



Research Article

Happiness in Aristotle's Ethics

Bahram Alizadeh¹

Nayyereh Sadadt Mirmousa²

Received: 15/08/2021

Accepted: 28/09/2021

Abstract

For Aristotle, happiness corresponds to the highest kind of virtue. In Book I of his *Nicomachean Ethics*, Aristotle treats practical virtues, and in Book X, he treats theoretical contemplation as the best practice that might guarantee happiness. Thus, Aristotle might be said to have given two answers (naturalistic and theological) to the question of the nature of happiness. This is because the self-sufficient character of happiness implies its intrinsic value, and practical activities—which are deemed intrinsically valuable in Book I are treated as having secondary value, in Book X, as a means to the higher (theoretical) happiness. Some people believe that Aristotle has finally failed to remain committed to the distinction between intrinsic and instrumental good, falling into a contradiction in his definition of happiness. In this paper, in the first place, we draw on the analytic method and revisit the notion of *kalon* to show that the function of theo-

1. Assistant professor, Kharazmi University, Tehran, Iran (corresponding author): bahramalizade@khu.ac.ir.

2. PhD in philosophy, University of Tehran, Iran: nmirmousa@ut.ac.ir.

* Alizadeh, B.; Mirmousa, N. S. (1400). Happiness in Aristotle's Ethics. *Jomal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(104), pp. 9-36. Doi: 10.22081/jpt.2021.61634.1861

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

retical reason in acquisition of moral virtues goes beyond what is claimed by naturalistic readings. Indeed, happiness is fundamentally a theological property. Secondly, we outline two senses of self-sufficiency (the dominant end, and the comprehensive end) to suggest that the second sense enables us to reconcile the two notions of “being secondary or subsidiary” and “being done for its own sake,” in which case a proper reply might be yielded for the problem of contradiction.

Keywords

happiness, *phronesis*, *nous*, God, *kalon*, Aristotle.

مقاله پژوهشی

سعادت در اخلاق ارسطو

نیره سادات میرموسی^۲

بهرام علیزاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

چکیده

سعادت از نظر ارسطو فعالیت منطبق با بالاترین نوع فضیلت است. در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس فضایل عملی و در کتاب دهم تأمل‌ورزی نظری بهترین فعالیتی دانسته می‌شود که می‌تواند سعادت را تضمین کند. به این ترتیب، می‌توان گفت که ارسطو دو پاسخ (طبیعی‌باورانه و الهیاتی) به سؤال از چیستی سعادت داده است؛ زیرا ویژگی خودبسنده بودن سعادت، مستلزم برخورداری آن از ارزش ذاتی است و فعالیت عملی - که در کتاب نخست دارای ارزش ذاتی است - در کتاب دهم ارزش ثانوی داشته و صرفاً وسیله رسیدن به سعادت بالاتر (نظری) است. برخی معتقدند ارسطو در نهایت نتوانسته است به تفکیک میان خوب ذاتی و خوب ابزاری پایبند بماند و در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده است. در این مقاله، اولاً به شیوه تحلیلی و با واکاوی مفهوم کالون، نشان داده می‌شود که کارکرد عقل نظری در کسب فضایل اخلاقی بیش از آنی است که خوانش‌های طبیعت‌باورانه مدعی‌اند و سعادت اساساً یک ویژگی الهیاتی است و ثانیاً با اشاره به دو معنای خودبستگی (۱). غایت غالب ۲. غایت جامع) بیان می‌شود که معنای دوم ما را قادر می‌سازد دو مفهوم «فرعی بودن» و «به خاطر خود انجام‌شدن» را جمع‌پذیر دانسته و از این طریق پاسخ مناسبی به معضل تعارض ارائه کنیم.

کلیدواژه‌ها

سعادت، فرونیسیس، نوس، خدا، کالون، ارسطو.

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).

۲. دانش‌آموختهٔ فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران.

bahramalizade@khu.ac.ir

nmirmousa@ut.ac.ir

* علیزاده، بهرام؛ میرموسی، نیره‌سادات. (۱۴۰۰). سعادت در اخلاق ارسطو، فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر،

Doi: 10.22081/jpt.2021.61634.1861

صص ۹-۳۶. (۱۰۴)۲۶



مسئله محوری اخلاق نیکوماخوس دست‌یابی به غایتی است که «آن را برای خودش و همه چیزهای دیگر را برای آن می‌خواهیم [...] چنین چیزی همان سعادت^۱ است و دانشی که به چند و چون آن می‌پردازد مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌هاست» (NE. 1.1094a).^۲ اما سعادت چیست و مهم‌ترین و معتبرترین دانش کدام است؟ فهم منظور ارسطو در این خصوص دشوار است؛ نه از آن رو که او پاسخ روشنی به سؤال از چیستی سعادت نداده است، بلکه به این دلیل است که دو پاسخ - دست‌کم به ظاهر متناقض - به این سؤال داده است (Ackrill, J. L. 1999). در کتب نخستین اخلاق نیکوماخوس (برای مثال NE. 1.1094) سعادت مستلزم انجام فعالیت‌های منطبق با فضیلت‌های عملی است. در این بخش‌های کتاب مفهومی طبیعی‌باورانه از سعادت ارائه می‌شود؛ اما سعادت در کتاب دهم (NE. X.7) فعالیتی نظری و الهیاتی معرفی می‌شود.

در میان شارحین معاصر، خوانش غالب از اخلاق ارسطو - با تمرکز بر بخش‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس - خوانشی غیرالهیاتی و طبیعی‌باورانه است؛ رسیدن به زندگی خوب صرفاً از رهگذر کاوش در طبیعت آدمی حاصل می‌شود؛ بی‌آنکه نیازی به تفسیر دینی از فضیلت باشد. به‌ویژه آنکه در اندیشه ارسطو، خداوند تنها ابژه تفکر است و فعالیتی در جهان ندارد (NE. X.1178b) و علی‌القاعده نباید برای چنین خدایی نقش مهمی در تعیین فضایل عملی قائل شد. به نظر این عده، ارسطو نخستین فیلسوف تاریخ فلسفه است که اخلاق را بی‌نیاز از مبانی الهیاتی و صرفاً بر اساس جهان طبیعی تبیین کرده است. جولیا آناس (Annas, 1988, 2005)، رزالین هرستهاوس (Hursthouse, 1999)، فیلیپا



1. eudaimonia/ happiness

۲. تمرکز این تحقیق بر کتاب اخلاق نیکوماخوس است. در استفاده از این کتاب از ترجمه انگلیسی زیر استفاده شده است:

Nicomachean Ethics, trans. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (NE.).

ترجمه‌های فارسی (حسن لطفی) نیز پس از تطبیق با این منبع مورد استفاده قرار گرفته است و در موارد اندکی تغییراتی صورت گرفته است.

فوت (Foot, 1978) و مارتا نوسبام (Nussbaum, 1993) هر یک به نحوی از تفسیر طبیعی باورانه از اخلاق ارسطو دفاع کرده‌اند.

در مقابل، در این مقاله بر خوانشی تأکید می‌شود که با تکیه بر کتاب دهم مدعی است خداوند در اخلاق ارسطویی نقش اساسی دارد و طبیعت‌گرایی ارسطو باید در بافتی الهیاتی فهمیده شود؛ زندگی نظری کامل‌ترین سعادت است و خیر اعلی از مسیر فعالیت شریف‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان، یعنی نوس^۱ که فعالیت نظری است، تبیین می‌شود (NE. X. 1177a).^۲

اما این تفسیر با یک مشکل جدی مواجه است که از آن با عنوان مسئله تعارض یاد می‌کنیم؛ خیر اعلای سعادت، خودبسنده است و خودبسنده بودن سعادت حاصل از حکمت عملی، به این معناست که دارای ارزش ذاتی است. پس اگر بپذیریم حکمت عملی صرفاً وسیله‌ای برای تحقق سعادت نظری (سوفیا) است، باید منکر ارزش ذاتی آن شویم. به‌ویژه آنکه، ارسطو تفکیک‌های صریحی میان فضیلت‌های عقلی/یا سوفیا^۳ که محصول نوس (عقل نظری) است و فضیلت‌های عملی که محصول فرونسیس (عقل عملی) است، قائل می‌شود (NE. 6. 1139a). دومی معطوف به اعمال و شرایط است و متغیر و اولی معرفت علمی ثابت است. این یعنی کارکرد عقل نظری نباید قاعدتاً ارتباط زیادی با فرونسیس^۴ و فضیلت اخلاقی داشته باشد. ارسطو حتی تأکید می‌کند که آیدوس/معرفت^۵ برای فضیلت اخلاقی کمترین اهمیت را دارد (NE. II. 1105a; 1105b) یا در جایی می‌گوید تربیت نوس برای فرونسیس مهم نیست (NE. VI. 1141b). درست است شخصی که فضیلت‌های نظری دارد، نمی‌تواند نسبت به فضیلت‌های عملی بی تفاوت

1. nous

۲. اگر حتی بپذیریم که تعارض موجود در سخنان ارسطو ظاهری و رفع‌شدنی است، این دو خوانش قطعاً متعارض‌اند؛ در خوانش نخست، قرائتی طبیعت‌گرایانه از اخلاق ارسطو ارائه می‌شود و در خوانش دوم، قرائتی الهیاتی.

3. sophia

4. phronesis

5. eidos



باشد، ولی به هر حال فضیلت ورزشی در زندگی‌ای که در مرکز آن فضیلت عملی است با فضیلت ورزشی در یک زندگی متأملانه متفاوت است. این نقل قول از ارسطو تأکیدی است بر این مطلب:

مرد گشاده‌دست باید پول داشته باشد تا بتواند با گشاده‌دستی به دیگران یاری کند [...] مرد شجاع هم نیازمند قدرت است تا بتواند اعمال شجاعانه به جا آورد. مرد خویش‌دار هم به فرصت مناسب احتیاج دارد [...] ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست کم برای فعالیت خود نیازمند این چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند [...] (NE. X.1178a).

حال مسئله این است که آیا ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض شده است؟ هدف این مقاله رسیدن به پاسخ این سؤال است. بدین منظور، نخست نشان داده می‌شود که دو معنای مذکور سعادت چرا با هم متعارض‌اند و سپس پاسخ‌هایی که به مسئله تعارض داده شده است بررسی خواهد شد.

۱. خوانش طبیعت‌باورانه در برابر خوانش الهیاتی

در کتاب‌های ابتدایی اخلاق نیکوماخوس، ارسطو پاسخ به سؤال از چیستی سعادت را در گرو پرداختن به دانش عملی می‌داند؛ «بهترین نوع زندگی، زندگی عملی است» (NE. 1.1094b)؛ و غایت زندگی عملی دستیابی به مرتبه‌ای از سعادت است که در زندگی سیاست‌مدار به بهترین شکل نمایان می‌شود (NE. 1.1094a). او در این بخش کتاب، مفهوم استعلایی خوبی - دیدگاه افلاطون - را انکار و تعریفی انسانی از آن ارائه می‌کند. به نظر ارسطو، درک و فهم حد وسط، کار ادراک حسی^۱ است (NE. II.1109b). لذا همه انسان‌ها به لحاظ طبیعت دارای عقل شهودی‌اند و از طریق آن قادرند متعلقات عقل عملی را درک کنند (NE. VI.1143b).

1. sense-perception

ارسطو برای شناساندن فضیلت (آرته) از مفهوم کارکرد^۱ و برای تعریف سعادت از مفهوم فضیلت بهره می‌برد (NE. I.1097b-1098a). چاقویی خوب است که خوب ببرد؛ چشمی خوب است که خوب ببیند؛ به همین منوال، انسانی خوب است که آرته انسان را دارا باشد و برای این منظور، باید بتواند کارکرد خاص خود را بهتر انجام دهد. ایده اصلی استدلال کارکردی این است که سعادت انسان در گرو به‌فعلیت‌رساندن کارکرد منحصر به فرد^۲ اوست. متناسب با کارکردهای سه‌گانه^۱. گیاهی^۳ مثل تکثیر و تولید مثل، حیوانی^۴ مثل ادراک حسی و احساس و^۳. الهی^۵ مثل تعقل، سه سبک زندگی وجود دارد؛ ۱. زندگی با لذت‌های جسمانی؛ ۲. زندگی با فعالیت‌های سیاسی و^۳. زندگی با تفکر و اندیشه به خداوند. خوب راه رفتن یا خوب تولید مثل کردن یا ... هیچ کدام کارکرد خاص انسان نیستند؛ حیوانات هم راه می‌روند، گیاهان هم تولید مثل می‌کنند. کارکرد خاص انسان به‌فعلیت‌رساندن استعداد عقلانی خویش است. هرچند در ادامه خواهیم گفت فهم رایج این است که نتیجه‌گیری نهایی ارسطو از استدلال کارکردی، تفوق و برتری عقل نظری است، ولی دست کم در بخش‌های نخستین کتاب نیکوماخوس بر فعالیت‌های عملی تأکید می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، کارکرد خاص انسان صرفاً برخورداری از یک استعداد عقلانی نیست، بلکه به‌فعلیت درآوردن آن است. اجزای غیرعقلانی نفس - امیال و انفعالات - با پیروی از جزء عقلانی به هماهنگی لازم برای تحقق آرته انسان می‌رسند. این هماهنگی سبب می‌شود خصوصیات مربوط به خلق در شخص پدید آید. فضیلت‌های خلق شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت، آزادمنشی، سخاوت و بزرگ‌منشی است. این‌ها فضایل عملی هستند؛ به این معنا که تحقق این فضایل نیاز به فرونیسیس دارد. فرونیسیس عقلانیت مربوط به عمل است و در پی پاسخ به



1. ergon
2. idiom/ peculiar
3. plant-like functions
4. animal-like functions
5. God-like functions



این پرسش است که «چه باید کرد؟». ارسطو در این بخش از کتاب، واژه «سعادت» را به‌مثابه وصفی برای خیر اعلای عملی (زندگی یا عمل خوب) به کار می‌برد. دیدگاه غالب در این بخش از اخلاق نیکوماخوس به‌وضوح طبیعت‌انگارانه است و می‌توان مؤلفه‌های آن را این‌گونه خلاصه کرد (Brink, 2014, p. 819):

۱. غایت‌شناسانه: اخلاق، فعالیت غایت‌شناختی است؛ به این معنا که تحت ضوابط معطوف به یک خیر غایی^۱ محقق می‌شود.

۲. سعادت‌باورانه: خیر غایی هر شخص سعادت اوست.

۳. طبیعی‌باورانه: فهم صحیح از خیر غایی باید بازتاب‌دهنده طبیعت آدمی باشد.

۴. عقل‌باور: مقتضای طبیعت آدمی، زندگی عقلانی (عقل عملی) است که آن نیز

به نوبه خود، مستلزم زندگی بر اساس دلایل عینی و جستجوی خیرهای عینی است.^۳

۵. فضیلت‌گرا: فضایل نشان‌دهنده طبیعت عقلانی آدمی است. فضایل اخلاقی آن

دسته از خیرهایی هستند که میان شخص و دیگران مشترک است.

اما در کتاب‌های انتهایی با یک چرخش دیدگاه مواجهیم. ارسطو در کتاب ششم

می‌گوید: «این بی‌معناست که بگوییم علم سیاست یا حکمت عملی بهترین دانش‌هاست؛

زیرا آدمی در جهان بهترین چیز نیست.» (NE. VI. 1141a). این تغییر دیدگاه در کتاب دهم

آشکارتر می‌شود، به‌نحوی که در فصل‌های هفتم و هشتم از کتاب دهم، قرائت نظری از

سعادت به اوج خودش می‌رسد. در این بخش از کتاب، ارسطو تأکید می‌کند خیر اعلی

از مسیر فعالیت شریف‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان یعنی نوس که فعالیت نظری

است (اندیشیدن)، حاصل می‌شود (NE. X.1177a).

ارسطو حتی یک گام پیش‌تر رفته و زندگی متأملانه مبتنی بر عقل نظری را برتر از

1. final good

2. rationalism

۳. طبیعت‌باوری لزوماً عقل‌گرایانه نیست؛ برای مثال فلاسفه‌ای مثل هابز، هیوم و هاجسون از گونه‌ای طبیعت‌باوری احساس‌گرایانه (sentimentalism) دفاع می‌کنند که در برابر عقل‌گرایی است. در این دیدگاه، فهم تجربی از طبیعت آدمی محوریت دارد.

سعادت برآمده از فضیلت عملی معرفی می‌کند: «ما بر آنیم که نیک‌بختی باید توأم با لذت باشد و در میان همه انواع فعالیت‌های منطبق با فضیلت، فعالیت حکمت نظری لذیذترین آنهاست» (NE. X.1177a). فعالیت نظری فعالیت عنصری الهی در درون آدمی است؛ «زیرا آدمی از آن جهت که آدمی است، نمی‌تواند این‌گونه زندگی کند، مگر تا آن حدی که عنصری خدایی در وجود او هست و به همان اندازه که این عنصر خدایی، برتر از وجود مرکب ماست، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت سایر فضایل است» (NE. X.1177b). فضایل اخلاقی به این دلیل که با حکمت عملی و عواطف پیوسته‌اند و به طبیعت مرکب ما تعلق دارند، فضایل انسانی نامیده شده و نیک‌بختی ناشی از آن نیز نیک‌بختی انسانی است و درست به دلیل انسانی بودن، در مرتبه فروتر از نیک‌بختی زندگی نظری قرار می‌گیرد (NE. X.1178a). در ابتدای فصل هشت از کتاب دهم نیز تأکید می‌کند که زندگی بر اساس فضیلت‌هایی که به عمل مربوط می‌شوند در مرتبه دوم سعادت‌مندی قرار دارند؛ چرا که این سعادت انسانی صرف است (NE. X.1178a).

این دو معنای سعادت متعارض تلقی شده‌اند؛ اما چرا؟ برای پاسخ به این سؤال، نگاهی بیاندازیم به تمایز مشهور ارسطو میان سه گونه خیر در حکمت عملی که در بخش‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس مطرح می‌شود (این تقسیم‌بندی احتمالاً برگرفته از تقسیم‌بندی مشابه افلاطون در جمهوری (Republic II, 357a) است):

۱. خیر ناکامل: خیرهایی که همواره به خاطر چیزهای دیگر خواسته می‌شوند؛ مثل پول.
 ۲. خیر کامل: خیرهایی که هم به خاطر خودشان و هم به خاطر چیزهای دیگر خواسته می‌شوند؛ مثل لذت و قدرت.
 ۳. خیر کامل‌ترین: خیرهایی که فقط به خاطر خودشان خواسته می‌شوند؛ مثل سعادت.
- خیر اعلای سعادت که کامل‌ترین خیر است و در حکمت عملی به دست می‌آید، علاوه بر غایی بودن و مرجح بودن، خودبسنده^۳ است (NE. I.1097b). نهایی یا غایی بودن

1. ultimacy
2. preferability
3. self-sufficient





خیر اعلی به این معناست که برای خودش خواسته می‌شود و نه برای چیزی دیگر (NE. I.1097a). مرجح بودن به این معناست که از هر جهت بر خیرهای دیگر ترجیح دارد (NE. I.1097b)؛ و خودبسنده بودن خیر اعلی به این معناست که برای خوب بودن به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد؛ یعنی «آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد» (NE. I.1097b).^۱ بنابراین ارسطو در تعریف خودبسنده‌گی به دو قید مهم اشاره می‌کند:

۱. به خودی خود زندگی را ارزشمند می‌کند.

۲. برای ارزشمندسازی به چیز دیگری نیاز ندارد.

پس خیر اعلی سعادتمندانه است، خودبسنده است اگر به تنهایی ارزشمندترین چیز باشد؛ بی‌آنکه لازم باشد چیز دیگری به آن افزوده شود؛ چرا که اگر همچون خیرهای دیگر، بتوان با افزودن چیزی به آن - حتی کوچک‌ترین چیز - آن را به چیزی بهتر بدل کرد، دیگر خیر اعلی نخواهد بود و آن خیر دیگر (که مجموع سعادتمندانه و آن خیر افزوده شده است) خواستنی‌تر و ارزشمندتر خواهد بود (NE. I.1097b). البته روشن است که بیش از یک خیر وجود دارد، ولی همه آنها غایی نیستند. خیر اعلی حتماً باید غایی باشد. البته غایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آن‌هایی که هم به خاطر خودشان خواسته می‌شوند و هم وسیله‌ای برای رسیدن به غایت‌های دیگرند؛ ۲. آن‌هایی که فقط برای خودشان خواسته می‌شوند. پس یک غایت می‌تواند از غایت دیگر نهایی‌تر باشد و در جایی که بیش از یک غایت وجود دارد، خیر اعلی باید بالاترین غایت^۲ باشد؛ یعنی فقط برای خودش خواسته شود.

اما زندگی سعادتمندانه در کدام فعالیت حاصل می‌شود؟ فعالیت عملی که به خودی خود ارزش ذاتی دارد یا فعالیت فلسفی و تأمل‌ورزی؟^۳ تعارض ادعایی در

۱. خودبسنده‌گی البته به معنای بی‌ارتباط بودن با امور دیگر نیست. ارسطو معتقد است انسان موجودی اجتماعی است؛ لذا خوبی مفهومی مجرد و منزوی نیست، بلکه اساساً مفهومی اجتماعی است و شامل خوبی برای دیگران - خانواده، دوستان و شهروندان - می‌شود (NE. I.1097b).

2. teleiotion

3. theoria/contemplation

پاسخ ارسطو به این سؤال بیشتر نمایان می‌شود. ارسطو با تفکیک میان حکمت عملی و حکمت نظری تلاش می‌کند نشان دهد که خیر اعلای اخلاق از مسیر حکمت عملی می‌گذرد و حکمت نظری توان و امکان پرداختن به آن را ندارد:

حکمت نظری هیچ یک از اموری را که آدمی به واسطه آنها نیک‌بخت می‌تواند شد بررسی نمی‌کند؛ چون موضوع آن شدن و صیورورت نیست (NE. VI. 1143b).

در کتب نخستین اخلاق نیکوماخوس، بر گزینه اول تأکید می‌شود، ولی در کتاب دهم (۷-۸) ارسطو به نظریه دوم روی می‌آورد. با توجه به ویژگی خودبسنده بودن خیر اعلی در حکمت عملی، این چرخش دیدگاه چگونه امکان‌پذیر است؟ در کتاب دهم فعالیت عملی فضیلت‌مندانه - که در بخش‌های نخست کتاب، دارای ارزش ذاتی دانسته شد - صرفاً ارزش ثانوی داشته و در خدمت ارزشی برتر قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، این آموزه که ارزش اخلاقی، ویژگی درونی^۱ و ذاتی عمل فضیلت‌مندانه است، با ایده مطرح شده در کتاب دهم که انجام عمل اخلاقی، فاقد ارزش ذاتی و صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت بالتر (سوفیا) است، دست کم در بدو امر، سازگار نیست.

به دلیل این ملاحظات، برخی معتقدند که ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده و دیدگاه او در این خصوص منسجم نیست (Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif, 1970).^۲ مطابق این نظر، ما با دو دیدگاه مستقل و جمع‌ناشدنی - تفسیر دینی و غیردینی از اخلاق - مواجه هستیم که انتساب هر کدام از آنها به ارسطو به اندازه دیگری موجه است. به نظر این عده، نظریه مطرح در کتاب دهم تحت تأثیر غایت‌شناسی مفهومی^۳ که اندیشه غالب در سنت یونان باستان بوده، بیان شده است. ارسطو متأثر از این اندیشه، حتی در تبیین اعمالی که به نظر خودش ارزش ذاتی دارند نیز از مفهوم غایت و الگوی وسیله - هدف سود برده است. به دیگر سخن، ارسطو با وجود تلاش برای جدا کردن اعمال با ارزش

1. immanent character

۲. به نقل از: (Ackrill, J. L. 1999, p. 65)

3. conceptual teleology





ذاتی از اعمال دارای غایت، در نهایت نتوانست اعمال با ارزش ذاتی را در نظام مفهومی خود جای دهد و حتی برای آنها نیز غایتی را معین کرد.

یک راه برای رفع این تعارض، تفکیک میان خوبی انسانی و خوبی الهی است (Joachim, H. 1962). طبق این دیدگاه، ارسطو در کتب نخستین به خوبی انسانی می‌پردازد و در کتاب دهم از خوبی الهی سخن می‌گوید. تأمل ورزی/نظرورزی خوب الهی است و فعالیت بر اساس عقل عملی - که بهترین و کامل‌ترین نوع آن در زندگی دولت‌مرد مشاهده می‌شود - خوب انسانی است. شاهد این سخن هم مواردی است که ارسطو از اصطلاح «درجه دوم» برای جداکردن سعادت‌های درجه اول و درجه دوم استفاده می‌کند و فضیلت عملی را نوعی سعادت درجه دوم می‌نامد (NE. X. 1178a).^۱

راه حل دیگر این است که بگوییم ارسطو تصویر منسجمی از یک زندگی ایده‌آل ارائه می‌کند که ترکیبی است از تأمل نظری و فعالیت عملی (Keyt, 1983). این زندگی از دو مسیر متفاوت به سعادت می‌انجامد؛ سعادت کامل از طریق سعادت نظرورزانه و سعادت مرتبه دوم از طریق فعالیت عملی. این تفسیر با تمایز صریح ارسطو (برای مثال در: NE. I.1098a) میان سه نوع زندگی - ۱. زندگی بر اساس لذت حسی، ۲. زندگی سیاسی و ۳. زندگی تأمل‌ورزانه - سازگار نیست. این تفکیک صریح نشان می‌دهد که به نظر ارسطو زندگی فلسفی غیر از زندگی سیاسی است.

جان هر (Hare, 2007, pp. 7-65) معتقد است تغییر دیدگاه ارسطو در اخلاق نیکوماخوس حاکی از نوعی پیشرفت در اندیشه اوست، نه پذیرش هم‌زمان دو ایده متضاد؛ او در جمله نخست اخلاق نیکوماخوس این‌گونه آغاز می‌کند: «چنین می‌نماید که غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب یک خیر است. از این رو، به حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است [...]» (NE. I.1094a)؛ و در ابتدای فصل دوم سخنی مشابه می‌گوید (NE. I.1095a). در این متن، دو مؤید برای تفسیر جان هر وجود دارد: اول،

۱. این تفسیر با مشکلی اساسی مواجه است؛ چرا که ارسطو تأکید می‌کند حتی فضیلت عملی نیز ویژگی‌های الهیاتی دارد (Hare, 2007, p. 47).

تفکیک میان فن^۱ و عمل^۲ و پیوند دادن سعادت با عمل درست است؛ بنابر فهم متعارف، زندگی خوب، زندگی بر اساس عقل عملی است و زندگی دولتمرد بهترین نمونه این زندگی است. دوم، تعبیر «چنین می‌نماید» / «is thought» نیز مؤید آن است که ارسطو در اینجا به فهم متعارف اشاره دارد.^۳ اما در ادامه ارسطو با این مسئله مواجه می‌شود که چه چیزی دولتمرد را قادر به حکمرانی درست می‌کند. پاسخ ارسطو این است: فعالیت بر مبنای شریف‌ترین جزء وجود ما یعنی نوس (که فعالیتی تأمل‌ورزانه است). برتری نوس نسبت به دیگر قوای ما در «ترغیب به فلسفه» نیز مشاهده می‌شود (Protrepticus, B 47. B 50). فعالیت ویژه نوس، جستجوی امر الهی و ازلی است. پس شریف‌ترین خوب، فعالیت بر اساس فضیلت بالاترین قوه درونمان (نوس) است؛ اما فعالیت نوس نه فعالیتی عملی که فعالیتی تأمل‌ورزانه است. لذا ارسطو نتیجه می‌گیرد که زندگی سیاست‌مدار بهترین زندگی فضیلت‌مندانه نیست مگر به معنای ثانوی.

هر کدام از این تفاسیر و راه‌حل‌ها روزنه‌ای به فهم بهتر دیدگاه ارسطو می‌گشایند؛ اما همه آنها کمابیش اصل تعارض را پذیرفته‌اند. در ادامه مقاله برخی از بنیادی‌ترین مفاهیم اخلاق ارسطو را واکاوی کرده و از این رهگذر نشان خواهیم داد که دیدگاه ارسطو در باب سعادت، اولاً بیش از آنی که خوانش‌های طبیعت‌باورانه مدعی‌اند، الهیاتی است و ثانیاً تعارضی در دیدگاه ارسطو در باب خیر اعلای سعادت وجود ندارد.

۲. نوس و درک نظری کالون

همان‌طور که گذشت، مدعای این مقاله این است که سعادت یک ویژگی الهیاتی است و عقل نظری در کسب فضایل اخلاقی نقش اساسی دارد. اما مشکل خوانش الهیاتی این است که تأکید بر عقل نظری، از ارزش ذاتی عقل عملی می‌کاهد. چه بسا همین نکته،

1. art

2. action

۳. مشابه این دیدگاه را در رسالهٔ منون نیز می‌توان دید؛ وقتی سقراط از منون در باب چیستی فضیلت می‌پرسد، جواب ابتدایی این است: توانایی حکومت بر موجودات انسانی (Meno, 72d).





انگیزهٔ طرح تفاسیر طبیعت باورانه نیز بوده است. طرح این مشکل را به بخش بعدی مقاله موکول کرده و در آنجا نشان خواهیم داد که تأکید بر عقل نظری و خوانش الهیاتی به نفی ارزش ذاتی فضایل عملی نمی‌انجامد. در این بخش با بررسی مفهوم کالون^۱ و کارکرد عقل نظری در فهم آن، نشان داده می‌شود که خداوند در اخلاق ارسطو بیش از آنی که تفسیرهای طبیعت باورانه می‌پذیرند، نقش دارد.

مفروض خوانش طبیعت باورانه این است که فضایل اخلاقی را می‌توان جدا از فضایل عقلی و مجزا از زندگی تأمل ورزانه تبیین کرد (نک: Hursthouse, 1999, p. 218). اما بررسی مفهوم کالون نادرستی این مفروض را روشن می‌کند. در زبان انگلیسی معمولاً کالون را به واژگانی مثل شریف،^۲ والا^۳ و زیبا^۴ ترجمه کرده‌اند. خود ارسطو تعریف صریحی از این مفهوم ارائه نمی‌کند، ولی آن را یکی از مبانی اخلاق خود معرفی می‌کند (NE. II.1104b). همهٔ معانی مذکور در علم اخلاق نیز به کار گرفته شده‌اند. این مفهوم در آثار ارسطو، برای بدن‌هایی که به خوبی شکل گرفته باشند (NE. IV.1123b)، برای آثار هنری خوب (NE. II.1106b) و برای عملی که به خوبی انجام شده باشد، استفاده شده است. متعلق انتخاب‌های ما به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. لذت‌بخش، ۲. مفید و ۳. کالون. فضیلت‌مند زمانی که چیزی را کالون می‌بیند و یا کالون را در آن چیز می‌بیند، آن را انجام می‌دهد. در جنگ، شخص ترسو مرگ را یک رویداد تلخ می‌داند؛ در حالی که شجاع مرگ را رویدادی قهرمانانه، شریف، زیبا و حتی لذت‌بخش می‌بیند (NE. IX.1169a). اگر کسی از سر عصبانیت به جنگ دشمن برود - نه به خاطر کالون - شجاع واقعی نیست.

برای هدف کنونی می‌توان به این مقدار اکتفا کرد که کالون عبارت است از خوبی

-
1. kalon
 2. honorable
 3. noble
 4. beautiful

که ۱. واقعاً خوب باشد، ۲. بزرگ‌تر از خوب‌های دیگر باشد و ۳. غایت باشد. شرط اول، خوبِ ظاهری را خارج می‌کند و این یعنی او معنایی عینی از خوبی مدنظر دارد. ارسطو تأکید می‌کند فاعل می‌تواند در تشخیص خوبِ واقعی خطا کند (NE. III.1113b). او در متافیزیک (Met.12.7.1072a) میان کالونِ ظاهری^۱ و کالونِ واقعی^۲ تمایز می‌گذارد. کالونِ ظاهری متعلق تمایلات پست و کالونِ واقعی متعلق تمایلات متأملانه^۳ است. این تمایز در نیکوماخوس هم بیان می‌شود (NE. III.1113a). بنابر شرط دوم، کالون باید بالاتر از خوب‌های پایین‌تر قرار گیرد. شرط سوم، خوب‌های ابزاری را خارج می‌کند؛ کالون نه به خاطر سودمندی بلکه فی‌ذاته خوب است. (این‌ها همان شرایطی است که ارسطو برای خیرِ اعلی برمی‌شمارد).

اما شخص چگونه به درک کالون می‌رسد؟ به نظر ارسطو، کالون برای همه روشن نیست. لذا برای دستیابی به آن باید به سراغ اشخاص فضیلت‌مند رفت. اسپودیوس^۴ چشمی دارد که می‌تواند کالون را بشناسد؛ «[...] بزرگ‌ترین تفاوت مرد شریف با دیگران این است که او در هر جنسی از اشیا، حقیقت را می‌بیند [...]» (NE. III.1113a). اما این سؤال را می‌توان تکرار کرد که چه چیزی اسپودیوس را قادر می‌سازد تا کالون را ببیند؟ به دیگر سخن، چشم بینای اسپودیوس چیست؟ یک پاسخ این است که بگوییم فرونیسیس (عقل عملی) چشم بینای اسپودیوس است و فرونیموس^۵ قادر است تشخیص دهد که برای یک زندگی خوب چه چیزهایی لازم است (NE. VI.1140a). اما این پاسخ مناسبی نیست؛ زیرا به نظر ارسطو، فرونیسیس صرفاً قدرت شناسایی چیزهایی را دارد که به غایت می‌انجامد و توان شناسایی خود غایت را ندارد (NE. III.1113b). احتمال دیگر این است که بگوییم خودِ عمل فضیلت‌مندانه دارای نیروی شناختی است. فضیلت

1. apparent /epithumia
2. real /bouleton
3. deliberative desire
4. spoudaios
5. phronimos





اخلاقی برای ما یک دسترسی معرفتی به کالون ایجاد می‌کند؛ اما این تفسیر مستلزم دور است؛ شخص باید مطابق کالون رفتار کند تا کالون را ببیند و برای عمل مطابق با کالون، باید کالون را درک کرده باشد. احتمال سوم این است که بگوییم خود نوس - نه فرونیس - می‌تواند کالون را ببیند. مطابق این دیدگاه، عقل نظری کالون را تشخیص می‌دهد و از طریق فرونیس اعمال مطابق با کالون را انجام می‌دهد.

برای فهم بهتر این تفسیر، باید نگاهی به نظریه عمل ارسطو داشته باشیم و رابطه میان فهم کالون و عمل را بکاویم. همان‌طور که گفته شد، نقش کالون در زمان انجام عمل، نقشی انگیزشی است؛ عمل به خاطر کالون انجام می‌شود. از مهم‌ترین منابعی که می‌توان دیدگاه ارسطو را در این خصوص مشاهده کرد، کتاب در باب حیوانات است که در آن ارسطو در باب انگیزش عمل حیوان سخن می‌گوید (De Anima, 432b15-434a21). خلاصه سخن ارسطو این است که حرکت در حیوان با ادراک امر مطلوب^۱ آغاز می‌شود. لذا برای آنکه حیوان حرکتی را آغاز کند، نوس شرط لازم - البته نه شرط کافی - است (DA 3.1- 433a20-21).^۲ نوس متعلق تمایل (در موجودات عاقل متعلق انتخاب) را درک می‌کند و به این ترتیب، سبب حضور شیء به مثابه امر خوب در تخیل یا اندیشه حیوان می‌شود (NE. VI.1140b; L1094b).

پس فضیلت اخلاقی تابع درک ما از کالون است. رسیدن به خیر اعلی از طریق اندیشیدن به خیر اعلی حاصل می‌شود و اندیشیدن درباره خداوند سبب می‌شود شبیه به خداوند شویم (اندیشیدن درباره چیزی، ما را به آن چیز شبیه می‌کند) (NE. X. 1179a). بنابر خوانش الهیاتی، میان فضیلت اخلاقی و خداوند رابطه مبتنا وجود دارد. خداوند بالاترین معیاری^۳ است که برای عمل انسانی به مثابه هدف می‌توان برشمرد و به این معنا،

1. orekton

۲. با این قید که نوس به معنایی وسیع در نظر گرفته شود تا شامل تخیل (imagination/ phantasia) هم شود. روشن است که تنها با این قید، نوس می‌تواند شامل حیوانات هم شود؛ زیرا آنها فاقد اندیشه‌های انتزاعی و مفهومی و مرتبه بالاتر هستند.

3. horos

خداوند کالون است. ارسطو در متافیزیک (Meta 12.7 1072a19-1073a13) به صراحت ابژه تمایل^۱ را محرک لایتحرک می‌داند. درست است که خدای ارسطویی برای ایجاد تغییر در جهان، فعلی انجام نمی‌دهد و صرفاً به خود می‌اندیشد (Meta. 1072b3; 1074b34)، ولی تغییر و تحول در جهان از طریق فرایند مشابهت با خداوند انجام می‌گیرد؛ هر چیزی در جهان تلاش می‌کند شبیه خداوند شود (NE. X. 1179a). در انسان نیز فرآیند شبیه‌سازی از طریق بخشی از وجود ما انجام می‌شود که بیشترین شباهت را به خداوند دارد؛ عقل / نوس. پس نحوه تولید حرکت در انسان و جهان یکسان است. حرکت در جهان، نتیجه محبت و تمایل آن به خداوند است (Meta. 1072b3) و در ما به این دلیل ایجاد می‌شود که می‌اندیشیم و صاحب نوس (نوس به معنای محدود آن) هستیم. بر اساس این خوانش، دیدگاه ارسطو در باب زندگی خوب، یک دیدگاه الهیاتی است؛ انسان می‌تواند به چیزی بیش از مرتبه صرف انسانیت دسترسی پیدا کند. او در کتاب دهم، از واژه «انسانی» استفاده می‌کند و تصریح می‌کند که این مرتبه نسبت به قابلیت‌هایی که انسان می‌تواند به آن دست یابد، در مقام دوم قرار می‌گیرد (NE. X. 1178a).^۲ البته خوبی الهی - که از خوبی انسانی صرف فراتر است - از طریق قانون پولیس^۳ دست‌یافتنی است؛ زیرا قانون عبارت است از «عقل فارغ از همه احساسات» (Politics, 1287a). از همین روست که ارسطو در کتاب اول نیکوماخوس (فصل ۲) اخلاق را ذیل علم سیاست تعریف می‌کند.

پس به نظر ارسطو، سعادت - در کنار ویژگی‌های دیگری که ذکر شد - دارای ویژگی‌های الهیاتی است. اکنون به مسئله تعارض که در ابتدای این بخش به آن اشاره شد، بازمی‌گردیم. آیا تأکید خوانش الهیاتی بر عقل نظری، تعریف ارسطو از سعادت را

1. orketon

۲. در کتاب سیاست نیز این مطلب تکرار می‌شود: «پیروی از قانون، پیروی از فرمان خدا و نوس است؛ اما پیروی از حکومت آدمی زادگان، فرمان‌برداری از ددان است» (Politics, 1287a).

3. polis





با معضل تعارض میان کتاب اول و دهم مواجه نمی‌کند؟ به دیگر سخن، الهیاتی بودن سعادت به ابزاری بودن فضیلت عملی منجر نمی‌شود؟

۳. خودبسندگی، غایی بودن و به خاطر چیزی بودن

همان‌طور که در بخش پیشین گذشت، برخی معتقدند ارسطو در تعریف سعادت دچار تناقض‌گویی شده و دو دیدگاه مستقل و جمع‌ناشدنی در اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده است: ۱. خوانش طبیعت‌باورانه با تأکید بر عقل عملی و ۲. خوانش الهیاتی با تأکید بر عقل نظری. مطابق این دیدگاه، ارسطو در نهایت نتوانسته است به تفکیک میان اعمال با ارزش ذاتی و اعمال دارای غایت پایبند بماند. ریشه این ناسازواری ادعایی را باید در فهم متفاوت شارحین ارسطو از غایت یا تلوس^۱ جست. برای مثال، هیتیکا مدعی است تلوس غایتی است که توسط وسایط^۲ یا وسایل^۳ پدید آمده باشد. به نظر او، اصطلاح «به خاطر چیزی»^۴ ضرورتاً مستلزم آن است که غایت باید جدای از عمل باشد (Hintikka, 1973).^۵ به نظر او غایت باید چیزی باشد که با انجام کارهایی به مثابه ابزار ایجاد شود.

برخلاف هیتیکا، اکریل (Ackrill, 1999) معتقد است هیچ ضرورتی ندارد که تلوس چنین معنای محدودی داشته باشد. مستند اکریل این متن از ارسطوست: «فرقی نمی‌کند که این فعالیت‌ها خودشان غایت باشند یا اینکه غایت چیزی جدای از آنها باشد؛ همان‌طور که در موارد فوق‌الذکر می‌بینیم» (NE. I. 1094a). به نظر اکریل، این متن همواره مورد غفلت شارحین قرار گرفته است. ارسطو در این متن، نکته‌ای را که در خصوص فرعی بودن برخی فعالیت‌ها نسبت به برخی دیگر گفته است، هم بر فعالیت‌های فرعی‌ای

1. telos: end

2. means

3. instrumentals

4. for the sake of

۵. هاردی (Hardie, 1965) هم کم‌وبیش مثل هیتیکا معتقد است: ارسطو در کتاب نخست اخلاق نیکوماخوس تمایز میان وسایط و غایات را به‌نحو درست بیان نمی‌کند.

که محصول آنها در خدمت فعالیت‌های برتر قرار می‌گیرند، صادق می‌داند و هم بر فعالیت‌های فرعی‌ای که غایتی جدای از خودشان ندارند (و غایتشان خود فعالیت است). همان‌طور که گذشت، ارسطو در کتاب اول میان دو مفهوم «خوب» (خوب ذاتی) و «به‌خاطر چیزی» تمایز می‌گذارد (NE. 1097a)؛ به همین وزن، فرق می‌گذارد میان فعالیتی که غایت آن در خودش است و فعالیتی که غایتش از آن فعالیت جداست (مثل پیروزی که غایت لشکرکشی است یا کشتی که غایت فنّ کشتی‌سازی است) (NE. 1097a). در فعالیت‌هایی که غایت جدای از فعالیت است، غایت از خود فعالیت بهتر است. همچنین، فعالیت A نسبت به فعالیت B فرعی به حساب می‌آید، اگر آنچه فعالیت A تولید می‌کند در خدمت فعالیت B قرار گیرد. طبیعی است فعالیتی که به خاطر فعالیت دیگر انجام می‌شود، نسبت به آن، ثانوی / فرعی^۱ به حساب می‌آید. اما نکته‌ای که اکریل بر آن می‌کند این است که فرعی بودن یک فعالیت منافاتی ندارد با اینکه به خاطر خودش انجام شود؛ فرض کنید که من صرفاً به این دلیل شطرنج‌بازی می‌کنم که خودم از آن لذت می‌برم. این نمی‌تواند یک غایت به حساب آید؟ من این فعالیت را نه به مثابه یک ابزار، بلکه «برای خودش» انجام می‌دهم. البته آشکار است که یک عمل نمی‌تواند وسیله تحقق خودش باشد، ولی ارسطو هم نمی‌خواهد چنین سخن بی‌معنایی بگوید. تمام آنچه ارسطو می‌گوید این است که می‌توان عملی را تصور کرد که در ضمن آنکه از ویژگی «فرعی یا ثانوی بودن» برخوردار است، به خاطر خودش انجام شود؛ نه آنکه ابزار تحقق چیز دیگر باشد (Ackrill, 1999). اگر این سخن درست باشد، چیزهای ذاتاً مطلوب نیز می‌توانند «خوب برای چیزی» باشند و «خوب برای چیزی» بودن لزوماً آنها را به خوب ابزاری بدل نمی‌کند. A می‌تواند برای B خوب باشد، نه به این معنا که ابزار رسیدن به B باشد، بلکه به این معنا که A جزء قوام‌بخش B است.

به نظر اکریل، جمع‌پذیری میان «فرعی بودن» و «به خاطر خود انجام شدن» برای فهم دیدگاه ارسطو در باب سعادت ضروری است؛ زیرا ارسطو سعادت را نتیجه یا محصول



1. subordinate



یک فعالیت در طول زندگی نمی‌داند. سعادت چیزی نیست که در طول زندگی باید به دنبالش باشیم تا به آن برسیم. سعادت خود زندگی است و در تمام طول زندگی خوشایند، دلپذیر و مفید است. رابطه میان سعادت و افعالی که انجام می‌دهیم، رابطه میان شرط و مشروط یا مقدمه و ذی‌المقدمه نیست، بلکه به رابطه میان جزء و کل شبیه است؛ برای مثال، شما به توپ گلف ضربه می‌زنید تا گلف بازی کنید، یا گلف بازی می‌کنید تا تعطیلات خوبی داشته باشید. کسی به توپ گلف ضربه نمی‌زند تا گلف بازی کند؛ به آن معنا که مثلاً باشگاه گلف می‌خرد تا گلف بازی کند. درست است که شما به توپ ضربه می‌زنید «برای آنکه» گلف بازی کنید و «به‌خاطر» داشتن یک تعطیلات خوب است که گلف بازی می‌کنید؛ اما ضربه‌زدن به توپ گلف و گلف بازی کردن عنصر سازنده^۱ یا جزء^۲ مقوم^۳ بازی گلف و یک تعطیلات خوب هستند نه مقدمات ضروری آنها. ضربه‌زدن به توپ، همان بازی کردن گلف است (اگرچه بازی گلف صرفاً ضربه‌زدن به توپ نیست) و گلف بازی کردن (به نحوی دیگر) همان داشتن تعطیلات خوب است (هرچند تعطیلات خوب صرفاً بازی گلف نیست). رابطه میان سعادت و فعالیت‌های فضیلت‌مندانه نیز این‌گونه است. هم تأمل‌ورزی نظری و هم فعالیت عملی «خوب برای سعادت» هستند؛ نه به این معنا که ابزار رسیدن به سعادت‌اند، بلکه به این معنا که جزء قوام‌بخش سعادت‌اند. مطابق این دیدگاه، تأمل‌ورزی نظری و فعالیت عملی هر دو توأمان شکل‌دهنده سعادت هستند.

اجزا و واحدهای بر سازنده سعادت، خودشان هم باید دلپذیر و مفید باشند؛ نه اینکه صرفاً وسیله و ابزاری باشند برای اجزای بعدی. اینکه اجزای ابتدایی سعادت به خاطر سعادت وجود داشته باشند، هیچ منافاتی ندارد با اینکه آنها خودشان هم فی‌نفسه غایت باشند؛ زیرا سعادت از چیزهایی ساخته شده است که خودشان فی‌نفسه غایت‌اند؛ برای مثال، لذت را در نظر بگیرید. می‌دانیم که از نظر ارسطو، لذت یکی از

1. constituent

2. ingredient

عناصر سازنده خیر اعلای سعادت است؛ بنابراین می‌توان به این سؤال که «چرا به دنبال لذت هستیم؟»، پاسخ داد که چون زندگی همراه با لذت، مطلوب‌ترین نوع زندگی است؛ ولی این منافاتی ندارد با اینکه بگوییم لذت ذاتاً ارزشمند نیست و صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به غایت دیگر (سعادت) است.

این تفسیر که فعالیت‌های فضیلت‌مندانه و چیزهای خوب، اجزای بر سازنده (مقوم) سعادت هستند نه مقدمات ضروری آن، مستلزم فهمی خاص در باب خودبستگی سعادت است. همان‌طور که گفته شد، خودبسته بودن سعادت اساساً به این معناست که می‌تواند به تنهایی زندگی را خواستی کند به نحوی که هیچ کمبودی در آن نباشد (NE. 1094a). به این معنا، زندگی سعادت‌مندانه گونه‌ای از زندگی است که همه چیزهای ذاتاً ارزشمند (از جمله لذت) را در برمی‌گیرد. به طور کلی، دو دیدگاه در باب معنای خودبستگی سعادت در میان شارحین ارسطو وجود دارد: ۱. خودبستگی به معنای غایت غالب^۱ و ۲. خودبستگی به معنای غایت جامع؛^۲ برای مثال، هاردی دیدگاه اصلی ارسطو در باب خودبسته بودن خیر اعلی را به معنای نخست (غایت غالب) تفسیر می‌کند. او این سخن ارسطو را شاهدی بر تفسیر خود می‌داند که: «اگر بیش از یک غایت وجود داشته باشد، غایی‌ترین آنها همانی است که باید در جستجوی آن باشیم» (NE. 1.7). بنا بر این متن، هرچند در ظاهر به نظر می‌رسد که چندین غایت نهایی وجود دارد، ولی در واقع تنها یکی از آنها - یعنی ثوریا و زندگی فیلسوفانه - غایی‌ترین است. به دیگر سخن، تنها یک هدف وجود دارد که غایی‌ترین است و در نتیجه تنها یک هدف است که به خاطر خود خواسته می‌شود. آنتونی کنی نیز همین تفسیر را برمی‌گزیند؛ «روشن است که ارسطو سعادت را یک وضعیت جامع که بر ساخته از خیرهای مستقل باشد نمی‌داند» (Kenny, 1966, p. 99). مستند او، این سخن ارسطو است که با افزودن چیزی به سعادت، دیگر خیر اعلی نخواهد بود و آن خیر دیگر (که مجموع سعادت و آن خیر افزوده شده است)



1. dominant

2. inclusive



خواستنی تر و ارزشمندتر خواهد بود (NE. I.1097b).

اما تفسیر دوم می‌گوید خیر اعلای سعادت به این دلیل خودبسنده است که جامع و شامل همه غایات دیگر است. در اینجا، دیگر اهداف غایی، نه وسیله تحقق غایی‌ترین هدف، بلکه اجزای سازنده آن به حساب می‌آیند. بنابر این نظریه، غایت‌های نهایی متعددی می‌تواند وجود داشته باشد. اکریل این تفسیر را می‌پذیرد. به نظر او، تفسیر غالب بودن خیر اعلی با مهم‌ترین ویژگی خودبستگی، یعنی فقدان کمبود، سازگار نیست. علاوه بر آنکه، به نظر اکریل، تفسیر نخست مستلزم خطایی است که از ترجمه واژه یونانی "eudaimonia" به واژه انگلیسی "happiness" نشئت گرفته است. برخلاف کاربرد واژه "happiness" در فهم کاربر معاصر زبان انگلیسی، "eudaimonia" پاداش کار درست نیست، بلکه انجام کار درست^۱ است. واژه «سعادت» در زبان عربی احتمالاً معادل بهتری برای این واژه یونانی است؛ سعادت همان زندگی است نه پاداشی برای یک سبک از زندگی.

اکریل استدلال کارکردی ارسطو را نیز با توجه به تفسیر خود از خیر اعلی توضیح می‌دهد. غالباً این گونه بیان می‌شود که نتیجه‌گیری نهایی ارسطو از این استدلال این است که سعادت محدود به فعالیت متأملانه یا تئوریا می‌شود که فضیلتی مربوط به سوفیا است. اکریل البته می‌پذیرد که اصل حاکم بر استدلال کارکردی این است که انسان باید به دنبال فضیلت‌هایی باشد که منحصر و مختص به انسان است. حتی این نیز پذیرفتنی است که فعالیت متأملانه منحصر و مختص به انسان است؛ اما به نظر اکریل در این استدلال هیچ نکته‌ای وجود ندارد مبنی بر این که غایی‌ترین چیز منحصر در زندگی متأملانه است و تأمل‌ورزی نظری ممتازتر از گونه عملی آن است (Ackrill, 1999). زندگی عقلانی هم باید شامل فعالیت نظری شود و هم فعالیت عملی؛ و این همان تفسیر جامع از معنای خودبستگی سعادت است. در استدلال کارکردی هیچ شاهدی وجود ندارد که سعادت را در معنای مضیق نظری مقید کند. ارسطو البته در جاهای دیگر گاهی زندگی

1. eupraxia

نظری را بر زندگی عملی برتر می‌داند؛ ولی همان‌طور که در نقل قول‌های بالاتر مشخص است، اولاً خلاف آن را نیز در جاهای دیگر گفته است (تأمل عملی را برتر شمرده شده است) و ثانیاً در خود استدلال کارکردی چنین محتوایی بیان نشده است. بیشترین چیزی که از استدلال کارکردی فهم می‌شود این است که اگر بیش از یک غایت وجود داشته باشد، غایی‌ترین آنها همانی است که باید در جستجوی آن باشیم؛ اما این نمی‌رساند که سعادت باید به یک فعالیت به خصوص محدود شود. پس مفهوم «غایی‌ترین»^۱ صرفاً به معنای غایتی است که هیچ بهبودی در آن ممکن نباشد^۲ و دلیلش هم می‌تواند این باشد که چنین غایتی شامل همه غایات خوب است.

نکته بسیار مهم اینکه، تفسیر مذکور از این امتیاز برخوردار است که با متن‌های کتاب اول اخلاق نیکوماخوس نیز همخوانی دارد. ارسطو در کتاب اول وقتی از مفهوم فضیلت نهایی^۳ سخن می‌گوید، هیچ اشاره‌ای به تأمل ورزی یا سوفیا نمی‌کند، بلکه معنای جامع یا کامل فضیلت^۴ را مدنظر دارد:

«سعادت مستلزم فضیلت کامل و زندگی کامل است» (NE. 1100a).

«سعادت فعالیت روح منطبق با فضیلت کامل است» (NE. 1102a).

در این متن نیز ارسطو تأکید می‌کند که فعالیت عقل عملی به خاطر خودش ارزشمند است نه به خاطر سوفیا؛ «حکمت عملی اگر هم به عمل منجر نمی‌شود و ارزش عملی نمی‌داشت به‌ر حال نیازمند آن بودیم؛ چون فضیلت یک جزء نفس ماست» (NE. 1145a). همه این شواهد نشان می‌دهد که استدلال کارکردی را باید استدلالی دانست که به فضیلت کامل (عملی و نظری) اشاره می‌کند نه فضیلت خاص (صرفاً نظری). وقتی ارسطو می‌گوید A به خاطر B انجام می‌شود، معنایش لزوماً این نیست که A وسیله‌ای برای تحقق B است؛ بلکه می‌تواند به این معنا باشد که A جزء برساننده B است. به

1. teleiostatê

2. final without qualification

3. teleia arête

4. aretês teleias





همین منوال، وقتی می‌گویید سعادت با فعالیت نظری حاصل می‌شود، مرادش صرفاً این است که فعالیت نظری بر سازندهٔ سعادت است، نه آنکه فعالیت نظری تنها جزء سازندهٔ سعادت است. به این ترتیب، می‌توان به اتهام وارده بر ارسطو، یعنی خلط میان وسایل و اهداف، نیز پاسخ داد.^۱ فعالیت عقل عملی ارزش ذاتی دارد، نه آنکه صرفاً به خاطر سوفیا ارزشمند باشد. ارسطو نمی‌خواهد بگوید که عمل تنها زمانی فضیلت‌مندانه به حساب می‌آید که تئوریا را عملی کند. اینکه در کتاب‌های نخستین اخلاق نیکوماخوس چنین ملاکی برای فضیلت‌مندانه بودن عمل وجود ندارد، نکتهٔ روشنی است؛ اما حتی در کتاب دهم - که ایدهٔ برتری تئوریا مطرح می‌شود - نیز به صراحت چنین ملاکی برای فضیلت‌مندانه دانستن عمل بیان نمی‌شود. پس نهایتاً متونی که با مقایسه کردن میان فعالیت عقل عملی و نظری، برتری را به عقل نظری می‌دهند (برای مثال: 1145a, 1143bNE) را باید این‌گونه فهمید که عقل نظری فی‌نفسه ارزشمند است؛ از این رو، انسانی که دارای حکمت عملی است باید در پی محقق کردن فضیلت نظری باشد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که عملی کردن فضیلت‌های نظری، تنها ارزشی است که عقل عملی دارد. به دیگر سخن، تأمل نظری برای ارسطو ارزش ذاتی دارد؛ اما او نمی‌خواهد آن را ملاک و معیار نهایی درستی یا نادرستی عمل معرفی کند.

نتیجه‌گیری

گفتیم که دو خوانش متعارض از اخلاق ارسطو در میان شارحان معاصر او رواج دارد و به سود هر کدام، شواهدی متنی در آثار ارسطو وجود دارد. خوانش غیرالهیاتی و طبیعت‌گرایانه، رسیدن به زندگی خوب را از رهگذر کاوش در طبیعت آدمی

۱. کروت (Kraut, 1989) بر خلاف اکريل، رابطهٔ «به خاطر چیزی بودن» (for-the-sake-of) را رابطه‌ای علی می‌داند؛ یعنی X باید به لحاظ علی Y را محقق کند. لذا به نظر کروت، ارسطو تصویری منسجم از دو زندگی متفاوت در ذهن داشته است؛ یکی از آنها زندگی با سعادت کامل و دیگری زندگی با سعادت مرتبه دوم. بسیاری از مردم قادر نیستند به سعادت کامل برسند و صرفاً می‌توانند به سعادت ثانویه دست یابند. در این تفسیر، هیچ شکاف رادیکالی در دیدگاه‌های ارسطو در کتاب نخستین نیکوماخوس و کتاب دهم وجود ندارد.

دست‌یافتنی می‌داند، بی‌آنکه نیازی به تفسیر دینی از فضیلت باشد. تأکید این خوانش بر فضایل عملی و ارزش ذاتی آنهاست. در مقابل، خوانش الهیاتی بر نقش خداوند و فعالیت نوس (عقل نظری) تأکید می‌کند و زندگی نظری را کامل‌ترین نوع زندگی می‌داند. گفته شد که این دو خوانش متعارض‌اند؛ اولاً به دلیل خط‌کشی‌های روشنی که ارسطو میان فضیلت‌های عملی و فضیلت‌های نظری قائل می‌شود و ثانیاً به دلیل تعریفی که از سعادت در حکمت عملی ارائه می‌کند. خیر اعلای سعادت، خودبسنده است؛ به این معنا که «برای خوب بودن به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد» و «به‌تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد». در کتاب اول، سعادت از مسیر فضیلت‌های عملی و در کتاب دهم، از مسیر فضیلت‌های نظری دست‌یافتنی است. با توجه به ویژگی خودبسنده بودن خیر اعلی در حکمت عملی، این چرخش دیدگاه چگونه امکان‌پذیر است؟ اگر فضیلت‌های عملی ارزش ذاتی دارند، چگونه می‌توان آنها را در خدمت ارزشی برتر قرار داد؟



به چند راه حل مطرح شده در این خصوص اشاره کردیم؛ اما در نهایت دو مدعا در این مقاله مطرح و از آن دفاع شد. اولاً بررسی مفهوم کالون و نقش آن در اخلاق ارسطو نشان می‌دهد که فعالیت عقل نظری در شناخت و دستیابی به سعادت، بیش از آنی است که خوانش‌های طبیعت‌باورانه اشاره می‌کنند. نوس متعلق تمایل (در موجودات عاقل متعلق انتخاب) را درک می‌کند و به این ترتیب، سبب حضور شیء به‌مثابه امر خوب در تخیل یا اندیشه حیوان می‌شود. در واقع، این خود نوس است که می‌تواند کالون را ببیند، نه فرونیسیس. پس رسیدن به خیر اعلی، نیازمند فعالیت نوس است. در این خوانش، نقش خداوند در اخلاق بسیار پررنگ است؛ زیرا نوس شریف‌ترین جزء وجود ما و فعالیت آن فعالیت الهی است. پس دیدگاه ارسطو در باب زندگی خوب از اساس دیدگاهی الهیاتی بوده و سعادت دارای ویژگی‌های الهیاتی است.

مدعای دومی که در این مقاله مورد تأکید قرار گرفت این بود که پذیرفتن نقش عقل نظری در اخلاق، ارسطو را با معضل تناقض‌گویی در تعریف سعادت مواجه

نمی‌کند. گفته شد که ریشه این ناسازواری ادعایی در فهمی است که شارحین ارسطو از مفاهیم بنیادینی چون خودبستگی، غایت یا تلوس دارند. در بخش انتهایی مقاله، با پذیرش تفسیر اکریل از معنای خودبستگی و غایی بودن (غایت نهایی به معنای جامع غایات بودن)، نتیجه گرفته شد که چیزهای ذاتاً مطلوب نیز می‌توانند «خوب برای چیزی» باشند. «خوب برای چیزی» بودن، لزوماً یک فعالیت را به خوب ابزاری بدل نمی‌کند. A می‌تواند برای B خوب باشد، نه به این معنا که ابزار رسیدن به B باشد، بلکه به این معنا که A جزء قوام‌بخش B است. به این معنا، می‌توان گفت ارسطو زندگی فضیلت‌مندانه عملی را جزء برساننده خیر اعلای سعادت می‌داند و نه ابزاری برای رسیدن به آن و به این ترتیب، از تعارض ادعا شده پرهیز کرد.



فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۷). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات طرح نو.
2. Ackrill, J. L. (1999). Aristotle on Eudaimonia, in: Nancy Sherman, (ed). *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman & littlefield).
3. Annas, Julia. (1988). Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, 4, pp. 149-171.
4. Aristotle. *Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
5. Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
6. Foot, Philippa. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.
7. Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif. (1970). *Aristote: L'Ethique à Nicomaque*, (2nd ed, 4 vols). Paris-Louvain: Publications Universitaires.
8. Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics, in: *Philosophy* 40 (1965), pp. 277-295.
9. Hare, John E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing Ltd.
10. Hintikka, J. 1973, Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle, in: *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*, pp. 53-62.
11. Hursthouse, Rosalind. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
12. Joachim, H. H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford, 1962.
13. Kenny, A. (1966). Happiness, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1965/66), pp. 93-102.
14. Keyt, David. (1983). Intellectualism in Aristotle, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (Vol. 2). ed. John P. Anton and Anthony Preus, Albany: State University of New York Press, 367.



نظر
صدر

سعادت در اخلاق ارسطو

15. Kraut, Richard. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
16. Nussbaum, Martha C. (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in *The Quality of Life*, Martha C. Nussbaum and Amartya Sen (eds). Oxford: Oxford University Press, pp. 242–70.



۳۴

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰

References

1. Ackrill, J. L. (1999). "Aristotle on Eudaimonia". (Nancy Sherman, ed.). Aristotle's Ethics: Critical Essays (Lanham, MD: Rowman & littlefield).
2. Annas, J. (1988). Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, 4, pp. 149-171.
3. Aristotle. (1377 AP). *Ethics of Nicomacheanism* (Lotfi, M. H, Trans.). Tehran: Tarhe No publications. [In Persian]
4. Aristotle. (2000). *Nicomachean Ethics*. (Crisp, R, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
5. Brink, D. O. (2014). "Aristotelian Naturalism and the History of Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 52(4), pp. 813-833.
6. Foot, P. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.
7. Gauthier, R.A. and J.Y. Jolif. (1970). *Aristotle: L'Ethique à Nicomaque*, (2nd ed, 4 vols). Paris-Louvain: Universitaires Publications.
8. Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics, *Journal of Philosophy*. 40 (1965), 277–295.
9. Hare, J. E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*, Blackwell Publishing Ltd.
10. Hintikka, J. 1973, *Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and Aristotle*. *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*, 53–62.
11. Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
12. Joachim, H. H. Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press: Oxford, 1962.
13. Kenny, A. (1966). *Happiness*. *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1965/66), 93–102.
14. Keyt, D. (1983). "Intellectualism in Aristotle," *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (Vol. 2). (John P. Anton., & Preus, A, Ed.) Albany: State University of New York Press, 367.



15. Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
16. Nussbaum, M. C. (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," *The Quality of Life*, (M. C. Nussbaum., & A. Sen, Ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 242–70.



۲۶

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰