



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

تحلیل مفهوم فضیلت (arete) در اندیشه یونانی و تاثیر آن بر فلسفه اخلاق ارسطو

علی سنایی^۱

زهرا گل محمدی^۲

چکیده

در این نوشتار مفهوم آرته در فلسفه ارسطو را با توجه به تاثیری که گذشتگان بر روی داشته‌اند، بررسی می‌کنیم. ابتدا نظر شعرا و نویسندگان یونان را پی می‌گیریم و در همه حال از مقایسه آنها با ارسطو غافل نیستیم. مفهوم آرته قبل از اینکه محور مباحث فلسفی قرار بگیرد، در زندگی روزمره مردم متداول است به همین خاطر عرف یا اساطیر یونان را زمینه‌ساز سؤالاتی که در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود می‌دانیم. از متفکران اساطیری به هومر، هزیود، سولون و آنتیستنس اشاره می‌کنیم و از فیلسوفانی که در انگاره ارسطو از آرته تأثیر بسزایی داشته‌اند به سقراط و افلاطون می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: آرته، ارسطو، هومر، هزیود، سولون

۱- مقدمه

اگر به آثاری که از اندیشمندان یونان به جا مانده است رجوع کنیم، به کرات با مفهوم آرته (arête) به معنای "فضیلت" روبرو می‌شویم. آرته در یونان باستان به یک معنا استعمال نشده و به فراخور

^۱ . استادیار دانشگاه سمنان- گروه ادیان و عرفان

Sanaee@profs.semnan.ac.ir

^۲ . دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات فارسی- دانشگاه سمنان

Zgolmohammadi33@yahoo.com



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

اندیشه‌های مختلف، صورتی تازه به خود گرفته است. شاید این دگرگونی را بتوان اینگونه توجیه کرد که یونان محل تلاقی آراء و افکار است و به مردم خود می‌آموزد که به سادگی از سر مفاهیم نگذرند، آن‌ها را به چالش بکشند و زمینه را برای تحولی دیگر فراهم کنند.

می‌توان گفت که آرته طیف گسترده‌ای از معنا را در خود جای داده است به همین خاطر مترجمان را در یافتن معادلی مناسب دچار مشکل می‌کند. اگر این گستره از معنا تاریخ یونان باستان و تحولات سیاسی و اجتماعی آن باشد، دیگر نمی‌توان با یک ترجمه بدون تحقیق خیال خود را راحت کرد و برآنچه که گذشته است، به دیده اغماض نگریست. مرگ سقراط برآیند دردناک تعارضی است که یونانیان برسر مفهوم «آرته» داشتند.

۲- ریشه شناسی لغت «arête»

آرته به عنوان یک اصطلاح یونانی از واژه aristos اشتقاق یافته است. این واژه ناظر به ارزش‌های زندگی اشرافی است. پیش از اینکه آرته با توجه به فضایل اخلاقی مورد استفاده قرار بگیرد، تنها از رفتارهایی که طبقه اشراف در خور یک انسان معقول و با تربیت می‌دانستند حکایت می‌کرد. در واقع یونانیان باستان فضیلت انسان شریف را در سلحشوری و جنگاوری او می‌دانستند به طوری که در نهایت بتوانند از او به عنوان یک قهرمان یاد کنند:

« مفهوم arete در شیوه فکر بنیادی اشراف سلحشور ریشه دارد و در این مفهوم نابترین صورت محتوای تربیتی این دوره مندرج است... برای یونانیان همیشه امری بدیهی بود که کسی که مقام فرمانروایی دارد باید نیرومندتر از دیگران باشد و به مراتب بهتر از دیگران از عهده ایفای وظایف برآید. «فرمانروایی» و «آرته» جدایی ناپذیر بودند. arete و aristos از یک ریشه‌اند و کلمه aristos به معنی «تواناترین» و «ستایش انگیزترین» است و به صورت جمع اصطلاح ثابتی است

برای اشاره به طبقه اشراف» (۱۰، صص: ۳-۴۲)



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

یگر معتقد است که پیش از شکل گرفتن «پایدیا» به عنوان مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های اخلاقی و تربیتی، تنها از arete سخن به میان می‌آید و همین آرته است که زمینه را برای مطرح شدن «پایدیا» در یونان فراهم می‌کند. زیرا همیشه کسانی که می‌خواهند در میان مردم قدر و منزلتی پیدا کنند و متصف به بزرگمنشی شوند، الگوی خود را شیوه رفتاری طبقه اشراف قرار می‌دهند. هرچند برترین نوع فضیلت به انسانهای شریف اختصاص می‌یابد ولی آرته به عنوان یک مفهوم کاربردهای دیگری نیز دارد و می‌تواند در مورد هرچیز به کار رود:

«... آرته برای اشاره به بسیاری از شایستگی‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت. مثلاً مهارت یک صنعتگر فضیلت اوست یا منعکس کردن صدا و کوک بودن، فضیلت یک «بربط» است.» (۱۳، ص: ۲۳)

۳- هومر

الف: بررسی امکان اخلاق در اندیشه هومر و مقایسه آن با ارسطو:

پیش از اینکه هومر به عنوان یک اندیشمند ظاهر شود، شاعری است که اساطیر یونان را به نظم می‌کشد. ترتیب وقایع در داستان‌های هومر نشان می‌دهد که او اصل امتناع تناقص را پاس نمی‌دارد. خواننده‌ای که براساس عقل متعارف می‌اندیشد با خواندن ایلید و اودیسه خود را در دنیایی می‌یابد که امکان پیش آمدن هرچیزی هست و در واقع نمی‌تواند میان وقایع ارتباط منطقی برقرار کند. این بی‌نظمی ناشی از این است که اساطیر یونان اساس کار خود را مداخله بی‌حد و نصاب نیروهای قدسی در طبیعت، استوار می‌کردند و هومر نیز با پیروی از این قاعده، حل تعارضات را برگزیده خدایان گذاشته بود:

«در مذهب یونانیان کهن و بخصوص در بینش هومر، ایزدان نیروهای فراطبیعی نبودند. در واقع این حوادث و رویدادهای بزرگ بودند که خود را با لباس‌های معنوی و قدسی در طبیعت نشان می‌دادند... در مذهب یونانیان باستان جهان در پرتو نیروهای قدسی شکل می‌گرفت و تجلی



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

می‌یافت. برعکس ادیان ابراهیمی نیروهای قدسی فراسوی زمین و طبیعت نبود بلکه در متن طبیعت حضور داشت. از نظر یونانیان این جهان، قدسی و مینوی محسوب می‌شد و خدایان در کلیه شئون هستی نقشی فعال داشتند.» (۶، ص: ۶۸).

با این تمهید سؤال اصلی خود را مطرح می‌کنیم؛ آیا زمینه‌های منطقی اخلاق در اندیشه هومر وجود دارد؟ از آنجا که هدف ما از این نوشتار بررسی همگرایی و واگرایی اخلاق در اندیشه هومر و ارسطو است، سؤال خود را به صورتی دیگر مطرح می‌کنیم؛ آیا اخلاق به معنای ارسطویی در فضایی که هومر می‌سازد ممکن است؟

در پاسخ باید دید که هومر نسبت به اختیار انسان که اصل موضوعه اخلاق ارسطویی و به طور کلی هر نظام اخلاقی است، چه رویکردی اتخاذ می‌کند؟ موضوع هومر در مورد اختیار انسان بسیار آشفته است. او از یکسو قهرمان خود را نزدیک به ساحت قدس می‌داند؛ او مستقیماً در معرض وقایعی است که توسط خدایان و یا شئون مختلف آنها در طبیعت تعیین می‌شود. از این منظر قهرمان داستان هیچ اختیاری از خودش ندارد ولی از سوی دیگر گاه احساس تقصیر می‌کند و یا دیگران را به خاطر کار ناشایستی که مرتکب شده‌اند، تنبیه و مجازات می‌نماید (۱۶، ص: ۲).

همانطور که گفتیم دنیای آشفته هومر نمی‌تواند پاسخگوی عقل متعارف باشد زیرا حساب خدایان را از عوامل طبیعی جدا نمی‌کند. همین بی‌نظمی از زمینه منطقی اخلاق ارسطو که پشتوانه آن اصل امتناع تناقض است، چشم می‌پوشد. بنابراین تعارض اختیار بشرو حضور محدودیت ناپذیر خدایان در تمام مظاهر حیات به حال خود رها می‌شود و یا در آشفته‌گی رویدادها جذب و مستحیل می‌گردد. پس امکان اخلاق به معنای ارسطویی در فضای اساطیری هومر منتفی است.

در مقابل، خدای ارسطو به امور زمینی و یا اعمال بشری تفاوت ندارد:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« ارسطو از خدا به عنوان موجود بنفسه , هرگونه عمل و اثربخشی و حتی خواستن و در نتیجه خواستن نیک و نظر به غایت را سلب می‌کند. موجود مطلقاً کامل ممکن نیست عمل کند زیرا عمل دلیل خواهش است و خواهش زادهٔ نقص و نیاز. عمل انسانی وسیله‌ای است برای رسیدن به غایت ولی خدای کامل که برای خود کافی است, ممکن نیست در طلب غایتی در بیرون از خود برآید» (۸, ص: ۱۴۳۷).

به نظر می‌رسد که با جدا شدن حوزهٔ طبیعت از ماوراء, زمینه برای اختیار انسان تحت عنوان پیش‌زمینهٔ اخلاق فراهم می‌شود:

« ارسطو شرایطی را که یک انسان در مقابل عمل خود مسئول دانسته می‌شود, بررسی می‌کند. تنها در برابر اعمال اختیاری است که انسانها مورد تمجید یا سرزنش قرار می‌گیرند. اعمالی, اختیاری هستند که نتیجهٔ اضطرار یا ناآگاهی نباشد... [به تعبیر دیگر] عملی اختیاری است که اولاً منشأ آن در خود فرد باشد و ثانیاً موقعیت‌هایی را که یک عمل در آن روی می‌دهد بشناسد» (۱۸, ص ۲۰۶).

ب: بررسی مفهوم فضیلت در اندیشهٔ هومر:

پیش از نفوذ اندیشهٔ فلسفی در یونان فضیلت (arete) جنبهٔ کار کردی داشت و صرفاً به معنای اخلاقی استعمال نمی‌شد. یونانی‌ها حتی مفهوم فضیلت را در مورد ابزار و آلات زندگی خود, به کار می‌بردند, مثلاً فضیلت شمشیر را در برندگی آن می‌دانستند. بنابراین هرکس فضیلت را متناسب با پیشه‌ای که داشت, می‌فهمید. هومر نیز به عنوان کسی که شرح رشادت و جنگاوری قهرمان‌های یونان را برعهدهٔ گرفته بود, فضیلت را در شجاعت و بی‌پروایی می‌دانست. قهرمان هومر با توجه به مهارتی که در جنگیدن از خود نشان می‌دهد , مورد تشویق مردم قرار می‌گیرد و با همین محک او را نیک می‌دانند. هومر معتقد است که این شجاعت هدیه‌ای از جانب خدایان است:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« در میان همهٔ بودن‌ها که دم برمی‌آورند و بر روی زمین می‌خزند، زمین چیزی را که ناتوان‌تر از آدمی زادگان باشد نمی‌پرورد. زیرا می‌پندارد تا آنگاه که خدایان به او «شجاعت» می‌دهند و نیرو به زانوهایش می‌نهند در آینده هیچ رنجی نخواهد برد. روزی که خدایان نیک‌بخت، روزگار را از وی برگردانند تن درمی‌دهد؛ اما به ناخواه در برابر آن تاب می‌آورد» (۹، ص: ۴۰۸).

ارسطو شجاعت را یکی از فضایل اخلاقی می‌داند، در حالی که هومر - حداقل در داستان‌های خود - شجاعت را تنها فضیلت ممکن می‌انگارد و از طرفی آن را در ذیل اخلاق قرار نمی‌دهد.

شجاعت از نظر هومر، مبتنی بر بخت و اقبال است و از جانب خدایان اعطا می‌شود. ولی ارسطو فضیلت را در تلاش انسان برای شکوفا کردن استعدادهای خود جستجو می‌کند:

« فضیلت خلق و خوی، تعالی بخشیدن و ابراز کردن شناختی است که انسان از خودش تحت عنوان یک عامل عقلانی پیدا کرده است» (۱۴، ص: ۳۸۱)

ولی از یک منظر ارسطو و هومر، تلقی یکسانی از شجاعت داشتند زیرا ارسطو هم وقتی از شجاعت سخن می‌گفت، آن را به معنای دلاوری در میدان جنگ می‌گرفت:

« ارسطو می‌گوید که موارد استاندارد از شجاعت تنها در جنگ و رویارویی با مرگ آشکار می‌شود...

بنابراین مفهوم ارسطو محدودتر از مفاهیم ماست؛ شاید اصطلاح نسبتاً باستانی *valour* این معنای محدود را برساند و بهتر از *bravery* و *courage* در ترجمه باشد» (۲۰، ص: ۶۳).

۴- هزیود

نظر هزیود راجع به فضیلت، با وقایع زندگی او گره خورده است. میراث پدری وی توسط برادرش - پرسیس - به یغما می‌رود، هزیود نیز در مقابل از حاکم شهر دادخواهی می‌کند. ولی پرسیس با رشوه داده به قضات و بزرگان تبرئه می‌شود و در معرض اتهام قرار نمی‌گیرد.



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

هزیود که دستش از همه چیز کوتاه شده بود، برای متنبه کردن برادرش به نوشتن کتاب «کارها و روزها» مشغول می‌شود. او تشخیص می‌دهد که این بی‌عدالتی ناشی از غلبه زندگی اشرافی و فضایل مربوط به آن است. بنابراین مبارزه با ارزش‌های اشراف را وجهه همت خود قرار می‌دهد و برای دور شدن از حیاتی که هومر به تصویر کشیده بود، به اخلاق متوسط می‌شود. هومر شجاعت را تنها فضیلت ممکن می‌داند زیرا اندیشه او بر مدار جنگ و دلاوری شکل گرفته است. این فضیلت تنها به انسانهای شریف اختصاص می‌یافت و بدون هیچ محدودیتی اعمال می‌شد. ولی هزیود که خود را سخنگوی طبقه ستم‌دیده می‌داند، به عدالت بیشتر از هر چیز توجه داشت. او آگاه بود که تنها عدالت می‌تواند حامی انسانها زحمت‌کش باشد:

« عطش وی برای برقراری عدالت و مبارزه با بیداد و ظلم به اعتباری متضمن نفی و طرد ارزش‌های هومری است. در نظر هزیود آرته یا فضیلت و شرف انسانی در گرو تلاش خستگی ناپذیر انسانهای جدی طبقه متوسط جامعه است. به اعتقاد هومر، انسانهای فدرتمند تجلی‌بخش ارزش‌های والای جامعه هستند و هیچ حقی برای قربانیان قدرت متصور نیست. در واقع شکست قربانیان قدرت نحوه ای از اثبات فضیلت و شرف قهرمانان هومری است» (۶، ص: ۸۳)

« مفهوم آرته ... در چارچوب آرمانهای کلی و انتزاعی همچون عدالت، کار یا حق و جزآن مطرح می‌شود» (همان، ص: ۸۶)

همانطور که هومر شجاعت را هدیه خدایان می‌داند، هزیود نیز عدالت را هدیه‌ای از جانب زئوس می‌پنداشت. با این تفاوت که هومر فضیلت را مختص به طبقه اشراف کرده بود ولی هزیود علیرغم اینکه نفع طبقه متوسط را در نظر می‌گرفت، با انسان بما هوانسان سروکار داشت. او معتقد بود که همه انسانها مخاطب زئوس هستند و توانایی ستودن عدالت را از وی دریافت کرده‌اند:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« من انتظار ندارم که زئوس اجازه دهد تا غلبه بی‌عدالتی تداوم پیدا کند. اما تو - پرسیس - باید این را قلباً بپذیری: به عدالت گوش فرا بده و شرارت را به کلی فراموش کن. این سنت را زئوس برای انسانها بنیان نهاده است زیرا او به ماهی‌ها، چارپایان و پرندگان سبک‌بال اجازه داده است که یکدیگر را بخورند زیرا عدالتی در میان آنها نیست. اما به انسانها عدالت را نبخشید تا از آنچه که هستند، بهتر شوند» (۱۲، ص: ۱۹)

درست است که هزیود یک قدم فراتر از هومر می‌گذارد و به فضیلت، صبغه‌ای تقریباً اخلاقی می‌بخشد ولی باید توجه داشت که فضیلت در اندیشه هزیود هنوز جنبه کارکردی خود را حفظ کرده است و جای خود را در عدالت به عنوان یک ابزار سیاسی و اجتماعی باز می‌کند. در مقابل، ارسطو جنبه اخلاقی عدالت را از کارکرد سیاسی و اجتماعی آن جدا و هریک را جداگانه مطرح می‌کند؛ او نهایتاً خیراجتماعی را در خدمت ایجاد زمینه‌ای برای خیر فردی می‌داند (۱۸، ص: ۱۹۵). از طرفی عدالت ارسطو در زمره یکی از فضایل اخلاقی است نه اینکه مساوی و مساوق با فضیلت باشد.

۵- سولون

سولون در پی سعادت‌ی پابرجاست ولی به کسب آن در زندگی مادی خوشبین نیست. به نظر او در مورد خوشبختی هیچ‌کس نمی‌توان اظهار نظر کرد زیرا تازمانی که آدمی در قید حیات است، با انواع مشکلات دست و پنجه نرم می‌کند و هر لحظه انتظار واقعه‌ای شوم را می‌کشد، واقعه‌ای که می‌تواند تمام رویاهای او را به هم بزند. بنابراین سعادت تنها در میان مردگان قابل جستجو است:

« ما نظر به موفقیت‌های بادوام و کامل در زندگی معطوف می‌کنیم؛ درحیاتی که به مثابه یک کل نیازمند بخت و اقبال هستیم. تا زمانی که نمرده‌ایم از سعادت خود اطمینان نداریم زیرا آن اقبالی که برای خوشبختی مورد نیاز است، بی‌ثبات و در معرض دگرگونی می‌باشد» (۱۵، ص: ۹۱).



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

از عبارت فوق چنین برمی آید که اولاً نباید سعادت جاویدان در حیات مادی بود ثانیاً اگر سعادت در کار باشد مبتنی بر بخت و اقبال است و بسته به شرایطی که پیش می آید، تغییر می کند. پاره گفتار دیگری که از سولون برجای مانده است ما را به جستجوی فضیلت ترغیب می کند. او معتقد است که انسان فضیلت مند نباید از ثروت و مکنث دیگران رشک ببرد زیرا فضیلت امری ثابت ولی ثروت مدام در حال انتقال از یک انسان به انسان دیگر است:

« بسیاری از افراد بد، ثروتمند و بسیاری از مردمان خوب، فقیرند. ولی ما فضیلت خود را با ثروت آنها عوض نمی کنیم زیرا فضیلت همواره ثابت است اما مال و دارایی از یکی به دیگری انتقال می یابد» (۱۲، ص: ۳۰).

از مقایسه این دو عبارت چنین برمی آید که سولون، فضیلت و سعادت را در ارتباط با هم نمی بیند زیرا از یکسو سعادت در میان زندگان را متغیر و غیرقابل اعتماد و ازسوی دیگر فضیلت را ثابت در نظر می گیرد به طوری که همتراز و قابل معاوضه با هیچ نعمت دیگری نیست. بنابراین سولون با متمایز دانستن فضیلت و سعادت تأثیر مستقیمی بر اخلاق ارسطو نداشته و تنها واکنش منفی او را برانگیخته است. در بررسی زمینه های عرفی مفهوم سعادت، به واکنش ارسطو در مقابل سولون اشاره می کنیم.

۶- آنتیستنس

نظر آنتیستنس راجع به فضیلت را باید یکی از سخنانی که میان شخصیت های داستان او رد و بدل می شود، استخراج کرد. مشهورترین قطعه ای که راجع به جنگ ترویان سروده شده، مربوط به آنتیستنس است. خلاصه داستان بدین صورت است که پس از کشته شدن آخیلس در جنگ ترویان، یونانیان تصمیم می گیرند که «سپر» او را به بهترین جنگجو اهدا کنند. آدیسیوس و اجاکس برای دریافت سپس آخیلس به عنوان نشان افتخار نامزد می شوند. در این داستان، آجاکس نماد یک



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

جنگجوی بسیار قوی و شجاع ولی اُدیسیوس نماد عقلانیت و تدبیر است و در جنگاوری به پای آجاکس نمی‌رسد.

ابتدا آجاکس وارد صحنه می‌شود و تمام کسانی را که می‌خواهند در مورد او تصمیم بگیرند، به باد تمسخر می‌گیرد:

« کسانی که در خلال حوادث واقعی حضور داشتند، اکنون غایب‌اند و شمایی که هیچ چیز از آنها نمی‌دانید، در مورد من قضاوت می‌کنید. وقتی که هیأت منصفه چیزی [از جنگ] نمی‌داند و اطلاعات ایشان از ناحیه گفتار است، حال آنکه حوادث در واقعیت روی می‌دهند، چه نوع عدالتی در کار خواهد بود... از شما قضاوت و هیأت منصفه که هیچ چیز نمی‌دانید می‌خواهم که هنگام تصمیم‌گیری درباره فضیلت من، به بررسی اعمال و نه کلمات پردازید. تکلیف جنگ از طریق اعمال و نه واژه‌ها مشخص می‌شود، نمی‌توان پاسخ دشمن را با سخن‌سرایی داد. شما باید در سکوت بجنجید، [آنوقت] یا پیروز می‌شوید و یا به اسارت می‌روید» (۱۲، صص: ۹-۱۶۸).

آجاکس بعد از این اظهارات حضار را از عواقب انتخاب کردن اُدیسیوس آگاه و آنها را به مرگ تهدید می‌کند. در واقع حداقل کاری که آجاکس می‌تواند انجام بدهد این است که خودش را بکشد و اتفاقاً در حضور مردم از خودکشی با شمشیر سخن می‌گوید.

در میانه همین اوضاع و احوال، اُدیسیوس به میدان می‌آید و با محکوم کردن رقیب به برشمردن فضایل خود همت می‌گمارد. او در بخشی از نطق خود، آجاکس را مخاطب قرار داده و می‌گوید:

« از آنجا که به دشمن آسیب زده‌ام، مرا به بزدلی سرزنش می‌کنی! ولی در واقع تو به خاطر سخت کار کردن آشکار و بیهوده‌ات، احمقی. آیا فکر می‌کنی به خاطر انجام این کار در معیت هرکس دیگری [که خودت می‌دانی]، برتر هستی؟ با من راجع به فضیلت سخن می‌گویی؟ در وهله اول تو حتی نمی‌دانی که چگونه بجنگی و با خشمی شبیه یک گراز وحشی حمله‌ور می‌شوی. ممکن است



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

که یک روز خودکشی کنی؛ هرطور که می‌خواهی این کار را انجام بده. آیا نمی‌دانی که یک انسان نیک از ناحیهٔ دوست، دشمن و یا خودش دچار آسیب نمی‌شود؟ مثل یک بچه خوشحال هستی که این مردم تو را شجاع می‌نامند ولی من به تو می‌گویم که از همه بزدل‌تری...» (همان، صص: ۱-۱۷۰)

همانطور که می‌بینید آجاکس، فضیلت را در شجاعت و جنگاوری خلاصه می‌کند ولی اُدیسیوس به شجاعتی که توام با تدبیر و یا عنصری از عقلانیت است توجه دارد. برای دانستن نظر آنتیستنس راجع به فضیلت باید دید که داستان به نفع چه کسی تمام می‌شود. در نهایت هیأت منصفه به برتر بودن اُدیسیوس رأی می‌دهد و نشان افتخار را که همان سپر آخیلس است، بدو اعطا می‌کند و آجاکس با عمل به وعید خود دست به خودکشی می‌زند. آنتیستنس جانب اُدیسیوس را می‌گیرد و نشان می‌دهد که در میدان کارزار برخلاف آنچه جنگاوران می‌پندارند، عقلانیت و تدبیر کارساز است و شجاعت، تنها فضیلت ممکن نیست. از طرفی باید توجه داشت که ریطوریکا یا علم بیان یکی از فضایل برجسته در یونان باستان است و خطابهٔ پرشوری که اُدیسیوس ایراد می‌کند در انتخاب او بی‌تأثیر نیست. این درحالی است که آجاکس بویی از علم بیان نبرده است و حتی آن را بی‌فایده می‌داند و دقیقاً رمز موفقیت اُدیسیوس در این است که آجاکس را در محضر قضات با همان چیزی که از آن می‌گریزد، محکوم می‌کند. آنتیستنس شاگرد سقراط بوده است بنابراین جای شگفتی نیست که اُدیسیوس را بر آجاکس ترجیح بدهد.

می‌توان میان نظر آنتیستنس راجع به شجاعت و مفهومی که ارسطو از آن ارائه می‌دهد، شباهت‌هایی دید. همانطور که آنتیستنس تنها شجاعت توام با تدبیر را در شمار فضیلت می‌آورد، ارسطو نیز براساس نظریهٔ حد وسط شجاعت را محصور در بزدلی و تهور حماقت آمیز می‌داند. به نظر او انسان شجاع تنها در هنگام ضرورت جان خود را به خطر می‌اندازد و هیچ‌گاه جانب احتیاز را



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

از دست نمی‌دهد. بنابراین ترس انسان شجاع از خطراتی که نامعقول می‌نماید، درخور ملامت نیست (۲۰، ص: ۶۶).

۷- زمینه‌های فلسفی موضوع فضیلت

همانطور که گفتیم پیش از ظهور سقراط و افلاطون، فضیلت معنای اخلاقی نداشت و بیشتر بر جنبه کارکردی آن تأکید می‌شد. فضیلت در هر زمینه‌ای به یک معنا بود. مثلاً هومر فضیلت را ناظر به ارزش‌های مردانه می‌دانست و با توجه به نگرش اشرافی خود، شجاعت را هدیه‌ای از جانب خدایان به قهرمانی که برگزیده آن‌هاست قلمداد می‌کرد. از سوی دیگر هزیود فضیلت را به معنای عدالت گرفت و بدان کارکردی سیاسی و اجتماعی بخشید. سولون از یکی بودن سعادت و فضیلت تصویری نداشت و سعادت را احساسی که مبتنی بر بخت و اقبال است، تلقی می‌کرد. آنتیستنس هم فضیلت را در شجاعتی توأم با تدبیر می‌دید. هریک از آنها زمینه بحث فضیلت را برای پژوهش‌های دقیق فلسفی فراهم کردند.

فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون سؤالات خود را مدیون شعرا و نویسندگان اساطیری هستند زیرا هر رویکردی که هومر، سولون و دیگران نسبت به فضیلت داشتند زمینه را برای ایجاد یک سؤال فراهم می‌کرد. برخی از این سؤال‌ها را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی نمود:

- ۱) فضیلت یکی است یا بسیار؟
- ۲) چگونه می‌توان فضیلت را کسب کرد؛ عمل، طبیعت، عنایت الهی یا خوش اقبالی؟
- ۳) فردی است یا اجتماعی؟
- ۴) حالتی از عقل است یا خلق و خوی؟

الف: سقراط



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

نظریات سقراط و افلاطون به هم آمیخته شده است زیرا ما سقراط را به روایت افلاطون می‌شناسیم. با این حال گاه میان آنچه افلاطون به نقل قول از سقراط می‌گوید و آنچه مستقیماً از جانب خودش بر زبان می‌آورد، تفاوت‌هایی هست؛ در سایه روشن همین تفاوت‌ها می‌توان نظریه سقراط را استخراج نمود:

(۱) سقراط تمام فضایل را به یک فضیلت واحد یعنی حکمت، برمی‌گرداند؛ و در رساله «منون» می‌گوید:

« متعلقات روح را در نظر بیاور مانند خویشتن‌داری، شجاعت، عدالت و تیزهوشی... درباره آنها چه می‌گویی؟ از میان آنها آنچه دانش نیست بلکه فقط نوعی تهور و بی‌باکی است اگر با دانش و روش‌بینی همراه باشد سودمند است و گرنه زیان‌آور... خویشتن‌داری و عدالت نیز اگر با تعقل و روشن‌بینی همراه باشند سودمندند و گرنه زیان‌بخش... پس همه فعالیت‌های روح اگر با دانش و روشن‌بینی همراه باشند مایه نیکبختی هستند و در غیر آن صورت سبب تیره‌روزی» (۵، ص: ۳۹۹).

(۲) سقراط در رساله «دفاعیه» فضیلت را امری فردی و اجتماعی می‌داند:

« خدمتی که از من برمی‌آید این است که سردرپی پیران و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشه تن، مال و جاه باشند باید به روح خود پردازند و در تربیت آن بکوشند و آشکار سازم که فضیلت از ثروت نمی‌زاید بلکه ثروت و همه نعمت‌های بشری اعم از شخصی و اجتماعی از فضیلت بدست می‌آید» (۳، ص: ۲۷)

(۳) سقراط قبل از نوشیدن جام شوکران، فضیلت حقیقی را در تهذیب روح از تعلقات مادی تعریف می‌کند. از فحوای سخن او در رساله «فیدون» چنین برمی‌آید که فضیلت حالتی از عقل و نه رفتار است:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« ... آدمی باید روح را از هوس‌های تن رها سازد و آن را به جای اینکه با زیورهای بیگانه آرایش دهد با خویشتن‌داری، عدالت، شجاعت، آزادگی و حقیقت خواهی که زینت‌های راستین‌اند بیاراید»
(۴، ص: ۵۵۷)

(۴) سؤال سقراط از نحوهٔ حصول فضیلت متناسب با تعریفی است که از آن دارد. البته این روبه جدیدی نیست زیرا متفکران اساطیری یونان هم با توجه به تعریفی که از فضیلت داشتند، چگونگی اکتساب آن را تعیین می‌کردند. بر همین اساس وقتی سقراط فضیلت را مساوی با حکمت می‌گیرد، از اینکه آیا قابل آموزش است یا خیر پرسش می‌کند. ولی با این تفاوت که سقراط به سؤال خود پاسخ منفی می‌دهد. در حالی که دیگران پاسخ خود را با نظریه‌ای که ارائه می‌دادند، تنظیم می‌کردند. سقراط می‌دانست که اگر فضیلت را قابل آموزش بدانند، آب در آسیاب سوفسطائیان ریخته است. به همین جهت قابل انتقال نبودن فضیلت را در عین فروکاستن آن به حکمت پذیرفت و این تعارض ظاهری را برتأیید سوفسطائیان ترجیح داد. سقراط فضیلت را ذاتی بشر می‌داند و آن را براساس تئوری «یادآوری» تبیین می‌کند:

« براساس تئوری «یادآوری» روح فنا ناپذیر است و در زندگی پیشین خود، فضیلت و سایر امور را می‌شناخته است به همین خاطر آنچه آموختن نامیده می‌شود در واقع فقط به یادآوردن چیزهایی که قبلاً می‌دانسته، می‌باشد» (۱۱، ص: ۲۰۷) .

ب: افلاطون و ارسطو

۱- یونانی‌ها عاشق نظم بودند زیرا عدم تعیین را فقدان کمال می‌دانستند. ردپای این رویکرد را می‌توان در تمام مظاهر زندگی آنها دید. افلاطون نیز با توجه به میراثی که از یونان درپیش روی خود داشت، از این قاعده مستثنی نیست. افلاطون مفاهیمی چون سلامت، زیبایی، نظم و عدالت را هم‌ردیف می‌داند (۲، ص: ۲۵۹) و در نظام اخلاقی خود فضیلت را در تعادلی که میان قوای نفس ایجاد



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

می‌شود، جستجو می‌کند. شاید علاوه بر تمایل کلی یونان به نظم و دوری جستن از آشوب، گرایش افلاطون به ریاضیات در شکل‌گیری اخلاق او بی‌تاثیر نباشد.

در لابه‌لای نظریه اخلاقی ارسطو نیز تمایل به نظم دیده می‌شود. مکتب حد وسط ارسطو که معیاری برای تعیین فضایل به شمار می‌رود، فضیلت را حد وسط افراط و تفریط می‌داند. بنابراین هرچه تعادل خلق و خوی انسان را به هم بزنند، موجب از دست رفتن نظم می‌شود. گریز تفکر یونان از بی‌نظمی در نظریه حد وسط ارسطو، سامانی اخلاقی به خود می‌گیرد زیرا افراط و تفریط ناظر به قلمرو نامتعیین حیات هستند:

« در قلمرو عمل ممکن است به نحو موجهی فکر کنیم که عمل درست، حد (limit) مطلوبی است که در محدوده نامتعیین بسیاری از اعمال ممکن قرار می‌گیرد. رفتار خوب، آن است که ما را به چنین عمل درستی رهنمون کند. وظیفه زندگی نیک، دست‌یافتن به عمل خوب در گردابی از امکانات و خلق و خوی خوب خواهان کامیابی در این کار خطیر است. نظریه حد وسط روشی برای اعمال مفهوم منطقی دقیق «حد» در بررسی موضوعات رفتار ارائه می‌دهد. تعیین به‌طور طبیعی خوب و عدم تعیین شر است» (۲۱، ص: ۲۹۴).

ارسطو برای تبیین نظریه حد وسط به یک قیاس متوسل می‌شود. این استدلال قیاسی در اصل مقایسه‌ای است که میان اخلاق و تعدادی از هنرها صورت می‌گیرد. البته همانطور که می‌دانیم « هنر» در اندیشه یونانی معنای گسترده‌ای دارد و علاوه بر آثاری که در قلمرو زیبایی‌شناسی است، تمام فعالیت‌ها و یا فنون را که مردم پیشه می‌کنند در خود جای می‌دهد. ارسطو برای ملموس کردن مکتب حد وسط از «سلامت» که موضوع فن پزشکی است، مثال می‌زند. همانطور که سلامتی با اجتناب از افراط و تفریط در خوردن و آشامیدن حاصل می‌شود، عمل خوب نیز با حفظ تعادل در



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

منش و عواطف به نتیجه می‌رسد. البته ارسطو به‌طور پراکنده از سایر هنرها مثل ورزش، موسیقی و... نیز کمک می‌گیرد ولی بیش از همه برفن پزشکی تاکید می‌کند:

« ارسطو از روی میل می‌پذیرد که در آغاز، استعمال حد وسط بر فضیلت آشکار نیست. در قلمرو مثال‌های او - مراقبت پزشکی و کسب نیرو- تمرین، خوردن و یا نوشیدن کم و زیاد مخرب است و انجام این اعمال در حد اعتدال موجب رشد، افزایش، حفظ سلامتی و استحکام می‌شود. قیاساً می‌توان گفت که افراط و تفریط در موضوعات اخلاقی موجب بدشکل گرفتن خلق و خوی می‌شود. اما عمل کردن بر طبق اعتدال به رشد، غنا و پرورش فعالیت‌های فضیلت‌مندانه می‌انجامد» (همان، صص : ۶-۲۵۹)

۲- سقراط، تنها به فضیلت عقلانی توجه داشت ولی افلاطون دریافت که نفس علاوه بر عقل، احساس و عواطف نیز دارد و باید به نحو صحیحی میان عقل و عواطف ارتباط برقرار کرد:

«تفاوت دیگری که میان سقراط و سایر دیالوگ‌های او باقی می‌ماند، به اختلافی برمی‌گردد که بین رویکرد عقلانی سقراط و جهت‌گیری افلاطون نسبت به فضیلت وجود دارد. به نظر سقراط فعالیت فضیلت‌مندانه تنها زمانی نتیجه می‌دهد که عامل اخلاق فهمی عقلانی از آنچه برای ما به عنوان یک انسان خوب یا بد است پیدا کند ولی به نظر افلاطون، شناخت امور عاطفی و غیرعقلانی که کم و بیش مستقل از امور عقلانی است، یک پیش شرط ضروری برای فضیلت است» (۱۷، ص: ۱۲۷).

فضایل اخلاقی، محصول تعادلی است که بین عواطف و عقل ایجاد می‌شود. افلاطون قوای مختلف نفس را بر اساس کارکردهای مختلفی که دارد، برشمرد و آنگاه هر یک از فضایل اخلاقی را - عدالت، شجاعت، حکمت و اعتدال - بر حسب روابطی که میان این قوا برقرار می‌شود، تبیین نمود؛ قوای نفس از نظر افلاطون، عقل و خشم و شهوت هستند:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« ... ما شخص را آنگاه شجاع می خوانیم که... جزئی از نفس او که مفر قوه خشم است همواره چه هنگام رنج چه هنگام خوشی پیروی از فرمان عقل نموده و به راهنمایی عقل اموری را که باید از آن برحذر باشد از غیر آن تشخیص دهد... ما این شخص را عاقل هم می خوانیم و این به مناسبت همان جزء کوچک نفس یا جزء آمر و حاکم است که عالم به مصالح هر یک از قوای سه گانه و مجموع آن ها می باشد... ما برای این شخص صفت خویشتن داری هم قایل هستیم و آن به علت الفت و هماهنگی اجزاء نفس است که جزء حاکم و اجزاء مطیع متفقاً حاکمیت جزء عاقله را تصدیق می کنند... بالاخره این شخص را عادل هم می خوانیم...» (۲، ص: ۲۵۵).

ارسطو نیز به پیروی از افلاطون، قایل به همبستگی عواطف و رفتار است. نظریه اخلاقی او با توجه به این استلزام شکل می گیرد. اخلاق ارسطو ما را در مقابل اعمال و عواطفی که از خود بروز می دهیم، مسئول می داند. نظریه حد وسط در پی منظم کردن تمایلات و رفتارهایی است که می تواند بدون حضور یک معیار اخلاقی، به انحراف کشیده شود:

« رفتار عامل اخلاقی بر حسب عواطف و اعمال ارزیابی می شود، به طوری که نظریه حد وسط یا معیار اعتباری آنچه ستودنی و خوب است، برای آن دو به کار می رود. ما هم به خاطر آنچه انجام می دهیم و هم به جهت اینکه چگونه احساس می کنیم، در معرض تمجید قرار می گیریم» (۱۹، ص: ۳۱۲)

حال باید دید که پیوند تمایلات و رفتار چه تأثیری بر شکل گیری اخلاق ارسطو می گذارد. هر نظام اخلاقی با توجه به معیارهایی که برای خود در نظر می گیرد، انتظاری خاص از انسان دارد و تمام رفتارهای او را بر نمی تابد؛ اخلاق ارسطویی نیز تنها به عملی که در پرهیز از افراط و تفریط شکل گرفته است وقع می نهد. افراط و تفریط بیش از آنکه در تلائم با اعمال بشری باشد ما را به یاد ریاضیات می اندازد. در همین رابطه می توان از ارسطو پرسید که چگونه حالات رفتار، موضوع بیش و کمی قرار می گیرند. اینجاست که استلزام عواطف و رفتار راهگشا می شود زیرا توصیف ما از لذت و



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

درد همواره با مفاهیمی چون "کم" و "زیاد" صورت می‌گیرد و همین خاصیت در عواطف است که زمینه را برای تعیین حدود رفتار برحسب افراط و تفریط فراهم می‌آورد:

«استلزام تمایلات و عواطف با رفتار... نشان می‌دهد که چرا دو مسیر برای افراط وجود دارد. زیرا تمایلات، عواطف، لذاپذ و دردهای ما ممکن است زیاد یا کم باشند و به طرق گوناگون، حالات رفتار در رابطه با عواطف به داشتن دو جهت کلی برای خطا کردن مستعد شده است» (ص: ۲۱، ۲۹۹).

عواطف جنبه کنشی ندارند یعنی اینکه هیچ‌کس به انجام احساسی خاص مبادرت نمی‌ورزد بلکه ناخواسته و با توجه به سوانحی که اتفاق می‌افتد، در معرض آن قرار می‌گیرد. تعارضی که در وهله اول میان انفعالی بودن عواطف و جنبه فعلی داشتن اعمال دیده می‌شود ما را به ارائه گزارشی دقیق از اخلاق ارسطو ملزم می‌کند. به‌طور کلی انسان در قبال رفتاری که از روی اختیار و آگاهی نموده است، مسئولیت اخلاقی دارد درحالی که نظریه حد وسط ارسطو نه تنها برمیانه‌روی در رفتار بلکه به اعتدال در هیجانات و بروز آنها نیز پافشاری می‌کند. ارسطو برای حل این تعارض از نقشی که «عادت» در شکل‌گیری عواطف اخلاقی دارد، بهره می‌برد:

«ارسطو بر روش مهمی که در آن عواطف با اختیار مرتبط می‌شوند، استدلال می‌آورد. و این برای انگاره او از «عات به خلق و خوی خوب» اساسی است. به عقیده ارسطو، تا آنجا که در مقابل عواطف ایستادگی می‌کنیم - همانطور که حالات رفتار ما نشان می‌دهد - دست به انتخاب آنها می‌زنیم. نمی‌توان همیشه یک فقره خاص از عاطفه را خواست، بلکه امکان این هست که از روی عواطفی خاص که تدریجاً به انگیختارها و یا جهت‌گیری‌هایی قابل اعتماد مبدل می‌شوند به انتخاب یا گسترش و شکل دادن حالتی از رفتار دست زد.

با تلاش‌هایی معین که در محدوده نظارت ما هستند می‌آموزیم که از برخی عواطف نامطلوب جلوگیری کنیم و به همان میزان عواطف شایسته‌تر را پرورش دهیم. بدین لحاظ، عواطف به مثابه



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

حالاتی از رفتار، انگیزه یا استعداداتی خام نیستند بلکه وجوه اجتماعی شده عکس العمل هستند... عاطفه، ظرفیت یا استعدادی طبیعی است و کاملاً متمایز از خوب یا بد بودن می باشد که ما نه به واسطه طبیعت بلکه از طریق عادت، بدان روی می کنیم» (۱۹، صص: ۹-۳۲۸)

۸- زمینه های عرفی و فلسفی مفهوم «سعادت» در اخلاق ارسطو

گاهی اوقات تأثیر فیلسوف از گذشتگان خود به شکل مخالفتی که او با آراء ایشان دارد، ظاهر می شود. فیلسوف قبل از اینکه به تدوین نظریات خود بپردازد، با سئوالاتی که پیشینیان برمی انگیزند، برخورد می کند و راه خود را در تلاش برای حل مسائل گذشته پیدا می کند. تلقی ارسطو از «سعادت» در مواجهه انتقادی با عرف اساطیری یونان شکل گرفت. تا پیش از نفوذ فلسفه در یونان، زندگی مردم با انگاره های اساطیری پیوند خورده بود.

یونانی ها با توجه به شخصیتی که شعرا از جنگاوران می ساختند، دو الگوی عمده برای رفتار کردن داشتند. البته منظور از شاخصه های رفتاری در این نوشتار، نوع موضع گیری آن ها نسبت به احساس «سعادت» است. برخی سعادت را مبتنی بر بخت و اقبال می دانستند؛ احساس خوشبختی این افراد متأثر از عوامل بیرونی است و هیچ ثباتی ندارد. اگر کسی خود را با داشتن سلامت، زیبایی و ثروت سعادت مند بداند در هنگام از دست دادن این امکانات هیچ راهی برای تسلی خویش نخواهد یافت. می توان گفت که این گروه از انسانها، برای تداوم حیات و تحمل کردن مصائب آن خود را با شرایط جدید سازگار می کنند و به تعبیری دمدمی مزاج می شوند. «سولون» به دنبال سعادت پایدار است ولی از آنجا که سعادت قابل تغییر در حیات مادی را مبتنی بر بخت و اقبال می داند، تلویحاً زندگی اهل حس را تأیید می کند:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« ما نظر خود را به موفقیت‌های بادوام و کامل در زندگی معطوف می‌کنیم؛ درحیاتی که مثابه یک کل نیازمند بخت و اقبال هستیم. تا زمانی که نمرده‌ایم از سعادت خود اطمینان نداریم زیرا آن اقبالی که برای خوشبختی مورد نیاز است، بی‌ثبات و در معرض دگرگونی می‌باشد» (۱۵، ص: ۱۹)

سولون معتقد است که نباید با دیدن یک روز و دو روز در مورد خوشبختی یا بدبختی کسی اظهار نظر کرد؛ تنها با مشاهده فرجام و کل حیات هر انسانی می‌توان به قضاوتی اینچنین دست زد. به زعم سولون هیچ انسان زنده‌ای خوشبخت نیست چرا که فراز و نشیب حیات ما را نسبت به ثبات تمام نعمت‌ها، مردّد می‌کند؛ بنابراین سعادت تنها در میان مردگان قابل جستجوست. درمقابل، کسانی در همان جامعه بودند که جان خود را به پای عقیده قربانی می‌کردند و با شرایط جدید همنوا نمی‌شدند:

« ازسوی دیگر، بسیاری از مردم به سختی انسانی را که زیرکانه انعطاف به خرج می‌دهد تأیید می‌کنند. ویژگی یک نوع برجسته از تراژدی این است که [قهرمان داستان] انطباق‌پذیری و حساسیت آگاهانه (sensible) را نفی کند و آشکارا با عدم انعطاف و عزم جزم به خودش و دیگران آسیب بزند» (همان، ص: ۹۲).

از قهرمانی که با پایمردی خود تراژدی را می‌سازد تا اخلاق ارسطویی باید سری به محاکمه سقراط کشید و سیمای اخلاقی او را در آینه مرگش مشاهده نمود. ثبات عقیده قهرمان تراژدی، یادآور نگرش خامی است که با جام شوکران رنگ و بوی فلسفی به خود می‌گیرد. من برخام بودن رویکرد داستان‌سرایان در مقایسه با سقراط تأکید می‌کنم زیرا سقراط قهرمان تراژدی نبود و عملاً نشان داد که زندگی توأم با افتخار محصول تشویق و لهله مردم است و آنکه برخودبستگی و حقانیت باورهایش اصرار می‌ورزد، ارزش کار خویش را تا سرحد رضایت مردم پائین نمی‌آورد.



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

ارسطو ترجیح می دهد که نظریه اخلاقی سقراط را دست مایه کار خود قرار بدهد و از زندگی قهرمان تراژدی که برمدار افتخار می چرخد چشم ببوشد» زیرا افتخار مبتنی بر طرز تلقی مردم است حال آنکه ما شهوداً براین باوریم که ... سعادت به واسطه اعمال فضیلت مندانه در تحت کنترل ما است» (همان، ص ۹۷)

سقراط، معرفت را مساوی با فضیلت می دانست یعنی اینکه هیچ کس عملی را با آگاهی از بدبودن آن انجام نمی دهد. در این تئوری کسانی که اخلاق را زیر پای می گذارند یا جاهلند یا وجهی از خیر در اعمال خویش می بینند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰). سقراط، فضیلت را در پرورش قوه عقل می دید و آن را برای زندگی سعادت مندانه کافی می دانست ولی ارسطو در تقسیم بندی خود از دانش، اخلاق را در ذیل حکمت عملی گنجانده بود و نمی توانست به نگرش انتزاعی و آرمانگرایانه سقراط بسنده کند. به همین خاطر فضیلت را شرط لازم و نه کافی سعادت در نظر می گرفت:

« ارسطو از راه حل سقراطی که فضیلت را برای بدست آوردن سعادت پایدار کافی می داند، پیروی نمی کند» (همان، ص ۱۲۳). ارسطو معتقد است که غایات بیرونی واسطه تحقق بخشیدن به قوه عقل در عمل فضیلت مندانه می باشد. در این نگرش، انسان به سرکوب کردن بدون شناخت تمایلات خود و یا به حداقل رساندن آنها ترغیب نمی شود. بنابراین در اخلاق ارسطو برای تحقق بخشیدن به یک زندگی کامل باید تمام ظرفیتها و خواسته های خود را شناخت و میان آنها یک هماهنگی عقلانی برقرار کرد. (۱۴، صص ۶-۳۸۵)

همانطور که دیدیم ارسطو برخلاف سولون سعادت را مبتنی بر بخت و اقبال نمی دانست تا در معرض دگرگونی قرار بگیرد و برخلاف سقراط به حصول سعادت از فضیلتی که بر حسب فعالیت عقل نظری حاصل می شود اکتفا نمی کرد و با قرار دادن اخلاق در تحت حکمت عملی، از تأثیر عوامل خارجی در اخلاق غافل نبود:



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

« موضوع حکمت عملی به تنهایی کلیات نیست بلکه شناخت امور جزئی هم باید ملحوظ گردد. زیرا

حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل با امور جزئی و منفرد مرتبط است» (۱، ص: ۲۱)

ناگفته نماند که ارسطو علیرغم سولون که سعادت را یک احساس می‌دانست، آنرا فعالیت محسوب

می‌کرد:

«ارسطو براینکه سعادت نوعی از فعالیت است اصرار می‌ورزد. یعنی نوعی لذت نیست هرچند لذت به

طور طبیعی همراه آن است» (۱۸، ص: ۱۹۸). البته فعالیتی که موافق با فضیلت باشد و به پرورش یک

انسان شریف، معقول و با تربیت بیانجامد.

۹- نتیجه‌گیری

برای بررسی مفهوم فضیلت در فلسفه ارسطو لازم است که به زمینه پیدایش آن توجه کنیم.

ریشه‌های این مفهوم ما را به اساطیر یونان سوق می‌دهد. کسانی چون هومر و هزیود، فضیلت را در

معرض داوری‌های ارزشی قرار نمی‌دادند و به آن صبغه اخلاقی نمی‌بخشیدند. در واقع شعرا و

نویسندگان اساطیری از آن همبستگی تجزیه‌ناپذیری که میان اخلاق و فضیلت احساس می‌شود،

غافل بودند. آنچه معنای فضیلت را مشخص می‌کرد، موضوعی بود که بدان انتساب می‌یافت. زمینه

این کثرت اندیشی را باید در رویکرد اساطیری جستجو کرد. در سایه تلاش اندیشمندانی چون

سقراط است که فرهنگ یونان به مضامین و چالش‌های اخلاقی روی می‌کند. میراث اخلاقی

افلاطون که فضیلت نیز در ذیل آن است به افلاطون انتقال می‌یابد. محوریت اخلاق و بحث فضیلت

در افلاطون نشان می‌دهد که به شدت از سقراط تأثیر پذیرفته است. افلاطون عدالت، شجاعت،

حکمت و خویشتن‌داری را به عنوان گونه‌های مختلف فضیلت معرفی می‌کند. ارسطو در تدوین

اندیشه خود با تمام آنچه گفتیم، روبرو بوده است. نگارنده زمینه بسیاری از سؤالات اخلاقی ارسطو را

در رویکردی که اندیشمندان اساطیری نسبت به فضیلت داشته‌اند، می‌داند. از سوی دیگر تمایل



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه باسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

عرفی یونانیان به نظم در نظریه حد وسط دیده می‌شود. ارسطو، همبستگی عواطف و رفتار را از افلاطون اقتباس می‌کند زیرا او اولین کسی بود که از کارشکنی‌های عواطف در شکل گرفتن یک فعل اخلاقی، سخن گفت.

یادداشت‌ها

1. Gentleman

2. Paideia

۳- هومر (Homer) ، شاعر اساطیری یونان؛ سراینده ایلید و اُدیسه در قرن هشتم قبل از میلاد.

۴- این عبارت از کتاب اُدیسه اقتباس شده است. همین عبارت در صفحه هفتم کتاب early Greek political که در شمار منابع همین نوشتار است، دیده می‌شود. براساس مقابله‌ای که میان اُدیسه و کتاب مذکور صورت گرفت، ترجمه آقای نفیسی را ناقص یافتم زیرا ایشان به جای واژه courage (شجاعت) از کلمه نیک‌بختی استفاده کرده‌اند. البته از طرفی یکی گرفتن نیک‌بختی و شجاعت ، متناسب با اهداف این رساله است.

۵- هزیود (Hesiod) ، شاعر سده هشتم قبل از میلاد؛ سراینده کتاب « کارها و روزها» و تئوگونی یا تکون خدایان (theogony)

6. preses

۷- سولون (solon) ، متوفی در ۵۲۷ ق.م ؛ شاعر و قانونگذار آتنی در قرن ششم و هفتم قبل از میلاد.

8. Fortune

9. Happiness



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

۱۰- آنتیستنس (Antisthenes), ۳۶۰-۴۵۵ ق.م؛ فیلسوف و ادیب آتنی که شاگرد سقراط بوده و

پایه‌های مکتب بدبینی در فلسفه را گذشته است.

11. Achilles 12. odysseus 13. Ajax

14. Speech 15. Cowardice 16. Foolhardy

۱۷- سقراط (Socrates), متوفی به ۳۹۹ ق.م

18. Recollection

19. techne

۲۰- لازم به ذکر است که ارسطو، سعادت را فعالیت و نه احساس می‌دانست.

21. Gentleman

منابع

۱- ارسطو. (۱۳۶۸). /اخلاق نیکوماخوس. سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران

۲- افلاطون. (۱۳۴۲). جمهور. فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳- افلاطون. (۱۳۶۷). دفاعیه؛ دوره آثار (۱). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.

۴- افلاطون. (۱۳۶۷). فایدون؛ دوره آثار (۱). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی

۵- افلاطون. (۱۳۶۷). منون؛ دوره آثار (۱). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی

۶- ضیمران، محمد. (۱۳۷۹). گذر از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس

۷- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (۱). ترجمه جلال الدین مجتبوی. تهران: سروش و

علمی فرهنگی

۸- کمپرس، تئودور. (۱۳۷۵). متفکران یونانی (۲). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی

۹- هومر. (۱۳۴۹). اُدیسه. ترجمه سعید نفیسی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب



First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵

۱۰- یگر، ورنر.(۱۳۶۷).پایدیا(۱). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی

11. Fine , Gall.(1996).*inquiry in the Meno in the Cambridge companion to plato*.Richard kraut edd.London: Cambridge press. Pp 200-226
12. Gagarin , Michael and woodruff, paul edds.(2003).*early Greek political thought From homer to the sophists*. London: Cambridge press
13. Hughes, perad.(2001).*Aristotle's on Ethics*. London and Newyork: Routledge.
14. Irwin, therence.(1990).*Aristotle's First principles*. Newyork : Clarendon press.
15. Irwin, therence.(1985).*Permanent Happiness: Aristotle and solon in Oxford studies in ancient philosophy(III)*. Julia annas edd. Newyork: Clarendon press. pp 89-124.
16. Most , Glenn.w.(1998). *Homer in Routledge Encyclopedia of philosophy*. Version 1.0.London : Routledge.
- 17.Penner , terry .(1996). *Socrates and the early dialogues in the Cambridge companion to plato*. Richard kraut edd.London: Cambridge press.pp121-169
18. Ross , david.(1995). *Aristotle*. John L . Ackrill. London and Newyork: Routledge.
19. Sherman , Nancy.(1999). *The role of emotion in Aristotelian Virtue in Aristotle critical assessments*. Lioyd p.Gerson edd.London and Newyork: Routledge.pp312-336.
20. Urmson, J .o (1988).*Aristotle's Ethics*. Newyork: Blackwell
21. welton, William. A and polansky , Ronald .(1999) . *the viability of virtue in the mean in Aristotle Critical assessments*. Lioyd p. Gerson edd. London and Newyork: Routledge.pp292-311



نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی



دانشگاه یاسوج

First National Conference On Lexicology in Islamic Sciences

گروه الهیات دانشگاه یاسوج - ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۵