



متن خوانی اخلاق نیکوماخوس ارسطو

ترجمه و تصحیح ترنس اروین (Terence Irwin)

دکتر محسن جوادی



خانه اخلاق پژوهان جوان

جلسه پنجم - ۵ مهرماه ۹۵

پیداه سازی: فاطمه شریفیان

ویراست: زینب صالحه

افراد فرهیخته‌ای که در حوزه اجتماعی و سیاسی فعالیت می‌کنند تلقی‌شان از خیر یا سعادت عبارت است از: افتخار.

زیرا کمابیش افتخار غایت زندگی سیاسی است و معمولاً دنبال می‌شود

از متن

also choose this life].

§4 The cultivated people, those active [in politics], conceive the good as honor, since this is more or less the end [normally pursued] in the political life. This, however, appears to be too superficial to be what we
25 are seeking;* for it seems to depend more on those who honor than on the one honored, whereas we intuitively believe that the good is something of our own and hard to take from us.* §5 Further, it would seem, they pursue honor to convince themselves that they are good; at any rate, they seek to be honored by prudent people, among people who know them,
30 and for virtue. It is clear, then, that—in their view at any rate—virtue is superior [to honor].

1096a §6 Perhaps, indeed, one might conceive virtue more than honor to be the end of the political life. However, this also is apparently too incomplete [to be the good]. For it seems possible for someone to possess virtue but be asleep or inactive throughout his life, and, moreover, to suffer the worst evils and misfortunes. If this is the sort of life he leads, no one would count him happy, except to defend a philosopher's paradox.*

4

NICOMACHEAN ETHICS

Book I, Chapter 6 §4

Enough about this, since it has been adequately discussed in the popular
works* as well. 1096a

§7 The third life is the life of study, which we shall examine in what
follows.* 5

§8 The moneymaker's life is in a way forced on him [not chosen for
itself],* and clearly wealth is not the good we are seeking, since it is
[merely] useful, [choiceworthy only] for some other end. Hence one
would be more inclined to suppose that [any of] the goods mentioned
earlier is the end, since they are liked for themselves. But apparently they
are not [the end] either; and many arguments have been presented
10 against them.* Let us, then, dismiss them.

6

[The Platonic Form of the Good]

Presumably, though, we had better examine the universal good, and puzzle out what is meant in speaking of it.* This sort of inquiry is, to be sure, unwelcome to us, because those who introduced the Forms were friends* of ours; still, it presumably seems better, indeed only right, to destroy
15 even what is close to us if that is the way to preserve truth. We must especially do this as philosophers, [lovers of wisdom]; for though we love both the truth and our friends, reverence is due to the truth first.

§2 Those who introduced this view did not mean to produce an Idea



بررسی غایت بودن افتخار یا شهرت در سیاست

\$4 The cultivated people, those active [in politics], conceive the good as honor, since this is more or less the end [normally pursued] in the political life.

واژه honor شاید کمی ابهام ایجاد کند. چون مفهوم کرامت یا honor در اصطلاح دینی ما مفهوم خوبی است، مثلاً «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، یا حتی راغب اصفهانی در کتاب *الذریعه الی مکارم الشریعه* تعبیر «اهل الکرامه» را می آورد و دقیقاً ارسطویی معنا می کند. اهل الکرامه در کتاب راغب یعنی مردم اهل سیاست. این غیر از آن کرامتی است که مثلاً خداوند می فرماید: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». کرامت ارسطو یعنی افتخار و شهرت؛ این کرامت چیزی است که بیشتر در کار اجتماعی معنا پیدا می کند. در ادامه ارسطو توضیح می دهد که چیست. **افراد فرهیخته ای که در حوزه اجتماعی و سیاسی فعالیت می کنند تلقی شان از خیر یا سعادت عبارت است از: افتخار. زیرا کمابیش افتخار غایت زندگی سیاسی است [که معمولاً پی گرفته می شود].** به این دلیل قید «کمابیش» را به کار می برد که ممکن است برخی در کارهای سیاسی هم به دنبال پول باشند، ولی عموماً به دنبال افتخارند، یعنی در واقع بیشتر کسانی که وارد کارهای سیاسی می شوند چون می توانند پول را از راه های دیگر هم پیدا کنند، در صددند شهرت و افتخار و ... پیدا کنند و این غایت فعالیت سیاسی است. البته ارسطو مطلقاً در اینجا درباره غایت فعالیت سیاسی ارزش داوری نمی کند و از خوبی و بدی یا درستی و نادرستی آن سخنی نمی گوید و فقط توصیف می کند. بعداً خواهد گفت که این غایت خوب نیست و شاید حتی غایت سیاست هم نباید افتخار باشد، اما به هر حال افرادی دنبال این غایت هستند.

This, however, appears to be too superficial to be what we are seeking; for it seems to depend more on those who honor than on the one honored, whereas we intuitively believe that the good is something of our own and hard to take from us.

دلایل غایت نبودن افتخار یا شهرت در سیاست

اما این به نظر می‌رسد این غایت خیلی کوچک‌تر و مبتذل‌تر از این است که بگوییم این همان چیزی است که ما به عنوان خیر نهایی و سعادت دنبال هستیم. یعنی در واقع افتخار ارزش این را ندارد که به عنوان غایت نهایی یا سعادت انسان باشد؛ درجه‌اش خیلی پایین‌تر و خیلی سطحی‌تر و ابتدایی‌تر از آن است که خودش غایت نهایی باشد. سعادت غایت نهایی ما است و همه چیز برای آن جست‌وجو می‌شود. افتخار چنین جایگاهی را ندارد. بنابراین، نمی‌تواند خیر نهایی و سعادت ما باشد. بعد دلایلیش را می‌گوید که چرا افتخار چنین جایگاهی را ندارد و نمی‌تواند غایت نهایی ما باشد؟

دلیل اول

در اینجا می‌خواهد بگوید ممکن است برای بعضی افتخار غایت نهایی باشد، اما اگر آنها هم آن را به عنوان غایت نهایی‌شان انتخاب کردند کار درستی نکردند. پس چنین نیست که افتخار برای هیچ کسی غایت نهایی نباشد. قبلاً هم گفت که حتی شاید لذت هم برای خیلی‌ها غایت نهایی باشد، اینجا بحث می‌کند که در واقع نباید چنین غایاتی در جایگاه غایت نهایی قرار گیرد. **زیرا به نظر می‌رسد عنان افتخار در دست کسانی است که آن را به انسان می‌دهند نه در دست خود انسان، در حالی که ما شهوداً معتقدیم خیر چیزی است از آن خود ما که دیگران نمی‌توانند آن را از ما بگیرند.** افتخار چنان است که چندان به خود فرد بستگی ندارد، بلکه به کسانی که آن را به فرد می‌دهند بستگی دارد. مثلاً ریاست چیزی است که دیگران به انسان می‌دهند و ممکن است روزی از انسان بگیرند. یعنی اختیارش در دست دیگران است نه در دست خود فرد. چنین چیزی نمی‌تواند سعادت باشد. سعادت بیشتر به خود فرد و تلاش وی بستگی دارد. چه‌بسا کسانی که تلاش می‌کنند و هیچ افتخاری هم پیدا نمی‌کنند. چنین نیست که هر کس وارد فعالیت‌های سیاسی شود افتخار و شهرت پیدا کند. این مسئله بیشتر بستگی به این دارد که تا چه اندازه با خواسته‌های دیگران همسویی کند و در برآوردن خواسته‌های آنها نقش داشته باشد. افتخار، بیشتر چنین چیزی است. در واقع چنین نیست که کرامت همیشه نشانه خوبی و درستی فرد هم باشد. همیشه چنین تناظری وجود ندارد. البته گاهی افتخار می‌تواند نشانه فضیلت باشد. اگر کسانی که فرد برای آنها کار سیاسی می‌کند خودشان اهل فرهیختگی باشند افتخار می‌تواند نشانه فضیلت هم باشد. در ادامه این نکته را خواهد گفت. اگر مثلاً شهرت یا افتخاری که پیدا کردید در نزد انسان‌های حکیم (prudent men) باشد می‌تواند حاکی از فضیلت باشد. اما همیشه چنین نیست. بنابراین، افتخار نمی‌تواند غایت نهایی آدمی باشد. چون هیچ تضمینی ندارد و دست کسان دیگری است و بیشتر به دیگران وابسته است تا به شما؛ برخلاف سعادت که بیشتر به کار شما بستگی دارد.

پس نخستین دلیل ارسطو در رد افتخار به عنوان غایت این است که افتخار بیشتر در دست کسانی است که افتخار را می‌دهند نه کسانی که افتخار پیدا می‌کنند، در حالی که شهوداً (intuitively) خیر یا سعادت چیزی است که بیشتر به خود ما بستگی دارد و دشوار است که دیگران آن را از ما بگیرند. سعادت چنین نیست که کسی بتواند آن را از ما بگیرد.

شهود (intuition) در اخلاق بسیار مهم است، حال آنکه شاید در موضوعات دیگر چندان جایگاهی نداشته باشد. در اخلاق شما نمی‌توانید شهودهای خودتان را کنار بگذارید. شهودها چیزی شبیه وجدان اخلاقی ما است، یا همان یافته‌های بدون استدلال و اولیه ما. شهود یا وجدان در نگاه بیشتر واقع‌گرایان، از جمله ارسطو، نقش بسیار مهمی دارد. چون نوعی راهنما (guideline) طبیعی یا فطری شما است که ارزشمند است. اگر همه شهودهایتان را کنار بگذارید دیگر اصلاً نمی‌توانید در اخلاق استدلال کنید؛ درست شبیه فلسفه. یعنی باید شهودها، اولیات یا فطریاتی داشته باشیم تا بتوانیم

بر اساس آنها پیش برویم. در اخلاق هم اگر همه اینها را کنار بگذاریم و بگوییم من هیچ شهود اخلاقی‌ای ندارم و هر چه هست از مبانی فلسفی و معرفت نظری (theoretical knowledge) می‌گیرم استدلال بسیار دشوار می‌شود؛ کم‌اینکه برخی چنین می‌گویند و معتقدند تمام دانش عملی ما مبتنی بر دانش نظری است. حتی با استدلال‌های فلسفی به این مسئله رسیده‌ام که من باید به دنبال خیر باشم.

به نظر می‌رسد عنان افتخار در دست کسانی است که آن را به انسان می‌دهند نه در دست خود انسان، در حالی که ما شهوداً معتقدیم خیر چیزی است از آن خود ما که دیگران نمی‌توانند آن را از ما بگیرند. افتخار چنان است که چندان به خود فرد بستگی ندارد، بلکه به کسانی که آن را به فرد می‌دهند بستگی دارد.

اما اثبات این ادعا بسیار دشوار است و نمی‌توان همه چیز را به معرفت نظری برگرداند و مدعی شد که هیچ شهود اولیه عملی نداریم. لذا اغلب می‌گویند ما شهودهای عملی هم داریم که نقطه‌های اولیه استدلال قرار می‌گیرند.

دلیل دوم

\$5 Further, it would seem, they pursue honor to convince themselves that they are good; at any rate, they seek to be honored by prudent people, among people who know them, and for virtue.

در این قسمت دلیل دوم را در رد غایت نهایی بودن افتخار بیان می‌کند. وی به نکته جالبی اشاره می‌کند و می‌گوید همه کسانی که به دنبال افتخارند افتخار غایت نهایی‌شان نیست. یعنی همه تلاششان این نیست که افتخار کسب کنند بلکه افتخار را نشانه‌ای از پر و پیمان بودن شخصیت خودشان می‌دانند. یعنی افتخار را دلالتی بر شخصیت فرهیخته خودشان می‌دانند؛ گویا خودشان شک دارند که شخصیت‌شان چگونه است. لذا در عرصه اجتماعی و سیاسی وارد می‌شوند تا از طریق افتخار تأییدی بر شخصیت‌شان کسب کنند. یعنی دیگران تأیید می‌کنند که اینها شخصیت خوبی هستند. لذا به آنها مقام و شهرت می‌دهند. آنها هم این را تأیید و تضمینی بر فضیلت‌مندی خودشان می‌دانند. در نهج‌البلاغه هم هست که امام علی (ع) می‌فرماید: «أَنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرَى اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). تعریف و تمجید دیگران از شخص و شهرت پیدا کردن شخص نزد آنها می‌تواند به شخص این

اطمینان را بدهد که شخصیتش استوار و نیک است. بنابراین، افتخار وسیله یا سازوکاری است برای اینکه شخص تضمین پیدا کند که اهل فضیلت است. پس آنچه در پس افتخار نهفته است فضیلت است.

پس خلاصه دلیل اول آنکه خود افتخار در اندازه‌ای نیست که بتواند جایگاه خیر نهایی را پیدا کند. زیرا دست خود شخص نیست و بیشتر تصادفی است و به همه هم تعلق نمی‌گیرد و به نگرش دیگر افراد خیلی وابسته است. دلیل دوم اینکه، **به نظر می‌رسد برخی دنبال افتخار هستند تا خودشان را قانع کنند و اطمینان پیدا کنند که**

انسان فضیلت‌مندی هستند. اینها شهرت را پیش عوام جست‌وجو نمی‌کنند، بلکه به دنبال شهرت در میان فرهیختگان‌اند. اگر خود شهرت برایشان موضوعیت داشت فرقی نمی‌کرد این شهرت را نزد عوام کسب کنند یا فرهیختگان و حکیمان و مدبران و اهل فضل. لذا این قید که «شهرت نزد چه کسانی باشد» نشان می‌دهد که اینها دنبال خود شهرت نیستند بلکه از طریق شهرت به دنبال چیز دیگری هستند. **به هر تقدیر، دنبال مفتخر شدن‌اند اما نزد کسانی که حکمت عملی دارند.** واژه prudence را حکمای ما به حکمت عملی ترجمه می‌کردند. یعنی کسانی

که صلاح و مصلحت را می‌دانند. چنین اشخاصی به هر کسی افتخار و شهرت نمی‌دهند. پس معلوم می‌شود بعضی از کسانی که وارد کارهای اجتماعی و سیاسی می‌شوند به دنبال شهرت‌اند، البته شهرت نزد افراد خاصی که حکیم و صالح‌اند. این نشانه آن است که اینها به دنبال صلاح هستند و می‌خواهند خودشان را در معرض داوری دیگران قرار دهند تا ببینند آیا فضلی که داشته‌اند با کسب موقعیت‌های مختلف نوسانی داشته است یا نه. تحسین و تأیید از ناحیه دیگران در حین کار، می‌تواند دلیلی بر ثبات فضیلت من باشد و مرا قانع کند که همچنان این وضعیت را دارم. نکته بعدی اینکه، اینها نمی‌خواهند پیش هر کس و ناکسی که آنها را نمی‌شناسند شهرت پیدا کنند، بلکه **می‌خواهند پیش**

کسانی که اینها را می‌شناسند شهرت پیدا کنند. این قید هم باز نشان می‌دهد که این افراد چیز دیگری را دنبال می‌کنند و نمی‌خواهند پیش هر کسی مشهور شوند. حتی برخی پول می‌دهند که شهرت پیدا کنند. در نهج‌البلاغه هم هست که امام علی (ع) یکی از فرق‌های بین انفاق و اسراف را در همین می‌داند. کسانی هستند که پول می‌دهند تا از دیگران تشویق و افتخار بگیرند ولی این فایده‌ای ندارد. چون قصدشان این است که شهرت و محبوبیت کسب کنند. شهرتی که ارسطو از آن سخن می‌گوید و بر آن قید می‌زند هر شهرتی نیست؛ شهرت نزد کسانی است که شخص را خوب می‌شناسند و می‌دانند چگونه آدمی است. در واقع زمینه‌های کار وی و انگیزه‌هایش را می‌دانند. چنین شخصی می‌خواهد نزد چنین افرادی محترم شود. این نشان می‌دهد که افتخار خودش وسیله‌ای است برای غایتی دیگر. **و حتی**

برخی افتخار را برای فضیلت می‌خواهند. یعنی می‌خواهند از شهرت استفاده کنند تا عدالت و احسان را برپا کنند. چون برخی کارها چنان است که اگر امکانات نداشته باشیم نمی‌توانیم آنها را انجام دهیم. مثلاً انفاق؛ کسی که امکانات بیشتری داشته باشد بیشتر می‌تواند این فضیلت را محقق کند. بعضی سیاست را برای فضیلت می‌خواهند. بنابراین، خود افتخار نمی‌تواند غایت نهایی باشد. هر چند اغلب افتخار در پس فعالیت سیاسی وجود دارد اما به عنوان غایت نهایی، مطلوب نیست. مگر اینکه بگویید در پس سیاست فضیلت است که می‌تواند آن را جلوتر ببرد. البته ارسطو حتی افتخاری

را که در پس آن فضیلت باشد به عنوان غایت نهایی نمی‌پذیرد. ولی چنین افتخاری با افتخار معمولی تفاوت‌های اساسی دارد.

نسبت فضیلت و سعادت

ارسطو در بخش‌های قبلی این مسئله را کاوید که آیا لذت می‌تواند همان غایت نهایی یا سعادت باشد. یعنی از غایتی که حیوانی‌تر است شروع کرد و بحث را به غایتی کشاند که مردمان فرهیخته‌تر در عرصهٔ اجتماع و فعالیت‌های اجتماعی آن را دنبال می‌کنند. وی می‌گوید کسانی که افتخار را دنبال می‌کنند دو دسته‌اند: دسته‌ای افتخار را فی‌نفسه دنبال می‌کنند و آن را برای چیز دیگری نمی‌خواهند. دسته دوم افتخار را به عنوان مقدمه‌ای برای کارهای دیگر می‌خواهند تا به دنبال صلاح و صداد باشند. مؤلفه اصلی چنین افتخاری فضیلت است. این نوع افتخار می‌تواند غایت خوبی باشد اما باز هم غایت نهایی یا همان سعادت نیست. پس فضیلت می‌تواند غایت خوبی باشد، کما اینکه بعداً خواهیم دید که در خود ارسطو بخشی از غایت نهایی، فضیلت است. یعنی اگر فضیلت نباشد سعادت هم در کار نیست.

پس فضیلت تمام سعادت نیست ولی بخشی از آن است. توجه داشته باشید که تفکر یونانی‌ها با کانت متفاوت است. در اندیشه کانت شاید اخلاق و سعادت همان فضیلت باشد. یعنی کانت، بخت، زندگی، لذت، دوستی و دیگر عناصر را چندان وارد بحث نمی‌کند. لذا می‌گوید اخلاق و سعادت به اراده شما بستگی

پس این سخن که غایت سیاست افتخار است سخن خود ارسطو نیست، بلکه تلقی برخی افراد از سیاست این است که به دنبال افتخارند. حرف خود ارسطو این است که غایت سیاست فضیلت است.

دارد. در حالی که در اندیشه ارسطو چنین نیست. در ارسطو ممکن است فرد فضیلت‌مند باشد ولی خوش‌بخت نباشد. چون خوش‌بختی فقط فضیلت نیست. در ارسطو، خوش‌بختی امکاناتی را در زندگی می‌طلبد تا محقق شود. کسی که دائم در فقر و بدبختی و رنج است، حتی اگر فضایی هم داشته باشد بستر لازم برای محقق کردن آن فضایل را ندارد. فرض کنید من عادل‌م، به این معنا که ظالم نیستم و روح بزرگی دارم، ولی چیزی ندارم که بخواهم این روح بزرگ را نشان دهم و اعمال کنم. این فضیلت هست ولی خوش‌بختی یا خیر نهایی نیست. در اندیشه ارسطو فضیلت بخشی از غایت نهایی ما است و نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. البته در این هم اختلاف‌هایی هست. اواخر کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو، از این هم گذر می‌کند و فضیلت‌های اخلاقی را به یک معنا کنار می‌گذارد و نیک‌بختی را همان نظرورزی (study) می‌داند. یعنی تمرکز وی در بحث سعادت همان نظر کردن می‌شود و اینها همه مقدمهٔ آن قرار می‌گیرد. البته در اینجا حرفی از آن نمی‌زند.

It is clear, then, that-in their view at any rate-virtue is superior [to honor].

روشن است که در دیدگاه آنها، به هر حال، فضیلت [بر افتخار] تقدم دارد. چون می‌خواستند به افتخاری دست یابند که در پس آن فضیلت باشد.

\$6 Perhaps, indeed, one might conceive virtue more than honor to be the end of the political life.

در واقع، چه‌بسا کسی بیشتر فضیلت را غایت حیات سیاسی بداند نه افتخار را. یعنی اصلاً افتخار را هم باید کنار بگذاریم. افتخار غایت فعالیت سیاسی درست هم نیست. چون سیاست نزد ارسطو جایگاه بسیار والایی دارد. پس این سخن که غایت سیاست افتخار است سخن خود ارسطو نیست، بلکه تلقی برخی افراد از سیاست این است که به دنبال افتخارند. حرف خود ارسطو این است که غایت سیاست فضیلت است. وی می‌گوید به نظر می‌رسد بهتر است غایت سیاست را فضیلت بدانیم ولی باز هم نمی‌توانم بگویم فعالیت سیاسی حتی اگر دنبال فضیلت باشد سعادت را تضمین می‌کند. سعادت، علاوه بر فضیلت، مؤلفه‌های دیگری هم دارد. پس فضیلت به تنهایی غایت نیست.

However, this also is apparently too incomplete [to be the good].

اما فضیلت هم ظاهراً [برای آنکه خیر نهایی باشد] کامل نیست. یکی از مشخصه‌های صوری سعادت کامل بودن آن است. یعنی کسی که سعادت دارد چیزی نمی‌خواهد. اگر به یاد داشته باشید اوایل بحث سه مشخصه برای سعادت برشمرد که یکی از آنها sufficiency است. یعنی در واقع اگر سعادت را داشته باشیم هیچ چیز دیگری نمی‌خواهیم. اما نمی‌شود گفت اگر حیات سیاسی داشته باشیم و حتی به دنبال فضیلت هم باشیم چیز دیگری لازم نداریم. این نشان می‌دهد که آنچه داریم ناکامل است و باید چیزهای دیگری هم به آن اضافه کنیم. آنها چه هستند؟ ارسطو در ادامه توضیح می‌دهد.

For it seems possible for someone to possess virtue but be asleep or inactive throughout his life, and, moreover, to suffer the worst evils and misfortunes.

ممکن است کسی فضیلت داشته باشد ولی مثلاً همیشه خواب باشد. فضیلت در ارسطو عادت‌های نفسانی است که این امکان را به فرد می‌دهد که در میانه زندگی کند. فضیلت شجاعت یعنی حالتی در نفس که اگر لازم شد به جنگ برود نترسد اما ممکن است هیچ وقت لازم نشود؛ یا سخاوت یعنی فرد آماده است گذشت کند اما ممکن است هیچ وقت موقعیت آن پیش نیاید؛ این امکان وجود دارد که هیچ وقت پول نداشته باشد که سخاوت کند؛ یا مثلاً همیشه بیمار باشد و نتواند به جنگ برود. بیماری فضیلت شجاعت را از شخص سلب نمی‌کند. بنابراین، این نکته بسیار مهمی است که سعادت در ارسطو فعالیت (activity) است. کسی که فعالیت ندارد ولو اینکه فضیلت داشته باشد سعادت ندارد؛ آن هم نه فعالیت کوتاه‌مدت. اگر کسی زندگی‌ای داشته باشد که امکان نداشته باشد فعالیت کند نیک‌بختی ندارد. این نکته‌ای است که شاید از نظر دینی چندان با آن همسو نباشیم. مثلاً فرض کنید کسی از اول زندگی به هر دلیلی معلولیتی

پیدا می‌کند و هیچ وقت فعال نیست. از نظر ارسطو، شاید نتوان گفت این فرد خوش‌بخت است؛ گرچه زندگی اخلاقی دارد و گناه یا ظلمی نکرده است و فضیلت دارد ولی سعادت ندارد. این یکی از اختلافات نظری میان کانت و ارسطو است. ارسطو تا حدی سعادت را به بخت و اقبال یا همان شانس احاله می‌دهد. چون چیزی که اتفاق می‌افتد دست شما نیست. ممکن است کسی معلول شود و از سعادت بی‌نصیب بماند. در واقع لغت سعادت (happiness) نوعی اتفاق در خود دارد. خود «سعد» یعنی اتفاق و بخت. در فارسی می‌گویند «نیک‌بخت» که ترجمهٔ بسیار دقیقی است. به نظرم یکی از بهترین ترجمه‌ها برای happiness همین نیک‌بختی و خوش‌بختی است و شاید حتی قبل از ارسطو این واژه را داشتند. بخشی از آنچه ارسطو دنبال می‌کند و در فلسفه دنبال می‌شود به یک معنا اعم از اخلاق است. یعنی همهٔ آن با اخلاق حاصل نمی‌شود. اخلاق بخشی از بستهٔ سعادت در نظر یونانیان بود نه همهٔ آن. لذا بسیاری از فلاسفهٔ ما درباره سعادت بحث می‌کنند ولی اخلاق را بحث نمی‌کنند. چون آنها بحثشان هستی‌شناسی است؛ یعنی نحوه‌ای از هستی که به خوش‌بختی می‌انجامد برایشان مسئله است اما شاید چندان به جزئیات اخلاق ورود پیدا نمی‌کنند. بین اخلاق و سعادت

در یونانیان این تفاوت هست که در نظر آنها اخلاق بخشی از سعادت است. یعنی اخلاق باید باشد تا سعادت باشد. اما معنایش این نیست که اگر اخلاق‌ها و فضیلت‌ها بودند حتماً سعادت هست؛ سعادت چیزهای دیگری دارد؛ سعادت سلامتی می‌خواهد؛ کسی که اصلاً سلامتی ندارد تا بتواند فعالیت کند سعادت هم ندارد. ممکن است بگویید پرسید تکلیف عدل الهی و مسئولیت انسان چه می‌شود. یونانیان چندان به

سعادت در ارسطو فعالیت (activity) است. کسی که فعالیت ندارد ولو اینکه فضیلت داشته باشد سعادت ندارد؛ آن هم نه فعالیت کوتاه‌مدت. اگر کسی زندگی‌ای داشته باشد که امکان نداشته باشد فعالیت کند نیک‌بخته ندارد. این نکته‌ای است که شاید از نظر دین چندان با آن همسو نباشیم.

این مباحث ورود نمی‌کنند، بلکه به moral luck, fortune و شانس اعتقاد دارند. کسانی که چنین گرایشی دارند باید بحث‌های کلامی‌اش را هم درست کنند. در جهان اسلام کسانی که این متن‌ها را می‌پذیرفتند معمولاً با نظریه اعراض و جبران این مبانی را درست می‌کردند. در غرب هم بحث شرور غیرموجه (unjustified evils) چیزی شبیه همین است که ویلیام رو (William Rowe) و دیگران درباره آن کار کرده‌اند. بعضی شرور موجه به نظر می‌رسند. مثلاً اکنون ضروری به شما می‌رسد تا برای فردا قوی‌تر شوید. ولی شروری هم هستند که کلاً زمینه و آدم را از بین می‌برند و رشد و ارتقای روحی (soul making) هم باقی نمی‌ماند و حاصل گناهی هم نبوده‌اند. به هر حال fortune و بخت در یونان نقش مهمی داشته است، حتی در بحث سعادت، ارسطو معتقد است چه‌بسا کسی به هر دلیلی، بدون آنکه مقصر باشد سعادت نداشته باشد. ولی شاید این با آنچه از مفهوم سعادت در اسلام سراغ داریم کمی متفاوت باشد. چون در دیدگاه دینی ما نیک‌بختی و بدبختی را تا حد زیادی در اختیار خود شخص می‌دانیم. در مضامین دینی مان

چنان سخن گفته می‌شود که گویا همه چیز را خودمان می‌سازیم. لذا «فلاح» تا حدودی با این مفهوم متفاوت است. در اینجا نوعی اتفاق، بخت یا شانس ورود کرده و شما هیچ مسئولیتی ندارید. این نکته مهمی است که فهم نظریه سعادت یونانیان را کمی متفاوت از نظریه فضیلتشان می‌کند. نظریه فضیلتشان کاملاً اخلاقی است اما نظریه سعادتشان مقداری متفاوت است ولی اخلاق در آن هست.

For it seems possible for someone to possess virtue a but be asleep or inactive throughout his life, and, moreover, to suffer the worst evils and misfortunes .

زیرا به نظر می‌رسد ممکن است کسی فضیلت داشته باشد اما در تمام زندگی اش همواره خوابیده باشد یا غیر فعال باشد و به علاوه گرفتار بدترین شرور و بدبختی‌ها باشد. پس می‌توان فضیلت داشت. فضیلت آن حالت نفسانی است که شما را به انحراف نمی‌کشاند. اما چه بسا این فضیلت هیچ‌گاه فعال نشود و شخص در کل زندگی اش به دلیل بیماری در بستر باشد و غیرفعال. به علاوه، می‌توان فضیلت داشت اما از شرور و بدبختی‌های خیلی بد رنج برد. مثلاً کسی زندگی بسیار فضیلت‌مندانه‌ای دارد اما فرزندش مشکلی اخلاقی یا غیراخلاقی درست می‌کند که او بدبخت و بیچاره (misfortunes) می‌شود. نمونه‌هایی از این دست در تاریخ هم داشته‌ایم. خود ارسطو کسی را مثال می‌زند (که اکنون اسمش خاطرمد نیست) که تا آخرین لحظه همه می‌گفتند او خوش‌بخت است ولی دم آخر مشکلی برای خانواده‌اش پیش آمد و معلوم شد رنج فراوانی دارد و ربطی هم به فضیلت خودش نداشت. لذا او سعادت‌مند نیست. به همین دلیل یونانیان بعد از ایشان می‌گفتند صبر کنیم ببینیم آخر کار چه می‌شود و بعد درباره سعادت شخص داوری کنیم. چون ممکن است بدبختی‌ها و بیچارگی‌هایی اتفاق بیفتند و متوجه شویم فرد عاش سعیداً بود ولی مات سعیداً نشد. یونانی‌ها نگاه متفاوتی به اخلاق و داستان زندگی دارند. در مضامین دینی شاید بخت و بدبختی را چندان در سعادت فرد دخالت ندهیم ولی ارسطو آن را دخالت می‌دهد. نگاه رایج و کلاسیک یونانیان بدین شکل است و خالی از تراژدی نیست. هرچند شاید کسانی مثل رواقیان کمی متفاوت باشند. یکی از دلایلی این است که نگاه یونانیان به خدا هم با ما فرق می‌کند. مثلاً خدایی که قرار است همه کارهای ما را جزا دهد، شاید چندان در تفکر یونانی نباشد. وجه کلامی این مسائل، مثلاً خلاف عدالت الهی بودن برخی چیزها، چندان برای آنها مطرح نیست، حال آنکه برای ما مطرح است و این تفاوت‌هایی را ایجاد می‌کند. لذا باید توضیحاتی داده شود. به همین دلیل فیلسوفان ما وقتی به این بحث‌ها ورود می‌کردند چندان به آن نمی‌پرداختند و به صراحت چیزی نمی‌گفتند. شاید هم قبول داشته باشند ولی به صراحت چیزی نگفته‌اند. چون در مسائلی با مضامین دینی سنتی‌شان معارض است.

پرسش: شاید بتوان گفت پرسش چند قرن در یونان که، شعرا، سوفیست‌ها و فیلسوفان به آن پرداخته‌اند این است که آیا خروج از تراژدی ممکن است یا نه. شاید بتوان گفت کوشش ارسطو و افلاطون برای صورت‌بندی خارج‌شدن از تراژدی باشد. یعنی فلسفه گامی برای خروج از تراژدی است؛ گویی ارسطو تنها راه خروج از تراژدی را تئوریا می‌داند.

پاسخ: فلسفه خیلی به خود انسان نقش می‌دهد. یعنی می‌گوید اگر خودتان ورود نکنید اخلاق و سعادت را ندارید. از

لحاظ ایجابی همه چیز در دست شما است، ولی ممکن است بخت و شانس هم تأثیر بگذارد و سرنوشت شما را رقم بزند. تنها راه خروج از تراژدی را تئوریا می‌دانند. چون ارتباط بسیار کمی با عمل دارد و به‌ندرت از بیرون گزند می‌خورد؛ چیزی شبیه ارادهٔ نیک کانت که

Study در یونان منظور درس خواندن ما نیست، بلکه تئوریا، نظر کردن و دیدن است. یک از مترجمان ایرانی معتقد بود به جای تئوری یا study باید بگوییم نظربازی یا نظر کردن که در شعر حافظ هم هست. چیزی شبیه استخراق عرفانه و شهودی؛ یعنی غرق شدن در زیبایی‌های هستی. این واژه معنای بسیار عمیقی در ارسطو دارد ... چون می‌گوید کار خدایان study است و نظر می‌کنند.

تمام آن در دست خود انسان است و عوامل بیرونی نمی‌تواند آن را دست‌خوش تغییر کند. کانت به همین دلیل اخلاق را به ارادهٔ فرد ربط می‌دهد تا از بیرون و از حوادث گزند چندان نبیند. اما در اوایل کتاب ارسطو چنان بحث می‌شود که گویی خیلی چیزهای دیگر دخیل است. وی علاوه بر خیرات روح همچون عدالت، که مستقیماً در سعادت دخیل‌اند، خیرات بیرونی همچون دوستی، ثروت و ... را

هم در سعادت وارد می‌کند. یعنی نه فقط شانس و بخت در شکل‌گیری ملکات دخیل است که بخشی از آن هم مربوط به سابقهٔ خانوادگی و تربیت است و در دست خود ما نیست، خیرات بیرونی هم می‌تواند در سعادت انسان اثرگذار باشد. در این بخش‌ها نگاه جامع‌تری به سعادت دارد ولی کم‌کم فاصله می‌گیرد و در آخر (در کتاب دهم) چیزی شبیه نظر کردن را که تا حدی شبیه اراده نیک کانت است، سعادت واقعی می‌داند که مثنوی بیرونی چندان ندارد.

پورسش: در بندهای پیشین جمله‌ای خواندیم که در اینجا اهمیت پیدا می‌کند. گویا ارسطو نوعی پیش‌آگهی می‌دهد:

Whereas we intuitively believe that the good is something of our own and hard to take from us

یعنی نوعی پیش‌آگهی از چیزی که ذاتی ما است و دست کم به سختی می‌تواند از ما گرفته شود.

پاسخ: بله درست است. در واقع این چیزی است که ارسطو در آخر به آن می‌رسد، ولی در اینجا هنوز تا حدی با آن فاصله دارد. یعنی همان hard را به گونه‌ای معنا کرد که قابل گرفتن است.

If this is the sort of life he leads, no one would count him happy, except to defend a philosopher's paradox.

اگر این شیوه‌ای از زندگی است که به آن هدایت می‌کند، به نظر نمی‌رسد کسی آن را خوش‌بختی بداند، مگر اینکه از پارادوکس سقراطی دفاع کند. منظورش از عبارت دوم این است فرد نخواهد واقعیت‌ها را بپذیرد و در عوض خودش خوش‌بختی را تعریف کند. اصطلاح philosopher's paradox اشاره به پارادوکس

سقراط دارد. در اخلاق چند پارادوکس مهم داریم. یکی اتحاد فضیلت و معرفت است که حالت پارادوکس دارد؛ پارادوکس دیگر هم مربوط به بعضی از گفت‌وگوهای سقراط است که اغلب شخص نوعی ابهام و دوگانگی پیدا می‌کند که آیا فضیلت همان سعادت است یا نه. پارادوکس سقراط یعنی «آیا فضیلت همان سعادت است یا نه». ارسطو می‌گوید شخص می‌خواهد از این دفاع کند و بگوید «فضیلت همان سعادت است». این با واقعیت‌ها و دیدگاه مردم راجع به سعادت نمی‌خواند. لذا به‌زور می‌گوید فضیلت همان سعادت است. البته این پارادوکس قوی است و مسئلهٔ راحتی نیست، ولی ارسطو در این مرحله آن را قبول ندارد.

Enough about this, since it has been adequately discussed in the popular works as well.

بحث در این باره کافی است، زیرا در کتاب‌های عمومی هم از آن بحث کرده‌ام. در خصوص popular works بین شارحان اختلاف است که منظور کدام یک از کتاب‌های ارسطو است. چون همهٔ کتاب‌هایش عمومی است. ولی می‌گویند کتاب‌هایی هم بوده که گفتارهایی برای عموم بوده و ظاهراً وی سخنرانی عمومی هم داشته که حالت غیربحثی و خطابی بوده است. ظاهراً اینکه فضیلت سعادت است یا خیر را در آن کتاب‌های عمومی هم بحث کرده، ولی چیزی به دست ما نرسیده است.^۱

زندگی نظورزانه

§۷ The third life is the life of study, which we shall examine in what follows.

نوع سوم زندگی، زندگی نظورزانه است که در ادامه بررسی خواهیم کرد. ارسطو از این نوع سوم خوشش می‌آید و می‌گوید این را به تفصیل بحث خواهیم کرد. Study در یونان منظور درس خواندن ما نیست، بلکه

^۱ اخیراً کسی گفته است نسخه‌ای از محاورات ارسطو را پیدا کرده که به زبان عربی است. می‌دانید که برخی از آثار یونانی‌ها اول به زبان عربی پیدا شد. همین کتاب اخلاق نیکوماخوس هم فکر می‌کنم جزء همین آثار بود. بعد از اینکه رومی‌ها یونان را گرفتند، بسیاری از آثار فلسفی را آتش زدند و از میان بردند. حتی نمی‌توانستند آن را به جای دیگری منتقل کنند. چون کتاب‌ها بر روی پوست نوشته می‌شد و گاه حجم یک کتاب به اندازه حجم یک اتاق بود. یونانی‌ها کتاب‌ها را پنهان می‌کردند تا به دست رومی‌ها نیفتد. رومی‌ها از یونانی‌ها و دانششان خوششان نمی‌آمد. فقط چیزهایی را که به دردشان می‌خورد، مثل اسلحه‌سازی، می‌گرفتند و کتاب‌های فلسفی را از بین می‌بردند. اصلاً رومی‌ها چندان اهل فلسفه نبودند. پس از تصرف یونان به دست رومی‌ها، این کتاب‌ها را به ایران و مصر بردند و برخی نسخه‌ها، از جمله اخلاق نیکوماخوس، به دست مسلمانان افتاد. می‌گویند اولین ترجمه غیر یونانی از آن عربی است و دست شارحان بوده است. بعد نسخه‌های اصلی یونانی پیدا شده و به لاتین ترجمه شده است. سپس نسخه‌های لاتینی هم پیدا شد و تحولات بعدی شکل گرفت و از روی آن نسخه‌ها ترجمه‌های بسیاری کردند.

تئوریا، نظر کردن و دیدن است. یکی از مترجمان ایرانی معتقد بود به جای تئوری، study یا contemplation باید بگوییم نظربازی یا نظر کردن که در شعر حافظ هم هست. چیزی شبیه استغراق عرفانی و شهودی؛ یعنی غرق شدن در زیبایی‌های هستی. این واژه معنای بسیار عمیقی در ارسطو دارد. مطالعه و پژوهش هم هست، ولی مفهوم عمیق‌تری دارد. چون می‌گوید کار خدایان study است و نظر می‌کنند. بعضی از فیلسوفان می‌گویند منظورش این نیست که عمل را نفی کند، بلکه عمل را ارتقا می‌دهد. عملشان همان نظر است. مانند این آیه قرآن که: «اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون»^۲. زندگی مبتنی بر نظروزی عمق فراوانی دارد و کار هر کسی نیست. البته شما گاهی در اندیشه ملاصدرا هم این تأکید را می‌بینید. مثلاً در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* احساس می‌شود سعادت یعنی همین نظر و معرفت؛ و چیز دیگری سعادت نیست. نه اینکه چیز دیگری برای سعادت لازم نیست؛ ممکن است چیزی دیگری (مثلاً عدالت) لازم باشد و شرط سعادت باشد، ولی خود آنها هم حتی وسیله‌اند. ملاصدرا گاهی تأکید می‌کند که حتی روحیهٔ عدالت برای این است که به شما این امکان را بدهد که اهل نظر باشید و معرفت داشته باشید. یعنی اصلش معرفت است. این ایده در اندیشه ملاصدرا فراوان است. به سبب همین ایده بود که بسیاری از فقها با او مخالفت می‌کردند. چون این نگاه با استنادهای فقهی چندان جور در نمی‌آمد. به هر حال، اصل ایده، ایدهٔ کمی نیست و ایشان بعد در فصل دهم به تفصیل به آن می‌پردازد.

در واقع این سه سبک زندگی (لذت‌جویانه، مبتنی بر افتخار، و نظروزرانه) را مطرح می‌کند و می‌گوید سومی را بعداً به تفصیل بیان خواهیم کرد.

زندگی ثروت‌اندوزانه

اشاره‌ای هم به سبک زندگی چهارمی می‌کند که زندگی ثروت‌اندوزانه است ولی آن را در حد و اندازهٔ سه نوع زندگی قبلی نمی‌داند. درباره سبک زندگی چهارم می‌گوید برخی ثروت‌اندوزی را سعادت می‌دانند ولی طبیعتاً این هدف نمی‌تواند غایت نهایی ما باشد. دلایلش واضح‌تر از قبلی‌ها است و لذا چندان به آن نمی‌پردازد و می‌گوید:

\$8 The moneymaker's life is in a way forced on him [not chosen for itself]; and clearly wealth is not the good we are seeking, since it is [merely] useful, [choiceworthy only] for some other end.

زندگی ثروت‌اندوزانه طریقی از زندگی است که بر شخص تحمیل می‌شود [نه اینکه انتخاب خودش باشد]؛ و قطعاً ثروت خیری نیست که به دنبال آنیم، زیرا [صرفاً] وسیله‌ای است [که انتخاب می‌شود]

^۲. آقای حشمت‌پور در سخنرانی‌شان گفته بودند چنین چیزی در خواجه طوسی هم هست که گاهی حس با عقل مشایعت می‌شود، یعنی مثلاً زیبایی‌ای را که حس می‌بیند در افراد معمولی زیبایی حسی است، ولی در مرحله‌ای بیننده یا ناظر به مقامی می‌رسد که همان حس‌اش هم عقلی می‌شود. یعنی در واقع همه چیز عقلی می‌شود. هرچند آقای حشمت‌پور خیلی مختصر بحث کرده‌اند ولی نگرش نوبی دارند. نمی‌دانم از کدام بخش عبارت‌های خواجه این نگرش را استنباط کرده‌اند؛ احتمالاً در *اوصاف الاشراف* باشد.

برای سایر غایات. ثروت چیزی است که شخص چندان با رغبت به دنبال آن نیست و به نوعی بر او تحمیل می‌شود. زیرا برای رسیدن به غایات دیگر به دنبال پول می‌رود. یعنی اگر می‌توانست از راه دیگری آنها را پیدا کند خودش را به چنین زحمتی نمی‌انداخت که دنبال پول درآوردن باشد. پول درآوردن و ثروت، خود را بر شخص تحمیل می‌کند. یعنی به‌ناچار است نه از سر رغبت و رضا. بنابراین، غایت ارزشمندی نیست و نمی‌توانیم بگوییم غایت حیات و سعادت این است که فرد ثروت بیندوزد. معمولاً چنین نیست که کسی به سبب ارزش ذاتی پول به دنبال آن برود. در ارسطو useful معمولاً معنای ابزاری دارد. نگاه ارسطو بسیار واقع‌بینانه است. وی مانند برخی‌ها نمی‌گوید پول و ثروت اصلاً خوب نیست. واقعیت‌ها را می‌پذیرد و می‌گوید ثروت ابزار خوبی است.^۳

Hence one would be more inclined to suppose that [any of] the goods mentioned earlier is the end, since they are liked for themselves.

بنابراین، چه‌بسا شخص بسیار مایل باشد که فرض کند یکی از خیرهایی که پیش از این ذکر شد غایت است، زیرا آنها ذاتاً دوست داشته می‌شوند. اما پول معمولاً چنین نیست و محبوبیت ذاتی ندارد. هرچند شاید برای برخی خود پول هم محبوبیت ذاتی دارد. مثلاً متکدیانی که میلیاردردن ولی زندگی بد و سخت و نکبت‌باری دارند. این نشان می‌دهد خود پول برایشان این خصوصیت را پیدا کرده و در جایگاه غایت نشسته است.

But apparently they are not [the end] either; and many arguments have been presented against them. Let us, then, dismiss them.

روشن است که اینها غایت نیستند؛ و استدلال‌های فراوانی علیه آنها مطرح شد. بهتر است دیگر چندان راجع به اینها بحث نکنیم.

نقد دیدگاه افلاطونیان درباره سعادت

تا اینجا ارسطو دیدگاه کسانی را رد می‌کرد که خیر و سعادت را در همین غایات زمینی (لذت، ثروت، افتخار و ...) جست‌وجو می‌کردند. از اینجا به بعد دیدگاه افلاطونی‌ها و کسانی را نقد می‌کند که خیر و سعادت را در آسمان جست‌وجو می‌کنند. افلاطون خیر را در اینجا نمی‌داند و معتقد بود خیر در اینجا دست‌یافتنی نیست مگر اینکه کسی مرگ اختیاری و ... داشته باشد. عرفان ما بسیار افلاطونی است. نگاه نوافلاطونیان هم چنین است. حتی نگاه بسیاری از فیلسوفان اخلاق ما چنین است. مثلاً توماس آکوئیناس کسی است که او را به عنوان فیلسوفی ارسطویی می‌شناسید ولی وقتی درباره خیر سخن می‌گوید خیر واقعی را قرب الی‌الله و اتحاد با خدا می‌داند و معتقد است در اینجا و با این شکل

^۳. البته در یکی از کتاب‌هایش (فکر می‌کنم اوایل کتاب سیاست) می‌گوید من اگر کسی را دوست داشته باشم نمی‌گویم خدایا به او پول بده، بلکه می‌گویم اگر به نفعش است پولدار شود؛ یعنی آرزوی مشروط می‌کند. این جمله خیلی جالب است.

مادی ما امکان ندارد. آکوئیناس به دیدگاه افلاطون خیلی نزدیک می‌شود. افلاطون معتقد بود خیر واقعی در آسمان است نه اینجا. ما در اینجا می‌توانیم تا حدی مشارکتی داشته باشیم و به مقداری که آن خیر در اینجا ظهور پیدا کرده است به آن نزدیک شویم، اما اصل قضیه این است که آن خیری که باید راهنمای ما باشد در آسمان است نه در زمین؛ چشممان باید به آنجا باشد نه اینجا. باید دنبال آن باشیم. ارسطو با این سبک تفکر موافق نیست. خواهیم دید که اصل نظریه مثل را در اینجا رد نمی‌کند. این نگاه یکی از فروعات نظریه مثل است، چون می‌گوید کامل هر چیزی به صورت انتزاعی و مجرد در جای دیگری است. مثلاً مُثُل انسان، انسان کامل انتزاعی و مجردی است که صورت یا مثال این انسان است و هیچ یک از محدودیت‌های این انسان را ندارد. هر چیزی صورت کاملی دارد که در مراتب تشکیک در بالا قرار گرفته و این اشیای زمینی در سلسلهٔ علیّه معلول آن هستند و به نوعی از آن بهره گرفته‌اند. از این جهت هر چیزی که در اینجا به آن خیر می‌گویند واقعاً خیر نیست، بلکه بهره‌ای از آن خیر واقعی دارد. خیر کامل هم در آسمان و عالم مثل است و ما با این وضعیتی که داریم نمی‌توانیم مستقیماً به آن برسیم، مگر اینکه خودمان را ارتقا و تغییر دهیم یا مثلاً

خلع اختیاری کنیم. ارسطو با این نگاه چندان موافق نیست و معتقد است خیر یا چیزی که سعادت است باید در همین جهان و در زمین دنبال شود نه در عالم دیگری، و اصلاً نمی‌تواند برای ما راهنمایی داشته باشد. چون همه کسانی که دنبال سعادت اند فیلسوف نیستند و از آن خیر اصلاً تصویری ندارند که آن را راهنما قرار دهند و به آن نزدیک شوند. به علاوه، ارسطو بر نظریه مثل در اخلاق، اشکالات فلسفی وارد

ارسطو با این نگاه چندان موافق نیست و معتقد است خیر یا چیزی که سعادت است باید در همین جهان و در زمین دنبال شود نه در عالم دیگری، و اصلاً نمی‌تواند برای ما راهنمای داشته باشد. چون همه کسانی که دنبال سعادت اند فیلسوف نیستند و از آن خیر اصلاً تصویری ندارند که آن را راهنما قرار دهند و به آن نزدیک شوند.

می‌کند. اصل نظریهٔ مثل در اینجا رد نمی‌شود ولی ۵-۶ دلیل بر تطبیق مُثُل بر اخلاق دارد. به نظر ارسطو می‌گوید هر چند شاید بتوانیم بگوییم انسان‌ها مثال کاملی در عالم مثل دارند ولی خیر نمی‌تواند چنین باشد. وی چند دلیل می‌آورد. بنابراین، اینجا رد نظریهٔ کلی مثل را نمی‌کند ولی نقدی که می‌آورد می‌تواند در رد نظریه مثل هم استفاده شود. جالب اینکه فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* به نحوی بسیار عالی می‌کوشد این دو نظر را جمع کند؛ فارابی حتی در جاهایی که صراحتاً ارسطو می‌گوید دیدگاه افلاطون درست نیست مدعی می‌شود که هر دو یک حرف می‌زنند. تطبیق و جمع این دیدگاه‌ها کار بسیار دشواری است. آقای دکتر داوری معتقد است این کتاب اولین کتاب فلسفه تطبیقی است.

کتاب ۱ بخش ۶

Presumably, though, we had better examine the universal good, and puzzle out what

is meant in speaking of it.

شاید بهتر باشد خیر عام را بررسی کنیم و این مسئله را بکاویم که آنها وقتی از خیر عام سخن می‌گویند چه چیزی از آن مراد می‌کنند. *had better* اصطلاحی است که بعد از آن مصدر نمی‌آید و حالت اصطلاحی دارد؛ یعنی خوب است یا بهتر است. بعد از *had better* نمی‌آید. *had better examine* یعنی «بهتر است» بررسی کنیم خیر عام را. ارسطو برای غایات قبلی از تعبیر *universal good* استفاده نمی‌کرد. منظورش از خیر عام خیر افلاطون است، یعنی خیری که هر خیری از آن نشئت می‌گیرد. مثلاً اگر شما به عدالت یا پول خیر می‌گویید بهره‌ای از آن خیر بالا دارد. این چه خیری است که هم به پول بهره می‌رساند و هم به عدالت؟ این همین مشکل اصلی ارسطو است. به نظر ارسطو، آن قدر خیرها در زمین تنوع دارند که تبیین ارتباط خیر عام با خیرهای متکثر دشوار است. در تفکر افلاطون دو تبیین برای این ارتباط وجود دارد: بهره‌مندی (*participation*) و مشابَهت. به نظر ارسطو، چنین ادعایی را درباره خیرات نمی‌توانیم داشته باشیم. خیرات آن قدر متکثرند که نمی‌توان وجه عامی در آنها یافت. در ادامه توضیحات دقیق و استدلال‌های ارسطو را می‌خوانیم. بند اول، مقدمه این بحث است. باید خیر عام را تبیین مفهومی کنیم.

This sort of inquiry is, to be sure, unwelcome to us, because those who introduced the Forms were friends of ours; still, it presumably seems better, indeed only right, to destroy even what is close to us if that is the way to preserve truth.

این نوع پژوهش (که رد نظریه مثل است) مطمئناً خوشایند من نیست، زیرا کسانی که نظریه مثل را مطرح کردند دوستان ما هستند؛ اما به نظرم بهتر است نقدشان کنیم. اصلاً تنها کار درست این است که چیزی را که به ما نزدیک است (مثلاً آرای دوستانمان) تخریب و رد کنیم، اگر تنها راه نگه‌داشتن حقیقت همین باشد. ارسطو می‌گوید این تحلیل چندان خوشایند من نیست. چون مجبورم با افلاطون که رفیق و استاد من است مخالفت کنم، اما در تعارض بین حقیقت و دوستان باید جانب حقیقت را نگه داریم. لذا راه دیگری نداریم جز اینکه وارد مخالفت با افلاطون شویم.

پرسش: در آموزه‌های مرسوم همیشه افلاطون و ارسطو در تقابل با یکدیگر تعبیر می‌شوند اما می‌دانیم که افلاطون، هم بحث انسان سوم را در پارمنیدس مطرح کرده و هم خود نظریه مثل را به مثابه مسئله ایده‌ها در پارمنیدس مطرح کرده است؛ یعنی افلاطون مُثُل را تبدیل به دکترین نکرد. وقتی به دکترین تبدیل شد که پای فلوطین و دیگران به میان آمد. بنابراین، اینجا هم ارسطو به درستی می‌گوید «introduced the Forms were friends of ours»؛ یعنی کسانی هستند که در آکادمی بعد از مرگ افلاطون مسئله را پروراندند و تبدیل به نظریه کردند. دست کم در اینجا ارسطو اسم خود افلاطون را نیاورده است.

پاسخ: این نکته ظریفی است. البته من با تاریخ تطورات افلاطون آشنایی چندانی ندارم، ولی ارسطو اغلب به گونه دیگری از افلاطون تعبیر می‌کند و شاید مراد وی از «دوستان» در اینجا اشخاص دیگری است. لذا احتمال دارد کسان

دیگری از اطرافیان افلاطون این مسئله را به صورت نظریه مدون کرده باشند. باید بینیم شارحان در این باره چه گفته‌اند. آکوئیناس شرح خوبی بر این کتاب دارد که بسیار منظم و تحلیلی است.

توضیح دانشجو: غیر از این وضعیت تاریخی، مسئله بر سر مسئله پارمنیدس است؛ یعنی هستی و تغییر؛ مسئله‌ای متافیزیکی که در آنجا بررسی می‌شود؛ یعنی مسئله‌ای که در پارمنیدس مطرح می‌شود و در سوفیست‌ها به تعبیر سقراط گویا پدرکشی صورت می‌گیرد. در این پدرکشی قرار است پارمنیدس کشته شود. چون پارمنیدس نتوانست تغییر و سیورورت را تبیین کند. مسئله بر سر تغییر و تبیین تغییر است.

پاسخ: این یک نوع برداشت است ولی من کتاب دیگری دیدم که برداشت دیگری از نظریه ٠ مثل داشت. طبق این برداشت، مشکل افلاطون در نظریه ٠ مثل، معرفت‌شناسی است نه متافیزیک. یعنی می‌خواهد مشکل کلیات را حل کند.

We must especially do this as philosophers, [lovers of wisdom]; for though we love both the truth and our friends, reverence is due to the truth first.

این وظیفه ٠ همگان است (همه باید دوستانشان را برای حقیقت فدا کنند) اما ما فیلسوفان [دوستداران حکمت] باید بیشتر این کار را بکنیم. چون هرچند هم دوستانمان را دوست داریم و هم حقیقت را، اما ارزش والاتر و احترام بیشتر به حقیقت تعلق دارد. توضیحاتی هم شارحان داده‌اند که جالب است. دوستی (friendship) در ارسطو با دوستی‌های معمولی فرق دارد. دوستی واقعی آن است که مبنایش حقیقت باشد، اگر دوستی خودش بر مبنای حقیقت نباشد و مثلاً برای پول باشد ارزش ندارد. در واقع، ما به یک معنا بین دوستی و حقیقت تعارضی نمی‌بینیم. شاید در ابتدا تعارضی به نظر بیاید ولی چون اصلش حقیقت است وقتی شما به دنبال حقیقت می‌روید در واقع به یک معنا اصلاً دوستان را قربانی نمی‌کنید. چون دوستی‌تان آن بود که بر اساس حقیقت شکل گرفته بود. این نکته ٠ مهمی است که در مفهوم دوستی ارسطویی هست.

کلیدواژه‌ها: افتخار، شهرت، کرامت، سعادت، خیر، غایت، سیاست، ثروت، فضیلت، افلاطون