

تبیین و نقد چیستی فضیلت از منظر لیندا زاگزیسکی

محمد حسین زاده‌ی یزدی * محمد لگنهاوزن ** مهدی شکری ***

چکیده

زاگزیسکی به مثابه فیلسوف اخلاق و معرفت‌شناس فضیلت‌محور در صدد است تا دیدگاهش را درباره‌ی فضیلت تبارشناسی کند. او با تأکید بر نقش انگیزه در فضیلت دیدگاهش را عامل مبنا می‌داند. در نزد زاگزیسکی، فضیلت دارای ارزش ذاتی است. او با اشاره به تفاوت فضیلت با توانایی طبیعی و مهارت آن را در دو قلمرو اخلاق و معرفت‌شناسی کمال و مزیت پایدار نفس می‌داند و بر دو مؤلفه‌ی انگیزه و موفقیت مبتنی می‌کند. مقاله‌ی پیش رو کوشیده است مؤلفه‌های مورد نظر زاگزیسکی را ارزیابی کند. از نتایج این تحقیق آن است که فضایل مشتمل بر انگیزه‌اند؛ اما از نقش هدایت‌گرانه‌ی مورد نظر زاگزیسکی برخوردار نیستند؛ البته باید دیگر مؤلفه‌ی موفقیت را پذیرفت؛ زیرا نمی‌توان فضیلت‌مند بود، اما به هدف فضیلت به‌طور غالب نائل نشد. بر خلاف دیدگاه زاگزیسکی، نمی‌توان فضیلت را به لحاظ مفهومی جدا از مهارت‌های هم‌پیوند با فضیلت دانست؛ زیرا جنبه‌ی مهارت دست‌کم در فضیلت عقلی بیشتر از بُعد انگیزشی دارای اهمیت است؛ به‌طوری که ارسطو تکنیک را از اقسام فضایل عقلانی می‌داند. به‌علاوه، فضایل تنها اکتسابی نیستند؛ زیرا در تاریخ مفهوم فضیلت، برخی توانایی‌های طبیعی فضیلت محسوب شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: ۱- فضیلت، ۲- انگیزه، ۳- موفقیت، ۴- لیندا زاگزیسکی.

mohammad_h@qabas.net
Legenhausen@yahoo.com
mahdi.shokri54@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۱

* استاد مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی
** استاد مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی
*** دانشجوی دکتری مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۱۲

۱. مقدمه

رویکرد فضیلت‌گرایی همیشه یکی از دیدگاه‌های مورد اعتنا در حوزه‌ی اخلاق بوده است و جایگاه تاریخی آن به یونان باستان بازمی‌گردد. بنا بر یک تقسیم‌بندی مشهور، آن را می‌توان رقیب دیدگاهی‌هایی نظیر وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی دانست (۲۹، ص: ۱۷۳). زاگزبسیکی^۱ در صدد است تا رویکرد فضیلت‌گرایانه‌ی اخلاقی را در حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز به کار گیرد و فضایی عقلانی را برشمارد و آن را مبنای تعریف معرفت قرار دهد؛ اما قبل از این، لازم می‌بیند تا به شناسایی چستی فضیلت پردازد؛ زیرا به نظر او، فضایل اخلاقی و عقلانی دارای ماهیت و ساختاری یکسان‌اند و از این روی، تعریفی که از فضیلت ارائه می‌کند، شامل هر دو قسم اخلاقی و عقلانی می‌شود (۳۳، صص: ۴۵۷ - ۴۵۹).

زاگزبسیکی بر آن است تا فضایل اخلاقی و عقلانی را بر اساس گزارش ارسطو از فضیلت اخلاقی شکل‌بندی کند (۲۵، ص: ۱۲)؛ برای مثال، انفتاح و عدم تعصب^۲، انصاف^۳، استقامت^۴، شجاعت^۵، دقت^۶ و... در نزد زاگزبسیکی دارای دو شکل اخلاقی و عقلانی‌اند (۳۲، ص: ۶۲۰).

درباره‌ی نسبت فضایل عقلانی و اخلاقی، دست‌کم با سه دیدگاه فروگاهشی، زیرمجموعه‌ای و استقلالی روبه‌رو هستیم (۲۳، صص: ۲۰۶ - ۲۰۷). بنا به تصریح زاگزبسیکی، دیدگاه او در قسم دوم جای می‌گیرد (۳۰، ص: ۱۳۹)؛ یعنی فضایل عقلانی را زیرمجموعه‌ای از فضایل اخلاقی می‌داند.

به نظر او، تنها تفاوت فضایل اخلاقی و عقلانی در متعلق‌انگیزه است؛ زیرا انگیزه در فضیلت اخلاقی به خیر اخلاقی تعلق می‌گیرد و انگیزه در فضایل عقلانی کسب واقع و حقیقت است (۳۳، ص: ۴۵۸)؛ البته با توجه به رویکرد زاگزبسیکی، چنین انگیزه‌ای در فضایل عقلانی نیز ابعادی اخلاقی می‌یابد.

از آن‌جا که وی مؤلفه‌های فضیلت اخلاقی و عقلانی را واحد و مصادیق آن دو را دست‌کم در برخی موارد یکسان می‌داند، دیدگاه او را باید نوارسطویی دانست، نه ارسطویی؛ زیرا ارسطو مؤلفه‌های فضیلت در دو عرصه‌ی اخلاق و عقلانیت را یکسان نمی‌داند و مصادیق فضیلت عقلانی و اخلاقی در نزد او شباهت ندارند (۲۵، ص: ۱۲).

زاگزبسیکی بر اساس دیدگاه یکسان‌نگر خویش می‌کوشد تا مؤلفه‌های فضیلت را صرف نظر از آن‌که به چه قلمروی تعلق دارد، تبیین کند. بنابراین مقاله‌ی پیش روی موافق با شیوه‌ی زاگزبسیکی تنها به مؤلفه‌های فضیلت از آن جهت که فضیلت است، می‌پردازد؛ البته در راستای تبیین بهتر چستی فضیلت، بحث در قالب مصادیقی از فضایل اخلاقی و عقلانی پیگیری خواهد شد.

این نوشتار نخست تبار دیدگاه زاگربسکی را بیان می‌کند. سپس مؤلفه‌های فضیلت و نسبت آن با مهارت و توانایی‌های طبیعی را بررسی خواهد کرد. نتیجه آن که خاستگاه مورد نظر زاگربسکی که بر اساس آن فضیلت را شناسایی می‌کند و نیز تفاوتی که بین فضیلت با مهارت و توانایی‌های طبیعی می‌گذارد، بی‌اشکال نیست.

۲. تبارشناسی دیدگاه زاگربسکی

زاگربسکی در پی آن است تا دیدگاه خویش را تبارشناسی کند. او مهم‌ترین ویژگی فضیلت‌گرایی محض را در اخلاق ارزیابی عامل به جای ارزیابی عمل می‌داند (ص: ۲۹، ۱۷۳) و در این راستا دو دیدگاه قوی و ضعیف را شناسایی می‌کند.

در دیدگاه ضعیف، با دو رویکرد مواجهیم:

۱. فضیلت راهی برای رسیدن به غایت یا همان سعادت محسوب می‌شود و از این‌رو دارای ارزش ابزاری^۷ است و ارزشی بیش از این ندارد؛

۲. رویکرد دیگر فضیلت را تشکیل‌دهنده‌ی غایت می‌داند و اضافه بر این‌که فضیلت ابزار و مقدمه‌ای برای رسیدن به کل یعنی غایت است؛ اما از آن‌رو که جزء همان غایت است، از ارزش ذاتی^۸ نیز برخوردار است (صص: ۷۸ - ۸۴).

در این دیدگاه و طبق هر دو رویکرد آن، درستی عمل از ویژگی‌های عامل استقلال دارد و ارزیابی آن بر اساس غایت تعیین می‌شود.

این سخن به آن معناست که حسن فاعلی و حسن فعلی انفکاک‌پذیرند و سبب انجام فعل^۹ حسن بودن آن است. به عبارت دیگر، هر یک از دو وجه حسن دارای معیار جداگانه‌ای است؛ یعنی حسن فاعلی بر اساس ویژگی‌های فاعل مانند فضیلت‌مندی و انگیزه و دیگر حالات درونی او قابل بررسی است و ارزیابی فعل نیز در راستای رسیدن به هدف غایی تعیین می‌شود و بر این اساس، هر عملی که عامل انجام می‌دهد، با دو معیار قابل بررسی است.

به عبارت دیگر، نسبت بین عمل و غایت بیانگر درستی یا نادرستی عمل محسوب می‌شود و حسن فعلی را معلوم می‌سازد و عملی فضیلت‌مند خواهد بود که اضافه بر حسن فاعلی، جزوی از خیر غایی یا وسیله‌ای برای رسیدن به آن باشد.

اما در مقابل، دیدگاه قوی ملاکی برای حسن فعلی ندارد و مبنای ارزیابی را همان ویژگی‌های فضیلت‌مند یا ردیلت‌دار عامل می‌داند و ارزیابی عمل بر اساس وضعیت درونی و ویژگی‌های او تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر، تنها معیار ارزیابی حسن و قبح فاعلی است.

زاگزبسیکی مهم‌ترین حالت درونی عامل را وضعیت انگیزشی می‌داند و آن را ملاک ارزیابی محسوب می‌کند. از این‌رو دیدگاه خویش را انگیزش مبنای^۹ و رویکردی از دیدگاه قوی می‌داند. دلیل او بر این دیدگاه مشکل تعیین اودایمونی‌ها به مثابه غایت و عدم اقبال اخلاق معاصر به غایت‌گرایی است^{۱۰} (۳۰، صص: ۲۰۱ - ۲۰۲).

۳. روش تعیین مفهوم و مصداق فضیلت در نزد زاگزبسیکی

زاگزبسیکی به لحاظ روشی مبنای عقلانیت فضایل را بر دو ویژگی استوار می‌کند: از سویی برای تعریف و مصداق‌یابی فضیلت، ویژگی‌ها و مصادیقی را پیشنهاد می‌دهد که در فهرست‌های مختلف ارائه شده است؛ البته این نکته در نزد او به معنای قراردادگرایی^{۱۱} نیست؛ زیرا این فضایل در مکان و زمان‌های مختلف پذیرفته شده‌اند و اختصاصی به فرهنگ خاصی ندارند. از سوی دیگر، بر فهم متعارف^{۱۲} از فضایل تأکید می‌کند (۳۰، صص: ۸۷ - ۸۹).

۴. چیستی فضیلت از نظر زاگزبسیکی

زاگزبسیکی بعد از آن‌که دیدگاه خویش را تباریابی کرد و معلوم ساخت که دیدگاه او درباره‌ی فضیلت در کدام دسته قرار دارد و نیز روش تعیین مفهوم و مصداق فضایل را تبیین کرد، به بررسی مفهومی فضیلت می‌پردازد:

۱. از نظر او، فضیلت کمال و مزیت پایدار برای نفس است که با هویت دارنده‌ی فضیلت پیوند دارد؛ در واقع او با کمال دانستن فضیلت برای آن ارزش ذاتی قائل است و آن را ارزشی ابزاری نمی‌داند (۱۹، ص: ۱۴)؛

۲. از آن‌جا که کمال نسبتی بی‌واسطه با خیر دارد، زاگزبسیکی در صدد بیان معانی خیر برآمده است و به دو معنای تحسین‌پذیر^{۱۳} و مطلوب‌بودن^{۱۴} اشاره می‌کند و مطلوبیت را ناظر به عامل فضیلت یا دیگران می‌داند. او همانند مک اینتایر مطلوبیت فضایل (برای خود یا دیگران) را غیر قابل جایگزین می‌داند (۳۱، صص: ۲۱۱ - ۲۱۲)؛ یعنی این فواید تنها از راه فضیلت به دست می‌آیند.

زاگزبسیکی معتقد است که فضیلت به‌طور دائم و در همه‌ی موقعیت‌ها به هر دو معنا خیر است؛ برای مثال از نظر او، ویژگی خطرپذیری که سرباز نازی از خود بروز می‌دهد، نه تنها عنوان شجاعت بر آن صدق می‌کند، بلکه فضیلت نیز هست و اضافه بر این، به هر دو معنای پیش‌گفته خیر است؛ زیرا با وجدان این ویژگی در مقایسه با فقدان آن، به تلاش کمتری نیاز است تا به مرتبه‌ی بالای تحسین‌پذیری دست یابد. نیز با وجود این شجاعت، جهان به وضعیت مطلوب نزدیک‌تر خواهد بود (۳۰، صص: ۸۹ - ۱۰۲)؛

۳. زاگربسکی نگاهی مضیق به فضایل دارد و توانایی‌های طبیعی^{۱۵} را فضیلت نمی‌داند (۲۳، ص: ۲۳). او بررسی تاریخی این مفهوم و دیدگاه ارسطو را مؤید نظر خود محسوب می‌کند و دلیل خویش را عدم تعلق تحسین یا نکوهش به امور غیراکتسابی بیان می‌کند. از این روی نتیجه می‌گیرد که توانایی‌های ذاتی و استعدادها فضیلت محسوب نمی‌شوند (۳۰، صص: ۱۰۲ - ۱۰۶). بر همین اساس، کسب فضایل را از راه تکرار و عادت دادن نفس می‌داند و اساساً تحقق از روی غیر عادت و تکرار را مگر در فضایی مانند خلاقیت و نوآوری ممکن نمی‌داند (۳۰، صص: ۱۱۶ - ۱۲۶)؛

۴. فضیلت و مهارت هر دو در ویژگی‌های پیش‌گفته مشترک‌اند؛ اما به نظر زاگربسکی، با هم تفاوت دارند (۲۳، ص: ۲۰۰). او یکی از معضلات تفاوت‌گذاری بین آن دو را ناشی از آثار ارسطو می‌داند؛ زیرا به نظرش، ارسطو فضیلت عقلانی را متمایز از مهارت می‌داند؛ اما به گونه‌ای مثال آورده است که برخی پنداشته‌اند در نزد ارسطو، فضیلت عقلانی از فضیلت اخلاقی تمایز دارد و از گونه‌ی مهارت است (۳۰، ص: ۱۰۶).

در همین راستا، زاگربسکی تفاوت‌هایی را نیز بین مهارت و فضیلت بیان می‌دارد؛ برای مثال:

۱. برخلاف مهارت، خطا یا عمل نکردن بر مقتضای فضیلت حاکی از کاستی در فضیلت‌مندی است؛ ۲. مهارت مشتمل بر تکنیک است و از این‌روی دشوار است؛ اما عمل بر طبق فضیلت فی حد نفسه مشکل نیست؛ بلکه دشواری آن ریشه در تمایل به عمل مخالف فضیلت دارد؛ ۳. فاقد فضیلت می‌تواند بر مقتضای آن عمل کند؛ اما فاقد مهارت توانایی کار را بر طبق آن ندارد؛ ۴. ارزش عمل فضیلت‌مندانه مبتنی بر چگونگی انگیزه است؛ اما محصول یک مهارت فی حد نفسه و فارغ از عامل ارزش‌گذاری می‌شود؛ ۵. به نظر زاگربسکی، فقدان فضیلت به معنای ردیلت‌مندی نیست و هر فضیلتی دارای دو ردیلت مقابل است. از این‌روی فضیلت‌مندی و غیر فضیلت‌مندی ضدین محسوب می‌شود؛ اما تنها گزینه‌ی مقابل مهارت فقدان مهارت است و تقابل بین آن دو، نقیضین است؛ ۶. به‌رغم تفاوت‌های پیش‌گفته، زاگربسکی عمل مؤثر فضیلت‌مندانه را نیازمند مهارت می‌داند و در این راستا مهارت‌ها را به عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌کند. به نظر او، فضیلت با هیچ عملی پیوند ضروری ندارد و چنان که پیش‌تر هم گفتیم، فضیلت در نزد او تنها حالتی انگیزشی محسوب می‌شود و فضیلت از راه مهارت با عمل مرتبط می‌شود. لذا به لحاظ روانی، فضایل را مقدم بر مهارت و مهارت را ناظر به عمل بیرونی و کارآمدی می‌داند. بر همین اساس، بین فضایل و مهارت‌ها قائل به انفکاک است (۳۰، صص: ۱۰۷ - ۱۱۶)؛

۵. همان‌طور که اشاره کردیم، زاگزبسی مبنایی‌ترین جزو فضیلت را بعد انگیزشی آن دانسته است و انگیزش را از سنخ هیجان و احساسات و به مثابه نیرویی درونی محسوب می‌کند که عامل نسبت به آن در مقایسه با حالات درونی پیش‌گفته، از درجه‌ی اختیارمندی بیشتری برخوردار است. در واقع فضایل از طریق بعد انگیزشی با احساسات و عواطف ارتباط دارند و موجب نظم‌بخشی به این امور غیرشناختی می‌شوند. به نظر او، انگیزه با توجه به برخوردارگی از بعد احساسی و هیجانی، دارای سه ویژگی فراهم‌کنندگی اقدام به عمل، هدایت‌گری و تداوم عمل است. با توجه به این‌که انگیزه دارای متعلق است، از جنبه‌ی اقدام‌بخشی و هدایت‌گری برخوردار است؛ برای مثال، فضیلت خیرخواهی دارای میلی خاص و متناسب با این فضیلت است و موجب رفتار عامل خیرخواه می‌شود و آن را در راستای همین فضیلت راهنمایی می‌کند (۳۴، صص: ۱۱۸ - ۱۲۱)؛ البته زاگزبسی به‌رغم دائم‌بودن بعد انگیزشی فضیلت ادراک و توجه به آن را دائم نمی‌داند (۳۰، ص: ۱۳۱).

در حوزه‌ی فضایل عقلانی می‌توان چنین توضیح داد که زاگزبسی مؤلفه‌ی مشترک انگیزشی برای همه‌ی فضایل عقلانی را انگیزه‌ی کسب حقیقت و واقع می‌داند. به نظر او، این بعد انگیزشی فاعل شناسا را بر انجام کارهای شناختی برمی‌انگیزاند، موجب تداوم به‌کارگیری فرآیندهای شناختی می‌شود و او را در این راستا هدایت می‌کند. از این‌رو کسی که دارای فضیلتی عقلانی است و از انگیزه‌ی کسب واقع بهره‌مند است، می‌تواند گاه، به برخی احساسات و حالات غیرشناختی خود نظیر میل به یک باور اعتماد کند (۳۵، صص: ۸۴ - ۸۷) و جدای از فرآیندهای شناختی بر اساس همین وضعیت غیرشناختی به دنبال کسب معرفت باشد (۳۰، صص: ۲۲۵ - ۲۲۶)؛

۶. زاگزبسی فضیلت را دارای توفیق در رسیدن به هدف می‌داند؛ یعنی عامل هنگامی دارنده‌ی ملکه‌ی فضیلت‌مندانه است که به‌طور سیستمی و دائم دچار خطا نشود؛ برای مثال، وقتی شخصی شجاع محسوب می‌شود که دارای مهارت‌هایی باشد که بر اساس آن بتواند فهم درستی از موقعیت مخاطره‌آمیز داشته باشد و بتواند بر مقتضای این ویژگی شجاعانه عمل کند و به هدف خود دست یابد (۳۴، صص: ۱۲۲ - ۱۲۳).

۵. جمع‌بندی دیدگاه زاگزبسی

۱. فضیلت مزیت عمیق و پایدار نفس است که شخص با آن توصیف می‌شود؛
۲. فضایل اکتسابی‌اند و به‌طور معمول، از طریق عادت‌دادن خویش به دست می‌آید؛ البته امکان دارد که فضیلتی همانند خلاقیت استثنا باشد. این ویژگی به معنای کنترل کامل بر کسب فضیلت نیست؛ اما شخص درباره‌ی آن مسؤول است؛

۳. نحوه‌ی اکتساب و چگونگی به‌کارگیری فضیلت و مهارت دارای شیوه‌ی یکسانی است و از شخص فضیلت‌مند انتظار می‌رود که برای عملی مؤثر، مهارت هم‌پیوند با فضیلت را دارا باشد؛ اما فضیلت مهارت نیست؛ بلکه برخلاف مهارت، دارای ارزش ذاتی است؛ البته به نظر زاگربسکی، هریک از فضایل عقلانی و اخلاقی برای به‌کارگیری و تأثیر مناسب نیازمند مهارت‌هایی خاص و متناسب با آن فضیلت‌اند (ص: ۱۱۴ - ۱۱۵)؛

۴. فضیلت دارای مؤلفه‌ی انگیزش میل به داشتن انگیزه‌ای خاص است و انگیزه هیجانی است که به منظور تحقق هدفی مطلوب موجب آغاز عمل می‌شود و آن را هدایت می‌کند؛

۵. مؤلفه‌ی اخیر به معنای آن است که اولاً فضیلت دارای نتایج و اهدافی است؛ ثانیاً وقتی شخص فضیلت‌مند محسوب می‌شود که به‌طور موثقی هدف و مقصود جزء انگیزشی را به دست آورد. از این‌روی می‌توان چنین گفت که فضیلت دارای دو عنصر اصلی است:

۱. انگیزش‌بنیاد است و زاگربسکی آن را مؤلفه‌ی قصدی یا التفاتی^{۱۶} و تحت اختیار عامل می‌داند؛

۲. به‌طور موثقی در حصول هدف عنصر انگیزشی موفق است که به نظر زاگربسکی، به‌طور کامل در اختیار عامل قرار ندارد و احتمال دارد که در دسترس عامل نباشد و از این‌روی دیدگاهی برون‌گرا^{۱۷} محسوب می‌شود.

این رویکرد به معنای آن است که فضیلت‌مندی مسأله‌ای قلبی و درونی است؛ زیرا افراد با توجه به کیفیت انگیزش‌هایشان ارزیابی می‌شوند؛ اما اضافه بر این، فضیلت‌مندی به توفیق در کسب هدف انگیزشی نیز مشروط است و این موفقیت به معنای عدم خطای سیستمی و دائم است و این که عامل به‌طور غالب به موفقیت دست‌یابد؛ برای مثال انصاف فضیلتی است که در حوزه‌ی اخلاق و عقل مطرح می‌شود؛ یعنی در اخلاق، با دیگران به انصاف برخورد می‌کند و در حوزه‌ی شناختی، به معنای آن است که دیگر آرا و نظار را منصفانه ارزیابی کند و هنگامی شخصی دارای فضیلت انصاف عقلانی یا اخلاقی است که در هریک از این دو قلمرو در انصاف‌ورزی موفق باشد.

بنا بر پیش‌گفته‌ها می‌توان فضیلت را چنین شناسایی کرد:

کمال و مزیت عمیق پایدار و اکتسابی است که مستلزم انگیزش ویژه‌ای برای تحقق هدفی مطلوب و خاص است و در پدیدآوردن آن هدف به‌طور موثقی توفیق‌مند است (ص: ۳۰، ۱۳۷).

۶. نقد دیدگاه زاگزبسکی

۱. می‌توان از دیدگاه عامل‌مبنا^{۱۸} و به‌طور خاص دیدگاه انگیزه‌ی مبنای زاگزبسکی، دو گونه تفسیر ارائه کرد:

۱. این دیدگاه به ارزیابی عمل اهمیتی نمی‌دهد و به عبارت دقیق‌تر، هیچ معیاری برای حسن فعلی قائل نیست و تنها ارزیابی ارزشیابی عامل بر اساس انگیزه‌ی اوست و تنها یک خوب یا بد در بین است و آن ارزش‌گذاری عامل است و عمل ارزیابی نمی‌شود؛

۲. تنها ارزشیابی بر اساس ارزش‌گذاری انگیزه‌های عامل و تحسین یا تقبیح فاعلی تحقق می‌پذیرد؛ اما بر اساس همان، عمل نیز ارزش‌گذاری می‌شود و از این‌رو، ارزش‌گذاری وابسته به حسن فاعلی نیز برای حسن فعلی قابل تصویر است. از عبارت زاگزبسکی مبنی بر اشتقاقی بودن ارزش عمل از انگیزه به مثابه مهم‌ترین جزء فضیلت، تفسیر دوم قابل برداشت است؛ اما چنین رویکردی اشکالاتی به همراه دارد که در واکاوی خیر دائم بودن فضیلت به آن اشاره خواهیم کرد؛

۲. به این رویکرد از دیدگاه قوی که تمام معیار را ارزیابی انگیزه‌های درونی عامل می‌داند، احساس‌گرایی^{۱۹} نیز گفته می‌شود. مهم‌ترین شاخصه‌ی احساس‌گرایی در قلمرو اخلاق نفی ابتدای قضاوت‌های اخلاقی بر عقلانیت و دلیل است و برای پذیرفتنی‌سازی این دیدگاه تلاش‌هایی شده است (۲۷، ص: ۲۸). اشکال مهم این دیدگاه آن است که فقدان نظام ارزش‌گذاری مستقل برای عمل موجب می‌شود که هر عملی حتی ناپسند اگر با نیت خوبی تحقق پذیرد، دارای ارزش مثبت باشد. هاتچیسون و هیوم از صاحبان این دیدگاه محسوب می‌شوند (۲۷، ص: ۳)؛ برای مثال هیوم بر حس اخلاقی^{۲۰} تأکید دارد و احساسات و عواطف را مبنا و معیار ارزش‌های اخلاق می‌داند و از این‌رو، چنین رویکردی را نیز درباره‌ی فضیلت و ردیلت در پیش می‌گیرد. این نگاه اساساً اخلاق را موضوع احساس و عواطف می‌داند و نقش اساسی عقل را انکار می‌کند. طرفداران این دیدگاه افزون بر حواسی مانند بینایی، شنوایی و...، به حس اخلاقی نیز معتقدند. تفاوت این دیدگاه با شهودگرایی اخلاقی در آن است که شهود مقدم بر تجربه است، حال آن‌که حس اخلاقی برگرفته از تجربه است (۶، صص: ۲۹ - ۳۰۰). اضافه بر این، بر خلاف احساس‌گرایی، حداقل منظور برخی از شهودگرایان شهود عقلی است. از آن‌جا که زاگزبسکی بر انگیزه به مثابه مؤلفه‌ی فضیلت اخلاقی و عقلانی تأکید دارد و رویکرد قوی را می‌پذیرد، لازمه‌ی این دیدگاه در قلمرو اخلاق و معرفت‌شناسی، فردگرایی^{۲۱}، ذهنی‌گرایی^{۲۲} و نسبی‌گرایی^{۲۳} است، حال آن‌که زاگزبسکی دست‌کم در معرفت‌شناسی دیدگاهی واقع‌گرایانه دارد و بر این اساس، موفقیت^{۲۴} را به مثابه جزوی از مفهوم فضیلت را در حوزه‌ی معرفت‌شناسی به معنای موفقیت در

دستیابی به واقع در نظر می‌گیرد. او این توفیق را وابسته به باور یا خواستِ عامل بهره‌مند از انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه نمی‌داند. به عبارت دیگر، قابل اعتماد بودن، وثاقت و موفقیت در دستیابی به واقع را در فضیلت عقلانی، یکی از مؤلفه‌های فضیلت می‌داند و چنان که اشاره کردیم، این مؤلفه را همان عدم خطای سیستماتیک محسوب می‌کند.^{۲۵} نتیجه آن که زاگزبسی باید یا دیدگاه خویش را رویکردی از دیدگاه فضیلت‌محور قوی نداند یا آن که موفقیت را مؤلفه‌ی فضیلت محسوب نکند.

لازمه‌ی دیگر دیدگاه انگیزه‌مبنا نسبی‌گرایی است. چنان که زاگزبسی خود نیز به این نکته اذعان دارد و اعمال شخص دارای فضیلت را دست‌کم در مواردی قابل ارزیابی بر اساس قواعد نمی‌داند (۳۱، ص: ۲۱۳). این به آن معناست که امکان دارد دو شخص (یا حتی یک شخص فضیلت‌مند در موقعیتی واحد) به مقتضای فضیلت خویش دو گونه عمل کنند یا دو باور متفاوت داشته باشند و طبق رویکرد انگیزه‌ی مبنا^{۲۶}، هر دو عمل و باور درست باشند. مشکلات پیش‌گفته از آن‌جا ناشی می‌شود که هر کدام از افراد دارای میل و انگیزه‌ای خاص‌اند و معیار قراردادن آن موجب نسبی‌گرایی می‌شود^{۲۷}؛

۳. زاگزبسی بر آن است تا به دلایل پیش‌گفته، غیرغایت‌گرایی در حوزه‌ی اخلاق را ترجیح دهد، حال آن‌که چنین ادعایی امکان ندارد؛ زیرا از یک سو، فضیلت بر اساس اعتدال تعریف شده است و چنان که او نیز اشاره می‌کند، در برابر افراط و تفریط قرار دارد؛ در نتیجه اگر غایت و مبدئی برای فضیلت تصور نشود تا کیفیت نفسانی عامل با آن سنجیده شود، نمی‌توان اعتدال به مثابه حالتی واقعی برای نفس به دست آورد؛ از دیگر سو، حتی با این فرض که بتوان اعتدال قوای نفس را بدون توجه به غایت به دست آورد، دلیلی عقلی بر خیربودن حد میانه نداریم و در صورتی می‌توان اعتدال یا دو ضد آن را خوب یا بد دانست و ارزش مثبت یا منفی را درباره‌ی آن‌ها به کار برد که مصالح و مفاسد را بشناسیم. چنین شناختی بدون توجه به هدف آدمی میسر نیست یا دست‌کم کامل نخواهد بود؛ زیرا صرف ارجاع به فهم متعارف^{۲۸} در همه جا نمی‌تواند کارگشا باشد. اگرچه در مواردی، اعتدال بدون توجه به مصلحت و مفاسد امکان داشته باشد و بتوان ستودگی یا نکوهیدگی حالت نفسانی را بدون غایتی فهم کرد و آن را وضعیتی فضیلت‌مند یا ردیلت‌دار ارزیابی کرد، در بسیاری موارد، چنین فهمی متوقف بر تشخیص هدف و غایت زندگی بشری است؛

۴. زاگزبسی به هنگام تعریف فضیلت به سه ویژگی مهم آن به مثابه ارزش اشاره می‌کند. هر ارزشی دست‌کم از سه بعد مقبولیت، معقولیت و مطلوبیت برخوردار است؛ یعنی صرف نظر از این که ارزش ناظر به کدام قلمرو است و از چه ارزشی برخوردار است (غایی محسوب می‌شود یا ابزاری؛ دارای ارزش ذاتی باشد یا غیر)، متناسب با ارزشی که دارد،

می‌توان این سه ویژگی را در آن دریافت؛ یعنی اولاً مقبول است. زاگزبسکی با اشاره به این نکته که روش او در شناسایی مفهومی و مصداقی پذیرش تحسین آمیز بودن در مکان و زمان‌های مختلف است، به این بُعد از فضایل به مثابه ارزش اشاره کرده است^{۲۹}؛ ثانیاً معقول است. زاگزبسکی به قبول همگانی فضایل اهمیت می‌دهد و به شیوه‌ای آن را مبنای عقلانیت نیز شناسایی می‌کند؛ یعنی قبول همگانی را بر اساس قرارداد نمی‌داند؛ زیرا این قبول عمومی به فرهنگی خاص وابسته نیست؛ به عبارت دیگر، پایگاه عقلانیت فضایل مورد نظر او مقبول عموم است؛ اما این به معنای صرف قراردادگرایی و توافق نیست؛ زاگزبسکی این توافق عمومی غیر قراردادی را فهم متعارف نام می‌گذارد^{۳۰}. به تعبیر علامه طباطبایی، برخی توافقات، اعتبارها و (متناسب با بحث پیش رو) برخی ارزش‌ها، قبل‌الاجتماعی است و بر قرارداد اجتماعی (اعتبارات بعد الاجتماع) مبتنی نیست (۹، صص: ۱۸۸ - ۱۹۱)؛ ثالثاً مطلوب است. این شرط به اندازه‌ای اهمیت دارد که برخی بزرگان ارزش را کمال مطلوب توصیف کرده‌اند (۱۶، ص: ۱۰۹). به عبارت دیگر، وقتی ارزش ارزش محسوب می‌شود که دارای فواید و نتایج مطلوب باشد؛ گاهی مطلوبیت فضیلت ناظر به دارنده‌ی فضیلت و متعلق خواست اوست و گاهی ناظر به دیگران است و از فضیلت شخص فضیلتمند بهره می‌برد؛

۵. زاگزبسکی در روش تعیین مفهوم و مصداق فضیلت بر آن است تا قیود و عناصر مفهومی مشترک و نیز فضایل یا ردایل مشترک بین فرهنگ‌های مختلف را مبنا قرار دهد؛ البته نمی‌توان این روش را فاقد هیچ پایگاه عقلانی دانست؛ زیرا افراد بر اساس هویت انسانی خویش در قبول ارزش‌هایی از جمله برخی فضایل اشتراک دارند و این شیوه را می‌توان تا حدودی از عقلانیت بهره‌مند دانست. اما اکنون سؤال دیگر مطرح می‌شود: آیا کشف فضایل و ردایل با این شیوه بسنده و کافی است؟ پر واضح است که آدمی به دو جهت در حوزه‌ی فضایل دست‌کم در فضایل اخلاقی از وحی بی‌نیاز نیست:

۱. به لحاظ شناخت: چنان که گفتیم، برخی از فضایل را می‌توان بدون وحی تشخیص داد؛ اما دست‌کم در بسیاری از آن‌ها، نمی‌توان جدا از وحی، شروط و قیود حالت اعتدالی را مشخص کرد؛ زیرا اولاً نمی‌توان اعتدال را صرفاً حد واسط بین افراط و تفریط دانست؛ حتی زاگزبسکی نیز اشاره می‌کند که نمی‌توان همه جا اعتدال را به معنای حد میانه دانست؛ ولی جایگزینی برای این معنای اعتدال، یعنی حد وسط ارائه نمی‌کند. در این راستا، به نظر می‌رسد اعتدال به معنای اعطای حق به اندازه‌ی شایستگی است^{۳۱} (۱۰، ج: ۱، ص: ۳۷۱)؛ ثانیاً بنا بر این فرض که اعتدال همان حد میانه باشد، تشخیص آن نیز در مواردی بدون نقل امکان ندارد؛

۲. به لحاظ تحقق: می‌توان تصور کرد که جدا از دین، آدمی دارای برخی فضایل باشد؛ چنان‌که این نکته از برخی آیات نیز قابل برداشت است؛ برای مثال، قرآن هدایت را برای متقین می‌داند و به نظر علامه طباطبایی تا مرحله‌ای از تقوا (یعنی همان برخورداری از عدالت راسخه در قوای نفس و فضیلت‌مندی (۱۰، ج: ۵، ص: ۲۶۹) نباشد، امکان ندارد که آدمی از هدایت بهره‌مند شود. لذا می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه‌ای از فضایل یا برخی فضایل بر ایمان متوقف نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان بدون ایمان دارای اعتدالی میان قوای نفس بود و بر اساس همان، به قبول وحی هدایت شد و ایمان آورد. مبنای رسیدن به این تقوای پیش از گرویدن را برخی بهره‌مندی از فطرت سالم می‌دانند؛ یعنی اگر آدمی بر فطرت خویش باشد، دست‌کم مرحله‌ای از صفات حمیده برخوردار است (۱۰، ج: ۴، ص: ۱۷۵)؛ چنان‌که گویی فطرت تبدیل‌نیافته‌ی آدمی دارای برخی صفات پیش‌گفته است یا آن‌که بدون وحی و بر اساس عقل فطری خویش خوبی و بدی برخی صفات را درمی‌یابد و می‌تواند بر اساس این راهنمایی به آن‌ها متصف شود؛ بدون آن‌که اعتقاد به وحی داشته باشد (۱۰، ج: ۲۰، ص: ۲۹۸). اما توجه به این نکته نیز لازم به نظر می‌رسد که دستیابی به برخی فضایل درجه بالا، بدون اختیار ایمان امکان ندارد. به عبارت دیگر، نمی‌توان به برخی فضایل بدون ایمان دست یافت. بنابراین در جای دیگر، علامه مبنای اخلاق و فضیلت‌مندی را توحید می‌داند؛ البته ایمان به مثابه مبنای کسب فضایل ممکن است بر دو گونه باشد: گاهی کسب فضایل و دوری از رذایل، برای کسب منافع و دفع مضار اخروی است؛ اما گاهی ایمان به خدا فراتر از این است و غایت تحلیل به فضایل، خداوند است (۱۰، ج: ۱۰، ص: ۱۳۷؛ ج: ۱، صص: ۳۵۴ - ۳۶۱؛ ج: ۱۱، صص: ۱۵۶ - ۱۵۷). پس می‌توان این مرحله از فضایل را متفاوت از فضایل پیشین دانست یا همان فضایل دانست که از مراتب بالاتری از اعتدال قوا (به معنای اعطای حق به اندازه‌ی شایستگی) برخوردارند. نتیجه آن‌که نمی‌توان برای دستیابی به مفهوم و مصداق فضیلت و رذیلت، تنها به بررسی فهرست‌های مشترک در زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌های مختلف بسنده کرد؛ بلکه برای تدقیق مفهومی فضیلت و اعتدال و تحقق آن، به وحی نیازمندیم و نمی‌توان فضایل برشمرده در دین را به صرف آن‌که به یک فرهنگ یا دین اختصاص دارد، از قلمرو فضایل خارج دانست و به مفهوم و مصداقی حداقلی اکتفا کرد. لذا در مقام دستیابی به فضایل و رذایل، فهم متعارف کافی نیست؛

۶. در یک نگاه وحدت‌گرایانه، موضوع خیرمند از جهات متعددی تحسین می‌شود و خیر اعلی به طور غیر قابل انفکاک دارای همه‌ی ارزش‌های اخلاقی، زیبایی‌شناسانه و... است؛ اما بر مبنای زاگزیسکی که چنین نگاهی به فضیلت ندارد و حتی می‌توان مانند سرباز

نازی، واجد برخی فضایل اخلاقی و فاقد بعضی دیگر بود^{۳۲} (۳۰، صص: ۸۹ - ۱۰۲)، در قبول یا تحسین به مثابه شرط هر ارزش، توجه به این نکته لازم است که در هر حوزه از ارزش، تحسین متناسب با همان قلمرو خواهد بود و امکان دارد موضوعی از جهات مختلف ستایش یا نکوهش شود؛ برای مثال، یک اثر هنری می‌تواند به لحاظ زیبایی‌شناختی ارزشمند، اما از نظر اخلاقی بی‌ارزش یا دارای ارزش منفی باشد. به همین قیاس در مقام ارزشیابی، ممکن است عاملی از فضایل اخلاقی برخوردار باشد؛ اما در کسب فضایل عقلانی چندان بهره‌ای نداشته باشد یا آن‌که واجد برخی فضایل عقلانی، اما فاقد ارزش‌های اخلاقی باشد؛

۷. با توجه به این‌که به طور معمول، یکی از شروط ارزش‌مندی را مطلوب‌بودن می‌دانند، زاگزبسیکی به مطلوب‌بودن به مثابه یکی از شروط ارزش نیز اشاره می‌کند؛ اما باید توجه داشت که چنین رویکردی بیشتر با غایت‌مندی در ارزش‌ها تناسب دارد؛ یعنی به تقسیم‌بندی‌هایی در باب ارزش، ارزش‌غایی را نیز بیفزاییم و تنها به تقسیم‌بندی ارزش به ذاتی و ابزاری اکتفا نکنیم. به عبارت دیگر، اگر فایده‌مندی شروط فضیلت ارزش محسوب می‌شود، آن مطلوب‌غایت و هدف فضیلت است. فضیلت در نزد زاگزبسیکی ارزش ذاتی دارد؛ اما منافاتی ندارد که فضیلت افزون بر ارزش پیش‌گفته راه و ابزاری برای دستیابی به آن غایت نیز باشد. از این‌رو به نظر می‌رسد زاگزبسیکی غایت‌گرایی بر اساس اودایمونیا را مرجوح می‌داند و رویکرد غیرغایت‌گرایانه را ترجیح می‌دهد (۳۰، صص: ۲۰۱ - ۲۰۲)؛ اما با افزودن مطلوبیت به شروط فضیلت، دیدگاه او نوعی غایت‌گرایی به حساب می‌آید. بر همین مبناست که به طور معمول، فایده‌گروی را یکی از اقسام غایت‌گرایی محسوب می‌کنند^{۳۳}. در تقسیم‌بندی‌های رایج اخلاقی با رویکرد غایت‌گرا، وظیفه‌گرا و فضیلت‌محور مواجهیم که هر کدام دارای اقسامی است و از این‌رو ممکن است یک دیدگاه ترکیبی از دو یا چند رویکرد کلی باشد؛ برای مثال، رویکرد فضیلت‌محور گاهی غایت‌گرایانه و گاهی غیرغایت‌گرایانه تفسیر شده است که در رویکرد اخیر، فضیلت فی‌نفسه و بدون توجه به هیچ غایتی ارزشمند محسوب می‌شود (۳، ص: ۱۶). نتیجه آن‌که بر اساس ترتب فایده بر فضیلت، فضیلت در این دیدگاه صرفاً دارای ارزش ذاتی نیست؛ بلکه وسیله یا جزو هدف مطلوب هم خواهد بود. چنان‌که زاگزبسیکی در حوزه‌ی شناخت فضیلت عقلانی را به نحوی در تعریف معرفت می‌گنجاند و آن را تشکیل‌دهنده‌ی معرفت به مثابه هدف فضیلت عقلانی در نظر می‌گیرد (۳۰، ص: ۳۲۲)؛

۸. از نکات مورد نظر زاگزبسیکی خیر دائم بودن فضیلت است؛ یعنی فضیلت همیشه تحسین‌آمیز است و همواره برای دارنده‌ی فضیلت و دیگران مطلوب است. با توجه به این‌که

تمام معیار ارزیابی زاگزیسکی درباره‌ی فضیلت انگیزه‌ی دارنده‌ی آن است و بنا بر دیدگاه ارزش عمل تبعی از ویژگی پیش‌گفته عامل است، هر جا انگیزه فضیلت‌مندانه باشد، عمل نیز دارای ارزش خواهد بود، حال آن‌که در مواردی، عمل را هیچ کس ارزشمند نمی‌داند. در مثالی که زاگزیسکی بدان اشاره می‌کند، اگر بر ویژگی سرباز نازی، شجاعت صدق کند و حتی بنا بر این فرض که خیر هم باشد، نمی‌توان ارزش مثبتی برای عمل سرباز شجاع نازی قائل شد؛ یعنی بنا بر این فرض که ویژگی نفسانی سرباز نازی طبق تفسیری که زاگزیسکی ارائه می‌کند، قابل تحسین و مطلوب باشد، عمل او تحسین‌آمیز یا مطلوب نیست. لذا نمی‌توان با ارزیابی انگیزه‌ی عامل، به ارزیابی عمل پرداخت و آن را صرفاً تابعی از ویژگی‌های فضیلت‌مندانه یا ردیلت‌دار عامل دانست. به عبارت دیگر در مثال پیش‌گفته به نظر زاگزیسکی، کیفیت نفسانی شجاعت که با انگیزه‌های شجاعانه است، همیشه حتی در سرباز نازی تحسین‌آمیز و مطلوب است، در حالی که فهم متعارف یعنی همان روشی که زاگزیسکی در تعین مفهوم و مصداق فضیلت به کار می‌گیرد، عمل چنین شخصی را قابل ستایش نمی‌داند؛

۹. از جمله شروط فضیلت در نزد زاگزیسکی، اکتسابی و از روی ملکه بودن است. از این روی، آنچه او توانایی‌های طبیعی می‌نامد، فضیلت محسوب نمی‌کند. این شرط اولاً بر خلاف ادعای زاگزیسکی دارای پیشینه‌ی مورد اتفاق نیست و برخی فیلسوفان قرون وسطای متأخر فضایل الاهیاتی (ایمان، امید، محبت و...) را فضایی موهوبی می‌دانند (۲، ص: ۹۱). توماس آکویناس حتی فضایل غیرالاهیاتی مانند خیرخواهی، عدالت و تواضع را نیز ذاتی آدمی می‌داند (۲۱، ۱۸، ۶۳Q، ۱). برخی فیلسوفان اخلاق معاصر نیز اصطلاح فضایل طبیعی^{۳۴} را به کار می‌برند (۳، ص: ۲۱۰). اخلاق‌دانان فضیلت‌محور مسلمان نیز به این بحث پرداخته‌اند؛ برای مثال، غزالی فضیلت‌مندی برخی فضیلت‌مندان را به لطف و جود الاهی یا حتی فطری و بر اساس طبع شخص فضیلت‌مند می‌داند (۱۲، ص: ۹۱). در همین راستا، فضیلت‌محوران مسلمان در قرون اخیر اضافه بر تفاوت استعدادی برای کسب فضایل بعضی افراد را دارای اعتدال فطری می‌دانند (۱۸، ص: ۲۳). به عبارت دیگر، اگر هم به طور عادی، فضایل اکتسابی باشند، امکان دارد فضیلت‌مندی این ویژگی را از بدو حیات داشته باشند و این نکته تنها به معنای استعداد بیشتر نیست. حتی برخی از اخلاق‌دانان برای صفات طبیعی به فضایل عقلانی و نیز ردایل عقلانی مثال می‌آورند (۱۸، صص: ۲۳ - ۲۷). گذشته از موارد پیش‌گفته، ارسطو نیز فضایل را به دو دسته‌ی فضایل طبیعی و فضایل کامل تقسیم می‌کند (۲۰، ب: ۱۱۴۴) که شاید اقوال آمده در این تقسیم‌بندی ارسطویی از

فضیلت ریشه داشته باشد^{۳۵}. البته امکان دارد چنین اشکال شود که فضایل طبیعی به خاطر غیر اکتسابی بودن، قابل تحسین نیستند و از این رو فضیلت محسوب نمی‌شود.

به این اشکال می‌توان چهار پاسخ داد:

۱. در برخی موارد، اکتسابی بودن دخالتی در تحسین ندارد. لذا کودکی که بدون یادگیری سخی یا شجاع است، تحسین می‌شود و دارنده‌ی رذیلت بزدلی هر چند از روی طبیعتش باشد، نکوهش می‌شود^{۳۶}؛

۲. ممکن است تحسین اخلاقی مشروط به انتخاب و اراده باشد؛ اما لازم نیست این ستایش ناظر به کسب فضیلت باشد؛ بلکه در مقام حفظ یا به‌کارگیری نیز اراده مصداق پیدا می‌کند و تحسین اخلاقی مجال می‌یابد؛

۳. زاگربسکی از ماهیت فضیلت صرف نظر از عقلانی یا اخلاقی بودن آن بحث می‌کند؛ اما این بحث مقدمه‌ای برای شناسایی فضایل عقلانی است. پر واضح است که بسیاری از دارندگان فضایل عقلانی به‌طور طبیعی یا حتی توارثی از این ویژگی‌ها برخوردارند و این افراد به لحاظ عقلانی نیز ستایش می‌شوند؛ اگر چه خود دخالتی در تحصیل آن‌ها نداشته باشند. لذا اگر اختیار و اکتساب در حوزه‌ی عقلانیات نیز شرط فضیلت‌مندی باشد، ویژگی‌های طبیعی بسیاری از افراد به لحاظ عقلانی تحسین و فضیلتی عقلانی محسوب می‌شود؛ اما به خاطر اکتسابی نبودن فضیلت محسوب نمی‌شود؛ برای مثال ذکا، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلم، حسن تعقل، تحفظ و تذکر از جمله فضایل عقلانی به شمار می‌آیند که امکان دارد فضیلت‌مند به‌طور طبیعی و توارثی و بدون اکتساب از آن بهره‌مند باشند. این صرفاً به معنای آن نیست که این افراد در استعداد فضیلت‌مند یا رذیلت‌دار شدن از یکدیگر متفاوت‌اند. این نکته یعنی طبیعی بودن حتی بر فضایل مورد نظر زاگربسکی نیز صدق می‌کند؛

۴. با توجه به این‌که زاگربسکی معرفت را بر اساس فضایل عقلانی تعریف می‌کند (۳۵، ص: ۲۶۴)، اگر این ویژگی‌های طبیعی یا توارثی فضیلت عقلانی محسوب نشوند، بسیاری از عوامل مؤثر بر کسب معرفت از حیطه‌ی تعریف خارج می‌مانند و ارزش شناختی این ویژگی‌های غیراکتسابی چه بسا از فضایل عقلانی مورد نظر زاگربسکی کمتر نباشد؛

۱۰. زاگربسکی معتقد است که ارسطو بین مهارت و فضیلت عقلانی تمایز می‌گذارد؛ اما در مثال آوری جانب دقت را رعایت نکرده است و برای مهارت برخی فضایل عقلانی را مثال می‌آورد. این نکته شائبه‌ی مهارتی بودن فضایل عقلانی را پدید می‌آورد. به نظر می‌رسد ادعای تمایز در نزد ارسطو ادعای بدون دلیل است؛ بلکه دلیل بر خلاف این ادعا تحقق دارد؛ چون ارسطو فضایل عقلانی را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند و یکی از

اقسام فضایل عقلانی عملی در نزد او تکنیک یا همان مهارت است (۲۰، ب: ۱۱۳۹). لذا به تصریح ارسطو، مهارت از فضایل عقلانی محسوب می‌شود. از این رو، تلاش زاگربسکی برای بیان تمایز بین فضایل و مهارت به معنای تمایز بین فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی خواهد بود؛

۱۱. چنان‌که اشاره کردیم، زاگربسکی برای تمایز بین مهارت و فضیلت به تفاوت‌هایی

اشاره می‌کند که برخی از این وجوه دارای اشکال است:

۱. از جمله تفاوت‌ها فرقی است که زاگربسکی به ارسطو نسبت می‌دهد مبنی بر این‌که فاقد فضیلت می‌تواند بر مقتضای فضیلت عمل کند؛ اما فاقد مهارت توانایی کار بر طبق مهارت را ندارد. به نظر می‌رسد چنین استنادی به ارسطو فاقد دقت کافی باشد؛ زیرا اگرچه در نیکوماخوس به صراحت بیان می‌کند که با شروطی، فاقد فضیلت هم می‌تواند همانند شخص فضیلت‌مند عمل فضیلت‌مندانه انجام دهد (۲۰، ب: ۱۱۰۴-۱۱۰۵)، از عبارتی که زاگربسکی برای تمایز مورد بحث استناد می‌کند، دلالتی بر عدم توانایی فاقد مهارت بر عمل ماهرانه فهم نمی‌شود؛ بلکه ارسطو به این نکته تصریح دارد که ممکن است چنین شخصی از روی اتفاق یا تعلیم شخص دیگر فعل ماهرانه انجام دهد. شاهد این نکته آن است که زاگربسکی این تفاوت را از والاس نقل می‌کند و والاس نیز در صدد است تا این وجه تمایز را به ارسطو نسبت دهد؛ اما در ادامه، فهم چنین تفاوتی را از عبارات نیکوماخوس و ارسطو نفی می‌کند (۲۸، ص: ۵۴)؛

۲. تفاوت دیگر تعیین ارزش‌گذاری عمل فضیلت‌مندانه بر اساس ویژگی‌های عامل نظیر انگیزه‌ی اوست؛ اما محصول مهارت فارغ از ویژگی‌های شخص ماهر ارزش‌گذاری می‌شود؛ به نظر می‌رسد از حیث پیش‌گفته نیز باید بین فضایل اخلاقی و عقلانی تفاوت قائل شد؛ یعنی از جهت ارزش‌گذاری بر اساس انگیزه، چه بسا فضایل عقلانی به مهارت نزدیک‌تر باشند تا به فضیلت اخلاقی؛ زیرا وقتی حاصل کار تحقیقی را ارزیابی می‌کنیم، مبنای ارزیابی بیش از آن‌که انگیزه و ویژگی‌های محقق باشد، نتیجه‌ی کار اوست. اضافه بر آن‌که انگیزه‌ها و ویژگی‌های درونی در دسترس نیست تا بتوان بر اساس آن نتیجه را ارزیابی کرد. حتی این نکته در مقام ارزیابی عمل اخلاقی نیز صدق می‌کند و تشخیص فضیلت‌مندی اخلاقی بر مبنای چگونگی تحقق عمل قابل دستیابی است. صرف نظر از این نکته، انگیزه و هدف‌مندی تنها به اعمال فضیلت‌مندانه اختصاص ندارد؛ بلکه هر عملی می‌تواند مبتنی بر انگیزه‌ای خاص باشد و از این حیث عمل ماهرانه نیز بی‌غایت و هدف و انگیزه نیست. لذا انگیزه در چگونگی تحقق هر عملی از جمله اعمال ماهرانه مؤثر است؛ اما تحسین و ارزش‌گذاری عمل ماهرانه و حتی یک تحقیق علمی که به نظر زاگربسکی فضایل

عقلانی در تحقق آن نقش اصلی را ایفا می‌کنند، مبتنی بر نتیجه است؛ اما در تحسین اخلاقی اضافه بر نوع عمل به مثابه حسن فعلی، به حسن فاعلی نیز توجه می‌شود. لذا می‌توان گفت فضایل اخلاقی نه تنها با مهارت از حیث تأثیر انگیزه بر تحسین یک عمل ماهرانه تفاوت دارند، بلکه عمل اخلاقی با عمل مبتنی بر فضایل عقلانی نیز تفاوت دارد و از این‌روی، تحسین مهارتی و عقلی بر خلاف تحسین اخلاقی مبتنی بر چگونگی انگیزه نیست؛ البته ممکن است عمل ماهرانه یا عقلی از حیث اخلاقی دارای تحسین یا حتی نکوهدگی باشد؛ یعنی از این جهت، انگیزه در تحسین یا نکوهش اخلاقی یک عمل ماهرانه یا عمل مبتنی بر فضایل عقلانی دخیل باشد؛

۳. تفاوت دیگر در نزد زاگزیسکی منافات نداشتن عمل نکردن یا خطا با مهارت و تنافی آن دو با فضیلت‌مندی است. به نظر می‌رسد فضایل اخلاقی و عقلانی و مهارت به هنگام خطا کردن یکسان مورد قضاوت قرار می‌گیرد و خطا حاکی از نقصان فضایل و مهارت باشد؛ اما عمل نکردن به مقتضای فضیلت یا مهارت دچار ابهام است؛ زیرا دست‌کم با دو معنا مواجهیم: ۱. اساساً عملی از روی فضیلت یا مهارت محقق نشود؛ ۲. عمل محقق مبتنی بر فضیلت یا مهارت نباشد. در فرض ۲، عامل به لحاظ مهارتی یا فضیلتی نکوهش می‌شود و از این جهت نیز عامل فضیلت‌مند یا ماهر دچار نقصان است و طبق این معنا، فرقی میان فضایل یا مهارت نیست. می‌توان در فرض ۱، گفته‌ی زاگزیسکی را درست دانست و عدم تحقق عمل در فضیلت اخلاقی را حاکی یا ناشی از نقصان فضیلت‌مندی عامل اخلاقی محسوب کرد و عدم تحقق عمل مهارتی را نقصان ندانست؛ اما در این‌جا نیز به نظر می‌رسد نمی‌توان فضایل عقلانی را همانند فضایل اخلاقی دانست. در واقع، عدم عمل اخلاقی موجب نکوهش می‌شود و عامل در هر دو صورت عمل یا عدم عمل به مقتضای فضیلت اخلاقی دارای حکم تقبیح یا تحسین است؛ اما ترک عمل ماهرانه یا عمل به مقتضای فضیلت عقلانی بر خلاف عمل به آن دو که موجب تحسین مهارتی یا عقلانی می‌شود، باعث نکوهش نمی‌شود؛ مگر آن که عنوانی اخلاقی در میان باشد. لذا از این حیث نیز فضایل عقلانی به مهارت نزدیک‌ترند تا به فضایل اخلاقی؛

۴. دیگر تفاوت بین فضیلت و مهارت را زاگزیسکی در نحوه‌ی تقابل می‌داند؛ مقابل مهارت را نفیض و مقابل فضیلت را ضد می‌داند و از این روی فضیلت را دارای دو مقابل و مهارت را تنها دارای یک مقابل یعنی فقدان می‌داند. چنین فرق‌گذاری مبتنی بر آن است که فضیلت را حد میانه بدانیم، حال آن‌که پیش‌تر اشاره کردیم که این تلقی دچار اشکالاتی است؛

۱۲. در نزد زاگربسکی، مهارت‌ها نقشی اساسی برای فضایل ایفا می‌کنند؛ زیرا طبق پیش‌گفته‌ها، یکی از مؤلفه‌ها و شروط فضیلت موفقیت است که از طریق مهارت‌ها حاصل می‌شود. حال اگر آن طور که زاگربسکی معتقد است، مهارت‌ها و فضایل قابل انفکاک باشند و فضیلت‌مند فاقد مهارت ممکن باشد، این نکته با مشروط‌دانستن فضیلت به موفقیت سازگار نیست؛ بلکه مناسب با این رویکرد آن است که مهارت نیز همانند بعد انگیزشی از مؤلفه‌های فضیلت محسوب شود، نه آن که در صدد برآییم که بین فضیلت و مهارت تمایز بگذاریم. به عبارت دیگر، مجموعه‌ی انگیزه و مهارت‌ها تشکیل‌دهنده‌ی فضیلت باشند. شاهد این مدعا آن است که عمل نقشی تعیین‌کننده در کسب فضیلت دارد. لذا اگر این نکته‌ی بیان‌شده از سوی زاگربسکی درست باشد که مهارت‌ها در انجام عمل مؤثرند، می‌توان نتیجه گرفت که مهارت‌ها نه تنها از فضایل قابل انفکاک نیستند، بلکه به لحاظ مفهومی نیز داخل در تعریف فضیلت‌اند؛ برای مثال، فضیلت‌مندی تنها دارای انگیزه‌ی ارزیابی منصفانه درباره‌ی آرای دیگران نیست؛ بلکه دارنده‌ی چنین انگیزه‌ای باید از مهارت‌هایی نیز برخوردار باشد تا بتواند منصفانه ارزیابی کند. در نتیجه اگر توفیق شرط فضیلتی نظیر انصاف باشد و موفقیت در انصاف متوقف بر مهارت‌هایی باشد، نه تنها نمی‌توان چنین مهارت‌هایی را از فضایل قابل انفکاک دانست، بلکه به لحاظ مفهومی نیز چنین مهارت‌هایی داخل در تعریف فضیلت خواهند بود؛

۱۳. در تبیین روان‌شناسانه‌ی انگیزه، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ رویکرد اراده‌گرایانه‌ی زاگربسکی به انگیزه ریشه در تحلیل دکارتی از انگیزه دارد؛ زیرا دکارت نیازها و گرایش‌ها را تنها تکانه‌ای برای انجام عمل می‌داند و آن‌ها را به تنهایی موجب رفتار و بروز عمل نمی‌داند؛ بلکه اراده موجب آغاز و هدایت عمل می‌شود (۴، صص: ۲۹ - ۳۵). در قبال این دیدگاه، دست‌کم با دو نظریه‌ی عمده‌ی دیگر مواجهیم که تلقی منفعلانه به انگیزش دارند: نظریه‌ی غریزه و نظریه‌ی سایق. در غریزه‌گرایی، رفتارها به گرایش‌های ژنتیک نسبت داده می‌شود. در نظریه‌ی سایق، به جای تمرکز بر غریزه، بر سایق یا همان حالت انگیزتی بر اساس نیاز زیستی تأکید می‌شود (۴، صص: ۳۵ - ۴۵). در این راستا، توجه به چهار نکته مهم به نظر می‌رسد:

۱. همان‌طور که زاگربسکی نیز اشاره کرده است، از سویی اراده وجه تمایز انگیزه و احساسات و هیجانات است؛ اما از سوی دیگر، انگیزه ریشه در این حالات دارد که اختیاری نیستند یا کمتر اختیاری‌اند. لذا نباید پنداشت که انگیزه کاملاً در کف عامل است؛ زیرا انگیزه یا همان نیت به خاطر همین بعد میلی کاملاً اختیاری نیست و چنان نیست که میل از راه اراده و اکتساب حاصل شود؛ بلکه کسب میل از راه اکتساب اسباب است و گاهی نیز

این اسباب مقدور نیست؛ برای مثال، میل مبتنی بر اعتقاد به حصول فایده و مطلوب از طریق عمل است. بنابراین اگر عامل چنین اعتقادی نداشته باشد، میلی به عمل نخواهد داشت و این اعتقاد همیشه مقدور او نیست؛ بلکه توانایی بر این اعتقاد وقتی حاصل می‌شود که عامل دچار میل دیگری که غالب است، نباشد (۱۴، صص: ۲۶۷ - ۲۶۸)؛

۲. این دیدگاه از سویی انگیزه را بر خلاف اراده‌گرایی دکارتی بدون نسبت با غرایز و نیازها نمی‌داند و همچنین دامنه‌ی انگیزه را تنها به امور متعالی محدود نمی‌کند و طیف گسترده‌ای را متعلق انگیزه می‌داند. از سوی دیگر، فضیلت‌مندی و رذیلت‌مندی را در نسبت مستقیم با هیجان و احساسات می‌داند و نسبتی دوسویه برقرار می‌کند؛ یعنی فضایل را موجب سامان‌دهی این امور می‌داند و از سوی دیگر، وجود این امور غیرشناختی را لزوماً مانع و مخرب در کسب شناخت یا انجام عمل فضیلت‌مندانه اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه در مواردی برای آن‌ها نقش سازنده قائل است. این یکی از نکات مهم و شاید منحصر به فرد دیدگاه زاگزیسکی محسوب می‌شود؛ زیرا در صدد برنمی‌آید تا برای کسب شناخت یا عمل اخلاقی حالتی مانند هیجان‌ات را از فرآیند خارج کند؛ بلکه حتی در مواردی برخوردار از آن‌ها را در این روند دارای تأثیر مثبت و حتی لازم برای کسب شناخت می‌داند؛

۳. در روان‌شناسی، هدایت‌گری از ویژگی‌های انگیزه شمرده می‌شود (۲۴، ص: Vii) و زاگزیسکی به این نکته درباره‌ی بعد انگیزشی فضیلت اشاره کرده است. لذا مهم است بدانیم هدایت‌گری انگیزه (یا به عبارت دقیق‌تر، هدایت‌گری بعد هیجانی انگیزه) در روان‌شناسی چگونه و تا چه میزان است. برخی از انگیزش‌ها ناشی از رویدادهای بیرونی یا وضع جسمانی است^{۳۷}؛ اما بخش عمده‌ای از محرک‌های عمل ریشه در فعالیت‌های شناختی دارد. همان‌طور که زاگزیسکی نیز اشاره کرد، نتایج مترتب بر عمل برانگیزاننده‌ی رفتار برای کسب فواید خواهد شد. از این‌رو اگر برای مثال، عامل پایبند به اهداف رفتارهای خویش را با کسب نتایج مورد نظر ناهمخوان بداند و رضامندی نداشته باشد، این عدم رضایت محرکی برای تغییر عمل او خواهد شد. در واقع ارزیابی منفی یا حتی مثبت از عملکرد موجب می‌شود تا به تلاش برای کسب هدف ادامه دهد و با رسیدن به هدف پیش‌بینی شده پس از مدتی رضامندی خویش را از آن سطح از موفقیت از دست بدهد و ارزیابی مثبت از خود را مشروط به پیشرفت‌های بلندمدت‌تر کند (۱، ص: ۱۶۸). لذا می‌توان گفت اهداف نقش تعیین‌کننده‌ی در رفتار دارند. البته روان‌شناسان بر این اعتقادند که اهداف و نیات کلی مبنا و اساسی برای تلاش‌ها و ارزشیابی نحوه‌ی عملکرد فراهم نمی‌آورند. به عبارت دیگر، اهداف باید خاص و مشخص باشد. لذا در این تبیین، انگیزه و هیجان‌ات و احساسات شناخت پایه‌اند^{۳۸} و صرفاً غیرشناختی نیستند. با توجه به این نکته که رفتار شامل اعمال جوارحی و

جوانحی می‌شود، اگر کسب شناخت از اعمال جوانحی به حساب آید، تأثیر و هدایت‌گری انگیزه و امور غیرشناختی پیش‌گفته بر فرآیند شناخت اولاً بر خلاف آنچه برخی گفته‌اند (۸، ص: ۲۴۸)، به معنای تأثیر امور غیرشناختی بر شناخت و فرآیند کسب آن نیست؛ ثانیاً هدایت‌گری انگیزه و امور هیجانی نسبت به فرآیند شناخت دارای چارچوب معنایی خاصی است و برخی روان‌شناسان با دیدگاه‌های مختلف مانند احساس رضایت‌مندی، به تبیین و شرح این تأثیر هدایت‌گرایانه پرداخته‌اند؛ ثالثاً وقتی انگیزه‌ها به مثابه جزو بنیادین فضیلت از ویژگی هدایت‌گری برخوردار خواهند بود که کلی نباشند؛ بلکه اختصاص‌یافته و ناظر به هدفی خاص باشد. در غیر این صورت، جنبه‌ی هدایت‌گری بعد انگیزشی فضایل بالقوه خواهد بود؛ رابعاً چنان که روان‌شناسان اشاره می‌کنند، در این راستا نباید تنها به هیجانات بسنده کرد؛ زیرا اولاً آن که بر خلاف همسانی حالات احساسی و هیجانی (غیرشناختی)، نتایج رفتاری متفاوت واقع می‌شود؛ ثانیاً تأثیر مثبت یا منفی برخی حالات غیرشناختی متعین نیست. پس نمی‌توان تمام علت پیدایش رفتار و نتایج رفتار (اعم از رفتار جوارحی و جوانحی مانند کسب شناخت) را هیجانات و ابعاد احساسی دانست (۲۴، ص: ۴۸). بنابراین نقش امور شناختی و هیجانی بر عمل یا شناخت حتمی نیست و بیش از اقتضا کارکرد ندارد؛ برای مثال، انگیزه‌ی کسب واقع و حقیقت در فضایل عقلانی می‌تواند در اقدام و تداوم به‌کارگیری فرآیندهای شناختی بر فاعل شناسا مؤثر باشد؛ اما نمی‌توان هدایت‌گر بودن آن را حتمی دانست و نمی‌توان معنایی را که زاگربسکی برای بعد انگیزشی در قلمرو شناخت ارائه می‌کند، پذیرفت؛ زیرا در نظر او هدایت‌گری می‌تواند چنین باشد که فاعل شناسا چون میل به کشف واقع دارد، بر همین اساس ممکن است این حالت انگیزشی موجب باوری در او شود؛ هر چند دلیل آن باور را نمی‌داند. به نظر زاگربسکی، فاعل شناسا بر اساس چنین میلی ممکن است به کشف واقع رهنمون شود؛ یعنی به نظر او امکان دارد که همین حالات احساسی جایگزین فرآیند شناختی کسب شناخت شود؛

۴. یکی از نکات مبهم در دیدگاه زاگربسکی تبیین کامل تأثیر عمل فضیلت‌مندانه و ردیلت‌دار عقلانی یا اخلاقی بر عامل یا فاعل شناسا و نیز واسطگی انگیزه و نیت بین عمل و نفس است. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، نقش نیت و انگیزه در تأثیر عمل بر نفس به اندازه‌ی کافی تبیین نشده است. برخی اخلاق‌دانان مسلمان رابطه‌ی بین عمل و ملکات نفسانی را بر اساس دو اصل سرایت و وراثت دارای پیوندی دوسویه می‌دانند؛ یعنی اولاً ویژگی‌های نفس بر عمل مؤثر است و از این‌رو، صفات نفس در عمل ظهور می‌یابد (سرایت و ویژگی عامل در عمل)؛ ثانیاً اعمال نیز موجب رسوخ صفات در نفس می‌شوند و از این‌رو ویژگی‌های عامل یا فاعل شناسا نیز از ویژگی‌های عمل تأثیر می‌پذیرند (وراثت و

تأثیرپذیری ویژگی‌های عامل از ویژگی‌های عمل (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۵۰). نکته‌ی قابل توجه آن‌که هم‌پیوندی بین عمل و ملکات از طریق انگیزه برقرار می‌شود و ویژگی‌های هر یک در دیگری ظهور می‌یابد. از این‌روی در متون دینی نیت و انگیزه از خودِ عمل مهم‌تر دانسته شده است؛ زیرا انجام عمل غافلانه و بدون انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه تأثیری بر ملکه‌شدن فضیلت ندارد؛ برای مثال، اگر دست کشیدن بر سر یتیم با نیت و انگیزه رقت قلب بر او باشد، چنین کاری موجب تأکد رقت قلب می‌شود؛ اما اگر این عمل بدون توجه تحقق پذیرد، تأثیری در رقت قلب عامل نخواهد داشت و تأثیر و تأثر پیش‌گفته قطع می‌شود و بودن و نبودن عمل تأثیر یکسانی دارد. به دلایل پیش‌گفته، اگر انگیزه‌ی عمل رذیلت‌دار باشد، نه تنها فقدان و وجدان عمل یکسان نیست، بلکه موجب تأکد وضعیت رذیلت‌دار عامل می‌شود (۱۴، صص: ۱۲۱-۱۲۲). تأثیر چپستی انگیزه بر ملکات اهمیت بسیاری دارد؛ حتی آن را موجب فضیلت یا شبه فضیلت شدن ملکات دانسته‌اند (۱۱، صص: ۸۶-۹۴)؛

۱۴. موفقیت و عدم خطای سیستماتیک از جمله شروط مهم زاگزبسیکی بر فضیلت محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که برای مثال اگر عاملی دارای انگیزه‌ی ملکه‌شده‌ی شفقت باشد، اما به جای آن که اعمال او به دیگران سود رساند، به‌طور سیستماتیک و دائم موجب ناراحتی و زحمت دیگران می‌شود، طبق این شرط، دارنده‌ی ملکه‌ی پیش‌گفته فضیلت‌مند محسوب نمی‌شود. بی‌اغراق، این نکته دقیق است و کسی از اخلاق‌نویسان فضیلت اشاره‌ی مستقیم نکرده است^{۳۹}؛ البته برخی اصولیین اجتهاد را بر اساس مفهوم ملکه به مثابه کیفی نفسانی تعریف و آن را قوه‌ی ذهنیه‌ی اکتسابی معرفی کرده‌اند که از راه آشنایی با علوم معین و تأمل در آن‌ها حاصل می‌شود^{۴۰} (۷، ص: ۴۰). این به معنای آن است که اجتهاد ملکه‌ای است که می‌توان آن را از فضایل ناظر به امور شناختی و عقلانی محسوب کرد. در این راستا، موفقیت را از شروط اجتهاد دانسته و آن را بر اساس وثاقت تعریف نکرده‌اند؛ اما بهره‌بردن از دیدگاه مجتهد را بر وثاقت او مبتنی کرده و موثق‌بودن را نداشتن خطای بیش از حد متعارف شناسایی کرده‌اند (۵، ص: ۱۳).

۷. نتیجه‌گیری

۱. همان‌طور که زاگزبسیکی اشاره می‌کند، فضیلت دارای جزو انگیزشی است و برخی اخلاق‌نویسان مسلمان نیز به این نکته اشاره کرده و آن را موجب تمایز فضیلت و شبه فضیلت در دو عرصه‌ی اخلاق و عقل دانسته‌اند؛ اما تأکید بر نقش انگیزه، تعیین دیدگاه قوی از فضیلت‌محوری به مثابه خاستگاه دیدگاه و ارزیابی عامل تنها بر اساس وضعیت درونی، به معنای فقدان نظام ارزش‌گذاری مستقل برای عمل موجب می‌شود که هر عملی

(اخلاقی یا شناختی) حتی ناپسند اگر با نیت خوبی تحقق پذیرد، دارای ارزش مثبت باشد و این نگاه با واقع‌گرایی در حوزه‌ی اخلاق و به خصوص حوزه‌ی شناخت سازگاری ندارد؛

۲. هر ارزشی باید در نزد همگان مورد تحسین و دارای مقبولیت باشد و به عبارت دیگر از آرای محموده محسوب شود؛ اما نمی‌توان این پذیرش را تنها مبنای معقولیت محسوب کرد؛ زیرا عقل بشری محدود است و توان درک همه‌ی مصالح و مفاسد خویش را ندارد و نمی‌تواند به هر آنچه برای او دارای ارزش مثبت یا منفی است، دست‌یابد. لذا برای رفع خطا و نیز دستیابی به تعداد حداکثری از فضایل و تعیین حدود فضایل و رذایل، به وحی نیاز است و باید از عقل‌گرایی افراطی دست برداشت و عقل‌گرایی معتدل را برگزید؛

۳. به نظر زاگزبسکی، توانایی‌های طبیعی که برخی افراد از آن برخوردارند و از روی عادت به دست نیامده است، فضیلت محسوب نمی‌شود. لذا ویژگی‌های توارثی و طبعی را فضیلت نمی‌داند، در حالی که با ذومراتب بودن برخورداری از فضیلت، می‌توان این خصوصیات را نیز درخور تحسین اخلاقی یا شناختی دانست؛ به ویژه آن‌که فضایل عقلانی غیراکتسابی در کسب شناخت نقشی جدی ایفا می‌کنند؛

۴. زاگزبسکی بر تمایز مهارت و فضیلت تأکید می‌کند، حال آن‌که موفقیت را به مثابه شرط فضیلت منوط به برخورداری از مهارت می‌داند. لذا شاید بهتر آن باشد که فضیلت را جامع برخورداری از انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه و مهارت‌های متناسب با انگیزه دانست تا عامل را فضیلت‌مند محسوب کرد؛

۵. نمی‌توان دیدگاه زاگزبسکی را درباره‌ی هدایت‌گر بودن بعد انگیزشی فضیلت پذیرفت؛ برای مثال نمی‌توان پذیرفت که مؤلفه‌ی مشترک انگیزشی فضایل عقلانی یعنی انگیزه‌ی کسب حقیقت و واقع‌فاعل شناسا را هدایت می‌کند و کسی که دارای فضیلتی عقلانی است و از انگیزه‌ی کسب واقع بهره‌مند است، بتواند در هر وضعی به برخی احساسات و حالات نظیر میل به یک باور اعتماد کند و جدای از فرآیندهای شناختی بر اساس همین وضعیت به دنبال کسب معرفت باشد. به عبارت دیگر، نمی‌توان چنین حالات احساسی را به معنای مورد نظر زاگزبسکی معرفت‌زا محسوب کرد و در مواردی جایگزین فرآیند شناختی دانست؛

۶. از جمله نکات قوت دیدگاه زاگزبسکی، توجه به موفقیت به مثابه جزوی از تعریف فضیلت است که پیش از او تصریح نشده بود.

یادداشت‌ها

۱. لیندا زاگزبسکی فیلسوف معاصر امریکایی متولد سال ۱۹۴۶ است. وی فارغ‌التحصیل لیسانس از دانشگاه استنفورد (۱۹۶۸) است و فوق لیسانس خود را از دانشگاه کالیفرنیا برکلی (۱۹۶۹) اخذ کرده است و از دانشگاه کالیفرنیا لس آنجلس (۱۹۷۹) موفق به اخذ دکتری شده است. از سال ۱۹۹۹ تا کنون، در دانشگاه اوکلاهما به تدریس مشغول است. حوزه‌ی تخصصی‌اش فلسفه‌ی دین، معرفت‌شناسی و اخلاق فضیلت است. کتاب‌های مهم او عبارت است از:

Virtues of the Mind (1996), Divine Motivation (2004), On Epistemology (2008), Epistemic Authority (2012).

همچنین از سال ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۷، ریاست انجمن فیلسوفان مسیحی و از سال ۱۹۹۶ تا ۱۹۹۷، ریاست انجمن فلسفی کاتولیک آمریکا را برعهده داشت (برگرفته از سایت دانشگاه اوکلاهما به آدرس: <http://faculty-staff.ou.edu/Z/Linda.T.Zagzebski-1/>).

- | | | |
|--------------------|---------------------|-----------------------|
| 2. Open-mindedness | 3. Fairness | 4. Perseverance |
| 5. Courage | 6. Carefulness | 7. Instrumental value |
| 8. Intrinsic value | 9. Motivation Based | |

۱۰. زاگزبسکی دیدگاهش را در قالب دو دیدگاه انگیزه‌مبنا و غایت‌انگاره تبیین می‌کند. در کتاب فضایل ذهن، تصریح می‌کند که هر دو دیدگاه دارای سختی‌هایی است؛ اما غیرغایت‌گرایی را به دلایلی که در همین قسمت از متن به آن اشاره شد، ترجیح می‌دهد. از این‌رو، دیدگاه او چندارزشی است و به تعداد فضایل، ارزش ذاتی قائل است و تک ارزشی بودن بر محور اودایمونیا را به دلایلی که اشاره می‌کند، مرجوح می‌داند (۳۰، صص: ۲۱۰ - ۲۱۱). برداشت برخی معرفت‌شناسان فضیلت‌محور مانند جانانان کوانویگ نیز این نکته را تأیید می‌کند (۲۶، ص: ۷۹).

- | | | |
|----------------------|----------------------|-------------------------|
| 11. Conventionalism | 12. Common Sense | 13. Admirable |
| 14. Desirable | 15. Natural Capacity | 16. Intentional Element |
| 17. External Element | 18. Agent - Based | 19. Sentimentalism |
| 20. Moral Sense | 21. Individualism | 22. Subjectivism |
| 23. Relativism | 24. Success | |

۲۵. این مؤلفه در جای خود ارزیابی خواهد شد.

26. Motive

۲۷. البته هیوم احساس تحسین و نکوهش اخلاقی (به عبارت دیگر، میل و انگیزه‌مندی برای ارزش‌های اخلاقی مانند فضایل و رذایل) را در همه‌ی جوامع یکسان می‌داند و بر این اساس در صد جواب از اشکالات پیش‌گفته برآمده است (۱۵، ص: ۳۴۴)؛ اما پر واضح است که بر فرض قبول چنین پاسخی، اشکال ذهنی‌گرویی بر این دیدگاه همچنان باقی است و دنبال‌ه‌روی از این نگاه، با رویکرد زاگزبسکی در حوزه‌ی شناخت که رویکردی واقع‌گرایانه است، سر سازگاری ندارد.

۲۸. بحث فہم متعارف به مثابه پایگاه عقلانی و روش دستیابی فضایل در ادامه بررسی خواهد شد.

۲۹. البته مقبولیت یا از آرای محموده بودن یا ستودگی برای اموری به کار می‌رود که از ارزش مثبت برخوردارند؛ در مقابل ارزش‌های منفی دارای نکوهیدگی مورد اتفاق‌اند.

۳۰. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که فهم متعارف به مثابه مبنای عقلانیت چه نسبتی با شهود عقلانی دارد. مسلم است که این دو اصطلاح به لحاظ مفهومی تفاوت دارند: فهم متعارف ناظر به عمومیت فهم است؛ اما شهود عقلانی ناظر به بی‌واسطگی، غیراستنتاجی و پیش از تجربه بودن است. به نظر می‌رسد که به لحاظ مصداقی، بین شهود عقلانی و فهم متعارف عموم و خصوص من وجه باشد. لذا از این که زاگزبسی مبنای عقلانیت فضایل را فهم متعارف قرار می‌دهد، نمی‌توان به شهود عقلانی درباره‌ی فضایل رسید؛ بلکه بر اساس فهم متعارف، می‌توان فضایل را در نزد او عقلایی دانست، نه این که دارای مبنایی عقلی باشد؛ البته از آن جا که زاگزبسی این قبول را غیروابسته به فرهنگ می‌داند، شاید بتوان از آن شهود عقلانی دریافت؛ زیرا یکی از ویژگی‌های شهود عقلانی دانسته شده است (۲۲، ص: ۴۰)؛ اما زاگزبسی به شهود عقلانی درباره‌ی فضایل اشاره نکرده است و تنها به فهم متعارف اشاره می‌کند. لذا در این راستا، تذکر دو نکته ضروری می‌رسد: اولاً زاگزبسی از فهم متعارف بهره می‌برد؛ اما باید توجه داشت که تبار دیدگاه او احساس‌گرایی محسوب می‌شود و از این روی از حمل فهم متعارف چاره‌ای جز همان احساس‌همگانی نداریم. لذا مبنای عقلایی بودن فضایل همان احساس‌همه‌ی افراد محسوب می‌شود؛ ثانیاً چنین رویکرد ناواقع‌گرایانه‌ای از فضایل است که صرف قراردادگرایی نیز نیست.

۳۱. زیرا بنا بر معنای حد وسط، اولاً فضیلت به مثابه کمال نفسانی قابل تشکیک نیست و ثانیاً در برخی فضایل کسی فضیلت‌مند است که بیشتر بر طبق آن عمل نماید (۱۷، ص: ۱۷۷).

۳۲. آشکار است که وحدت ساختاری فضایل در نزد زاگزبسی از دیدگاه وحدت‌گرایانه درباره‌ی خیر متفاوت است.

۳۳. در دیدگاه غایت‌گرا، ارزش اخلاقی (درست، الزام، فضیلت و...) بر چیزی نهاده می‌شود که از لحاظ غیراخلاق خوب است (۱۳، صص: ۴۵ - ۴۹).

34. Temperamental virtues

۳۵. در این جا توجه به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: ۱. در جای دیگر، ارسطو فضایل اخلاقی و عقلانی را نیازمند ممارست و عادت می‌داند (۲۰، ب: ۱۱۰۳)؛ اما با توجه به تقسیم پیش‌گفته، باید پذیرفت که منظور ارسطو نیازمندی فضایل کامل به عادت و ممارست است، نه فضایل طبیعی؛ ۲. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که حتی در نزد ارسطو، فضایل تشکیکی‌اند و صرفاً حد میانه‌ای بدون انعطاف نیستند.

۳۶. البته به نظر می‌رسد در این جا نیز دو ستایش و نکوهش قابل تفکیک است: ۱. تحسین و تقبیح خلق طبیعی؛ ۲. تحسین و تقبیح دارنده‌ی آن. به نظر می‌رسد در ۱، تحسین و تقبیحی بجا بوده؛ اما تحسین و تقبیح دارنده صحیح به نظر نمی‌رسد.

۳۷. برای مثال به خاطر تشنگی یا گرسنگی یا ترس و دیگر محرک‌های بیرونی به حرکت درمی‌آید.

38. Cognitive Based

۳۹. شاید منظور اخلاق دانان فضیلت‌محور از شناسایی ملکه به انجام عمل بدون تروی عمل مصیب به هدف باشد.

۴۰. البته برخی نیز تعریف اجتهاد به ملکه را دچار اشکال می‌دانند و آن را ناظر به فعل دانسته‌اند؛ اما این گروه نیز فعل را ناشی از ملکه‌ی پیش‌گفته می‌دانند (۷، ص: ۴۱).

منابع

۱. باندورا، آلبرت، (۱۳۷۲)، *نظریه‌ی یادگیری اجتماعی*، ترجمه‌ی فرهاد ماهر، شیراز: راهگشا.
۲. بکر، لارنس سی و شارلوت بی بکر، (۱۳۷۸)، *تاریخ فلسفه‌ی اخلاق غرب*، ترجمه‌ی گروهی از مترجمان، قم: امام خمینی.
۳. پینکافس، ادموند، (۱۳۸۲)، *از مسأله‌محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه و تعلیق سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: معارف.
۴. ریو، مارشال، (۱۳۸۱)، *انگیزش و هیجان*، ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
۵. شبیری زنجانی، سیدموسی، (۱۳۹۲)، *رساله*، قم: سلسبیل.
۶. شریفی، احمدحسین، (۱۳۸۸)، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، قم: امام خمینی.
۷. شمس‌الدین، محمدمهدی، (۱۹۹۹)، *الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی*، بیروت: المؤسسة الدولية.
۸. صادقی، هادی، (۱۳۸۶)، *عقلانیت ایمان*، قم: کتاب طه.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران: صدرا.
۱۰. _____، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۱۰ - ۱۱ - ۲۰، بیروت: الاعلمی.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی‌تا)، *اخلاق ناصری*، تهران: علمیه اسلامیة.
۱۲. غزالی، ابو حامد، (۲۰۰۰)، *میزان العمل*، بیروت: الهلال.
۱۳. فرانکنا، ویلیام، (۱۳۸۳)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن، (بی‌تا)، *المحجۀ البیضا*، ج: ۸، قم: اسلامی.
۱۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، ج: ۵، ترجمه‌ی جلال‌الدین اعلم، تهران: علمی-فرهنگی.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: بین‌الملل.

19. Adams, Robert Merrihew, (2006), *A Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press.

20. Aristotle, (1985), *Nicomachean Ethics*, Translated by Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

21. Aquinas, Thomas, (2006), *Summa Theologiae*, Translated by W.D. Hughes o.p, New York: Cambridge University Press.

22. Audi, Robert, (1997), *Moral knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press.

23. Baehr, Jason, (2011), *The Inquiring The Mind*, Oxford: Oxford University Press.

24. Brown, Lois V (Ed), (2007), *Psychology of Motivation*, New York: Nova Science Publishers, Inc.

25. Greco, John, (2011), [http://www."Stanford Encyclopedia of philosophy"/Virtue Epistemology.edu](http://www.Stanford Encyclopedia of philosophy/Virtue Epistemology.edu).

26. Kvanvig, Jonathan L, (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, UK: Cambridge University Press.

27. Slote, Michael, (2010), *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press.

28. Wallace, James .D, (1978), *Virtues & Vices*, New York: Cornell University Press.

29. Zagzebski, Linda, (1993), *Intellectual. Virtue in Religious Epistemology, in Faith in Theory and Practice*, edited by E. Radcliffe and C. white, Illinois: Open Court.

30. _____, (1996), *Virtues of the Mind*, New York: Cambridge University Press.

31. _____, (1997), *The Methodology of Theology, in Virtue and Practice in the Christian tradition*, edited by N. Murphy and B.J Kallenberg, Harrisburg: Trinity press.

32. _____, (1998), "Virtue Epistemology", in *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, V.9, edited by E. Craig, New York: Routledge.

33. _____, (2000), *Virtues of the Mind, in Epistemology*, edited by Ernest Sosa and Jaegwon Kim, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
34. _____, (2004), *Divine Motivation Theory*, New York: Cambridge University Press.
35. _____, (2012), *Epistemic Authority*, New York: Oxford University Press.

Archive of SID