

سنت ارسطویی در فلسفه اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک‌این‌تایر

قدرت‌اله قربانی*

چکیده

اخلاق ارسطو یکی از عناصر اصلی فلسفه‌ی او است که به سبب برخوردار بودن از عناصر مهم و غایت‌انگاران و توجه به سعادت و فضایی عقلانی چون حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت، دارای جایگاه مهمی در اندیشه‌ی فلسفی غرب است. این سنت اخلاقی در سایه‌ی همین خصوصیات، در قرون وسطی و در برخورد با ادیان ابراهیمی چون مسیحیت، یهودیت و اسلام، نه تنها انسجام خود را از دست نداد، بلکه ضمن تأیید از سوی آنان، عناصری نیز بر آن افزوده گردید و به‌ویژه در مکتب توماسی، با خلاقیت اکویناس، عناصر اگوستینی و الهیات مسیحی نیز بر آن افزوده گردید و آن را تکمیل کرد.

اما در دوره‌ی جدید، در پی تغییر نسبت انسان با جهان و خدا، اخلاق معنای دیگری یافت و عواطف و امیال انسان محور اخلاق قرار گرفت. در واقع، عقل که محور اخلاق و فضایل آن بود، به کنار نهاده شد که این امر را می‌توان در دیدگاه‌های فیلسوفانی چون هیوم، رید، کانت، هاجسون، نیچه، بنتام و جان استوارت میل ملاحظه کرد. در نتیجه، اخلاق دوره‌ی مدرن را می‌توان به اخلاق عاطفه‌گرا تعبیر کرد که در آن، گزاره‌های اخلاقی، در واقع، انشای عواطف و احساسات است و صدق و کذب در آن راه ندارد.

مک‌این‌تایر با بیان مطالب فوق، بر آن است که تنها راه نجات اخلاقی غرب، بازگشت به سنت اخلاقی ارسطو است؛ زیرا تنها این سنت است که به‌واسطه‌ی غایت‌نگاری و تکیه بر فضایل عقلانی، توانایی لازم را برای رسیدن به سعادت حقیقی دارد؛ البته می‌توان کاستی‌های سنت ارسطویی را با بازسازی آن برطرف کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- سنت ارسطویی ۲- مک‌این‌تایر ۳- فلسفه اخلاق غرب

۱. مقدمه

فلسفه‌ی اخلاق ارسطو، هم‌چون دیگر اجزای فلسفه‌ی او دارای اهمیت خاصی است؛ زیرا این فلسفه هم در ساختار منسجم نظام فلسفی ارسطویی جایگاه و نقشی اساسی دارد و هم به‌واسطه‌ی دارا بودن عناصری با ارزش، توانسته است در کلیت سنت ارسطویی ماندگار بوده، در دوره‌های پس از ارسطو، به‌ویژه در قرون وسطی، به‌واسطه‌ی نزدیکی و تلفیق با تعالیم ادیانی الهی چون یهود، مسیحیت و اسلام، بسط و گسترش زیادی بیابد. این اهمیت تا آن‌جا است که می‌توان یکی از شقوق اساسی سنت ارسطویی را فلسفه‌ی اخلاق او دانست.

در دوره‌ی جدید و مدرنیته، در پی تغییر نسبت انسان با جهان و خدا، مفاهیم اساسی اخلاق نیز دچار چالش‌های مهمی گردید و لذا فلسفه‌های اخلاق دوره‌ی مدرنیته با سنت اخلاق ارسطویی ناسازگار افتاد. هرچند در اخلاق مدرن، برخی عناصر این سنت حفظ گردید، مهم این است که یکی از علل بحران‌های فکری و اخلاقی دوره‌ی مدرنیته دوری آن از معیارهای اخلاقی سنت ارسطویی است؛ زیرا در این سنت، مفاهیمی متعالی چون سعادت، فضیلت، خیر، عدالت و غیره، جهت‌دهنده‌ی انسان برای رسیدن به غایت مطلوب نهایی خود هستند.

با فرض وجود عناصر اساسی و غایت‌انگارانه در سنت اخلاق ارسطویی، در این مقاله، دیدگاه‌های مک‌این‌تایر، فیلسوف معاصر اخلاق ارسطویی مورد بررسی قرار می‌گیرد. چگونگی بسط اخلاق ارسطویی در قرون وسطی، به‌ویژه در دیدگاه‌های فیلسوف بزرگ آن دوره، اکویناس، مواجهه‌ی آن با مدرنیته و حذف این سنت از اخلاق مدرن و نتایج ناشی از آن و سپس تلاش مک‌این‌تایر برای بازسازی و اصلاح سنت ارسطویی از دیگر بخش‌های این پژوهش است.

سه کتاب اصلی مک‌این‌تایر هم به مسأله‌ی اخلاق به‌طور کلی می‌پردازد و هم به اخلاق در سنت ارسطویی به‌طور خاص. این کتاب‌ها که عبارت‌اند از: ۱- در پی فضیلت، ۲- عدالت که؟ کدامین عقلانیت؟، ۳- سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی.

علاوه بر این، کتاب تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق نیز دارای اهمیت خاصی است. می‌توان گفت چهار کتاب منابع اصلی بررسی دیدگاه‌های مک‌این‌تایر در این مقاله هستند.

کتاب در پی فضیلت، با دلایلی تبیین می‌کند که اخلاق عملی و نظری غرب اینک در نابسامانی شدیدی به‌سر می‌برد که این امر تا حدی ناشی از لیبرالیسم فردگرایانه عصر روشن‌گری و مدرنیسم است. مک‌این‌تایر در این کتاب، راه علاج جامعه‌ی غربی را روی آوردن آن به سنت ارسطویی در اخلاق می‌داند و باور دارد جوامعی که بر این سنت بوده‌اند

از این نابسامانی در امان مانده‌اند؛ جوامع قرون وسطی و جوامع اسلامی را می‌توان نمونه‌هایی از آن دانست.

کتاب دوم او، یعنی *عدالت* که؟ *کدامین عقلانیت*؟ در واقع، بررسی افزون‌تر مطالب کتاب اول و پاسخ به انتقادات وارد بر کتاب اول است. نکته‌ی اساسی این کتاب، تفسیر عدالت از دو دیدگاه متقابل دیوید هیوم در دنیای مدرن و ارسطو می‌باشد و این‌که با چه عقلانیت و معیارهایی می‌توان درستی و برتری یکی از این دو را نسبت به دیگری اثبات کرد. مک‌این‌تایر با طرح این پرسش، درصدد آن است تا استحکام و برتری اخلاق را در سنت ارسطویی بر اخلاق مدرن، که در این‌جا هیوم نماینده‌ی آن است، نشان دهد.

مک‌این‌تایر در کتاب سوم، یعنی *سه تقریر رقیب در پژوهش/اخلاقی*، سه دیدگاه متفاوت را در بررسی و پژوهش اخلاقی مورد تحقیق قرار می‌دهد. اول، دیدگاه دایره‌المعارف بریتانیکا است که در آن، مسایل مورد تحقیق، به دور از زمینه‌های تاریخی آن‌ها و به‌طور جدا جدا بررسی می‌شوند؛ شیوه‌ای که دایره‌المعارف نویسان دارند. دوم، دیدگاه اخلاقی نیچه است که در آن، پژوهش‌های پیشین اخلاقی که همه‌ی اخلاق ابر مردی را سرکوب و اخلاق گله‌ای را ترویج می‌کردند مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌گیرند. نیچه تلاش می‌کند تا نقاب از چهره‌ی حقیقی ادعای دروغین اخلاقی گذشته بردارد؛ زیرا او قایل به وجود هیچ‌گونه حقیقتی نیست. اما دیدگاه سوم ارسطوگرایان توماسی هستند که معتقدند عقل از یک تعهدات پیشینی آغاز می‌کند و اگر این تعهدات پیشینی نباشد، نمی‌تواند به سمت احکام کلی و غیر مشخص پیش برود.

در کتاب *تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*، مک‌این‌تایر گزارشی کلی و تاریخی از فلسفه‌ی اخلاق غرب ارائه می‌دهد و تلاش دارد از این رهگذر، مفاهیم اخلاقی و ابعاد گوناگون اخلاق غرب، به‌ویژه اخلاق ارسطویی را شناسایی نماید.

۲. زمینه‌های اخلاق ارسطویی

نظام اخلاقی ارسطو نیز چون بیشتر نظام‌های اخلاقی دارای سوابق و زمینه‌های تاریخی، جغرافیایی و حتی اسطوره‌ای است و در محیطی رشد و نمو کرده است که زمینه‌های نضج چنین نظامی را فراهم آورده بود. مک‌این‌تایر این زمینه‌های تاریخی و غیره را در جوامع آتنی پیش از ارسطو، یعنی دوره‌ی فیلسوفان و متفکران قبل از ارسطو و دوره‌ی اسطوره‌ای یونان می‌داند. این دوره در آتن آن زمان، نمودهای فراوانی داشته است که آغاز آن در نظام‌های اخلاقی جوامع قهرمانی، از اشعار هومر در منظومه‌های *ایلیاد* و

ادیسه می‌باشد. در دوره‌ی نظام اخلاقی جوامع قهرمانی، داستان‌سرایی از مهم‌ترین ابزارهای تعلیم و تربیت بوده است (۹، ص: ۱۲۳).

مک‌این‌تایر مشخصه‌های اساسی این جوامع را فضایل و نیز وجود نقش اجتماعی و هویت فردی مشخص برای اعضای آن می‌داند. فضایل در این جوامع، اوصافی هستند که فرد را قادر می‌سازند تا نقش خود را به خوبی انجام دهد. در این صورت، او انسان نیکی است (۵، ص: ۳۷). او در میان فضایل جوامع قهرمانی، به سه فضیلت توجه خاص دارد که عبارت‌اند از: شجاعت، دوستی و عدالت. در این جامعه، شجاعت صفتی لازم برای حفظ خانواده و حفظ جامعه است و لذا تنها انسان‌های شجاع هستند که می‌توانند از خانواده و جامعه‌ی خود دفاع کنند. علاوه بر این، از آن‌جا که یک نظم جهانی بر طبیعت و اجتماع حاکم است، عدالت عبارت است از تطبیق عمل خود با این نظم جهانی (همان، ص: ۳۹). نکته‌ی دیگر در دید مک‌این‌تایر، وجود هم‌بستگی و ارتباط تنگاتنگ بین نظام اجتماعی و نظام اخلاقی و فضایل در جوامع قهرمانی است، به طوری که این‌ها از هم تفکیک‌ناپذیرند. به بیان دیگر، ویژگی‌ها و چگونگی فضایل یک فرد به نقش اجتماعی او ارتباط تام دارد (۹، ص: ۱۲۳).

۱.۲. جوامع باستانی آتن

در دید مک‌این‌تایر، این جوامع دارای سه گروه اصلی نمایشنامه‌نویسان، سوفسطاییان و فیلسوفان هستند. جوامع باستانی جوامعی هستند که از نظر تاریخی، در عصر پس از قهرمانی قرار دارند و متأثر از آن‌ها می‌باشند. او آغاز جوامع باستانی را از پریکلس می‌داند که او نیز تحت تأثیر هومر بود. ظاهراً پریکلس به چهار فضیلت خویش‌داری، عدالت، شجاعت و حکمت قایل بوده است و آتنیان را مردمانی شجاع می‌دانسته که تمام شهروندان را در برابر قانون برابر می‌دانستند. در آن زمان، در آتن دو ملاک مورد قبول همگان بود: اول، کارآمدی جمعی که ملاکی بود برای ارتباط بین آتن و دیگر دولت‌شهرها، و دوم، ملاک افضلیت، یعنی برتر بودن از دیگران و پیروز شدن در میدان نبرد. از سوی دیگر، تفسیر توسیدید از فضایل فردی و جمعی ویژگی خاص خود را داشت. او عدالت اجتماعی و فردی را تنها در صورتی محقق می‌دانست که نیرومندان آن‌را بخواهند؛ یعنی به نوعی عدالت را به نفع اقویا تفسیر می‌کرد که به دیدگاه‌های سوفسطاییان نزدیک بود (۱۲، صص: ۳۹۸-۳۹۹). در این میان، سوفسطاییان دارای جایگاه خاص خود بودند. تعلیمات آنان شامل موضوعات بسیاری از جمله سیاست منزل، مدرن و فلسفه‌ی طبیعت جدید بود، ولی مهم‌ترین تعلیمات آنان فن بلاغت و خطابه و سخنوری بود که در دادگاه‌ها و محاکم حقوقی از آن استفاده می‌کردند (۶، صص: ۱۰۶-۱۱۰). نتیجه‌ی روش سوفسطاییان این بود که فضایی

چون عدالت و غیره از حالت مطلق درآمد و نسبی گردید و از این‌رو فضیلت در شرایط جغرافیایی و زمانی متغیر دچار تغییر و تحول گردید. براساس رویکرد مدرن نمی‌توان گفت چیزی به‌عنوان فضیلت فی‌نفسه و مطلق وجود داشته است (۹، ص: ۳۹).

اما کسانی چون سقراط و سپس افلاطون به مخالفت با سوفسطاییان و نیز گسترش نگرش عقلانی به اخلاق پرداختند. ویژگی عمده‌ی افلاطون پیوند تام ابعاد گوناگون فلسفه‌ی او با نظریه‌ی اخلاق اوست. او فضایی چون معرفت یا حکمت عقلی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت را مورد نظر داشت و تبیین آن‌ها را به نحوه‌ی ارتباط اجزای نفس مرتبط می‌دانست (۶، صص: ۲۵۱-۲۵۴).

در نظریه‌ی اخلاقی افلاطون، جامعه‌ی نیک، جامعه‌ای است که در آن، فضایل دارای ارزش مطلق و ابدی باشند و افراد آن جامعه برای رسیدن به سعادت و فضیلت‌های مطلق تلاش کنند و در نهایت، جامعه از چنین انسان‌هایی تشکیل شده باشد. از این‌رو می‌توان گفت در دید افلاطون، قوانین اخلاقی مطلق و ابدی‌اند و هیچ‌گونه نسبیت سوفسطایی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود. پس در دید او جامعه‌ی سعادت‌مند جامعه‌ای است که فرمانروایش فیلسوف، به‌معنای عالی‌ترین فرد دارای معرفت عقلی باشد؛ یعنی حاکم حکیم و حکیم حاکم باشد که معنای آن، همان حاکمیت فیلسوفان است (۳، صص: ۳۲۰-۳۲۲).

۳. عناصر اصلی اخلاق ارسطویی

در نزد ارسطو، اخلاق دارای پیوستگی ذاتی با سیاست است؛ تا آن‌جا که او پژوهش اخلاقی را بخشی از علم سیاست می‌داند. در اخلاق ارسطویی، مهم‌ترین مسأله، تأمین خیر و سعادت انسان و جامعه است که با تأمل و تفکر عقلانی در اخلاق تحقق می‌یابد؛ زیرا در دید ارسطو، اخلاق به عملکرد و اندیشه‌ی انسانی مربوط است که خود موجودی متفکر و عاقل می‌باشد. حیات نیک برای انسان، حیاتی است که در آن، عقل بر نظر و عمل حاکم باشد و برای رسیدن به این حیات نیک، محتاج فضایل اخلاقی هستیم. علاوه بر این، می‌توان گفت از آن‌جا که انسان موجودی در حال سلوک به سوی خیر است، خیر او از جهت اخلاقی، به این است که فضایل اخلاقی را در خود تکمیل نموده، به فعلیت برساند.

پس در اخلاق ارسطو، انسان عاقل رو به سوی غایتی خیر و نیک دارد و برای رسیدن به آن غایت، که سعادت روحانی و معنوی او و به تعبیری، تشبه او به الوهیت است، باید فضایل اخلاقی را در خود ایجاد کرده، به فعلیت کامل برساند. بنابراین یکی از مسایل اصلی اخلاق نزد ارسطو تبیین فضیلت می‌باشد. از همین‌جا مشخص می‌شود که اخلاق او مشخصاً غایت‌انگارانه است. اخلاقیات از دیدگاه او به جای آوردن اعمالی است که آن‌ها را نه

به دلیل خودبه‌خود راست بودن‌شان، بلکه به این دلیل انجام می‌دهیم که ما را به خیر انسان نزدیک‌تر می‌سازند (۴، ص: ۲۸۸).

۱.۳. خیر و غایت در اخلاق ارسطو

وجود هدف نیک و خیر را در اکثر اعمال انسان‌ها به‌وضوح می‌توان در اشکال مختلف، مشاهده کرد. ارسطو نیز در اخلاق خود، در پی آن است تا ببیند کدام هدف در زندگی نیک و خیر است و چگونه و با چه وسیله‌ای می‌توان این خیر را کسب کرد. چنان‌که گفتیم، غایت‌انگاری اساس فلسفه‌ی اخلاق ارسطو است و لذا او افعال انسان‌ها را به‌طور کلی، دارای غایت و هدف مشخص می‌داند. مک‌این‌تایر این دیدگاه را درباره‌ی ارسطو دارد؛ یعنی در نظر ارسطو، بشری که کاملاً تابع عقل خویش است، با انجام خیر، که بهترین کار ممکن است، برای خود هدفی را دنبال می‌کند که خیر اوست و مک‌این‌تایر از این خیر به‌افضلیت تعبیر می‌کند که متأثر از دیدگاه‌های افلاطون نیز است. این افضلیت هم شامل جسم می‌شود، هم شامل روح (۱۰، صص: ۸۹-۹۰).

ارسطو در عین حال، از طرفداران وجود خیر و غایت نهایی است. از این‌رو بر آن است که چون سلسله‌ی علل نمی‌توانند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند، ناگزیر باید غایتی نهایی را برای حیات بشر فرض نمود. تمامی افعال و کارهای انسان‌ها در نهایت، به یک غایت واحد و خیر نهایی ختم می‌شود که خیر بودن آن برای ارسطو مطلق و همیشگی است. او آن را «سعادت» می‌نامد (۴، ص: ۲۹۱). و یک خیر لافسه و مطلوب می‌داند (۱۰، ص: ۳۰). از این‌رو می‌توان خیر انسان را به‌عنوان فعالیت نفس، مطابق با فضیلت یا اگر فضیلت انسانی بیش از یکی باشد، مطابق با بهترین و کامل‌ترین آن‌ها تعریف کرد (۷، ص: ۱۳۲).

۲.۳. سعادت و فضیلت

پس اگر سعادت همان خیر نهایی و غایت مطلوب انسان است، باید راه رسیدن و نیل به آن را هم دانست. مشخص شد که در دیدگاه ارسطو، فصل ممیز و مشخصه‌ی اساسی انسان، همان عقل اوست؛ از این‌رو می‌توان گفت در دید او یکی از مهم‌ترین و شاید مهم‌ترین اساس به منظور رسیدن به سعادت، عقل است؛ اما باید دانست که عقل در دید ارسطو ظهورات گوناگون دارد که دوگونه‌ی مهم آن، عقل نظری و عقل عملی است. ارسطو فعالیت‌ها و عملکرد عقل عملی و حتی عقل نظری را در فضایی می‌داند که وجود آن‌ها برای حصول سعادت لازم و اساسی هستند. او می‌گوید غالباً معتقدند که اعمال صالح موجب سعادت انسان است؛ ولی نباید تصور کرد که اعمال صالح تنها فعالیت‌هایی را که حاصلی عملی و بیرونی دارند شامل می‌شود؛ بلکه افکار و تأملات مستقل و کامل نیز فی‌نفسه بخشی از اعمال نیک انسانی و موجب سعادت یا شقاوت او می‌باشند (۲، صص:

۱۳۱-۱۳۳). به بیان دیگر، در تأمین سعادت برای انسان، هر دو جنبه‌ی نظری و عملی عقل انسان دخالت دارند که در شکل‌های گوناگونی عمل می‌کنند و ارسطو معمولاً از فضیلت‌هایی چون عدالت، شجاعت، سخاوت، اعتدال و حکمت یاد می‌کند (۱، صص: ۲۵-۱۴ و ۷، صص: ۱۳۶-۱۴۴). این نشان‌دهنده‌ی گسترده بودن فضایل در دید او است؛ زیرا او فضایل دیگری را نیز مدنظر قرار می‌دهد. در دید ارسطو فضایل وسایلی برای رسیدن به هدف سعادت و خیر غایی انسان هستند و از دید اخلاقی نیز می‌توان گفت فضایل ملکاتی هستند که موجب افعال خاص می‌شوند و خواسته‌ها و احساسات ما را مهار می‌کنند (۵، ص: ۷۹). مک‌این‌تایر نیز در راستای دیدگاه ارسطو بر آن است که فضایل از آن قسم وسایلی نیستند که بدون ارجاع به هدف توصیف شوند؛ زیرا آن‌چه خیر انسان را می‌سازد، یک زندگی کامل به بهترین وجه است و به‌کارگیری فضایل، بخشی ضروری و محوری در چنین حیاتی هستند. به بیان دیگر، کسب فضایل بخشی اجتناب‌ناپذیر از سعادت ما را تشکیل می‌دهند (۹، ص: ۱۴۸). این نشان می‌دهد که فضایل علت فاعلی و به بیان دیگر علت طولی برای تحقق سعادت هستند؛ یعنی تنها در صورتی می‌توان به سعادت نهایی رسید که به‌وسیله‌ی فضایل، ملکات نفسانی در ما ایجاد گردد. از این‌رو می‌توان گفت در دیدگاه ارسطو، خیرها را نیز می‌توان به سه قسم خیرهای عقلانی، خیرهای مربوط به فضایل و خیرهای بیرونی تقسیم کرد، که سعادت انسانی با مجموع و کل این‌ها ارتباط دارد، نه یکی از آن‌ها. از سوی دیگر، با توجه به دو کارکرد عقل در دید ارسطو، فضایل آن‌را نیز به فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی یا عملی می‌توان تقسیم کرد. فضایل عقلانی از طریق آموزش قابل حصول هستند، در حالی که فضایل اخلاقی از طریق پرورش و تربیت حاصل می‌شوند. ولی باید توجه داشت که این‌ها لازم و ملزوم هم‌اند و تفکیک آن‌ها از هم امکان‌پذیر نمی‌باشد. این ویژگی مورد تأکید مک‌این‌تایر نیز است (۹، صص: ۱۵۳-۱۵۴ و ۷، صص: ۱۴۰-۱۴۱).

و دیگر این که تعریف خود ارسطو از فضیلت اخلاقی چیست؟ در تعریف ارسطو، فضیلت ملکه‌ای است برای گزینش که اساساً تشکیل شده است از حد وسطی نسبت به ما که قاعده‌ای آن را معین می‌کند؛ یعنی قاعده‌ای که صاحب حکمت عملی به‌وسیله‌ی آن، حد اعتدال را معین می‌سازد (۴، ص: ۲۹۷). به بیان دیگر، فضیلت اخلاقی حد وسط بین دو ردیلت تفریط و افراط است. برای مثال، شجاعت حد وسط بین ترس و بی‌پروایی است یا سخاوت، حد وسط و فضیلت دو حد افراطی و تفریطی اسراف و بخل است که انسان با قوه‌ی عقل خود می‌تواند این فضایل عقلانی را تشخیص دهد.

این ملاحظات نشان می‌دهد که اخلاق ارسطویی اخلاقی تدریجی است و سیر آن از قوه به سوی فضیلت می‌باشد. به بیان دیگر، در اخلاق ارسطویی سه عنصر و مرحله را می‌توان

تشخیص داد: اول، انسان بالقوه و تربیت نیافته، دوم، استفاده از عقل برای به کار بستن فضایل و سوم، تلاش برای رسیدن به سعادت و غایت نهایی (۹، صص: ۵۲-۵۳).

۳.۳. عدالت در اخلاق ارسطویی

یکی از مهم‌ترین فضایل مورد نظر ارسطو، هم در اخلاق و هم در سیاست، عدالت است. حتی می‌توان آن‌را مهم‌ترین مسأله‌ی اخلاق و سیاست ارسطویی دانست؛ زیرا عدالت هم در جنبه فردی و هم در ابعاد اجتماعی دارای کارکردهای اساسی است؛ تا آن‌جا که ارسطو یازده فصل اخلاق نیکوماخوس را به مسأله‌ی عدالت اختصاص می‌دهد. مک‌این‌تایر یکی از موارد اختلاف ارسطو و افلاطون را تأکید افلاطون بر عدالت شخصی و فردی و در مقابل، تأکید ارسطو بر اهمیت عدالت اجتماعی می‌داند. به بیان دیگر، ارسطو وجود دولت‌شهر را ضرورتی اساسی برای پرورش فضایل نفسانی می‌داند، تا آن‌جا که تحقق عدالت فردی و دیگر فضایل فردی را بدون آن غیرممکن می‌شمارد (۱۰، ص: ۹۷).

پس می‌توان گفت دیدگاه ارسطو درباره‌ی عدالت، تنها در پرتو دولت‌شهر و نظام اجتماعی قابل فهم و معنی‌دار است. این بدان معنی است که عدالت اجتماعی تقدم ذاتی بر عدالت فردی دارد و در یک معنای عام، عدالت برای هر چیزی که قانون دولت‌شهر مستلزم آن است به کار می‌رود؛ یعنی برای به کارگیری تمام فضایل به دست هر یک از شهروندان، وقتی با دیگران ارتباط برقرار می‌کند. پس می‌توان گفت در دید ارسطو، عدالت همان اطاعت و پیروی از قانون است (۲، صص: ۱۲-۲۲ و ۱۰، ص: ۹۷).

البته ارسطو تقسیمات چندی را برای عدالت در نظر می‌گیرد، از جمله تقسیم آن به عدالت عام و خاص. عدالت عام همان عدالت اجتماعی است، اما عدالت خاص حد وسط برای افراط در ستم کردن و تفریط یعنی ستم دیدن است. عدالت خاص، خود به دو قسم عدالت جبرانی و عدالت توزیعی تقسیم می‌شود. مک‌این‌تایر عدالت توزیعی را عبارت از کاربرد اصل شایستگی در مواقع گوناگون می‌داند (۵، ص: ۹۰). ملاک اصل توزیع در این‌جا و در مدینه‌ی فاضله‌ی ارسطویی، همان فضایی هستند که از این‌جا می‌توان ارتباط بین عدالت و فضایل دیگر را فهمید؛ به خصوص این‌که مک‌این‌تایر معتقد است در نظام ارسطویی، عدالت نقش بسیار اساسی و مهمی برای دیگر فضایل ایفا می‌کند و حتی برخی مواقع، می‌توان به عنوان معیار ارزیابی فضایل دیگر از رذایل مربوط به آن‌ها باشد. عدالت یکی از فضایی است که حتی نوع حد وسط بودن آن نیز با فضایل دیگر تفاوت دارد؛ از این‌رو ارسطو در تعریف آن می‌گوید که عدالت حد وسط است اما نه مثل فضایل دیگر؛ بلکه فقط به این معنی که عدالت حالتی است حد وسط بین آن حالت که A بسیار زیاد دارد و آن حالتی که B بسیار زیاد دارد (۴، ص: ۳۲۴).

۴. ارزیابی کلی اخلاق ارسطویی

مک‌این‌تایر اخلاق ارسطویی را یکی از بهترین‌ها و احتمالاً بهترین اخلاق یونان باستان می‌داند که با دارا بودن عناصری با ارزش، می‌توانست در دنیای جدید، باعث جلوگیری از سقوط ارزش‌های اخلاقی و انحطاط انسان گردد. این اخلاق، اخلاقی غایت‌گرا و هدف‌مند بود که می‌خواست انسان را به خیر و سعادت حقیقی خود برساند. هم‌چنین از جمله نظام‌های اخلاقی است که در آن، رویکردهای عقل عملی و عقل نظری، و فضایل نظری و عملی گوناگونی برای انسان در نظر گرفته می‌شود تا با به‌کارگیری آن‌ها، انسان به سعادت نهایی برسد. در این نظام، حتی خود عقل عملی، فضیلتی عقلانی به حساب می‌آید که بدون آن نمی‌توان هیچ‌یک از فضایل اخلاقی را به‌کار گرفت؛ زیرا به‌کارگیری هر یک از فضایل نیازمند حکم و داوری در باب موارد خاص آن‌ها است که این تنها از عقل عملی برمی‌آید (۱۰، صص: ۱۱۵-۱۱۶).

از این‌رو ارسطو برای نفس، پنج حالت یا فضیلت عقلی در نظر می‌گیرد که عبارت‌اند از: ۱. فن؛ ۲. معرفت یا شناخت علمی؛ ۳. فرونسیس یا عقل عملی؛ ۴. سوفیا یا عقل نظری یا فلسفه و ۵. نوس یا عقل شهودی (۴، ص: ۱۷۹). پس می‌توان گفت توانایی‌های گوناگون و به تعبیر دیگر، قوا و فضایل عقل در ابعاد گوناگون آن، به انسان این توانایی را می‌دهد که خیر و شر امور را مورد شناخت علمی و ارزیابی عقلانی قرار دهد و هرچه را در تحقق خیر و سعادت او دخیل است انتخاب می‌کند. پس در دید ارسطو، عقل عملی و نظری و ابعاد گوناگون آن‌ها دارای ارتباط ذاتی با هم هستند و امکان تفکیک آن‌ها از هم، بالاخص در مقام عمل وجود ندارد. از این‌رو به تعبیر مک‌این‌تایر می‌توان گفت ارسطو معتقد است که ما نمی‌توانیم تابع خواسته‌های خود باشیم؛ بلکه خواسته‌ای که از سر تأمل باشد سزاوار توجه و اقدام است (۱۰، صص: ۱۳۰-۱۳۳).

این دیدگاه ارسطو در تقابل مستقیم با دیدگاه نیچه می‌باشد؛ زیرا نیچه اراده و خواست انسان را اساس هر چیزی می‌داند، در حالی که در دید ارسطو، نگرش عقلانی اولویت دارد و فضایل عقلانی نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند.

در این زمینه، مک‌این‌تایر معتقد است نقش فضایل این است که خواست متأملانه را محقق می‌سازند؛ یعنی خواستی که در آن، عقل دخالت اساسی دارد و نقش عقل عملی این است که وسایلی را که به خیر انسانی می‌انجامد تشخیص می‌دهد. پس خواست‌های انسانی بدون فضایل نمی‌توانند پر بار از عقل گردند و ما برای این‌که خواست‌های خود را مطابق عقل گردانیم باید از فضایل کمک بگیریم (۵، ص: ۱۰۵). در حالی که در دید ارسطو، بهترین مکان تحقق فضایل، دولت‌شهر است؛ زیرا دولت‌شهر عرصه‌ای برای فعالیت‌های نظام‌مندی

است که خیر در آن‌ها مورد امر قرار می‌گیرد و افراد با نقش‌های اجتماعی متفاوت به این فعالیت‌ها می‌پردازند. شهروندان دولت‌شهر با شرکت جستن در این شکل از جهان اجتماعی و تطبیق خویش با معیارهای خیر پذیرفته و موجود در آن، خود را تبدیل به فردی عقلانی می‌سازند که این نشان‌دهنده‌ی پیوستگی ذاتی اخلاق ارسطویی با سیاست او می‌باشد.

بنابراین می‌توان گفت در دید مک‌این‌تایر، این انسجام ساختاری، به‌ویژه، تأکید اساسی اخلاق ارسطویی بر غایت، فضیلت و سعادت و نقش عقل در فعل و نیت و حتی شناخت اخلاق می‌توانست بستری برای یک نظام اخلاقی مطلوب به منظور تعالی انسان محقق سازد که این امر در دید مک‌این‌تایر در مواجهه‌ی اخلاق ارسطویی با ادیان ابراهیمی، یعنی اسلام، یهودیت و مسیحیت مشاهده می‌شود. این ادیان نه تنها ساختارها و اصول اخلاق ارسطویی را نفی نمی‌کنند، بلکه با پذیرش کلیات آن و اعمال برخی اصلاحات در آن، آن‌را نظام اخلاقی خود می‌سازند. این کار در اسلام به‌دست ابن‌رشد و ابن‌سینا، در مسیحیت به‌دست اکویناس و در یهودیت، به‌دست ابن‌میمون صورت می‌گیرد. البته در نظام اخلاق ارسطو وحی وجود ندارد، اما در این ادیان، وحی و عقل با هم سازگار می‌گردند و هم‌دیگر را تأیید می‌کنند که بسط تاریخی آن‌را می‌توان در دوره‌ی قرون وسطی مشاهده کرد.

۱.۴. سنت ارسطویی در قرون وسطی

باید در نظر گرفت که اندیشمندان قرون وسطی در شرایط خاصی با ارسطو آشنا شدند. اولاً این آشنایی دیرتر، یعنی در نیمه‌ی دوم قرون وسطی با ترجمه‌ی آثار ابن‌سینا، ابن‌رشد و ابن‌میمون از عربی به لاتین صورت گرفت و در ثانی، این آشنایی به واسطه‌ی ترجمه‌ی آثار فیلسوفان فوق بود و دست‌رسی مستقیم هنوز برای متفکران قرون وسطی فراهم نشده بود. این امر حتی برای فیلسوف مشایی بزرگ قرون وسطی، یعنی توماس اکویناس و دیگر حکمای مشایی آن دوره نیز چنین وضعیتی داشت. از این‌رو می‌توان گفت فلسفه‌ی اخلاق و سنت ارسطویی در طول قرون گذشته، از طریق اندیشمندان اسلامی و یهودی چون ابن‌سینا، ابن‌رشد و ابن‌میمون بسط و توسعه یافته و حتی با آموزه‌های دینی اسلام و یهودیت نیز مورد هماهنگی قرار گرفته بود. به‌گفته‌ی مک‌این‌تایر، شاکله‌ی اخلاق ارسطویی در همه‌ی این تمدن‌ها تأیید شده و وقتی در چهارچوب باورهای خداپرستانه قرار گرفته است، افزایش‌هایی یافته و پیچیده شده، ولی تغییر اساسی در آن روی نداده است. این روند در دوره‌ی قرون وسطی در مسیحیت نیز دنبال گردید. مک‌این‌تایر علت این امر را قوی بودن سنت ارسطویی نسبت به سنت‌های دیگر می‌داند که توانسته بود انسجام خود را حفظ نماید (۹، ص: ۱۱۸). به بیان دیگر، در دید مک‌این‌تایر، قوت و استحکام سنت ارسطویی این بوده است که در طول تاریخ، مورد تجدید نظر قرار گرفته، اشکالاتش زوده شود و

قوت‌های نظریات دینی بدان افزوده گردد. در عین حال، هم‌چنان به معنایی که گذشت، ارسطویی باقی مانده است. از این‌رو می‌توان گفت نمایندگان بزرگ سنت ارسطویی در سه دین بزرگ ابراهیمی و بالاخص دو فیلسوف بزرگ مسیحی، اکویناس و آلبرت کبیر، تلاش عمده‌ی خود را در بسط و توسعه‌ی عناصر سنت ارسطویی با کمک دین خود قرار دادند و توانستند ماهیت غایت‌انگارانه‌ی سنت اخلاقی ارسطو را با غایت‌مندی دینی و نیز عقلانیت ارسطو را با وحی دینی مورد تأیید قرار دهند. البته در این جریان، مک‌این‌تایر به دیدگاه‌های اگوستین نیز می‌پردازد و به‌نظر می‌رسد تلاش دارد تا نوعی پیوند میان برخی عناصر اندیشه و سنت او با سنت ارسطویی برقرار سازد. او بر اهمیت مفهوم اراده و نیز عدالت نزد اگوستین تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که در نظر اگوستین، عدالت تنها در جمهوری‌ای وجود دارد که شهر خدا است و مؤسس و حاکم آن مسیح است. البته به‌واسطه‌ی گرایش‌های قوی افلاطونی و نوافلاطونی اگوستین و به‌ویژه زندگی او در اوایل قرون وسطی، به‌نظر می‌رسد که نمی‌توان او را چون اکویناس و دیگر مشایبان قرون وسطی، متأثر و ادامه‌دهنده‌ی سنت ارسطویی دانست؛ مگر این‌که در برخی عناصر افلاطونی اندیشه او، مشابهت‌هایی را با ارسطو ردیابی کرد که در این‌صورت دیگر تعبیر سنت ارسطویی درباره‌ی او چندان درست به‌نظر نمی‌رسد.

۴.۲. سنت ارسطویی و توماس اکویناس

به یقین، توماس اکویناس را می‌توان بزرگ‌ترین نماینده‌ی سنت ارسطویی در قرون وسطی، به‌ویژه در حکمت مدرسی دانست. او که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیست، تحت تعالیم آلبرت کبیر قرار گرفت و در این مدت، با تعالیم افلاطونی، ارسطویی و نیز تمدن اسلامی رسیده از ابن‌سینا، ابن‌رشد و ابن‌میمون آشنایی کامل یافت و به تمایز و ناسازگاری دو سنت ارسطویی و افلاطونی واقف گردید.

اکویناس برای پردازش فلسفه خود، مهم‌ترین اثر خود، یعنی *جامع‌الهیات* را عرضه کرد. یکی از ویژگی‌های این اثر نظم و ترتیب دست‌گام‌مند مطالب عرضه شده در آن بود. از این‌رو، او توانست گزارش نظام‌مندی از سنت ارسطویی ارائه دهد که در این خصوص، سنت اخلاقی دارای اهمیت خاصی بود و نشان می‌دهد ارسطوی واقعی و اکویناس دنبال یک هدف بوده‌اند (۱۰، صص: ۱۶۴-۱۶۶). البته به‌واسطه‌ی غور اکویناس در آرای اگوستین ریشه‌های اگوستینی را هم می‌توان در او ردیابی کرد. به عبارت دیگر، اگرچه ساختار کلی شرحی که اکویناس از عقلانیت عملی و اخلاق ارسطویی ارائه می‌کند در سنت ارسطویی قرار دارد، این ریشه با علم‌النفس اگوستینی سیراب گشته است (۱۰، صص: ۱۸۲-۱۸۳).

۴.۲.۱. نقش فضایل در دیدگاه اکویناس: همان‌طور که قبلاً بیان شد، فضایل نقشی محوری در اخلاق ارسطو ایفا می‌کنند. به بیان دیگر، عملی اخلاقی و درست است که از روی فضیلت باشد. اکویناس نیز توجه خاصی به فضایل دارد و به تبع ارسطو، آن‌ها را به فضایل عقلی و فضایل اخلاقی تقسیم می‌کند. فضایل عقلی کمال عقل نظری و عملی هستند که بر اثر آن، فرد افعالی نیک انجام می‌دهد. در مقابل، فضایل اخلاقی موجب کمال و ساماندهی امیال می‌شوند. به عنوان مثال، فضایی چون فهم، حکمت و معرفت از فضایل عقلی هستند، در حالی که صبر، عفت یا خویشن‌داری، مهربانی و عدالت از جمله فضایل اخلاقی محسوب می‌گردند. در این‌جا اکویناس چهار فضیلت اخلاقی اصلی مورد نظر خود را عدالت، خویشن‌داری، صبر و حکمت عملی عنوان می‌کند که قرابت زیادی با دیدگاه‌های ارسطو دارد (۵، ص: ۱۵۷).

هم ارسطو و هم اکویناس حوزه‌ی حکمت عملی را هم مربوط به خیرهای فرد و هم مرتبط با خیرهای سیاسی اجتماعی جامعه می‌دانند. فضیلت حکمت عملی موجب می‌شود که فرد بتواند کلیه‌ی اعمال خویش را طوری مهار کند که لازمه‌ی همه‌ی فضایل است و عدالت عبارت است از کاربرد عقل برای تعیین رفتار، که این فضیلت، اراده را به رفتار نیک هدایت می‌کند. اما مهم این است که هم عدالت و هم حکمت عملی، هر دو دارای بعد الاهیاتی هستند؛ زیرا به عدل که از اسمای الهی است مربوط می‌شوند (۱۰، ص: ۱۹۸). از این‌رو، شرح اکویناس از چنین فضایی، هرچند در سنت ارسطویی قرار دارد، از الهیات مسیحی، اگوستین و حتی دیگر فلاسفه بزرگ نیز تأثیراتی گرفته و در واقع، چیزی بیشتر از نظریات ارسطو است. این موارد تکمیلی را حتی می‌توان در فضایی چون ایمان، امید و احسان، که دارای ریشه‌ی دینی هستند و می‌توانند در نیل انسان به سعادت نقش اساسی داشته باشند دید.

۴.۲.۲. قانون و اراده: ویژگی دیگر اخلاق اکویناس، که دارای ارتباط نزدیکی با اخلاق ارسطویی است، جایگاه مهم قانون و اراده‌ی انسان در آن است. به باور اکویناس، خدا ما را هم با قانون شریعت و هم رحمتش، به‌خیر راهنمایی می‌کند. قانون خود از عقل ریشه گرفته و سعادت و خوشبختی بشر را هدف قرار داده است. حق قانون‌گذاری متعلق به کل مردم یا نماینده‌ی ایشان است و قانون زمانی الزام‌آور است که از سوی مرجع آن ابلاغ شود. بنابراین چهار نکته‌ی قانون عبارت است از فرمان عقل عملی به خیر مشترک؛ این فرمان از سوی کسی ابلاغ می‌شود که حفاظت از جامعه را بر عهده دارد؛ از این‌رو اکویناس بر آن است که ما دست‌کم دارای پنج نوع قانون هستیم: قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون بشری و قانون شریعت الهی در شکل عهد عتیق و جدید (۵، ص: ۱۴۸). علت توجه اکویناس به

قوانین شریعت الهی را باید در ناتوانی قوانین بشری برای اداره‌ی جامعه و ناتوانی عقل در تشخیص خیر و شر امور دانست. در نظام اخلاق ارسطویی نیز قانون برای تحقق عدالت، سعادت و فضایل عقلانی در مدینه و دولت‌شهر از ضروریات است. ارسطو اجرای قانون و تحقق عدالت را مساوق هم در نظر می‌گیرد که لازمه‌ی آن، تحقق و اجرای تمامی فضایل عقلانی است. پس قانون چیزی جز خواسته‌ی عادلانه و اجرای فضیلت‌مدارانه امور نیست. با این توضیح، نزدیکی دو دیدگاه بیشتر روشن می‌گردد؛ با این تفاوت که ارسطو به منشأ دینی و الهی قانون و قوانین الهی به معنای اکویناس و مسیحی توجه ندارد.

همین ویژگی‌ها را در مورد اراده نیز می‌توان ملاحظه کرد. در دید اکویناس، متعلق اراده همان هدف نهایی بشر است که سعادت می‌باشد. تحریک اراده به سوی اسباب و وسایل، با چنین هدفی انجام می‌پذیرد. در این دیدگاه، عقل است که اراده را به سوی غایتش تحریک می‌کند و اراده به عنوان علت فاعلی، موجب تحریک عقل و دیگر قوای نفسانی می‌شود (همان، ص: ۱۵۱).

این‌جا نیز، دیدگاه اکویناس هم‌چون ارسطو یک دیدگاه غایت‌مند است و همان غایت ارسطویی، یعنی سعادت را در نظر دارد. عقل بالفعل انسان را به سوی سعادت ترغیب می‌کند و در این ترغیب، نقش اراده بیشتر نمایان می‌شود. پس می‌توان گفت در واقع، اکویناس به سعادت در سنت ارسطویی رنگ مسیحی می‌دهد و در پرتو تعالیم دینی مسیح، در صدد است تعریف جدیدی از آن ارائه دهد. در سعادت نهایی مورد نظر اکویناس، بشر با رؤیت خدا پیوند می‌خورد. او می‌گوید ما وقتی به سعادت می‌رسیم که سه امر تحقق یافته باشد: اول، رؤیت خدا، که همان معرفت کامل به غایت معقول است؛ دوم، فهم و درک آن که مستلزم حضور آن غایت است، و سوم، لذت و خوشی که مستلزم آرام یافتن عاشق نزد معشوق خویش است (همان، ص: ۱۵۲).

۵. ارزیابی اخلاق اکویناس

شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی اخلاق اکویناس را تلفیق سنت ارسطویی در اخلاق، با تعالیم مسیحی، به‌ویژه با قرائت اگوستینی دانست. پس اخلاق اکویناس با این‌که از سنت ارسطویی آب می‌خورد، چیزی بیشتر و بهتر از اخلاق ارسطویی داشت. مک‌این‌تایر از برخی واژگان و اصطلاحات یاد می‌کند که در اخلاق ارسطویی سابقه نداشت و در اخلاق اکویناس پیدا شدند؛ واژگانی چون قصد یا نیت^۱، خصلت طبیعی و درونی^۲ و وجدان^۳.

علاوه بر این، یکی از وجوه تفاوت ارسطو و اکویناس، نحوه‌ی تبیین فضایل در دیدگاه آن‌ها است. فضایل مورد نظر ارسطو آن قابلیت را ندارد که بشر را به غایت قصوای خود

برساند. به همین دلیل، ارسطو غایت زندگی بشر را به طور ناقص درک کرده است (۱۰)، صص: ۱۸۱-۱۸۲). احتمالاً علت این امر، فقدان ابعاد الهی، به ویژه جنبه‌های دین ابراهیمی در آن است؛ در صورتی که در اخلاق اکویناس، جنبه‌های الهی ویژگی‌های پویاتری به فضایل او می‌دهند و نیز توجه خاص اکویناس به متن کتاب مقدس را نشان می‌دهند. بنابراین می‌توان گفت اکویناس نقصان طرح ارسطو را در برخی جهات نشان می‌دهد و سعی می‌کند با افزودن نکاتی برگرفته از اگوستین و الاهیات اخلاقی مسیحی، آن را تکمیل نماید؛ زیرا به نظر اکویناس، توصیف ارسطو از غایت حیات بشر و نیز شرح او از نقصان‌های طبیعت انسان به شدت دچار کاستی است و ارجاعات آن به خدا به شایستگی توصیف نشده است. پس می‌توان گفت اخلاق اکویناس نه تنها تمام ابعاد مثبت اخلاق ارسطویی را در خود دارد، بلکه چیزهای بیشتری را هم دارد که افزوده‌ی خود او است. بنابراین هنر اکویناس در اخلاق این بود که نظامی عرضه کرد دارای جامعیت و بهره‌مند از عقلانیت کافی، که او را نه تنها از سنت ارسطویی خارج نکرد، بلکه یکی از ارسطویان و بلکه مهم‌ترین نماینده‌ی سنت ارسطویی در قرون وسطی شمرده شد که منشأ سنت‌های مشایی و مدرسی بعدی گردید.

۶. مواجهه سنت ارسطویی با مدرنیسم

مدرنیسم همان‌طور که در تمامی جهات، نسبت میان انسان و دیگر موجودات را تغییر داد، در اخلاق نیز این تغییر را به وجود آورد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین تغییر آن در اخلاق، تبدیل خود انسان به عنوان غایت بود؛ یعنی اخلاق در دوره‌ی مدرنیسم دیگر واقعیتی فراتر از خود انسان نیافت و در حدود انسان و خواسته‌ها و قابلیت‌های او محدود گردید. در نتیجه، فضایل اخلاقی و سعادت مورد نظر در آن نیز به معنای ارسطویی از بین رفت و اخلاق تبدیل به دستورالعمل‌هایی برای تمشیت زندگی این دنیایی انسان در راستای اهداف سکولار او شد. مک‌این‌تایر در این خصوص، ویژگی مهم دوره‌ی مدرن را فروپاشی پایه‌های اخلاق و ظهور لیبرالیسم به عنوان یکی از ثمرات مدرنیسم می‌داند. وی دیدگاه‌های اخلاقی برخی فیلسوفان عمده‌ی این دوره، چون دیوید هیوم، توماس رید، امانوئل کانت، بنتام و جان استوارت میل و نیچه را مورد بررسی قرار می‌دهد تا گسیختگی و فروپاشی اخلاق را در این دوره نشان دهد. آن‌گاه دیدگاه‌های اخلاقی هر یک از این فیلسوفان را با عناصر سنت ارسطویی مورد مقایسه قرار داده، به بررسی بنیان تفکر فلسفی مدرنیته در اخلاق می‌پردازد و از آن به «عاطفه‌گرایی» تعبیر می‌کند.

۶.۱. فیلسوفان اخلاق مدرنیسم

مک‌این‌تایر با در نظر داشتن ویژگی‌های اساسی اخلاق ارسطویی، بر این باور است که در دوره‌ی جدید، احکام اخلاقی به صورت مجموعه‌ای از توصیه‌ها درآمدند و زمینه و بستر غایت‌شناختی خود را از دست دادند و به همین دلیل، احکامی ناموجه می‌نمودند. او هیوم را از مؤسسان اخلاق روشنگری در غرب می‌داند که یکی از تلاش‌های او مقابله‌ی جدی با دیانت و اخلاق اسکاتلندی ریشه گرفته از ارسطوگرایی و سنت مسیحی بود. هیوم برخلاف ارسطو و به تبعیت از هابسون، براساس متافیزیک خود، عقل انسان را ناتوان از تحریک به فعل می‌دانست. در نتیجه، منشأ اصلی برانگیختگی ذهن انسان در دید او، لذت و الم بود و بر آن بود که وقتی این دو اساس در حواس و فکرها غایب باشند، تا حد بسیار زیادی، از میل و فعل و از طلب و اراده ناتوانیم (۵، صص: ۱۸۵-۱۹۰). به بیان دیگر، مستقیم‌ترین اثر لذت و الم این است که رغبت و نفرت را در ذهن ما تحریک می‌کند و این امر به اقتضای تغییر وضع لذت و الم و محتمل یا حتمی بودنش و مقذور یا نامقذور بودنش، در قالب اراده، نفرت، غم و شادی تنوع می‌یابد (همان، ص: ۱۹۰) این نشان‌دهنده‌ی آن است که در وجود ما، انطباعات خاصی در ایجاد امیال مستقیم یا غیرمستقیم دخالت دارند. خود این امیال نیز علت تحقق افعال هستند. در واقع، در دید هیوم، احکام اخلاقی نمی‌توانند احکام عقلی باشند؛ زیرا عقل را هرگز یارای آن نیست که ما را به عمل وادارد. عقل یا به روابط تصورات می‌پردازد که نمونه‌اش را در ریاضیات می‌بینیم، یا به امور واقع، که هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توانند محرک ما برای عمل باشند (۷، ص: ۳۳۸). ارسطو درصدد بود نشان دهد که تعارض درونی ما در اخلاق، ناشی از تعارض بین عقل عملی و شهوات است و توصیه می‌کرد که ما باید عقل خویش را بر شهوات غلبه دهیم. امیال و لذت‌ها تا جایی برای عقل مطلوب هستند که خیری را هدف قرار داده باشند.

در عوض، هیوم این تعارض را بین دو نوع میل تصویر می‌کند و جایی برای عقل قایل نیست. او عقلانی عمل کردن و عقلانی بودن را همان غلبه دادن امیال آرام بر امیال شدید می‌داند (۵، ص: ۱۹۴). در نظر هیوم، عقل نمی‌تواند محرک فعل باشد و تنها محرک ما بر فعل، امیال هستند. امیال خود نه معقول هستند و نه نامعقول و توجیه عقلانی در شأن آن‌ها معنا ندارد. بنابراین از آن‌جا که امیال انسانی صدق و کذب‌پذیر نیستند، درست نیست که سازگاری آن‌ها را با لوازم عقل بسنجیم. هیوم، برخلاف ارسطو، معتقد بود که غرض از فلسفه و عقل نظری در خدمت امیال بودن است و فلسفه در این دید، نوعی تفریح و لذت برای کسانی است که به مذاقشان خوش می‌آید؛ نه یک رشته علمی که توجیهی عقلانی برای اصول متافیزیکی و اخلاق به دست دهد (۱۰، صص: ۳۰۱-۳۰۴).

مکایناتیر درباره‌ی اخلاق کانت به کاوش بیشتری می‌پردازد. او نشان می‌دهد که در فلسفه‌ی اخلاق کانت، دو ادعای به ظاهر ساده ولی مهم وجود دارد: اول این‌که اگر قواعد اخلاقی عقلانی هستند باید مانند علم حساب، برای همه‌ی عقلا چنین باشد؛ دوم این‌که اگر قواعد اخلاق الزام‌آور است که هست، توانایی انسان‌ها بر انجام آن‌ها اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که ایشان اراده و نیت انجام آن را داشته باشند. لذا برای توجیه قواعد اخلاقی باید دید کدام اصل و قانون اخلاقی است که اراده و نیت را مشخص می‌کند و باید آن را از اصول دیگری که چنین نیستند تمیز داد و این تمیز نیازمند یک آزمون است. در حالی‌که سعادت‌گرایی ارسطویی و نظریه‌ی فرمان الهی، هیچ‌یک از پس این آزمون بر نمی‌آیند. بنابراین در دیدگاه کانت، قانون اصیل اخلاقی قانونی است که نامشروط، مطلق و منجز باشد، نه این‌که چون به نتیجه‌ای خاص می‌انجامد صورت گیرد (۹، صص: ۲۳-۲۴ و ۴۶).

به بیان دیگر، چیزی که در نظر کانت است انجام فعل اخلاقی از سوی فاعل آن برای خود فعل به‌عنوان یک قانون است و غایت یا نتیجه‌ی خارج از فعل بر آن مترتب نمی‌باشد. پس در فعل اخلاقی، برخلاف دیدگاه ارسطویی، سعادت یا فضیلتی ورای خود فعل نمی‌تواند در نظر گرفت.

مکایناتیر در نقد کانت، به موارد چندی اشاره دارد که یکی از آن‌ها به اشکال ناسازگاری در کلام کانت ارتباط می‌یابد؛ یعنی قواعدی که او ارائه می‌دهد، در همه‌ی شرایط زمانی و مکانی و مثال‌ها قابل استفاده و اطلاق نیست. به تعبیر دیگر، قاعده‌ی اخلاقی او مانع اعتبار نیست. اشکال کانت از دید مکایناتیر این است که او نظریه‌ی اخلاقی خود را کاملاً خودبنیاد و سوپژکتیو می‌سازد؛ به این معنا که در آن، انسان به‌عنوان موجود عاقل، واضح و حتی معیار اصول و قوانین اخلاقی خود است که از آن می‌توان تعبیر به «خودآیینی» نمود. معنای این قول، رد و نفی هرگونه مرجعیت خارجی، حتی الهی برای اصول اخلاقی است، که این رویکرد در دید مکایناتیر، نوعی دگرآیینی است؛ یعنی مساوی است با قرار دادن فاعل تحت قانونی خارج از خود و بیگانه با خودش، به عنوان یک موجود عاقل، که در چهارچوب آن، سعادت امری بیهوده می‌نماید (۷، صص: ۳۹۰-۳۹۳).

مکایناتیر سپس به سودگرایی در اخلاق جرمی بنتام و جان استوارت میل می‌پردازد. این دیدگاه بر آن است که هر چیزی که موجب بیش‌ترین خوشبختی و لذت برای بیش‌ترین افراد باشد صواب است. از این‌رو کار اخلاق آن است که انسان‌ها تلاش کنند تا بیش‌ترین لذت را کسب نموده، الم را کاهش دهند (۵، ص: ۲۳۷). مکایناتیر اشکال اساسی این نظریه را غفلت از انگیزه‌ها و خصلت‌های دیگر انسان چون ایثار، نوع دوستی و غیره می‌داند. در ادامه، استوارت میل تلاش می‌کند تا از سودانگاری بنتام تفسیر کیفی به عمل

آورد. به نظر میل، ارزیابی لذت‌ها تنها از طریق کمیت آن کار درستی نیست؛ بلکه کیفیت لذت نیز در این محاسبه دخیل است (۹، صص: ۶۳-۶۴).

دیدگاه‌های مک‌این‌تایر درباره‌ی نیچه اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا او نیچه و ارسطو را مقابل هم قرار می‌دهد که تنها دیدگاه‌های یکی از این دو در اخلاق می‌تواند درست و حقیقی باشد. نیچه با آرمان‌ها و اصول اخلاق و فلسفه‌های گذشته، حتی فلسفه‌ی مدرن به مخالفت می‌پردازد و بر آن است که ما به آرمانی جدید نیازمندیم. این آرمان در اراده‌ی معطوف به قدرت پیدا می‌شود که گاه در طول تاریخ، به صورت اراده‌ی معطوف به حقیقت ارائه شده است. از این‌رو در دید نیچه، در دنیای مدرن برای انسان هیچ ارزش و فضیلت و سعادت‌ی فراتر از قدرت انسان بر همه چیز وجود ندارد و الفاظی چون سعادت یا خیر الفاظی بی‌معنی و تهی هستند. لذا نیچه اخلاق پیش از خود را به اخلاق گله‌ای تعبیر می‌کند که در آن، انسان‌ها هم‌چون بردگان به دنبال امنیت و رفع ترس و رنج هستند؛ در حالی که اخلاق مورد نظر خود را اخلاق برتر یا سروران می‌نامند (۸، صص: ۴۱-۴۶). اساس اخلاق برتر، بر اراده‌ی معطوف به قدرت یا خواست قدرت است و تنها این اراده است که هر انسانی با داشتن آن می‌تواند درک کند و درک می‌کند که این دنیا ارزش زیستن را دارد. هم‌چنین به نظر نیچه، واقعیت سرشار از خواست قدرت است و باعث تمام دست‌آوردهای انسانی، از نهادهای سیاسی و دینی، هنر، اخلاق و فلسفه گرفته تا تمام خرابی‌ها و خشونت‌ها و ظلم‌ها همین اراده‌ی معطوف به قدرت است. در نتیجه، بهترین کار برای انسان این است که اراده‌ی قدرت را جایگزین عقل و ارزش‌های عقلانی کند؛ اراده‌ای که نشان از ابراز وجود آن انسان‌های اشرافی عهد باستان دارد و قبل از اخلاق بردگی وجود داشته است که به دلیل کارآمد بودنش، می‌تواند منادی و طلایه‌دار عصری جدید با ارزش‌های جدید باشد. نیچه در تفسیری که از تاریخ اخلاق ارائه می‌دهد، روشن می‌سازد که شرح ارسطو از اخلاق و سیاست، ادامه‌ی همان حرکت خطای سقراط بوده، که نقابی بر روی چهره‌ی اصیل خواست قدرت است (۹، صص: ۱۱۳-۱۱۴). در واقع، این همان اراده‌ی معطوف به قدرت و حقیقت است که در نهایت، به خواست هیچ و تداوم آرمان زهد منجر شده است.

به نظر مک‌این‌تایر، اساس فلسفه‌ی اخلاق نیچه همین است که باید طرحی نو در انداخت و فهرست جدیدی از ارزش‌ها و قوانین ابداع نمود. عظمت نیچه وقتی روشن می‌شود که بدانیم فیلسوفان عصر روشنگری و اخلاق تدوین شده از سوی ایشان، بدیل‌های نیچه و فلسفه‌ی اخلاق او می‌باشند (همان). از این‌رو بین ارسطو و نیچه تفاوت‌های اساسی قایل است. او بر آن است که هیچ نظریه‌ای در طول تاریخ، به اندازه‌ی ارسطو‌گرایی نتوانسته است مؤیداتی برای خود بیابد و چنین گسترده در یونان باستان، اسلام، یهودیت و مسیحیت

پذیرفته شود (۵، ص: ۲۵۵). از این رو در مواجهه با دنیای جدید غرب در زمینه‌ی اخلاق، اخلاق ارسطو بیشتر مورد نظر فیلسوفان مدرن است و از آن جا که دیدگاه فیلسوفان مدرن، چون هیوم و کانت و حتی نیچه، از منظر مک‌اینتایر راه به جایی نمی‌برند، می‌توان به حقانیت سنت ارسطویی در اخلاق واقف گردید.

مک‌اینتایر در ادامه‌ی بررسی اخلاق مدرنیته و شاخص‌های اساسی آن، عاطفه‌گرایی را بنیان این تفکر اخلاقی می‌داند. در نظر او، عاطفه‌گرایی گزاره‌های اخلاقی را انشای عواطف و احساسات یا ابراز عواطف و احساسات می‌انگارد و بر آن است که ابراز، چون انشا است، صدق و کذب ندارد (۵، ص: ۲۷۴). او عاطفه‌گرایی را مکتب غالب و رایج در تفکر جدید غرب می‌داند و دلیل آن را غلبه‌ی احساسات عاطفی بر عقل‌گرایی در میان غربیان در نظر می‌گیرد. او در ادامه، خودعاطفه‌گرایی را نوعی جدید از عاطفه‌گرایی می‌داند و برای آن، سه ویژگی مهم در نظر می‌گیرد: اول این که در آن برای انتخاب‌ها هیچ معیاری وجود ندارد، چرا که فلسفه‌ی اخلاق عاطفه‌گرا، همه‌ی تلاش‌های اخلاقی خود را چیزی جز تلاش یک طرف برای تغییر سلیق و احساسات طرف دیگر و همراه ساختن ایشان با خود نمی‌داند. آنان از هر وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف استفاده می‌کنند و لذا شخص خودعاطفه‌گرا هیچ محدودیتی برای گزینش‌های خود قایل نیست. دوم این که رفتارهای فرد خودعاطفه‌گرا فریب‌کارانه است، زیرا در آن، تمایز بین روابط شخصی فریبکارانه و غیرفریبکارانه از بین رفته است. سوم وجود سه چهره‌ی متفاوت و شاخص در فرهنگ عاطفه‌گرایان است که از آنان به چهره‌های فرهنگ جدید نام می‌برد؛ یعنی تجمل‌پرستان، مدیران و روان‌درمان‌گران (۵، ص: ۲۸۸-۲۹۳).

۷. راه کارهای مک‌اینتایر: بازنگری و اصلاحات در سنت ارسطویی

مک‌اینتایر ضمن انتقادهای خود از فلسفه غرب، علاج راه اصلاح اخلاق غربی را در بازگشت به ارسطو و سنت اخلاقی او می‌داند؛ اما به این واقف است که در این بازگشت، باید برخی اصلاحات و بازنگری‌هایی در اخلاق ارسطویی صورت گیرد. او علت این بازگشت را انحطاط در اخلاق معاصر غرب و وجود عناصر ارزشمند در اخلاق ارسطویی برای نجات اخلاقی ما می‌داند؛ بالاخص این که برخی ویژگی‌های این اخلاق توانسته است آن را در طول حدود دو هزار سال به‌عنوان یک سنت اخلاقی خوب حفظ کند. از این رو، خود مک‌اینتایر، به‌عنوان یک فیلسوف ارسطوگرا، تلاش دارد این مانایی را ادامه دهد. او برای انجام این کار، برخی مفاهیم محوری را در نظر می‌گیرد. این که اخلاق ارسطویی اخلاقی نتیجه‌گرا است که در افعال بشر، غایتی را دنبال می‌کند. این غایت نزد ارسطو سعادت است که با کسب

فضایل عقلی و اخلاقی به دست می‌آید. اما ارسطوگرایان بعدی، در ادیان ابراهیمی و حتی دوره‌های بعدی، فضیلت ارسطویی را با خیرهای مابعدالطبیعی پیوند دادند و معاد را تفسیری از سعادت ارسطویی دانستند. برخی دیگر نیز غایت‌انگاری ارسطو را با سودگرایی یکی دانستند (۹، صص: ۱۸۱-۱۸۵). در حالی که مک‌اینتایر بر آن است که ما باید مفهوم فضیلت و سعادت را در دیدگاه ارسطویی مورد بازشناسی قرار دهیم و آنچه را به این سنت ارتباط ندارد از آن خارج سازیم. برای مثال، او بر این است که فضیلت در سنت ارسطویی مفهومی چند لایه، مرکب و در عین حال، تاریخی است که برای شناخت آن، باید لایه‌های آن را به‌طور مجزا مورد شناسایی قرار داد. او اولین لایه را رویه‌ی عملی، دومین لایه را نظم و وحدت‌روایی یک زندگی نیک و سومین لایه را سنت اخلاقی می‌داند. عمل نزد مک‌اینتایر به معنای شکل منسجم و پیچیده‌ای از یک فعالیت بشری است که جمعی بوده، وجه اجتماعی ثبات‌یافته‌ای دارد؛ در حالی که شخص شاغل به آن فعالیت، خیرهایی را که نسبت به آن شکل فعالیت، درونی‌اند شناسایی می‌کند و تلاش دارد که با تبعیت از قواعد موجود، به معیارهای مزیت در آن فعالیت دست یابد و بدین ترتیب، توانایی خود را برای دستیابی به مزیت‌های انسانی مربوط به آن فعالیت ارتقا داده، تصورش را از غایات و خیرهای موجود در آن به‌نحوی روش‌مند بسط دهد (۵، ص: ۳۸۲). درباره‌ی وحدت و نظم‌روایی حیات بشر، مک‌اینتایر تعریف ارسطو از فضایل و تأثیرگذاری آن‌ها در اعمال انسان‌ها را کافی نمی‌داند و بر آن است که باید نقصان آن‌را برطرف کرد. در دید ارسطو، باید فضیلت به نوعی تعریف شود که نه‌تنها مفهوم عمل در آن دخیل باشد، بلکه مفهوم حیات نیک بشری نیز از تعریف آن اخذ گردد. اما مک‌اینتایر بر آن است که امکان دارد گاهی یک فرد فضیلت‌مند و لذا دارای حیات نیک باشد، ولی این حد برای اخلاقی زیستن او کافی نباشد. دوم این‌که اگر ما برای حیات نیک این فرد، غایت واحد و مشخصی تصویر نکنیم، تصویر ناحقی از فضایل افراد واجد آن حیات ارائه داده‌ایم. سوم این‌که ما باید فضیلت واحدی را در نظر قرار دهیم که وحدت‌بخش حیات بشر است و آن فضیلت تمامیت و ثبات است؛ یعنی این‌که ما در زندگی خود به دنبال یک چیز باشیم و تنها یک هدف را دنبال کنیم. پس ما باید مفهوم حیات نیک ارسطویی را تبدیل به مفهوم وحدت حیات نیک بشر کنیم (۹، صص: ۲۰۰-۲۰۳). نکته‌ی دیگر مک‌اینتایر این است که در بازسازی سنت ارسطویی، باید هویت انسانی هر فردی در همان سنت اخلاقی حفظ گردد که در قالب هویتی تاریخی به ارث رسیده است.

مسأله‌ی دیگر مک‌اینتایر، انتقاد او از ارسطو به سبب غفلت او از نگرش تاریخی است، که این نقص باعث برخی اشکالات در اخلاق ارسطو گردیده است. در واقع، در نظر ارسطو،

یگانه راه معرفت، دستیابی به حقایق کلی و ضروری است که ماهیت اصلی از طریق آن ادراک می‌شوند. لذا تاریخ شکل معتبری برای تحقیق و معرفت نیست (۹، صص: ۱۵۹-۱۶۰)؛ در حالی که در نزد پیشینیان، بالاخص قرون وسطاییان و حکمای اسلامی و غیره، تاریخ اهمیت بیشتری می‌یابد و آن‌ها دارای دیدی تاریخی نسبت به مسایل بودند. از این‌رو مک‌این‌تایر یکی از مشکلات اخلاق جدید را نیز همین دوری از نگرش تاریخی و تشکیل شدن از اجزای پراکنده می‌داند، در حالی که او خود ارسطو را نیز جزء سنت ارسطویی لحاظ می‌کند که در آن، اخلاق ارسطو سوابق فکری ماقبل ارسطویی داشته است که تا هومر پیش می‌رود و در واقع، در ارسطو شکوفا می‌گردد. بنابراین در دید مک‌این‌تایر، توجه به رویکرد تاریخی و توسل به سنت، به این دلیل است که ما بدون مطالعه‌ی تاریخی جوامع و شرایط فرهنگی، سیاسی و غیره‌ی هر عصر، نمی‌توانیم واقعیات آن جامعه را به‌دست آوریم. پس نگرش تاریخی در دید مک‌این‌تایر، اساس معقولیت فعل می‌باشد. او بر آن است که انسان مسؤول افعالی است که انجام می‌دهد، اما توصیف فعل و سپس توجیه معقولیت آن به نحوه‌ی ترتیب و تقدم نسبت‌ها بر یک‌دیگر و نیز بر تاریخ‌روایی فعل متکی است.

۸. نتیجه

به‌نظر می‌رسد سنت اخلاقی ارسطو، همان‌طور که مک‌این‌تایر توصیف می‌کند، یکی از سنت‌های اخلاقی دوره‌ی باستان باشد که دارای استحکام و انسجام خاصی برای خود باشد. علت این امر به نقش اساسی غایت و غایت‌مندی در آن و اهمیت سعادت و نقش فضایل در نیل به سوی سعادت و غایت‌نهایی است، که البته برخی از این موارد به‌نحو دیگری در اخلاق افلاطون و احتمالاً سقراط نیز وجود دارد. اما اهمیت نظام اخلاقی ارسطو از این‌جا است که در آن، اصول و قواعد و دستورهای اخلاقی یک ساختار مسیحی از اخلاق را ترسیم می‌کنند تا بتوانند ناظر به غایتی خارج از خودش باشد. اهمیت دیگر آن تأکید بر عقلانی بودن اخلاق است، برخلاف اخلاق دوره‌ی جدید که در آن، احساسات و امیال انسان ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کنند. از این‌رو ارسطو فضایل اصلی اخلاق، چون عدالت، خویش‌داری، شجاعت و حکمت را تنها با ضابطه‌ی عقل مورد بررسی قرار می‌دهد. علاوه بر این در دید ارسطو، برخلاف دوره‌ی مدرن، اخلاق صرفاً امری فردی نیست بلکه جامعه و دولت‌شهر، بستر واقعی تحقق اخلاق و فضایل اخلاقی هستند. این نشان‌دهنده‌ی آن است که اخلاق فقط تأمل نظری در یک سری ارزش‌ها نیست، بلکه تحقق عملی آن‌ها در عرصه‌ی اجتماع اساس آن است. این باور عمل‌گرا بودن ارسطو را نیز نشان می‌دهد. شاید به دلیل همین ویژگی‌های مثبت بود که اخلاق ارسطو هم با ادیان ابراهیمی توافق و تطابق

بیشتری یافت و هم در قرون وسطای غرب، بالاخص در سنت توماس و مدرسی گسترش خاصی یافت. از این رو به نظر می‌رسد سنت اخلاق ارسطو در قیاس با دیدگاه‌های اخلاقی فیلسوفان جدید، چون هیوم، کانت، بنتام، میل و نیچه، دارای عناصر با ارزشی است که ارزش بازنگری و رجوع دوباره را دارد؛ چنان‌که مک‌این‌تایر نیز با توجه به مقتضیات دنیای جدید، در صدد انجام این اصلاحات در سنت ارسطویی است. البته نمی‌توان به یقین گفت که نحوه‌ی بازنگری او در اخلاق ارسطویی قرین به صواب است و می‌توان برخی انتقادات را بر آن وارد کرد؛ از جمله تأکید بیش از حد او به نگرش تاریخی در مطالعات فلسفی و غیره را بدون به نظر می‌رسد چندان درست نباشد؛ چرا که می‌توان برخی مطالعات فلسفی و غیره را بدون مطالعات تاریخی نیز پیش برد، هر چند تحقیقات تاریخی نیز به نوبه‌ی خود، دارای اهمیت است. هم‌چنین تأکید بیش از حد او به وجود چهارچوب مفهومی سنت و این‌که ما انسان‌ها در هر حال در درون یک سنت بوده، اندیشه‌ها نیز باید در درون همین سنت صورت گیرد از موارد دیگر قابل انتقاد است (۱۱، صص: ۴۳-۴۴). به نظر می‌رسد که تأکید بیش از حدی بر نقش سنت شده است؛ چرا که می‌توان شرایطی فکری یا فیلسوف و اندیشه‌ای را در نظر گرفت که می‌تواند از فضای سنت هم فراتر رود و اندیشه‌ی خود را ارائه دهد؛ یعنی هر چند سنت تأثیر زیادی در شکل‌گیری نظام فکری دارد، تأثیر آن مطلق نیست، بلکه حدی مشخص دارد.

در نهایت این‌که ارزیابی و نگرش مک‌این‌تایر به سنت ارسطویی و عطف توجه به آن، دارای عناصر با ارزشی هست که به نظر می‌رسد نیاز به توجه بیشتری دارد.

یادداشت‌ها

1- intentio

2- synderesis

3- conscientia

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: نشر طرح نو.
۲. ارسطو، (۱۳۶۴)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: سپهر.
۳. افلاطون، (۱۳۷۴)، *جمهور*، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۴. راس، دیوید، (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: نشر فکر روز.
۵. شهریاری، حمید، (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌این‌تایر*، تهران: سمت.

۶. کاپلستون، فریدریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۷. مک‌این‌تایر، السدیر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه‌ی فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.

۸. نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۷۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: دفتر نشر آگه.

9. Mac Intyre, E., (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: Indiana University of Norte dame Press, second edition.

10. Mac Intyre, E., (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press.

11. Mac Intyre, E., (1990), *Three Rival Version of Moral Inquiry, Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, the Gifford Lectures Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press.

12. Woodruff, Paul, (1998), *Thucydides, Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1.0., London.