندن باشد بیش‌تر گریزانیم تا این‌که به همان آسیب فقط اجازه وقوع بدهیم. احتمالاً، ازدید دیگران، هم‌دلی و برخورداری از دغدغه‌های هم‌دلانه بیش‌تر جلوه‌های حیات احساسی و عاطفی ما هستند تا عقل محض یا عملی؛ بنابراین این بحث صرفاً طرح بسیار مختصری از رویکرد عاطفه‌گرا به وظیفه‌گرایی است (اسلوت ۱۳۹۲: ۱۷۵).

اسلوت، در بیان تفاوت‌های اخلاق مراقبت با فضیلت‌گرایی، به ارزش ذاتی مراقبت اشاره می‌کند. ازدیدگاه اسلوت، ارزش ذاتی مراقبت پسندیده است. یعنی، مراقبت نه به دلیل این‌که نتیجه خوب می‌دهد، بلکه به دلیل این‌که نوعی انگیزه است خوب محسوب می‌شود؛ مثلاً چون فرد خوبی را برای دیگران می‌خواهد. اما اخلاق فضیلت معمولاً می‌خواهد بگوید ارزش مراقبت به دلیل نقش خوبی است که در ارتباط مراقبتی بازی می‌کند (ارزش ذاتی ندارد). درنگاه وی، این مسئله (یعنی ارزش روابط و ارزش در روابط) اصولی‌ترین یا بنیادی‌ترین ارزش اخلاقی است و توجه می‌دهد که ارزش اخلاقی اعمال و ویژگی‌های فرد باید به‌منزله امری در نظر گرفته شود که از ارزش روابطی معین مشتق می‌شود (همان: ۱۷۲). اخلاق فضیلت مراقبتی نوهیومی می‌خواهد بگوید که خصیصه شخصیتی مراقبت ارزش ذاتی دارد، زیرا اگر هم مراقب بودن و هم مراقبت شدن نقش اصلی در تعیین فضیلت‌مندی اخلاقی داشته باشند مراقب بودن (مانند مادر) نقش و فضیلتی دارد که مراقبت شدن (مانند فرزند) به‌روشنی فاقد آن است. اسلوت، با این استدلال که مراقب بودن درحقیقت روشی دوستانه برای سخن‌گفتن از صور مختلف خیرخواهی است، اخلاق فضیلت مراقبتی را تماماً در درون سنت عاطفه‌گرایی هیومی تفسیر می‌کند (همان). اخلاق غم‌خواری^۳ نوعی اخلاق عاطفه‌گراست که ریشه در جنبش «مدافعان حقوق زن» و نیز «طبیعت‌گرایی عمل‌گرا» دارد (غفاری ۱۳۸۵: ۱۷۸). اسلوت، با بررسی چالش‌هایی که اخلاق فضیلت با آن‌ها روبه‌روست و پاسخ‌های نسخه‌های مختلف فضیلت‌گرایی به آن‌ها، پاسخ عاطفه‌گرایانه خود را مطرح می‌کند. یکی از این چالش‌ها توجیه وظیفه‌شناسی بر مبنای اخلاق فضیلت است. ازدید اسلوت، وظیفه‌شناسی تنها یکی از جهات تعامل جانب‌دارانه و توأم با نگاه خاص ما به خیر و شر در جهان است. ما ارتباط علی غیرمستقیم با آسیب یا

فاجعه را به ارتباط علی مستقیم ترجیح می‌دهیم (اسلوت ۱۳۹۲: ۱۷۵). ازدیدگاه اخلاق مراقبت، عمل اخلاقی وابستگی زیادی به ارتباط‌های عاطفی انسان‌ها با یکدیگر دارد و تمرکز بر روابط اخلاقی به جای خودمختاری در اخلاق می‌تواند اصلاح‌کننده تفکر اخلاقی باشد (همان: ۱۷۲).

موضوع دیگری که می‌تواند چالشی مدرن برای اخلاق فضیلت باشد مسئله اخلاق سیاسی است. هیچ‌کدام از صور اخلاق فضیلت باستانی از مفهوم دموکراتیک یا تساوی طلبانه عدالت اجتماعی دفاع نکرده‌اند (همان: ۱۷۵)؛ و این یعنی بازگشت به گذشته یا نقص و ناکارآمدی اخلاق فضیلت. هریک از عالمان اخلاق فضیلت راه‌کاری برای این موضوع ارائه داده‌اند. در مورد فلسفه رواقی، مارتا نوسبام ایده‌هایی ارائه داده است که بتواند به فلسفه دموکراتیک دوران مدرن تغییر پیدا کند. السدیر مک‌ایتتیر نیز برای استدلال علیه اخلاق سیاسی لیبرال از ارسطو بهره گرفته است، اما مارتا نوسبام نشان داده است که سیاست ارسطو بیش‌تر از ایده تساوی طلبانه و دموکراتیک هم‌کاری اجتماعی حمایت می‌کند، مگر در شرایطی که برای شهروند بودن ضمیمه می‌کند. ارسطو معتقد است زندگی فضیلت‌مندانه مؤلفه اصلی سعادت یا زندگی خوب است و جوامع را تا آن‌جا عادلانه می‌داند که شهروندان قادر باشند زندگی خوب داشته باشند. هرستهاوس معتقد است، به جای آن‌که حقوق مدنی و سیاسی مدرن را مبنای فهم عدالت تلقی کنیم، می‌توانیم بیش‌تر این حقوق را از مفهوم ارسطویی عدالت اجتماعی به دست آوریم (همان).

عدالت را ازدیدگاه اخلاق فضیلت نوهیومی می‌توان این‌گونه دید که، در جایی که جوامع تفاوت در ثروت و قدرت را برای گروه‌هایی خاص رقم می‌زنند، آشکارا بی‌اعتنایی به خیر عمومی کشور به مثابه یک کل به چشم می‌خورد و چنین دغدغه‌ای می‌تواند سنگ‌محکی برای عدالت اجتماعی در یک نظریه عاطفه‌گرایانه دوران مدرن باشد. همان‌طور که گفتیم، از آن‌جا که ازدیدگاه اسلوت شخصیت و انگیزه اخلاقی مهم‌ترین عناصر برای فضیلت‌گرا نامیده شدن اخلاق به‌شمار می‌آیند، سعادت‌گرایی و عقل‌گرایی جزئی لاینفک از فضیلت‌گرایی نیستند. آموزه حد وسط نیز در میان فیلسوفان اخلاق جدید طرف‌داری ندارد. البته سنت عاطفه‌گرایی در این میان خود با انتقادهایی روبه‌روست. احکام اخلاقی همواره اموری عاطفی نیستند؛ علاوه‌بر آن، خوب و بد را همیشه نمی‌توان به‌نحو صحیح به اظهارات عاطفی ترجمه کرد (گنسلر ۱۳۹۰: ۱۴۷-۱۴۸). عاطفه‌گرایی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمی را با هم از بین می‌برد (گنسلر ۱۳۹۰: ۱۴۹). این امر تالی‌های فاسد بسیاری دارد و درحقیقت به معنی نابودی اخلاق است.

۵. مقایسه آرای ابن‌مسکویه و اسلوت

نظریه اخلاقی ابن‌مسکویه، ضمن اثرپذیری بسیار از ارسطو، کاملاً نسخه‌ای بومی شده است که یک عالم مسلمان برای تبیین و توضیح اخلاق دینی و ملزومات آن به‌کار برده است. با آن‌که تشابه این نظریه با آنچه مایکل اسلوت در نظریه‌های خود بیان می‌کند اندک است، اما آن‌قدر مهم است که بتوان هر دوی آن‌ها را فضیلت‌گرایانه نامید. اگر، به‌قول اسلوت، فقط کسی که شخص و انگیزه‌های فاعل اخلاقی را بنیان اخلاق خود قرار می‌دهد بتواند فضیلت‌گرا باشد، تأکیدی که هریک از این دو اندیشمند بر شخص فضیلت‌مند و انگیزه‌های آن دارند گواه فضیلت‌گرا بودن هریک است. تفاوت این دو نظریه ناشی از الهام ابن‌مسکویه از ارسطو و اسلوت از هیوم است. اسلوت، که به‌تبع هیوم عقل‌گرایی ارسطو در اخلاق را کنار می‌نهد و احساس و عاطفه را بنیان تفکر اخلاقی می‌داند، عقل‌گرایی ابن‌مسکویه و نتایج ناشی از آن را نمی‌پذیرد. سعادت‌گرایی نیز، که درحقیقت یکی از شالوده‌های نظریه ابن‌مسکویه است که براساس آن وجه انجام افعال و معاد و شرع را توجیه می‌کند، از نظر اسلوت پذیرفته‌شده نیست، زیرا مستلزم نوعی خودگرایی است.

البته در دفاع از نظریه ابن‌مسکویه و در پاسخ اسلوت، براساس سه دلیل می‌توان نوعی از سعادت‌گرایی را متصور شد که مستلزم خودگرایی نباشد: نخست، ابن‌مسکویه، به‌پیروی از ارسطو، سعادت فرد را درگرو زندگی مدنی و اجتماعی و تا حد بسیاری وابسته به جامعه‌ای می‌داند که در آن زندگی می‌کند (همان: ۱۸۸). همین امر نظریه ابن‌مسکویه را از خودگرایی جدا می‌کند؛ دوم، نگاه وی به عدالت صرفاً محدود به یک فضیلت نمی‌شود، بلکه او به اجرای فضائلی مانند عدالت و نتایج اجرای آن‌ها در جامعه و سعادت افراد آن می‌پردازد (همان: ۱۸۶). این دلیل نیز نظریه اخلاقی ابن‌مسکویه را از اتهام خودگرایی مبرا می‌کند؛ سوم، در نظریه ابن‌مسکویه که رنگ‌وبوی اسلامی دارد، دنیا و آخرت با هم لحاظ می‌شوند و این شریعت است که ملاک اعتدال و توسط را بیان می‌کند (همان: ۱۸۸). از این‌رو، همه‌چیز در نسبت با آخرت و رضایت الهی (و نه صرفاً سعادت فردی) سنجیده می‌شود و فرد به مقام خلیفه‌اللهی می‌رسد و بنابراین خودگرایی معنایی نخواهد داشت (همان: ۱۲۴). براساس این سه دلیل، نسبت خودگرایی به نظریه ابن‌مسکویه نسبتی نارواست و حتی سعادت‌گرایی الهی نظریه ابن‌مسکویه را می‌توان نقطه قوت و برتری آن بر نظریه اخلاقی مایکل اسلوت دانست که غایت اخلاقی و مراحل رسیدن به آن غایت را تبیین می‌کند. اما درباره اختلاف اسلوت و ابن‌مسکویه در عقل‌گرایی و عاطفه‌گرایی باید گفت که عقل‌گرایی در اخلاق، در مقایسه با عاطفه‌گرایی، تبیین بهتری از قوای درونی و

روابط اخلاقی انسان‌ها به دست می‌دهد. عقل‌گرایانی مانند ارسطو و ابن‌مسکویه، با تفکیک عقلی قوای انسان، کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی را بهتر تبیین می‌کنند و بنابراین راه‌حلی برای بهتر شدن و سیر رشد اخلاقی ارائه می‌دهند، درحالی‌که عاطفه‌گرایانی که صرفاً عواطف را سنگ‌بنای اخلاق قرار می‌دهند، به‌همیندلیل، از ارائه راه‌کار برای رشد اخلاقی ناتوان‌اند. از طرفی، خوب و بد را همیشه نمی‌توان به اظهارات عاطفی ترجمه کرد، بنابراین عاطفه‌گرایی نظریه‌ای ناقص محسوب می‌شود؛ حال آن‌که در نظریه عقل‌گرایانه ابن‌مسکویه، با در نظر گرفتن سه قوه شهویه، غضبیه، و عقلیه، راه برای توجیحات عقلانی و هم‌چنین توجیه از طریق امیال (شهوت و غضب) باز است. از سوی دیگر، عاطفه‌گرایی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمی را با هم از بین می‌برد (گنسلر ۱۳۹۰: ۱۴۹). از این‌رو عینیت در اخلاق امکان رشد و ترقی اخلاقی را از فرد و جامعه سلب می‌کند و عقب‌ماندگی اخلاقی به بار می‌آورد. در فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه به فضائل عقلانی نیز توجه می‌شود. وی، با تقسیم‌بندی فضائل به اخلاقی و عقلانی، منزلت کمال نظری به کمال عملی را همانند منزلت صورت به ماده می‌داند که هیچ‌یک بدون دیگری کامل نمی‌شود (ابن‌مسکویه ۱۴۳۷: ۱۸۸)، امری که اسلوت با سنگ‌بنا قرار دادن عواطف منکر آن است. پر واضح است که خواستن ما به تنهایی نمی‌تواند باعث خوب یا بد شدن چیزی بشود، بلکه صدور حکم اخلاقی باید پشتوانه‌ای منطقی داشته باشد. برخورداری نظریه ابن‌مسکویه از این پشتوانه، هرچند با ایراداتی همراه است، نظریه او را بر اسلوت برتری می‌دهد.

آموزه حد وسط در تشخیص فضائل که ابن‌مسکویه بر آن تأکید دارد نیز جایی در نظریه‌های اخلاقی مدرن، از جمله نظریه مایکل اسلوت، ندارد. اگرچه امروزه آموزه حد وسط کنار گذاشته شده است، اما نکته مثبتی که در این آموزه وجود دارد ارائه راه‌کار و مقیاسی برای تشخیص فضائل است. حد وسط، در کنار تفکیک عقلانی قوای نفس، مقیاسی هرچند ناکافی برای تشخیص فضائل ارائه می‌دهد و این امری است که نظریه اسلوت در آن دچار مشکل است. توجیه گزاره‌های دینی و برخورداری از رنگ‌وبوی اسلامی نیز از دیگر تفاوت‌های نظریه ابن‌مسکویه‌اند که البته اسلوت دغدغه آن را ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

هرچند نظریه فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌مسکویه با برخی انتقادات از سوی مایکل اسلوت مواجه است، اما در مجموع می‌توان گفت نظریه ابن‌مسکویه اولاً با تطبیق مبانی فضیلت‌گرایی با اخلاق دینی نظریه‌ای منسجم‌تر ارائه کرده است و ثانیاً، برخلاف اسلوت، با

طرح سعادت‌گرایی مبتنی بر تقرب الهی و بندگی، هم خودگرایی را از نظریه خود دور کرده و هم با عقل‌گرایی به دام پیامدهای نادرست عاطفه‌گرایی نیفتاده است. وی عینیت در اخلاق را حفظ کرده، سعادت را بر مبنای فضائل اخلاقی و عقلانی و با توجه به دین اسلام تبیین کرده و برای تشخیص آنان و نیز مقابله با رذائل و حتی تربیت فضیلت‌مندانه راه‌کار ارائه کرده است، و در توجیه منطقی احکام اخلاقی موفق‌تر از اسلوت است. اشکالات متعددی هم چون نابودی عینیت اخلاقی و عینیت روش علمی بر نظریه عاطفه‌گرایی وارد است که نظریه افرادی چون ابن‌مسکویه را در برابر اسلوت تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد در مجموع نظریه ابن‌مسکویه از نظریه اسلوت پذیرفتنی‌تر و منسجم‌تر است، اگرچه این نظریه نیز در مواردی مانند آموزه حد وسط نیازمند اصلاح و بازبینی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. قرآن کریم، ۳۲: ۱۷.
۲. اشاره دارد به روایت مشهور و صحیح نبوی (ص) در منابع شیعی و سنی که حضرت در باب صفات بهشت فرموده است: «وَقَدْ وَرَدَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أُعِدَّتْ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ... رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ جَمِيعًا» (مجلسی ۱۴۰۳: ج ۸، ۹۲).
۳. ترجمه دیگری برای «اخلاق مراقبت».

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن‌مسکویه، احمد بن محمد بن مسکویه (۴۳۷ق)، تهذیب الاخلاق او کتاب الطهارة فی تهذیب الاخلاق، سیدحسین مؤمنی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ارسطو (۱۳۹۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷)، اخلاق فضیلت‌مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱.
- اسلوت، مایکل (۱۳۹۲)، اخلاق فضیلت، ترجمه وحید سهرابی‌فر، فصل‌نامه علمی - تخصصی هفت آسمان، دانشگاه ادیان، مذاهب، و عرفان، ش ۵۹.
- پورتر، جین (۱۳۷۸)، اخلاق فضیلت، ترجمه انشاءالله رحمتی، فصل‌نامه علمی - تخصصی قبسات، ش ۱۳.

- پینکین، کالوین (۱۳۸۱)، *اخلاق نیکوماخوس ارسطو*، ترجمه سیدعلی حقی، فصل نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۳ و ۱۴.
- ساجدی، علی محمد (۱۳۹۳)، *سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی*، فصل نامه علمی - پژوهشی تاریخ فلسفه، ش ۱۹.
- ساجدی، علی محمد (۱۳۹۴)، *آموزه‌های اخلاق از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی*، فصل نامه علمی - پژوهشی تاریخ فلسفه، ش ۲۲.
- شاملو، غلامرضا و علی سلمانی (۱۳۹۱)، «زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم»، فصل نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۴)، «ارسطو، هیوم، و اخلاق فضیلت»، فصل نامه علمی - پژوهشی اندیشه دینی، ش ۱۴.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۷)، *اخلاق فضیلت و اخلاق دینی*، فصل نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، *اخلاق فضیلت*، تهران: حکمت.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
- غفاری، ابوالفضل (۱۳۸۵)، *عاطفی‌گرایی در اخلاق پیشینه تاریخی تا وضعیت پسا مدرن*، فصل نامه علمی - پژوهشی مطالعات اسلامی، ش ۷۱.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۹۲)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
- گنسلر، هری (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*، ترجمه مهدی اخوان، تهران: علمی و فرهنگی.
- گنسلر، هری (۱۳۹۰)، *اخلاق فضیلت محور*، ترجمه مهدی اخوان، ماه نامه اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۷.
- مک‌ایتتایر، السدیر (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، *اخلاق فضیلت‌مدار*، ترجمه حمید شهریاری، فصل نامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: فقیونس.