



فضیلت‌گرایی پیشین و معاصر؛

یونان باستان و پینکافس

سید محمد باقر میرصانع* | هادی صادقی**

چکیده

فضیلت‌گرایی، از باسابقه‌ترین نظریه‌های اخلاقی است که در دهه‌های اخیر بار دیگر توجه فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرده و اقبال بسیاری از اخلاق‌پژوهان را در پی داشته است. ادموند پینکافس - فیلسوف فضیلت‌گرا و در نظر برخی از احیاکنندگان فضیلت‌گرایی در دوره معاصر - ضمن تخطئه آنچه که او فروکاهش‌گرایی در حوزه اخلاق می‌نامد، تقریری تازه و متفاوت از فضیلت‌گرایی ارائه داده است. در این مقاله پس از اشاره‌ای گذرا به مایه‌ها و مبانی نظریه فضیلت‌گرایانه افلاطون و ارسطو - سرآمدان فضیلت‌گرایی در یونان باستان - به مقایسه دیدگاه‌های فضیلت‌گرایی کلاسیک با انگاره‌های فضیلت‌گرایانه پینکافس، پرداخته شده است. پوشیده نیست که افلاطون و ارسطو، رویکردی غایت‌گرا داشته‌اند و از سویی فضایل را غیرنسبی و قابل بازگشت به فضیلت واحد می‌انگاشتند، اما پینکافس ضمن نقد فروکاستن اخلاق به یک یا چند فضیلت یا اصل اخلاقی محدود، بر کارکردگرایی به جای غایت‌گرایی تأکید می‌کند. مقایسه در چهار بخش معناشناسی، گونه‌ها و اقسام فضایل، ادله فضیلت‌گرایی و ملاک‌گزینش فضایل، به همراه نیم‌نگاهی تحلیلی و تاریخی انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق هنجاری، فضیلت‌گرایی، اخلاق فضیلت، فضایل، افلاطون، ارسطو، ادموند پینکافس.

* پژوهشگر گروه اخلاق نظری پژوهشگاه قرآن و حدیث | smb.mirsane@gmail.com

** دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث | sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۷ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۹ | (این پژوهش با حمایت پژوهشگاه قرآن و حدیث انجام شده است).

مقدمه

اخلاق فضیلت از نظریه‌های شاخص در اخلاق هنجاری است که از آغاز تا اوایل رنسانس بسیار رونق داشت، اما پس از رنسانس به سبب غلبه نگاه حسی و تجربی، رنگ باخت و اخلاق کنش‌گرا جای آن را گرفت، ولی در قرون معاصر دوباره دانشمندان نوارسطویی اندیشه‌های مبتنی بر اخلاق فضیلت را پی گرفته‌اند. برای شناخت بهتر فضیلت‌گرایی، مقایسه اندیشه‌های فضیلت‌گروان پیشین با اندیشه معاصر ضروری به نظر می‌رسد.

بحث از فضایل، پیش از سقراط نیز مطرح بوده است، اما می‌توان سقراط^۱ (۴۶۹/۴۷۰-۳۹۹ ق.م)، افلاطون^۲ (۴۲۷/۴۲۸-۳۴۷/۳۴۸ ق.م) و ارسطو^۳ (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) را نخستین ارائه دهندگان منسجم این نظریه دانست. سقراط فضائل را راه‌گشای انسان‌های عصر خود می‌پنداشت و آغازگر راهی بود که از سوی افلاطون درباره نفس و جامعه پی گرفته شد. ارسطو بحث درباره این موضوعات را به صورت نظام‌مند مطرح کرد.

فضیلت‌گرایی معاصر با مقاله آنسکام^۴ (۱۹۱۹-۲۰۰۱ م). با عنوان «نظریه‌های اخلاقی مدرن»^۵ در سال ۱۹۵۸م آغاز شد که با تبیین دوباره فضیلت‌گرایی، به نقد اخلاق کنش‌گرا می‌پرداخت و اعتراضی بود به نادیده گرفتن ویژگی‌های منشی افراد در اخلاق کنش‌گرا که سبب شکل گرفتن اخلاقی بی‌روح شده بود.

پینکافس^۶ (۱۹۱۹م) از فضیلت‌گرایان معاصر است که روشی متفاوت نسبت به فضیلت‌گرایان یونان اتخاذ کرده است. او در سال ۱۹۷۱ میلادی مقاله‌ای با عنوان «اخلاق مسئله‌محور» نگاشت و در آن، اخلاق فضیلت را قریب و بدیل دیگر نظریه‌های اخلاقی قرن بیستم دانست و بر لزوم بازگشت به مفاهیم «فضیلت» و «تعالی انسانی» پای فشرد. او



1. Socrates

2. Plato

3. Aristotle

4. G. E. M. Anscombe (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe)

5. "Modern Moral Philosophy"

۶. Edmund L. Pincoffs از متفکران اخلاق و حقوق معاصر، در شیکاگو به دنیا آمد و در سال ۱۹۵۷ دکترای خود را از دانشگاه کرنل گرفت و مدتی را نیز رئیس دپارتمان فلسفه دانشگاه هوستون بود و در آنجا و دانشگاه تگزاس دروس فلسفه تحلیلی، فلسفه اجتماعی و سیاسی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه تعلیم و تربیت و تاریخ فلسفه را تدریس می‌کرد.

دیدگاهش را نه برای حل معضلات اخلاقی، بلکه برای پرورش انسان کامل اخلاقی می‌داند. اهمیت و تأثیر دیدگاه‌های پینکافس در اخلاق - به‌ویژه در بحث‌های اخلاق فضیلت‌محور - قابل انکار نیست. او با نگارش کتاب از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی^۱ نظریه ابتکاری‌اش را درباره فضیلت ارائه کرده است.^۲

تقریر فضیلت‌گرایانه پینکافس نظریه‌ای ابتکاری است که از سویی اشکالات تقریرهای سنتی اخلاق فضیلت، وظیفه و سود را بیان کرده و از سوی دیگر در تعریف فضایل و رذایل و نظریه‌اش درباره معیار صواب و خطای احکام اخلاقی، نکاتی دقیق و بدیع بیان کرده است. خصوصیتی از این دست ما را برآن داشت که به مقایسه این دو دیدگاه پردازیم.

گزارشی کوتاه از فضیلت‌گرایی



۸۹

فضیلت‌گرایی پیشین و معاصر؛ یونان باستان و پینکافس

برخی نظریه‌های اخلاقی که درصدد یافتن ملاک و معیار ارزش و الزام‌اند، ناظر به افعال اخلاقی و برخی دیگر نیز ناظر به منش درونی‌اند. نظریه‌های ناظر به افعال، کنش‌گرایانه و نظریه‌های ناظر به منش‌های درونی، فضیلت‌گرا هستند. نظریه‌های کنش‌گرا با تأکید بر فعل اخلاقی، معیارهایی همچون نفع شخصی، سود بیشتر برای بیشترین افراد و مطابقت با وظیفه و قانون را مطرح می‌کنند. در مقابل، فضیلت‌گرایان قرار دارند که بیشتر بر منش اخلاقی تأکید دارند و از نظر آنها رفتار و عمل آدمی تابع ملکات و منش‌های درونی است. این نظریه‌ها با محور قراردادن منش‌ها و ملکات، علم اخلاق را متکفل شناسایی و پرورش فضایل می‌دانند و ارزش اصیل را به ملکات درونی نسبت می‌دهند و ارزش افعال را برآمده از ارزش ملکات متناسب با آنها می‌دانند؛ برخلاف کنش‌گرایی که ارزش را اصالتاً به

1. *Quandaries and Virtue Against Reductivism in Ethics*

۲. السدیر مک اینتایر (Alasdair MacIntyre) (۱۹۲۹-... م.) از متفکران اخلاق فضیلت در دوران معاصر، مقاله‌ای در معرفی این کتاب نوشته و آن را با کتاب مطالعات اخلاقی برادلی (Francis Herbert Bradley) (۱۸۴۶-۱۹۲۴ م.) مقایسه کرده است. جول فاینبرگ (Joel Feinberg) (۱۹۲۶-۲۰۰۴ م.) مؤلف کتاب مفاهیم اخلاقی درباره کتاب پینکافس گفته است که تا کنون هیچ کس به خوبی وی نتوانسته است سرشت روابط بین داوری و منش اخلاقی را تبیین کند (به نقل از مقدمه مترجم کتاب از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی).

رفتار بازمی‌گردانند و تنها به هنگام بحث از تثبیت رفتارها، از ملکات در جایگاه ضمانت‌های اجرایی، سخن به میان می‌آورد.

سه مفهوم «فضیلت»^۱، «عقل عملی»^۲ و «سعادت»^۳ را می‌توان مفاهیم محوری اخلاق فضیلت دانست (Hursthouse, 2013). ملکات و فضایل در جایگاه موضوعات ارزش‌گذاری در اخلاق فضیلت بررسی می‌شوند. برخی تقریرهای افراطی فضیلت‌گرایی، تنها ملکات درونی را دارای ارزش می‌دانند و برای افعال، سهمی از ارزش اخلاقی قائل نیستند و برخی دیگر، ارزش افعال را تابعی از ارزش ملکات و فضایل دانسته، فضایل را دارای ارزش اصیل می‌دانند، اما تقریر اعتدالی، قواعد اخلاقی را چشمان فضایل و فضایل را نیروی قواعد می‌شمارد و با تأکید بر اهمیت فضایل، هر یک را دارای ارزش ذاتی می‌داند.

تفکر نخست، جایگاهی برای قواعد اخلاقی قائل نیست و توصیه قواعد را برای اخلاق، مضرّ می‌داند. تقریر دیگر، قواعد را مشتقاتی از فضایل می‌داند که به راهنمایی آنها کشف و استنباط می‌شوند، اما تقریر اعتدالی با تبیین فضایل و قواعد، هر دو را تأثیرگذار دانسته، فضایل را در مرتبه‌ای بالاتر می‌نشانند.

از دیگر مباحث مربوط به فضیلت‌گرایی، تحلیل معنایی و وجودی فضیلت است که ارسطو و پیروانش، آن را «ملکه‌ای نفسانی و حد وسط افراط و تفریط» می‌دانند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۲ و ۶۵) که این نظریه را می‌توان نظریه غالب سنت اخلاقی اسلام و مسیحیت دانست. فضیلت‌گرایان معاصر نیز هر یک تعریف متفاوتی ارائه کرده‌اند که برخی با توجه به ماهیت فضیلت و برخی با توجه به کارکرد آن است.^۴

بحث دیگر درباره فضایل، دسته‌بندی و لوازم آنهاست. فضایل اصلی و فرعی به چه معناست؟ آیا فضیلت اصیل وجود دارد؟ آیا فضایل به یکدیگر برگشت دارند یا خیر؟ در صورت برگشت، به فضیلت واحد بازمی‌گردند یا متعدد؟ اقسام فضایل چگونه دسته‌بندی می‌شوند؟ برخی، فضایل را مرتبط با هم و دارای اصلی و فرعی می‌دانند؛ چنان‌که ارسطو «عدالت»

۱. Arête در زبان یونانی و Virtue در انگلیسی.

2. practical wisdom

۳. Eudaimonia در زبان یونانی و Happiness در انگلیسی.

۴. برای آشنایی با برخی از این تعاریف، نک: خزاعی، ۱۳۸۹: ۵۹-۱۰۴.

را اصلی‌ترین فضیلت می‌داند؛ زیرا دیگر فضایل، فروع آن هستند. فضیلت اصلی در این نگاه به معنای فضیلتی است که دیگر فضایل بدان بازمی‌گردند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

به اعتقاد برخی دیگر، فضیلت اصلی، فضیلتی است که کسبِ بیش از حد آن ممکن نباشد. در این اندیشه، کسب برخی فضایل حدی ندارد و برخی دیگر مانند عدالت را نمی‌توان بیش از حد کسب کرد؛ زیرا افراط در آن ظلم است و تفریط ظلم‌پذیری است (پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۱۰). گروهی فضایل را قابل برگشت به هم می‌دانند و فضایل را به یک فضیلت واحد و یا چند فضیلت اصلی بازمی‌گردانند.

با توجه به آنچه گذشت، هر فیلسوف فضیلت‌گرا دسته‌بندی ویژه‌ای از فضایل ارائه کرده است که سنت غالب آن، تقسیم ارسطویی است که در تقاریر دینی و برخی فضیلت‌گرایان معاصر نیز دیده می‌شود، اما برخی دیگر چون پینکافس و هیوم^۱ (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م) دسته‌بندی متفاوتی ارائه کرده‌اند.

عقل عملی مطرح در سنت ارسطویی و فرهنگ اسلامی، همان قوه‌ای در نفس است که با وجود آن، تمام فضایل در فرد محقق می‌شود و می‌تواند جزئیات اعمال نیک و بد را تشخیص دهد. اسوه اخلاقی که در اخلاق فضیلت نقش معرفتی نیز دارد، صاحب عقل عملی یا در مسیر رسیدن به آن است.

فضیلت‌گرایان در ارزش‌گذاری ملکات و شناخت فضایل از رذایل، ملاک را غایت حاصل از آن گرفته‌اند. اینان فضیلت‌گرای غایت‌اندیش‌اند. از این دسته برخی سعادت را غایت می‌دانند و برخی نیز خود تحقق فضیلت در نفس را غایت پنداشته‌اند. البته، برخی فضیلت‌گرایان نیز غیرغایت‌گرا هستند؛ مانند پینکافس، آیریس مورداک^۲ (۱۹۱۹-۱۹۹۹م). هیوم، مایکل اسلوت^۳ (۱۹۴۱-...م) و زگزیسکی^۴ (۱۹۴۶-...م).

ارزش اخلاقی فضایل و قواعد و نقش آنها در اخلاق

افلاطون و ارسطو قواعد و فضایل را جدا از هم و در مقابل یکدیگر نمی‌دانستند، اما فراوانی

1. Hume
2. Iris Murdoch
3. Michael Slote
4. Zagzebski

مباحث مربوط به فضایل در آثار آنان به سبب جایگاه خود فضایل نسبت به قواعد است. فضیلت، باطن فاعل اخلاقی را می‌سازد و پرداختن به آن، پرداختن به ریشه‌هاست. قواعد، گرچه روشنگر مسیر فعل اخلاقی‌اند، اما با عدم فضایل اخلاقی، مهم‌ترین ضمانت عمل به قواعد از دست خواهد رفت. افزون بر این، فضایل در بسیاری موارد ما را از قواعد بی‌نیاز می‌سازند. افلاطون نیز به «لزوم دروغ نگفتن»، «قبیح خودکشی»، «ناشایست بودن تخلف از امر خدا»، «لزوم خدمت به والدین»، «لزوم ادای دین» و... اشاره می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲: ۴۸۸، ۴۸۹ و ج ۴: ۹۵۵ و ج ۷: ۲۱۵۰). در کتاب پنجم قوانین او نیز توصیه‌ها و قواعد اخلاقی فراوانی آمده است. ارسطو نیز در نیکوماخوس^۱ و کتاب جدل خود به طرح قواعد اخلاقی می‌پردازد؛ قواعدی چون «لزوم نظم در زندگی»، «لزوم عمل به دستورات جامعه و پدر»، «لزوم رعایت آداب دوستی و شأن دوستان»، «لزوم تربیت فرزندان برای والدین و افراد جامعه برای زمامداران» و... (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۸۹، ۳۲۸، ۳۹۶). البته، در دوران معاصر توجه ارسطو به قواعد اخلاقی مورد تردید واقع شده است که بحث مفصل آن مجال دیگری می‌طلبد، اما آنچه ما در اینجا پذیرفته می‌انگاریم ظاهر عملکرد او در کتاب‌هایش است که در آنها به تفصیل قواعد اخلاقی را طرح کرده است. بر اساس آنچه گفته شد، افلاطون و ارسطو گرچه به فضایل، بسیار توجه داشته‌اند، اما غافل از قواعد اخلاقی نیز نبوده‌اند. از سوی دیگر، پینکافس معتقد است که انسان شایسته و مطلوب باید دارای ویژگی‌های منشی یا فضایی باشد که او را بر دیگران برتری دهد (پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۹۵). به اعتقاد او فضایل، دلایل ترجیح یک انسان بر دیگران است و اخلاق فضیلت به دنبال ترویج همین فضایل است. او در کنار این مباحث، به اصول و قواعد اخلاقی اشاره‌ای نمی‌کند و در مواردی، پرداختن به آنها را فروکاستن اخلاق از پیشگیری به درمان می‌داند. او معتقد است توجه به قواعد، اخلاق را از جامعیت تمام جوانب به یک یا دو اصل خاص و از چندین فضیلت به یک فضیلت خاص فرومی‌کاهد و فروکاهش، برای اخلاق، بی‌دلیل و مضر است (همان: ۲۴۷). او در فصلی دیگر، معلمان را به تعلیم فضایل و رذایل، ملزم می‌کند و به هیچ وجه به قواعد توصیه نمی‌کند (همان: ۲۹۹) و معتقد است باید کودک را به گونه‌ای تربیت کرد که احساس نیاز به عمل بر اساس فضایل و رذایل در او شکل گیرد. کار معلم، کمک کردن به

۱. کتاب هشتم و نهم و باب دهم از کتاب دهم.



کودک در به دست آوردن ملکات مورد نیاز است (همان: ۳۲۳). او به شدت با محدود کردن اخلاق به قواعد، مخالف است و حتی تعیین مسیر برای افراد بر اساس قواعد را نفی می‌کند. او گرایش متعبدانه به قواعد را مضرّ و داشتن قواعد کمتر را، بهتر می‌داند (همان: ۳۲۵).

کسانی چون پینکافس که در رد قواعد تفریط می‌کنند، باید تبیین کنند که آیا عدالت‌پیشگان افعال مشترکی دارند یا خیر؟ اگر آری، چرا نمی‌توان همان افعال را قاعده اخلاقی دانست و اگر خیر، بر چه اساسی ملکه‌ای که در درون آنها وجود دارد، یکی است؟ آیا اعتقاد به این که افعال تنها به دلیل وجود فضایل، ارزش دارند و در صورتی که فرد فضیلت‌مند نباشد، فعل او هیچ ارزشی ندارد، خلاف وجدان عمومی نیست؟

از فضایل تصویری نمی‌توان داشت، مگر به مثابه چیزهایی که مشتمل بر ملکات و تمایلات باشند که در اوضاع و احوال خاص به شیوه‌ای خاص عمل می‌کنند؛ برای مثال، نفرت داشتن مستلزم آمادگی برای آسیب رساندن یا تمایل به آن است و عادل بودن مستلزم تمایل به انجام کارهای عادلانه در زمان مقتضی است؛ اگر قواعدی مانند اصل سود، نیک‌خواهی، عدالت و... را نپذیریم، نمی‌توانیم بدانیم چه خصلت‌هایی باید تقویت یا تلقین شوند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

بنابر آنچه گذشت، رویکرد مرکب از فضیلت و قاعده، می‌تواند بهترین روش در مباحث اخلاقی باشد، اما باید حدود و جایگاه فضیلت و قاعده در اخلاق به دقت مشخص شود.

معناشناسی فضیلت

درباره معنای فضیلت، نزاع گسترده‌ای بین فضیلت‌گرایان جریان دارد، به طوری که دانشمندان هم عصر نیز به تحلیل واحدی نرسیده‌اند. افلاطون کلام صریحی در تبیین معنای فضیلت اخلاقی ندارد و تنها ارسطو به تحلیل فضیلت به صورت جدّی پرداخته است.

به اعتقاد افلاطون، علم به عمل منجر می‌شود و هیچ کس خواسته و دانسته، ظلم نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲: ۲۸۰، ۳۴۸، ج ۷: ۲۱۶۵). او تعریفی صریح از فضیلت ارائه نمی‌کند و جملاتش را می‌توان پیشنهادهای خوبی برای ارسطو دانست تا آنها را پرورش دهد. ارسطو فضیلت اخلاقی را ملکه حد وسط میان افراط و تفریط، یعنی میانه‌روی و اعتدال است، می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۲ و ۶۵).

برخی مترجمان^۱ اخلاق نیکوماخوس در ترجمه خود، «عادت» را در جنس فضیلت، به ملکه افزوده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵۴) که به نظر می‌رسد این برداشت، مردود باشد و در واقع، ارسطو عادت را جنس فضیلت نمی‌داند. او رابطه عادت و فضیلت را در جای دیگر کتاب خود مشخص کرده است و تکرار و عادت را ضامن بقای فضیلت می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۵۹). او با طرح عادت در ویژگی‌های فضیلت اخلاقی (همان: ۵۳)، فضیلت را از یک ملکه کاملاً درونی خارج ساخته، به ویژگی رفتاری آن که تکرار و دوام است، اشاره می‌کند.^۲

به اعتقاد پینکافس، «فضایل و رذایل ویژگی‌های مربوط به ملکات هستند و موجبات ترجیح دادن افراد و یا ناپسند شمردن آنها را فراهم می‌آورند»؛ او جنس فضیلت را ملکه می‌داند، نه عادت. همه افرادی که در اوضاع و احوال و شرایطی خاص، به شیوه‌هایی خاص، کنش یا واکنش نشان می‌دهند، دارای «ملکه‌ای» خاص هستند؛ حال آن‌که عادت شامل بسیاری از ویژگی‌ها، مانند حریص بودن یا هوشمندی نمی‌شود و بیشتر به ویژگی‌های رفتاری فرد اطلاق می‌شود، نه ملکات درونی او (پینکافس، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۹۳).^۳

او به دنبال تمیز بین فضایل و دیگر ویژگی‌های انسان بود و قصد یافتن ماهیت فضیلت را نداشت. پینکافس تعاریف یونانیان و کانت را موجب خروج بعضی فضایل می‌داند و دلیلی برای این کار نمی‌بیند (همان: ۱۹۴). او با این استدلال که میان فضایل «مادرداد»، «تربیتی» و «حصولی» نمی‌توان تفکیک قائل شد، تعریف را اعم گرفته و درباره فضایل دیدگاه وسیع‌تری اتخاذ کرده است و فضایل ارادی و اخلاقی را قسمتی از فضایل می‌داند (پینکافس، ۱۳۷۸: ۲۰۳). به ادعای او فضایل و رذایل، تنها به کیفیاتی که فاعل نسبت به آنها مسئول است، محدود نمی‌شوند (پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۰۳) و در نهایت، پنج ملاک برای شناخت فضایل از دیگر ویژگی‌ها ارائه می‌کند:

۱. فضیلت، خصوصیتی است که در پاسخ به سؤال «او چگونه انسانی است؟» می‌آید.
۲. دارای بار توصیفی و ناگذراست (همان: ۱۸۲).
۳. ویژگی‌های مشترکی مانند پویا بودن، ارتباط با تمایلات، بستگی داشتن به نحوه واکنش و

۱. صلاح الدین سلجوقی.

۲. پینکافس نیز معتقد است که منظور او عادت بودن فضیلت نیست، بلکه می‌گوید عاداتی که در بدو زندگی شکل گرفته‌اند، از عوامل شکل‌گیری فضیلت‌اند، نه اجزای سازنده فضیلت (پینکافس، ۱۳۷۷: ۴۰۶).

۳. پینکافس در مقاله «فضایل» سه دلیل بر رد عادت بودن فضایل ارائه می‌کند (نک: پینکافس، ۱۳۷۷: ۴۰۷).

طرز برخورد انسان دارد.

۴. باید قابل تعیین و مشخص شدن از دیگری باشند.

۵. در ظاهر نیز قابل نشان دادن نباشند و ملکه باطنی باشند (همان: ۱۸۷).

بررسی و تطبیق

۱. ارسطو فضیلت را، یک وجود خارجی مستقل از ناظر دانسته است، برخلاف پینکافس که آن را به خصوصیتی که در ناظر و شناسنده ایجاد می‌کند، یعنی «ترجیح»، معرفی می‌کند، اما درباره این که ملاک فضیلت «ترجیح نوع یا شخص است؟» توضیحی نمی‌دهد. اگر او ملاک را ترجیح نوع انسانی بداند، نظریه‌اش را از افتادن در دام نسبی‌گرایی حفظ می‌کند، اما اگر ملاک ترجیح شخصی باشد، به مرز نسبیّت نزدیک می‌شود.

۲. ارسطو از ابتدا با تفکیک فضایل اخلاقی از عقلانی، از خلط این دو با هم و با دیگر فضایل جلوگیری کرده است، در صورتی که پینکافس فضایل اخلاقی و غیر اخلاقی را با هم طرح می‌کند و ادعان و ادعا می‌کند که نمی‌خواهد تنها فضایی را طرح کند که انسان در مقابل آنها مسئول است. همچنین در نظر او تنها فضایل اکتسابی ملاک برتری نیستند (پینکافس، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

۳. با طرح مسئولیت اخلاقی، بحث اشتراط اراده در فضیلت اخلاقی نیز پیش می‌آید. ارسطو شرط لازم برای تحقق فضیلت را نشأت گرفتن از اراده می‌داند، اما پینکافس شرط اراده را در فضیلت نفی می‌کند. پینکافس اشتراط اراده در فضایل را فی‌ذاته دارای اشکال نمی‌داند، بلکه قائل است با شرط بودن اراده در تحقق فضیلت، شناخت فضایل از غیر آن دشوار یا ناممکن خواهد شد؛ «زیرا تأثیرات دوران طفولیت و اوضاع و احوال اجتماعی که شخص در آن پرورش یافته است و یا پیشامدهای احتمالی زندگی نیز در به وجود آمدن یک ویژگی نقش» دارند (همان: ۴۱۲-۴۱۳) و تفکیک این‌ها از فضایل مبتنی بر اراده، میزان و معیار خاصی ندارد.

گرچه اشکال پینکافس به ارسطو و همفکرانش بجاست، اما راه‌حل پینکافس نیز نادیده گرفتن اصل مسئله است؛ همچنین حذف شرط اراده، با فهم انسان از فضیلت و عمل اخلاقی سازگار نیست و همچنین بسیاری از اهداف اخلاق، مانند رشد اخلاقی، ارزش‌گذاری و داور، کارایی خود را در بسیاری از فضایل از دست خواهد داد.



استدلال دیگر بینکافس بر تعریف او از فضیلت^۱ مبتنی است. بنا به تعریف، هر ملکه‌ای که موجب ترجیح شود، فضیلت است و این ملاک، اعم از ملکات ارادی است. این استدلال افزون بر این که بر تعریف خاص بینکافس مبتنی است و برای مخالفان آن، پذیرفتنی نیست، برتری اخلاقی در آن، بر اکتسابی بودن متوقف است و باید میان برتری اخلاقی و غیراخلاقی - اعم از هوشی، عقلی، مهارتی، هنری، ظاهری - تفاوت قائل شد.

بهتر است به جای حذف مسئله، با ارائه راه‌کارهایی، مشکلات اشتراط اراده در فضیلت اخلاقی را حل کنیم؛ بنابراین، باید شرط اراده به صورت نوعی باشد؛ بدین معنا که ملکه‌ای فضیلت است که نوعاً اختیاری باشد. همچنین می‌توان با تحقیقات تجربی یا تأملات درون‌نگرانه، ملاک‌های اطمینان‌آوری را برای فضایل اختیاری کشف کرد.

۴. بر پایه تحلیل ارسطو از فضیلت، حد مشترکی بین فضایل ایجاد می‌شود که بتوان همان را اصل و ریشه و منشأ تمام فضایل دانست. خواهد آمد که در اندیشه ارسطو «عدالت» همان حد وسطی است که تمام فضایل بدان باز می‌گردند. بینکافس برگشت فضایل به یکدیگر را نه مطلوب می‌شمارد و نه لازم و به اعتقاد او دو چیز به صرف «عامل ترجیح» بودن، می‌توانند فضیلت باشند، هر چند حد مشترکی نداشته باشند.

تعریف ارسطو با نظر به ذات فضایل، فارغ از معرفت دیگران نسبت به آن و بدون خلط فضایل اخلاقی و غیراخلاقی و با نگاهی انتزاعی به فضایل مطرح شده است. در مقابل، تعریف بینکافس متأثر از کثرت‌گرایی اخلاقی و فردگرایی است و در آن، شناخت و معرفت دیگران به صورت ترجیح یا عدم ترجیح لحاظ شده و میان فضایل اخلاقی و غیراخلاقی فرقی نهاده نشده است.

انواع فضایل و دسته‌بندی آنها

افلاطون فضایل را بر اساس دیدگاهی که درباره قوای نفس دارد، دسته‌بندی می‌کند؛ یعنی مزیت «اعتدال» را برای قوه شهوانی و «شجاعت» را برای اراده و «حکمت» را برای عقل؛ همچنین «عدالت» را برای همه آنها مزیتی می‌داند که از انتظام این اجزا تحت فرمان عقل

۱. ملکه موجب ترجیح.

ایجاد می‌شود. افلاطون پس از این که نیاز به چهار فضیلت از این سنخ را برای جامعه مطرح می‌کند، در اثبات آنها برای هر فرد می‌کوشد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۴: ۹۹۸).

افلاطون از فضیلت‌گرایانی است که فضایل را به اصل واحدی برمی‌گرداند. همچنین او فضیلت عدالت را طرح می‌کند که به نوعی برگشت همه فضیلت‌ها بدان است و این فضیلت از اجتماع سه فضیلت دیگر به وجود می‌آید. با توجه به این که ارسطو نفس را دارای دو جزء عقلانی و غیرعقلانی می‌داند، فضیلت‌های جزء عقلانی را فضایل عقلی و فضیلت‌های جزء غیرعقلانی را فضایل اخلاقی می‌نامد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۸).

فهرست برخی فضایل اخلاقی از منظر ارسطو

تفریط	حد وسط	افراط
بُزدلی	شجاعت	تهوّر
خمودی	خویشتن‌داری	شره (زیاده‌روی در قوه شهوانی)
خست	گشاده‌دستی	اسراف
خود کم‌بینی	بزرگ‌منشی	خودبزرگ‌بینی
بی تفاوتی	شکیبایی	تندخویی
ظلم‌پذیری	عدل	ظلم
کم‌رویی	محجوبی	لابالی‌گری

البته، ارسطو یادآور می‌شود که برای حد وسط یا افراط و تفریط همه ملکات، عنوان مناسبی یافت نمی‌شود، اما تلاش می‌کند تا عنوانی نزدیک به آن معنا بیابد (همان: ۱۴۶).

فضایل عقلانی شامل پنج فضیلت شناخت علمی،^۱ حکمت نظری،^۲ توانایی عملی،^۳ حکمت عملی و عقل شهودی^۴ می‌شود. «حکمت عملی باید حالت استعداد عمل کردن

۱. حالت توانایی بر اقامه برهان (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱۲).

۲. عقل شهودی با شناخت علمی نسبت به عالی‌ترین و شریف‌ترین موضوعات (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

۳. حالت یا توانی فنی یا هنری که پشتوانه‌ای تفکری و درست داشته باشد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

۴. یگانه نیرویی که مبادی نخستین را درک می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱۸).

پیوسته با تفکر درست باشد، در حوزهٔ اموری که برای آدمی بد یا نیک هستند» (همان: ۲۱۶). کسی که همهٔ فضایل اخلاقی را دارد، به حکمت عملی دست می‌یابد، یعنی کسی واجد حکمت عملی است که بهترین عمل را بداند و به آن عمل کند. در اندیشهٔ ارسطو حکمت عملی، فضیلت اصلی و کلیدی است که همهٔ فضایل اخلاقی بدان باز می‌گردند و میان فضایل عقلانی و اخلاقی جمع می‌کند (مک‌ایتایر، ۱۳۷۶: ۲۸۷)؛ ارسطو نیز فضایل را به فضیلت واحد باز می‌گرداند. نکتهٔ دیگر در اقسام فضایل در میان یونانیان، توجه به فضایل دینی است. افلاطون دینداری را فضیلتی در ارتباط با خداوند مطرح می‌کند (همان، ج ۲: ۳۴۵) و ارسطو در اخلاق اودموس عبادت و تأمل دربارهٔ خداوند را در تعریف حیات ایده‌آل می‌آورد (Aristotle, 1992: 184). با توجه به شواهد و قرینه‌ها، هر دو دانشمند یونانی به بازگشت فضایل به فضیلت واحد قائل‌اند و البته افلاطون آن فضیلت اصلی و پایه‌ای را عدالت و ارسطو آن را حکمت عملی می‌داند. برخی فضیلت‌گرایان معاصر مانند آنسکوم (see Anscombe, 1958)، فیلیپا فوت (see foot, 1978) و مک‌ایتایر (نک: مک‌ایتایر، ۱۳۹۰: ۴۰۸، ۳۷۲) همان دسته‌بندی ارسطو را مبنا قرار داده‌اند. در مقابل، پینکافس نیز به دسته‌بندی فضایل پرداخته و آنها را به ابزاری و غیرابزاری تقسیم کرده است (پینکافس، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

الف) فضایل ابزاری

فضایل ابزاری به فضایی گفته می‌شود که مستقیماً فاعل را وامی‌دارد که اهداف، غایات و مقاصد را با احتمال بیشتری برای رسیدن به موفقیت پی‌گیری کند (همان: ۱۹۶) که دوگونه دارد: فضایل فردی؛ مانند پشتکار، شجاعت، زیرکی، مراقبت کردن، کاردانی، احتیاط کردن، فعالی، خونسردی و باارادگی. فضایل اجتماعی؛ مانند روحیه همکاری، فضایل رهبران و رهروان و عقل عملی.

ب) فضایل غیر ابزاری

فضایل غیر ابزاری فضایی‌اند که به خوب انجام گرفتن کارها مربوط می‌شوند (همان: ۱۹۸) و به شیوهٔ کما بیش مشابهی - به‌طور غیر مستقیم - موجب دستیابی به اهداف فردی یا جمعی

می‌شوند و از همین رو، نوعاً به آنها بها داده نمی‌شود (همان: ۱۹۸). این فضایل سه دسته‌اند:

۱. فضایل زیبایی شناختی؛ که خود دوگونه است:

(الف) شرافتی؛ مانند محترم بودن، مردانگی و متانت.

(ب) جذابیت؛ مانند موزون بودن، شوخ طبعی و سرزندگی.

۲. فضایل بهبود بخش؛ که زندگی جمعی را قابل تحمل تر می‌سازند و سه گونه‌اند:

(الف) میانجی‌گری؛ مانند منطقی بودن، با ظرافت برخورد کردن.

(ب) طبعی؛ مانند نرم‌خویی، بذله‌گویی، آرامش و گذشت.

(ج) صوری؛ مانند تربیت، فرهیختگی، حیا و مهمان‌نوازی که همه تحت عنوان کلی

«ادب» می‌گنجد.

۳. فضایل خلقی؛ که سبب لحاظ کردن منافع دیگران می‌شوند و دو گونه‌اند:

(الف) الزامی؛ مانند درستکاری، صداقت، راست‌گویی.

(ب) غیرالزامی؛ مانند درجه بالای صداقت (همان: ۲۰۹-۱۹۸).



پینکافس مخالف برگشت فضایل به فضیلت واحد است (همان: ۱۸۰). در تقسیم‌بندی پینکافس از فضایل، عدم تفاوت بین فضایل اخلاقی و غیراخلاقی، آشکارا دیده می‌شود. گستردگی فضایل به‌گونه‌ای است که گزارش منسجم از آنها ممکن نیست و همین امر سبب شده تا تقسیم‌بندی او از دقت لازم برخوردار نباشد.

فضیلت اصلی در نظر پینکافس، فضیلتی است که وجود بیش از حد آن، ممکن نباشد؛^۱ مانند همان چیزی که ارسطو درباره همه فضایل قائل بود که وجود بیش از حد یا کمتر از آن، موجب ردیلت می‌شود و آن را از فضیلت بودن خارج می‌سازد. به اعتقاد پینکافس، طبق این تعریف، تنها «عدالت» فضیلت اصلی است (همان: ۲۱۰).

پینکافس دین را از حوزه اخلاق خارج دانسته و به اخلاق سکولار معتقد است. او دینداری را از فضایل می‌داند (همان: ۱۸۵)، اما به اخلاق مبتنی بر دین یا مرتبط با آن اعتقادی

۱. منظور از عدم امکان بیش از حد، امکان ارزشی است، نه امکان وجودی؛ یعنی اکتساب بیش از حد آن، با حفظ فضیلت بودنش، ممکن نیست و الا در عمل می‌توان بیش از حد کسب کرد، اما دیگر فضیلت نمی‌ماند و ارزشش را از دست می‌دهد.

ندارد (همان: ۳۰۹). او به برتری اخلاق سکولار معتقد است و انگیزه‌های انسان دیندار را منحصر در ترس، عشق یا احترام می‌داند (همان: ۳۰۹). در این صورت، فرد دیندار، هر فعل اخلاقی را با یکی از این سه انگیزه انجام می‌دهد که او مشکلاتی را در این فرض مطرح می‌کند: (۱) دست‌کم، ترس، انگیزه اخلاقی نیست (همان: ۳۰۹؛ ۲) کسی که به سبب آنچه مقتضای صداقت است، صادق نباشد، خارج از حوزه اخلاقیات حرکت می‌کند؛ زیرا او به مقتضای صداقت کاری ندارد و می‌خواهد از عذاب در امان باشد یا انگیزه‌های دیگری دارد (همان: ۳۱۰) و این در واقع، مصلحت‌اندیشی و احتیاط است، نه اخلاق؛ (۳) اخلاق برای افراد غیردیندار توصیه‌ای نخواهد داشت؛ زیرا انگیزشی ندارد (همان: ۳۱۰).

او به این دلایل، اخلاق دینی را نمی‌پذیرد و پرداختن به فضایل دینی را در اخلاق، بی‌ثمر و حتی بنا به نکته سوم، مضر می‌داند، اما برداشت او از اخلاق دینی ناقص است و اگر به عشق و محبت الهی بیشتر توجه می‌کرد، اشکالات اول و دوم را حل شده می‌دید.

بررسی و تطبیق

۱. نحوه تقسیم‌بندی: تقسیم‌بندی افلاطون و ارسطو بر اساس قوای نفس صورت گرفته و بر این اندیشه مبتنی است که انسان مرکب از سه قوه غضبی، شهوی و عقلی است؛ حال آن‌که پینکافس تقسیم را بر اساس کارکرد فضایل که از عوارض آنهاست، سامان داده است.

۲. گستره فضایل: در تقسیم‌بندی پینکافس برخی فضایل، ذیل فضایل «زیبایی‌شناختی» و «ابزاری» قرار گرفته‌اند که عنصر اراده در آنها کمتر دخیل است. به اعتقاد او، برای خروج این فضایل از فضایل اخلاقی، دلیل درستی وجود ندارد (همان: ۲۱۹).

با توجه به این که او فضایل اخلاقی و دیگر فضایل را با هم طرح می‌کند و فضایل را اعم از ارادی و غیرارادی می‌داند، عدم وجود دلیل برای تفکیک این فضایل از دیگر فضایل، معقول می‌نماید. یونان فضایل اخلاقی را از دیگر فضایل تفکیک کرده، اراده را شرط فضایل اخلاقی می‌داند؛ از این رو، در نظام فکری آنان ورود چنین فضایی معقول نیست.

۳. فضیلت اصلی: پینکافس فضیلت اصلی را فضیلتی می‌داند که وجود بیش از حد آن، ممکن نباشد؛ پس طبق این تعریف «عدالت» فضیلت اصلی است. بنا به نظر افلاطون که همه

فضایل را به عدالت باز می‌گرداند، نمی‌توان همه فضایل را بیش از حد اکتساب کرد و به اعتقاد ارسطو، چون همه فضایل را حد وسط دورذیلت افراط و تفریط می‌داند، نمی‌توان همه فضایل را بیش از حد اکتساب کرد؛ پس او همه فضایل را بدین معنا اصلی می‌داند. آنچه اندیشه پینکافس را از تفکر یونانیان جدا می‌سازد، عدم اعتقاد او به برگشت فضایل به یکدیگر است.

۴. فروکاستن فضایل: اندیشمندان یونان در تحلیل فضایل آنها را قابل برگشت به یکدیگر می‌دانستند؛ کاری که پینکافس آن را مشکل نوع نگاه آنها به فضایل و حتی باعث رویگردانی فیلسوفان جدید از اخلاق فضیلت می‌داند (همان: ۲۱۹) به اعتقاد پینکافس، فیلسوفانی چون افلاطون که فضایل را به یک یا چند فضیلت خاص محدود می‌کنند، در واقع، تنها برخی فضایل را به‌عنوان همه فضایل به حساب می‌آورند. پینکافس در ادامه، بازگشت فضایل و ایجاد فضایل انتزاعی را موجب ساده‌شدن بی‌دلیل، ناامیدکنندگی و مبهم‌شدن اخلاق فضیلت برمی‌شمارد (همان: ۲۲۰)



ادله امکان و مطلوبیت فروکاستن فضایل

آنچه از برگردان فضایل در نظام‌های اخلاقی افلاطون، ارسطو و حتی فیلسوفان مسلمان برمی‌آید، می‌تواند شاهدی بر امکان فروکاستن فضایل باشد. همچنین فضایی که پینکافس مطرح می‌کند، به گونه‌های مختلف قابل فروکاستن‌اند که در اینجا به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. وجه اشتراک چند فضیلت، خود فضیلتی انتزاعی را شکل دهد؛ فضیلت شجاعت، حکمت و عفت، هر یک قوه نفسانی خاصی را به‌کار گرفته‌اند: شجاعت، قوه غضبیه و حکمت، قوه عاقله و عفت، قوه شهوانی را به‌کار گرفته است. در اینجا عدالت که به معنای قرار دادن هر چیز در جای خود است، فضیلت جامعی است که در هر یک از فضایل پیش‌گفته نمود یافته است؛ از این‌رو، می‌توان این فروکاستن را پذیرفت.

روشی که برای فروکاستن فضایل در یونان باستان و سنت اسلامی استفاده می‌شد، این روش است. در فضایی که خود پینکافس نیز مطرح می‌کند، می‌توان این نوع فروکاستن را انجام داد. جامع فضایی مانند آبرومندی، آقامنشی، باحیایی، بانزاکتی و باوقاری را می‌توان

«خویشتر داری» دانست و همه را از فروع این فضیلت نامید؛ زیرا خویشتر دار، به دلیل آگاهی کامل به آداب و مکان‌های آنها و همچنین تسلط بر خویش، رفتار مناسب را انجام می‌دهد که در همه فضایل پیش گفته این وجه مشترک است.

۲. برگرداندن فضایل به فضایی که نسبت به فضایل دیگر علت به حساب می‌آیند؛ این نوع فروکاستن، بیشتر در کتب اخلاق عملی صورت گرفته است؛ برای مثال، «ایمان»، فضیلتی است که همه فضایل مثبت و حمیده بر گرد آن هستند و نسبت به آنها علیت دارد (ایزوئسو، ۱۳۸۸: ۳۷۳). در فهرست فضایل پینکافس نیز «امیدواری» نسبت به فضایی چون با نشاطی، خوش قلبی، بی‌تشویشی، اعتماد، شوخ‌طبعی، کنجکاوی، علیت دارد و اصالت دارد.

مطلوبیت فروکاستن فضایل

۱. حل تعارضات اخلاقی: این کار، تصمیم‌گیری در تعارضات اخلاقی را آسان می‌کند. وقتی شک می‌شود جایی فضیلت تواضع مقدم است یا عزت‌مندی، اگر فضیلت پیشینی باشد که بر هردو اینها مقدم باشد، همان تبعیت می‌شود و تعارض حل می‌شود یا اگر یکی نسبت به دیگری اصلی‌تر باشد، آن مقدم می‌شود.

۲. آسان‌سازی تعلیم فضایل: فروکاستن فضایل در مقام تعلیم و تعلم نیز کار را آسان می‌کند.

۳. ایجاد یک نقشه روشن از فضایل: نتیجه فروکاستن فضایل، نقشه روشنی است که از مجموع فضایل ایجاد می‌شود و فاعل اخلاقی به آسانی می‌تواند از آن در مواردی کمک بگیرد.

۴. آسان شدن داوری: برای داوری میان افراد که هر یک واجد بخشی از فضایل اند، با داشتن فضایل اصلی و فرعی، می‌توانیم فردی یا افرادی را به دلیل داشتن فضیلت محوری‌تر، بر دیگری ترجیح دهیم. برگشت فضایل و حتی قواعد اخلاقی به یک یا چند فضیلت و قاعده مشخص، امری ضروری است.

بنابراین، پس از اثبات امکان فروکاستن، مطلوبیت آن نیز بررسی شد. دوروش فروکاستن طرح و بنابر هردو روش امکان آن در فضایل معمول و فضایل پینکافس ممکن دانسته و همچنین چهار دلیل بر مطلوبیت فروکاستن ارائه شد.

ادله فضیلت‌گرایی

فیلسوفان یونان باستان برای اثبات اخلاق فضیلت در مقابل اخلاق اصول، دلیلی اقامه نکرده‌اند، اما پینکافس دو دسته دلیل بر این مطلوب اقامه کرده است.

با نگاهی اجمالی به آثار متفکران یونان باستان درمی‌یابیم که در اندیشه آنها فرضی به‌عنوان اخلاق کنش و رفتار مطرح نبوده است و به همین دلیل برای اثبات اصل فضیلت‌گرایی دلیلی اقامه نکرده‌اند. علت این عدم توجه به اخلاق رفتار، به نوع نگرش یونانیان درباره علم اخلاق بازمی‌گردد. اخلاق مطرح در یونان باستان عبارت بوده است از طرح مزیت‌های مربوط به منش. مزیت مربوط به منش، همان فضیلت (مکایتایر، ۱۳۷۶: ۲۸۷). این نوع نگرش به اخلاق، بالطبع قواعد را ذیل فضایل قرار می‌دهد، اما از ارج آن نمی‌کاهد، بلکه منطقی‌محروریت با فضایل است.



دیدگاه دانشمندان معاصر درباره انسان و اخلاق، متفاوت است و رفتارهای انسان، مستقل از ویژگی‌ها درونی او بررسی می‌شوند؛ در نتیجه، اخلاق نیز معطوف به همان رفتار و قواعد آن، مستقل از ویژگی‌های منشی و درونی ایجاد شده است.

۱۰۳

فضیلت‌گرایی پیشین و معاصر: یونان باستان و پینکافس

این تحول در اخلاق با توجه به دیدگاه جدید درباره افعال انسان، دور از انتظار نبود، اما برگشت به فضیلت‌گرایی که از جانب نوارسطویان اتفاق افتاد، برخلاف روند حاکم بر اخلاق معاصر است؛ بنابراین، پینکافس که از فضیلت‌گرایان این دوره است، باید علیه مسئله‌محوران استدلال کند؛ الزامی که در دوره یونان نبود. او در رد اخلاق کنش و اخلاق مسئله‌محور به لوازم فاسد آن اشاره می‌کند. به اعتقاد او، عدم توجه به ویژگی‌های منشی فاعل اخلاقی و فروکاستن اخلاق به ظاهر افعال، سبب اخلال در نظام اخلاقی است و الزاماتی از این دست را پیش می‌آورد:

۱. فاعل یک فعل، به دنبال این است که در این موقعیت چه باید بکند؛ نه تنها این که همگان در این مورد چه می‌کنند! (همان: ۱۰۵).
۲. گاه ارزش اعمال برای سطوح مختلف افراد، متفاوت می‌شود؛ برای مثال، برخی اعمال، برای نخبگان اخلاقی بد و برای متوسطان خوب و یا بالعکس می‌شود (همان: ۱۱۵).
۳. عدم توجه به ویژگی‌های منشی، به معنای تنزل جایگاه اخلاق به جایگاه حقوق است و این خلاف وجدان است (همان: ۱۰۷).

۴. این بی‌توجهی، تربیت اخلاقی را با آموزش مجموعه‌ای از اصول و قوانین به یک متعلم اخلاقی برابر می‌سازد؛ حال آن‌که تربیت اخلاقی، تهذیب نفس است (همان: ۱۱۹).

۵. عدم توجه به منش، به معنای پیش فرض گرفتن جوهر اخلاقی یکسان در تمام افراد است که این نیز خلاف درک خارجی ما از افراد مختلف جامعه است (همان: ۱۲۱).

۶. اخلاق کنش‌گرا، تنها انسان وظیفه‌شناس^۱ تربیت می‌کند و وظیفه‌شناسی، یک فضیلت از میان دیگر فضایل است و منحصر کردن اخلاق در یک فضیلت، تنزل و فروکاهش اخلاق است. همان‌طور که فاعل اخلاقی باید وظیفه‌شناس باشد، باید شجاع، سخاوتمند، وفادار و... نیز باشد (همان: ۱۱۷). به بیان دیگر، اگر کسی تنها وظیفه‌شناس باشد، می‌تواند یک نخبه اخلاقی در نگاه اخلاق رفتار باشد؛ حال آن‌که در نگاه اخلاق فضیلت‌محور، این تنها یک جنبه از چندین جنبه یک نخبه اخلاقی است.

اما استدلال‌های پینکافس اخص از مدعای اوست. او در استدلال خود دو هدف دارد: (۱) اثبات ناکارآمدی کنش‌گرایی؛ (۲) اثبات عدم نیاز به قواعد در اخلاق.

با بررسی هریک از لوازم فاسد مورد ادعای پینکافس به این نتیجه می‌رسیم که او در اثبات عدم نیاز به قواعد اخلاقی نیز موفق نبوده و بیشتر استدلال‌هایش برای اثبات نیاز به طرح فضایل در اخلاق است.

لازمه نخست، گرچه نیاز به طرح فضایل در اخلاق را اثبات می‌کند، اما برای اثبات بی‌نیازی از اصول و قواعد اخلاقی، ضعیف است. لازمه این استدلال، شخصی یا نسبی ساختن اخلاق است؛ حال آن‌که تمام ویژگی‌های یک فرد که او را از دیگران متمایز می‌کند، با حکم اخلاقی مرتبط نیست؛ برای مثال، «زودرنجی و احساسی بودن» کسی در «قبیح دروغ گفتن او در موقعیت خاص» دخالت ندارد؛ پس با حذف ویژگی‌های نامرتبط با حکم اخلاقی، می‌توان به کلیتی رسید که بر دیگران نیز صادق باشد.

۱. معنای وظیفه در «وظیفه‌شناسی» با «وظیفه‌گرایی» متفاوت است. اصطلاح اول، یکی از فضایل به حساب می‌آید، همانند عدالت، شجاعت. کاربرد دیگر آن در اصطلاح «وظیفه‌گرایی» علم است که آن را به عنوان معیار احکام و ارزش‌های اخلاقی قرار می‌دهند و در مقابل غایت در نظریه‌های نتیجه‌گروانه طرح می‌شود. پینکافس وظیفه را در این بحث به معنای نخست به کار برده است.

دربارهٔ لازمهٔ دوم نیز فیلسوف کنش‌گرا می‌تواند با توجه دادن به الزامات و فرا الزامات، این مشکل را حل کند؛ بدین صورت که برخی قواعد را برای نخبگان اخلاقی و برخی دیگر را برای متوسطان وضع کند؛ بنابراین، مطلبی که بیان شد، برتری اخلاق رفتار بر اخلاق فضیلت را اثبات نمی‌کند.

پاسخ لازمهٔ سوم نیز این است که می‌توان تفاوت‌های دیگری میان اخلاق و حقوق برشمرد که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. هدف بی‌واسطهٔ اخلاق، سعادت بشر و هدف بی‌واسطهٔ حقوق، نظم اجتماعی است؛
۲. اخلاق، تنظیم روابط اجتماعی و غیر آن را برعهده دارد، اما حقوق، تنها روابط اجتماعی را تنظیم می‌کند؛
۳. ضمانت اجرایی اخلاق، وجدان فرد یا به دیدگاهی، جزای اخروی است، اما ضمانت اجرایی حقوق، کیفرها و جزاهای دنیوی است.

گفتنی است که اگر منظور پینکافس، درست نبودن تنزل جایگاه اخلاق به حد حقوق باشد و این که نباید اخلاق مانند حقوق، بدون ملاحظهٔ درونیات فرد حکم کند، به اعتقاد کنش‌گرا این اشکال، ضعف نظریهٔ او را در پی ندارد.

لازمهٔ چهارم نیز بر تعریف خاصی از تربیت اخلاقی مبتنی است. اگر منظور از تربیت اخلاقی را تهذیب فرد بدانیم، هیچ منافاتی با آموزش مجموعهٔ اصول و قوانین ندارد و آموزش مجموعهٔ اصول و قوانین، مقدمهٔ تهذیب نفس افراد است. همچنین طبق مبنای کنش‌گرایان، منظور از تربیت اخلاقی، آموزش برخی احکام و الزامات نیست، بلکه ایجاد رفتار اخلاقی است. منشأ لازمهٔ پنجم، نگرش انسان‌شناسانهٔ پینکافس است؛ زیرا بر پایهٔ انسان‌شناسی دو دانشمند یونانی، انسان‌ها شاکله‌ای واحد دارند و برای یک هدف خلق شده‌اند و بحث از غایت مشترک، افعال مشترک و فضایل مشترک به میان می‌آید، اما در انسان‌شناسی پینکافس، انسان‌ها در جوهر اخلاقی، تفاوت دارند؛ یعنی نمی‌توان یک فضیلت را برای همگان مطلوب دانست؛ چنان‌که توصیهٔ یک قاعدهٔ اخلاقی مشترک نیز بی‌معناست!

این استدلال نیز مخدوش است؛ زیرا لازمه‌ای که پینکافس میان عدم توجه به ویژگی‌های درونی و پیش‌فرض گرفتن جوهر اخلاقی یکسان ایجاد می‌کند، درست نیست؛ زیرا حتی با



توجه به ویژگی‌های درونی افراد نیز می‌توان به جوهره اخلاقی یکسانی قائل بود. همچنین ممکن است کسی کنش‌گرا باشد و در عین حال، به جوهره اخلاقی یکسان قائل نباشد، بلکه معتقد باشد که اصول متفاوتی برای افراد مختلف وجود دارد یا فراتر از آن، حتی می‌توان به اصول شخصی برای هر فرد قائل شد. کسانی که در اخلاق رفتار، قاعده‌گرا نیستند، از این دسته به شمار می‌روند (نک: همان: ۸۷-۹۱).

در باره لازمه ششم نیز گفتنی است که پینکافس با مفروض و مسلّم گرفتن پیش فرض خود، یعنی «اهمیت جایگاه فضایل و عدم جواز فروکاستن آنها به فضایل محدود»، به اثبات فضیلت‌گرایی پرداخته است که نوعی مصادره به مطلوب است. گذشته از این، بیشتر گفته شد که اخلاق اصول، الزاماً قاعده‌نگر نیست، بلکه شامل عمل‌نگری هم می‌شود که استدلال‌های پینکافس مشتمل بر رد آنها نمی‌شود.

کنش‌گرایی دو تقریر قاعده‌نگر و عمل‌نگر دارد. کنش‌گرای قاعده‌نگر معتقد است که در موارد جزئی باید با توسل به یک قاعده کلی، وظیفه عملی را مشخص کرد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۹۴) و در مقابل، کنش‌گرایان عمل‌نگر، وجود قواعد کلی در اخلاق را نفی یا متخذ از موارد جزئی می‌دانند و بر این باوراند که در هر موردی باید با آگاهی از واقعیت‌های مورد، با نوعی شهود یا تصمیم یا تمسک به اصل سود، حکمی در آن واقعه خاص جاری کرد (همان: ۶۲ و ۸۷). اشکالات پینکافس ناظر به کنش‌گرایان قاعده‌نگر است و به عمل‌نگران وارد نیست. استدلال‌های او در اثبات نیاز به طرح فضایل در اخلاق، کارآمدند، اما در اثبات بی‌نیازی از طرح قواعد اخلاقی، ضعیف‌اند. از مجموع استدلال‌های پینکافس بر رد کنش‌گرایی و اثبات فضیلت‌گرایی می‌توان اخلاق پیشنهادی او را فضیلت‌گرایی عمل‌نگر دانست. برخی آموزه‌های عمل‌نگری (شاخه دیگری از اخلاق کنش) بدین شرح است:

۱. نفی نقش تعیین‌کننده قواعد و اصول کلی در اخلاق؛
۲. رد تمایز قاطع میان نظر و عمل و وحدت بخشیدن به این دو؛
۳. قول به کثرت غایات و رد تمایز قاطع میان غایت و وسیله؛
۴. رد مطلق‌انگاری اخلاقی و در عین حال، پرهیز از نسبی‌انگاری اخلاقی با قول به این‌که تجربه و عمل، ملاک ارزیابی اصول اخلاقی و طریقی برای اصلاح و بهبود تدریجی آنهاست (علیا، ۱۳۹۱: ۳۵).

این چهار مؤلفه به وضوح در اندیشه پینکافس دیده می شود؛ پس می توان او را فضیلت گرای عمل نگر دانست.

فضیلت گرایی و وظیفه نگر و غایت نگر

در میان فضیلت گرایان، برخی رویکرد وظیفه گروانه به اخلاق دارند و برخی دیگر غایت گروانه. فضیلت گروان وظیفه نگر، کسب فضایل را فارغ از این که چه نتایجی به بار خواهد آورد، تکلیفی برعهده افراد می دانند، اما فضیلت گروان غایت نگر، کسب فضایل و ارزش سنجی آنها را بر نتایجی که به بار می آورند، مبتنی می دانند. پاره ای عبارات یونانیان دلالت بر غایت گرایی دارد؛ رویکردی که پینکافس آن را مردود می داند.



افلاطون، عدالت و دیگر فضایل را به دلیل منتهی شدن به ایده «مُثل»، سودمند و خوب می داند (همان: ۱۱۷) ارسطو هر انتخاب و عملی را به دنبال یک خیر می داند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۳) و

۱۰۷

در نخستین گام از کتاب خود به دنبال غایت انسان می رود و می خواهد اخلاق خویش را وسیله ای برای دستیابی به آن غایت قرار دهد. او سعادت را غایت بالذات انسان می داند (همان: ۲۸) از ظاهر عبارات این دو فیلسوف غایت گرایی فهمیده می شود، اما پینکافس خود را کارکردگرا^۱ دانسته و آن را در مقابل غایت گرایی قرار داده است (پینکافس، ۱۳۸۲: ۹۰).

پینکافس در مجموع دو نقد بر غایت گرایی وارد می سازد: نخست این که تا وقتی می توان انواع غایات و شرایط را تأمین کرد، نیاز نیست یک غایت مشترک را انتزاع کرده و با آن به تعریف خوب و بد پردازیم (همان: ۹۱) و دیگر این که طبق نظام های اخلاقی دیگر، [به ویژه غایت گرایی]، آرمان های شخصی، بی اعتبار و غیرالزامی اند و پرداختن به آنها نوعی خودخواهی غیراخلاقی است (همان: ۲۴۳).

پینکافس برای فرار از این دو اشکال، خود را کارکردگرا می داند و کارکردگرایی را به مهندس موتورخانه کشتی و غایت گرایی را به ناخدا تشبیه می کند. ناخدای کشتی کسی است که می خواهد کشتی را به مقصد مشخصی برساند، اما مهندس موتورخانه، فارغ از این که

1. functionalist

بداند کشتی به کجا می‌رود، می‌کوشد موتورخانه و اجزای کشتی خوب عمل کنند. بندرگاهی که به خوبی سامان یافته باشد، به نحو مطلوبی برای کشتی‌ها خدمات‌دهی می‌کند و کارهایی از قبیل بارگیری، تخلیه بار، لنگراندازی و تعمیرات کشتی را انجام می‌دهد و همه اینها فارغ از اهدافی است که کشتی‌ها دارند (همان: ۹۱).

بر پایه کارکردگرایی پینکافس، ارزش منش خوب در گرو خوب انجام گرفتن غایاتِ عموماً خوب است، نه صرف تحقق یک غایت خوب. البته، در نگاه پینکافس، نباید غایت‌هایی را انتخاب کرد که مانع تعقیب غایات عموماً مطلوب شوند (همان: ۹۱). موجه کردن مجموعه غایات، موجب نسبی شدن فضایل و رذایل نمی‌شود؛ به اعتقاد او، همه انسان‌ها فضیلت‌بودن برخی ویژگی‌های انسانی را پذیرفته‌اند و در عمل به آن‌ها گرایش دارند (همان: ۱۵۸) و این فضایل قابل مناقشه و رد نیستند.

برخی کارکردگرایی را نوعی از غایت‌گرایی دانسته‌اند؛ زیرا به هر حال، کسب فضیلت یا دستیابی به کمال را نوعی غایت به حساب می‌آورند (همان: ۳۵۴، تعلیقات مترجمان).

به احتمال دیگر، کارکردگرایی قسمی از وظیفه‌گرایی است. وظیفه‌گروان نمی‌پذیرند که ارزش اخلاقی، تابع ارزش غیراخلاقی باشد. آنها می‌گویند که افزون بر خوبی یا بدی نتایج، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند فضیلت یا عملی را دارای ارزش اخلاقی کند؛ یعنی وجوه خاصی در خود ملکه یا عمل، نه نتیجه آن (فرانکا، ۱۳۸۹: ۴۶). این وجوه، عمل را فارغ از نتیجه، وظیفه و تکلیف فاعل، اخلاقی می‌گردانند.

پینکافس در تبیین اندیشه خود می‌گوید: اگر فردی «به سبب آنچه مقتضای صداقت است، صادق نباشد، خارج از حوزه اخلاقیات حرکت می‌کند؛ زیرا او به مقتضای صداقت کاری ندارد و [برای مثال] می‌خواهد از عذاب در امان باشد» (پینکافس، ۱۳۸۲: ۳۱۰). او در این عبارت، به صراحت، غایت‌گرایی را نفی می‌کند.

در اندیشه پینکافس این‌که فضیلت باید خوبی به بار آورد تا ارزشمند باشد، مسلم نیست، بلکه او مدعی است که فضایل برای زندگی مطلوب‌اند. وی در عبارت پیش‌گفته، به صراحت به وظیفه‌گرایی اخلاقی می‌پردازد؛ چنان‌که کار از روی ترس یا انگیزه‌های دیگر ناظر به غایت فعل را غیراخلاقی می‌داند. از همین رو، می‌توان به احتمال زیاد او را وظیفه‌گرا دانست.

به اعتقاد پینکافس، غایت‌گروی یونانیان، سبب محدودیت در انتخاب هدف می‌شود و

غایت مشترک و انتزاعی به انسان تحمیل می‌کند، اما در وظیفه‌گروی وی، فضایل، در رسیدن به غایات، بهترین وسیله خواهند بود؛ زیرا فضایل، یا ابزار رسیدن به هدف هستند یا به تحقق بهتر آن کمک می‌کنند و این بدین معنا نیست که فاعل به انگیزه رسیدن یا بهتر رسیدن به افعال، این فضایل را کسب می‌کند. به بیان دیگر، این تقسیم‌بندی بر اساس فواید فضایل است، نه انگیزه فاعل از به دست آوردن فضایل.

نتیجه

فضیلت‌گرایی یونانی دارای سه شاخصه واقع‌گرایی، اعتدال‌گرایی و وحدت‌گرایی است. آنان برای فضایل اخلاقی، «وجودی واقعی»، به معنای وجودی مستقل از ذهن قائل‌اند، نه لزوماً به معنای وجود خارجی. این واقع‌گرایی در تقابل با اندیشه سوفسطاییان مطرح شده است. «اعتدالی» بودن یونانیان بدین معناست که سهم فضایل و قواعد را عادلانه تقسیم کرده و هر یک را در جای خود نشانده‌اند. به اعتقاد آنان موضوع علم اخلاق، ملکات است. آنان در مقابل فضیلت‌گرایی، فرضی با نام کنش‌گرایی نمی‌دیدند؛ به همین دلیل، هم توجه به فضایل را با بی‌توجهی یا کم‌توجهی به رفتار، مساوی نمی‌دیدند، هم نیازی به اقامه دلیل بر فضیلت‌گرایی احساس نمی‌کردند. نظام اخلاقی یونانیان، متأثر از نظام منطقی ایشان، «وحدت‌گرایانه» بود و وحدت‌گرایی آنان در دو حوزه بروز یافت: (۱) در حوزه فضایل و اقسام آن؛ (۲) در حوزه تبیین غایت اخلاق.

حاصل وحدت‌گرایی آنان ارائه مفاهیمی انتزاعی در مسئله غایات و فضایل است و مزیت مفاهیم انتزاعی آنها ایجاد نظامی منطقی برای فضایل و وحدت رویه در تبیین غایات است، اما عارضه آن، ابهام در شناخت مصادیق و بی‌اعتبار شدن غایات بسیاری است. در مقابل آنان، سوفسطاییان با واقع‌گرایی اخلاقی مخالف بودند، اما از آنجا که کنش‌گرایی، مسئله آن دوران نبود، در بحث جایگاه فضایل و رفتار، موضعی اعتدالی اتخاذ کرده بودند و با توجه به کلمات منون (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲: ۳۷۴) می‌توان گفت وحدت‌گرا نبوده‌اند. در نگاه پینکافس، مشکل اساسی نظام‌های اخلاقی، «فروکاهش‌گرایی» است. به نظر او فروکاهش‌گرایی در چند بخش به صورت خاص نمود یافته است.



۱. فروکاهش اخلاق از فضایل به رفتار: به نظر وی، این، ضعف اخلاق مدرن است. اخلاق بعد از رنسانس به تدریج نسبت به فضایل، کم توجه یا بی توجه شد و بر کنش‌گرایی تأکید کرد. پینکافس مهم‌ترین اشکال کنش‌گرایی را منفع‌ل بودن آن دانسته و بر این باور است که اخلاق باید از معضلات اخلاقی جلوگیری کند و افزون بر آن، زندگی متخلّفانه‌ای را ایجاد کند - کاری که به نظر وی، اخلاق فضیلت از عهده آن بر می‌آمد - نه این که همچون وضعیت کنونی، تنها پس از رخ دادن مشکل، درصدد حل آن برآید.

از نظر فضیلت‌گروان، اصلاح انسان اصل است و به تبع آن، افعال نیز اصلاح می‌شوند، اما در مقابل، کنش‌گرایان به جای فضایل، بر اعمال متمرکز شده‌اند که سبب حل نشدن ریشه‌ای مشکلات می‌شود؛ زیرا ریشه افعال، شخصیت و درونیات انسان است، نه برعکس. در این باره دانشمندان یونان باستان و پینکافس، هم داستان‌اند، اما با توجه به این که در یونان، برخلاف دوره پینکافس کنش‌گرایی، نقطه مقابل فضیلت‌گرایی به شکل امروزی نبوده است، می‌توان تفاوت‌هایی میان این دو [پینکافس و دانشمندان یونان] شاهد بود: نخست این که یونانیان هیچ‌گاه برای اثبات فضیلت‌گرایی استدلالی نیاورده‌اند و دوم این که وجود این تقابل سبب شده است که پینکافس در برخی مباحث - برخلاف یونانیان - جانب افراط را بگیرد؛ برای مثال، افزون بر رد کنش‌گرایی، اساساً طرح قواعد در اخلاق را بی‌فایده و حتی مضر می‌داند.

۲. فروکاهش فضایل به یک یا چند فضیلت محدود: در اینجا پینکافس با یونانیان که اساس کارشان بر کاهش فضایل به فضایی محدود است، اختلاف دارد. اندیشه پینکافس بر عدم وجود جوهره واحد اخلاقی برای انسان‌ها و نیز تفاوت انسان‌ها در غایات و زمان‌ها و مکان‌های مختلف مبتنی است. این اندیشه تا حدی متأثر از نسبیّت و فردگرایی معاصر نیز هست. به اعتقاد او فضایل نباید تحت الشعاع تفاوت‌ها قرار گیرند تا هیچ اصل ثابتی یافت نشود و سر از نسبیّت درآورد، اما باید در اخلاق به تفاوت جنسیت، زمان، مکان و آرمان‌های فردی و اجتماعی افراد توجه کرد. در هر دورانی برای هر فردی ممکن است یک فضیلت اساسی یافت شود و تشخیص آن نیز به عهده اسوه اخلاقی است، اما پیچیدن نسخه‌ای واحد برای همگان، فروکاهش اخلاق است.

۳. فروکاهش غایات و آرمان‌ها در اخلاق، به یک غایت انتزاعی: به اعتقاد پینکافس این

کاستن سبب بی اعتباری آرمان‌های شخصی افراد می‌شود. در اینجا پینکافس با یونانیان هم‌داستان نیست؛ گرچه نمی‌تواند اشکالات مهمی به کاستن در غایات وارد سازد. پیشنهاد او در بحث غایات اخلاقی «کارکردگرایی» است؛ بدین معنا که اخلاق، بدون توجه به اهداف و آرمان‌های هر فرد، از او یک انسان شایسته بسازد. او با این کار می‌خواهد از فروکاهش غایات پرهیز کند. این پیشنهاد، او را در دسته وظیفه‌گروان قرار خواهد داد؛ گرچه او تصریحی به وظیفه‌گرایی ندارد.

دغدغه اصلی پینکافس رفع این سه فروکاهش در اخلاق معاصر و سنتی است. نظریه او را با توجه به مؤلفه‌های عمل‌نگرانه‌اش می‌توان «نظریه فضیلت‌گرایی عمل‌نگرانه» دانست که در مقابل آن، فضیلت‌گرایی علمای یونان، قاعده‌نگرانه بوده است. در نهایت، می‌توان دغدغه‌های یونانیان را مبارزه با نسیت اخلاقی و ایجاد نظام منطقی و مدون در میان فضایل و غایات اخلاقی و دغدغه‌های پینکافس را رفع اشکالات فروکاهش‌گرایی، پرهیز از کلی‌گویی و مبهم‌گویی و تبیین جزئی فضایل، در کنار کلیات آن، دانست که همه اینها می‌تواند پایه‌ای برای ساختن نظریه‌ای جدید مبتنی بر فضیلت‌گرایی باشد.



کتاب‌نامه

۱. ارسطو (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، تهران: عرفان.
۲. _____، (۱۳۸۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
۳. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ۲ و ۴، ترجمه محمد حسین لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد روز، چاپ دوم.
۵. پینکافس، ادموند (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «فضایل»، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، فصلنامه نقدونظر، سال پنجم، ش ۳-۴.
۶. _____، (۱۳۸۲)، از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و

- مهدی علی پور، قم: دفتر نشر معارف.
۷. خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، اخلاق فضیلت، تهران: انتشارات حکمت.
۸. دوران، ویل (۱۳۴۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: دانش، چاپ دوم.
۹. علیا، مسعود (۱۳۹۱)، فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات هرمس با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایرانیان.
۱۰. فرانکنا، کی. ویلیام (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه، چاپ سوم.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۱۳. مک اینتایر، السدیر (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «اخلاق فضیلت مدار»، ترجمه حمید شهریاری، فصلنامه نقدونظر، سال چهارم، ش ۲ و ۱.
۱۴. _____، (۱۳۹۰)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری، تهران: سمت.
15. Aristotle, (2005), *Aristotle Eudemian Ethics*, Translated by Michael woods, London: Oxford.
17. Anscombe, G. E. M. (1958), "modern moral philosophy" in *philosophy*, 33, 119.
16. Hursthouse, Rosalind (2013), "Virtue Ethics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed). <http://plato.stanford.edu/archives/entries/ethics-virtue>.
18. Foot, Philippa (1978), *virtue and vices*, berkeley, CA: University of california press.

