

فلسفه همچون زندگی

سعادت به مثابه بنیاد فلسفه در اندیشهٔ ارسطو

سیدجمال‌الدین میرشرف‌الدین

فلسفه، برترین شیوهٔ زندگی انسان

ارسطو انسان را موجودی می‌داند که همواره می‌خواهد، اراده می‌کند و به‌سوی خواستش حرکت می‌کند و در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی، حقیقت وی را چنین تصویر می‌کند. در نگاه او، طلب، جوهر جان آدمی است و کسی که «نمی‌خواهد» چونان جماد مرده شمرده می‌شود. از این‌رو، مبدأ و مقصد تمام افکار و اعمالش مطلوبی است که می‌طلبد، غایتی است که دنبال می‌کند، آشکارا آن را خیر خود می‌داند و درست به همین دلیل انتخابش کرده و برای دست‌یافتن بدان می‌کوشد، از این‌رو، به‌درستی گفته شده است که خیر آگائوس (= $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$) غایت همه چیز است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۲-۳ الف ۱۰۹۴)

اما غایت‌هایی که انسان در پی آنهاست، متفاوت‌اند: بعضی خود اعمال‌اند و بعضی دیگر، نتایج بیرون از اعمال هستند که آنها را به‌وجود می‌آورند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳-۵ الف ۱۰۹۴)

غایت‌هایی که خود، فی‌نفسه، خواسته می‌شوند نتیجهٔ این ضرورت عقلی هستند که امکان ندارد هر چیز را برای چیزی دیگر به‌نحو نامتناهی بخواهیم؛ زیرا خواست باید به غایتی منتهی شود. پس از سر ضرورت باید غایتی نهایی وجود داشته باشد که به همهٔ غایت‌های واسطه معنا بخشد.



فکر:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۶

این مقصد پایانی، غایتی نهایی است که همان خیر برترین است. از این رو، تمام خیرهای ممکن در آن جمع است؛ اما ارسطو بی‌درنگ یادآور می‌شود که مقصود وی از این خیر یگانه، جامع و کلی، ایده خیر افلاطون نیست و می‌گوید که خیر واحد یا مثال خیر که همه انواع خیرها به نحو یک‌پارچه در آن وجود داشته و آن مبدأ، جامع و فصل مشترک تمام خیرها باشد، بی‌معناست و در واقع، میان انواع خیر - خیر شناسایی، سیاسی و لذت - اشتراکی وجود ندارد و کاملاً متمایز و متفاوت از هم‌اند. از این گذشته، حتی اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، هیچ سودی برای آدمی ندارد؛ زیرا به دست آوردنی نیست، در حالی که ما در پی خیری هستیم که بتوانیم آن را بیابیم. در واقع، آنچه برایمان ضروری است خیر ویژه انسان است نه خیر مطلق، و نیز خیری که امکان دستیابی به آن در توان آدمی است، نه خیری در مرتبه خدایان که نه مختص انسان است و نه می‌تواند بدان دست یابد:

حتی اگر خیری وجود دارد که بر همه خیرها قابل حمل است و یا می‌تواند به نحو جداگانه و مستقل باشد، آشکار است که نمی‌تواند به وسیله آدمی یافته شود و به دست آید، در حالی که اکنون در پی خیری هستیم که دست‌یافتنی است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳۳-۴۴ ب ۱۰۹۶)



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۷۷

خیر اعلای ارسطو، مثال خیر نیست که هر چیزی تنها از آن جهت که با آن مرتبط است خیر شمرده شود و تمام نیکی‌ها به نحو واحد در ذات یگانه آن خیر برترین وجود داشته باشد، بلکه خیر کامل و کلی در نظر وی عبارت است از دارا بودن همه انواع متفاوت و متمایز خیر. در واقع، خیر اعلای امری واحد و ماورایی نیست، مجموعه‌ای از خیرهای مختلف است که مخصوص انسان بوده و او می‌تواند به آنها برسد.

خیر اعلای ارسطو، یک «حالت» انسانی است، نه یک «ذات» متعالی. خیر اعلای، وصف انسان است، وقتی به همه خیرهای ممکن دست یابد، حال آن که مثال خیر افلاطون حقیقتی برتر از مرتبه عالم و آدم است که از فرط بساطت و تنزه از هرگونه تکثر، حتی «وجود» بری است؛ زیرا نفس هستی مستلزم کثرت است و مثال خیر ورای هر کثرت و در نتیجه ورای هستی است. پس در نظر ارسطو، خیر اعلای همان نیک‌بختی (= εὐδαιμονία) است. اما «گفتن این که نیک‌بختی خیر اعلاست، سخنی عادی است و توضیحی روشن‌تر از ماهیت آن مورد خواست ماست.

(اخلاق نیکوماخوسی : ۲۳ ب ۱۰۹۷) برای این منظور، باید بینیم ماهیت نیک‌بختی یا خیر اعلا چیست؟

برای همه ما نیک‌بختی واقعی ویژگی‌هایی دارد که موجب می‌شوند یک حالت خاص، برای انسان سعادت به حساب آید. خیر اعلا باید در درون شخص و متعلق به ذات او باشد و همواره با وی بوده و از او جدا نشود. از این رو، خیر خارجی از آن‌جایی که در درون شخص نیست، بلکه در تملک اوست خیر اعلا نیست؛ چون نه تنها خیر ذات او نیست، بلکه به دلیل جدا بودن از او هر آن امکان از دست رفتنش هست. بنابراین، ثروت خیر اعلا نیست و موجب نیک‌بختی نمی‌شود. به تعبیر دیگر «خیر او» نیست، «خیری برای او» است. پس همواره وسیله است و نمی‌تواند خود هدف باشد. به همین دلیل، کسی که در پی ثروت است در اسارت و جبر است؛ زیرا بنده وسیله است، در حالی که نیک‌بختی هدف است، نه وسیله، و ثروت و به‌طور کلی خیرهای بیرونی وسیله‌اند، نه هدف؛ پس نمی‌توانند بذاته خیر اعلا به حساب آیند: «زندگی پول‌سازان^۱ نوع غیرطبیعی^۲ زندگی است. آشکارا «پول» خیری نیست که ما در جست‌وجوی آنیم؛ زیرا آن تنها خیر سودمند و وسیله‌ای برای چیزی دیگر است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۵-۷ الف ۱۰۹۶)

افزون بر این، نیک‌بختی باید کامل باشد، به نحوی که دیگر نیازی به چیزی غیر آن نباشد و خودش به تنهایی همه خواست‌های انسان را برآورده کند؛ زیرا خیر اعلا غایت نهایی است و چیزی که آن را تنها برای خودش می‌خواهیم، نه برای چیز دیگر. از این رو، نیک‌بختی غایت و خیر نهایی است که فقط برای خودش خواسته می‌شود. ارسطو از این ویژگی، با عنوان خودبسندگی (self-sufficiency) نام می‌برد و می‌گوید:

خودبسند (یا بسنده برای خویش) به نظر ما چیزی است که به تنهایی زندگی را دلخواه کرده و از همه چیز بی‌نیاز می‌کند و ما فکر می‌کنیم که نیک‌بختی چنین چیزی است و علاوه بر این، از همه چیز خواستنی‌تر است، بی‌آن‌که خیری در میان سایرین باشد... بنابراین نیک‌بختی چیزی نهایی و خودبسند و غایت اعمال است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۲۲-۱۴ الف ۱۰۹۷)

ویژگی دیگر نیک‌بختی آن است که باید پایدار و به‌عنوان حالتی دائمی همواره همراه شخص باشد. از این رو، صفتی ثابت بوده و به آسانی دگرگون نمی‌شود و انسان نیک‌بخت اتفاقات روزگار را از سر می‌گذراند، بی‌آن‌که خیر اعلاش



فصل پنجم

دست‌خوش آسیب جدی شود. بنابراین، تنها در صورتی به‌طور واقعی تحقق می‌یابد که در سراسر زندگی شخص حضور داشته باشد و در کنار این که متعلق به ذات او و خودبسنده است، صفت دائمی وی نیز هست؛ پس بر ویژگی‌های نام‌برده نیک‌بختی باید اضافه کنیم در زندگی کامل؛ زیرا نه با یک پرستو بهار می‌شود، و نه با یک روز و بنابراین، همچنین یک روز یا یک زمان کوتاه انسان را خوش‌بخت و سعادتمند نمی‌کند. (اخلاق نیکوماخوسی: ۱۸ الف ۱۰۹۸)

آنچه بیان شد، تنها برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های کلی نیک‌بختی بود؛ اما آنچه ارسطو در پی آن است فهمیدن اوصاف کلی مفهوم نیک‌بختی نیست، بلکه شناخت نیک‌بختی واقعی «انسان» است و این که سعادت انسان چیست؟

او با تکیه بر زبان و فرهنگ یونان می‌گوید: نیکی و نیک‌بودن برای هر چیز آن است که کار و وظیفه خاص خود را به‌نحو شایسته انجام دهد. این مطابقت عمل و وظیفه فضیلت آرته (= ἀρετή) است.^۳ از این‌رو، فضیلت هر چیز آن است که آن چیز، مطابق آنچه باشد که شأنش اقتضا می‌کند. پس آرته معنایی عام دارد و شامل همه چیز و همه کس می‌شود.

بنابراین، بر اساس تلقی فرهنگ یونانی از آرته اگر بخواهیم بدانیم نیکی یک چیز چیست، باید بفهمیم که وظیفه مناسب با کارکردش یا فضیلت آن چیست. برای این منظور، باید بدانیم اصلاً خود آن چیز چیست؛ زیرا زمانی می‌توانیم وظیفه و کارکردش را بشناسیم که بدانیم ذات آن و شأن شایسته‌اش چیست؟ برای فهم آرته شمشیر، اسب، کفاش، سیاست‌مدار و... باید هر کدام را به‌خوبی بشناسیم، تا بدانیم آرته شمشیر خوب بریدن، فضیلت اسب خوب تاختن و... است. به همین‌نحو، برای فهم آرته انسان، چونان انسان باید ببینیم که حقیقت او چیست.

ارسطو بر آن است که آدمی قوای متعددی دارد که وی را قادر می‌سازد اعمال گوناگونی انجام دهد. کتاب درباره نفس، در واقع تحقیقی مبسوط در شناخت این توانایی‌ها است که بعضی میان انسان و موجودات دیگر مشترک است و برخی تنها ویژه انسان است. ارسطو این قوای مختلف را بررسی می‌کند، تا بداند که قوه مخصوص آدمی کدام است؟^۴ اولین قوه‌ای که در انسان قابل رؤیت است، توانایی تغذیه یا قوه غذایه است:

نفس غذایه به موجودات ذی‌روح دیگر غیر از انسان نیز تعلق دارد، و اولین و مشترک‌ترین قوای نفس است، و به وساطت این قوه است که حیات به همه



تغذیه

موجودات تعلق می‌گیرد [و] اعمال آن تولیدمثل و صرف غذاست. (دربارهٔ نفس،
۲۴-۲۵ الف ۴۱۵)

این قوه یا نفس، دقیقاً همان چیزی است که در گیاهان وجود دارد؛ زیرا گیاه چیزی نیست جز
موجودی زنده (واجد نفس) که تغذیه، رشد و تولید مثل می‌کند: «نبات جز قوهٔ غذایی ندارد...»
(۱ ب ۴۱۴)

اکنون باید به پرسش اصلی خود - این که قوه و آرتۀ مخصوص انسان چیست؟ - بازگردیم و
پرسیم: آیا کار انسان این است که زنده باشد و چون گیاه تغذیه، رشد و تولید مثل کند؟ ارسطو
این نظر را آشکارا رد می‌کند؛ چون آشکارا «انسان»، «گیاه» نیست. پس وظیفۀ آدمی زیستن نباتی
نیست:

روشن است که زنده بودن [و حیات زیستی] حتی شامل گیاهان نیز می‌شود، اما مادر
جست‌وجوی آن چیزی هستیم که مختص انسان است. بنابراین، زندگی (زنده بودن)
به معنای تغذیه و رشد را کنار می‌نهیم. (اخلاق نیکوماخوسی: ۳۴ ب ۱۰۹۷)

قوهٔ دیگری که در آدمی وجود دارد، احساس است:

احساس، در واقع، چنان به نظر می‌رسد که نوعی از استحالۀ (دگرگون شدن) باشد، و
هیچ موجودی قادر به احساس نیست، مگر این که بهره‌ای از نفس داشته باشد.
(دربارهٔ نفس، ۲۴ ب ۴۱۵)^۵

ارسطو دربارهٔ حقیقت احساس، با تعبیری روشن‌گر می‌گوید:

... احساس پذیرندهٔ صورت‌های حسی بدون مادهٔ آنهاست، همان‌طور که موم نقش
نگین را بدون آهن یا زر به خود می‌گیرد، و مهر زرین یا مفرغین را، منتهی نه از آن
حیث که زر یا مفرغ است، می‌پذیرد، احساس نیز چنین است. (دربارهٔ نفس، ۱۷-۲۵
الف ۴۲۴)

از همین‌رو، ارسطو قائل می‌شود که آلت و قوهٔ احساس وحدت دارند، منتها وحدتی از نوع
وحدت ماده و صورت؛ زیرا قوه، کارکرد و صورت آلت به مثابۀ ماده است.

از آنچه ارسطو دربارهٔ احساس می‌گوید، این امر نتیجه می‌شود که گیاه احساس ندارد؛ زیرا:
نبات دارای واسطه [در احساس یعنی آلت که صورت بدون ماده را از شیء محسوس دریافت



تذکره

کند [نیست، و مبدئی که بتواند محسوسات را «بدون ماده آنها» بپذیرد، ندارد؛ برعکس وقتی منفعل شود، ماده را نیز مانند صورت دریافت می‌دارد (دربارۀ نفس، ۱-۳ ب ۴۲۴)

بنابراین، دومین قوه‌ای که در انسان وجود دارد، قوه یا نفس حیوانی است. این قوه یا نفس، همان چیزی است که در حیوانات وجود دارد؛ زیرا حیوان تنها موجودی است که احساس دارد و وجه مشترک و هویت همه حیوانات احساس است: حیوانات همگی دست کم یکی از حواس، یعنی حس لامسه، را دارا هستند (دربارۀ نفس، ۳ ب ۴۱۴)

اکنون این پرسش مطرح است که قوه احساس، مخصوص چه موجودی است؟ از آنچه گذشت، روشن می‌شود که این قوه را باید مخصوص موجوداتی بدانیم که «حیوان» نامیده می‌شوند و دارای قوه احساس اند. حیوانات موجوداتی اند که علاوه بر زنده بودن و تغذیه، رشد و تولید مثل داشتن، احساس نیز دارند. بنابراین، به عکس نفس گیاهی و قوه غذایی که مستقل از نفس حیوانی و قوه حساسه وجود دارد، «بدون نفس غذایی، نفس حساسه وجود ندارد. (دربارۀ نفس، ۱ الف ۴۱۵).

از این رو، حیوان موجودی است که علاوه بر نفس حیوانی، نفس نباتی نیز دارد؛ اما آنچه در واقع، حقیقت حیوانی او را تشکیل می‌دهد و آن را از گیاهان متمایز می‌گرداند، نفس حساسه اوست. بنابراین باید بگوییم که حیوان همان احساس است. در واقع، چون ارسطو قائل است که صورت، هویت و حقیقت هر موجودی است و چون «احساس» صورت نفس حیوانی است، پس ماهیت حیوان احساس است. اینک با توجه به این بیان باید پرسش اصلی خود را درباره این قوه مطرح کنیم و پرسیم: آیا وظیفه ویژه انسان، احساس است؟

روشن است که انسان احساس دارد، اما مساوی احساس نیست، بلکه حیوان برابر احساس است. اما آیا انسان نیز این گونه است؟ روشن است اگر به این امر قائل باشیم، ضرورتاً باید انسان را حیوان بدانیم؛ چنان که کار اصلی اش همان کار حیوانات است، اما آشکار است که انسان حیوان نیست. «بعد از آن [زندگی گیاهی] زندگی [وقوهی] احساس است، اما آن نیز به روشنی میان [انسان]، اسب، گاو و دیگر حیوانات مشترک است.» (۲-۱ الف ۱۰۹۸)

بنابراین، همان گونه که انسان در حیات زیستی با گیاهان مشترک است، ولی گیاه نیست، به همین نحو گرچه در حیات حیوانی و احساس با حیوانات مشترک است، حیوان نیست. بنابراین، آرته آدمی به عنوان «انسان» احساس نیست، بلکه این آرته حیوان است که چیزی جز احساس نیست و کار و شأن اصلی اش همین است. پس انسانی که فقط در حد احساس زندگی می‌کند، در واقع



تفصیل



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۸۲

حیوان است؛ چون زندگی حیوانات را برگزیده است و گرچه به وظیفه خود و به اقتضای شأنش عمل می‌کند، تنها به وظیفه خود به‌عنوان یک گیاه و حیوان عمل کرده و به شأن ویژه خود نپرداخته است. در واقع، چنین آدمی که زندگی را این‌گونه به‌سر برد، هیچ تفاوتی با یک حیوان ندارد و رسالت اصلی خود را فراموش کرده است.

در انسان علاوه بر قوه تغذیه، نمو و احساس، توانایی دیگری وجود دارد که وی را قادر می‌سازد که بشناسد. بنابراین، انسان که خود نوعی حیوان است، با این قوه از دیگر حیوانات جدا می‌شود؛ زیرا در حالی که حیوانات احساس دارند، «بعضی دیگر قوه ناطقه و عقل نیز دارند، مثل انسان و هر موجود زنده دیگری که طبیعتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد، بر فرض این که چنین شیئی موجود باشد.» (درباره نفس، ۱۷-۱۹ ب ۴۱۴). ارسطو از این قوه با نام‌های متفاوتی یاد می‌کند؛ اما علاوه بر واژه دیانویا (διδάσκω) که عنوان کلی این قوه است، از کلمه نوس (νοῦς) نیز استفاده می‌کند که بر تمام انواع فعالیت‌های گوناگون این قوه دلالت دارد. در نظر ارسطو، نوس همان توانایی است که منشأ هر گونه معرفتی است: «مقصود من از نوس، منشأ اصلی دانش است» (تحلیلات ثانی، ۸۸ ب ۳۶) و نیز در کتاب درباره نفس می‌گوید: «و منظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد.» (۲۳ - ۲۴ الف ۴۲۹)

در نظر ارسطو، تفاوت بنیادی احساس و تعقل در آن است که اولی فقط به ما می‌گوید: این چیز خاص این‌گونه است. و دومی می‌گوید: این‌گونه چیز این‌گونه است؛ زیرا... به همین دلیل، ما کسی را که حواس دارد خردمند نمی‌دانیم، چرا که دانا کسی است که چرایی را می‌داند و با احساس، هیچ‌کس به چرایی نمی‌رسد:

علاوه بر این، ما هیچ‌یک از حواس را دانایی و خردمندی نمی‌دانیم، اگر چه یقینی‌ترین شناخت مربوط به جزئیات را به ما می‌دهند؛ اما آنها «به چه علت» را درباره هر چیز به ما نمی‌گویند؛ برای مثال، این که چرا آتش گرم است، بلکه فقط می‌گویند: آن گرم است. (متافیزیک، ۱۳ - ۱۰ ب ۹۸۱)

با این وصف، قوه تعقل تنها مختص انسان است و در واقع آنچه انسان را انسان می‌کند، تعقل است. از این‌رو، ارسطو این قوه را نفس انسانی می‌داند، همان‌گونه که قوه غاذیه و حساسه را نفس نباتی و حیوانی نامید؛ زیرا نفس عبارت از ذات و حقیقت موجود است، آنچه که آن موجود را آن می‌کند

که هست. تغذیه و نمو، گیاه را گیاه می کند و گیاه تنها همان است و احساس، حیوان را حیوان می کند؛ چون حیوان تنها احساس است. و آنچه انسان را انسان می کند، قوه تعقل اوست. بنابراین، ارسطو نتیجه می گیرد که انسانیت انسان به عقل اوست.

از آنچه گذشت این نتیجه به دست می آید که انسان تغذیه و احساس نیست، بلکه تعقل است و قوه مخصوص به او تفکر است. از همین رو، وظیفه و آرته اصلی اش که به او اختصاص دارد، اندیشیدن است. انسان تغذیه و رشد و احساس نیز دارد؛ اما نه از آن حیث که انسان است و نفس انسانی دارد، بلکه از آن جهت که نفس نباتی و حیوانی دارد. او باید تعقل کند، بدان دلیل که انسان است؛ زیرا انسان یعنی موجودی که می اندیشد، چون کار اصلی اش تفکر است و ذاتش همان اندیشیدن است: ... بنابراین آنچه باقی می ماند، زندگی فعالانه جزئی است که دارای منشأیی عقلانی است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۲-۳ الف ۱۰۹۸)

از این رو، ... وظیفه خاص انسان فعالیت نفس مطابق عقل است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۷ الف

۱۰۹۸)

اکنون مسئله ای که وجود دارد، آن است که ارسطو انسان را یک کل می داند که قوای مختلف و اجزای گوناگونش تشکیل دهنده وجود یک پارچه وی هستند. با این وصف، اگر انسان عبارت از تمام قوایش باشد، چگونه می توانیم بگوییم که وظیفه ویژه او فقط تعقل است؟ آیا می توانیم بگوییم: بدن، قوای جسمانی و توانایی تغذیه، شهوت، غضب، ... و حواس مختلف جزء «خود» انسان نیستند؟

ارسطو وقتی از «انسان» نام می برد منظورش همین انسانی است که ما او را می بینیم. این انسان واقعی فقط عقل یا نفس نیست، بلکه بدن نیز هست و تمام قوای متعدد، خواهش ها، لذت ها و ... گوناگون به او منتسب اند. بدین جهت، ارسطو معتقد است که شایسته است اعمال و رفتار مختلف را به انسان نسبت دهیم، نه به فلان نفس یا قوای خاص؛ زیرا این مجموعه وجود اوست که امکان هر گونه عملی را برایش ممکن می کند. با این بیان ارسطو، روشن می شود که در نظر او انسان فقط عقل نیست. انسان مساوی عقل، احساس، تغذیه، شهوت، بدن جسمانی، خشم و تمام چیزهایی است که مظاهر وجود اویند. هیچ یک از اینها خارج از وجود وی نیستند، بلکه همگی برخاسته از ذات اویند و ذات او یک حقیقت واحد است که جامع جمیع این قوا و ابعاد است. در واقع، باید بگوییم که انسان یک خود دارد که مساوی با حقیقت و ذات او به عنوان انسان



تفکر

است و آن، نفس متعقل اوست؛ اما این خود از آن جا که نفس بالایی نفوس پائینی را داراست، خودهای دیگر (نفس های دیگر) را نیز در خود دارد که در واقع مراتب خود اصلی آدمی است. پس می توان گفت: انسان یک خود اصلی دارد که همان هویت انسانی اوست و این، همان نفس انسانی (عقل) است و یک سلسله خودهای دیگر دارد که مراتب همین خود هستند و خودهای ثانویه وجودش به حساب می آیند که همان خود او به عنوان حیوان، «احساس» و خود او به عنوان گیاه «تغذیه و نمو» و خود او به عنوان جسم، یعنی بدن اند.

از این رو، عقل ما خودِ خودِ ماست و سایر ابعاد وجود ما مراتب این خودِ خود هستند که در عین این که خود ما هستند و هرگز زندان وجودمان و غریبه و بیگانه نیستند، اما خودِ خود ما نیستند؛ زیرا مرتبه ای از خودِ خود ما هستند. در نتیجه ما یک خود اولیه داریم و یک سلسله خودهای ثانویه.

آنچه ارسطو در این باره می گوید، در واقع مبتنی بر مبانی فلسفی اوست. در نظر ارسطو «حقیقت شیء»، «علت» آن است؛ یعنی آنچه مسئول «بودن» شیء است و آن در حقیقت همان «ذات» و «جوهر» شیء است؛ یعنی تمام آنچه به ازای آن شیء «هست». جوهر شیء در واقع فعلیت آخرین آن است که به موجب آن شیء «شیئیت» خاص خود را می یابد و این شیء، «این شیء» می شود و بذاته از دیگر اشیا جدا می شود. مسئول این امر، فصل آخرینی است که فعلیت آخرینش را به وجود می آورد. ارسطو، این فصل اخیر را که فعلیت اخیر و جوهر، علت و حقیقت شیء است، صورت می داند: آنچه هر چیز را آن می کند که هست. پس تمام آنچه گفته شد: حقیقت، علت، جوهر و فعلیت مفاهیمی متفاوت و متمایزند که به وسیله حقیقت صورت به یک دیگر ارتباط می یابند و به لحاظ مفهومی علی رغم تمایز معنایی به تساوی مدلول می رسند و همگی تنها بر یک چیز دلالت دارند: همه حقیقت شیء. صورت می تواند به جای هر یک به کار رود و چون هر کدام با صورت تساوی معنایی و مصداقی دارند، به واسطه آن با یک دیگر مساوی می شوند و بدین طریق، صورت محور تمام بنیادهای فکری ارسطوست که به کل نگرش او وحدت می دهد و جنبه های مختلف و متمایز را به وحدت می رساند.

اکنون آنچه مورد نظر ماست این که ارسطو صورت را که حقیقت شیء است، فصل اخیر یا فعلیت اخیر آن می داند و هر چیز دیگری غیر از فصل یا فعلیت آخرین را داخل در حقیقت موجود نمی شمارد؛ زیرا همه مراتب قبل از فصل و فعلیت آخرین، در واقع در حکم ماده برای صورت



فصل پنجم

است و چون ماده در حقیقت جنبهٔ عدمی شیء است و هر چه هست صورت است، پس هر چه غیر از این صورت آخرین تصور شود موجود نیست، بلکه در حکم قوه و در ذیل صورت است. اکنون با این مقدمه، دربارهٔ انسان باید بگوییم: حقیقت او که جوهر و علت وجود اوست، صورت وی است و صورت انسان، فصل و فعلیت اخیر اوست و فصل اخیر و فعلیت واپسین آدمی، نفس انسانی اوست و چون فصل تمام حقیقت شیء است، پس تمام حقیقت آدمی به عقل اوست و هر چیز دیگر از جمله بدن، نفس گیاهی و نفس حیوانی جزء حقیقت او نیست، زیرا صورت انسان عقل است و همهٔ مراتب قبلی در حکم مادهٔ آن به‌شمار می‌آیند. چون ماده، جنبهٔ عدمی شیء است و تنها صورت است که وجود دارد، پس در واقع باید گفت که انسان تنها عقل است و هر چیز دیگر به‌عنوان مادهٔ این صورت و فعلیت و فصل نهایی، به‌حساب می‌آید. البته، روشن است منظور این نیست که انسان نفس گیاهی یا حیوانی ندارد، بلکه منظور آن است که وجود آنها به‌نحوی است که مادهٔ صورت نهایی به‌حساب می‌آیند و چون تمام حقیقت شیء به صورت آن است، پس این ماده خود در ضمن صورت است. از این‌رو، سایر ابعاد موجود در آدمی در واقع در ضمن صورت وجود دارند؛ یعنی وقتی صورت هست، همهٔ آنها به‌لحاظ این که ماده‌اند، در ضمن صورت موجودند. دقیقاً به همین دلیل از مراتب این فعلیت اخیرند و با همان نیز نام برده می‌شوند. به همین دلیل، تمام افعال و رفتار آدمی به نفس انسانی او نسبت داده می‌شود چرا که انسان فقط همان است و دیگر ابعاد وی همچون تغذیه، رشد و نمو، احساس و خلاصه نفس گیاهی و حیوانی‌اش به کلی با نفس گیاهی یک درخت و نفس حیوانی یک اسب متفاوت است.

با این بیان، نتیجه‌گیری می‌شود که انسان یک خود بیشتر ندارد و آن عقل اوست. خودهای دیگر در حقیقت مراتب این خودند و در ضمن این خود، وجود دارند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت عقل و تعقل چیست؟ گرچه پاسخ به این پرسش نیازمند بحث گسترده‌ای است، اما تا آن‌جا که به این بحث مربوط می‌شود، باید گفت که از تبیین ارسطو آشکار می‌شود که عقل در اولین مراحل تکوین صرفاً بالقوه است؛ زیرا در واقع امکانی است و ماده‌ای برای فعلیت و صورت یافتن معقولات:

اگر تعقل شبیه احساس باشد، فکر یا عبارت از انفعالی است که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می‌شود، یا امر دیگری از این قبیل است، پس این قسمت از نفس با این که قابل اخذ صورت است باید انفعال‌ناپذیر باشد و با این که بالفعل خود آن



تفکر:

صورت نیست، بالقوه همان باشد و عقل نسبت به معقولات چنان باشد که قوه حاسه نسبت به محسوسات است. بالتبع، عقل از آن حیث که همه چیز را می‌اندیشد، باید بالضرورة چنان که آناکساگوراس گفته است عاری از مخالفت باشد تا بتواند حکم کند؛ یعنی بشناسد، زیرا که اگر صورت خاص خود را نیز در جنب صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می‌شود. از این جا این نتیجه برمی‌آید که عقل نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب، جزئی از نفس که آن را «عقل» می‌نامند (و منظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد) قبل از تفکر هیچ‌گونه واقعیت بالفعل نیست. (درباره نفس، ۱۴-۲۵ الف ۱۴۲۹)

این امکان و قوه برای عقل، در واقع امکان حصول صورت اشیا در آن است؛ زیرا عقل تا وقتی که نیندیشد صورتی از شیء ندارد و نسبت به آن صرفاً یک قوه است؛ به همین دلیل می‌توان گفت که عقل بالقوه همه معقولات است.

ارسطو در متافیزیک بر آن است تا بنیاد واقعیت را بشناسد و بداند مسئول آیتیا (= αιτία) آنچه هست اوسیا (= ουσία) چیست. این واقعیت بنیادین وجود نخستین پروته اوسیا (= πρώτη ουσία) است که وجودهای دیگر برخاسته از آن و هستی خود را وام‌دار آن‌اند. در حقیقت، این وجود نخستین دو خصوصیت اساسی وجود اولیه (در چیزی نبودن و بر چیزی حمل نشدن) را دارد. پس از این تبیین عقلی، وی با واقعیت خارجی روبه‌رو می‌شود تا مصداق واقعی آن را بیابد و بداند تا از میان ماده، صورت، شیء مرکب از ماده و صورت، و کلی کدام یک وجود نخستین‌اند. ماده چیزی جز قوه و امکان محض نیست؛ زیرا ماده چیزی است که بالقوه «این تو در تی» (= το δε τι) است نه بالفعل؛ بنابراین هویتی ندارد و آنچه هویت ندارد، چگونه می‌تواند ما را در شناسایی هویت شیء یاری کند. شیء مرکب متأخر از اجزایش است و از آن جهت که مرکب از ماده است، ناشناختنی و بالقوه است. پس تعیین آن صرفاً به جهت صورت است؛ اما صورت نه کلی است و نه جزئی؛ زیرا از آن حیث که در خارج است جزئی و از آن رو که در ذهن است کلی است، ولی خود فی‌نفسه هیچ تعیین و خصوصیتی ندارد. در تعقل، قوه عاقله با توانایی خاص خود می‌کوشد تا بداند چرا این شیء خاص است؟ پاسخ این پرسش، در واقع پاسخ پرسش از وجود اولیه و جوهر و علت است که ارسطو آن را صورت اوسیا می‌داند. بنابراین، از آن‌جا که عقل حقیقت شیء (صورت آن) را درک



عقل

می‌کند، شناسنده واقعیت بنیادین اشیاست؛ اما چون مراحل ادراک نسبت به هم رابطه ضروری دارند، شناخت عقلی جز از راه احساس ممکن نیست:

عقل صورت صورت‌هاست و حس صورت چیزهای محسوس و چون به نظر می‌رسد که چیزی علاوه بر اجسام بُعددار محسوس جداگانه وجود ندارد، صورت‌های معقول در صورت‌های محسوس قرار دارند، هم انتزاعیات و هم حالات و صفات اشیا. (درباره نفس، ۲-۴ الف ۴۳۲)

آنچه از تبیین ارسطو آشکار می‌شود این است که عقل با معقول خود اتحاد دارد و از این‌رو، بین عقل و معقول جدایی نیست: «... بدین ترتیب است که عقل راجع به انتزاعیات فکر می‌کند، امور تعلیمی (ریاضی) را با این که مفارق نیست چنان که گویی مفارق است مورد تفکر قرار می‌دهد. به‌طور کلی، عقل بالفعل با متعلق خود یکی است. (درباره نفس، ۱۵-۱۸ ب ۴۳۱) [و] در حالت دانش بالفعل یا شهود حقیقت شناخته‌شده و عقل شناسنده یکی هستند» (Allan, 1970: 56) به جهت این اتحاد است که خود عقل هیچ صورتی ندارد و صرف قابلیت و امکان محض است؛ زیرا عقل همان معقولات غیر جسمانی است و آلتی جسمانی نیز مطابق با آن در بدن نیست و مهم‌تر از آن این که هرگز خاصیتی مادی در آن مؤثر نیست و خود فی‌نفسه فسادناپذیر است.

بنا به مبانی متافیزیکی ارسطو، هر چیز برای آن که از امکان و قوه به فعلیت آید به علتی فاعلی نیاز دارد که صورت را به شیء اعطا کند. از این‌رو، باید بگوییم که عقل که بالقوه همه چیز است، به فاعلی بالفعل نیاز دارد که آن را به فعلیت آورد. آن علت فاعلی چون صورت را می‌بخشد خود باید همان باشد، پس عقل است. در واقع، در این‌جا بالضروره باید دو عقل وجود داشته باشد: یکی، عقل قابل یا منفعل که صورتی جز پذیرش صورت ندارد و دیگری، عقل فعال یا فاعل که صورت‌ها را اعطا می‌کند:

اما چون در تمام طبیعت نخست چیزی را که ماده‌ای برای هر مقوله است (و همان است که بالقوه تمام اشیا این مقوله است) تمیز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را می‌شناسیم که چون مولد آنهاست، علت و فاعل است و این همان وضعی است که صنعت نسبت به ماده خود مثال برای آن است. واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. در واقع، از یک طرف در آن عقلی را تمیز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی را که



تفکر

مشابه علت فاعلی است؛ زیرا که همه آنها را احداث می‌کند. (درباره نفس، ۱۰-۱۵ الف ۴۳۰)

ماهیت عقل قابل یا منفعل روشن است، اما عقل فعال چیست؟ درباره عقل فعال (νοῦς ποιητικὸς) نوس پُیتییکوس (یا خلاق یا فاعل) نظریات بسیاری وجود دارد، اما آنچه در این جا به ویژه مد نظر است و به عنوان تفسیر صحیح بیان می‌شود آن است که عقل فعال، حقیقتی جدا از انسان نیست. عقل در سیر تعقل به حالت و ملکه‌ای هِکسیس (εἰς) تبدیل می‌شود که با پرتوافشانی صورت‌های اشیا را به وجه معقول درک می‌کند و در واقع عقلی است که می‌اندیشد: «... و بدون این عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد.» (درباره نفس، ۲۵ الف ۴۳۰)؛ زیرا مُدرک صورت اشیاست و عقل منفعل تنها ماده را فراهم می‌آورد؛ ماده‌ای که عقل فعال همچون صنعت‌گری آن را به فعلیت می‌رساند: «... که نسبت به آن چیز اول، همانند نسبت صنعت است به ماده» (درباره نفس، ۴۳۰ الف ۱۱) یا همچون نوری آن را روشن می‌کند: «این نوس (عقل) گونه‌ای ملکه است که شبیه نور است» (درباره نفس، ۴۳۰ الف ۱۵)

پس عقل فعّال بالذات فعل است و عاری از هر گونه انفعال و مخالطت با بدن؛ بنابراین درباره منشأ آن باید گفت: تنها این شق باقی می‌ماند که تنها عقل از خارج در ما آمده است و تنها او الاهی است؛ زیرا هیچ‌یک از فعالیت‌های جسمانی در فعالیت او سهم نیست. (درباره پیدایش جانوران، ۷۳۶ ب ۲۷ - ۲۹)

و به همین دلیل فسادناپذیر و جاودان است و چون عین معقولات است، وقتی از بدن جدا می‌شود ماهیت‌اش کاملاً ثبات و تعیین می‌یابد و این حد نهایی وجود آن است و همان است که هست: «وقتی که مفارق می‌شود چیزی جز آنچه بالذات همان است، نیست. (درباره نفس، ۴۳۰ الف ۲۳) از این جهت در وجود انسان «تنها اوست که فناپذیر و ازلی است. (درباره نفس، ۴۳۰ الف ۲۴) پس آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند حقیقت بنیادین و خود واقعی آدمی، یعنی عقل اوست؛ آن هم عقلی که بر اساس این که چه مقدار به فعالیت پرداخته و در چه مرتبه‌ای قرار دارد، هویتی متفاوت دارد.

اکنون با روشن شدن حقیقت انسان، باید بینیم آرتّه مختص وی و در نهایت سعادت او چیست. در این جا بهتر است به گفتار خود ارسطو توجه کنیم. وی در یکی از مهم‌ترین قسمت‌های کتاب



عقل

اخلاق نیکوماخوسی، در عباراتی کوتاه می‌کوشد تا حقیقت سعادت و زندگی برتر انسان را بر اساس ماهیت او بیان کند:

اما این گونه زندگی همچنین بالاتر از مرتبه آدمی است؛ زیرا نه از آن جهت که انسان است، این چنین زندگی می‌کند، بلکه به دلیل عنصری الاهی که در اوست. و به همان میزان که این چیز برتر از ماهیت مرکب ماست، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت دیگر انواع فضیلت است. پس اگر عقل در مقایسه با انسان امری الاهی است، زندگی آن نیز در مقایسه با زندگی انسان الاهی است.

ما نباید از کسانی پیروی کنیم که به ما اندرز می‌دهند که انسان باید به چیزهای انسانی بیندیشد و به امور فانی پردازد، بلکه باید تا آنجا که می‌توانیم خود را جاودان کنیم و همه توان خود را به کار گیریم تا مطابق بهترین چیزی که در ماست زندگی کنیم؛ زیرا گرچه آن در اندازه کوچک است، در قدرت و ارزش از همه چیز بسیار برتر است. به نظر می‌آید که این خود حقیقی هر کسی است؛ زیرا بنیادی‌ترین و برترین جزء وجود ماست. پس شگفت‌انگیز است اگر کسی نه زندگی خود، بلکه زندگی چیزی غیر خود را برگزیند.

آنچه پیش‌تر گفتیم، اکنون در این جا صادق است که هر آنچه خاص ذات هر چیزی است، بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن موجود است. بنابراین برای انسان، زندگی عقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی است، زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است. بنابراین این زندگی نیک‌بختانه‌ترین زندگی است.

اما زندگی فضایل اخلاقی نیز در مرتبه دوم نیک‌بختی است. (اخلاق نیکوماخوسی، ۹ الف ۱۱۷۸؛ ۲۷ ب ۱۱۷۷)

ارسطو در این عبارت، به‌طور صریح بیان می‌کند که آنچه انسان را انسان می‌کند، عقل اوست و عقل در واقع خود حقیقی آدم است:

δοξείε δ αν και ειναι εκαστος τουτο, ...

ترجمه کاملاً نزدیک به متن این عبارت چنین است «به‌نظر می‌آید که همچنین هست هر کسی «این». «این» در این جمله «عقل» است که ارسطو آن را «همان کس» می‌داند. مترجمان برجسته اخلاق نیکوماخوسی نیز این عبارت را به گونه‌ای ترجمه کرده‌اند که نشانه وحدت و عینیت شخص



تذکره

و عقل است. راس (Ross)، رکم (Rackham) و ایروین (Irwin) به ترتیب این جمله را این گونه ترجمه کرده‌اند:

This would seem, too, to be each man himself...

It may even beheld that this is the true self of each,...

Moreover, each person seems to be his understanding.

چند سطر پایین تر نیز پس از بیان این که برای هر چیز آنچه مخصوص به ذات اوست بهترین و لذت بخش ترین است، می‌گوید: از این رو، برای انسان هم تعقل بهترین و لذت بخش ترین فعالیت است؛

εἰπερ τουτο μαλιστα αωθρωπος

زیرا این بیش از هر چیز انسان است. تعبیر ارسطو در این جا به گونه‌ای است که آشکارا واژه‌ها و ترکیب آنها با هم به عمد انتخاب شده است، به گونه‌ای که تغییر حتی یک واژه کل آنچه را او می‌خواهد بگوید، مخدوش می‌کند. زندگی فعالیت خود هر چیزی است و انسان انواعی از خود دارد، اما خودِ خود او و خویشتن واقعی وی عقل اوست. پس زندگی واقعی اش زندگی عقل اوست. ارسطو می‌گوید: زندگی عقل (τον νοον βιος) و نه زندگی بر طبق عقل؛ زیرا در این تعبیر (زندگی بر طبق عقل) میان زندگی و عقل و نیز خود جدایی گذارده می‌شود، به گونه‌ای که گویی زندگی چیزی است مخصوص «خود» آدمی و عقل، چیزی خارج از ذات اوست و بهترین زندگی آن است که خود او بر طبق عقل که غیر خود او همچون اسوه و رهبری که هویتی خارج از ذات وی دارد، باشد. در واقع، واژه طبق (in accordance with) که ارسطو هوشیارانه هرگز آن را به کار نبرده است، میان زندگی خود و عقل جدایی می‌افکند؛ حال آن که ارسطو می‌کوشد تا بگوید: زندگی همان عقل است در حالت فعلیتش (η γαρ νοου ενεργια εξωη) (متافیزیک، ۲۷ ب ۱۰۷۲) و نه چیزی جدا از آن. به بیان دیگر، زندگی فعالیت عقل است و عقل همان خود ماست؛ پس تعقل زندگی «خود» است، چون «خود» عقل است. رکم، ایروین و راس این جمله را این گونه ترجمه کرده‌اند:

... accordingly "the life of the intellect" is the best and pleasantest life for man.

... and hence for a human being "the life in accord with" understanding will be...

... therefore, "the life according to reason" is...

چنان که ملاحظه می‌شود، ترجمه رکم به تعبیر ارسطو نزدیک تر و برای مقصودش مناسب تر



فکر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۹۰

است؛ زیرا میان زندگی و عقل تمایزی قرار نمی‌نهد. تعبیر the life of intellect دقیقاً معادل عبارت خود ارسطو یعنی $\tau\omicron\nu\nu\ \beta\iota\omicron\varsigma$ است.

پس عقل بیشتر از هر چیز دیگر آدمی است؛ چرا که وقتی به خود می‌نگریم و تمامی ابعاد وجودمان را که همان قوا و نیروهای ماست، می‌کاویم و به‌دقت بررسی می‌کنیم، از روی ضرورت به این نتیجه می‌رسیم که ما همان عقلیم. ارسطو در این عبارت با این بیان دقیق که «عقل» بیش از هر چیز دیگر انسان است، می‌خواهد بگوید که انسان ابعاد گوناگونی دارد که نسبت به هم حالت رتبی دارند، به گونه‌ای که هر مرتبه بالایی حقیقت پایینی را در ذیل خود دارد؛ اما آنچه شیء را آن می‌کند که هست، همان حقیقت نهایی (ذات) اوست. بر این اساس، انسان گرچه نفس گیاهی و حیوانی را در خود دارد، آنچه در واقع مساوی حقیقت و ذات اوست نفس انسانی‌اش (عقل) است؛ اما این ذات و در واقع صورت و فعلیت نهایی انسان تمام مراتب پایینی را در ذیل خود دارد. ولی وقتی خوب بنگریم آنچه در واقع در این بیان «انسان» است عقل است، «زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است».



تأمل:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۹۱

دقیقاً به همین دلیل اگر کسی از میان قوا و مراتب وجودی‌اش عقل را برنگزیند، در واقع خودش را انتخاب نکرده، بلکه خود را کنار زده و به دیگری بسیار پست‌تر از خود واقعی‌اش پرداخته است. حیوان و گیاه همان است که هست و نمی‌تواند جز آنچه هست باشد؛ اما انسان قدرت انتخاب دارد: انتخاب خود یا دیگری و به تعبیر گویاتر، انتخاب این که خودش را زندگی کند یا دیگری را. حال اگر کسی دیگری را برگزیند و نخواهد خودش را زندگی کند، امری بسیار عجیب است. آخر چگونه ممکن است کسی خودش را کنار بزند و بخواهد دیگری شود، آن هم فردی بسیار پست‌تر از خودش؟! ارسطو نیز با جمله‌ای تأمل‌برانگیز از این انتخاب اظهار شگفتی می‌کند: «پس شگفت‌انگیز است که اگر نه زندگی خود، بلکه [زندگی] چیزی دیگر را برگزیند.»

$\alpha\tau\omicron\pi\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \gamma\iota\nu\omicron\iota\tau\ \alpha\nu\ \epsilon\iota\ \mu\eta\ \tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\omicron\nu\ \alpha\iota\tau\omicron\iota\tau\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon.$

در نگاه ارسطو، کسی که زندگی دیگری را برمی‌گزیند، خود را کنار زده و غیرخود را انتخاب می‌کند و در نتیجه از خود بیگانه می‌شود؛ اما از آن‌جا که انسان تنها زمانی آرام می‌گیرد، لذت می‌برد و به رهایی و زندگی آرمانی دست می‌یابد که خود را بیابد، بیمار کند و به چاره‌خویش پردازد، کسی که غیر خود را بر می‌گزیند حتی اگر به‌ظاهر در خوشی و آرامش باشد، هرگز واقعاً این‌گونه نیست. از این‌رو، گاه رنجی تلخ و جانکاه به سراغش می‌آید؛ رنجی برخاسته از بی‌خودی



فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۹۲

و بی‌هویتی، رنجی ناشی از از خود بیگانه شدن و از آن‌جا که سعادت، سعادت خود است، چون او بی‌خود است و ناخود را خود گرفته است، هرگز به سعادت دست نمی‌یابد؛ زیرا سعادت ناخود سعادت خود او نیست. آدمی که از خود بیگانه می‌شود، در واقع می‌کوشد که دیگری باشد و چون او زندگی کند، پس شایسته است که با همان نام خوانده شود. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که اگر عقل ما خود ماست و زندگی عقل زندگی انسان است، پس چرا ارسطو در ابتدای این قسمت از اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید که این‌گونه زندگی بالاتر از مرتبه آدمی است؟ بر اساس بنیادهای فکری ارسطو به دو شیوه می‌توان به این پرسش پاسخ داد، پاسخ‌هایی که البته، با هم مغایرتی ندارند: پاسخ اول مبتنی بر آن است که مقصود ارسطو از عقل معقولات است و جواب دوم بر این اساس است که مقصود وی از عقل، خود عقل است.

اگر در این‌جا ارسطو از عقل، معقول را اراده کرده باشد، باید گفت که مطلق فعالیت آن منظور نیست تا گفته شود آدمی به‌عنوان آدمی می‌تواند بر اساس هویت انسانی‌اش بیندیشد و نیاز به امری ماورائی ندارد، بلکه مقصود معقولات خاصی است که عقل بدان‌ها دست می‌یازد. وی تصریح دارد که عقل یک توانایی است که اگر به کار برده نشود، به چیزی نمی‌ارزد؛ زیرا تمام ارزش آن در فعالیت آن است؛ پس خود عقل به‌خودی‌خود چیزی نیست: زیرا اگر به چیزی نیندیشد، پس ارزش آن به چیست؟ آن دقیقاً مانند فردی است که خواب است. (متافیزیک، ۱۸-۱۹ ب ۱۰۷۴)

از طرفی نیز، صرف اندیشیدن برایش فضیلت به حساب نمی‌آید و مطلق به کارگیری و فعالیت عقلی فی‌نفسه ارزش نیست؛ زیرا عقل به همان‌گونه که می‌تواند به برترین امور بیندیشد، پست‌ترین چیزها را نیز می‌تواند دربرگیرد، اموری که حتی ارزش التفات هم ندارد و نیندیشیدن درباره آنها بارها بهتر از اندیشیدن است:.... زیرا اندیشیدن و فعل تفکر حتی به کسی که به بدترین چیزها در جهان می‌اندیشد نیز تعلق می‌گیرند. بنابراین، اگر باید از این امر اجتناب شود و این فرض است، زیرا حتی بعضی چیزها هست که بهتر است به آنها توجهی نشود تا به آنها پرداخته شود، [پس] فعل اندیشیدن نمی‌تواند بهتر از همه چیز باشد. (متافیزیک، ۳۰-۳۲ ب ۱۰۷۴)

بنابر این بیان، ارسطو هرگز صرف تعقل را یک فعل الاهی نمی‌شمارد. همه چیز در تعقل وابسته به متعقل است.

از سوی دیگر، منظور ارسطو از انسان همین انسان جزئی خارجی است. ما وقتی او را می‌نگریم وجودش را محدود می‌بینیم که حقیقتی مرکب دارد که موجب تضاد در او می‌شود و خواهش‌ها و

هوس های نفسانی بر وجودش حاکم است و افق نگاهش محدود است. آنها که به ما اندرز می دهند که بهتر است به امور انسانی بیندیشیم، نیز چنین تلقی ای از انسان دارند و از این جهت راست هم می گویند. در واقع اشتباه آنها در چیزی نیست که اثبات می کنند، بلکه در چیزی است که از آن غفلت دارند؛ یعنی عنصری الاهی.

در حقیقت در نگرش ارسطو، ما به جهت محدودیت هویت انسانی مان معقولات انسانی داریم. معقولاتی محدود، سطحی و برخاسته از نیاز هویت مرکب مان؛ اما عجیب است که از میان همین انسان ها کسانی به اموری می اندیشند که بسیار برتر از مرتبه آنهاست. تفکر در ذات هستی، غور در حقیقت کل جهان و پرسش از علل نخستین سراسر عالم، فرارفتن از امکانات محدود بشری است و نیازمند چیزی است ماورای هویت مرکب انسان که امکان چنین سیری را به او بدهد. این چیز همان عنصر الاهی، یعنی عقل انسان است؛ اما چون عقل جز معقولاتش نیست، منظور توانایی درک معقولات والاست. در این دیدگاه عقل فی نفسه چیزی تلقی نمی شود، بلکه فقط معقولات اند که مبین و تعیین کننده ذات آن هستند؛ از این رو، عقلی که فقط به امور انسانی می پردازد، عقلی انسانی است که بر اساس هویت مرکب آدمی تنها در رفع نیاز و خواست های بشری اش به کار گرفته می شود، اما عقلی که به دانش های والا و در صدر آنها دانایی نخستین - که نخستین دانایی است - می پردازد، توانایی خداگونه است که در وجود ما به ودیعت نهاده شده است. بنابراین، منظور ارسطو از عقل به عنوان عنصر الاهی در وجود ما در واقع توانایی درک معقولات ماورای حد و مرتبه آدمی است.

این دیدگاه مبتنی بر این است که ما عقل را صرفاً قوه ای لا اقتضا دانسته و آن را تنها با معقولاتش دارای هویت بدانیم. اما در عین حال می توان از میان آثار ارسطو، به ویژه اخلاق نیکوماخوسی و درباره نفس نظری دیگر را نیز استخراج کرد که بر مبنای آن عقل به عنوان یک توانایی و قوه که بر اثر تعقل به فعلیت می رسد، واجد یک هویت مخصوص به خود بوده و خود شأنی مستقل دارد؛ یعنی این گونه نیست که توانایی ادراک معقولات که ما از آن به عقل تعبیر می کنیم، هیچ اقتضا و گرایش و حقیقتی نداشته باشد.

ارسطو در بسیاری از مواضع آثار مختلفش از عقل بما هو عقل نام می برد و آن را فارغ از معقولاتش به عنوان حقیقتی الاهی نام می برد، که بسیار والاتر از مرتبه موجودات است؛ از این رو، تصریح می کند که «در میان پدیده ها خدایی ترین است.» (متافیزیک: ۱۵ ب ۱۰۷۴)



تفکر

بر اساس این نگرش، ذات خداوند عقل است و در میان پدیده‌ها تنها آدمی است که بهره‌ای از امری خدایی (عقل) در خود دارد، آن هم به‌عنوان ذات خود، و وقتی تعقل می‌کند، فعلی خدایی انجام می‌دهد و با تعقل معقولات برتر هر چه بیشتر به خدا نزدیک‌تر و شبیه‌تر می‌شود. پس عقل عنصر مشترک میان خدا و آدمی است و تنها پیوندی که آدمی را از مرتبه‌ ماهیت مرکب و محدود بشری‌اش به سوی ذات بسیط خدایی رهنمون می‌شود. پس این که ارسطو می‌گوید: زندگی عقل بسی والاتر از مرتبه زندگی آدمی است، مبتنی بر این بینش است که عقل امری الاهی است و کسی که می‌خواهد زندگی عقلی را برگزیند، زندگی خداگونه را انتخاب کرده و این البته در مقابل زندگی انسانی ما که مبتنی بر هویت مرکب و مادی ماست، قرار دارد؛ از این‌رو، کسی که زندگی عقل را در برترین مرتبه‌اش برمی‌گزیند، زندگی خداگونه را انتخاب کرده است که بالاتر از مرتبه آدمی است.

اکنون با این تفسیر که عقل فی‌نفسه امری الاهی است و فارغ از معقولاتش شأنیتی الاهی دارد، این پرسش مطرح می‌شود که بنابر این نگرش، عقل باید سراسر الاهی و اندیشه‌های والا داشته باشد؛ زیرا اقتضای امور خداگونه دارد؛ اما می‌دانیم که به همان‌گونه گرایش به تعقل پستی‌ها و رذائل را نیز دارد و چه‌بسا عقل‌هایی که در سراسر زندگی‌شان جز به بدی‌ها و نادرستی‌ها نمی‌اندیشند؟ این حقیقت چگونه با آن تفسیر سازگار است؟

عقل برای ارسطو یک «ابزار» نیست که ما آن را به‌کار بریم. عقل حقیقت ماست که ما را با خود به سمت معقولات می‌برد. از این‌رو، در دست ما و برای ما به‌عنوان چیزی نیست که به ملکیت‌مان درآید، زیرا آزاد از هر چیز و هر کس است و این آزادی‌اش صفت ذات آن است، چون عنصری الاهی است، ولی با تمام این احوال، انسان می‌تواند از این توانایی به نفع خود بهره‌برد و همچون ابزار آن را به‌کار گیرد. در این موقع عقل که به‌طور ذاتی ابزار نیست و نمی‌تواند بشود، از مقام خود تنزل یافته و در مرتبه‌ای پایین‌تر از شأن خود همچون ابزار به‌کار گرفته می‌شود. اما در نگرش ارسطو این عقل، عقلی حقیقی و حقیقت عقل به‌عنوان عنصری الاهی نیست، بلکه هویتی مقلوب و تغییر حقیقت یافته است که در مقام یک ابزار به‌کار گرفته می‌شود.

به همین جهت عقل ابزاری در نظر ارسطو حتی اگر جهانی از تمنیات ما را برآورده سازد، عقل نیست؛ چرا که عقل در این ساحت شأن خود را از دست داده است. دلیل این امر آن است که وقتی عقل ابزار می‌شود، دیگر برای خود زندگی نمی‌کند، بلکه برای خواهش‌های نفسانی به‌کار



عقل

گرفته می‌شود، در حالی که شایسته آن است که تنها برای خویشتن زندگی کند؛ زیرا عقل خود واقعی آدمی است و انسان باید برای خودش زندگی کند، پس زندگی شایسته، زندگی عقل برای خویشتن خود است. اما کسی که عقلش را برای هوشش به کار می‌گیرد و از آن به نفع تمینات ناروایش استفاده می‌کند، در واقع برای خودش زندگی نمی‌کند، بلکه برای دیگری عمر را به سر می‌برد و عقلش که خودش است، فدای دیگری می‌کند و با این کار «خود» را در قربانگاه برای «ناخود» سر می‌برد؛ خودی بسیار والا - که عنصری خدایی است - برده ناخودی بسیار پست که هوس‌هایی فانی است، می‌شود و به تدریج حقیقتش مقلوب شده و از بین می‌رود. و عقل که خود اوست همچون آلت قتاله‌ای برای ذبح خود به دستور ناخود که هوس‌های اویند، استفاده می‌شود. این جاست که ارسطو که خود نمونه آدمی است که یک عمر برای عقلش زندگی کرده است، شگفت‌زده می‌شود و در کمال تعجب می‌گوید: «شگفت است اگر کسی نه زندگی خود بلکه زندگی غیر خود را برگزیند.»

اکنون آشکار است که سه ویژگی اساسی ارسطو برای نیک‌بختی، که تأمین آنها را موجب سعادت‌مندی می‌داند، تنها در زندگی عقلانی و وقف نظر وجود دارد؛ ۱) نیک‌بختی باید متعلق به ذات انسان باشد؛ ۲) نیک‌بختی باید کامل باشد؛ ۳) نیک‌بختی باید پایدار باشد.

اولین و مهم‌ترین ویژگی، مبین آن است که نیک‌بختی باید صفت «ذات» انسان و متعلق به «خود» او باشد. اکنون روشن است که چون «خود» آدمی عقل اوست، پس خوش‌بختی وی چیزی متعلق به عقل اوست و چون سعادت فضیلت است و فضیلت عمل مطابق وظیفه، پس خوش‌بختی انسان، تعقل است؛ چون تعقل فضیلتی است مطابق وظیفه آدمی. از این‌رو، حتی فضایل اخلاقی به قول ارسطو در مرتبه دوم موجب سعادت انسان هستند؛^۷ چرا که انسان بیش از هر چیز عقل است و پس از آن، هویتی مرکب و انسانی است که اقتضای فضایل مناسب خود یعنی محسنات اخلاقی دارد. دومین ویژگی سعادت، مستلزم کمال در خوش‌بختی است؛ یعنی خوش‌بختی چیزی خودبسنده است که با دارایی آن نیازی به چیزی دیگر نیست و به تعبیر ارسطو «به‌تنهایی زندگی را دلخواه کرده و از همه چیز بی‌نیاز می‌کند.» این ویژگی نیز، صرفاً در زندگی متفکرانه یافت می‌شود؛ زیرا تنها در این نوع زندگی است که شخص برای خوش‌بخت شدن به چیزی جز تفکر نیاز ندارد و خودش به‌تنهایی کافی است. در زندگی متفکرانه، ما تنها برای خود زندگی می‌کنیم و در این زندگی به چیزی جز خود - که عقلمان است - نیازی نداریم؛ اما در سایر زندگی‌های دیگر خیر ما



تأمل:

همواره در گرو چیزهایی غیرخودمان است. متفکر برای سعادت از همه چیز بی نیاز است و تنها به سبب جنبه های انسانی اش همچون دیگر آدمیان از مواهب بهره می برد؛ اگر چه استفاده او نیز محدود و تنها برای گذران است و هرگز در این حد توقف نمی کند، چرا که زندگی اش را وقف نظر کرده است:

ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست کم برای فعالیت خود نیازمند آن چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند؛ ولی چون آدمی است و در میان آدمیان به سر می برد، میل دارد که اعمال منطبق با فضیلت نیز به جا آورد و بدین جهت به چیزهای خارجی احتیاج دارد تا بتواند زندگی انسانی بگذراند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳-۵ ب ۱۱۷۸)

سومین ویژگی خوشبختی، یعنی پایداری نیز تنها در حیات فکری وجود دارد. پایدارترین سعادت آن است که تا آدمی هست، آن نیز باشد و آشکار است چون آدمی عقل است، سعادت عقلانی ماندگار است. هر نوع خیر دیگر تابع و منوط به عوامل خارجی است که هر لحظه امکان نابودی دارد؛ اما سعادت عقلانی در گرو چیزی است که در نظر ارسطو هیچ گاه از بین نمی رود: عقل، حقیقتی الهی است و جاودان؛ از این رو، آدمی هر چه عقلانی تر شود، الهی تر و ماندگارتر می شود. در نگاه ارسطو با مرگ، عقل از بدن جدا می شود و به حیات خود ادامه می دهد؛ حیاتی که کاملاً منوط به فعالیت است که وی در دنیا داشته است. جایگاه آخرتی آدمی در گرو زندگی عقلانی او در دنیا است. از این رو، چون تنها عقل باقی می ماند، فقط کسی سعادت مند است که برای عقلش که البته خودش است، زندگی کرده باشد. پس پایدارترین نیکبختی، نیکبختی عقل است. علاوه بر این، او در بند پایانی این قسمت در اخلاق نیکوماخوسی می گوید که این زندگی همچنین لذت بخش ترین زندگی نیز است.

لذت در نظر ارسطو

بی تردید همان گونه که افلاطون در بسیاری از رسائل خود متذکر شده است، سعادت شامل بلکه عین لذت است. پس حق داریم بگوییم که اصلاً سعادت نائل شدن به اوج لذت است. از این روست که ارسطو از آن با عنوان معیاری مستقل نام می برد و تأمین لذت کامل و پایدار را دلیل سعادت مندی کامل و راستین می شمارد. او درباره لذت دو اصل را عنوان می کند:



فکر نظر

الف) لذت حالت نفس است. پس لذت بردن متعلق به نفس بوده و نفس است که معین می کند چه چیزی لذیذ است و چه چیزی نیست. لذا خود شیء فارغ از نفس نمی تواند متعلق صفت لذت واقع شود.

ب) برخی لذت ها بر حسب طبیعت لذیذ هستند و بعضی این گونه نیستند. در این جا به ظاهر میان این دو اصل تعارضی وجود دارد. ارسطو یک بار می گوید: لذت متعلق نفس است و نفس معین می کند که چه چیزی لذیذ است و از طرف دیگر می گوید: بعضی چیزها فی نفسه لذیذند. از بیان ارسطو به دست می آید که منظور او این نیست که بعضی چیزها فارغ از ذات ما خودشان به خودی خود لذیذند؛ زیرا لذت صفت شیء نیست، بلکه صفت آدمی است. وی می گوید که نفس انسان بعضی چیزها را بر حسب طبیعت شان می خواهد و از ذات آنها لذت می برد؛ ولی برخی چیزها را فی نفسه نمی خواهد، بلکه از آن جهت می خواهد که خواهش و عطشی را در او ارضا می کنند. دسته اول چون بر حسب طبیعت خواسته می شوند، لذیذند و هیچ وقت اشتیاق به آنها کم نمی شود، بلکه مدام شعله ور می شود. اما دسته دوم چون فی نفسه خواسته نمی شوند بعد از ارضای ما و کسب لذت دیگر نه تنها آنها را نمی طلبیم، بلکه حتی از آنها منزجر و متنفر نیز می شویم؛ زیرا بر حسب طبیعت از آنها لذت نمی بریم، بلکه به جهت آن که خواستی از ما را ارضا می کنند و در واقع، به تبع هوس و شهوت خود آنها را می خواهیم؛ برای مثال، لذت ناشی از غذا خوردن از آن روست که ما گرسنه ایم و چون گرسنگی ما را رفع می کند، خواسته می شود و به محض این که سیر شدیم، حتی ممکن است از غذا منزجر شویم. این جا لذت کاملاً تابع خواست ماست و خود شیء فی نفسه لذیذ نیست.

اما برخی لذات فی نفسه لذیذند؛ یعنی تابع طلب موضعی ما نیستند، بلکه ما خود آنها را می خواهیم. برای مثال، دانش و شناخت لذتی گرامی است، اما لذتی است که تابع خواست ما نیست که اگر خواستمان تمام شد این امر هم بالطبع به کناری نهاده شود، بلکه خودش فی نفسه لذیذ است؛ یعنی ما خود آن را می خواهیم: خودش را برای خودش و نه برای ارضای خواسته ای. به همین دلیل، دانش راستین نیز دانشی است که فقط و فقط برای خودش خواسته شود نه برای غایت خارجی ای غیر از نفس دانایی. این لذت، لذت اصیل است؛ زیرا در این جا چیزی را برای خودش دوست داریم و از آن لذت می بریم. به همین دلیل هر چه بیشتر به دست آوریم، لذت بیشتری می بریم و این لذت تمام نمی شود.



تذکره:

دقیقاً به همین دلیل ارسطو می گوید که در مورد بیشتر مردم چیزهای لذیذ با هم تعارض دارند، چون این چیزها بر حسب طبیعت لذیذ نیستند؛ یعنی لذت‌های بیشتر مردم تابع هوس و میل آنهاست و چون امیال مختلف‌اند و متعارض، میان لذت‌های آنها تعارض رخ می‌دهد. اما کسی که چیزی را که بر حسب طبیعت لذیذ است، می‌طلبد لذاتش متعارض نیست؛ زیرا بر اساس میل عمل نمی‌کند تا میان امیالش تعارض پیش آید، بلکه آنچه را می‌طلبد که فی‌نفسه لذیذ است؛ از این‌رو، به وحدت لذت که لذت تام است، می‌رسد.

اما چون لذت در واقع، حالت نفس است، پس لذت واقعی، لذتی است که برای نفس آدمی به‌دست می‌آید و چون آدمی بیش از هر چیز عقل است و عقل خود حقیقی هر کسی است؛ بنابراین لذت تعقل، لذتی واقعی است که نه برای هوس و میل و حالتی عارضی وجود ما خواسته شود، بلکه خواست خود ماست و ما تا هستیم این خواستمان نیز وجود دارد. بنابراین، چون ذات ما عقل است، لذت واقعی، کامل، پایدار، شریف و خاص ما نیز تعقل است: «آنچه پیش‌تر گفتیم، اکنون صادق است که: هر آنچه خاص ذات هر چیزی است، بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن موجود است. بنابراین، برای انسان زندگی عقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی است؛ زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است».



فکر:

آخرین مطلبی که شایسته است بدان توجه کنیم، حقیقتی است که از مطالب گذشته کاملاً آشکار است. ارسطو زندگی فلسفی را زندگی سعادت‌مندانه می‌داند، اما ممکن است این پرسش عنوان شود که از دلایل مذکور و تفسیر خاص ارسطو از زندگی، فضیلت و سعادت، آنچه به‌دست می‌آید این است که زندگی «عقلانی» خوش‌بختی است و این نوع زندگی شامل هر نوع تعقل می‌شود، از این‌رو، نه فقط فلسفه، بلکه هر دانش دیگری نیز مد نظر است. پس چرا با این احوال، ارسطو مدام و با تأکیدهای فراوان اصرار دارد که این نوع زندگی مختص فیلسوف است؟ پیش از هر چیز باید بدانیم که ارسطو در سراسر مباحثی که در آثار گوناگونش درباره زندگی سعادت‌مندانه مطرح کرده است، همواره می‌گوید که منظورش از زندگی وقف نظر زندگی فیلسوفانه است و تصریحات فراوان او تا آن اندازه صریح و بی‌پیرایه است که امکان هر گونه توجیه و تفسیر دیگری را از آدمی می‌گیرد.

البته، باید به این حقیقت مهم توجه کنیم که کسی نمی‌تواند بگوید که چون فلسفه برای ارسطو معنایی اعم دارد که شامل انواع دانش‌های نظری می‌شود، در این موارد منظورش مطلق دانش‌های

نظری است؛ زیرا توصیفات او به گونه‌ای است که به ناگزیر تنها دانایی نخستین را منظور می‌دارد و در این موارد - چنان که تقریباً همه شارحان ارسطو متفق‌اند - متون وی کاملاً اصرار و تصریح دارد که سعادت واقعی تنها نصیب فیلسوف به معنای شخص مشغول به تفکر فلسفی به معنای دانایی نخستین می‌شود و نه دانشمند طبیعی یا ریاضی.

اکنون با این وصف به این پرسش چه پاسخی باید داد؟ آنچه مایه سعادت واقعی ماست تعقل است؛ اما تعقل در گرو معقول خود است و ارزش و مرتبه آن وابسته به آن چیزی است که اندیشیده می‌شود. بنابراین، گرچه تفکر خوش‌بختی را در بر دارد، روشن است که از طرف دیگر، این امر به‌طور کامل وابسته به متعلق تفکر است.

چیزهایی که آدمی می‌کوشد تا آنها را بشناسد (معقولاتش)، تفاوت رتبی دارند و بالاترین معقولات، معقولات دانایی نخستین است؛ زیرا همه چیزهای دیگر با اینها شناخته می‌شوند و از اینها آغاز می‌شوند و در هستی‌شان به‌طور کامل منوط و وابسته به اینها هستند. برتری دانایی نخستین بر تمام انواع معرفت صرفاً به‌لحاظ کمی نیست. بلکه ماهیتاً آنچه فلسفه می‌شناسد متفاوت از دیگر دانش‌هاست و از این جهت فلسفه را نباید در عرض دانش‌ها قرار داد. ارسطو اصرار دارد که فلسفه دانشی است که بالاتر از همه انواع علوم و هنرها ایستاده و همه چیز در پی و تابع آن هستند و موضوع آن ماهیتاً متفاوت از بقیه است؛ زیرا در حالی که علوم دیگر هر یک به اشیای جزئی می‌پردازند، فلسفه هستی را می‌شناسد و از این جهت معقول او به‌راستی قابل مقایسه با موضوعات شناخت دیگر دانش‌ها نیست. از این‌رو، نمی‌توان آن را کنار علوم دیگر نهاد و همه دانش‌ها - با تمام تفاوت رتبی حاصل از موضوعشان - در ذیل و تابع فلسفه‌اند و از همین‌روی، فلسفه در مرتبه والاتر از دانش‌های دیگر است. از این‌رو، وقتی ارسطو از سعادت حاصل از تعقل سخن به میان می‌آورد، همواره برترین نوع دانایی را در نظر دارد اقرار دارد که علوم همه با هم می‌توانند در یک ردیف باشند، ولی فلسفه و دانایی نخستین در مرتبه و جایگاهی بسیار والاتر از دیگران است. از این‌رو، آشکار است که برترین مرتبه تعقل که در واقع تعقل، برترین معقولات و همان زندگی فلسفی است، والاترین، شریف‌ترین و برترین نوع زندگی است.

اما دلیل اصلی‌ای که ارسطو بر اساس آن معتقد است که دانایی نخستین، تنها دانشی است که سعادت واقعی و اعلائی بشر را ممکن می‌سازد، این است که سعادت انسان در تشبه او به خداست و تنها فیلسوف است که با تفلسف، شبیه‌ترین آدمیان به خداوند می‌شود.



تفکر

فلسفه، برترین مرتبه حیات

در نظر ارسطو (πολαχως λεγεται το ειναι) بودن (وجود) به طرق مختلفی گفته می‌شود یا معانی گوناگونی دارد، و این که موجود به انواع مختلفی گفته می‌شود، نشانه انواع مختلف آن در واقعیت عینی نیز است. درست به همین دلیل بحث از معانی مختلف وجود، تنها یک بحث زبانی نیست، بلکه تأمل در حقیقت وجود و انواع مختلف آن است که در عین وحدت در حقیقت وجود، متفاوت‌اند.

بیان ارسطو در این باره نشانه آن است که «بودن» به انحاء گوناگون تحقق دارد و این که ما در جهان موجودات مختلفی می‌بینیم، ناشی از تفاوت در نوع بودن خاص آنهاست. در نظر ارسطو، موجود در عام‌ترین تقسیم دو نوع است: موجود زنده و موجود مرده. وی در جدل می‌گوید که یک تعریف واحد از زندگی که بر انواع حیات صادق باشد، غیرممکن است؛ زیرا انواع موارد زندگی هر یک به لحاظ ذات و جوهر غیر از دیگری است؛ پس اگر کسی هم تعریفی ارائه دهد که بر اشیاء هم‌نام صادق باشد در مورد هر یک به تنهایی صادق نیست:

و این وضعیت، در تعریف دیونوسیوس از زندگی وجود دارد؛ زیرا او می‌گوید: حرکت یک جنس که به خود خوراک می‌دهد و با آن به وجود آمده و همواره همراهش است، تنها به گیاهان تعلق می‌گیرد و نه جانوران؛ اما زندگی به نظر نمی‌رسد که تنها به یک صورت [در مورد موجودات مختلف] گفته شود، بلکه به شیوه‌ای به جانوران و به شیوه‌ای دیگر به گیاهان تعلق می‌گیرد. (جدل، ۲۶-۲۸ ب ۱۴۸)

بنابراین، اگر از ارسطو پرسیم که منظور وی از موجود زنده چیست، به ما می‌گوید که منظورمان کدام نوع موجود زنده است، زیرا زنده بودن برای گیاه، غیر از حیوان و از حیوان، غیر انسان و از انسان، غیر از خداوند است.

ارسطو بر این باور است که جوهر، قسمی از وجود است که به نحو مستقل وجود دارد و به معنای اولی و اصیل قابل حمل بر اجسام طبیعی است و اجسام طبیعی در اولین تقسیم، شامل موجودات زنده و مرده می‌شوند. بنابراین، حیات مبنایی‌ترین معیار تقسیم‌بندی موجودات است: گوئیم یکی از اجناس وجود جوهر است... اما رأی عام بر این است که اجسام به جوهریت احق از همه چیز است و در میان آنها اجسام طبیعی چنین است؛ زیرا که



فلسفه

اینها اصل اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات‌اند و بعضی دیگر حیات ندارند، و مقصود ما از حیات این است که جسم تغذی کند و نمو یابد، و خود به خود فساد پذیرد. (دربارهٔ نفس، ۷-۱۵ الف ۴۱۲)

از جملهٔ اخیر ارسطو به دست می‌آید که حیات در نظر وی بیش از هر چیز بر قوه‌ای دلالت دارد که موجب تغذیه و رشد می‌شود؛ بنابراین، اولین مصداق زندگی در عالم خارج موجب تکوین اولین مفهوم و معنای حیات می‌شود.

اگر ارسطو از پاسخ دادن به موجود زنده، زنده بودن است، زندگی را باید در این اندیشهٔ وی دنبال کرد که او موجود را به معنای نخست که جوهر است، در درجهٔ اول بر موجودات محقق در خارج حمل می‌کند که مفاهیم کلی در ضمن آنها تحقق دارند. بنابراین، در نگاه او آنچه وجود دارد، موجوداتی هستند که زنده‌اند و نه موجود زنده به طور مطلق و چون موجودات زنده متفاوت‌اند، نمی‌توان به طور مطلق تعریفی کلی از موجودات زنده ارائه داد که تمام انواع آنها را به طور دقیق در بر گیرد.

اما با این همه، ارسطو احساس می‌کند که به هر حال، میان انواع مختلف نفس و یا انواع گوناگون موجود زنده حلقهٔ واسطه و وجه اشتراکی هست که باعث می‌شود تا انواع گوناگون آنها را با یک نام بخوانیم، همان گونه که موجودات کاملاً مختلف را با نام واحد «موجود» می‌خوانیم؛ زیرا همگی آنها در حقیقت بودن، اشتراک دارند و این چگونه بودن است که آنها را از هم متمایز می‌کند. از این رو، درست است که نمی‌توان انواع موجود زنده را تحت یک عنوان کلی تعریف کرد، اما می‌توان ادعا کرد که حقیقت زنده بودن مفهومی واحد است که مصادیق متفاوتی دارد و چون در واقعیت عینی با موجودات زنده به کلی متمایز و مغایر از هم روبه‌رویم، نمی‌توانیم آنها را به نحو واحد و یگانه در نظر بگیریم؛ ولی به لحاظ مفهومی می‌توان گفت که آنها تحت یک عنوان کلی زنده بودن‌اند و بعد آن را تعریف کنیم. به قول ارسطو، می‌توان از مفهوم واحدی استفاده کرد که به نحو اجمالی و کلی بر همهٔ انواع صادق است، گرچه به نحو تفصیلی و عینی بر هر یک به تنهایی و به درستی دلالت نمی‌کند. بنابراین نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که او تعریفی دقیق از زنده بودن ارائه دهد، به نحوی که شامل انواع مختلف موجودات زنده و انواع زندگی‌ها از زندگی گیاهی تا حیوانی و انسانی شود؛ اما به قول خود او «اگر مجبور باشیم که تعریفی ارائه کنیم» این



عنوان:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۰۱

کار را انجام می‌دهیم. به نظر می‌رسد این جبر تنها به لحاظ آموزشی و اقتضای ذهن نیست، بلکه ارسطو خود متوجه این حقیقت است که زنده بودن، نوعی بودن و مرده بودن، نوعی دیگر است. بنابراین، زندگی وضعیتی خاص از بودن است که متفاوت با مرده بودن است. هر چند انواع مختلف زندگی با هم متفاوت‌اند، اما به هر حال آنها انواعی متفاوت از یک نوع بودن خاص هستند که همگی در مراتب مختلف در مقابل نوع خاص دیگر بودن (مرده بودن) قرار دارند؛ ولی سرانجام باز هم باید گفت که در نظر ارسطو، این موجودات زنده تا آن اندازه در حقیقت با هم متفاوت‌اند که حتی تلاش ما در طریق لوژیکوس انتزاعی و مفهومی (λογικός) تاب مقاومت در برابر حقیقت و اصالت روش فوسیکوس (φυσικός) طبیعی و عینی را ندارد؛ زیرا گرچه ممکن است ما به لحاظ مفهومی همه انواع موجودات زنده را با نام واحد موجودات زنده بنامیم، زنده بودن خدا کجا و زنده بودن گیاه کجا؟

همیشه برای فهم حقایق باید به آغازها و سرچشمه‌ها رفت و ارسطو دقیقاً همین کار را می‌کند و می‌پرسد: اولین جلوه حیات را کجا می‌بینیم؟ دقیقاً کجاست که مرز مرگ و زندگی پدیدار می‌شود؟ کجاست که زنده بودن آغاز می‌شود؟ و سرآغاز زندگی کجاست؟

به ظاهر اولین جلوه حیات را در گیاهان می‌بینیم. در گیاهان چیزی است که در دیگر موجودات (جمادات) نیست؛ چیزهایی چون حرکت (به معنای مطلق تغییر و زمان‌داری)، تغذیه، رشد، و حداقل ادراک ممکن. اما آیا این چیزها حیات را در مجموع می‌سازند، یا آن که حیات چیز دیگری است؟ او آشکارا این امور را نتیجه و نشانه زندگی می‌داند؛ اما خود زندگی در گیاه چیست؟

پاسخ ارسطو به این پرسش، نفس است... در مورد موجودات زنده، که بودنشان، یعنی زنده بودن، نفس علت و اصل بودن و زنده بودن آنهاست. (درباره نفس، ۱۱-۱۲ ب ۴۱۵)

در واقع، بودن موجود زنده یعنی همان زنده بودن آن؛ زیرا زنده بودن - چنان که گذشت - نوعی خاص از «بودن» است. پس حقیقت موجود زنده، زندگی آن است و مبدأ و «اصل بودن و زنده بودن» آن، برخاسته از نفس است؛ بنابراین، نفس چیزی است که موجود زنده را آن می‌کند که هست.

اکنون باید پرسید که نفس چیست که موجب می‌شود گیاه به ازای آن زنده باشد و در واقع، آن باشد که هست؟ ارسطو بار دیگر، در برابر این پرسش اعتراض می‌کند که آنچه در واقع هست «نفس» نیست، بلکه نفس‌هاست. بنابراین، باید به دقت پرسید که فلان نفس چیست؟ خود او در



فکر کنید

این باره می‌گوید: «پس اگر مجبور باشیم تعریف کلی اطلاق‌پذیر بر همهٔ انواع نفس به‌دست بدهیم، باید آن را به‌عنوان فعلیت اول جسم دارای اندام توصیف کنیم.» (دربارهٔ نفس، ۳-۵ ب ۴۱۲)

از این‌رو، باید گفت که ما دو نوع جسم داریم: جسم جاندار و بی‌جان؛ زیرا: برخی اجسام طبیعی - در مقابل تعلیمی و صناعی - دارای حیات است و بعضی دیگر حیات ندارد. (دربارهٔ نفس، ۱۴ ب ۴۱۲)

آنچه موجب حیات می‌شود، نفس است؛ زیرا نفس کمالی است که وقتی در جسمی باشد، موجب اصلی‌ترین تمایز آن با جسم بی‌جان می‌شود و در اولین مرتبه، توانایی تغذیه و رشد را در او ممکن می‌کند؛ چنان‌که ارسطو آشکارا می‌گوید:

مقصود ما از حیات این است که جسم تغذیه کند و نمو یابد و خود به خود فساد پذیرد. (دربارهٔ نفس، ۱۵ ب ۴۱۲)

اما گونهٔ دیگر حیات، زیستن حیوان است. وی این نوع زندگی را به‌طور صریح در مرتبه‌ای بالاتر از حیات گیاهی قرار می‌دهد؛ زیرا حیوان با داشتن تمام ویژگی‌های زندگی گیاهی، واجد اوصاف دیگری است که حیات ویژهٔ حیوانی او را به‌وجود می‌آورند.

از این‌رو، چون حیوان علاوه بر حیات گیاهی، حیات حیوانی هم دارد، بنابراین زندگی قوی‌تر و گسترده‌تری دارد که امکانات بیشتری را نیز برای او فراهم می‌کند. عاملی که حیوان را از گیاه زنده‌تر می‌کند احساس است. حیوان موجودی حساس است و احساس، اولین مرتبهٔ آگاهی است.

احساس، درک جزئی امر جزئی به‌وسیلهٔ قوای ادراکی است؛ در حالی که آگاهی راستین برای ارسطو، دانستن چرایی است و احساس به ما چرایی را نمی‌گوید. بلکه دربارهٔ این شیء جزئی همین قدر می‌گوید که این‌گونه هست. پرسش، زمانی رخ می‌نماید که چرایی باشد و چرایی، زمانی به‌وجود می‌آید که از ذات موجود پرسش شود و پرسش از حقیقت، زمانی ممکن می‌شود که ما از مرتبهٔ این شیء جزئی و درک جزئی آن بیرون آمده و به‌طور کلی بپرسیم: چرا این شیء این است که هست؟ این پرسش (ti es ti) گرچه ناظر به اشیای جزئی عالم است، متوجه حقیقت آنهاست که فقط محدود به این خاص این‌جا نیست، بلکه پرسش از «این‌گونه» چیز است که چرا این‌گونه هست؟

در این مرتبه است که علم، دانش و معرفت شکل می‌گیرد؛ مرتبه‌ای که فقط انسان در آن راه



تفکر

دارد. گیاه هیچ آگاهی و التفاتی ندارد. حیوان التفات و آگاهی دارد، اما در حد اشیای جزئی و در حد تجربه شخصی بسیار اندک و ناپیوسته، فقط احساس می‌کند و هیچ‌گاه از احساس بالاتر نمی‌رود و نمی‌پرسد؛ اما انسان، علاوه بر احساس می‌پرسد. انسان و حیوان هر دو اشیا را می‌بینند؛ حیوان فقط آنها را به نحو جزئی احساس می‌کند و می‌بیند؛ حال آن‌که انسان می‌بیند و می‌پرسد. «عقل» است که موجب این حیات خاص می‌شود. عقل، توانایی است که با آن وجود و بودن ویژه‌ای در هستی شکل می‌گیرد و زندگی دگرگون پدید می‌آید که آن قدر از انواع دیگر زندگی متمایز است که باز نیز باید به ارسطو حق داد که بگوید میان زندگی یک گیاه و حیوان با انسان شباهتی نیست؛ زیرا زندگی نوع مشترکی نیست که بر همه آنها حمل شود. در انسان اساساً زندگی «دیگری» وجود دارد.

انسان بالضروره انواع دیگر زندگی (گیاهی و حیوانی) را در خود دارد؛ البته، نه آن‌گونه که در گیاه و حیوان وجود دارد، بلکه آن‌گونه زندگی را در خودش به‌عنوان انسان دارد. علاوه بر این، اختیار در وجود او حقیقتی است که وی را به کلی از دو نوع دیگر متمایز می‌کند. انسان توانایی انتخاب دارد و زندگی مهم‌ترین انتخاب اوست. او خود می‌تواند زندگی خود را برگزیند. او حتی می‌تواند اساساً زنده بودن و نبودن خود را انتخاب کند؛ بنابراین اولین انتخاب و مسئله‌ای که در برابر انسان است، اصل بودن و نبودن است و پس از آن چگونه بودن. از این‌رو، ارسطو معتقد است که مسئله واقعی انسان در سراسر زندگی‌اش همواره چگونه بودن است. آدمی می‌تواند تنها تغذیه و رشد کند و سرانجام از بین برود، نه «عین» یک گیاه، بلکه «مانند» یک گیاه. علاوه بر این، می‌تواند ببیند، بشنود و احساس کند؛ اما نپرسد، و حتی اراده نکند که «بداند» او می‌تواند بکوشد تا بداند و زندگی‌اش را وقف دانایی کند؛ همان‌گونه که اقتضای ذات وی به‌عنوان یک انسان (موجود عاقل) است، اما بودنی بسیار برتر و بالاتر از انواع دیگر زندگی.

خدا صرف عقل است، بی‌آغشتگی به هیچ موجود غیرعقلی و فعل تعقلش در برترین مرتبه است و چون زندگی تعقلی، برترین نوع بودن است و خدا این نوع بودن را در برترین مرتبه دارد؛ پس برترین نوع بودن و برترین زندگی را داراست. با این وصف «عقل» وجه مشترک انسان و خداست. تعقل فلسفی که برترین نوع اندیشیدن است، در برترین مرتبه از آن خداست و معرفتی است فراتر از حدود انسانی؛ اما در میان آدمیان تنها فیلسوفانند که می‌کوشند به این تعقل خدایی نزدیک شوند. در واقع، فلسفه نیز کوششی است برای شبیه‌شدن به آنچه خدا واجد آن است و



فکر کنید

خداوند چون دانای مطلق است، فیلسوف با تفلسف تلاش می کند تا به اندازه ظرفیت وجودی اش به دانایی برترین که در برترین مرتبه از آن خداست، نزدیک شود. از این رو، فلسفه در نظر ارسطو در حقیقت و بنیاد خود تنها الاهیات است، چرا که چیزی نیست، مگر کوششی از جانب انسان برای الاهی شدن. موضوع فلسفه در نظر ارسطو، هستی است نه خدا و از این جهت، خدا تنها مسئله‌ای از مسائل گوناگون دانش فلسفی است؛ اما حقیقت آن و آنچه بنیاد متافیزیک را تشکیل می دهد الاهیات است؛ الاهیات به معنای الاهی شدن:

چنین می نماید که کسی که زندگی موافق عقل می گذراند و عقل را می پرورد، زندگی اش به بهترین وجه نظم یافته است و خدایان او را بیش از همه دوست دارند؛ چه اگر خدایان - چنان که مردمان معتقدند - به اعمال و رفتار آدمیان توجه دارند، بی گمان از آن چیزی شادمان می شوند که خویشی نزدیک با آنان دارد، و آن جز عقل نیست، و به آدمیانی که عقل را دوست دارند پاداش نیک می دهند؛ زیرا اینان چیزی را می پرورند که در نظر خدایان گرامی ترین چیزهاست و در هر عملی که به جای می آورند، درستی و شرافت را در نظر دارند. در این که همه این خصوصیات به فیلسوفان تعلق دارند تردید نیست و از این رو، خدایان فیلسوفان را بیش از همه دوست دارند و فیلسوفان چون محبوب خدایان اند، از عالی ترین درجه نیک بختی بهره ورند و بیش از همه آدمیان نیک بخت اند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۲۲ الف ۱۱۷۹)

چنان که ارسطو در این بند می گوید، عقل عنصر مشترک میان انسان و خداوند و حقیقتی خدایی است که در آدمی نهاده شده است. روشن شد که در نگاه ارسطو، برترین موجود در عالم هستی «عقل» است، زیرا مستلزم برترین مرتبه زندگی و زنده بودن است و چون خداوند عقل محض و مطلق است زنده جاودان است و زندگی اش برترین مرتبه حیات است. انسان - در میان همه انواع موجودات - تنها موجودی است که به دلیل وجود این عنصر الاهی می تواند حظی از زندگی خدایی ببرد؛ اما به اندازه‌ای که از این عنصر بهره جوید، آن را به کار برد و به فعلیت آورد؛ زیرا زندگی تنها دارا بودن توانایی تعقل نیست، بلکه در واقع «زندگی، فعلیت عقل است». بنابراین، آدمی هر چه فعالیت عقلی بیشتری کند، تعقلی قوی تر و برتر و در نتیجه، چون عقل ذات و خود اوست و نیز همین زندگی است، زندگی ای زنده تر و برتر، شریف تر و لذت بخش تر خواهد داشت. ارسطو در قسمتی از کتاب لامبداء متافیزیک، شاهکار فلسفی خویش را ترسیم می کند و در ضمن وصف خداوند، در نیایشی فیلسوفانه، اشتیاقی از سر تفکری عمیق و شناختی واقعی، برای



تأمل

خداگونه شدن در مخاطبش به وجود می آورد؛ کوششی برای زنده تر شدن با انجام دادن فعالیتی که خود عین زندگی است؛ یعنی تعقل:

بنابراین، آسمان (جهان محسوس) و جهان طبیعت بر چنین مبدئی وابسته اند، و زندگی او بهترین گونه است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم) زیرا او همیشه در این حال است که ما نمی توانیم باشیم، زیرا فعلیت او همچنین لذت است. (و به همین خاطر بیداری، احساس و تفکر لذت بخش ترین اند و به خاطر اینها نیز امیدها و خاطره ها این گونه اند). اما تفکر فی نفسه مربوط به آن چیزی است که فی نفسه بهترین است. و اندیشه در برترین مرتبه آن متعلق به چیزی است که در حد اعلا بهترین است. و عقل به خود می اندیشد، زیرا با ماهیت متعلق خود مشترک (متحد) است؛ زیرا آن در ارتباط و تعقل متعلقش خود نیز تعقل می شود [به خود نیز می اندیشد]. چنان که فکر و متعلق آن یکی هستند، زیرا آنچه قابلیت دریافت متعلق اندیشه یعنی ماهیت را دارد، فکر است؛ اما آن فعال است زمانی که دارای این متعلق است. بنابراین، این دارندگی بیش از آن پذیرندگی به نظر می آید در خور عنصر الاهی است و فعل تأمل [و تعقل] لذت بخش ترین و بهترین است. پس اگر خدا همیشه در آن حال خوش است که ما گه گاه در آن حالیم، شگفت انگیز است؛ اما اگر در حالی خوش تر است، بیشتر شگفت انگیز است. اما به هر حال، او چنین است و زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعلیت عقل زندگی است و خدا فعلیت است و فعلیت ذاتی خدا زندگی برترین و جاویدان است. بنابراین، ما می گوئیم: خدا زنده، جاویدان و بهترین است؛ از این رو، زندگی و هستی پیوسته و جاویدان از آن اوست، زیرا خدا این است. (متافیزیک، ۱۴-۲۹ ب ۱۰۷۲)

در این فقره، آنچه ارسطو خدا را با آن وصف می کند، نشانه مهم ترین چیزی است که ما می توانیم از خدا بدانیم، چرا که بیان کننده ذات الاهی است. این وصف آن است که خداوند عقل محض است و از آن جا که عقل زنده ترین نوع زندگی است، چون خداوند برترین معقول را که خود اوست، می اندیشد:

بنابراین او باید خودش را تعقل کند (چرا که عالی ترین چیزهاست) تعقل او تعقل تعقل است (متافیزیک، ۳۳-۳۴ ب ۱۰۷۴).



عقل

پس او زنده‌ترین موجود است و دراصل زندگی او راست، چرا که همواره در برترین حالت ممکن - تعقل محض - به سر می‌برد؛ حالتی که ما تنها گه‌گاه می‌توانیم به مراتبی از آن دست یابیم. پس اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گه‌گاه در آن حالیم، شگفت‌انگیز است. اما حال او بسیار برتر از آن چیزی است که ما گاهی تجربه می‌کنیم؛ از این‌رو، «اگر در حالی خوش‌تر است، بیشتر شگفت‌انگیز است». اما این حقیقتی است که وجود دارد و به هر حال، او چنین است. به همین دلیل، زندگی دراصل برای او و از اوست و با وی معنا می‌یابد؛ زیرا «زندگی نیز از آن اوست». «زندگی فعلیت عقل است» و وقتی عقل در فعالیت است آن هم دربارهٔ تعقل برترین معقولات، او در برترین و قوی‌ترین مرتبهٔ زندگی و حیات است و خدا تنها موجودی است که همواره در فعالیت است؛ او فعلیت تام است و این فعلیت، فعلیت ذات اوست و «فعلیت ذاتی خدا، زندگی برترین و جاویدان است». از این‌رو، چون «فعل تأمل لذت‌بخش‌ترین و بهترین است»، «بنابراین می‌گوییم که خدا زنده، جاودان و بهترین است؛ به این دلیل، زندگی و هستی پیوسته و جاودان، از آن اوست، زیرا خدا این است».

اما از آن‌جا که «انسان شبیه خداست.» (اخلاق ائودموسی، ۱۴-۱۹ ب ۱۲۴۵) «و بلکه به دلیل [آن‌که] عنصری الهی در اوست» می‌تواند با فعلیت آن عنصر الهی (عقل) به زندگی عقلانی برسد. در میان تمام انواع موجودات جهان هستی این تنها انسان است که می‌تواند خودش نوع زندگی‌اش را برگزیند. جماد، گیاه و حیوان همان‌هایی‌اند که هستند و نمی‌توانند جز آن باشند، اما انسان می‌تواند آنچه که می‌خواهد باشد. از زندگی گیاهی تا زندگی الهی عرصه‌ای است که انسان‌ها بنا به آگاهی و ارادهٔ خود در آن حرکت و نوع زیستن خویش را انتخاب می‌کنند و در میان آدمیان این فیلسوفان‌اند که با فعالیت عقلی و نظری در حد اعلا می‌کوشند تا به زندگی خدایی که زنده‌ترین، شریف‌ترین و لذت‌بخش‌ترین مرتبهٔ زندگی است برسند:

نتیجه‌گیری

در بخش اول گفتیم که به نظر ارسطو زندگی برتر برای انسان، زندگی‌ای است که سعادت او را تضمین کند و گذشت که سعادت، به فضیلت رسیدن است، و دیدیم که فضیلت برای هر چیز، عمل به اقتضای ذات است و چون آدمی عاقل است، فضیلت و در نتیجه سعادتش تعقل است، آن هم برترین مرتبهٔ تعقل. از این‌رو، نیک‌بختی آدمی عبارت از زندگی وقف نظر است. در بخش دوم



تأمل:

نیز روشن شد که برترین مرتبه وجود، زنده بودن و حیات، عقل است و چون خدا عقل محض است، زنده‌ترین موجود است.

اکنون در پایان دو بخش، این حقیقت آشکار می‌شود که برترین شیوه زندگی انسانی همان است که برترین مرتبه زنده بودن و حیات را برایش به ارمغان آورد و این زندگی عقلانی است. پس علت اساسی این که زندگی وقف نظر عامل سعادت آدمی می‌شود این است که او را به بالاترین درجه حیات و زندگی (زندگی الهی و خدایی) می‌رساند. و دیدیم که این زندگی عقلانی به معنای واقعی و راستین در تعقل فلسفی تبلور دارد که خود پرتوی از زندگی خدایی است.

مشهور است که ارسطو فیلسوف حیات است نه زندگی؛ او بیشتر به حقیقت زیست و زنده بودن زیستی توجه دارد، دلیلش نیز مطالعه و بررسی فراوان وی در محیط زیست، جانوران و گیاهان است و به عکس، او علاقه چندانی به زندگی به معنای سلوک آدمی و مسائل مربوط به آن ندارد. هر چند ارسطو به واقعیت حیات و زیست، علاقه و توجه بسیار دارد؛ اما این به معنای بی‌توجهی وی به زندگی بشری و مسائل وابسته به آن نیست. چنان که در بخش اول دیدیم، زندگانی انسان و این که سعادت وی چیست یکی از دو مسئله بزرگی است که ارسطو زندگی خویش را وقف فهم آنها کرد. ولی آنچه در زندگی انسانی نیز برایش اصل است آن که این زندگی می‌بایست والاترین زنده بودن را برایش به ارمغان بیاورد و اساساً سعادت مندی چیزی جز رسیدن به زندگی برتر نیست. از این رو، مطلق حیات و البته در صدر آنها حیات عقلی برایش بسیار مهم است و به حیات صرفاً زیستی چندان توجه ندارد. آنچه در واقع، محور توجه اوست حیات عقلی است که برترین زندگی انسانی است؛ زیرا برترین زنده بودن را موجب می‌شود. در واقع در اینجا، بخش اول و دوم این مقاله به وحدت می‌رسند؛ زیرا بهترین شیوه زندگی انسان گونه‌ای است که برترین مرتبه زنده بودن را به ارمغان می‌آورد و این زندگی عقل است. زندگی عقلانی از آن رو برتر است که بیش از هر نوع زندگی دیگر آدمی را زنده می‌کند. ارسطو با این بیان، زندگی و حیات را به هم پیوند می‌زند و یگانه می‌کند: بهترین زندگی برای آدمی آن است که به او بالاترین مرتبه حیات را عطا کند.

سخن پایانی

با این که ارسطو همواره بر آن است که برترین زندگی، زندگی وقف نظر و فلسفی است، اما در



فکر:

اخلاق نیکوماخوسی می گوید که زندگی فلسفی - که همان سعادت است - مشروط به تحقق برخی عوامل ثانوی است. اینک ضروری است که به این مسئله مهم که با اصل بحث مرتبط است، بپردازیم.

نیازمندی سعادت به عوامل دیگر

در نگاه ارسطو دانایی و اعمال راستین «به ترتیب» و در درجه اول و دوم موجب سعادت مندی ما می شوند؛ اما او در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی این پرسش مهم را مطرح می کند که آیا سعادت به اموری دیگر وابسته نیست؟ سلامتی جسمانی و روحی، ثروت و دارایی، محبوبیت و قوم و خویش و سرزمین و بالاخره آنچه خود وی در سیاست (۱۰ الف ۱۳۲۳) با عنوان نیکی خارجی (مادی) و نیکی تنی (یا درونی) از آن نام می برد، چه قدر در سعادت مندی آدمی نقش دارند؟

نیک بختی آدمی آن است که به فضیلت مطابق «خودش» دست یابد و چون خود او عقل اوست، فضیلت وی که کمال وجود اوست، تعقل است؛ آن هم برترین مرتبه تعقل که تعقل برترین است؛ یعنی دانایی نخستین. علاوه بر این دیدیم که سعادت مرتبه دوم که مطابق هویت مرکب و انسانی اوست، فضایل اخلاقی است که دانایی عملی موجب آن می شود. بنابراین، سعادت با دانایی و عمل پسندیده به دست می آید و در ذات نیک بختی عاملی دیگر مدخلیت ندارد؛ اما انسان موجودی است که نحوه خاص وجود او و ابعاد مختلفش استلزاماتی دارد که آنها نیز در سعادتش نقش دارند.

ارسطو بدن را مرتبه ای از «خود» ما می داند؛ از این رو، سلامتی آن را نیز شرط استمرار و سعادت «خود» می شمارد. کسی که به لحاظ جسمی بیمار است، روح بیماری هم دارد؛ زیرا میان بدن و روح او تمایز مطلق نیست. به همین دلیل، سعادت راستین او که دانایی است، به طور کامل وابسته به سلامتی و اعتدال جسم اوست. این مسئله آن قدر برای ارسطو واضح است که تقریباً در هیچ جا از آن سخنی به میان نمی آورد؛ زیرا اصلاً بدن را امری خارج از وجود انسان نمی داند تا از آن به عنوان «لازمه خارجی سعادت» نام برد و تنها در کنار سایر عوامل سعادت آن را عنوان می کند و وقتی می خواهد انواع نیکی های آدمی را بشمارد، می گوید:

هیچ کسی در این نکته شک ندارد که نیکی بر سه گونه است: نیکی مادی و نیکی روانی و نیکی تنی. سعادت مندان راستین باید این هر سه نیکی را دارا باشند.



تذکره

او وقتی در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی به این نتیجه می‌رسد که نیک‌بختی راستین، عمل مطابق فضیلت است و فضیلت فعالیت مخصوص به موجود است، بی‌درنگ تذکر می‌دهد که نیک‌بختی به چیزهای خارجی نیز نیاز دارد، زیرا آنها همگی در ماهیت و تکامل آدمی نقش به‌سزایی دارند و هرگز نمی‌توان به‌نحو آرمانی و دور از واقعیات موجود در عالم، آنها را نادیده گرفت؛ زیرا حتی اگر در فکر و ذهن آن را به چیزی نگیریم، پست و بلند ایام و دردها و رنج‌ها و واقعیات زندگی خارجی، حقانیت و اهمیت این عوامل را آشکار خواهند ساخت:

اما آشکارا همان‌گونه که گفتیم آن [نیک‌بختی] به همان‌گونه [که به عوامل درونی؛ یعنی تعقل راستین] نیاز دارد، به چیزهای خارجی نیازمند است؛ زیرا این غیرممکن است و یا [حداقل] آسان نیست که اعمال والا را بدون وسایل مناسب انجام داد. در بسیاری فعالیت‌ها ما از دوستان و یا ثروت و قدرت سیاسی به‌عنوان ابزار استفاده می‌کنیم. و چیزهایی (همچون تبار نیک، فرزندان زیبا و جمال) وجود دارند که نبود آنها [به همان میزان] از [مرتبۀ] سعادت می‌کاهد؛ زیرا مردی که ظاهری بسیار زشت دارد و یا از تباری بد است و یا تنهاست و فرزندان ندارد احتمال نمی‌رود که نیک‌بخت باشد و شاید مردی باز هم کمتر خوش‌بخت باشد، اگر او بچه‌هایی یا دوستانی بسیار بد داشته باشد یا فرزندان و دوستان نیکویش را به‌وسیله مرگ از دست داده باشد. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، بنابراین به‌نظر می‌رسد که خوش‌بختی همچنین [علاوه بر عوامل اصلی] به این نوع مواهب نیز نیاز دارد. به همین دلیل بعضی خوش‌بختی را با اقبال نیک [یعنی همین عوامل خارجی] یکی انگاشته‌اند؛ گرچه دیگران آن را با فضیلت یکی گرفته‌اند. (اخلاق، ۲۹ الف ۱۰۹۹؛ ۷ ب ۱۰۹۹)

ارسطو بر آن است که اهمیت این عوامل تا آن اندازه است که بعضی از دانایان، اینها را موجب نیک‌بختی شمرده‌اند. چه کسی می‌تواند اهمیت دوستانی که آدمی را همواره به سوی دانایی تشویق می‌کنند و نشست و برخاست با آنان، آدمی را هر چه بیشتر به سوی شوق به دانش تشویق می‌کند و خطرات بی‌پایان دوستانی که انسان را به اعمال خطا و فعالیت‌های پوچ و بیهوده فرامی‌خوانند نادیده انگارد. خانواده، فرزند و تبار، قوم و ثروت و به‌ویژه جامعه و نوع حکومت که ارسطو آن قدر آن را مهم می‌داند که دانش سیاست را برترین دانش می‌شمارد نیز از عوامل مؤثر دیگرند؛ اما با این حال اینها عامل اصلی سعادت نیستند، بلکه عواملی غیر از عامل اصلی، یعنی



عقاید

«فعالیت» مطابق با فضیلت‌اند. از این رو، در عین حال که ارسطو بر اهمیت فوق‌العاده آنها تأکید می‌کند، اندکی بعد می‌گوید که همه اینها در سعادت آدمی نقش بسیار دارند، اما عامل اصلی سعادت «خود» آدمی است و انسان می‌تواند با رنج و کوشش بسیار با تمام این محدودیت‌ها که در عین حال موانع سیر وی هستند، بجنگد و با این کار نه تنها از رسیدن به سعادت بازماند، بلکه روح خود را پرورش دهد.

نشانه این واقعیت مردانی بزرگ هستند که علی‌رغم ناتوانی جسمانی، فقر و داشتن خانواده بسیار معمولی و حکومتی فاسد و... توانسته‌اند به سعادت راستین دست یابند؛ گرچه به هر حال اینها استثناء هستند و ارسطو از آنچه عمومیت دارد سخن می‌گوید، نه از موارد نادر. با این حال، ارسطو حتی از این نیز بالاتر می‌رود و می‌گوید: اتفاقاً سعادت‌مندان راستین این‌گونه افراد هستند. کسی که محدودیتی ندارد، رنجی ندارد و کسی که رنج ندارد، روح بزرگی هم ندارد؛ زیرا رنج جلای روح و عامل اصلی تعالی وجود آدمی است و آدمی در کارگاه رنج است که آبدیده می‌شود و پرورش می‌یابد.

گفتار ارسطو در این باره یکی از زیباترین قسمت‌های اخلاق نیکوماخوسی است که در عین حال نمایان‌گر روحیه والای خود اوست:

... و او ناگواری‌های زندگی را بزرگوارانه و خویش‌دارانه تحمل می‌کند، اگر «به راستی نیکو و چهارگوش و رای سرزنش باشد» زیرا بسیاری از رخدادها بر اثر اتفاق به وجود می‌آیند و اتفاق‌ها در اهمیت متفاوت‌اند: آشکارا اتفاق‌های کوچک نیک و بد، چندان زندگی را دگرگون نمی‌کنند؛ اما انبوهی از اتفاق‌های بزرگ اگر نیک باشند، زندگی را خوش‌بخت می‌کنند [اما] نه تنها برای این که آنها فی‌نفسه به گونه‌ای‌اند که به زندگی زیبایی بیشتری می‌بخشند، بلکه نحوه برخورد انسان با آنها نیز ممکن است والا و نیکو باشد، در جایی که اگر اتفاق‌های ناگوار واقع شوند، خوش‌بختی را خرد کرده و از بین می‌برند؛ زیرا هم موجب رنج می‌شوند و هم مانع فعالیت‌های بسیار می‌گردند؛ اما حتی در این موارد نیز وقتی مرد با آغوش باز بسیاری ضربه‌های سرنوشت را نه به سبب عدم احساس درد، بلکه به جهت شرافت و بزرگی روح می‌پذیرد، تعالی [و شرافت وی] پدیدار می‌شود. (اخلاق نیکوماخوسی، ۲۰-۳۲ ب ۱۱۰۰)



تذکره:

بنابراین، نه تنها در نظر ارسطو اتفاق‌ها و رنج‌ها و محدودیت‌ها مانع سعادت نیستند، بلکه اگر انسان صبور، شجاع و توانا زندگی‌ای سرشار از آنها داشته باشد، به مرتبه بالاتری از سعادت می‌رسد؛ زیرا مشکلات همچون صیقلی هستند که موجب می‌شوند روح هر چه بیشتر جلا یابد و بزرگ شود. اما عجیب است که ارسطو پس از تأکید دوباره بر این حقیقت که سعادت واقعی با فعالیت مطابق فضیلت به دست می‌آید و شخص سعادت‌مند هرگز بیچاره نمی‌شود؛ زیرا با شکیبایی از اتفاق‌های ناگوار استقبال می‌کند و از آنها برای پرورش روح خود بهره می‌جوید، سرانجام می‌گوید: با همه این احوال، اگر در پایان زندگی تیره‌روز شود و اموال، فرزندان، سرزمین و دوستانش را از دست بدهد و خود نیز به دست پست‌ترین آدمیان بمیرد، نمی‌توان گفت سعادتش کامل است:

اگر همان‌گونه که گفتیم فعالیت‌ها موجب چگونگی زندگی می‌شوند، هیچ انسان سعادت‌مندی بیچاره نمی‌شود، زیرا او هیچ‌گاه افعال زشت و پلید را انجام نمی‌دهد؛ زیرا ما بر آنیم مردی که به راستی نیک و داناست، از همه ناگواری‌های زندگی استقبال و بهترین استفاده را می‌کند؛ همان‌گونه که سردار شایسته، سپاهیان را تحت فرمان خود راه، به بهترین نحو به کار می‌گیرد و کفاش خبره از چرمی که به او داده شده، بهترین کفش‌ها را می‌سازد؛ و همین‌طور پیشه‌وران. اگر این‌گونه است، مرد سعادت‌مند هیچ‌گاه بیچاره نمی‌شود؛ گرچه او به سعادت کامل (blessedness) نخواهد رسید، اگر به عاقبتی همچون پیاموس گرفتار آید. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳۳ ب ۱۱۰۰؛ الف ۱۱۰۱)

در این جا اولاً باید دقت کرد که ارسطو نمی‌گوید شخصی چون پیاموس به سعادت نمی‌رسد، بلکه می‌گوید به سعادت کامل نائل نمی‌شود.^۸

ει δ ουτως, αθλιος μεν ουδεποτε γενοιτ αν ο ευδαιμων. ου μην μακαριος

γε αν Πριαμικαις τυχαις περιπεση

در این بند ما شاهد اوج نگرش ارسطو درباره عوامل ثانوی سعادت هستیم. اگر پیش‌فرض‌های مبنایی ارسطو درباره سعادت را در نظر داریم و بدانیم که در نگاه وی سعادت اساساً باید در همین جهان کنونی و عمر دنیایی ما به دست آید و معنا ندارد که تنها متعلق به جهانی دیگر باشد و بدانیم که برای ارسطو نقش عوامل ثانوی سعادت آن قدر مهم و تعیین‌کننده است که می‌تواند حتی



تذکره

عوامل اولیه را تحت الشعاع قرار دهد، آن گاه خواهیم دانست که چرا باید کسی چون پریاموس را دارای عاقبتی عاری از سعادت کامل بدانیم؛ آخر چگونه می توان پریاموس را سعادتمند خواند، در حالی که در واپسین روزهای زندگی اش فرزند رشیدش هکتور که به گفته خودش هیچ پدری فرزندى چون او نداشته است، در جلوی چشمانش به دست فرد پلیدی همچون آخیلوس کشته شود و سرانجام برای تحویل جسدش مجبور شود در برابر چنین موجود سنگ دلی کرنش کند، به زانو درآید و التماس نماید؟! به راستی پریاموس را چگونه می توان سعادتمند دانست، در حالی که قلعه اش در برابر دیدگانش آتش می گیرد، تصرف می شود و عزیزانش کشته و اسیر می گردند و سرانجام خود در فجیع ترین وضع کشته می شود؟! در این جاست که باید اذعان کنیم حتی اگر وی عمری را مطابق فضیلت زندگی کرده باشد، نمی تواند به طور کامل سعادتمند باشد، زیرا عوامل سعادت تنها فضیلت نیست و امور ثانوی در سعادت و شقاوت نقش به سزایی دارند. اما در عین حال، گفته پیشین ارسطو را نباید از خاطر دور داشت که اگر پریاموس در برابر چنین فجایعی شکیبایی می ورزید و اجازه نمی داد که روحش در برابر این ناملایمات روزگار خرد شود، بی شک به تعبیر ارسطو، جان وی به تعالی می رسید و والایی اش پدیدار می گشت؛ اما بسیار اندک اند کسانی که چنین توانایی دارند، زیرا ایستادگی در مقابل رنج های جانکاه تنها از مردانی بزرگ برمی آید و روح والایشان هر ضربه هولناکی را تحمل می کند. در اینجا شایسته است هر چند گذرا به علت اصلی این نگرش ارسطو بپردازیم.

بنیاد واقع نگری ارسطو را در اخلاق، پیش از هر چیز باید در نگرش او به مفاهیم اخلاقی جست. برای استاد وی افلاطون، مفاهیم اخلاقی در سیر تعریف آنها «به ناگزیر» حقایقی کلی، ثابت، ضروری، فی نفسه و مطلق هستند که هرگز در جهان محسوسات متغیر، جزئی و مقید وجود ندارند و از این رو، متعلق واقعی اخلاق حقایقی ماورا و دور از دسترس ما هستند که ما تنها می کوشیم تا با «تقلید» از آنها «بهره مند» و به میزان «حضور» آن حقایق در اعمال و هویت «جزئی مان» اخلاقی تر شویم. و چون تنها راه دارایی آنها «دانستن» عقلانی آنهاست، پس اخلاقی شدن، داناشدن است و در نتیجه، فیلسوف است که در واقع اخلاقی است. بنابراین، اخلاق پیش از هر چیز دیگر، سقراط و به تبع او افلاطون را به سمت مثل سوق داد و موجب به وجود آمدن اخلاقی کاملاً ماورائی و ایده آل محور گشت.

اما درست برعکس، ارسطو بر بنیاد نگرش مابعدالطبیعی اش آنچه را اصیل می داند، جواهر



تأمل



فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۰۱۴

اولیه، یعنی موجودات همین جهان است. از این رو، متعلق فعل و عمل اخلاقی همین فعل جزئی و عمل خاص است و اتفاقاً این فعل را آن قدر جزئی می‌داند که به دلیل همین بسیار جزئی بودنش می‌گوید: قواعد و معیارهایی چون حد و وسط در موارد خاص تقریباً هیچ فایده‌ای ندارند؛ زیرا آنچه اصیل است «من» در این «لحظة خاص» و «این عمل» خاص و تشخیص فعل و عمل مناسب این حالت خاص با یک معیار کلی آسان نیست. از این رو، تشخیص حد و وسط در جزئیات، هنر است، نه تکرار فرمول کلی آن. اخلاق باید همین جا تحقق پذیرد و اصلاً اخلاق، اخلاق من جزئی خاص است و درست به همین دلیل ما در اخلاق واجد دانش نظری نیستیم؛ به نحوی که معرفتی کلی، ثابت و ضروری داشته باشیم، زیرا در حوزه جزئیات و جهان، تجربه ضرورت، کلیت و ثبوت وجود ندارد و آنچه به کار ما می‌آید، دانش ناظر به عمل و آگاهی بهترین فعل در موقعیت خاص (فُرُسیس) است. ارسطو به همین دلیل در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی از خواننده‌اش می‌خواهد که از وی توقع نداشته باشد تا دانشی برای او ترسیم کند، بلکه این کتاب را صرفاً کوششی می‌داند برای ارائه اساسی‌ترین اصول اخلاق تا آن جا که موضوع جزئی اجازه می‌دهد:

... ولی در این بحث باید به آن مقدار دقت قناعت کنیم که موضوع پژوهش اقتضا می‌کند، چرا که در همه بحث‌ها، همان گونه که در همه فنون و کارها نباید خواستار دقتی برابر شد... چون ما درباره این گونه چیزها [چیزهای مربوط به انسان] و در تحت این شرایط و اوضاع و احوال سخن می‌گوییم، باید به همین قدر خرسند باشیم که طرحی کلی از حقیقت را نمایان سازیم؛ و چون در اموری بحث می‌کنیم که در بیشتر موارد صادق‌اند [نه در همه موارد] و این گونه امور را مقدمات پژوهش خود قرار می‌دهیم، نتیجه‌ای هم که از بحث خواهیم گرفت از همین نوع خواهد بود. شنونده نیز باید همه سخنان ما را به همین معنا بفهمد؛ زیرا نشانه مرد با فرهنگ این است که در هر رشته پژوهشی خواستار آن مقدار دقت شود که طبیعت موضوع اجازه می‌دهد: پذیرفتن استدلال مبتنی بر احتمالات از دانشمند ریاضی همان قدر ابلهانه است که چشم داشتن دلایل علمی از یک سخنور. (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۲-۳۰ الف ۱۰۹۴)

همان گونه که گاتری می‌گوید:

به علاوه، هدف مطالعه اخلاقی، عملی است نه علمی؛ و اگر هدف ما از آن بهتر

ساختن مردم و کردارهای آنهاست، پس بنا به فرض، موضوع مطالعه ما چیزی است تغییرپذیر. اما آنجا که موضوع مطالعه ثابت نباشد، به هدف فلسفی حقیقت یا شناخت نمی توان رسید. حقیقت و شناخت از حوزه ممکنات بیگانه اند. او بارها تأکید می کند که اخلاق به هیچ وجه واقعاً بخشی از فلسفه نیست. تمام کاری که می توان کرد این است که برخی قاعده های عملی ارائه کنیم، که چون از تجربه به دست آمده اند، ارزش احتمال خواهند داشت. (گاتری، کتاب کوچک، ص ۱۷۳)

در این جا معلوم می شود که بنیاد واقع نگری اخلاقی ارسطو، نگاه متافیزیکی وی و اصیل دانستن محسوسات است و بنیاد گرایی به مثل و ایده های کلی در فلسفه افلاطون، بر اساس نگرش خاص او به حقایق اخلاقی است. واقعیت آن است که بهتر است بگوییم: مسئله اخلاق، افلاطون را به سمت بنیادی خاص در متافیزیک سوق داد و مسئله واقعیت در متافیزیک و نگاه متافیزیکی ویژه ای ارسطو، موجب جهت گیری خاص وی در اخلاق شد.

از این رو، اوج دوری افلاطون و ارسطو در اخلاق دیده می شود و به همین دلیل کتابی که می تواند به بهترین نحو ارسطو را در چهره حقیقی اش به ما بشناساند، اخلاق است نه متافیزیک؛ 23 زیرا متافیزیک مقدمه ای است که نتیجه اش در اخلاق دیده می شود. به خصوص که افلاطون دغدغه اخلاق داشت و اخلاق او را به سمت متافیزیک خاص سوق داده بود و اکنون با کنار هم گذاشتن نگرش اخلاقی افلاطون و اخلاق ارسطو می توان بنیاد متافیزیک افلاطون را مقابل حاصل متافیزیک ارسطو گذاشت و نسبت های فکری این استاد و شاگرد را عمیق تر دید: در حالی که افلاطون فریاد می زند که با کنار گذاشتن مثل مسئله اخلاق چه می شود؟ ارسطو مدام بحث را به کل هستی می کشاند و می گوید به لحاظ متافیزیکی مثل غیر ممکن است. بنیاد متافیزیک افلاطون، اخلاق و بنیاد اخلاق ارسطو، متافیزیک است.

نتیجه این بحث آن که بر مبنای مبانی خاص متافیزیکی ارسطو، سعادت باید در همین جهان برای ما حاصل شود و آنچه ما را سعادت مند می کند، اعمال و افکار خاص و جزئی است که هر لحظه در زندگی ما جاری است و حقایق اخلاقی و هر آنچه موجب سعادت ما شود در جزئیات تعیین دارد و حقیقتی ماورای اعمال جزئی ما وجود ندارد؛ از این رو، سعادت ما در تمام زمینه ها و از همه مهم تر اخلاق، وابسته به همه آن چیزهایی است که امکان صدور اعمال و رفتار فضیلت مندانه



تأمل

را از جانب ما ممکن می گرداند. به همین دلیل، عوامل جانبی و ثانوی هماهنگ و همدوش عوامل اولیه و اصیل سعادت، در آینده و چگونگی احوالات ما نقش تعیین کننده دارد.

از همه آنچه بیان شد این نتیجه به دست می آید که سعادت حقیقی ما در گرو فضیلت اصلی ما (تعقل) و آن هم در برترین مرتبه اش - دانایی نخستین - است، اما هرگز این بدان معنا نیست که ما با گوشه گیری، انزوا و استغراق در تأملات عقلی و فلسفی به سعادت کامل برسیم. ارسطو مدام این جمله بسیار مهم را تکرار می کند که نباید فراموش کنیم که ما انسانیم و انسانیت ما همان گونه که برایمان امکاناتی به ارمغان می آورد، محدودیت هایی نیز به همراه دارد: ما نمی توانیم همچون خدایان همواره در تعلقات خود غرق باشیم. وجود و هویت مرکب انسانی مان استلزاماتی دارد که مجبوریم به آنها توجه کنیم. از این رو، سعادت ما تنها در گرو فضیلت اصلی مان نیست، فضیلت ثانوی ما (فضایل اخلاقی) نقش بسزایی در تکوین سعادت ما دارند و علاوه بر آن عواملی همچون وضعیت بدنی و جسمانی، خانواده، نژاد، سرزمین، کشور و سیاست وطن، وضعیت مالی و توانایی مادی و ده ها عامل دیگر در خوش بختی ما سهم دارند و نبود یا کمبود هر یک از اینها تأثیری قابل توجه و در مواردی جبران ناپذیر بر اصل سعادت و دست کم مقدار و اندازه دست یابی ما بدان دارد.



فکر کنید

ارسطو - چنان که گذشت - به صراحت می گفت که همه چیز حتی حیات فلسفی در گرو سیاست است و «از این جهت» سیاست از هر دانشی، فنی و کاری - حتی فلسفه - مهم تر و باارزش تر است، زیرا بود و نبود، ارج و قرب یا نفرت و دوری از فلسفه کاملاً در گرو عملکرد و نگرش سیاست و سیاستمداران است. به همین جهت، در نگرش ارسطو، فیلسوف اساساً شخصیتی است سیاسی و اجتماعی؛ البته نه فقط به دلیل این که او انسان است و انسان موجودی اجتماعی است، بلکه بدان سبب که فلسفه که حقیقت وجودی فیلسوف را به وجود می آورد، کاملاً وابسته به سیاست است و آرمان نهایی فیلسوف مبنی بر تحقق جامعه فیلسوفانه که رو به سوی تعقل برترین که متضمن سعادت کامل بشر است، تنها با سیاست به وجود می آید. از این رو، فیلسوف باید در متن اجتماع باشد و فیلسوفی که چنین نباشد هرگز به رسالت اصلی فلسفه عمل نکرده و به سعادت کامل نمی رسد. آیا چنین وصفی از شخصیت فیلسوف، هماهنگ با آن تصویری است که ما از انسان ایده آل ارسطو داریم؟

یکی از اساسی ترین ویژگی هایی که ارسطو برای نیک بختی می شمارد، بسندگی برای خویش

(self-sufficiency) است. این اصل بدان معناست که سعادت باید امری فی نفسه کامل و کافی باشد. به گونه‌ای که وقتی بدان دست یافتیم، به همه خوبی‌های ممکن رسیده باشیم و دیگر چیزی نایافته نمانده باشد:

بسندۀ برای خویش آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد. (اخلاق، ۱۱ ب ۱۰۹۷)

او در وصف این اصل به‌عنوان یکی از مبانی سعادت می‌افزاید:

نیک‌بختی به عقیده ما چنین چیزی است؛ بدین معنا که خواستنی است، بی‌آن که لازم باشد که چیزی دیگر به آن افزوده شود، و نمی‌توان آن را با خیرهای دیگر در یک ردیف قرار داد؛ چه اگر با خیرهای دیگر در یک ردیف قرار داده شود، با افزوده شدن خیری حتی بسیار کوچک به آن، از این ردیف خارج می‌شود و ارزشی بیشتر می‌یابد و همیشه خیر بیشتر و بزرگ‌تر خواستنی‌تر است. پس چنین می‌نماید که نیک‌بختی خیر کامل و اعلا و بسندۀ برای خویش، و خیر نهایی اعمال ماست. (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱-۱۹ ب ۱۰۹۷)

اما ارسطو تأکید می‌کند که این اصل بدان معنا نیست که اگر کسی به سعادت واقعی (تعقل برترین) رسید، دیگر هیچ‌گونه نیاز و اتصالی با خارج خود ندارد؛ زیرا هویت وی اولاً، هویتی جمعی است و او هرگز نمی‌تواند از جامعه و خانواده برکنار ماند و ثانیاً، به جهت حقیقت انسانی‌اش لوازم و احتیاجاتی دارد که بدون آنها خودبسندگی ممکن نیست:

چنین می‌نماید که همین نتیجه از اصل «بسندگی برای خویش» نیز حاصل می‌شود، زیرا خیر نهایی بسندۀ برای خویش است، ولی ما مفهوم بسندگی برای خویش را در مورد «من» بریده از همه پیوندها، و شخصی که به تنهایی و برای خود زندگی می‌کند، به کار نمی‌بریم، بلکه بر زندگی در حال پیوستگی با پدر، مادر، فرزندان، همسر و همشهریان اطلاق می‌کنیم، چون آدمی بر حسب طبیعتش در جامعه زندگی می‌کند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۵-۱۰ ب ۱۰۹۷)

به همین جهت خودبسندگی در تلقی ارسطو را نباید به معنای تنهایی و انزوا و فراغت و رهایی از همه چیز دانست، بلکه بدان معناست که سعادت کامل، سعادت است که فی‌نفسه کامل است و



«به تنهایی زندگی را مطبوع و بی نیاز از همه چیز می کند» همان گونه که زندگی وقف نظر چنین است. اما کسی که زندگی را وقف تأمل و تفکر می کند از مواهب مادی، دنیایی و ... بی نیاز نیست، چون ذات او اقتضای این امور را دارد؛ اما نفس آنچه موجب سعادت وی می شود موقوف بر این امور نیست، بلکه با تعقل صرف به دست می آید و به این مواهب به اندازه معتدل نیازمند است :

ولی ما چون آدمی هستیم، به مواهب خارجی نیاز داریم؛ زیرا طبیعت ما بسنده برای خویش نیست و برای زندگی وقف نظر کفایت نمی کند. سلامت بدن نیز لازم است و همچنین غذا و سایر ضروریات زندگی. با این همه، نباید گمان بریم که برای نیک بخت شدن به مواهب بسیاری نیاز داریم و نیک بختی بدون مواهب خارجی امکان پذیر نیست. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳ الف ۱۱۷۹؛ ۲۹ ب ۱۱۷۸)

بنابراین ما بدون امکانات ضروری برای حیات خود نمی توانیم حیات عقلانی را ادامه دهیم؛ اما همین امکانات اگر از حالت وسیله بودن خارج شوند و خود فی نفسه برای ما موضوعیت یافته و هوش و خرد ما را به خود مشغول داشته و وجودمان را تصرف کنند. دیگر نه وسیله ای و امکانی برای استمرار زندگی خردمندانه بلکه مانعی بزرگ بر سر راه آن خواهند بود. از این رو، ارسطو با بیانی استوار هشدار می دهد که گرچه امکانات زندگی برای او جزء شرایط اساسی زندگی وقف نظر است، باید هشیار باشیم که این امور به جای یاری ما، ما را از طی طریق بازدارند:

خودبستگی و عمل، مستلزم افراط در تملک مواهب نیست و بدون حکومت بر زمین و دریاها نیز می توان اعمال شریف به جا آورد. شهروندان ساده در انجام اعمال شریف از صاحبان قدرت عقب نمی مانند و حتی از آنان پیشی می گیرند. کافی است که مواهب خارجی به مقدار معتدل در اختیار آدمی باشد: زندگی مردمی که موافق فضیلت عمل کنند توأم با نیک بختی خواهد بود. سولون تصور درستی از نیک بختی دارد، زیرا کسی را نیک بخت می داند که به اندازه معتدل از مواهب خارجی بهره ور است و با این همه، شریف ترین اعمال را به جا می آورد و زندگی را با خویشتن داری به سر می برد، زیرا با دارایی معتدل می توان همه وظایف خود را انجام داد. (اخلاق نیکوماخوسی، ۳-۱۴ الف ۱۱۷۹)



تأمل

از این رو، فیلسوف کمترین نیاز را به مواهب خارجی دارد؛ زیرا تنها تا اندازه‌ای به آنها نیاز دارد که روزگار را به سر برد و بیش از این او را از مسیرش منحرف می‌کند؛ علاوه بر این که وی برای انجام نفس رسالتش نیازی به مواهب ندارد:

ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست کم برای فعالیت خود نیازمند آن چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند؛ ولی چون آدمی است و در میان آدمیان به سر می‌برد، میل دارد که اعمال منطبق با فضیلت به جا آورد و بدین جهت به چیزهای خارجی احتیاج دارد تا بتواند زندگی انسانی بگذراند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۵-۸ ب ۱۱۷۸)

از این جهت فیلسوف بی‌نیازترین آدمیان است؛ زیرا او تنها به تعقل می‌پردازد و سراسر زندگی خویش را وقف حقیقت می‌کند و هیچ چیز را فی‌نفسه نمی‌طلبد، مگر برای طی این طریق.



نویسنده:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۱۹

پی‌نوشت‌ها

۱. money-making یعنی کسانی که هدفشان صرفاً تولید پول است. تعبیر ارسطو در اینجا دقیق است. او نمی‌گوید بازرگانان و تاجران زیرا آنها ممکن است هدف اصلیشان پول نباشد بلکه در پی تولید اجناس و... باشند. ارسطو با استعمال پول‌سازان می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که کسی که در پی ساخت پول است زندگی بی‌هدفی دارد.

2. constrained

۳. (πετρία: ۱) خوبی (خوب بودن) (goodness) و کمال (excellence) برای هر نوع، به‌ویژه برای حالات و کیفیات انسانی است از این رو نزد هومر و هرودوت مرادنگی، دلیری و کاردانی است (مانند واژه‌ی virtus لاتین که از vir آمده است). ۲) شأن (rank) / شرافت (nobility) نزد تنوگنس و اورپیدس است. ۳) در نثر عموماً به معنای نیکی و کمال در هر نوع مهارت (art) به کار می‌رود (نکته: افلاطون و دیگران) و نیز در مورد حیوانات و چیزها نزد هرودوت و زبان یونانی آتنی استعمال می‌شود. ۴) در معنای اخلاقی به مفهوم نیکی و فضیلت است و نزد افلاطون و دیگران به این معنا به کار می‌رود. همچنین ویژگی فضیلت و ارزش است (نکته: اورپیدس و دیگران). (L. S.p. 115)

۴. قوای آدمی در واقع مظاهر وجود اوست. یعنی وقتی انسان را می‌نگریم، پدیدارهایی گوناگون دارد. ارسطو این مظاهر و جلوه‌ها را قوا می‌نامد. قوه (δυναμικς = دونامیس) نزد هومر به معنای قدرت و امکان و توانایی است (L. S: ۲۱۳). ارسطو گاهی نیز به تبع افلاطون این قوا را اجزاء (μορτια = موریا) می‌نامد: افلاطون آن را به مفهوم جزء، بخش، قسمت و حصه، قطعه و عده به کار می‌برد. (L. S: ۴۹۹).

۵. تعبیر استحاله از جانب ارسطو بدان معناست که با احساس، موجود زنده بالقوه تحت تأثیر شیء محسوس قرار گرفته و

حالت سابقش به جهت وقوع احساس متغیر و دگرگون می‌شود و به تعبیر ارسطو انفعال پذیرفته و استحاله می‌شود (الف ۴۱۸).

۶. $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ معانی ذیل را در فرهنگ زبان یونانی دارد: نزد هومر و دیگران به معنای ذهن و ادراک و فهم بوده است. $\nu\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ نزد سوفوکل (Sophocles) و آریستوفانس (Aristophanes) به معنای عاقل و باشعور است. اورپیدس (Euripides) آن را در معنای به چیزی توجه کردن و التفات به شیء نیز به کار برده است. هومر و هردوت به معنای ذهن و قلب به کار برده‌اند و نیز به مفهوم نیت و هدف و قصد شخصی نیز استعمال شده است. علاوه بر این نزد هردوت و آریستوفانس بر معنا یا مضمون یک کلمه یا گفتار دلالت می‌کند (S: L. ۵۳۵).

۷. برای مطالعه نک:

Gavin Lawrence, "Aristotle and the Ideal life" in *Aristotle: Critical Assessments*, edited by Lloyd P. Gerson, Routledge, 1999, p. 184.
J. L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia" in *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, 1997) p. 179. & Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton University Press, 1989).

۸. همان گونه که مترجم مجموعه لوب آن را این گونه ترجمه کرده است:
though it is true he will not be "supremely" blessed if he encounters the misfortunes of Priam. (L. 53)



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۲۰

کتابنامه

۱. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
 ۲. _____، منطق (ارگانون)، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.
 ۳. _____، درباره نفس، ترجمه و تحشیه دکتر علی مراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
 ۴. _____، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۱.
 ۵. _____، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
 ۶. داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۹.
 ۷. یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
8. Aristotle, *The Loeb classical library*, London, William Heinemann Ltd & Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press:
9. _____, *The Metaphysics*, trans. Hugh Tredennick, M. A., 1956.
 10. _____, *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, M. A., 1956.
 11. _____, *The Works of Aristotle*, translation in to English under the editorship of W. D. Ross, M. A., Oxford at the Clarendon Press:
 12. _____, *Metaphysica*, trans. W. D. Ross, M. A., Hon. LL. D., 1928.
 13. _____, *Ethica Nicomachea*, trans. W. D. Ross, M. A., 1925.
 14. _____, *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995.
 15. _____, *Nicomachean Ethics*, Translation with introduction, notes and glossary by Terence Irwin, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1999.

Secondary Resources

16. Allan, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 2nd Ed., London, 1970.
17. Jaeger, Werner, *Aristotle, Fundamentals of History of his Development*, English translation with author's corrections and editions, Richard Robinson, Oxford, 1948.



تهران

18. Kraut, Richard, *Aristotle on Human Good*, Princeton University Press, 1991.
19. Liddell & Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon, Oxford at the Clarendon Press, first edition 1889.
20. Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness (Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
21. Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics (a Study in the Greek Background of Mediaeval Thought)*, pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, Canada, 1978.
22. Ross, W. D., *Aristotle*, London & New York, 1995.
23. Stewart, J. A., *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle, (2 vols.)* Oxford, Clarendon Press, 1999, originally 1892.



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۲۲