

بررسی تحلیلی مبانی و نتایج دیدگاه رابطه ضروری معرفت و عمل اخلاقی

سید محمد اکبریان*

چکیده

سقراط بر آن بود که معرفت و شناخت نیکی‌ها و بدی‌ها نه تنها برای عمل اخلاقی و کسب فضیلت ضروری است، بلکه تنها علت آن نیز شناخته می‌شود؛ یعنی معرفت علت لازم و کافی عمل اخلاقی و کسب فضیلت است و کسی با آگاهی و معرفت (خواسته و دانسته) مرتکب بدی نمی‌شود. بدین ترتیب رابطه ضروری میان معرفت و عمل اخلاقی برقرار است. افلاطون با پذیرش این دیدگاه استاد خود، آن را بر مبانی معرفت‌شناختی خاص خود و ایدهٔ مثل استوار می‌کند. این نظریه، طبق مبانی‌ای که افلاطون برای آن ترسیم می‌کند، لوازم، آثار و نتایج خاصی دارد که علی‌رغم وجود شباهت‌هایی میان این دیدگاه و نظریه‌های دیگر، باز هم از سایر نظریات متمایز بوده و بحث‌های بسیاری را متوجه خود کرده است. مهم‌ترین انتقادات وارد شده بر این دیدگاه از سوی ارسطو طرح شده است. در عین حال، ارسطو در پایان بررسی‌های خود، تا حدودی به این دیدگاه نزدیک می‌شود و با شرایطی آن را تلقی به قبول می‌کند، اما این دیدگاه همچنان منتقدان فراوانی دارد.

کلیدواژه‌ها

معرفت، عمل، رابطه ضروری، فضیلت اخلاقی.

Makbarian55@yahoo.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۴/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۶/۱۷



فکر

سال شانزدهم / شماره دوم

۱. اثبات تأثیر معرفت در عمل

نقش و تأثیر حداقلی شناخت در عمل ارادی، به معنای عام، و عمل اخلاقی، به معنای خاص، به معنای علیت شناخت برای عمل، مورد اذعان و تأیید تمام متفکران و فیلسوفان است؛ زیرا فرض اراده و اختیار، نیز با توجه به معنای اختیار و انتخاب که حداقل میان دو گزینه جاری می‌شود، بدون فرض شناخت معنا ندارد و این باوری است که کسی نمی‌تواند آن را انکار کرده یا مردود بداند، مگر آنکه باور به اصل علیت به معنای فلسفی آن مورد تردید قرار گیرد، آن‌گونه که دیوید هیوم در بیان رسمی خود به آن اعتقاد داشت. حتی در این صورت نیز تأثیر شناخت - به هر معنایی که از علیت و تأثیر مراد کنیم - در تحقق عمل لازم است و هیوم نیز به آن اذعان دارد. (شیدان‌شید، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶-۲۰۷)

هنگامی که از تأثیر شناخت در عمل سخن به میان می‌آید، دو معنا از آن به ذهن متبادر می‌شود؛ شناخت اول، شناخت از ماهیت عمل، زوایا و اجزای آن، کیفیت انجام آن، شرایط و مقدمات حصول آن و ... است و شناخت دوم از خوبی و بدی عمل، بایستگی و نبایستگی آن، انجام یا ترک آن و ... است. در شناخت اول، لازم نیست که عمل از نوع الزام اخلاقی، یا غیر اخلاقی باشد و در هر نوع رفتار و عمل، نیاز به این شناخت وجود دارد، اما نوع دوم شناخت در مورد عملی است که الزام اخلاقی و غیر اخلاقی را در خود دارد. آنچه در مورد تأثیر حداقلی شناخت در عمل، روشن و بدیهی تلقی شد، بیشتر ناظر به شناخت اول بوده است، اما آنچه در اینجا مورد بحث است، علیت و تأثیر معرفت در تحقق عمل اخلاقی است و این نوع شناخت مربوط به نوع دوم است؛ بدین معنا که شناخت و آگاهی از خوبی و بدی عمل و بایستگی و نبایستگی آن را در انجام عمل، یا ترک عمل مؤثر بدانیم.

نقش معرفت و شناخت خوب و بد، یا فضایل و رذایل در تحقق عمل و رفتارهای اخلاقی نیز می‌تواند به دو صورت فرض شود؛ نخست نقش و جایگاه عقل در قضاوت و داوری اخلاقی است، یعنی شناسایی خوب و بد، فضیلت و رذیلت اخلاقی و قضاوت در مورد اینکه چه چیزهایی خوب و چه چیزهایی بد است و اینکه معیار شناخت خوب و بد اخلاقی چیست. این مسئله که «آیا عقل در شناخت فضایل و رذایل، یا شناخت حسن و قبح اخلاقی نقش دارد یا خیر؟» از نوع قضاوت و داوری اخلاقی است.





نقش دیگر عقل در انجام عمل اخلاقی، برانگیختن و تحریک است. بدین معنا که شناسایی عقل از خوبی و بدی موجب ایجاد انگیزش در انجام عمل می‌شود. مثلاً شناخت ما از خوبی و بایستگی راست‌گویی منجر به راست‌گفتن می‌شود و شناخت ما از دروغ‌گویی سبب می‌شود که از دروغ پرهیز کنیم؛ یعنی معرفت نقش الزام، برانگیختن و تحریک ما به سوی عمل را داشته باشد. چنین نقشی به دو صورت قابل فرض است؛ یا این نقش به صورت علت تامه و شرط لازم و کافی برای عمل است، یا به صورت علت ناقصه و شرط لازم و غیر کافی. موضع سقراط و افلاطون در فضایل اخلاقی، موضع اول است، اما ارسطو به موضع دوم نزدیک می‌شود. در مقابل هر دو موضع کسانی مانند دیوید هیوم قرار دارند که نقش عقل را در انگیزش و رفتار اخلاقی نادیده می‌گیرند و معتقدند عقل در این زمینه تابع امیال و احساسات است و حتی نقش عقل را در داوری اخلاقی نیز مورد تردید قرار می‌دهند. (همان، ص ۱۵، ۱۹۲)

۲. معرفت شرط لازم و کافی عمل اخلاقی

این نظریه که شناخت، علت تامه و شرط لازم و کافی برای عمل اخلاقی است و اگر کسی به خوبی و بدی عملی معرفت پیدا کند، با اراده خود به نحو ضروری بر طبق آگاهی خود عمل می‌کند، نخستین بار توسط سقراط طرح شد. این عقیده نه تنها روایت افلاطون از سقراط است، بلکه دیگر شاگردان سقراط نظیر کسنوفون نیز چنین روایتی را از او نقل کرده‌اند. (کسنوفون، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۴۲) براساس این نظریه سقراطی، شناخت و معرفت تنها سبب و جهت‌دهنده رفتار و اعمال اخلاقی انسان است. انسان با شناخت فضیلت به آن عمل خواهد کرد و شکافی میان معرفت و عمل اخلاقی وجود ندارد. این سخن سقراط که «هیچ کس خواسته و دانسته کار بد نمی‌کند» محور اصلی در نظام اخلاقی سقراط و هسته تعالیم او دانسته شده است. (همان، ص ۵۹۸)

از دیدگاه او، فضیلت مساوی با معرفت است و رذیلت مساوی با جهل و هیچ انسانی آگاهانه و با علم به بدی مرتکب آن نخواهد شد. (همان، ص ۶۰۶؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۰) و اگر کسی بتواند کسب دانش و معرفت کند، و به خصوص آنچه را خیر است بشناسد، در آن حال هرگز شریانه رفتار نخواهد کرد. (پاپکین و استرول، ۱۳۷۴، ص ۱۰)

وی در محاوره با پروتاگوراس می گوید: «هیچ خردمندی باور نمی کند که کسی به میل خود دست به بدی بیالاید، بلکه همه آنان که مرتکب بدی می شوند نخواستند و ندانسته چنان می کنند». (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، پاره ۳۴۶، ص ۱۱۲ و نیز نک: پاره ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸) چنین افرادی از آن جهت مرتکب بدی می شوند که آن را خوب می پندارند و در حقیقت آنان خواهان خوبی اند، نه بدی. (همان، منون، پاره ۷۷، ص ۳۸۳)

افلاطون نیز با نقل محاورات سقراط در آثار خود، آنها را تأیید می کند. او نیز همانند سقراط معرفت به فضایل را در فضیلت مند شدن کافی می داند و به وحدت فضیلت و معرفت معتقد است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۲۵۲) بنابراین، وظیفه اصلی در کسب و پرورش فضایل اخلاقی، شناخت هر چه بیشتر و بهتر فضایل خواهد بود.

وی در آثار خود به این اندیشه سقراطی که هیچ کس دانسته و از روی اراده مرتکب بدی نمی شود، وفادار مانده است. (گمیرتس، ۱۳۷۵، ص ۸۳۴) بر این اساس، هر انسانی شر و بدی را به اعتبار اینکه خیر است، انتخاب می کند و هرگز با علم به بدی آن و با اراده آزاد آن را انتخاب نخواهد کرد، مگر آنکه شناخت او از حقیقت مختل شده و معرفت او به جهل تبدیل شود، همانند ارابه رانی که در یورش دیوانه وار اسب سرکش (شهوَت) تاب مقاومت ندارد و با آن همراه می شود، از این جهت که یا از خیر حقیقی بی خبر است و یا معرفتش در هنگام یورش شهوت تیره و تار است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۲۵۲-۲۵۳)

به باور افلاطون، انسانی که علی رغم معرفت به بدی و شر، آن را انتخاب کرده و انجام می دهد، به جنبه ای از عمل توجه دارد که آن را خیر می پندارد و یا به نظرش خیر می آید و عمل را همچنان تحت عنوان خیر برمی گزیند، حال آنکه اگر بداند از تمام جهات شر و بد است، هیچ گاه آن را انتخاب نمی کند. (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴)

بنابراین، از نظر افلاطون، هنگامی که معرفت واقعی و معرفت به خیر حقیقی تحقق یابد، هیچ چیز مانع از عمل به آن نخواهد شد و اگر در جایی شناخت نسبت به خیر وجود دارد، اما به آن عمل نمی شود، یا شناخت به بدی وجود دارد و از آن پرهیز نمی شود، معرفت واقعی تحقق ندارد. افلاطون از چنین معرفتی تعبیر به عقیده و باور (دوکسا) می کند که معرفت حسی یا خیالی است، (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲) و در مقابل معرفت حقیقی، که معرفت به مثال و حقیقت (اپیستمه)





است قرار دارد. البته، گاهی نیز عمل بد به گمان خیر بودن آن و یا از آن حیث که خیر است، صورت می‌گیرد.

۳. مبانی و پیش فرض‌های دیدگاه مذکور

رابطه ضروری معرفت و عمل در دیدگاه سقراط و افلاطون با برخی از نظریه‌های خاص آنها در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مرتبط است. برخی از آن نظریه‌ها می‌تواند مبنای ثبوت، یا اثباتی این دیدگاه قرار گیرد و برخی از آنها به‌عنوان لوازم و نتایج آن لحاظ می‌شود. ذکر این موارد بدان معنا نیست که سقراط و افلاطون نیز از آنها به‌عنوان مبانی یا لوازم دیدگاه خود نام برده‌اند، بلکه بیان تحلیلی است که از پیوند آنها با این دیدگاه خبر می‌دهد و برای نقد و بررسی آن، مؤثر و راه‌گشا است. این دیدگاه بدون ذکر این مبانی یا باور به آنها در آثار برخی از فیلسوفان متأخر نیز بیان شده است. گرچه رابطه ضروری میان این دیدگاه و آن مبانی وجود ندارد، اما تبیین خاص سقراطی-افلاطونی این دیدگاه به آنها وابسته است. این مبانی اغلب در آثار افلاطون به‌عنوان محاورات سقراط بیان می‌شود، اما بخش زیادی از آن در تاریخ فلسفه غرب به‌عنوان دیدگاه افلاطون شناخته شده است.

۱.۳. نظریه مُثل

در آثار افلاطون نظریه معرفت و شناخت و به تبع آن نظریه اخلاقی مبتنی بر نظریه مُثل است. طبق این نظریه، همه انواع موجودات (نه افراد) که در عالم دنیا و محسوس وجود دارند - خواه از موجودات مادی باشند مانند جماد و نبات و حیوان و انسان، و خواه از امور معنوی مانند شجاعت و عدالت و زیبایی و امثال آن - اصل و حقیقتی در عالم دیگر دارند که عالم معقول است. آن حقیقت برتر، ایده و مثال موجود محسوس و اصل و نمونه کامل اوست. اشیاء موجود در عالم مادی، ظواهر و سایه‌ها و نموده‌های آن مثال‌ها هستند و مثال‌ها و ایده‌ها، حقایق آنها و قائم به ذات خود می‌باشند. اشیاء و موجودات در عالم ماده، جزئی، دگرگون‌شونده، زوال‌پذیر و فسادپذیرند، اما مثال‌های آنها کلی، ثابت، دائمی و زوال‌ناپذیر و تغییرناپذیرند؛ بنابراین، آنچه در این عالم وجود دارد، ظواهر عالم را تشکیل می‌دهد و آنچه در عالم مُثل وجود دارد، حقایق عالم است. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۱، پاره ۲۱۰-۲۱۱، ص ۴۶۳-۴۶۵؛ ج ۳، پاره ۲۵۳-۲۶۰، ص ۱۵۲۹-۱۵۴۰، پاره ۱۲۹-۱۳۵، ص ۱۶۴۶-۱۶۵۸؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴-۱۹۷؛ یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۸۸-۹۶)

شبهات اشیاء محسوس با مثال‌شان از طریق بهره‌مندی اشیاء محسوس و جزئی از مثال‌شان است. افلاطون این بهره‌مندی را در رساله پارمنیدس، همان تصویر و شیخ بودن معنا می‌کند. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۳، پاره ۱۳۲، ص ۱۶۵۳) و در رساله فایدون آن را به جهت علیت مُثل برای اشیاء می‌داند. (همان، ج ۱، پاره ۱۱۰، ص ۵۳۹، پاره ۲۱۱، ص ۴۶۴)

۲.۳. جاودانگی روح

دومین مسئله‌ای که نظریه شناخت و به تبع آن نظریه اخلاقی افلاطون بر آن مبتنی است، مسئله وجود پیشین نفس (قدم نفس) در عالم مثل است؛ بدین معنا که روح انسان پیش از تعلق به بدن در عالم مُثل وجود دارد و وجود آن نه به حدوث بدن، بلکه قبل از بدن و در عالم دیگر بوده که پس از آفرینش و وجود بدن، روح به آن پیوسته است و پس از مرگ و فساد و نابودی بدن از آن آزاد شده و در عالم دیگر به حیات و زندگی جاودان خود ادامه می‌دهد.

گرچه اعتقاد به حیات و زندگی روح انسان پس از مرگ و زوال بدن، باور بسیاری از فیلسوفان است، اما اعتقاد به خلقت و وجود روح قبل از بدن و در عالم مُثل، از اعتقادات خاص فلسفی سقراط و افلاطون است که پس از آنها نیز برخی فیلسوفان دیگر به آن معتقد شدند؛ بر این اساس، نظریه جاودانگی روح اشاره به وجود پیشین آن قبل از بدن دارد.

روح انسان به واسطه وجود آن در عالم مُثل- قبل از خلق بدن- با مثال و حقیقت اشیای جهان ارتباط داشته و از آنها آگاه بوده است، اما پس از تعلق روح به بدن، انسان آنها را از یاد برده و فراموش می‌کند. (همان، پاره ۷۳-۷۶، ص ۵۰۴-۵۰۹؛ ج ۳، پاره ۲۴۹-۲۵۰، ص ۱۳۱۹-۱۳۲۰) و از همین جا نظریه معرفت افلاطون شکل می‌گیرد.

۳.۳. نظریه معرفت

از آثار افلاطون به دست می‌آید که انگیزه طرح نظریه مُثل و وجود پیشین نفس، حل مشکل معرفتی‌ای بود که در محسوسات وجود داشت؛ یعنی این مسئله که محسوسات دائماً در حال تغییر و دگرگونی هستند، حال آنکه معرفت و علم امری ثابت و پایدار است. (زمانی، ۱۳۸۰، ص ۵۶) البته این نظریه معرفتی، در واقع، مبتنی بر اثبات عالم مُثل و وجود پیشین نفس است. در نظریه معرفت، افلاطون می‌کوشد به شناخت حقیقی، ثابت، یقینی و خطاناپذیر دست یابد و چون موجودات محسوس و اشیای مادی این جهان در حال تغییر و دگرگونی دائمی هستند،

۷



فهرست



نمی‌توانند متعلق واقعی معرفت باشند و ادراک حسی نیز به جهت آنکه به امور جزئی‌ای تعلق می‌گیرد که دائماً در حال صیوروت (شدن) و تغییرند، معرفت واقعی نیست. معرفت واقعی باید امری پایدار، دائمی و تغییرناپذیر و دربارهٔ آنچه هست باشد، نه دربارهٔ آنچه می‌شود. (کاپلستون، ص ۱۷۵)

وی در رسالهٔ تئوس با بیان این مسئله که معرفت باید دربارهٔ امر واقعی، ثابت و خطاناپذیر باشد، درصدد نفی ادراک حسی به‌عنوان معرفت به امر واقعی برمی‌آید. (همان، ص ۱۷۳-۱۷۵) چون متعلق معرفت حسی، امور حسی و جزئی‌اند که دائماً در حال «شدن» و تغییر و دگرگونی‌اند و امری ثابت و پایدار نیستند؛ بنابراین، باید حقایق وجود داشته باشد که ثابت و پایدار بوده و معرفت واقعی با آنها تطبیق کند، و این اوصاف تنها با حقایق کلی (تغییرناپذیر) و معقول در عالم مُثل که عالم مجردات و ثابتات است تطبیق می‌کند. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۳، پارهٔ ۲۴۷-۲۴۸، ص ۱۳۱۶-۱۳۱۷، پارهٔ ۵۱، ص ۱۸۶۶-۱۸۶۷؛ ج ۲، پارهٔ ۵۰۹-۵۱۱، ص ۱۱۲۴-۱۱۲۷؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۷۹-۱۸۹) گاهی افلاطون از آنها به امور «باشنده» تعبیر کرده است (همان، ج ۲، پارهٔ ۴۷۸، ص ۱۰۸۱) و برای بیان این حقایق، از تمثیل معروف غار بهره می‌گیرد. (همان، پارهٔ ۵۱۴، ص ۱۱۲۹؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۹۰؛ یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۷) این تبیین نه‌تنها در مورد اشیاء مادی و محسوسات جاری می‌شود، بلکه در مورد معانی و اوصافی نظیر عدالت، خیر، زیبایی و شجاعت نیز به کار می‌رود.

نفس انسان در این عالم با موجودات جزئی و محسوسات روبه‌رو است، اما پیش از آن در عالم مُثل، با حقایق و مثال‌ها ارتباط داشته و از آنها آگاه بوده است و پس از آمدن از آن عالم و تعلق به بدن برای نفس فراموشی حاصل شده است و معرفت حقیقی تنها در صورتی حاصل می‌شود که آن حقایق و شناخت آنها یادآوری شود؛ بنابراین، معرفت در این عالم تنها تذکر و یادآوری حقایق است که نفس انسانی پیش‌تر و در عالم مُثل به آن حقایق معرفت یافته بود و تعلیم و تربیت نیز باید بر همین اساس شکل گیرد. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۱، پارهٔ ۸۰-۸۱، ص ۳۸۷-۳۹۰؛ پارهٔ ۷۲-۷۴، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ ج ۳، پارهٔ ۲۴۹، ص ۱۳۱۹، پارهٔ ۲۷۵، ص ۱۳۵۲)

۴.۳. عقل‌گرایی

آخرین حلقه‌ای که نظریهٔ معرفت افلاطونی را تکمیل می‌کند، عقل‌گرایی افلاطون است. بدین معنا که اولاً، امکان شناخت مُثل به‌عنوان معرفت حقیقی برای انسان فراهم است و ثانیاً،

انسان تنها با قوه عقل و از راه تعقل می تواند به دریافت کلیات که معرفت حقیقی است، نائل شوند؛ (همان، ج ۱، پاره ۶۵، ص ۴۹۳) زیرا همان گونه که بیان شد، معرفت ادراک حسی و درک محسوسات نیست و عالم مثل نیز عالم معقولات کلی است و تنها قوه ای که قادر بر درک معقولات است، قوه عقلانی انسان است؛ بنابراین، انسان می تواند با تقویت قوه عقلانی حقایق را از غیر حقایق بازشناسد و به مثال ها و حتی به بالاترین مثال که «مثال خیر» است، دست یابد.

۵.۳. مطلق گرایی اخلاقی

دست یابی به «مثال خیر» مبنای مطلق گرایی اخلاقی در اندیشه افلاطون است. سقراط بر آن بود که سعادت حقیقی و واقعی انسان ها را به آنها نشان دهد و معتقد بود که سعادت حقیقی انسان در کسب فضایل است و چون طبیعت انسان ثابت و دائمی است، پس ارزش های اخلاقی و فضایل اخلاقی نیز باید ثابت و دائمی باشد. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲)

افلاطون تبیین عقلی این اعتقاد سقراط را خود بر عهده می گیرد؛ با بیان این مسئله که هر انسانی برای کسب فضایل و دست یابی به سعادت، به دنبال آن چیزی است که برای خود خیر می داند و از هر گونه شر و بدی پرهیز می کند، اما آنچه در این دنیا با آنها روبه روست، موارد جزئی خیر است که امری ثابت و پایدار نبوده و دائماً در حال تغییر است. این موارد «خود خیر» نیستند، بلکه نمود خیرند، در حالی که سعادت حقیقی آن است که انسان به «خود خیر» که خیر واقعی است دست یابد و خیر واقعی، همانند همه امور واقعی دیگر در عالم مثل تحقق دارد و چون انسان به آن دست یابد، درمی یابد که به دنبال آن بوده و همه خوبی ها در دنیا، ناشی از آن است. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۲، پاره ۵۱۷، ص ۱۱۳۳) بنابراین، سعادت در دست یابی به «مثال خیر» است و چیزهای دیگری که در این دنیا به عنوان خیر می شناسیم، از آن جهت خیر هستند که در پرتو خیر و خوبی بوده (همان، پاره ۲۸۷، ص ۵۷۶) و بهره ای از خود خیر و «مثال خیر» دارند و موجب دست یابی به مثال خیر می شوند. آگاهی از «مثال خیر» ما را قادر می سازد تا بدون خطا در مورد خیرهای جزئی در دنیا قضاوت کنیم. مثال خیر امری ثابت و پایدار است، گرچه موارد جزئی خیر در دنیا در حال تغییر و دگرگونی باشند. بنابراین، طرح ایده «مثال خیر» مبنای عقلی و استدلالی برای مطلق گرایی اخلاقی افلاطون است. ضمن آنکه این نوع مطلق گرایی از نوع واقع گرایانه است که خوبی و بدی و فضیلت و سعادت را دارای مابه ازای واقعی در عالم حقیقی





و واقعی (عالم مُثل) می‌داند و آن را امری قراردادی، یا ذهنی، یا تابع اراده فاعل و یا ... نمی‌داند. (پاپکین و استرول، ۱۳۷۴، ص ۱۲)

گرچه مطلق‌گرایی با تبیینی که ارائه شد، به‌عنوان یکی از مبانی این دیدگاه طرح شده است، اما مطلق‌گرایی اخلاقی به معنایی که در ابتدا بیان شد و در فلسفه اخلاق طرح می‌شود - که به‌معنای ثبات ارزش‌ها یا گزاره‌های اخلاقی در شرایط متفاوت است - از آثار و نتایج دیدگاه سقراطی محسوب می‌شود.

۴. ارتباط مبانی با نظریه اخلاقی سقراط و افلاطون

از نگاه افلاطون (یا سقراط به نقل از افلاطون) معرفتی که شرط لازم و کافی عمل است و رابطه آن با عمل ضروری و تخلف‌ناپذیر می‌شود، هر نوع معرفت و شناخت نیست، بلکه معرفت خاص و ویژه، یعنی معرفت عقلی و معرفت به «مثال» و حقیقت (اپیستمه) است. اثبات این نوع معرفت، مبتنی بر اثبات عالم «مُثل»، جاودانگی روح و عقل‌گرایی است و ارتباط مطلق‌گرایی با دست‌یابی به حقیقت «مثال خیر» نیز تبیین شده است؛ بنابراین، هستی‌شناسی افلاطون و معرفت‌شناسی او مبنای دیدگاه اخلاقی سقراط در یکی دانستن معرفت و فضیلت، یا شرط لازم و کافی قرار گرفتن شناخت برای عمل اخلاقی است.

به نظر می‌رسد، گرچه در مقام ثبوت، مبانی مذکور، زمینه را برای طرح این دیدگاه اخلاقی و چارچوب نظری آن فراهم می‌کند، اما در مقام اثبات می‌تواند به شکل دیگری باشد. در مقام ثبوت تا وقتی عالم مُثل و ایده‌ها اثبات نشود، معرفت به عالم مُثل حاصل نخواهد شد و تا زمانی که جاودانگی روح و وجود آن در عالم مُثل و آگاهی پیشین آن از مثال اشیاء و حقایق ثابت نباشد، نمی‌توان از تذکر و یادآوری حقایق (مُثل) در عالم دنیا سخن گفت. هم‌چنین تا زمانی که «مثال خیر» نباشد، جمع تمام فضایل در «مثال خیر» و نیز آگاهی به آن وجود ندارد تا این آگاهی علت برای عمل قرار گیرد.

اما در مقام اثبات بسیار محتمل است که در واقع طرح دیدگاه اخلاقی وحدت فضیلت و معرفت، علت و انگیزه‌ای برای طرح مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی باشد تا مبنایی برای دیدگاه اخلاقی فراهم شود؛ یعنی ابتدا این دیدگاه اخلاقی است که طرح می‌شود و سپس دیدگاه معرفت‌شناسی خاصی تبیین می‌شود تا مبنای آن دیدگاه اخلاقی باشد.

بررسی تاریخی آثار افلاطون و نحوه شروع محاورات سقراط در آثار افلاطون می‌تواند این مسئله را روشن کند؛ افزون بر این، دغدغه‌ها و علائق سقراط نیز راه‌گشاست. بنا بر آنچه در بسیاری از آثار تحلیلی در مورد اندیشه‌های فلسفی سقراط بیان شده، دغدغه اصلی سقراط و گرایش و علاقه اصلی او به مسائل اخلاقی بوده است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹) و مسئله «وحدت فضیلت و معرفت» به‌عنوان هسته اصلی تعالیم سقراطی شناخته شده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۵۹۸)

با توجه به علائق سقراط، معقول و موجه است که انگیزه اصلی طرح دیدگاه خاص در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و باور به آنها را معلول دیدگاه اخلاقی او بدانیم، به‌ویژه اگر به آنچه ارسطو از سقراط بیان داشته است، اعتماد کنیم، این وجه بسیار جدی‌تر خواهد شد. طبق بیان ارسطو، سقراط خویشتن را با فضایل اخلاقی مشغول می‌داشت، و در ارتباط با آنها نخستین کسی بود که مسئله تعاریف کلی را طرح کرد. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹) پس طرح نظریه مثل که با طرح مسئله تعاریف کلی مرتبط است، با موضوع دیدگاه اخلاقی نیز مرتبط است. این فرض بر این اساس است که سقراط نیز در طرح نظریه مثل شرکت داشته باشد، آن‌گونه که از محاورات در آثار افلاطون بر می‌آید، اما اگر طرح ایده مثل و معرفت‌شناسی دیدگاه خاص افلاطون باشد، در این صورت، باید از انگیزه‌های طرح افلاطونی مثل برای دیدگاه اخلاقی سقراطی که با او اشتراک نظر دارد، سخن بگوییم.

طرح مسئله اخیر، علاوه بر کاربرد آن در بررسی دیدگاه اخلاقی سقراط، در تحلیل و بررسی هستی‌شناسی (نظریه مثل) و معرفت‌شناسی در آثار افلاطون نیز مؤثر است که خارج از بحث حاضر قرار می‌گیرد.

۵. لوازم و آثار دیدگاه سقراطی

با برخی از آثار و نتایج دیدگاه سقراط (علیت تامه معرفت برای عمل) در خلال مباحث آشنا شدیم. در ادامه برخی دیگر از آثار و لوازم این نظریه را ذکر می‌کنیم:

۵.۱. واقع‌گرایی اخلاقی

دیدگاه اخلاقی سقراط (افلاطون) دیدگاهی واقع‌گراست؛ یعنی اوصاف و فضایل اخلاقی و خوبی و بدی، دارای مابه‌ازای واقعی است و تابع اراده فاعل، یا متکلم و یا امری قراردادی و





اعتباری نبوده و مستقل از آنهاست. علاوه بر این، واقعیت‌های اخلاقی در دیدگاه وی در عالم فراطبیعت «یا همان عالم مُثل» قرار دارد؛ بنابراین، با توجه به تقسیم‌بندی‌هایی که امروزه از مکاتب اخلاقی واقعیت‌گرا می‌شود، می‌توان دیدگاه سقراطی را واقع‌گرایی فراطبیعت‌گرایانه نامید؛ یعنی دیدگاهی که حقایق اخلاقی را قابل شناخت دانسته و متعلق معرفت را عین واقعیت و حقیقت در عالم مثال می‌داند.

طبق دیدگاه وحدت فضیلت و معرفت (علیت تامه معرفت برای عمل) تمام فضایل به معرفت و آگاهی از خیر منتهی شده و حقیقت خیر، امری واقعی و در عالم مُثل خواهد بود؛ بنابراین، تمام فضایل و اوصاف اخلاقی، دارای مابزه‌ازای واقعی هستند. در موضوع شرور و بدی‌ها، واقعی بودن آنها، به معنای استقلال آنها از اراده یا خواست فاعل و غیرذهنی و غیرمتغیر بودن حکم آنها خواهد بود، نه اینکه لزوماً دارای حقیقت و ماهیتی در عالم مثال باشند.

۲.۵. وحدت فضیلت اخلاقی

وحدت فضیلت اخلاقی که از نظام اخلاقی سقراط به دست می‌آید، به دو معناست؛ یک معنا اینکه اگر کسی دارای یک فضیلت باشد، تمام فضایل را نیز خواهد داشت و معنای دیگر اینکه همه فضایل در یک جا و یک فضیلت جمع می‌شوند.

فضیلت حکمت هر دو معنا از وحدت فضایل را تأمین خواهد کرد. براساس معنای اول از وحدت فضایل، فردی که دارای معرفت است، قادر است مؤلفه‌های مختلف نفس خویش را در نسبت صحیحی با یک‌دیگر قرار داده و مطابق با بصیرتش نسبت به خیر عمل کند. (پورتر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱) بنابراین، کسی که خیر واقعی را بشناسد، دارای صفت حکمت است و می‌تواند تمام فضایل را شناخته و بر طبق آنها عمل کند؛ و اگر نتواند خیر و خوبی را بشناسد، نمی‌تواند شناختی از فضایل دیگر به دست آورد و در این صورت بی‌بهره از آن فضایل خواهد بود. آن‌گونه که افلاطون بیان داشته «کسی که خود «خوب» (مثال خیر) را نشناسد، نخواهد توانست که عدالت و زیبایی را بشناسد» (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۲، پارۀ ۵۰۶، ص ۱۱۱۹) و براساس وحدت فضیلت و معرفت، عدم شناخت فضیلت، به معنای فقدان فضیلت است.

این معنا از وحدت فضیلت بیشتر در تبیین افلاطونی از وحدت فضایل طرح می‌شود؛ زیرا او با بررسی قوای مختلف نفسانی در انسان، فضیلت مکاسب از هر قوه‌ای را متمایز از فضیلت

حاصل آمده از قوای دیگر نفسانی می‌دانست، اما چون قوای نفسانی در نگرش او در یک نظام سلسله‌مراتبی طولی قرار داشت، تمام این فضایل را در سایهٔ فضیلت «حکمت» قابل تحصیل می‌دانست. (see Dorothea, 2009) «او عقیده داشت که معرفت کلی خیر، که ملازم فضیلت حکمت است، تنها برای کسانی قابل تحصیل است که در ابتدا دو بخش نازل‌تر روح را با تحمیل شرایط به اطاعت واداشته و تنظیم کرده باشند که وقتی حکمت هم در بین آنها بیاید، فضیلت عدالت و شجاعت را می‌سازد». (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۲۶)

معنای دوم از وحدت فضایل که پیش‌تر به آن اشاره شد، جمع‌شدن تمام فضایل در «مثال خیر» و معرفت به آن است. با یکی شدن سعادت و فضیلت که به دفعات در آثار افلاطون آمده است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۸۶۳) و با یکی شدن فضیلت و معرفت که پیش‌تر بیان شد، تمام فضایل مانند عفت و شجاعت، به شناخت و بصیرت از آنها، یا شناخت خیر و خوبی بازمی‌گردد؛ پس همهٔ فضائل از جمله عدالت، خویشترداری و شجاعت، جز دانایی نیست؛ (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۱، پارهٔ ۳۶۱، ص ۱۳۱) زیرا شناخت آنها با شناخت خیر پیوند خورده است. بنابراین، می‌توان گفت که اساساً فضیلت، معرفت یا بصیرت نسبت به چیزی است که حقیقتاً خیر است. از آنجا که فضایل صور معرفت‌اند، در حقیقت همه آنها ذاتاً یکی هستند. (پورتر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱) پس «تنها یک فضیلت وجود دارد که همان موجب سعادت انسان است و آن فضیلت، بصیرت و آگاهی (= حکمت) به آنچه در حقیقت برای انسان خیر است». (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۳۳)

۳.۵. فطرت‌گرایی

بر طبق نظریهٔ جاودانگی روح - که پیش‌تر بیان شد - نفس انسانی پیش از آمدن به دنیا و تعلق به بدن، وجود داشته و فضایل نفسانی نیز همراه با آن بوده است، پس فضایل نفسانی به‌طور فطری در نهاد انسان بوده، اما با آمدن به دنیا آن را فراموش کرده است که برای آگاهی نیاز به تذکر دارد؛ بر این اساس، منشأ احکام و الزامات اخلاقی در نفس انسان است و شناخت آنها نیز به‌وسیلهٔ نفس و بی‌واسطه انجام می‌گیرد، همان‌گونه که سقراط در محاوره با تتئوس آن را بیان داشته است. (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۳، پارهٔ ۱۸۵، ص ۱۴۲۶-۱۴۲۷)

فطرت‌گرایی از لوازم دیدگاه اخلاقی سقراط و افلاطون است؛ زیرا معرفت واقعی که علت تامه عمل است و حصول فضیلت حکمت در نفس انسانی که فضایل دیگر را با خود به همراه



می‌آورد، معرفت به حقایق مثالی و «مثال خیر» است که در اندیشه افلاطون نمی‌تواند بدون آگاهی پیشین و تنها از طریق شناخت در همین جهان حاصل شود.

۴.۵. غایت‌گرایی

با توجه به دیدگاه فضیلت‌گرایی، مکتب اخلاقی سقراط و افلاطون در جرگه غایت‌گرایان و نتیجه‌گرایان قرار می‌گیرد، و در مقابل نظریه وظیفه‌گرایی است. براساس دیدگاه غایت‌گرایی و نتیجه‌گرایی، هدف از رفتار و اعمال اخلاقی در خارج و بیرون از عمل قرار دارد و این امر بیرونی در نظریه اخلاقی سقراط و افلاطون، کسب فضیلت و دستیابی به خیر و سعادت است. بنابراین، تمام اعمال اخلاقی انسان برای رسیدن به خیر و کسب سعادت است. در برخی محاورات، سقراط نه تنها از غایت‌گرایی در اعمال و رفتارهای اخلاقی، بلکه در تمام کارها سخن به میان می‌آورد، (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، پاره ۴۶۷، ص ۲۹۰) گرچه در همان محاورات دغدغه اصلی سقراط همچنان دست‌یابی به خیر و فضیلت اخلاقی است.

هرچند ممکن است میان وظیفه‌گرایی و «رابطه ضروری میان معرفت و عمل» ملازمه‌ای در کار باشد و یا کسی که وظیفه‌گراست چنین اعتقادی داشته باشد، اما در اندیشه سقراط و افلاطون رابطه ضروری میان معرفت و عمل با غایت‌گرایی ملازم شده است؛ یعنی به عقیده آنها چون هر انسانی ضرورتاً به دنبال سعادت و خیر برای خود است و خیر و خوبی نیز تنها با توجه به هدف و غایت، معنادار و توجیه‌پذیر می‌شود، پس هرگاه از خیر خود-با توجه به غایت و هدف- آگاه شود، ضرورتاً بر طبق آن عمل می‌کند و مغلوب میل و هوس و شهوت نخواهد شد. (همان، پاره ۳۵۲-۳۵۴، ص ۱۱۹-۱۲۱)

غایت‌گرایی بدین جهت از لوازم دیدگاه سقراطی است که غایت و هدف تحصیل خیر، توجیه‌کننده رابطه ضروری میان معرفت و عمل در نظام اندیشه اخلاقی سقراط است.

۵.۵. جبر‌گرایی اخلاقی

آنچه از برخی محاورات سقراط به دست می‌آید آن است که او گرچه کسب فضیلت و سعادت‌مندی را برای یک انسان امری اختیاری می‌داند، اما انجام بدی‌ها و شرور بودن را به اراده و اختیار شخص نمی‌داند و طبعاً عمل بد از روی ناآگاهی یا به اجبار و اکراه صورت می‌گیرد. این نوع برداشت از دیدگاه اخلاقی سقراط از گفتار او در محاوره با پروتاگوراس به دست



می‌آید که بیان می‌داشت «هیچ خردمندی باور نمی‌کند که کسی به میل خود دست به بدی بی‌آید، بلکه همه آنان که مرتکب بدی می‌شوند نخواستند و ندانسته چنان می‌کنند». (همان، پاره ۳۴۶، ص ۱۱۲) این عبارت جبرگرایی را در ناحیه عمل بد انسان نتیجه می‌دهد. این لازمه دیدگاه سقراطی، مبنای یکی از اشکالات مهم ارسطو بر این دیدگاه واقع شد. ارسطو چنین نگرشی را مخالف با حس مسئولیت اخلاقی انسان‌ها می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۵، پاره ۱۱۱۳، ص ۹۵-۹۶)

۶.۵. رشد اخلاقی مبتنی بر شناخت

یکی از مباحث مهم در روان‌شناسی اخلاق، مسئله رشد اخلاقی است. نظریه‌های گوناگونی در باب رشد اخلاقی طرح شده که یکی از آنها رشد اخلاقی مبتنی بر رشد قضاوت اخلاقی یا شناخت اخلاقی است؛ این نظریه، به نوعی از رابطه تقویت‌کنندگی بین رشد قضاوت اخلاقی و بروز رفتار اخلاقی باور دارد که براساس آن، چنانچه این رشد بر شناخت اخلاقی افزوده شود، رفتارهای اخلاقی نیز بیشتر خواهد شد. مهم‌ترین نماینده این دیدگاه در روان‌شناسی اخلاق، کهلبرگ است و تلاش‌های بعدی در این حوزه که با هدف برنامه‌ریزی برای بالا بردن سطح رشد اجتماعی و اخلاقی افراد صورت گرفت، شدیداً متأثر از نظریه «رشد اخلاقی» اوست. (Weinert, Vol. 5, p. 2668) نظریه کهلبرگ به نوعی مبتنی بر نظریه سقراطی یا متأثر از آن است، گرچه در بحث‌های روان‌شناسی و براساس معیارهای تجربی، از ضرورت علی (علیت تامه) که در دیدگاه سقراط وجود دارد، خبری نیست و صرفاً از تأثیر رشد شناخت بر رشد اخلاق سخن به میان می‌آید.

اما چنانچه بخواهیم از منظر فلسفی نتیجه موردنظر را از دیدگاه سقراط استنباط کنیم، باید از تأثیر ضروری معرفت اخلاقی در رشد اخلاقی سخن بگوییم؛ بدین معنا که برای رفتار اخلاقی و فضیلت‌مند شدن کافی است که شناخت و آگاهی از فضیلت یا از آنچه خیر است، داشته باشیم، همان‌گونه که سقراط در محاوره با گریاس تأکید می‌کند که «کسی که پزشکی بداند، پزشک است و کسی که عدالت را بداند، عادل است و طبعاً بر طبق عدل رفتار خواهد کرد». (افلاطون، ۱۳۸۳، ج ۱، پاره ۴۵۹-۴۶۰، ص ۲۸۰-۲۷۸)

۷.۵. تک‌بعدی شدن انسان

با برجسته شدن بُعد شناختاری انسان در دیدگاه اخلاقی سقراط به واسطه یکسان‌نگاری معرفت و





فضیلت، این بُعد انسانی بر ابعاد دیگر انسانی، به‌ویژه بُعد عاطفی و روانی او غالب می‌شود و ایفای نقش بُعد عاطفی به‌عنوان عنصر مؤثر در ایجاد رفتارها و اعمال اخلاقی نیز بر عهده آن نهاده می‌شود.

گرچه افلاطون قوای نفس انسانی را به سه قوه عقلانی، شهوی و غضبی تقسیم می‌کند، اما آن دو قوه را همانند اسب‌هایی می‌داند که افسار آنها در دست قوه عقلانی قرار می‌گیرد و در عین حال که فضیلت خاص و ویژه‌ای برای هر یک تعیین می‌کند و فضیلت قوه شهوت را عفت، فضیلت قوه غضب را شجاعت و فضیلت قوه عقلانی را حکمت می‌داند، اما بر طبق مبنای «وحدت فضیلت و معرفت» سقراطی که مورد پذیرش افلاطون نیز هست، تمام فضایل به «حکمت»، آگاهی و بصیرت از «خیر» ارجاع می‌شود؛ بنابراین، در دیدگاه افلاطونی نیز بُعد عقلانی بر ابعاد دیگر چیره می‌شود و همان‌گونه که فضایل به وحدت می‌رسند، قوای نفسانی نیز به‌نوعی به وحدت می‌گرایند و نقش ابعاد دیگر انسانی به‌عنوان عاملی مستقل در ایجاد یا تأثیرگذاری در عمل نادیده گرفته می‌شود.

غیر از این موارد، موارد دیگری نیز به‌عنوان لوازم، آثار و نتایج دیدگاه اخلاقی سقراط و افلاطون بیان می‌شود که در ادامه به آن موارد و پاسخ‌هایی که برای آنها ذکر شده، اشاره خواهیم کرد.

۶. نقد و بررسی دیدگاه سقراط

بررسی دیدگاه سقراط از همان دو زاویه و جهتی است که در تبیین آن بیان شد؛ یعنی ابتدا از جهت مبانی ذکر شده و سپس از جهت لوازم و آثار و طرح اشکالات و انتقادهایی که در مورد آن بیان شده، به بررسی آن می‌پردازیم.

۶.۱. نقد و بررسی مبانی دیدگاه سقراط

در بررسی و نقد مبانی، صرفاً از زاویه ارتباط مبانی مذکور با دیدگاه اخلاقی سقراط مباحث را طرح می‌کنیم. آثار بسیاری در تحلیل و بررسی مبانی ذکر شده به نگارش درآمده که طرح آنها ضرورتی ندارد. آنچه در اینجا بررسی می‌شود، این است که اولاً، آیا مبانی ذکر شده لزوماً چنین دیدگاهی را نتیجه می‌دهد؟ دوم اینکه، آیا دیدگاه مذکور وابسته به آن مبانی و صرفاً ناشی از آنهاست؟

پیش‌تر به ارتباط مبانی مذکور با این دیدگاه اشاره کردیم، اما در آثار منتشرشده در بیان اندیشه‌های سقراط و افلاطون و نقد و بررسی دیدگاه اخلاقی خاص آنها و طرح اشکالات واردشده بر آن، کمتر به ذکر مبانی این دیدگاه اخلاقی و نقد آن پرداخته شده و بیشتر به طرح آثار و نتایج چنین دیدگاهی و نقد و اشکال بر آنها توجه شده است. شاید یکی از دلایل عدم طرح مبانی مذکور این باشد که اصولاً موارد مذکور به‌عنوان مبانی دیدگاه سقراط شناخته نشده است. این موارد و ارتباط یافتن آنها با دیدگاه اخلاقی سقراط به‌عنوان یک اندیشه افلاطونی شناخته می‌شود؛ زیرا نظریهٔ مثل و دیدگاه معرفت‌شناسانه مبتنی بر مثل و معرفی شناخت به‌عنوان تذکر و یادآوری مثل، در تاریخ فلسفه غرب به‌عنوان یک نظریهٔ افلاطونی شناخته شده که در کتاب جمهوری افلاطون به‌طور کامل تبیین شده و با دیدگاه سقراطی در اخلاق پیوند می‌یابد. از همین جا پاسخ به پرسش دوم تا اندازه‌ای روشن می‌شود و آن اینکه دیدگاه سقراط در اخلاق لزوماً وابسته به آن مبانی نیست.

اما در پاسخ به پرسش اول می‌توان گفت که گرچه مبانی یادشده می‌تواند دیدگاه اخلاقی سقراط را تقویت کرده و برای آن مبانی معقول و منطقی‌ای ایجاد کند، اما این مبانی لزوماً آن دیدگاه را نتیجه نمی‌دهد؛ یعنی می‌توان به نظریهٔ مثل و نظریهٔ شناخت مبتنی بر آن و وجود پیشین نفس در عالم مثل قبل از تعلق به بدن باور داشت، اما درعین حال معرفت و شناخت به مثال خیر، یا شناخت فضایل را علت تامه برای عمل و شناخت رذایل را علت تامه برای ترک آن ندانست و به شکاف یا فاصلهٔ میان معرفت و عمل معتقد بود؛ شکاف و فاصله‌ای که با اراده و عزم انسان - که مبتنی بر عناصری علاوه بر شناخت است - پر می‌شود؛ گرچه توجیه و تبیین اینکه چگونه این شکاف - با وجود معرفت محکم و راسخی که افلاطون از آن سخن گفته و با توجه به اصول و مبانی مذکور - حاصل می‌شود دشوار خواهد بود؛ بر فرض آنکه انسان طالب سعادت و خیر برای خود باشد، چگونه ممکن است هنگامی که از خیر حقیقی خود آگاه شود، به آن عمل نکرده و به عملی مقابل با آن و یا برخلاف آن مبادرت ورزد؟ گرچه چنین پرسش و چنین اشکالی بدون در نظر گرفتن مبانی مذکور نیز رخ می‌نماید، اما با وجود آن مبانی این اشکال جدی‌تر به نظر می‌رسد. هنگامی که انسان از حقیقتی آگاه شود که روح انسانی در عالم پیشین با آن مانوس بوده و طالب آن است، چگونه پس از شناسایی و آگاهی دوباره از آن حقیقت، آن را طلب





نمی‌کند؟ بر طبق نظریه شناختی افلاطون، شناخت و آگاهی از حقیقت خیر و خوبی، از نوع شناخت حسی و آگاهی از موارد جزئی خیر - که در حال تغییر و دگرگونی بوده و احتمال خلاف و اشتباه در مورد آنها جاری است - نیست؛ چراکه اگر چنین بود، ایجاد خلل و سستی و ضعف در اراده انسان، معقول و پذیرفته بود، اما شناختی که افلاطون از آن سخن می‌گوید از نوع شناخت عقلی و شناخت عین حقیقت و بصیرت و آگاهی کامل از خیر حقیقی، بدون فرض هیچ گونه خطا و اشتباهی از خیر واقعی و حقیقی است که طبعاً فرض پذیرش تخلف عمل از چنین آگاهی و معرفتی بسیار دشوارتر خواهد بود؛ به‌ویژه اگر چنین شناختی را، صرف آگاهی یا حتی دیدن حقیقت یا مثال خیر ندانیم، بلکه این نوع شناخت را آن‌گونه بدانیم که شخص ممنوع آن حقیقت شود، آن‌گونه که برخی در تفسیر شناخت افلاطونی از «خیر اخلاقی» بیان کرده‌اند. (گواردینی، ۱۳۷۶، ص ۸۰)

در خصوص لزوم وابستگی اندیشه اخلاقی سقراط به مبانی‌ای که افلاطون تبیین می‌کند، گرچه شاید کسی ادعا کند که طرح آن مبانی از جانب افلاطون برای اندیشه اخلاقی سقراط به معنای لزوم آن مبانی برای چنین اندیشه‌ای است، اما این عقیده درست نیست. نخست از این جهت که این مبانی از جانب سقراط تبیین نشده و یا دست کم همه آنها به عنوان اندیشه سقراطی شناخته نمی‌شوند و سقراط بدون احساس نیاز به طرح برخی از آن مبانی، اندیشه اخلاقی خود را مطرح می‌کند. دوم آنکه کسی می‌تواند آن مبانی یا برخی از آنها را نپذیرد و در عین حال به غلبه بُعد عقلانی انسان بر ابعاد دیگر وجودی او باور داشته باشد و تمام نقش در عمل اخلاقی را به شناخت و معرفت اخلاقی نسبت دهد، یعنی هر جا که عقل و معرفت عقلانی حکم بر خوبی و بدی چیزی کند، اراده را به‌طور کامل تابع آن بدانیم که عزم قاطع و اقدام به عمل را به دنبال خواهد داشت، همان‌گونه که این باور از برخی دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی برداشت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۱ و ج ۶، ص ۳۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۲۳۷؛ رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۵۸-۶۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸۴) و یا آن‌گونه که گری واتسون و ریچارد هیر به چنین دیدگاهی گرایش دارند (Mele, 2006, P. 728) بی‌آنکه مقدمات و مبانی سقراط و افلاطون را پذیرفته باشند.

بنابراین، گرچه مبانی دیدگاه سقراطی که در آثار افلاطون تبیین می‌شود، به‌ویژه طرح نظریه

مثل و معرفت‌شناسی او در آثار فلسفی با اشکالات و نقدهای بسیاری مواجه شده است، اما دیدگاه سقراطی لزوماً وابسته به آن مبانی نیست و می‌تواند این دیدگاه بدون فرض آن مبانی نیز قابل طرح باشد و به همین خاطر در نقد دیدگاه سقراطی، نقد و بررسی مبانی این دیدگاه کمتر مورد توجه قرار گرفته و اغلب به نقد لوازم، آثار و نتایج این دیدگاه و ضعف‌ها و اشکالاتی که متوجه آنها می‌شود، اشاره شده است.

۲.۶. نقد و بررسی آثار و نتایج دیدگاه سقراط

اولین نتیجه‌ای که بیان شد، واقع‌گرایی اخلاقی بود. واقع‌گرایی اخلاقی دیدگاهی غالب در فلسفه اخلاق و مورد پذیرش اغلب فیلسوفان اخلاق و مکاتب اخلاقی است؛ بنابراین، غیر از مکتب اخلاقی سقراط و افلاطون، مکاتب اخلاقی بسیار دیگری نیز که دیدگاه اخلاقی سقراط را در موضوع نقش معرفت در عمل انکار می‌کنند، مسئله واقع‌گرایی اخلاقی او را می‌پذیرند، گرچه این واقعیات را همانند سقراط و افلاطون در عالم مثل قرار نمی‌دهند. ارسطو که اولین منتقد اخلاق سقراطی است، در عین حال که مکتبی واقع‌گرایانه در اخلاق ارائه می‌دهد، اما اشکالات فراوانی را متوجه طرح ایده مثل می‌داند؛ بنابراین، اشکالات جدی و مهمی در خصوص واقع‌گرایی نظام اخلاقی سقراط و افلاطون در آن مورد که این واقعیات را فراتر از عالم طبیعت و در عالم مثل قرار می‌دهد، طرح می‌شوند. این اشکالات هم متوجه طرح عالم مثل می‌شود و هم ناظر به فراطبیعی کردن حقایقی است که در عالم طبیعت و دنیا تحقق دارد.

وحدت فضیلت اخلاقی یکی دیگر از نتایجی بود که به‌نحو مستقیم و بی‌واسطه از دیدگاه سقراطی «وحدت فضیلت و معرفت» حاصل می‌شد. معنای اول وحدت فضایل اخلاقی که بر طبق آن، شخص واجد یک فضیلت، فضایل دیگر را نیز خواهد داشت، در آثار اخلاقی ارسطو نیز به‌نحو دیگری بیان می‌شود، با این تفاوت که مبانی وحدت فضایل در اندیشه سقراط و افلاطون، حکمت است و در اندیشه ارسطو، اعتدال یا وصف عدالت است. اعتدال ارسطو یک فضیلت نفسانی جدا از فضایل دیگر نیست، در حالی که فضیلت حکمت در اندیشه سقراط و افلاطون، تنها یک فضیلت است که کسب آن می‌تواند تمام فضایل دیگر را نیز تأمین کند و نه تنها شرط لازم برای کسب فضایل، بلکه شرط کافی آنها نیز هست.

ارسطو آنجا که فضایل را در ارتباط با حکمت عملی بررسی می‌کند نیز از وحدت فضایل





سخن می گوید. (مک‌آینتایر، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸) جایی که شخص بخواهد صاحب یک فضیلت به طور مطلق باشد، باید فضایل دیگر را نیز کسب کرده باشد. در همین مورد نیز او این اعتقاد خود را برخلاف باور سقراطی معرفی می کند. (افلاطون، ۱۳۸۵، ج ۳، پاره ۱۱۴۴-۱۱۴۵، ص ۲۳۷)

ویژگی خاص دیدگاه سقراط و افلاطون در فطرت‌گرایی اخلاقی، اتکای این دیدگاه بر جاودانگی نفس (وجود پیشین نفس) و آگاهی نفس از حقایق مثالی در عالم مُثل است و همین اتکا و ابتنا، نقطه ضعف دیدگاه فطرت‌گرایی سقراط و افلاطون است، اما تبیین‌های دیگری از فطرت‌گرایی اخلاقی وجود دارد که اشکالات دیدگاه سقراطی را بر نمی‌تابد، مانند دیدگاه اخلاقی اسلام که آفرینش نفس انسانی را براساس فطرت اخلاقی‌ای می‌شناسد که منشأ احکام و ارزش‌های اخلاقی است، بی‌آنکه نیازی به فرض خلقت پیشین نفس باشد.

نتیجه‌گرایی و غایت‌گرایی که به‌عنوان لازمه دیدگاه سقراطی بیان شد، از ارکان این دیدگاه نیز به شمار می‌آید. بر طبق این دیدگاه، بدون فرض نتیجه‌سودمند که همراه با خیر واقعی انسان است، عمل اخلاقی نیز واقع نخواهد شد، و هیچ توجیهی هم برای عمل اخلاقی وجود نخواهد داشت.

نتیجه‌گرایی و غایت‌گرایی در اخلاق دیدگاه غالب در میان اندیشمندان است و مکتب‌های اخلاقی بسیاری برآیند. این دیدگاه مطابق با آموزه‌های اخلاقی دین اسلام نیز هست و از نقاط قوت دیدگاه سقراطی نیز به شمار می‌رود، اما تبیین افلاطونی از این دیدگاه که سعادت و نیک‌بختی سقراط را با «مثال خیر» پیوند می‌زند، از آنجایی که نیاز به اثبات عالم مُثل دارد، با اشکالات جدی‌ای مواجه می‌شود، حال آنکه چه‌بسا همین مسئله نقطه قوت این دیدگاه به‌شمار آید؛ از این جهت که خیرهای جزئی را که تغییرپذیرند و اعتماد و اطمینان انسان را برای عمل جلب نمی‌کنند، با خیرهای واقعی و حقیقی «مثال خیر» پیوند می‌زنند؛ خیرهایی که سعادت حقیقی و واقعی انسان را تأمین می‌کنند و به عقیده سقراط و افلاطون، هیچ‌کس با آگاهی از آن، از عمل به آن روی بر نمی‌تابد و بر همین اساس، شر و بدی‌هایی که از انسان‌ها سر می‌زند، از این جهت توجیه می‌شود که یا عاملان آنها از خیر واقعی آگاه نبوده‌اند، و یا با تصور خیر آن افعال را انجام داده‌اند؛ بنابراین، همچنان معرفت به‌عنوان تنها علت عمل به جای خود باقی می‌ماند.

نتیجه جبرگرایانه‌ای که با استفاده از برخی محاورات سقراط بیان شد، مبنای یکی از اشکالات اساسی بر دیدگاه اخلاقی سقراط را از زمان ارسطو تاکنون فراهم آورده است. سقراط بر آن بود که هیچ انسانی «خواسته و دانسته» مرتکب بدی نمی‌شود؛ بنابراین، کارهای بد، از سر جهل صورت می‌گیرد و به خواست و اراده انسان‌ها نیست و این برخلاف مبدئیت درونی افعال ارادی است که ارسطو آن را به‌عنوان وجه تفاوت میان فعل ارادی و غیرارادی اثبات می‌کند. (همان، پاره ۱۱۱۰، ص ۷۹ و پاره ۱۱۱۱، ص ۸۵)

ارسطو با تکیه بر وجدان درونی انسان‌ها و نیز با تکیه بر مسئولیت قانونی و مجازات کیفری افراد شرور، اثبات می‌کند که همان‌گونه که انجام کارهای خوب و سعادت‌مند شدن به خواست و اراده انسان‌هاست، انجام کارهای بد و شرور بودن نیز به خواست آنها صورت می‌گیرد و علاوه بر مسئولیت قانونی، مسئولیت اخلاقی در مقابل رفتارهای بد نیز متوجه آنان است. (همان، پاره ۱۱۱۳، ص ۹۶) درحالی‌که دیدگاه سقراط و افلاطون با پذیرش مسئولیت اخلاقی که مورد قبول آنها نیز هست، منافات دارد.

ارسطو بر آن است که اگر بپذیریم فضیلت ارادی است، باید ارادی بودن رذیلت را هم بپذیریم؛ زیرا وقتی عمل کردن در اختیار ما باشد، عمل نکردن نیز در اختیار ماست و در هر دو صورت (خوب و بد) انسان مولد اعمال خود است، چون مبدأ آن در درون خود ماست؛ بنابراین، تفاوتی میان فضیلت و رذیلت در ارادی یا اضطراری بودن وجود ندارد. (همان، پاره ۱۱۱۳-۱۱۱۴، ص ۹۵-۹۹)

گرچه عبارات محاوره سقراطی، جبرگرایی را در جانب انجام اعمال شر و شرور بودن القا می‌کند، اما ارسطو و منتقدان دیگر او معتقدند که نتیجه جبرگرایانه از مبنای سقراط، نه تنها در جانب اعمال بد و شرورانه وجود دارد، بلکه در جانب اعمال خیر و کسب فضیلت نیز حاصل می‌شود؛ (گاتری، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷) زیرا هرگاه عقل انسان خوبی و فضیلت عملی را دریابد، انسان ضرورتاً آن را انجام خواهد داد و اراده و اختیاری بر ترک آن ندارد، بنابراین، نه خوب و سعادت‌مند شدن انسان‌ها، ارادی و اختیاری است و نه بد و شرور بودن آنان. در این صورت، نظام اخلاقی سقراط به‌طور کامل فرو می‌ریزد، زیرا هر نظام اخلاقی‌ای، بر ارادی بودن فعل اخلاقی و مسئولیت اخلاقی در برابر افعال مبتنی است که در نظام اخلاقی سقراط نادیده گرفته شده و یا نفی شده‌اند.





برخی نیز با وجود پذیرش این معنا از جبرگرایی از دیدگاه اخلاقی سقراط، آن را نه تنها مخالف آزادی و اختیار انسان نمی‌دانند، بلکه موجب افزایش آزادی می‌دانند، زیرا به عقیده آنها این نوع جبر و ضرورت از ناحیه تعقل و شناخت خیر ایجاد شده است و آزادی نیز عبارت است از موجبیت اراده به واسطه چیزی که خوب است، اینکه اراده یا انتخاب شخص به واسطه چیزی که بد است معین شده باشد، همانا بردگی است. (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۲۰۴)

این سخن با رویکرد فیلسوفان اسلامی به گونه‌ای دیگر نیز قابل تبیین است. طبق عقیده فیلسوفان اسلامی، فعل ارادی زمانی ایجاب می‌شود که از مبدأ علمی و با تصور و تصدیق به فایده آغاز شده و به حد و درجه اجماع (عزم و اراده) برسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ج ۶، ص ۳۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۲۳۷؛ رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۵۸-۶۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸۴) بنابراین، اگرچه صدور فعل در این هنگام ضروری است، اما این به معنای جبر از ناحیه عامل بیرونی نیست تا با مسئولیت اخلاقی و ارادی بودن فعل ناسازگار باشد، بلکه جبر و ضرورت از ناحیه عامل درونی ایجاد می‌شود که با مبنای ارسطو در تقسیم فعل ارادی و غیرارادی نیز سازگار است.

در جانب افعال شر و بد نیز، گرچه استنباط اولیه از محاوره با پروتاگوراس، مسئله جبرانکاری و عدم مسئولیت اخلاقی را القا می‌کند، اما بر طبق مبنای سقراط و افلاطون می‌توانند چنین پاسخ دهند که شخصی که مرتکب عمل بد و یا شری می‌شود، گرچه آن را ناآگاهانه، یا به جهت تصور خیر انجام می‌دهد و از جهت ناآگاهی و یا تصور خیر مسئولیتی متوجه او نیست، اما او از این جهت که اجازه داده شهوت او، عقل را چنان تاریک کند تا قضاوت نادرستی از خیر داشته باشد، مسئول است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۲۵۳)

اما اشکال اساسی بر نظام اخلاقی سقراطی که بر تک بُعدی شناختن انسان مبتنی است، همچنان به عنوان یک اشکال جدی باقی است. در واقع، این اشکال است که سقراط جزء مهمی از حقیقت را کل حقیقت تلقی کرده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۵۹۹)

اولین و مهم‌ترین اشکالی که پس از سقراط، از جانب ارسطو وارد شده، همین است که این دیدگاه به جهت یک بُعدی دیدن انسان و عامل رفتاری او، تأثیر گرایی‌ها و انفعالات نفسانی همچون شوق و خشم در رفتار آدمی را نادیده گرفته است. ارسطو این نگاه و عقیده را برخلاف

واقعیات مشهود در میان انسان‌ها می‌داند. (see Kraut, 2010) و در واقع سقراط، اجزای غیرعقلانی نفس را فراموش کرده و توجه کافی به ضعف اخلاقی که آدمی را به عملی می‌کشاند که می‌داند خطاست، نکرده است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۳۰) گرچه برخی معتقدند سقراط در محاورات کتاب چهارم جمهوری، به مسئله ضعف اخلاقی توجه کرده و این باور را پذیرفته که چه بسا ما با اینکه به خوبی چیزی واقفیم، به جهت ضعف اراده و عدم توانایی بر مدیریت احساسات و عواطف، نتوانیم بر طبق آگاهی و معرفت خود عمل کنیم (Hoffmann (ed.), 2008) اما موضع رسمی سقراط همان است که در تمام آثار افلاطون از آن سخن گفته و به این موضع شناخته شده و حتی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

ارسطو، علاوه بر این اشکال و اشکال جبرگرایی، که پیش‌تر بیان شد، اشکال دیگری را نیز طرح می‌کند و آن اینکه سقراط در نظام اخلاقی و محاورات خود، صرفاً در پی تعریف روشن و واضحی از مفاهیم اخلاقی و یافتن تعریف نظری فضیلت است؛ یعنی دانستن چستی فضیلت و شناخت؛ وی معرفت به فضیلت را علت تامه فضیلت می‌دانست، درحالی که فضیلت‌مندشدن با انجام عمل اخلاقی پیوند دارد. ما صرفاً از شناخت چستی فضیلت نمی‌توانیم دارای فضیلت باشیم، بلکه از راه تمرین و عمل می‌توانیم صاحب فضیلت شویم، همان‌گونه که از طریق اعمال عادلانه عادل می‌شویم. (ارسطو، ۱۳۸۵، پاره ۱۱۰۳، ص ۵۴) بنابراین، بنا به ادعای سقراط، فضیلت نمی‌تواند صرفاً صورت معرفت باشد و با صرف آگاهی از فضیلت، دارای آن فضیلت باشیم.

اما به نظر می‌رسد اشکال اخیر ارسطو وارد نباشد و هدف سقراط در پی‌جویی از تعاریف روشن مفاهیم و فضایل اخلاقی، صرفاً جنبه نظری آن نبوده است، بلکه او می‌خواست افکار صحیح را به صورت روشن در «تعریف» درآورد، نه برای تفکر نظری، بلکه برای غایت عملی؛ زیرا معتقد بود که شناختی روشن از حقیقت برای هدایت صحیح زندگی اساسی است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸) و اگر آگاهی و معرفت حقیقی از فضیلت، مساوی با فضیلت دانسته شده، بدین معناست که آگاهی واقعی و شناخت کامل از فضیلت، لزوماً کسب آن فضیلت را به دنبال خواهد داشت و عمل اخلاقی از آن تخلف نمی‌کند، همان‌گونه که آگاهی از خیر اخلاقی، لزوماً کسب آن خیر را به دنبال دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت که در واقع سقراط بر آن نبود که دانستن تعریف یک امر، همان فضیلت است، تعریف در نظر او فقط نمونه‌ای از





واژه‌هاست، درحالی که فضیلت شکلی از زندگی است، آن هم بهترین شکل زندگی. (فرخنده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸) بر این اساس، باید مفهوم تساوی فضیلت و معرفت و یا وحدت فضیلت را به همین معنا دانست.

هرچند نظام اخلاقی سقراط و افلاطون می‌تواند از عهده این دو اشکال (جبرگرایی و غیرعملی بودن) ارسطو برآید، اما اشکال عقل‌گرایی محض و نادیده گرفتن امیال و احساسات و «ضعف اراده» ناشی از آن، که ارسطو بر آن تأکید دارد. (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷-۲۷۰، پاره ۱۱۵۰-۱۱۵۱) همچنان به‌عنوان جدی‌ترین اشکال بر نظام اخلاقی سقراط باقی مانده است؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که هیچ انسانی برخلاف داوری عقل عمل نمی‌کند و معرفت و شناخت، علت تمام و کافی برای عمل است، درحالی که این سخن خلاف واقعیت‌های مشهود در میان انسان‌هاست. موارد بسیاری وجود دارد که انسان‌ها با وجود آگاهی و شناخت بدی‌ها و حکم عقل به ترک آنها، به انجام آن مبادرت می‌ورزند، یا درحالی که عقل یک انسان بین دو چیز داوری می‌کند و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد، او برخلاف حکم عقل جانب مرجوح را برمی‌گزیند و بدان مبادرت می‌ورزد.

اینکه شناخت و آگاهی به تنهایی ضامن عمل باشد، می‌تواند در مواردی که غایت عمل، معلوم، و مسئله فقط انتخاب وسیله است، درست باشد، مانند کشاورزی که هدف او رسیدن به محصول است و در این حال از حکم عقل و آگاهی به بهترین وسیله برای رسیدن به این هدف هرگز تخلف نخواهد کرد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۶۰۰) اما در جایی که غایات عمل متفاوت باشند و مسئله انتخاب از میان اهداف و غایات مختلف باشد و انگیزه‌ها برای آن اهداف نیز متفاوت و متغیر باشد و امیال و احساسات نیز در آن ایفای نقش می‌کنند، این ضمانت برای شناخت وجود ندارد؛ بنابراین، مقایسه میان پزشک با شخص عادل در سخن سقراط که پیش‌تر نقل شد، نمی‌تواند صحیح باشد. آری، می‌توان شخصی را که پزشکی می‌داند، پزشک نامید، زیرا مانعی برای تحقق این حرفه و فن یا انگیزه‌ای برخلاف آن وجود دارد. اما کسی را که عدالت می‌داند، نمی‌توان لزوماً عادل دانست و اینکه لزوماً بر طبق عدل عمل خواهد کرد، زیرا انگیزه و اهداف عمل در چنین موردی، یکسان و یکنواخت نیست و موانع برای تحقق عدالت صرفاً موانع شناختی نیست.

به بیان دیگر، در جایی که عقل رقیبی برای نفی حکم و انگیزش خود نداشته باشد، شناخت عقلی برای عمل کافی است، اما اگر عقل دارای رقیب شد و مورد عمل آنجایی است که امیال و احساسات نیز در آن مؤثر است، نقش تمام و کافی دادن به عقل و شناخت با اشکال جدی مواجه خواهد بود. ارسطو این اشکال را به طور ویژه در مورد انسان‌های لگام‌گسیخته وارد می‌داند که با آگاهی و اراده، عمل بد و ظلم را انتخاب می‌کنند و نیز انسان‌های ناپرهیزگار که به جهت ضعف اراده، گاهی برخلاف داوری و شناخت عقل عمل می‌کنند و از چیزی که بر شر و بد بودن آن وقوف دارند، پرهیز نمی‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۵، پارۀ ۱۱۱۴، ص ۹۷-۹۹، پارۀ ۱۱۵۱-۱۱۵۱، ص ۲۶۶-۲۷۰) اما این مشکل در مورد انسان‌های خویشان دار واقع نمی‌شود. شاید به همین دلیل گفته‌اند که سقراط در طرح این اندیشه تنها به چنین انسان‌ها و در حقیقت به خود نظر داشت که تخلف از فضایل اخلاقی و کمال مطلوب و خیر را تنها ناشی از جهل و اشتباه در تفکر می‌دانست (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۶۰۷) و برخلاف حکم و شناخت عقلانی عمل نمی‌کرد و این حالت درونی خود را به عنوان یک قاعده کلی و فراگیر تعمیم داده بود.

دیدگاه سقراط و افلاطون در اخلاق که معرفت را شرط لازم و کافی و علت تامه عمل می‌دانستند، گرچه با اشکالات بسیاری هم در مبانی و هم در لوازم و آثار روبه‌رو است، اما این مشکل به طور جدی برای منتقدان آنها نیز باقی می‌ماند که چگونه شخصی با وجود آگاهی از خیر و سعادت خود و آگاهی به چیزی که برای خود بهتر می‌داند، از عمل به آن سرباز می‌زند، یا به عملی که برای خود شر و مضر و بد می‌داند، مبادرت می‌ورزد؟ این همان مسئله‌ای است که سقراط با اظهار تعجب از آن می‌گوید «اگر آدمی دارای شناخت باشد، عجیب است که چیز دیگری بر او حاکم باشد و او را مانند برده‌ای به دنبال خود بکشد». همانند این تعجب از جانب ارسطو نیز در مورد شخصی که دارای دانش است و دانش خود را نیز به کار می‌برد، اما در عین حال برخلاف آن عمل می‌کند، نمایان می‌شود. (ارسطو، ۱۳۸۵، پارۀ ۱۱۴۶، ص ۲۵۲) به همین خاطر ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس، موضعی را که در کتاب سوم در مقابل سقراط اتخاذ کرده بود، تعدیل می‌کند و با تمایز نهادن میان معرفت روشن و حکمت از پندار و معرفت و شناختی که به تمام مقدمات (صغری و کبری) تعلق می‌گیرد و معرفتی که تنها به کبری تعلق می‌گیرد، نتیجه می‌گیرد که علم روشن و آشکار و حکمت عملی و آگاهی کامل از مقدمات (صغری و کبری) مغلوب انفعال نفسانی و احساسات نمی‌شود و بدین ترتیب در صورت



وجود حکمت و علم، عمل از آن تخلف نخواهد کرد. (همان، پاره ۱۱۴۶-۱۱۵۲، ص ۲۵۲-۲۷۶) معرفتی که کاپلستون و استیس در توجیه دیدگاه سقراط از آن به عقیده راسخ واقعی شخصی تعبیر می‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۳۱) اما یک تفاوت همچنان در کتاب سوم و هفتم ارسطو باقی می‌ماند و آن اینکه کتاب سوم او بر شخص لگام گسیخته تمرکز یافته و در کتاب هفتم بر شخص ناپرهیزگار که مرتکب عملی برخلاف دانش خود می‌شود؛ بنابراین، گرچه ارسطو در ابتدا آشکارا نظریه سقراطی را رد می‌کند، اما در عین حال، تحت تسلط و نفوذ آن است و در مورد انسان‌های ناپرهیزگار به موضع سقراط نزدیک می‌شود. (Kraut, 2010)

یک توجیه برای دیدگاه سقراط این است که بگوییم گرچه شخص (انسان ناپرهیزگار) به بدبودن عمل آگاه است و در عین حال آن را انجام می‌دهد، اما آگاهی او به عمل به این نحو که این عمل خاص، موجب شر و زیان او خواهد بود، فعلیت ندارد و به نظر می‌رسد که این همان آگاهی و معرفتی است که ارسطو از آن به «معرفت به صغری» تعبیر می‌کرد.



کتاب‌نامه

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۲. ادواردز، پل (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات تبیان.
۳. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۴. افلاطون (۱۳۸۳)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۵. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۷۴)، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دهم.
۶. پورتر، جین (۱۳۷۸)، «اخلاق فضیلت»، ترجمه انشاءالله رحمتی، قیسات، ش ۱۳.
۷. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، از مسأله محوری تا فضیلت محوری، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، نشر معارف.
۸. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۱۰)، المباحث المشرقیه، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. زمانی، محمود (۱۳۸۰)، «مثل افلاطون و جایگاه معرفت‌شناختی آن»، خردنامه صدرا، ش ۲۵.
۱۰. شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۸)، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پانزدهم.
۱۳. فرخنده، حسین (۱۳۸۵)، «بررسی نقد ارسطو از معادله سقراطی (فضیلت = معرفت)»، فصلنامه علامه، ش ۱۲.
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کسنوفون (۱۳۷۳)، خاطرات سقراطی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.



۱۶. گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.

۱۷. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۱۸. گواردینی، رومانو (۱۳۷۶)، مرگ سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

۱۹. مک ایتتایر، السدیر (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «اخلاق فضیلت مدار»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۲۸۷-۲۹۹.

۲۰. یاسپرس، کارل (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

21. Dorothea, Frede. (2009) "Plato's Ethics: An Overview", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
22. Hoffmann Tobias, (ed.), (2008) *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press.
23. Kraut, Richard, (2010) "Aristotle's Ethics", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
24. Mele, Alfred R., (2006) "Weakness of the Will," in: *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition*, D. Borchert, ed., New York: Macmillan, v. 9.
25. Stroud, Sarah, (2008) "Weakness of Will", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
26. Weinert, F. E., "Human Development: Research and Educational practice", in: *The International Encyclopedia of Education*, Vol. 5.

