

ارسطو شخصیتی است قاهر و حیرت‌انگیز و اعجاب‌آور. هر صاحب نظر که اندکی به حریم او نزدیک شود، در برابر نبوغ و عظمت استثنائی او مرعوب می‌شود. کسی است که بیش از دو هزار سال بر افکار متفکران شرق و غرب سیطره و هیمنه داشته است.

ابن سینا و سن توماس آکوئینی پیوسته از او با تبجیل و تکریم نام می‌برند، و از او بطور مطلق بعنوان «فیلسوف» تعبیر می‌کنند. عظمت و جامعیت او حتی برای مخالفان قابل انکار نیست.

تعقید و پیچیدگی آثار ارسطو هم چیزی نیست که نیازی به یادآوری داشته باشد. ژرف بودن محتوای آثار و عمق اندیشه از یک طرف، و شیوه نگارش و گاه ایجاز و فشردگی و ابهام عبارات از طرف دیگر، فهم این آثار را دشوار می‌سازد.

چنین می‌نماید که ارسطو بسیاری از آثار خود را بعنوان یک کتاب منسجم و منضبط که مطالب مانند حلقه‌های زنجیر و با نظم منطقی در پی هم بیاید تألیف نکرده، و گویا بسیاری از آنها حکم یادداشت و پیش‌نویس داشته که هنگام تدریس آنها را پیش رو می‌گذاشته و با شرح و تفسیر آنها را می‌پرورده و خلاها را پر می‌کرده است. وقتی این آثار به عربی برگردانده شد، اشکالات و چندان شد.

ابوعلی مسکویه در کتاب «الفوز الاصح» در اوائلی مسأله دوم از ابوالخیر حسین بن سوار به تبجیل نام می‌برد و خود را در فهم مطالب ارسطو رهین منت وی می‌داند و در مورد کتاب نفس ارسطو می‌نویسد: آنچه در باب نفس از کتب ارسطو به ما رسیده ناقص و مغلق است. زیرا اولاً ارسطو خود مطالب را پیچیده و غامض می‌نوشته است. ثانیاً مترجمان کلام او نتوانسته‌اند مقاصد وی را کاملاً از زبان یونانی به عربی نقل کنند. ثالثاً بزرگان اهل فن که تفسیر مقاصد ارسطو کرده‌اند از قبیل اسکندر [افرویدیسی] و ثامسطیوس خود در فهم آراء فیلسوف اختلاف دارند. این اختلاف برداشت شارحان و مفسران روزگارهای پیشین که ابوعلی مسکویه یادآور شده تا زمان ما نیز ادامه دارد. و ارسطو

شناسان بزرگ اروپائی نیز در همین زمانهای متأخر و در زمان ما چه بسا در فهم مراد ارسطو همدستان نیستند. این است که فلاسفه بزرگ و اهل نظر آثار یرعمو، ارسطو را مکرر در مکرر می‌خواندند، و نزد استاد می‌خواندند، و در هر عبارت او موشکافیها می‌کردند.

قاضی ابن خلکان در ذیل ترجمه حال معلم ثانی ابونصر فارابی می‌نویسد: «نسخه‌ای از کتاب نفس ارسطاطالیس یافتند که فارابی بخط خود بر پشت آن نوشته بود، من این کتاب را صد مرتبه خوانده‌ام» و نیز از او نقل می‌کند که «من سماع طبیعی ارسطاطالیس را چهل مرتبه مطالعه کرده‌ام و باز خود را به مطالعه آن نیازمند می‌دانم». بیان ابن سینا نیز در ترجمه حال خود درباره چهل مرتبه خواندن مابعدالطبیعه مشهور و معروف است. و این همه حاکی از آن است که دریافت محتوای این آثار، و برقرار ساختن پیوند بین مطالب کاری است بسیار صعب و سخت.

بنابراین بخوبی معلوم است که دست یازیدن به ترجمه سه اثر بسیار مهم آن استاد یگانه کاری است بس دشوار، و قدم نهادن در راهی است درشت و ناهموار و یا بگوئیم در لابیرنتهای پیچ در پیچ و پر از بن‌بست، اقدامی است سهمگین و پرمخاطره. اما مترجم تازه درگذشته ما - مرحوم دکتر محمد حسن لطفی - با توجه به صعوبت بی‌اندازه کار، دانسته و آگاهانه به این مهم اهتمام ورزیده‌اند و الحق تا آنجا که میسر بوده مطالب را بدور از تعقید و یا بیانی رسا عرضه داشته‌اند.

مترجم تنها به ترجمه صرف بسنده نکرده است. بخوبی می‌دانسته است که بسیاری از گفته‌های ارسطو اگر همراه شرح و توضیح کافی نباشد، نامفهوم است. از این رو هر جا ابهام و تعقید و گره‌کوری در عبارت بوده، با حواشی و توضیحات بسیار دقیق (که بسیاری از آنها از تریکو ارسطو شناس نامدار فرانسوی گرفته شده) به روشنگری متن مدد رسانده است. بخوبی معلوم است که وقت بسیار و حوصله فراوان در این راه بکار داشته است. از شتابزدگی و تسریع در کار جداً بر حذر بوده است. و انصاف را که بخوبی از عهده برآمده است.

ترجمه هر سه کتاب، ترجمه‌ای است روان و شیوا و با زبانی بسیار طبیعی و بدور از تکلف و تصنع. خدمتی است ارزشمند و ماندنی به ساحت فلسفه که یقیناً در نزد

ارباب بصیرت مأجور و مشکور است.

\*\*\*

مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه در زمان حیات آن مرحوم این سه کتاب را برای نقد و تحلیل برای بنده فرستاد. اما توفیق رفیق حالم نبود که در حیات استاد معرفی و نقد کتابها انتشار یابد، و اینک با اندوه فراوان و فرستادن درود بسیار به روان آن عزیز از دست رفته شرحی ناچیز درباره دو اثر می‌نگارم. البته با اذعان به این که هرگز حق آن آثار چنانکه باید با این قلم ناتوان گزارده نخواهد شد.

## ۱- متافیزیک

کتاب متافیزیک در بردارنده ژرف‌ترین و متعالی‌ترین و انتزاعی‌ترین مباحث فلسفی است. در طی تاریخ فلسفه چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام، هیچ فیلسوف از تأثیر آن برکنار نبوده است. رد پای آن افکار عمیق در همه مکتبها بخوبی آشکار است.

همین کتاب است که ابن سینا با آن ذهن حاد وقاد، چهل مرتبه آن را خوانده و به اقرار خود چیزی از آن در نیافته است، تا اینکه به کتاب اغراض مابعدالطبیعه فارابی مراجعه کرده و به مدد آن گره‌های ناگشودنی را گشوده است. [و البته شک نیست که این سبب نارسائی ترجمه بوده است نه قصوری در فهم ابن سینا].

کتاب مجموعه چهارده مقاله یا رساله است که بترتیب حروف الفبای یونانی مرتب شده است. بهمین سبب این اندیم از آن به «کتاب الحروف» تعبیر می‌کند. کتابی نیز به نام الف صغری که مقدمه‌ای است بر علم طبیعت تألیف پاسیکلس (Pasielés) به کتاب نخستین یعنی آلفا افزوده شده و نباید با متن مشتبه شود.

کتابهای آلفا و بتا و گاما و اپسیلون و مو از آثار دوره جوانی ارسطو است و با آنکه در آنها به نقد مثل افلاطونی پرداخته است، هنوز تحت سلطه فلسفی افلاطون بوده است.

کتاب دلتا در واقع نوعی کتاب الحدود است که در آن معانی مختلف اصطلاحات فلسفی آمده است. کتابهای اتا و زتا و تتا به بحث تفصیلی جوهر اختصاص دارد. و

محمدخو انصاری

# ترجمه سه اثر مهم از معلم اول

کتاب یتا هم پیوسته بدانها است.

البته چنین نیست که ارسطو کتاب را با همین ترتیب فعلی و بعنوان کتابی منسجم و میوَّب تألیف کرده باشد. بلکه مقالات آن را در زمانهای مختلف و گاه با فاصله زیاد برشته تحریر در آورده است. بنابراین نباید آن را کتابی نظیر یاری ارمیناس یا آنالوطیقا یا توپیکا تلقی کنیم.

مرحوم دکتر لطفی بخوبی به صعوبت ترجمه این آثار پرمایه و پیچیده و سیطره و هیمنه مصنف آن واقف بوده و برآستی کار را بجد گرفته است. از این رو جز متن ترجمه آلمانی هرمان بونیتس (H. Bonitz) که اساس کار ایشان بوده، به ترجمه‌های دیگر و تفسیرهای ارسطوشناسان معروف مراجعه دقیق کرده است و اگر ترجمه جمله‌ای در یکی از ترجمه‌های دیگر با عبارتی سلیس تر آمده همان را بفارسی برگردانده است.

خود در مقدمه (ص ۱۴) می‌نویسد: «ترجمه آلمانی هرمان بونیتس را که یکی از نامدارترین مترجمان آلمانی نوشته‌های ارسطو است اساس کار قرار داده‌ام ولی در همه جا از ترجمه بونیتس پیروی نکرده‌ام...

جمله‌های ارسطو گاه بسیار موجز و گاه بفرع است و دریافتن معنی آنها آسان نیست. برای این که کار خواننده را آسانتر کرده باشم حواشی و یادداشتهایی به کتاب افزوده‌ام. بیشتر حواشی را از تفسیر راس و حاشیه‌های تریکو و بعضی را از تفسیرهای بونیتس و دیگران اخذ کرده‌ام و هر حاشیه‌ای را با ذکر نام صاحب تفسیر یا حاشیه مشخص ساخته‌ام. علاوه بر آنها خود نیز آنجا که ضروری دانسته‌ام کوشیده‌ام با افزودن توضیحاتی در فهمیدن جمله موجز یا دشوار به خواننده

یاری کنم. و این گونه توضیحات را با علامت (م) یعنی مترجم مشخص نموده‌ام. کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن بود و به دقت ترجمه آسیب نمی‌رسید، ترجمه را با عبارات ساده و روشن بعمل آورم. ولی متأسفانه در همه موارد اقتضای مطلب اجازه نداده است به این روش وفادار بمانم. با این همه امیدوارم زیرنویسهای متعدد خواننده را در فهم جمله‌های ثقیل یاری کند.»

نثر ترجمه نثری است بسیار روان و طبیعی و بدور از تکلف و تصنع. چنان است که در غالب موارد بوی ترجمه از آن استشمام نمی‌شود. بجزرات توان گفت که ترجمه این آثار ژرف و پیچیده و صعب‌المنال، با این سلاست و بی‌پیرایگی و وضوح و صراحت، اعجاب کسانی را که با این مباحث سر و کار دارند برمی‌انگیزد. من بنده قسمتهایی از آن را با ترجمه فرانسوی تریکو تطبیق کرده‌ام، و انصافاً ترجمه را بسیار دقیق و امین و در عین حال گویا یافته‌ام. روح آن مترجم بلند همت و کوشا و پرحوصله شاد باد.

\*\*\*

متافیزیک ارسطو حدود ۱۲ سال قبل بوسیله استاد دکتر شرف‌الدین خراسانی از متن یونانی به فارسی ترجمه شده و در انتشارات نشر گفتار بچاپ رسیده است و اینک کتاب برای دومین بار بفارسی برگردانده می‌شود (از متن آلمانی و با استفاده از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی).

البته ترجمه‌های متعدد از این گونه کتابهای مرجع امری است کاملاً ضروری. زیرا همین که خواننده یک مطلب را در دو ترجمه با دو عبارت مختلف می‌خواند، بهتر آن را در می‌یابد. و اگر در یک ترجمه ابهامی باشد، برای دریافت مطلب از ترجمه دیگر مدد می‌گیرد.

\*\*\*

ذکر اجمالی از محتویات کتاب با آن تنوع مباحث - آن هم مباحث بسیار فنی و دقیق - در این مقاله امکان‌پذیر نیست، و ناچار صورتی ابرتر و نارسا و

نامفهوم خواهد داشت. باید به متن ترجمه و تفسیرها و شرحهائی که در طی قرون بر آن نوشته شده رجوع کرد. تنها به ذکر مختصری درباره خود متافیزیک و ماهیت و موضوع آن و این که از چه چیز نشأت یافته اکتفا می‌کنم: کتاب آلفا یا این عبارت آغاز می‌شود که همه آدمیان بالطبع جوایی دریافتن و دانستن‌اند. بهمین سبب از بکار انداختن حواس خود خاصه بینائی لذت می‌برند. یعنی انسان از این که به اطراف خود بنگرد بدون این که گاه هیچ هدف عملی داشته باشد محظوظ می‌شود. و این همان لذت دانستن برای نفس دانستن است. زیرا که چشم بیش از حواس دیگر بما چیز می‌آموزد و تفاوت بین اشیاء را به ما عرضه می‌دارد.

البته حیوانات در همان مرحله احساس و صور جزئی باقی می‌مانند. اما این انسان است که با اندوختن تجارب پیاپی به مرحله صنعت و نیز به مرحله علم نظری ارتقاء می‌یابد.

بنابراین چه علم و چه فن (= صنعت) هر دو زاده تجربه‌اند. اما البته تجربه عالمانه و روشمند. تجربه‌ای که به کشف علت بینجامد. مردم عادی به تجربه می‌دانند که فلان چیز موجود است مثلاً خورشید گرفتگی را می‌بینند و بوجود آن آگاهی می‌یابند. اما از علت وجود آن غافل‌اند (ص ۲۲) در صورتی که صاحب فن یعنی اهل صنعت و صاحب علم چرائی (لغیّت) آن را نیز می‌دانند. و علم حقیقی هم همان علم به علل است. هر عالمی در مقام کشف علت پدیده‌ها است، منتهی علل قریب و مباشر. و تنها فلسفه اولی است که به یافتن علل دور دست و نهائی (= علل قصوی) اهتمام دارد. از این رو فلسفه اولی والاترین و برترین دانش است. و مهمترین خصیصه آن این است که از هر گونه سود جوئی و منفعت طلبی میرا است. فی نفسه خواستی و جستنی است. مطلوب بالذات است. شأن آن والاتر از آنست که افزار و وسیله نیل به چیز دیگر باشد. جستجی حقیقت است برای نفس حقیقت. بنابراین در بین همه دانشها باید مابعدالطبیعه را دانش آزاد نامید. یعنی دانشی که مانند برده در خدمت دیگری نیست و مانند انسان آزاده به خاطر خودش وجود دارد. معرفتی است کلی و در عالیترین درجه از انتزاع.

فلسفه اولی هم مانند هر دانشی از تعجب و حیرت



متافیزیک - اخلاق نیکوماخوس - سماع طبیعی

مترجم: محمدحسن لطفی

انتشارات طرح نو، چاپ اول: ۱۳۷۸

سرچشمه می‌گیرد. چون تعجب موجب کنجکاو است، و کنجکاو موجب تحقیق و جست‌وجو. «آدمیان چه امروز و چه در روزگاران گذشته به سبب حیرت به اندیشیدن فلسفی روی آوردند. نخست امور توجیه‌ناپذیری که در برابر چشمشان بود آنان را به حیرت افکند. سپس گام به گام پیشتر رفتند، و دربارهٔ مسائلی بزرگتر به اندیشیدن پرداختند. مثلاً دربارهٔ دگرگونی‌هایی که در ماه و خورشید روی می‌دهد یا دربارهٔ ستارگان و پیدایش کیهان. کسی که دربارهٔ موضوعی می‌اندیشد، یا در برابر چیزی به حیرت می‌افتد، در این پندار نیست که آن چیز را می‌شناسد. بلکه به جهل خود واقف است. پس روشن است که هنگامی که آدمیان برای رهائی از نادانی به اندیشیدن فلسفی پرداختند، علم را تنها برای آن می‌جستند که بدانند نه برای اینکه به فایدهٔ علم نظر داشتند. جریان رویدادها نیز مؤید درستی این سخن است. زیرا آدمیان وقتی در طلب این علم برآمدند که تقریباً همه ضروریات زندگی و همه وسایل آسایش و تفریح فراهم گردیده بود. پس هیچ تردید نیست در این که ما این علم را برای هیچ سود دیگری نمی‌جوئیم...» (ص ۲۶).

اما دربارهٔ اینکه موضوع فلسفهٔ اولی چیست ارسطو در همهٔ مقاله‌ها یکسان سخن نمی‌گوید:

در کتاب الفادر موارد متعدد (و از جمله در ص ۲۳) و نیز در کتابهای دیگر فلسفهٔ اولی را علم به علل نهائی و ابتدائی می‌داند، و در بیان ماهیت فلسفه می‌گوید «فقط یک علم مستحق نام حکمت (= فلسفه) است. یعنی علمی که وظیفه‌اش بررسی مبادی نخستین و علل است. زیرا نیک (=خیر) یعنی غایت [نیز] خود یکی از علل است» (ص ۲۵).

البته مراد از علل نهائی یعنی دور دست‌ترین علل (و به تعبیر کتب اسلامی علل قصوی) تنها علل فاعلی نیست. بلکه هر چهار علت مراد است. یعنی ابتدائی‌ترین و بنیادی‌ترین علت فاعلی و علت مادی و علت صوری و نهائی‌ترین علت غائی.

در بعضی از موارد وجود محرک نامتحرک یعنی ذات

الهی را موضوع فلسفهٔ اولی می‌داند و بهمین جهت فلسفهٔ اولی را تسئولوگیا می‌نامد. چنانکه در کتاب اپسیلون (ص ۲۴۰) می‌گوید: «اگر چیزی وجود دارد که سرمدی و نامتحرک و مفارق از ماده است پس معرفت آن بی‌گمان باید موضوع علمی نظری باشد. چنین چیزی نه موضوع علم طبیعی می‌تواند بود (زیرا موضوعات علم طبیعی موجودات متحرک معینی هستند)، و نه موضوع علم ریاضی. بلکه باید موضوع علمی مقدم بر آن دو علم باشد...»

بنابراین فلسفهٔ نخستین (= فلسفهٔ اولی) به تحقیق در اشیائی می‌پردازد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرکند.

در چند مورد دیگر موجود بما هو موجود و اعراض ذاتی آن را موضوع فلسفهٔ اولی تعیین می‌کند. از جمله کتاب گاما را با این عبارت آغاز می‌کند: «علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند (= اعراض ذاتی موجود را) بررسی می‌کند. این علم همانند هیچ یک از علوم که علوم خاص نامیده می‌شوند، نیست. زیرا هیچ یک از علوم دیگر موجود را کلیتاً به عنوان موجود بررسی نمی‌کند. بلکه هر یک از آنها - مثلاً علم ریاضی - جزئی از موجود را جدا می‌کند و دربارهٔ اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد» (ص ۱۲۱).

در اوائل کتاب اپسیلون (ص ۲۳۸) می‌گوید: هر یک از علوم به موجودی معین و جنسی معین که حدودش را بوجه دقیق معین می‌کنند می‌پردازد نه به موجود بمعنی مطلق و از آن جهت که موجود است. مثلاً علم طبیعی قسم معینی از موجودات را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد. یعنی جوهری را که مبدأ حرکت و سکون در آن وجود دارد (و به عبارت صریح‌تر یعنی جسم را).

شاید بتوان گفت که نظر استاد در طی سالهای متممادی تفکر و ژرف‌نگری تغییر کرده باشد و شاید هم در نهایت علیت را (چنانکه از آغاز کتاب گاما برمی‌آید) از اعراض ذاتی وجود بما هو موجود دانسته باشد.

ارسطوشناسان اروپائی معاصر نیز دربارهٔ این که

موضوع متافیزیک از نظر ارسطو چیست و قلمرو متافیزیک تا کجاست به تحقیقات عمیقی پرداخته‌اند و کتابها و مقالات مستقل در این زمینه نگاشته‌اند. (رجوع شود به مراجعی که آقای دکتر شرف‌الدین خراسانی در مقدمه خود بر متافیزیک ارسطو در ذیل صفحات پنجاه‌هشت و پنجاه‌ونو ذکر کرده‌اند).

بهر حال شاید نتوان تردید کرد که نظر نهائی معلم اول آن باشد که موضوع فلسفهٔ اولی همان موجود از حیث موجود بودن است. و به تعبیر امروزی وجود تنها بعنوان وجود. یعنی وجود صرف و محض و مطلق. و عبارت دیگر وجودها از هر قیدی از قیود. چه اگر موجود را با قید کمیت داشتن، یا با قید جسمانی بودن، یا مجرد بودن، یا جاندار بودن و جز آن در نظر آوریم، موضوع علوم جزئی است، نه موضوع علم کلی یعنی فلسفهٔ اولی. ابن سینا با وجود حرمت و حریمی که همواره برای آراء معلم اول قائل است، در این مورد بدون نام بردن از ارسطو در برابر وی موضع مخالف می‌گیرد و در اوائل الهیات شفا (تصحیح فتاوی)، از آغاز کتاب تا ص ۱۶) با کمال صراحت و بنحو بسیار گویا دربارهٔ موضوع حقیقی الهیات با تفصیل و اشباع سخن می‌راند و تصریح می‌کند که نه ذات و صفات الهی، و نه علل قصوی هیچ یک موضوع الهیات نیست. زیرا موضوع هر علمی در آن علم مسلم‌الوجود است و هیچ علمی به اثبات موضوع خود نمی‌پردازد بلکه از احوال آن بحث می‌کند (الهیات شفا، ص ۵)

و وجود اله - تعالی جدّه - در این علم مسلم‌الوجود نیست، و بین بنفس یعنی بدیهی هم نیست و باید با برهان به اثبات برسد. و بنابراین وجود مبدأ اول و صفات او از مباحث این علم است - و البته از شریفترین و گرامی‌ترین مباحث آن - نه موضوع علم.

پس از آن به رد موضوع بودن اسباب قصوی می‌پردازد و می‌گوید: اصل علیت و پیوند ضروری و ناگسستگی بین علت و معلول نیز اصلی بدیهی و مسلم نیست و آن هم باید به اثبات برسد. و به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند که در فلسفه‌های غربی امروز نیز بسیار



مورد توجه است و آن اینست که حس بتنهائی هرگز ما را به اصل علیت و وجوب ترتب معلول بر علت رهنمون نمی‌شود. تنها چیزی که حس در مشاهده علتها و معلولها بما عرضه می‌دارد، نوعی موافقات یعنی مقارنه و معیت بین دو پدیده است. و هرگاه دو امر مقارن یکدیگر بوجود آیند، دلیل آن نیست که یکی علت دیگری باشد، و این پیوند هرگز گسسته نشود. و اقتناعی که با مشاهده مکرر حواس در این باره بوجود می‌آید اقتناعی قوی و متأكد نیست. و خلاصه اصل وجود علل و اسباب باید با دلیل به اثبات برسد. یعنی این که هر چیز را علتی است و تخلف معلول از علت محال است، امری یقین و اولی یعنی بدیهی نیست، بلکه از مشهورات است. درست است که اصل علیت در نزد آدمیان قریب به بین و در آستانه امور بدیهی است. اما فرق است بین آنچه براسستی بین بنفس است و آنچه قریب به بین است. و اموری که قریب به بین باشد باید مانند امور غیربین با دلیل به اثبات برسد. چنانکه بسیاری از قضایای هندسه اقلیدوس قریب به بین است، اما با وجود این بر آن اقامه برهان می‌شود [مثلاً این که در مثلث متساوی الاضلاع، سه زاویه مساوی است، یا در مثلث متساوی الساقین دو زاویه با هم مساوی است نزدیک به بین و تقریباً امری محسوس است. اما با وجود این در هندسه آن را با دلیل به اثبات می‌رسانند].

پس چون علت باید خود به اثبات برسد، آن هم مانند ذات الهی موضوع الهیات نتواند بود. بنابراین موضوع الهیات منحصرأ «وجود بما هو وجود» است و لا غیر. یعنی الهیات چیزی جز علم الوجود (= اتولوژی) نیست.

## ۲- اخلاق نیکوماخوس

دانای یونان ارسطو همان باریک اندیشی و ژرفنگری را که در مباحث نظری بکار گرفته، در حکمت عملی نیز بکار داشته است. و همچنانکه در قلمرو «هست‌ها» به موشکافی پرداخته، در قلمرو «بایست‌ها» هم نکته سنجی‌های بدیع کرده است و

مباحث اخلاقی را نیز با همان حدت نظر مورد تحلیل قرار داده است.

در کتاب «درباره نفس» آدمی را چنانکه در عالم واقع هست مورد تعمق قرار داده و چهره او را ترسیم کرده است. و در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» او را چنانکه باید باشد و شایسته است که چنان باشد، مطرح ساخته است. و همین جامع‌الاطراف بودن این حکیم بزرگ است که موجب اختصاص لقب معلم اول به او شده است. اخلاق نیکوماخوس اخلاقی است فلسفی و استدلالی و عقلانی. با مجموعه‌های پند و اندرز، یا داستانهای اخلاقی تفاوت بین دارد. و ارسطو در این زمینه هم مانند بسیاری از زمینه‌های دیگر مبدع و مبتکر است. نخستین کسی است که اخلاق را به اصطلاح بصورت سیستماتیزه و بصورت علمی مستقل درآورد. و بنابراین «با تألیف اخلاق نیکوماخوس، نخستین بار کتابی منسجم، خاص تشریح فلسفه اخلاق پدید آمد، که با این که بیش از دو هزار سال از تاریخ تألیف آن گذشته، هنوز متفکرانی که درباره اخلاق می‌اندیشند، و در فلسفه اخلاق چیز می‌نویسند، خود را بی‌نیاز از مراجعه بدان نمی‌بینند».

(مقدمه مترجم، ص ۸).

از تقریرات ارسطو درباره تعالیم اخلاقی سه کتاب بدست داریم. یکی همین اخلاق نیکوماخوس است که گویا پسر ارسطو که مانند پدر او نیکوماخوس نام داشت، با همکاری تئوفراستس یکی از شاگردان ارسطو، از یادداشتهای شاگردان حاضر در جلسات درس استاد فراهم آورده و منظم و منتشر کرده است. و بدین جهت اخلاق نیکوماخوس نامیده شده است. کتاب دیگر را که اخلاق ادموس نام دارد، یکی دیگر از شاگردان ارسطو بنام ادموس از تقریرات استاد فراهم کرده است. کتاب سوم بنام اخلاق کبیر شهرت دارد و برخلاف نامش از دو کتاب دیگر کوچکتر است.

اخلاق نیکوماخوس از دو کتاب دیگر مفصل‌تر و منظم‌تر است و بهمین جهت از مراجع درجه اول در فلسفه اخلاق بشمار می‌رود (مقدمه مترجم ص ۹۰۸). این کتاب در عالم اسلامی نیز انعکاسی کامل داشته

است و ابوعلی مسکویه در نگارش تهذیب الاخلاق، و خواجه طوسی در تألیف اخلاق ناصری همواره آن را در برابر خود داشته‌اند و خواجه مکرر در مکرر به اقوال ارسطو استناد می‌جوید. و گاه از او به «حکیم اول» تعبیر می‌کند (اخلاق ناصری، تصحیح مرحوم مینوی و آقای حیدری، ص ۷۸).

البته اخلاق ناصری از حیث انسجام و انتظام و جامعیت و بسط و گسترش مطالب بمراتب از اخلاق نیکوماخوس کاملتر و جامعتر است. و بجزرات می‌توان گفت که کاملترین و دقیقترین اخلاق فلسفی است که در جهان اسلام بنگارش در آمده است.

شاید تصور رود که چون کتاب اخلاق نیکوماخوس کتابی است اخلاقی و درباره وظایف انسان، فهم آن آسان و سهل باشد. و حال آنکه البته چنین نیست. و در اینجا هم «نکته‌ها چون تیغ پولادی است تیز». و بنابراین باید آن را نیز مانند آثار نظری حکیم با تمرکز قوای ذهنی و توجه کامل مورد امعان نظر قرار داد.

در کتاب اول سخن از نیکبختی است و سلسله مراتب غایات. خواجه طوسی می‌گوید: «و حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق بدین فصل کرده است. و الحق رأی صواب در این باب همان است که او را روی نموده است. چه اول فکر آخر عمل بود، و آخر فکر اول عمل. چنانکه در جملگی صناعات مقرر است. چه نجار تا نخست تصور فایده تخت نکند، فکر را در کیفیت عمل صرف نکند، و تا کیفیت عمل بتمامت در خیال نیارد، ابتدای عمل نکند. و تا عمل تمام نشود، فایده تخت که فکر اول آن بود، صورت نبندد. همچنین تا عاقل تصور خیر و سعادت - که نتیجه کمال نفس‌اند - نکند، اندیشه تحصیل کمال در خاطر او تمکن نیابد. و تا آن تحصیل میسر نشود، آن خیر و سعادت او را دست ندهد» (اخلاق ناصری، ص ۸۰).

فلان عمل را ما برای غایتی انجام می‌دهیم، و آن غایت بنوبه خود وسیله نیل به غایتی دیگر می‌شود. اما این رشته بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد. و غایت نهائی، خیر اعلی یعنی بهترین و والاترین غایات است. [بقول میرفندرسکی: درجهان هر خواستی را

خواستی اندر پی است - خواستی باید که بعد از آن نباشد خواستی].

پس باید به تحقیق آن خیر اعلی و غایت غایات پیردازیم، و همواره آن را فرا دید داشته باشیم. مانند تیراندازی که چشم بر هدف دارد، و تیر را مستقیماً به آن می‌زند. این غایت نهائی آدمی، موضوع مهمترین و معتبرترین دانشها است.

اما در اینکه غایت نهائی اعمال ما چه باید باشد، اختلاف نظر بسیار است. بیشتر مردمان خاصه خامترین و خشن‌ترین آنان خیر یا نیکبختی را همان لذت و خوشگذرانی می‌پندارند. و از این رو زندگی همراه با لذت را برمی‌گزینند. (ص ۲۰). توده مردم سیرت بندگان دارند [یعنی بنده شهوات خویش‌اند] و همچون جانوران زندگی می‌کنند. و رفتار ایشان البته خالی از توجیه هم نیست. زیرا بسیاری از پیشوایان اقوام نیز از زندگی سارداناپال پیروی می‌کنند (ص ۲۰). مترجم در ذیل صفحه در توضیح اشاره ارسطو نوشته‌اند: گویا بر سنگ گورسارداناپال (آسوریانی پال، شاه آشور در قرن هفتم ق.م) نگاشته شده بود «آنچه من بدست دارم لذتی است که از خوردن و معاشقه برده‌ام» و ارسطو در نوشته خود با عنوان «تحریض بر فلسفه»، که تنها قطعاتی از آن باقی مانده است می‌نویسد: بر گور گاوی تر هم نمی‌شد عبارتی بهتر از این نوشت.

اما البته لذت حیوانی و بهیمی نباید هدف اعلای مردم شریف و با کرامت نفس باشد.  
[از خواب و خورش ثمر نیابی

کاین در همه گاو و خر بیابی  
زان روی که مایه‌ها سرشتند

ما را ورقی دگر نوشتند {  
گروهی دیگر کسب افتخارات را مهمترین وجهه همت خود می‌سازند، و به شهرت و نام‌آوری و برانگیختن احترام و اعجاب دیگران نسبت به خود اهمیت می‌دهند. بازرگانان نیز به کسب سود و ثروت همت می‌گمارند. اما ثروت هم آن خیری نیست که مورد نظر ما است. زیرا ثروت همواره وسیله‌ای است برای نیل به

چیز دیگر. در صورتی که غایت حقیقی آنست که برای نفس خود خواسته شود.

گروهی نیز فضیلت را خیر می‌شمرند. اما فضیلت نیز بتنهائی کافی نیست. زیرا ممکن است شخص با فضیلت همه عمر در خواب باشد، یا زندگی را به بطالت بگذراند، یا به انواع مصائب و مشقات گرفتار آید. و آن که زندگی را بدین سان بسر برد، هرگز خوشبخت و سعید شمرده نمی‌شود (ص ۲۱).

حال باید دید خیر بتجوکلی عبارت از چیست؟ در اینجا ارسطو مانند هر فرصت دیگر نظریه مثل افلاطونی را نفی می‌کند و این نظر استاد خود را که خیر در عالم مثل، بتجو استقلال و قائم بخود وجود دارد و هر خیری ناشی از آنست منکر می‌شود. و بالحنی توأم با احترام و محبت در نفی مثل می‌گوید: این پژوهش بدان سبب که دوستان ما سخن از ایده‌ها بمیان آورده‌اند، سخت برای ما دشوارتر است. اما باید برای دست یافتن به حقیقت بر عواطف و تمایلات خود چیره شویم. و محبت و احترام نسبت به اشخاص ما را از دریافت حقیقت مانع نشود. بلی ما دوستدار حکمت هستیم. و البته هم دوستان خود را دوست داریم و هم حقیقت را. هر دو برای ما گرمی‌اند. اما مسلماً حقیقت را بر دوستان رجحان می‌دهیم. (و این که از ارسطو نقل کرده‌اند که من افلاطون را دوست دارم، اما حقیقت را بیش از او دوست دارم، از همین عبارت نشأت گرفته است) (یادداشت مترجم).

آنگاه در نفی ایده بودن خیر می‌گوید: خیر هم در مقوله جوهر قرار دارد و هم در مقوله کیف. و هم در مقوله اضافه... خیر فی نفسه یعنی خیر بعنوان جوهر بر حسب ماهیت بر خیری که کیف باشد، تقدم دارد. زیرا کیف فرع بر جوهر است. و مانند شاخه‌ای است که بر درختی بروید. خیر در مقوله جوهر مانند خدا و عقل، و در مقوله کیف مانند فضائل اخلاقی، و در مقوله کم مانند اندازه درست و متناسب، و در مقوله اضافه مانند سودمند، و در مقوله متنی مانند وقت مناسب، و در مقوله این مانند اقامتگاه سالم. (ص ۲۲ و ۲۳).

پس چون خیر دارای انواع گوناگون است، ممکن نیست ایده‌ای وجود داشته باشد که همه این خیرها را شامل شود.

اما درباره غایت نهائی باید گفت: غایت نهائی آنست که تنها برای خودش خواسته شود و عنوان وسیله و افزار نداشته باشد. و این غایت همان سعادت و نیکبختی است. زیرا ما نیکبختی را همواره برای خودش می‌خواهیم. پس نیکبختی خیر کامل و اعلی و بسنده بخود و خیر نهائی اعمال ما است (ص ۲۹).

برای رسیدن به این خیر اعلی باید اعمال آدمی تابع عقل باشد. و چون عقل فضائل را بر رذائل رجحان می‌نهد، عمل آدمی باید موافق فضیلت باشد. و اگر فضائل متعدد وجود داشته باشد باید موافق با بهترین و کاملترین فضائل باشد، آن هم در سراسر زندگی نه یک روز و دو روز. چه هرگز با یک پرستو بهار نمی‌آید (ص ۳۱). یعنی فضیلت باید ملکهٔ راسخ و ثابت آدمی گردد.

حال ببینیم فضیلت چیست؟:

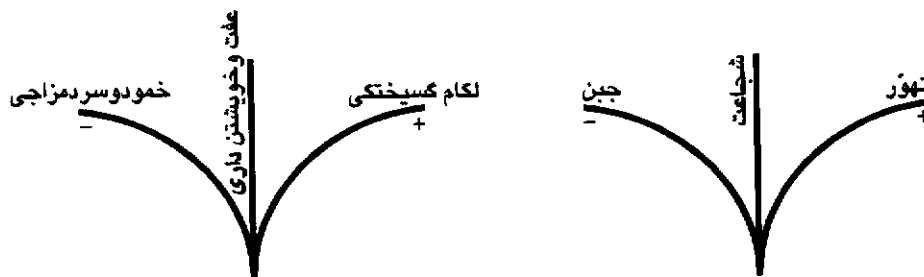
فضیلت آنست که هر یک از قوای آدمی تحت راهبری عقل راهی میان افراط و تفریط برگزیند. و عبارت دیگر فضیلت یعنی رعایت حد وسط و اعتدال در هر چیزی. در گذشتن و تجاوز از آن افراط است، و کوتاه آمدن و کم گذاشتن و بحد وسط نرسیدن تفریط.

ارسطو در توضیح نظر خود در موارد گوناگون مثالهای مختلف از ملکات و اعمال مختلف می‌آورد. از قبیل آنکه:

افراط و زیاده روی در ورزش نیروی بدن را تباه می‌کند، کما اینکه نپرداختن به ورزش و بی‌تحرکی نیز برای بدن زیانبار است.

شکمبارگی و امساک بیش از حد هر دو برای بدن زیانبخش است و تنها اعتدال در غذا خوردن و میانه‌روی فضیلت است.

همچنین است در مورد شجاعت: کسی که از همه چیز می‌ترسد و می‌گریزد و در برابر هیچ خطر پایداری نمی‌کند چنان است. در مقابل آن که از هیچ چیز



نمی‌هراسد و خود را بی‌سبب به آب و آتش می‌زند و خود را به دست خویش در تهلکه می‌اندازد، متهور و بی‌باک. ترس هنگامی عارض ما می‌شود که احتمال می‌دهیم شری بما برسد و بعبارت دیگر خطری ما را تهدید کند. و بنابراین نمی‌توان گفت همه ترسها مذموم است. مثلاً ترس از فقر یا بی‌ابروئی و بیماری ناپسند نیست. پس معنی شجاعت این نیست که از هیچ چیز باک نداشته باشیم. بنظر می‌رسد که شجاعت حقیقی عدم ترس در برابر مرگ است. مرد شجاع در برابر چه امر ترس آوری مقاومت می‌کند؟ بی‌گمان در برابر بزرگترین امر ترس آور یعنی مرگ. و آن هم شریفترین مرگ یعنی کشته شدن در میدان جنگ و به درجه شهادت رسیدن. پس «شجاع بمعنی راستین مردی است که در برابر شریفترین مرگها بیم به خود راه نمی‌دهد».

البته افراط و تفریط درجات گوناگون دارد. یعنی زاویه انحراف ممکن است کم باشد یا زیاد.

در این نظام اخلاقی تعداد ردائل تقریباً دو برابر فضائل است. زیرا بازای هر فضیلتی دو ردیلت در دو جانب آن قرار دارد. و فضیلت چیزی نیست جز رعایت حد وسط و پرهیز از فزونی یا کمی. این حد وسط از حیث نیکی و کمال والاترین ارزش است.

سپس به این نکته بسیار دقیق اشاره می‌شود که حد وسطهای عینی و خارجی برای همه یکسان است و همواره یکی است. مثلاً حد وسط بین عدد ۲ و عدد ۱۰، عدد ۶ است. ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

و این حد وسط مطلق و ثابت است. اما حد وسط اخلاقی این گونه مطلقیت ندارد.

زیرا مثلاً وقتی می‌گوئیم در مقدار غذایی که می‌خوریم باید رعایت اعتدال شود، این اعتدال برای همه یکسان نیست. یک تن ورزشکار یا کسی که کارهای سخت بدنی دارد احتیاجش به غذا بیش از کسی است که تحرکی ندارد. بنابراین حد وسط یعنی میانه روی برای همه یکسان نیست و تا حدی نسبی و اضافی است (ص ۶۴) و بهمین جهت در چند مورد می‌گوید آن دقت و قطعیتی را که در علم ریاضی هست

هرگز نباید از اخلاق انتظار داشته باشیم. بطور کلی دقت در قوانین علوم مختلف یکسان نیست. همچنین گشاده دستی یک تن با مبلغی که می‌بخشد سنجیده نمی‌شود. بلکه باید دید آنچه را می‌بخشد چه نسبتی با کل دارائی او دارد. پس کسی که دارائی اندکی دارد، اگر چیزی از آن ببخشد سخاوتمند محسوب می‌شود.

در بسیاری از موارد برای حد وسط و اعتدال که عین فضیلت است لفظ مناسبی وضع نشده اما برای افراط و تفریط آن که طبعاً چشمگیرتر هستند واژه وضع کرده‌اند. فی‌المثل در آداب معاشرت و برخورد با دیگران یکی بسیار خوش آمدگو است و برای جلب نظر دیگران همواره نظر آنها را (هر چند در دل معتقد نباشد) تأیید می‌کند و هرگز سخنی بر خلاف رأی دیگران اظهار نمی‌دارد. و در جانب منفی کسی است که بطور کلی مخالف گو است و در برابر هر کس و هر جمع پیوسته موضع مخالف دارد.

پس یکی همواره با دیگران نظر موافق اظهار می‌دارد و او را می‌توان به اصطلاح عامیانه مزاج‌گو و خوش‌آمدگو نامید. و دیگری همواره از در مخالفت در می‌آید و او را می‌توان مخالف‌گو و لجاج نامید. اما برای حد وسط نامی نیست.

گاه نه برای حد وسط واژه‌ای هست و نه برای جانب تفریط. مثلاً کسی که در پی کسب عنوان و مقام است جاه‌طلب نامیده می‌شود. اما برای آنکه فاقد جاه‌طلبی است واژه‌ای مخصوص وجود ندارد. پس در اینجا برای افراط واژه خاصی هست، اما برای حد وسط و تفریط واژه‌ای نیست (ص ۶۹).

گاهی ممکن است یکی از دو طرف با حد وسط مشتبه شود، مثلاً تهور با شجاعت، و اسراف با سخاوت. اما بین افراط و تفریط هرگز اشتباهی رخ نمی‌دهد. زیرا افراط و تفریط درست متضاد یکدیگرند و بین آنها مانند هر دو امر متضاد غایت بعد وجود دارد و در دو قطب کاملاً مخالف واقع هستند (ص ۷۳).

بنابراین اسماک، ضد سخاوت نیست، بلکه ضد اسراف است. و هكذا.

البته تشخیص حد وسط و کاملاً با خط حد وسط مماس ماندن کار آسانی نیست. مثلاً در مورد بخشش و انفاق، تشخیص اینکه به چه کسی باید انفاق کرد، و چه مقدار، و چه وقت کار ساده‌ای نیست. و بهمین جهت رفتاری که کاملاً و از هر جهت منطبق با حد وسط باشد نادر است.

ارسطو برای تکمیل نظام اخلاقی خود به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند و آن اینست که: هر ردیلتی لزوماً در جانب افراط یا تفریط نیست. مثلاً در زمینه عواطف، کینه و بی‌شرمی و حسد، و در زمینه اعمال زنا و دزدی و قتل نفس همه از ردائل بدون این که افراط یا تفریط باشند. هر یک از این ردائل فی نفسه بد است (ص ۶۶).

این بود اجمالی از نظام اخلاق ارسطویی که البته ناقص و نارسا است. ذکر آن همه نکات بدیع و ظریف در این مختصر میسر نیست.

مترجم زبردست و دقیق و کوشا ترجمه آلمانی اخلاق نیکوماخوس از فرانتس دیرل مایر را پایه کار خود قرار داده‌اند، و از ترجمه آلمانی دیگر و نیز ترجمه انگلیسی و.د.راس (W.D.Ross) برای مقابله استفاده کرده‌اند.

والحق - بدون هیچ گونه مدهانه - بخوبی از عهده برآمده‌اند. و تا آنجا که از زندگی آن مرحوم آگاهی دارم و از معاشران ایشان شنیده‌ام، ایشان خود در طی زندگی از انحراف بسوی افراط و تفریط بر حذر بوده‌اند و همواره راه میانه و حد وسط پیموده‌اند. صدق و صفای باطن، و تواضع جبلی، و کار مداوم و خستگی‌ناپذیر ایشان قابل هر گونه تقدیس است. آن مرحوم تنها مترجم اخلاق نیکوماخوس نیست، بلکه خود مصداق عینی همان فضائل اخلاقی نیکوماخوس است. رحمت متواتر حق نثار روح شریفش باد.

بسیار بجا بود که مترجم در آخر هر کتاب فهرستی از اصطلاحات فلسفی در آلمانی و انگلیسی با معادل فارسی آنها می‌آورد. امید است صاحب همتی در چاپهای بعد این تقیصه را جبران کند.

