

بررسی تطبیقی فضیلت از نظر ابن مسکویه و زاگزبسکی

صادق میراحمدی^۱

چکیده

فضایل و ردایل اساس نظریه‌های فضیلت هستند اما اینکه فضیلت چیست و چگونه می‌توان آن را به دست آورد دارای دشواری‌ها و تنوع‌های خاصی است. ابن مسکویه و زاگزبسکی هر دو از نظریه فضیلت دفاع می‌کنند با این تفاوت که ابن مسکویه تحت تأثیر سنت عقل‌گرایی و آموزه‌های دین اسلام، فضیلت را فی‌نفسه ارزشمند نمی‌داند بلکه آن را مقدمه‌ای برای دست یافتن به سعادت می‌داند و از رویکرد سعادت‌گرایی فضیلت دفاع می‌کند. ویژگی اصلی این رویکرد عبارت است از اینکه فضایل بر اساس ارتباط آن‌ها با سعادت تعریف می‌شوند. در مقابل زاگزبسکی تحت تأثیر سنت تجربه‌گرایی از رویکرد فاعل‌مبنا دفاع می‌کند و معتقد است که فضایل فی‌نفسه ارزشمند هستند. بر اساس این رویکرد آنچه اساسی است ویژگی یا انگیزه خوب یا بد فی‌نفسه است، نه خوب یا بد بودن که از برخی مفاهیم پیشینی درباره خیر گرفته می‌شوند؛ بنابراین عملی صحیح است که شخص فضیلت‌مندی آن را انجام داده است و حالاتی از امور خیر هستند؛ زیرا آن‌ها چیزهایی هستند که اشخاص فضیلت‌مند انگیزه دارند آن‌ها را دنبال و یا انجام دهند. در این مقاله داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده سپس با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا به ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن مسکویه و زاگزبسکی پرداختیم. بدین منظور بحث را از نظریه فضیلت ابن مسکویه و زاگزبسکی آغاز کردیم سپس با رویکرد تطبیقی به ارزیابی دیدگاه آنان پرداختیم.

کلید واژگان: ابن مسکویه، زاگزبسکی، فضیلت، خیر، سعادت.

۱ - استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهرکرد

* نویسنده مسئول: mirahmadi@sku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

مقدمه

چیستی فضیلت و چگونگی کسب آن از مباحث مهم در نظر فیلسوفان است. دو گروه به بحث درباره فضیلت پرداخته‌اند، گروه نخست پیروان اخلاق فضیلت هستند. ابن مسکویه در ذیل این گروه قرار دارد. گروه دوم معرفت‌شناسان فضیلت هستند. زاگزیسکی از پیشگامان این نظریه است. معرفت‌شناسی فضیلت، برخلاف اخلاق فضیلت که به اندازه تاریخ فلسفه غرب قدمت دارد، یکی از رویکردهای جدید در معرفت‌شناسی معاصر است که بیش از سه دهه از قدمت آن نمی‌گذرد.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که اختلاف مبانی ابن مسکویه و زاگزیسکی، امکان یگانگی این دو متفکر را در اعتقاد به نظریه اخلاقی یکسان به حداقل برساند. عقل‌گرایی ابن مسکویه و تجربه‌گرایی زاگزیسکی این نظر را تأیید می‌کند. جایگاه و تعریف فضیلت و سعادت در اندیشه ابن مسکویه و تأکید زاگزیسکی بر نقش فضیلت در معرفت‌شناسی و همچنین تعلق آن‌ها به دو دوره زمانی و دو فرهنگ متفاوت، این تفاوت را بارز و چشمگیر می‌سازد. علی‌رغم این تفاوت‌ها، توجیه مناسبی برای همانندی آراء این دو به چشم می‌خورد. مهم‌ترین جنبه مشترک بین ابن مسکویه و زاگزیسکی تأکید بر نظریه فضیلت است. هر دو به‌جای تکیه بر عمل، بر فضیلت و ویژگی‌های نفسانی تأکید می‌کند و فضیلت را ویژگی‌های نفس می‌دانند. هر دو فضیلت را متمایز از استعداد طبیعی و خیر می‌دانند و نقش مهمی برای عادت در اکتساب فضایل قائل می‌شوند. با توجه به نکات بالا و به لحاظ گستردگی مباحث ابن مسکویه و زاگزیسکی درباره فضیلت، می‌توان آن دو را از پیروان نظریه فضیلت دانست. آن عاملی که باعث نزدیکی این دو می‌شود تکیه و تأکید این دو بر نظریه فضیلت است. هرچند تحلیل آنان از نظریه فضیلت تفاوت‌های اساسی نیز با یکدیگر دارد.

روش پژوهش در این مقاله کیفی است. اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده و به روش توصیفی و تحلیل محتوا تبیین شده و با استفاده از روش تطبیقی مورد ارزیابی قرار گرفته است. از آنجاکه هدف ما بررسی تطبیقی نظریه فضیلت ابن مسکویه و زاگزیسکی است، اصلی‌ترین پرسش این مقاله که چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین دیدگاه ابن مسکویه و زاگزیسکی درباره فضیلت وجود دارد؟ من در ادامه با مطرح نمودن سه موضوع، امیدوارم به این مسئله پاسخ دهم: نخست به بیان چیستی فضیلت و مؤلفه‌های آن از نظر ابن مسکویه پرداخته و دوم چیستی مفهوم فضیلت و معرفت‌شناسی فضیلت و ساختار و مؤلفه‌های آن از دیدگاه زاگزیسکی را توضیح می‌دهم. درنهایت به بررسی تطبیقی دیدگاه ابن مسکویه و زاگزیسکی می‌پردازم.

بررسی مقالات و کتب و رساله‌های داخلی و خارجی نشان می‌دهد که گرچه پژوهش‌های مهمی در زمینه‌ی نظریه فضیلت صورت گرفته است؛ اما در زمینه‌ی بررسی تطبیقی فضیلت از نظر ابن مسکویه و زاگزیسکی هیچ‌گونه تحقیق و بررسی صورت نگرفته است. بنابراین پژوهش در رابطه با این موضوع می‌تواند ضمن آشکار نمودن زاویه‌های این مبحث، سرآغازی برای طرح مباحث جدی در زمینه‌ی فضیلت به‌ویژه معرفت‌شناسی فضیلت باشد. همچنین با توجه به اهمیت مطالعات بین‌رشته‌ای و اهمیت معرفت‌شناسی و اخلاق به‌عنوان دو حوزه‌ای که در ذیل علوم انسانی قرار می‌گیرند، موضوع مورد بحث در این مقاله می‌تواند در نزدیک کردن این دو حوزه به یکدیگر مؤثر باشد. نتایج این تحقیق در اخلاق فضیلت و معرفت‌شناسی فضیلت و مباحث تطبیقی کاربرد مفیدی می‌تواند داشته باشد.

نظریه فضیلت ابن مسکویه

ابن مسکویه هدف خود از نگاشتن کتاب *تهذیب الاخلاق* را دستیابی به خوبی‌ها برای نفس می‌داند که به‌وسیله آن انسان به‌آسانی بتواند کارهای زیبا را انجام دهد. از نظر وی این کار قابل آموختن است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۵۳). وی بر این باور است که باید نفس و قوا و ملکات آن و همچنین موانعی که بر سر راه نفس است را بشناسیم تا آن‌ها را به نحو شایسته به کاربریم. زیرا خداوند یکتا می‌فرماید: *وَمَا سَوَّأَهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (۹) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (۱۰)*

سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد» (۷) سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد» (۸) که هر کس آن را پاک گردانید قطعاً رستگار شد» (۹)

ابن مسکویه با اثبات تجرد نفس، بر این باور است که نفس انسان به سوی لذت‌های عقلانی میل دارد و دارای این قابلیت هست که از لذات جسمانی چشم‌پوشد. نفس نه جسم است و نه جزئی از جسم. همچنین نفس در هستی یافتن خود به هیچ قوه‌ای

جسمانی نیازمند نیست بلکه جوهر بسیطی است که هیچ‌یک از حواس توانایی حس کردن آن را ندارند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۵۵). شوق و اشتیاق نفس به علوم و معارف که از افعال نفس است از فضیلت نفس است و اموری بدنی که مانع اکتساب فضایل می‌شوند از رذایل نفس هستند. انسان در صورتی به فضایل دست پیدا می‌کند که نفوس خود را از رذایل، که همان شهوات پست جسمانی نفس و انگیزه‌های زشت حیوانی آن است، پاک کند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۶۰). هر موجودی مانند گیاه و جماد و ... قوا و ملکاتی دارند که باعث تمایز آن‌ها از دیگر موجودات می‌شود. انسان نیز از این امر مستثنی نیست. افعال، قوا و ملکاتی که به انسان اختصاص دارند و انسانیت انسان به آن‌ها است عبارتند از: امور ارادی که قوه فکر و تمییز به آن‌ها تعلق می‌گیرد و نظر در آن‌ها حکمت عملی خوانده می‌شود. امور ارادی خود به دودسته خیرها و شرور تقسیم می‌شوند. ویژگی خاص انسان که وی را از سایر موجودات متمایز می‌کند قوه تمییز و تفکر است؛ بنابراین هر کس تمییز او درست‌تر و اندیشه کردن او راست‌تر و گزینش او بهتر باشد، در انسانیت خودش صادق‌تر است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۶۲-۶۳).

عقل‌گرایی در اندیشه ابن مسکویه بسیار بارز است. زیرا وی بر این باور است که کمال هر موجودی عبارت است از اینکه قوای خاص آن به فعلیت برسد، از سوی دیگر تعقل اصلی‌ترین و بزرگ‌ترین عامل کمال انسانی است و مسیر اخلاقی شدن نیز از طریق عقل است. وی بر این باور است که ما باید برای اکتساب خیرهایی که کمال ما به آن‌ها است و ما به خاطر آن‌ها آفریده شده‌ایم حریص باشیم و برای رسیدن به نهایت آن تلاش کنیم و از کارهای بدی که ما را از آن خیرها باز می‌دارد دوری کنیم. سعادت هر موجودی وابسته به صادر شدن افعالی است که تحقق یافتن آن از وی به صورت تام و کامل ضرورت دارد. از آنجاکه سعادت انسان به صدور افعال انسانی بر حسب تمییز و رویت وی است برای این سعادت مراتب گوناگونی است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۶۳). که در بخش سعادت به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

ابن مسکویه با یک تقسیم‌بندی عقلی از قوای نفس بر این باور است که نفس دارای سه قوه متباین است که هر یک از این قوا بر حسب مزاج یا عادت یا تأدیب قوی و ضعیف می‌شود:

(الف) قوه ناطقه که آن را ملکیه نامند، و آلتی که از بدن به کار می‌برد دماغ است.

(ب) قوه شهویه که آن را بهیمیه می‌نامند، و آلتی که از بدن به کار می‌برد کبد است.

(ج) قوه غضبیه که آن را سبعیه می‌نامند و آلتی که از بدن به کار می‌برد قلب است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۶۶).

از نظر وی تعداد فضایل و رذایل نیز بر حسب تعداد قوای نفس است. وی تعریف خاصی از فضیلت و رذیلت ارائه نداده است بلکه بحث خود را با تقسیم فضایل به دو قسم اخلاقی و عقلانی آغاز می‌کند. فضایل اخلاقی عبارت است از: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت. اضداد فضایل نیز چهار است و عبارت است از: جهل، شره، جبن، جور. هر یک از این اجناس خود انواع گوناگونی دارند. فضایل عقلانی نیز عبارتند از: فن، علم، فهم، حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت: فضیلتِ نفس ناطقه ممیزه است، و آن چنین است که همه موجودات را از آن حیث که موجودند بدانی. عفت: فضیلت حس شهوانی است و به وجود آمدن این فضیلت به این است شهوات تابع اندیشه باشند. شجاعت: فضیلت نفس غضبیه است و در انسان به حسب فرمانبرداری آن از نفس ناطقه ممیزه به وجود می‌آید. اما عدالت، فضیلتی است که از اجتماع فضایل سه‌گانه‌ای که برشمردیم برای نفس به وجود می‌آید (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۶۷-۶۹).

بنابراین ابن مسکویه اجماع علما را بر چهار عدد بودن اجناس فضایل می‌داند؛ یعنی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت. این سخن وی یادآور تقسیم‌بندی چهارگانه فضیلت در رساله جمهوری افلاطون است. افلاطون در رساله جمهوری پس از توصیف دوات شهر آرمانی خود، شهروندان اصلی آن را در سه طبقه جای می‌دهد. طبقه پاسداران، که کار تدبیر و اداره دولت‌شهر بر عهده آنان هست و طبقه سربازان، که وظیفه دفاع از دولت‌شهر را بر عهده دارند. طبقه سوم پیشه‌وران و صنعتگران هستند که نیازهای اقتصادی دولت‌شهر را فراهم می‌آورند. افلاطون به هر یک از این طبقات سه‌گانه فضیلتی را نسبت می‌دهد. فضیلت پاسداران دانایی، فضیلت سربازان شجاعت و فضیلت پیشه‌وران و صنعتگران اعتدال است. عدالت در دولت‌شهر این است که هر یک از افراد این طبقات وظیفه و کار خاص خود را انجام دهند و در کار دیگری دخالت ننمایند. نفس نیز سه قوه دارد. ۱. عقل ۲. خشم ۳. تمنا. هر کدام از این قوا نیز همراه با فضیلتی است. فضیلت متناظر با قوه عقل، دانایی (حکمت)، فضیلت متناظر با قوه خشم، شجاعت و فضیلت متناظر با قوه تمنا، اعتدال (خویشتنداری) است. عدالت در نفس نیز عبارت است از اینکه هر یک از این قوا کار

خاص خود را انجام دهد و در کار دیگری دخالت نکند (جمهوری: ۴۴۲-۴۴۳). در این نوع چینش که بعدها توسط ارسطو و فارابی و ابن مسکویه و ... مورد تأیید قرار گرفت به وجود آمدن همه فضایل مشروط به پیروی از نفس ناطقه است که نشان‌دهنده نقش بدون جایگزین عقل در اکتساب فضایل است.

ابن مسکویه پس از تبیین فضایل چهارگانه به دنبال شناخت رذایل که اضداد فضایل هستند، می‌پردازد؛ زیرا از طریق علم به ضد یک چیز، می‌توان خود آن چیز را نیز شناخت. وی همچون ارسطو فضایل را به دو قسم اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند و بر این باور است که فضایل حد وسط‌های میان اطراف هستند و این اطراف، رذایل هستند. وقتی فضیلتی اندکی از جایگاه خاص خود انحراف پیدا کند به رذیلت نزدیک می‌شود. البته وجود حد وسط نادر و دیرپاب است و نگاه‌داشتن آن پس از دستیابی نیز دشوارتر است. به همین خاطر است که حکما می‌گویند رسیدن به نقطه هدف دشوارتر از بازگشت از آن است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۷۷-۷۹).

یکی از مشخصه‌های اصلی نظریه فضیلت ابن مسکویه پرداختن به خلق و خویهای انسانی یا آن امری که در اخلاق فضیلت معاصر به آن منش می‌گویند، است. ابن مسکویه بر این باور است که خلق، حالی برای نفس است که وی را به سوی کارهای خاص خودش بدون اندیشیدن فرا می‌خواند. این حال به دو قسم طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شود. حال طبیعی مانند انسانی که کوچک‌ترین چیزی، همچون خشم گرفتن، وی را برمی‌انگیزاند و از کوچک‌ترین سببی به هیجان درمی‌آید. حال اخلاقی، خلقی است که از طریق عادت و آموختن به دست می‌آید و مبدأ آن اندیشیدن است که وی را بر انجام دادن آن حال یا خلق پافشاری می‌کند تا به تدریج - یا یکی پس از دیگری - ملکه و خلق گردد (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۸۴). در اینجا باید در نظر داشته باشیم که منظور از خلق آن حالت راسخ و استوار نفسانی است که با وجود آن کارها بدون فکر و به سهولت از انسان صادر می‌شود نه خلق به معنای خلق و خوی خوب و مهربان که در بین عامه مردم رواج دارد.

ابن مسکویه استدلال می‌کند که علم اخلاق از همه علوم دیگر برتر است زیرا هدف آن بهتر ساختن افعال انسان به‌عنوان انسان است. هستی جوهر انسانی وابسته به قدرت آفریدگار اوست، اما نیکو ساختن جوهر او به خودش واگذاشته شده است و آن وابسته به اراده خود وی است. چون انسان موجودی مرکب است و دارای دو قوه عالمه (دانایی) و عامله (کنایی) است، پس کمال خاص وی دو کمال است. قوه عالمه به معارف و علوم اشتیاق دارد و قوه عامله به نظم کارها و آرایش آن‌ها. به همین دلیل است که فیلسوفان فلسفه را به دو قسم عملی و نظری تقسیم کردند و هر گاه انسان جزء نظری و جزء عملی را به کمال فرا گرفت، به سعادت تامه سعادت مند می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۸۹-۹۲).

کمال انسان به قوه عالمه بدین صورت است که به‌وسیله آن به علوم اشتیاق یابد و در علم به پایه‌ای برسد که نظرش صادق و بصیرتش صحیح و اندیشه‌اش مستقیم گردد تا در اعتقادی غلط و در حقیقتی شک نکند و در علم به امور موجودات به ترتیب به علم الهی برسد که واپسین علوم است و به آن دلگرم گردد و آرام گیرد و دلش اطمینان یابد و حیرتش از بین برود و مطلوب آخر بر وی آشکار گردد به آن حد که به او اتحاد یابد.

کمال اخلاقی، که کمال قوه عامله است، و آغاز و ریشه آن از آرایش قوی و افعال خاص قوه عامله است تا این قوا نه‌تنها بر یکدیگر غلبه نجویند بلکه همگی در وجود انسان با هم سازگار گردند و افعال وی همه بر حسب قوه ممیز، به صورت منظم و مرتب صادر گردند، همچنان که سزاوار است تا به تدبیر مدنی بینجامد که در آن افعال و قوا میان مردم مرتب شود، تا به‌وسیله این انتظام مردم سروسامان یابند و به سعادت مشترک نائل شوند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۹۲). در این جا نیز ارسطو گرایشی در اندیشه وی غلبه دارد.

ابن مسکویه برای نفس انسان سه قوه برمی‌شمارد. از نظر وی بین این قوا به لحاظ ارزشی سلسه‌مراتب وجود دارد. پست‌ترین آن‌ها نفس بهیمیه، میانی‌ترین آن‌ها نفس سبعیه و شریف‌ترین آن‌ها، نفس ناطقه است. انسانیت انسان به نفس ناطقه است که به‌وسیله آن با فرشتگان مشترک و از چهارپایان متمایز شده است (همان، ۹۸). شریف‌ترین انسان کسی است که بهره وی از نفس ناطقه بیشتر باشد و پست‌ترین انسان‌ها کسی است که کم خرد است و آن‌ها به چهارپایان نزدیک‌ترند. (همان، ۹۹). ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق تقسیم‌بندی مای گوناگونی از خیر ارائه می‌کند که برخی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

الف) بر اساس نظر ارسطو و فروریوس خیرات برخی شریف هستند خیراتی که شرف آن از ذات خودش است و هر کسی که با دنبال آن‌ها باشد نیز شریف است و آن حکمت و عقل است. برخی خیرها ممدوح و شایسته ستایش هستند؛ فضایل و افعال جمیل ارادی از این دسته هستند. برخی خیرات بالقوه هستند، خیرهای که آمادگی و استعداد برای رسیدن به خیرات شریف و ممدوح است و درنهایت خیرهای نافع هستند که عبارتند از آن چیزهایی که مردم آن‌ها را به خاطر خودشان نمی‌خواهند بلکه برای آنکه به‌وسیله آن‌ها به خیرات اصلی همچون ثروت و مکتب برسند، خیر هستند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۲۶). ب) از جهتی دیگر برخی خیرها غایت نیستند مثل علاج، تعلم و ریاضیات و برخی دیگر غایت هستند. غایات نیز یا تام هستند همچون سعادت زیرا زمانی که به آن برسیم نیازمند به چیز دیگری نیستیم یا تام نیستند همچون تندرستی و توانگری چون زمانی که به آن‌ها برسیم نیازمند افزایش آن‌ها هستیم. ج) از جهت دیگر برخی از آن‌ها مطلق و برخی نسبی اند. د) به وجهی دیگر خیرات یا در معقولات هستند و یا در محسوسات (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۷). سعادت خیر کامل است به عبارت دیگر سعادت غایت تمام خیرها و برترین خیر است. و پس از دستیابی به آن به چیز دیگری نیاز نداریم.

ویژگی مهم دیگر نظریه فضیلت ابن مسکویه، سعادت‌گرایی است وی در مقاله سوم کتاب *تهذیب اخلاق*، سعادت را خیری در اضافه به صاحب آن می‌داند. یعنی سعادت هر نوع و شخصی متفاوت از نوع و شخص دیگری است؛ زیرا سعادت هر موجودی را در تمامیت و کمالی می‌داند که مخصوص به او است. از نظر وی هدف از انجام اعمال فضیلت‌مندانه دستیابی به سعادت است. ابن مسکویه در کتاب *ترتیب سعادت* دو تقسیم‌بندی از سعادت ارائه می‌کند. البته قبل از آنکه نظر خود درباره سعادت را بیان کند به نقد و بررسی نظریات رایج درباره سعادت پرداخته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف) - فیثاغورث، سقراط و افلاطون بر این باور هستند که فضیلت‌ها و سعادت تنها در نفس است و اقسام سعادت را در قوای نفس قرار داده‌اند. آنان در حقیقت بر این باور هستند اگر کسی صاحب فضایی همچون حکمت، شجاعت، عفت و عدالت شود، انسان سعادت‌مندی است. بر اساس این رویکرد فضایل شرط لازم و کافی برای سعادت‌مند شدن هستند و با وجود آن‌ها نیازی به فضایل دیگر بدنی و یا آنچه بیرون از بدن است نیست (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۲۹). بنابراین این دیدگاه سعادت را امری کاملاً روحانی می‌داند. از نظر ابن مسکویه این دیدگاه کامل نیست زیرا از بعد دیگر انسان؛ یعنی جسم غفلت‌ورزیده است.

ب) - رواقیون و گروهی از عالمان طبیعی بر این باور هستند که بدن جزئی از حقیقت انسان است و ابزاری برای نفس نیست. به همین دلیل بر این باور هستند سعادت نفسانی بدون همراهی با سعادت بدن، ناتمام است و محقق نمی‌شود. البته همراه با سعادت بدن، آن چیزی که خارج از بدن است یعنی چیزهایی که از طریق بخت، اتفاق است نیز به دست می‌آید (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۰). ابن مسکویه در نقد این دیدگاه معتقد است که فیلسوفان محقق بخت و اتفاق و هر چیزی که از این طریق به دست آید را کم‌اهمیت می‌دانند و آن‌ها را شایسته عنوان سعادت نمی‌دانند زیرا سعادت گرامی‌ترین امور و امری ثابت و پایدار و بی‌تغییر است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۰).

ج) - ارسطو بر این باور است که انسان مرکب از بدن و نفس است و سعادت انسانی در همین دنیا برای انسان اگر سختی بکشد و در راه آن بکوشد، به دست می‌آید. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۱). البته مردم درباره حقیقت سعادت با یکدیگر اختلاف دارند؛ فقیر سعادت عظمی را در ثروت و توانگری می‌داند، بیمار در تندرستی، فرومایه در شکوهمندی و فرمانروایی، انسان‌های خلیع (بد سرشت) آن را در رسیدن به معشوق، فضیلت‌مند در رساندن خیر به مستحقان و فیلسوف همه اینها را اگر بر اساس عقل مرتب گردن سعادت می‌دانند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۲).

د) - ابن مسکویه بر این باور است که نظر صحیح درباره سعادت جمع میان دو دیدگاه است؛ یعنی سعادت امری ثابت و نامتغییر است نه در انحصار بعد نفسانی انسان و نه در انحصار بعد جسمانی؛ بلکه سعادت در صورت کمال و اکتساب هر دوی آن‌ها محقق می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۳). وی سعادت را به دو قسم اخروی و دنیوی تقسیم می‌کند و برای سعادت دو مرتبه کامل و ناقص قائل است. صاحب مرتبه ناقص به امور جسمانی اشتغال دارد و صاحب مرتبه کامل که سعادت‌مند تام است، کسی است که آنچه را خداوند اراده کرده، انجام می‌دهد (توازینی و آقاجری، ۱۳۸۸: ۹۴). مصداق حقیقی سعادت رسیدن به قرب الهی است (ساجدی، ۱۳۹۳: ۱۹). واضح است که وی در اینجا متأثر از آموزه‌های دین اسلام است و از اخلاق ارسطویی فاصله گرفته است. زیرا اولاً سعادت بعد از عمل به فضایل انجام می‌شود، به عبارت دیگر فضایل فی‌نفسه مهم نیستند؛ بلکه اهمیت آن‌ها به این

خاطر است که ابزارها و وسایلی در جهت دستیابی به سعادت هستند و ثنایا فضایل را آموزه‌های دینی که همان اوامر و نواهی الهی هستند، تعیین می‌کنند و الگوهای تام فضایل در رفتار پیامبران و ائمه و اسوه مای دینی ترسیم می‌شوند نه آنچه که عقل آن را به‌عنوان فضیلت در می‌یابد؛ زیرا در بسیاری از مباحث درنهایت، به قرآن سخنان پیامبر گرامی اسلام (ص)، امام علی (ع) و همچنین سیره نبوی ارجاع می‌دهد (توازیانی و آقاجری، ۱۳۸۸: ۹۴).

فضیلت از نظر زاگزیسکی

زاگزیسکی در آثار خود سعی می‌کند که پیوند بین معرفت‌شناسی، اخلاق و دین را نشان دهد. مهم‌ترین اثر وی کتاب *فضایل ذهن* است که در سال ۱۹۹۶ منتشر شد. کتابی که نخستین اثر جامع و نظام‌مند درباره معرفت‌شناسی فضیلت است (Baehr, 2011, p 8). از نظر زاگزیسکی فضیلت عبارت است از: «یک ویژگی اکتسابی عمیق و بادوام که مستلزم انگیزه‌های خاص برای به وجود آوردن غایت مطلوب و موفقیت قابل‌اعتماد در به وجود آوردن آن غایت است» (Zagzebski, 1996, p 137). این تعریف آنقدر گسترده است که شامل فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی هر دو می‌شود. از ویژگی‌های مهم این تعریف توجه به دو عنصر انگیزه و موفقیت به‌عنوان عناصر اصلی نظریه فضیلت است. بر اساس این نظریه انسان فضیلت‌مند کسی است که نه تنها اهداف و انگیزه‌های خوبی دارد بلکه در ساختن جهانی بهتر نیز موفق است. بنابراین مفهوم فضیلت با تلقی ما از انگیزه خوب و موفقیت در رسیدن به این انگیزه ارتباط دارد.

زاگزیسکی معتقد است نظریه فضیلتی که او مطرح می‌کند درصدد است آنقدر جامع و گسترده باشد که معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت را درون یک نظریه واحد بگنجانند (Zagzebski, 2010, p 211). تبیین زاگزیسکی از فضیلت مبتنی بر بیان انواع نظریه‌های فضیلت، شرح مفاهیم گوناگون درباره فضیلت، تمایز فضیلت از استعدادها و مهارت‌ها و بیان رابطه بین فضیلت و احساسات و عواطف است. در ادامه به تبیین نظریه فضیلت زاگزیسکی می‌پردازیم.

منظور زاگزیسکی از نظریه فضیلت محض، «نظریه است که مفهوم عمل صحیح را از مفهوم فضیلت یا برخی ویژگی‌های درونی شخص که جزء فضیلت است، استنتاج می‌کند». درواقع بر اساس نظریه فضیلت محض، مفهوم عمل صحیح بر اساس مفهوم فضیلت یا دیگر مؤلفه‌های فضیلت همچون انگیزه تعریف می‌شود. به‌علاوه ویژگی‌های درست بودن یک عمل امری است که از ویژگی‌های درونی اشخاص پدید می‌آید. اگر عملی با ویژگی‌های درونی اشخاص ارتباط نداشته باشد، آن عمل درست یا نادرست نخواهد بود. زاگزیسکی دو نوع متفاوت از نظریه فضیلت محض را از یکدیگر متمایز می‌کند:

۱- نظریه فضیلت خیر محور (سعادت‌مبنا)؛ اگر مفهوم فضیلت بر اساس مفهوم خیر یا اودایمونیا که همان سعادت است، تعریف شود آن را نظریه فضیلت خیر محور می‌نامیم. نظریه‌های اخلاقی همچون نظریه ارسطو از این دسته هستند. بر اساس این نظریه از لحاظ مفهومی خیر به معنای سعادت اصل و اساس است. مفهوم فضیلت از مفهوم سعادت ناشی می‌شود و مفهوم عمل صحیح از مفهوم فضیلت ناشی می‌شود. فضایل ارزشمند هستند به دلیل اینکه آن‌ها اجزاء سازنده سعادت و یا ابزارهایی برای رسیدن به سعادت هستند.

۲- نظریه فضیلت فاعل مبنا (انگیزه‌مبنا)؛ در مقابل، اگر فضیلت را بر اساس انگیزه و دیگر حالت‌های درونی فاعل اخلاقی تعریف کنیم این رویکرد را فاعل مبنا می‌نامیم. بر اساس این رویکرد آنچه اساسی است ویژگی یا انگیزه خوب یا بد فی‌نفسه است، نه خوب یا بد بودن که از برخی مفاهیم پیشینی درباره خیر گرفته می‌شوند. بنابراین عملی صحیح است که شخص فضیلت‌مندی آن را انجام داده است و حالاتی از امور خوب هستند زیرا آن‌ها چیزهایی هستند که اشخاص فضیلت‌مند انگیزه دارند آن‌ها را دنبال و یا انجام دهند. بر اساس این نظریه ارزش فضایل به وسیله ارتباط آن‌ها با چیز دیگری توضیح داده نمی‌شود بلکه آن‌ها خودشان ذاتاً دارای ارزش هستند. زاگزیسکی از این نظریه دفاع می‌کند.

زاگزیسکی ابتدا دو معنا درباره خیر را از یکدیگر متمایز می‌کند: زمانی که فضیلت را خیر می‌نامیم، ممکن است منظور این باشد که یک فرد را خیر (نیک) می‌کند یا ممکن است منظور این باشد که برای دارنده آن نیک است. در معنای نخست، فضیلت برای صاحب آن امری مطلوب است؛ در معنای دوم فضیلت امری ستایش‌برانگیز است. این دو معنا درباره خیر، یکسان نیستند. به‌عنوان مثال، ثروت، در معنای نخست، خیر است اما در معنای دوم خیر نیست. خیرخواهی در معنای نخست خیر است، اما خیر

بودن آن در معنای دوم قابل تردید است. هر امر ستایش برانگیزی مطلوب نیز هست اما هر امر مطلوبی لزوماً ستایش برانگیز نیست.

از نظر زاگزبسکی یک فضیلت این ارزش را دارد که ما آن را دارا باشیم حتی در مواردی که دارا بودن آن شخص را بدتر می‌کند. ممکن است یک قاضی بی‌انصاف ولی دلسوز به‌طور کلی بدتر از آنچه می‌خواهد باشد، اگر دلسوزی وی کمتر می‌بود، اما دلسوزی وی فی‌نفسه چیز خوبی است و ارزش دارد که قاضی آن را داشته باشد، زیرا با دارا بودن دلسوزی، قاضی باید تنها بر بی‌انصافی غلبه کند، ولی بدون آن، قاضی باید هم بر بی‌انصافی و هم بر نداشتن دلسوزی، غلبه کند.

این سخن که فضیلت صاحب آن را نیک می‌کند اختصاص به فضیلت اخلاقی ندارد بلکه درباره فضیلت عقلانی نیز به کار می‌رود. نکته‌ای که درباره فضیلت عقلانی که موازی با آن درباره فضیلت اخلاقی مطرح بود را باید در نظر بگیریم این است که نمونه‌های معرفتی وجود دارد که در آن‌ها دارا بودن یک فضیلت عقلانی باعث می‌شود شخص به‌طور کلی عمل بدتری انجام دهد نسبت به آنکه اگر شخص فاقد آن فضیلت بوده است. زاگزبسکی به‌عنوان نمونه این سخن فرانسویس بیکن را می‌آورد: «واضح است که هرچه انسان سریع‌تر و فعال‌تر باشد، اگر در مسیر نادرستی حرکت کند بیشتر گمراه می‌شود (161, 1994). یعنی اگر شخصی دارای شجاعت عقلانی باشد اما روشنفکر نباشد بیشتر ممکن است گمراه شود نسبت به کسی که دارای فضیلت شجاعت عقلانی نیست. بنابراین همان‌طور که یک قاضی بی‌انصاف اما دلسوز به علت ترکیب بی‌انصافی و دلسوزی اعمال نادرست‌تری انجام می‌دهد نسبت به اینکه اگر دلسوز نبود، همین‌طور انسانی که دارای باور نادرستی است به علت ترکیب شجاعت عقلانی و ذهن بسته نسبت به آنچه وی ممکن است انجام دهد در صورتی که فاقد شجاعت عقلانی باشد اعمال نادرست‌تری انجام می‌دهد. از نظر زاگزبسکی گاهی وقت‌ها ما هر کمال بشری را فضیلت می‌نامیم، در این‌گونه موارد فضایل علاوه بر اینکه قوای ذهنی همچون دید خوب را شامل می‌شوند، کارکرد درست فرایندهای شناختی طبیعی مثل هوش طبیعی، ویژگی‌های خوب مزاج، و علاوه بر اینها شجاعت و دانایی را نیز دربرمی‌گیرد. بر اساس یک مفهوم محدودتر درباره فضیلت، فضیلت یک برتری اکتسابی بشری است. ارسطو بر این باور بوده و در طول تاریخ این مفهوم کمتر محل بحث و اختلاف بوده است. زاگزبسکی معتقد است که تمایز بین طبیعی و اکتسابی تا حدودی مبهم است، زیرا اکثر ویژگی‌های طبیعی نیز می‌توانند از طریق آموزش و تمرین بهبود پیدا کنند. یک انگیزه فلسفی مهمی که درباره توجه کردن به مقوله اکتسابی بودن فضیلت وجود دارد این است که ما مسئول آن‌ها هستیم. بنابراین اکتسابی بودن شرط ضروری برای فضایل است و فضیلت باید در بین ویژگی‌های اکتسابی یافت شود.

ما قوا و استعدادهای طبیعی را ستایش یا سرزنش نمی‌کنیم، به دلیل اینکه این ویژگی‌ها کاملاً غیرارادی هستند. و هر امر کاملاً غیرارادی خارج از قلمرو اخلاقی است. تمایز دیگری نیز برای حذف استعدادهای طبیعی از فهرست فضایل وجود دارد، و آن تمایز بین شخصی و غیرشخصی است. فضیلت یک ویژگی عمیق برای شخص است که آشکارا به وسیله **خود شخص** مورد شناسایی قرار می‌گیرد، درحالی‌که استعدادهای طبیعی تنها مواد خام هستند که به صورت بالقوه در شخصیت فرد دخیل هستند. قوای ذهنی، استعدادها و گرایش‌ها ممکن است به همان صورتی که زیبایی یا قدرت طبیعی را موردستایش قرار می‌دهیم، موردستایش قرار گیرند، اما کسی که فاقد آن‌ها است را سرزنش نمی‌کنیم. فضایل ویژگی‌هایی هستند که در صورت حضور داشتن در خود یا دیگری شایسته تحسین هستند و در صورت حضور نداشتن شایسته سرزنش هستند. هرچند ما کسانی را که دارای ویژگی‌هایی متضاد با فضیلت، یعنی رذیلت هستند را سرزنش می‌کنیم اما انسان‌هایی را که قیافه خوب و یا هوش خوبی ندارند، سرزنش نمی‌کنیم (Zagzebski, 1996, p 104).

فضیلت برتری اکتسابی و رذیلت نقضی اکتسابی است و انسان به خاطر داشتن هر یک از این ویژگی‌ها مسئول است. وقتی فضیلت و یا رذیلت رشد پیدا می‌کند، منش و شخصیت انسان مستحکم‌تر شده و یک نوع طبیعت دومی در انسان به وجود می‌آید. اینکه انسان دارای برخی ویژگی‌های بادوامی است به این معنی است که او کاملاً در برابر آن‌ها مسئول است نسبت به ویژگی‌هایی از شخص که بسیار گذرا هستند. بنابراین درباره فضایل و رذایل، انسان با این واقعیت در ارتباط است که آن‌ها را به تدریج بدست می‌آورد و آن‌ها نسبتاً بادوام هستند. زاگزبسکی معتقد است که این دو ویژگی (دوام و اکتساب تدریجی) از یکدیگر

مستقل نیستند. فضایل و ردایل بخشی از شخصیت انسان را تشکیل می‌دهند. ویژگی‌های اکتساب تدریجی و استحکام باعث مطرح شدن این موضوع می‌شود که فضیلت یک نوع عادت است، و این همان چیزی است که ارسطو بیان کرد. زاگزیسکی خاطر نشان می‌کند که فضایل از طریق اکتساب عادات خاصی از طریق احساس کردن و عمل کردن به دست می‌آیند. این نظریه که فضیلت به وسیله عادت و به تدریج به دست می‌آید یکی از بخش‌های معقول میراث ارسطویی است. با وجود این برخی از فضایل وجود دارند که به نظر نمی‌رسد از طریق عادت به دست بیایند و اینها فضایل ابتکار و ابداع هستند. این برتری‌ها نه تنها از طریق عادت به دست نمی‌آیند بلکه به نظر می‌رسد تنها در صورت نبودن عادت است که شکوفا می‌شوند. زاگزیسکی نهایتاً معتقد است که فضیلت از طریق عادت به وجود می‌آید و ویژگی‌هایی همچون ابتکار و خلاقیت نیز می‌توانند استثناهای جالبی باشند (Zagzebski, 1996, pp 124-125).

زاگزیسکی معتقد است انگیزه‌ها در پژوهش درباره فضایل بسیار مهم هستند زیرا آن‌ها صورت‌هایی از عاطفه هستند که راهنمای عمل هستند. این دو ویژگی توسط نویسندگان سنتی درباره فضیلت به‌عنوان مؤلفه‌های مهم فضیلت شناخته شده‌اند. از نظر وی مفهوم انگیزه دارای جایگاه و موقعیتی است که از طریق آن ما می‌توانیم ارتباط صحیح بین فضایل و عاطفه‌ها یا احساسات را مشاهده کنیم.

عواطف دارای نقش خاصی در نظریه‌ای زاگزیسکی هستند. او در آثار گوناگون خود به بررسی عواطف می‌پردازد اما کامل‌ترین نظریات وی درباره این موضوع در کتاب *نظریه انگیزش الهی* مطرح شده است. از نظر او در قرن بیستم فیلسوفان آمریکایی - انگلیسی از اهمیت عواطف غفلت کردند و بیشتر کارهایی که در این زمینه انجام شد، توسط فیلسوفان قاره‌ای بوده است. اگر به تاریخچه نظریه‌هایی که درباره عواطف مطرح شد، نگاه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر مواقع عواطف باحالت‌های فیزیکی محض، باحالت‌های احساسی محض و باحالت‌های شناختی محض مورد شناسایی قرار می‌گرفته‌اند. زاگزیسکی از دیدگاهی درباره عواطف دفاع می‌کند که بر اساس آن یک عاطفه هم جنبه شناختی دارد و هم جنبه اثرگذاری و این دو حالت از یکدیگر مجزا نیستند.

از نظر زاگزیسکی «در هر معنای مرتبط با یک پژوهش درباره فضیلت یک «انگیزه»، یک عاطفه یا احساسی است که آغاز کننده و جهت دهنده به اعمال در جهت یک غایت است». انگیزه‌ها به این صورت با فضایل در ارتباط هستند که انسان‌های فضیلت مند مایل هستند دارای عواطف خاصی باشند تا راهنمای آن‌ها باشد که بخواهند جهان و یا خودشان را در یک روش خاصی تغییر دهند. انسان‌های فضیلت‌مند دارای انگیزه‌هایی هستند که با فضیلت خاص ارتباط دارند. یک انسان شجاع دارای انگیزه مشخصی است خارج از عواطفی که ویژگی فضیلت شجاعت هستند که وقتی یک چیز مهمی در معرض خطر است، با خطر مواجه می‌شود. بنابراین شجاعت هم شامل عنصر عاطفه و هم شامل این هدف که چیز با ارزشی را به وجود بیاورد، می‌شود. بنابراین یک عنصر التفاتی است.

ما به صورت کلی درباره انگیزه‌ها به‌عنوان یک رخدادی که برای توضیح عمل خاصی به کار می‌رود، سخن می‌گوییم. در این کاربرد، یک انگیزه به صورت امری که در یک لحظه یا مدت خاصی از زمان رخ می‌دهد فهمیده می‌شود، هرچند معمولاً انگیزه‌ها تمایل دارند که دوام بیشتری داشته باشند. بنابراین مفید است که یک مفهومی از انگیزه به یک معنای گرایشی داشته باشیم. بنابراین **یک انگیزش، گرایش پایداری است که توسط یک انگیزه از نوع خاصی برانگیخته می‌شود** (Zagzebski, 1996, p132).

از نظر زاگزیسکی فضیلت یک مؤلفه انگیزشی دارد. بنابراین فضیلت نیک‌خواهی مستلزم تمایل برای داشتن عواطف مشخص است که به یک عمل در یک جهت خاص جهت می‌دهد، گویی، مستلزم یک میل برای داشتن عاطفه‌های خاص است که به یک عمل در یک جهت خاصی، احتمالاً سعادت دیگران، جهت می‌دهند.

از نظر زاگزیسکی ویژگی «موفقیت» فضیلت یک مؤلفه‌ای است که متمایز از مؤلفه انگیزه است. دارای فضیلت بودن نیازمند به یک موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به غایت‌های جزء انگیزشی فضیلت است. مثلاً دلسوز بودن یک برتری اکتسابی است که تمایل عاطفی ویژه‌ای را در برمی‌گیرد تا در بعضی از مواقع به‌ویژه در زمان‌هایی که با انسان‌هایی مواجه می‌شویم که رنج و مصیبتی بر آن‌ها وارد شده است، احساس دلسوزی کنیم. این فضیلت به صورت قابل اعتمادی در به وجود آوردن اهداف اعمالی که

برانگیزاننده دلسوزی هستند (به‌طور خاص کم کردن رنج و مصیبتی که با آن مواجه هستیم) موفق است (zagzebski, 2009, 81).

این بدان معنی است که یک فاعل باید به نحو معقولی در مهارت‌ها و فعالیت‌های شناختی که با کاربرد فضیلت در اطراف و پیرامون وی ارتباط دارد موفق باشد. کسی که دارای فضیلت است برخی از جنبه‌های جهان را بسیار نیک می‌شناسد. یک انسان شجاع کسی است که به‌خوبی سطح خطری که در جایی وجود دارد و مسیرهای گوناگون یک عمل را ارزیابی می‌کند و می‌داند کدام یک از خطرهای ارزش دارند که با روش خاصی با آن‌ها مواجهه شویم و کدام یک ارزش آن را ندارند. یک انسان عادل می‌فهمد که عدالت چه اقتضاهایی دارد و در درک جزئیات موقعیت خاص که در ارتباط با به‌کاربردن وظیفه‌ها و حقوق است خوب عمل می‌کند. یک شخص دلسوز سطح نیازهای اشخاصی که در اطراف او هستند را می‌فهمد و می‌تواند تأثیر اشکال گوناگون بیان دلسوزی در اشخاص با مسئولیت‌های متفاوت را پیشبینی کند.

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن مسکویه و زاگزیسکی درباره فضیلت

ابن مسکویه و زاگزیسکی هر دو از پیروان نظریه فضیلت هستند و نظریات آن‌ها در مقابل رویکردهای عمل محور قرار دارند. ابن مسکویه از پیروان اخلاق فضیلت و زاگزیسکی از پیروان معرفت‌شناسی فضیلت است. دیدگاه آن‌ها درباره برخی از مؤلفه‌ها و امور مرتبط با فضیلت بسیار به یکدیگر نزدیک و در برخی دیگر، بسیار دور است. هرچند هر دوی آن‌ها متأثر از نظریه فضیلت ارسطو هستند ابن مسکویه به‌عنوان یک عالم مسلمان تقریر دینی از این نظریه ارائه می‌کند و زاگزیسکی که در سنت فیلسوفان تحلیلی قرار دارد، رویکرد تجربه‌گرایی در اندیشه وی غلبه دارد و در تقریر دیدگاه خود، نقش قابل توجهی برای عواطف و احساسات در نظر می‌گیرد.

ابن مسکویه همچون سایر فیلسوفان ارسطویی فضایل را ویژگی‌های روانی و حالت‌های نفسانی می‌داند که انسان به وسیله آن‌ها می‌تواند نیکی‌ها و کردارهای زیبا را به وجود آورد. انسان به کمک فضایل می‌تواند به سعادت دست پیدا کند. به دست آوردن سعادت مشروط بر تحقق فضیلت است، یعنی فضیلت علت رسیدن به سعادت است. بنابراین بیشتر بر جنبه ابزاری و کاربردی فضیلت تأکید می‌کند. بر اساس این رویکرد، فضیلت باعث رسیدن به سعادت می‌شود. درواقع هدف و غایت زندگی سعادت است و فضیلت به این دلیل ارزش دارد که باعث می‌شود دارنده آن به سعادت دست پیدا کند. البته فضیلت چون از اجزاء سازنده سعادت هست، ارزشمند نیز است. بنابراین سعادت‌گرایی از مؤلفه‌های اصلی نظریه ابن مسکویه است که بر اساس آن می‌توان معاد و شریعت را نیز توجیه کرد، حال آنکه زاگزیسکی از یک رویکرد فاعل مبنای دفاع می‌کند و بر این باور است که دیدگاه وی در مقابل نظریه‌های سعادت مبنای قرار دارد.

زاگزیسکی فضیلت را از ویژگی‌های نفس می‌داند. از نظر او فضیلت عبارت است از «یک ویژگی اکتسابی عمیق و بادوام که مستلزم انگیزه‌ای خاص برای به وجود آوردن غایت مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در به وجود آوردن آن غایت است». این تعریف بیشتر جنبه تحلیلی دارد. بر اساس این نظریه انسان فضیلت مند کسی است که نه تنها اهداف و انگیزه‌های خوبی دارد بلکه در ساختن جهانی بهتر نیز موفق است. زاگزیسکی برخلاف ابن مسکویه از یک نظریه فضیلت انگیزه مبنای دفاع می‌کند که بر اساس آن ارزش فضایل به وسیله ارتباط آن‌ها با چیز دیگری (سعادت) توضیح داده نمی‌شود بلکه آن‌ها خودشان ذاتاً دارای ارزش هستند. ابن مسکویه و زاگزیسکی هر دو به چیستی خیر و ارتباط آن با فضیلت توجه داشته‌اند و برای آن اقسامی در نظر می‌گیرند و از خیر بودن فضیلت سخن می‌گویند اما تلقی آن دو از خیر و از خیر بودن فضیلت متفاوت است. ابن مسکویه برای خیر معنای گسترده‌ای در نظر می‌گیرد و آن را هم به انسان و هم به طبیعت استناد می‌دهد. امور زیادی وجود دارند که خیر هستند مانند ثروت، علم، سلامتی، و اما اینها فی‌نفسه خیر نیستند. بین خیرها سلسله‌مراتب برقرار است و در بالاترین مرتبه، سعادت قرار دارد که فی‌نفسه خیر است و خیر بودن آن برای چیز دیگری نیست. بر این اساس او معتقد است که فضیلت، خیری ارادی است و خیر بودن آن برای این است که ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت است.

زاگزیسکی دو معنا برای خیر در نظر می‌گیرد؛ خیر به معنی امر مطلوب و خیر به معنی امری ستایش برانگیز. فضیلت به معنای امری ستایش برانگیز است. او برخلاف فارابی معتقد است فضیلت فی‌نفسه دارای ارزش است نه به این دلیل که ابزار و وسیله

برای چیز دیگری باشد یا باعث به وجود آمدن نتایج خوبی می‌شود. زیرا کسی که دارای فضیلت است به سطح بالاتری از کمال نزدیک است نسبت به کسی که فاقد فضیلت است. البته اموری همچون علم و سلامتی و ثروت نیز خیر هستند، اما خیر بودن آن‌ها ذاتی نیست.

یکی دیگر از مسائلی که در نظریه‌های فضیلت مطرح است عبارت است از اینکه آیا فضایل برتری‌های اکتسابی هستند یا اینکه طبیعی و فطری هستند؟ ابن مسکویه و زاگزبسکی هر دو معتقدند فضیلت امری فطری و طبیعی نیست بلکه اکتسابی است نظریه‌ای که ارسطو آن را مطرح کرده و در طول تاریخ کمتر مورد اختلاف بوده است.

از نظر عالمان تربیت قدیم، فضایل را باید به صورت ملکات در انسان ایجاد کرد؛ یعنی انسان تربیت شده کسی است که فضیلت در وی به صورت خوی و ملکه درآمده باشد و تا زمانی که یک فضیلت به صورت ملکه در نیامده باشد یا به طبیعت ثانوی انسان تبدیل نشده باشد «حال» است نه فضیلت، چون امری زایل شدنی است؛ بنابراین برای اینکه از بین نرود باید ملکه شود و به همین خاطر است که گفته می‌شود تربیت، فن تشکیل عادت است (مطهری، ۱۳۹۱، ۷۲۹). عادت چیزی است که یک شخص اغلب به صورت منظم و در یک روش تکراری و به صورت ناآگاهانه انجام می‌دهد. فضایل را باید به صورت ملکات در انسان ایجاد کرد و به همین خاطر است که گفته می‌شود، فضیلت فن تشکیل عادت است. این نظریه که فضیلت از طریق عادت به وجود می‌آید یکی از بخش‌های معقول میراث ارسطویی است. ابن مسکویه و زاگزبسکی هر دو معتقدند که فضایل و رداییل از طریق عادت در نفس قرار می‌گیرند.

یکی دیگر از مباحث مهم در نظریه فضیلت ارتباط فضیلت با انگیزه است. بحث درباره انگیزه، به آن روشی که زاگزبسکی مطرح می‌کند، به صورت مستقل در آثار ابن مسکویه مورد نظر نبوده است. از نظر او عملی اخلاقی است که تحت تأثیر اراده و اختیار انسان قرار دارد و در ذیل افعال ارادی به بحث درباره انگیزه نیز می‌پردازد. انگیزه‌ها فی‌نفسه دارای ارزش نیستند، بلکه ارزش آن‌ها ابزاری است. حال آنکه از نظر زاگزبسکی انگیزه از مهم‌ترین مؤلفه‌های فضیلت است. او همچنین نظریه خود را انگیزه مبنا می‌نامد. (Zagzebski, 1996, p-137-139)

ابن مسکویه و زاگزبسکی هر دو فضیلت را متمایز از احساس می‌دانند و بر نقش اراده در فضیلت نامیدن یک منش بسیار تأکید دارند و اهمیت خاصی برای انگیزه در نظریه خودشان درباره فضیلت قائل هستند. زاگزبسکی اغلب تأکید می‌کند که فضیلت دارای مؤلفه‌ای به نام موفقیت است (Zagzebski, 1996, 136-137 2000:211, 1999:107). درباره این نظریه او نه تنها پیرو ارسطو است که تأکید می‌کرد انسان فضیلت مند انسان موفق است بلکه پیرو رواقیان نیز است، که عملی را فضیلت آمیز می‌نامیدند که به وسیله انسان فضیلت مندی به صورت موفقیت انجام شود (Annas, 2003, 23).

در اینجا اشکالی متوجه نظریه زاگزبسکی می‌شود. اگر فضایل به این علت ارزشمند هستند که باعث به وجود آمدن اعمال نیک و یا باورهای صادق هستند، به نظر می‌رسد او دارد یک نظریه مبتنی بر عمل و مبتنی بر باور مطرح می‌کند و نه یک نظریه فضیلت. به علاوه در نظریه فضیلت سعی می‌شود با استفاده از مفهوم فضیلت توضیح داده شود که چرا اعمال انسان فضیلت مند نیک هستند، حال اگر کسی ارزش فضیلت را مبتنی بر ارزش اعمالی کند که فضایل به وجود می‌آورند، نمی‌توان ارزش اعمالی که فضایل به وجود می‌آورند را مبتنی بر خود فضایل دانست بدون آنکه در یک دو باطل فرو افتیم (wright, 2009, 108).

بنابراین وارد کردن عنصر موفقیت در تعریف فضیلت باعث می‌شود که فضیلت فی‌نفسه امری ارزشمند نباشد بلکه ارزش آن ابزاری باشد. حال آنکه زاگزبسکی نظریه فضیلت خود را انگیزش محور نامید و معتقد است که فضایل فی‌نفسه ارزشمند هستند و ارزش ابزاری ندارند. از سوی دیگر او به دنبال ارائه تعریفی جامع از فضیلت بود که شامل فضایل عقلانی و اخلاقی بشود و هر دو را در یک نظریه واحد جمع کند و تبیین واحدی از فضایل اخلاقی و عقلانی ارائه دهد. هم بر اساس نظریه سعادت مبنا و هم بر اساس نظریه انگیزش مبنا می‌توان تبیین واحدی از فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی ارائه کرد یعنی می‌توان گفت که فضایل عقلانی و اخلاقی فی‌نفسه خیر هستند، یا اینکه هر دو خیر هستند چون اجزاء سازنده زندگی نیک هستند. این وحدت در مقابل این نظر زاگزبسکی قرار دارد که بر اساس آن هدف فضیلت عقلانی دستیابی به حقیقت و هدف فضایل اخلاقی زندگی نیک است.

نتیجه گیری

هدف این مقاله بررسی چستی فضیلت از نظر ابن مسکویه و زاگزیسکی بود. در این راستا نخست به بیان مؤلفه‌های فضیلت در اخلاق فضیلت ابن مسکویه پرداخته‌ایم و پس مؤلفه‌های نظریه فضیلت زاگزیسکی را مطرح کرده و در نهایت به بررسی تطبیقی فضیلت از نظر این دو فیلسوف پرداخته‌ایم. از تحلیل و بررسی‌ها این نکته به دست آمده که مهم‌ترین عامل مشترک بین این دو نظریه عبارت است از اینکه هر دو به جای تکیه بر اعمال و باورها بر روی اشخاص و ویژگی‌های منشی آن‌ها توجه می‌کنند و درست و نادرست بودن اعمال را بر اساس فضایل و رذایل اخلاقی تعریف می‌کنند. ابن مسکویه بیشتر بر جنبه ابزاری و کاربردی فضیلت تأکید می‌کند. وی با طرح رویکردی سعادت مینا، و بحث درباره تقرب الهی، سعادت را بر مبنای فضایل و مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام بیان می‌کند در حالی که تعریف زاگزیسکی از فضیلت بیشتر جنبه تحلیلی دارد. اساس آن ارزش فضایل به وسیله ارتباط آن‌ها با چیز دیگری توضیح داده نمی‌شود بلکه آن‌ها خودشان ذاتاً دارای ارزش هستند.

ابن مسکویه و زاگزیسکی فضیلت را متمایز از استعداد طبیعی می‌دانند و معتقدند که از طریق عادت به وجود می‌آید. مهم‌ترین عاملی که باعث جدایی بین آن دو می‌شود مؤلفه موفقیت است. در واقع زاگزیسکی با تأکید بر این مؤلفه به سوی یک نظریه مبتنی بر عمل می‌رود و از نظریه فضیلت محض فاصله می‌گیرد. ابن مسکویه با طرح رویکرد دینی درباره فضیلت و مینا قرار دادن اصل توحید که بر اساس آن سعادت نهایی را رسیدن به قرب الهی معرفی می‌کند در توجیه نظریه فضیلت منطقی‌تر از زاگزیسکی و سازگار با نظریه فضیلت است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.

- ابن مسکویه رازی (۱۳۸۱)، *تهذیب الاخلاق*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.

- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ سوم، چهار جلد، تهران: خوارزمی.

- توازیانی، زهره و آقاجری، زهرا (۱۳۸۸) نظام اخلاق فضیلت مدار ابن مسکویه و سهم آموزه‌های دینی در شکل‌گیری آن، *تأملات فلسفی*، سال اول، شماره چهارم. صص ۸۹-۱۰۶.

- ساجدی، علی محمد (۱۳۹۳)، سعادت از منظر ارسطو و ابن مسکویه رازی، *مجله تاریخ فلسفه* شماره ۲۲.

- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، *مجموعه آثار ۲۲*، (جلد اول بخش اخلاق و عرفان)، چاپ هفتم، تهران: صدرا.

- Annas, Julia, 2003, "The Structure of Virtue" in DePaul Michael and Zagzebsky, *Intellectual Virtuet*, Oxford University Press.

- Baehr Jason, (2011), *Inquirin Mind (On interllectual Virtue and Virtue Epistemology)*, Oxford University Press

- Becon, Francis, (1994), *Novum Organum*, Trans. And ed. Peter Urbach and John Gibson, Chicago, Open Cort.

- Zagzebski, Linda (1996) *Virtues of the Mind: an inquiry into the natur of virtue and ethical foundations of knowledge*, (New York: Cambridge University Press), second edition.

----- (1999) "What is Knowledge?", in Greco and E. sosa(ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (Oxford: Blackwell), 92-116.

- ----- (2000), *Responses, Philosophy and Phenomenological Research*, 60: pp207-19.

- ----- (2009), *On Epistemology*, Wadsworth Cengage Learning.

- ----- (2010), *A companion to Epistemology*, second edition, edited by jonathan dancy, ernest sosa and Matthias setup, blakwell publishing, pp 210-215.

- Wright, Sara, 2009, *The Proper Structure of the Intellectual Virtues*, The Southern Journal of Philosophy, Vol.XLVII, pp.91-111.

