

فضیلت در نگاه ارسطو و توماس آکوئیناس

سیدمرتضی طباطبایی / سیدمحمدعلی دیباجی**

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفه اخلاق ارسطو، فضیلت است و شناخت این مفهوم، راه را برای شناخت و ارزیابی دستگاه اخلاقی او هموار می‌سازد. از سوی دیگر، قدیس توماس، بزرگ‌ترین پیرو ارسطو در قرون وسطا نیز ظاهراً با این مفهوم همچون ارسطو برخورد می‌کند؛ با این تفاوت که آن را افزون بر معنای پیشین، معنایی متعالی می‌بخشد. اکنون پرسش اساسی این است که فضیلت در نظام اخلاقی ارسطو چه جایگاهی دارد و آیا معنای فضیلت در دستگاه فکری توماس، دقیقاً همان معنای ارسطویی را دارد یا خیر؟ پس از دانستن اینکه ارسطو تعریفی انسانی، دنیایی و عقلانی از مفاهیم سعادت و خیر و فضیلت ارائه می‌دهد و توماس، با دشواری‌هایی می‌کوشد تا این مفاهیم را با دستگاه فلسفی - مسیحی خود سازگار کند، در این نوشتار خواهیم کوشید تا بدان پرسشها پاسخ دهیم. همچنین در پایان، کلام هر دو فیلسوف را به اختصار نقد و بررسی کرده‌ایم. کلیدواژگان: فلسفه اخلاق، فضیلت، سعادت، خیر، حد وسط، افراط، تفریط، اراده، ارسطو، توماس آکوئیناس.

Morteza.tab64@gmail.com

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۵

مقدمه

ارسطو و توماس آکوئیناس، دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان غرب‌اند که هر یک، سهم بسزایی در شکل‌دهی بخشی از افکار فلسفی در درازای تاریخ داشته‌اند. در بی‌همتایی ارسطو همین بس که برتراند راسل می‌گوید: «پس از مرگش دو هزار سال گذشت تا جهان توانست فیلسوفی پدید آورد که بتوان او را، به تقریب، هم‌سنگ ارسطو دانست»^۱ و در وصف نقش او در پیشرفت دانش بشری همین بس که ویل دورانت گفته است «معلومات عظیمی که او و دستیارانش گرد آوردند، پایه پیشرفت علم گردید و مدت دو هزار سال، رساله علمی دانش بشری شناخته شد».^۲ در اهمیت توماس نیز همین بس که بزرگ‌ترین مکتب فلسفی-کلامی مسیحیت در قرن معاصر، یعنی تومیسیم، ادامه تفکر اوست.

گزینش این دو فیلسوف برای این گزارش درباره یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه اخلاق، از آن روست که این هر دو، قرائتی از فضیلت محوری را در مباحث اخلاقی خود ارائه کرده‌اند؛ نظریه ای که در قرن بیستم، با خوانش‌هایی نو، دوباره سربرآورده و سایر نظریات، همچون وظیفه‌گرایی و سودگرایی را به مبارزه خوانده است. تشابهات فراوان و البته برخی تفاوتها، موجب آن است که نظریه هر یک را در تقابل با دیگری بهتر بشناسیم. شاید اگر فلسفه اخلاق ارسطو را به تنهایی بنگریم، جنبه انسان‌مدارانه و دنیوی آن، چندان محسوس نباشد؛ در حالی که فلسفه اخلاق توماس، با حفظ مهم‌ترین ویژگی‌های ارسطویی، نگاه خود را به آسمان دوخته است. از سوی دیگر اگر تنها به مطالعه فضیلت از نگاه توماس بپردازیم، نوآوری‌های او چندان به چشم نمی‌آیند.

ما در این نوشتار کوشیده‌ایم تا با نگاهی به کتاب‌های اصلی هر یک از دو فیلسوف در زمینه مباحث اخلاقی، گزارشی کوتاه از مفهوم فضیلت در نظام اخلاقی ایشان ارائه دهیم و در پایان برخی تشابهات و تفاوت‌های نگاه آنان را فهرست کنیم.

بخش اول: مفهوم فضیلت در نظام فلسفی ارسطو

فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌انگارانه و سعادت‌محور است و تعریف وی از سعادت، وام‌دار مفهوم کلیدی فضیلت. در اهمیت این مفهوم همین بس که ارسطو در مهم‌ترین کتابش درباره اخلاق، اخلاق نیکوماخوس، نه فصل از ده فصل را به مباحث فضیلت و اقسام آن اختصاص داده است. پس می‌توان فلسفه اخلاق ارسطو را به راستی فضیلت‌محور دانست؛ جریانی که در قرن اخیر نیز با رویکردی نو، هوادارانی فراوان یافته است.^۳

ارسطو برای توضیح مفهوم فضیلت، از سعادت آغاز کرده است. هر عمل و دانش و شیئی برای غایتی خواسته می‌شود، که بسا آن غایت نیز خود غایتی دیگر داشته باشد؛ بدین ترتیب بنا بر اصل عقلی امتناع تسلسل، آنچه در نهایت غایات است، تنها برای خود خواسته می‌شود و غایت و خیر اعلاست.^۴ این غایت را ارسطو موضوع معتبرترین دانش می‌داند و آن را دانش سیاست اعلام می‌کند؛ این بدان سبب است که او خیر جامعه را بزرگ‌تر و کامل‌تر از خیر فرد می‌داند.^۵

ممکن است برخی بگویند برای سنجش نیک و بدهای نسبی اخلاق فردی و اجتماعی، معیار دقیقی در دسترس نیست. ارسطو برای دفع این دخل مقدر، در برابر منتقدان و مستشکلان منطق‌دان، دانش سیاست را بی‌نیاز از دقت ریاضی و منطقی برمی‌شمارد و پرداختن به آن را نیازمند تجربه عملی می‌داند.^۶

گفتیم غایت اعلائی در میان است که برای خود، خواسته می‌شود. این خیر نهایی، عموماً سعادت نامیده می‌شود که فهم‌ها از آن متفاوت است. به عقیده ارسطو، برای بندگان و جانوران، سعادت جز لذت نیست.^۷ همین داوری نشان می‌دهد که او لذت را برای انسان کامل، شایسته نام سعادت نمی‌داند. او افتخار را نیز که غایت زندگی سیاسی است به دو دلیل سعادت نمی‌شمارد: ۱. افتخار، وابسته به نظر افتخاردهندگان است؛ ۲. هر کس به سبب فضیلتش خواهان احترام از دیگران و افتخار است.^۸ ثروت نیز نمی‌تواند خیر اعلا باشد؛ زیرا همواره برای چیز دیگر خواسته می‌شود. با این حساب می‌توان فضیلت را خیر اعلا دانست؛ اما نه هر فضیلتی؛ زیرا چه بسا فرد بافضیلت همواره در خواب، بطالت یا کسالت باشد. روشن است که این فضیلت باید به صورت وظیفه، و این وظیفه باید ویژه آدمی باشد. تغذیه، رشد و احساس میان انسان و دیگر جانداران مشترک اند و نمی‌توانند فضیلت ویژه آدمی باشند. از آنجا که جزء ویژه آدمی عقل اوست، فعالیت خاص او نیز فعالیت موافق با عقل خواهد بود. حالت اشرف این فعالیت، آن است که رفتار ما به گونه ای نیک با عقل موافق باشد، که این نیکی عبارت از همان فضیلت است. بدین گونه، سعادت یعنی رفتار منطبق بر بهترین و کاملترین فضایل در سراسر عمر.^۹

البته به نظر ارسطو، سعادت صرفاً فعالیت منطبق بر فضیلت نیست و آدمی برای سعادت‌مندی، گاه به برخی خیرهای بیرونی از جمله ثروت، قدرت سیاسی، خانواده شریف، شهرت و زیبایی نیاز دارد.^{۱۰} درخور توجه آنکه بیشتر کلبیان به این نظر ارسطو معترض بوده‌اند.^{۱۱}

ارسطو جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکهٔ مربوط به سیرت می‌داند؛ زیرا از نگاه او، فضیلت جزو حالات راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی ناشی نمی‌شود.^{۱۲}

پس از این مقدمات، ارسطو به چیستی خود فضیلت می‌پردازد. وی فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند:

پس فضیلت ملکه ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست، و با موازین عقلی سازگار باشد؛ با موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حد وسط را با توجه به آنها معین می‌کند.^{۱۳}

اکنون هنگام آن است که واژگان کلیدی تعریف ارسطو را بررسی کنیم.

۱. ملکه^{۱۴}

ارسطو فضیلت را بر دو نوع طبیعی (اخلاقی) و عقلانی می‌داند؛ فضیلت عقلانی مربوط به جزء عقلانی نفس، و فضیلت اخلاقی مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است. این هر دو فضیلت، اکتسابی‌اند و نه فطری. اگر فضیلت عقلانی را برآمده از اندیشه بدانیم، پس فضیلت اخلاقی با چگونگی رفتاری کسب می‌شود؛ بنا بر توضیحات ارسطو در فصل نخست کتاب دوم اخلاق نیکوماخس، فضیلت اخلاقی نتیجهٔ عادت است که عادت، خود از راه تمرین و مهارت رفتاری ویژه به دست می‌آید. هنگامی که عملی از راه تمرین و مهارت به رفتار تبدیل می‌شود، رفته‌رفته ملکات و سیرت آدمی شکل می‌گیرند.^{۱۵} بدین گونه است که «از راه اعمال عادلانه عادل می‌شویم و از راه تمرین خویش‌تنداری، خویش‌تندار می‌گردیم و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع».^{۱۶}

با این همه، ارسطو تفاوتی دقیق میان مهارت و فضیلت قایل می‌شود؛ تا آنجا که راه او به کلی از سقراط فاصله می‌گیرد. بنا بر نظر ارسطو، فضیلت مستلزم حالات روحی ویژه‌ای است؛ بدین گونه که شخص هنگام عمل باید دارای سه ویژگی باشد: ۱. عمل را دانسته انجام دهد؛ ۲. آن را به علت انتخاب و تصمیمی روشن انجام دهد؛ تصمیم و انتخابی به خاطر خود عمل؛ ۳. عمل، ناشی از ملکه‌ای استوار و تغییرناپذیر باشد. این در حالی است که معلم اول، مهارت را (بر خلاف فضیلت) ضرورتاً نیازمند چنین ویژگی‌هایی نمی‌داند؛ به همین سبب، به کسانی که فضیلت را صرفاً برآمده از معرفت می‌دانند می‌تازد و آنان را

همچون بیمارانی می‌خواند که «به سخن پزشک به دقت گوش می‌دهند، ولی از دستوره‌های او پیروی نمی‌کنند».^{۱۷} این بیان، کنایه آشکار ارسطو به سقراط دربارهٔ معادلهٔ «معرفت = فضیلت» است.^{۱۸}

۲. حد وسط عقلی و نسبی‌تیش در برابر ما

ارسطو این حد وسط را نه وسط ریاضی، بلکه حدی نسبی و در امور مختلف، دارای درجات گوناگون می‌داند؛ تا آنجا که برخی اعمال را اساساً فاقد حد وسط می‌شمارد. برای نمونه ارسطو رداییلی همچون دزدی، زنا و آدمکشی را در همهٔ اوضاع و فی نفسه خطا می‌داند (در ادامه خواهیم دید که توماس، همین اعمال را گاه مجاز می‌شمارد) و فضاییلی همچون خویشنداری و شجاعت را در همهٔ اوضاع، حد کمال فضیلت می‌خواند.^{۱۹} بنابراین روش ارسطو در بررسی اخلاقی نه روشی ریاضی و کلی نگر، بلکه استقرای موردی و جزئی است. با این وصف او تک‌تک به سراغ فضایل می‌رود: شجاعت، حد وسط جبن و بی‌باکی؛ گشاده‌دستی، حد وسط اسراف و خست؛ خویشنداری، حد وسط لگام‌گسیختگی و خمودگی شهوت؛ بزرگمنشی، حد وسط خودبینی و بی‌همتی؛ شکیبایی، حد وسط آتش‌مزاجی و بلغمی مزاجی؛ حقیقت‌خواهی، حد وسط لاف‌زنی و تواضع‌ریاکارانه؛ خوش‌مشربی، حد وسط لودگی و ساده‌لوحی و سرانجام خوش‌برخوردی، حد وسط مزاح‌جویی و فتنه‌جویی.^{۲۰}

ارسطو در پایان توضیح چستی فضیلت و پیش از پرداختن جزئی به تک‌تک فضایل، نسبی‌گرایی خود را آشکار می‌سازد:

چون یافتن حد وسط دقیق و هدف قرار دادن آن دشوار است، باید چنان‌که می‌گویند راهی دیگر در پیش‌گیریم و شر کوچک‌تر را بگزینیم؛ و این کار بهتر از همه، از طریق آنکه اینک نشان می‌دهیم ممکن تواند بود: باید به دقت بنگریم و معلوم کنیم که خودمان بر حسب گرایش طبیعی مان به کدام جهت میل می‌کنیم؛ چه، یکی از ما بر حسب طبیعتش به این سو می‌گراید و دیگری به آن سو؛ و این نکته را از لذت و دردی که احساس می‌کنیم می‌توان شناخت. باید بکوشیم تا خود را بر خلاف طرفی که به آن گرایش داریم بکشانیم؛ زیرا به حد وسط در حالی می‌توانیم رسید که خود را با همهٔ نیروی خویش از جهت نادرست دور سازیم؛ مانند کسانی که می‌خواهند چوب خمیده را راست کنند. در همهٔ امور باید از لذت و لذت هر چه بیشتر بپرهیزیم؛ زیرا که ما آدمیان در مورد لذت، قاضی بی‌طرفی نیستیم و باید در برابر لذت همان احساسی را داشته باشیم که سالخوردگان قوم

در برابر هلنا داشتند و همیشه سخن ایشان را تکرار کنیم؛ چه فقط در این صورت می‌توانیم از قید لذت آزاد باشیم.^{۲۱}

در این بند، گرایش فیثاغوری و افلاطونی ارسطو، در ایستادگی برابر لذت‌های طبیعی، و مخالفت او با طبیعت‌گرایان و اپیکوریان آشکار است. ارسطو در بخش دوم کتاب دهم اخلاق نیکوماخس نیز به بررسی دقیق مفهوم لذت همت می‌گمارد و نتیجه می‌گیرد که خیر اعلا نمی‌تواند لذت باشد.^{۲۲}

۳. انتخاب

معلم اول، ستایش و نکوهش را تنها ویژه اعمال آزادانه می‌داند و بدین سبب در کتاب سوم، فصل نخست، مفاهیم آزادی و اختیار را که لازمه انتخاب‌اند، بررسی می‌کند. وی عمل اضطراری را برآمده از اجبار بیرونی یا نادانی می‌داند. برای نمونه، آن عملی اضطراری است که عامل بیرونی ای همچون توفان، شخص را بدون اراده به این سو و آن سو ببرد. در مقابل، فعل اختیاری آن است که آگاهانه و آزادانه انجام شود. در این میان افعالی نیز ترکیب اختیار و اضطرارند؛ برای نمونه آنگاه که شخص به هنگام توفان مقداری از کالای خود را به دریا می‌افکند. فعل اخیر فی نفسه اضطراری، ولی در لحظه عمل اختیاری است. البته باید دانست که هر فشاری را نمی‌تواند اضطرار به شمار آورد.^{۲۳}

درباره دانایی نیز ارسطو توضیحاتی دارد. او می‌گوید تفاوت است میان فردی که پس از عمل جاهلانه پشیمان می‌شود و آن که نمی‌شود. گویا منظور ارسطو این باشد که گونه اول غیرارادی است و گونه دوم نزدیک به ارادی. وی همچنین میان عمل «در حال نادانی» و عمل «به علت نادانی» تفاوت می‌نهد. برای نمونه کسی که در مستی یا خشمگینی گناهی را مرتکب می‌شود، اگر عامل مستی و خشمگینی خود او بوده باشد، حسابش با رفتار شخصی دیوانه یکی نیست.^{۲۴}

تا اینجا می‌توان منظور ارسطو را از فعل ارادی دانست. او فعل ارادی را آن می‌داند که مبدئش در ذات فاعل باشد و فاعل بر وقوع آن آگاهی داشته باشد.^{۲۵} با این همه هنوز به معنای مورد نظر ارسطو از انتخاب اخلاقی دست نیافته ایم. او انتخاب اخلاقی را متفاوت با فعل ارادی می‌داند. به نظر او فعل ارادی اعم از انتخاب اخلاقی است و در برخی موارد، فعل، تنها ارادی است و نه اخلاقی؛ زیرا «کودکان و سایر موجودات زنده نیز در عمل

اختیاری با آدمی شریک‌اند، در حالی که قدرت انتخاب و اخذ تصمیم و قصد مبتنی بر تأمل و سنجش را ندارند؛ ثانیاً ما عمل آنی و ناگهانی را عمل اختیاری می‌نامیم، ولی نه عمل ناشی از قصد مبتنی بر تأمل».^{۲۶} با این ملاحظات، از نگاه ارسطو، انتخاب بدین معناست: «فعل ارادی مبتنی بر تأمل و سنجش انسانهای بزرگسال».

اکنون که پس از گزارشی کوتاه، تا حدی با مفهوم فضیلت در فلسفه اخلاق ارسطو آشنا شده‌ایم، برخی نقدهای وارد بر نظام او را نیز فهرست وار بیان می‌کنیم:

۱. فرمول ریاضی‌گونه و انتزاعی [ارسطو درباره حد وسط]، در همه اوضاع کاربرد ندارد؛
 ۲. به وضوح بخش اعظم فضایل، تنها یک ردیلت متضاد دارند و نه دو تا، و مفهوم ارسطویی افراط در این معنا مصنوعی است؛ به ویژه بدین خاطر که ارسطو در ارجاع به فضایل و ردایل بی نام، به تصنع می‌افتد [برای نمونه دانش آموزی و خیرخواهی، طرف افراط ندارند و هر چه بیشتر انجام شوند، بهتر است؛ چه اینکه گفته‌اند: کار نیکو کردن از پر کردن است]؛

۳. تعریف‌های ارسطو از فضایل و ردایل، به گونه مصنوعی آنها را به سبب گنجاندن در فرمول او، محدود می‌کنند؛

۴. نظریه ارسطو بیش از آنکه اخلاقی باشد، اساساً حسیک است و بر معیارهای تناسب و تقارنی مبتنی است که خودشان فی نفسه ارزش اخلاقی ندارند.^{۲۷}
 پاسخ برخی از این انتقادات را اساساً می‌توان بدین مطلب بازگرداند که [بنا به گفته خود ارسطو] در فلسفه اخلاق نمی‌توان همچون علم ریاضی، حکمی برای همه موارد صادر کرد؛ از این جهت ارسطو خود واقف و ناقد است.^{۲۸} با این حال، نکته چهارم درخور تأملی ویژه، و پاسخش نیازمند بحثی مفصل است.

بخش دوم: مفهوم فضیلت در نظام فلسفی توماس آکوئیناس

دانستیم که ارسطو در فلسفه اخلاق خویش، در عین فضیلت محوری، سعادت باور و غایت‌گراست و بدین مناسبت تعریفی از فضیلت ارائه داده است که با آن بتوان غایت، یعنی سعادت انسانی را در همین دنیا و با پیروی از عقل، و پرهیز و ممارست به دست آورد. توماس آکوئیناس، متفکر بزرگ مسیحی قرون وسطا نیز در جهاتی فراوان، هم رأی ارسطوست. اخلاق او نیز غایت مدار و سعادت محور است.^{۲۹} و او نیز زندگی اخلاقی را

«زندگی مطابق با عقل» می‌داند.^{۳۰} در اوضاعی که بسیاری از مسیحیان، پیرو نظریه فرمان الهی بودند، موافقت توماس با ارسطو در فلسفه اخلاق، همچون آشتی سنگ و شیشه است؛ اما با نگاهی دقیق تر روشن خواهد شد که توماس اولاً دغدغه‌هایی متفاوت با ارسطو داشته و ثانیاً در مراتبی، از فلسفه اخلاق ارسطو فراتر رفته است.^{۳۱}

برای دستیابی به مفهوم دقیق فضیلت در نظام توماس، نیازمند آنیم که نخست دستگاہ اخلاقی وی را در چشم اندازی کلی، از نظر بگذاریم. برای این کار از دو دغدغه اصلی توماس به منزله درجه‌های ورودی استفاده می‌کنیم: ۱. رؤیت خداوند و ۲. قانون طبیعی.

۱. نظریه رؤیت خداوند

توماس غایت اراده انسان را خیر می‌داند و البته خرسندی انسان، تنها پس از رسیدن به خیر کلی حاصل می‌شود. همچون ارسطو، توماس نیز از پذیرفتن ثروت، لذت حسی و قدرت به منزله خیر کلی می‌پرهیزد؛ زیرا ثروت را ابزاری برای دیگر غایات می‌داند و لذت را تنها کمال بخش بدن و قدرت را دارای قوه سوء استفاده. به عقیده او، خیر کلی از همه این ویژگی‌ها مبرا است. با این حال، توماس بر خلاف ارسطو، پرداختن به دانش عقلانی و مابعدالطبیعه را نیز خیر کلی نمی‌داند؛ زیرا به عقیده او چنین دانشی نهایتاً می‌تواند غایت زندگی ناقص این دنیایی باشد و سعادت کامل در موجودی نامخلوق، دست یافتنی است. بدین ترتیب او خداوند را خیر کلی واقعی برمی‌شمارد. دستیابی به این خیر کلی، از راه شناخت و عشق و تنها برای موجودات ذی شعور، آن هم در جهان آخرت میسر است. پس از نظر توماس، سعادت واقعی، رؤیت خداوند است و دیگر خیرهایی که ارسطو بر آنها تأکید ورزیده، گرچه در وجود خیر سعادت سهیم اند، ضرورتی برای سعادت‌مندی ندارند.^{۳۲} توماس معتقد است که سعادت جوئی انسان بدین معنا از میلی طبیعی سرچشمه می‌گیرد و بدین گونه، زمینه بحث را برای طرح نظریه قانون طبیعی و بهره‌گیری از این قانون در فلسفه اخلاق فراهم می‌آورد. برخی این نظر توماس را که انسان به رؤیت خداوند میل طبیعی دارد، نظری کلامی دانسته‌اند که در آن از پیش فرض‌های غیرفلسفی استفاده شده است و همین موضع را وجه افتراق روش ارسطو و توماس شمرده‌اند.^{۳۳}

البته باید دانست که برای موجود ذی شعور و دارای اختیار، تنها گرایش طبیعی به سوی خداوند بسنده نیست و لوازمی دیگر باید تا انسان در رفتار خود، حرکت به سمت غایت طبیعی را برگزیند.^{۳۴} از همین جاست که بحث سعادت در فلسفه اخلاق توماس، با بحث فضیلت پیوند می‌یابد؛ زیرا فضایل اخلاقی همان ابزاری اند که قوه حرکت انسان به سوی خیر کلی را به فعل تبدیل می‌کنند.

۲. نظریه قانون طبیعی

افلاطون در محاورات خویش، در ضمن محاوره اثیرون، پرسش اخلاقی مهمی را مطرح ساخته است که برخی، فهم معنا و قوت آن را سنجه‌ای شایسته برای آزمودن استعداد فلسفی افراد دانسته‌اند: «[آیا] عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است، موافق دین شمرده می‌شود؟»^{۳۵}

همین پرسش، نظریات مهمی را در فلسفه اخلاق پدید آورده است که دو مورد از مهم‌ترینشان، نظریات فرمان الهی و قانون طبیعی هستند. آنان که بخش دوم پرسش سقراط را پذیرفته‌اند و معتقدند هر آنچه خدا فرمان دهد، صواب است و هر چه او بپرهیزاند، بد، قایلان به نظریه فرمان الهی خوانده می‌شوند. این نظریه در عالم مسیحیت نیز قایلانی دارد و حتی توماس، در مواردی ناگزیر از پذیرش آن شده است. به نظر می‌رسد انگیزه مسیحیان برای پذیرش این نظریه، برخی اوامر و رفتارهای ناپسند منتسب به خدا و پیامبران در عهد عتیق باشد. اگر بپذیریم که فرمان خداوند موجب تجویز و تصویب اعمال می‌شود، دیگر دستور به ابراهیم برای قتل فرزند خردسال و بی‌گناه^{۳۶} و یا (نعوذ بالله) زناى محصنه داوود با اوریا^{۳۷} نکوهیده نخواهد بود و دامن خداوند و پیامبران از انجام گناه پاک خواهد شد. توماس (بر خلاف مشی ارسطو) با توجیهاتی نه چندان استوار، کوشیده است تا به گونه ویژه، در تفسیر این موارد، از نظریه قانون طبیعی دفاع کند.^{۳۸}

با این همه، نظریه فرمان الهی، لوازمی ویرانگر دارد. برای نمونه، پذیرفتن این نظریه موجب می‌شود فرمان‌های خداوند را گزافی بیابیم و نیز نتوانیم خوب بودن خداوند را معنا کنیم.^{۳۹} به عقیده برخی، توماس دقیقاً به همین دلیل‌ها، از نظریه فرمان الهی دست شسته است.^{۴۰} در واقع توماس را در فلسفه اخلاق با نظریه قانون طبیعی می‌شناسند. نسخه اولیه این نظریه را رواقیان ارائه کرده‌اند. به اعتقاد آنان، قوانین و روندهای طبیعی که فی نفسه

خیرند، مطابق عقل اند و بدین ترتیب انسان با تعقلی تجربه محور، می تواند بفهمد که چه رفتاری نیکوست و چه رفتاری ناشایست.^{۴۱}

تبیین توماس، از تفکر دینی و ارسطویی او ناشی می شود. از آنجا که توماس همچون ارسطو، طبیعت و انسان را دارای غایت می داند، حرکت آنها را به سوی غایت، پیرو قانونی ویژه می شمارد. درباره آدمی، غایت آن است که شایسته ذات اوست؛ آنچه انسان در مقام موجودی خردورز، بدان میلی طبیعی دارد. عقل حکم می کند که انسان، این غایت را که بدان گرایش طبیعی نیز دارد، بجوید و همین الزام، می شود «قانون طبیعی». به دیگر سخن، بنیاد «قانون طبیعی» در ذات انسان است و عقل تنها آن را اعلام و املا می کند.^{۴۲} اکنون که انسان بما هو انسان، با مددگیری از عقل می تواند سعادت خود را تشخیص دهد، باید بتواند ابزار رسیدن به این سعادت، یعنی فضایل را نیز مشخص کند. از اینجا وارد بحث فضیلت از دیدگاه توماس می شویم.

فضیلت از دیدگاه توماس

توماس آکوئیناس طی مقاله ای در کتاب *جامع الهیات* بحث فضیلت را در قالب بحث عادات به میان می آورد و در همان عنوان مقاله ماهیت فضیلت را مشخص می سازد: «مقاله ای در باب عادات، به ویژه عادات نیک یعنی فضایل».^{۴۳} او در این مقاله مهم پنج مسئله اساسی را بررسی می کند: ماهیت فضیلت، موضوع آن، تقسیم فضایل، علت فضیلت و ویژگی های خاص فضیلت. فراخور موضوع این نوشتار، ما به گزارش بخش نخست این مقاله می پردازیم. توماس برای روشن ساختن چیستی فضیلت، طی پرسش و پاسخ هایی ثابت می کند که اولاً فضیلت یک عادت است، ثانیاً عادت عملی است و ثالثاً عادت نیک است.^{۴۴} برای درک بهتر منظور توماس از عادت، یکی از این اعتراضات و پاسخ ها را مرور می کنیم: اعتراض: ما نه با عاداتمان، بلکه با اعمال، به شایستگی دست می یابیم؛ در غیر این صورت انسان پیوسته و حتی در خواب شایسته خواهد بود. اما ما با فضایلمان به شایستگی می رسمیم. بنابراین فضایل عادات نیستند، بلکه عمل اند. پاسخ: ما از دو طریق می توانیم به شایستگی نامبردار شویم: ۱. از طریق خود شایستگی، درست همانطور که ما به سبب دویدن، دهنده نامیده می شویم؛ و بنابراین به وسیله اعمال به شایستگی می رسمیم؛ ۲. گاهی به وسیله چیزی به شایستگی دست می یابیم؛ چیزی که به منزله اصلی است که ما با آن به شایستگی رسیده ایم. برای نمونه به وسیله قدرت تحرک، دهنده نامیده می شویم. بنابراین ما به وسیله فضایل و عادات، شایسته نام می گیریم.^{۴۵}

اما تعریفی که توماس از آن در این بخش دفاع می‌کند، از این قرار است: «فضیلت، کیف نفسانی عقلانی است که ما به وسیله آن، پرهیزکارانه زندگی می‌کنیم و هیچ کس نمی‌تواند از آن سوء استفاده کند؛ کیفی که خدا آن را بدون دخالت ما پدید آورده است».^{۴۶}

در این تعریف، توماس جنس فضیلت را کیف، فصل آن را نیک و جنس قریب آن را عادت می‌نامد. وی واپسین قید این تعریف را متمایزکننده فضایل الهی و اکتسابی می‌داند؛ یعنی فضایل الهی و اکتسابی، در تعریف خود، تا واپسین قید مشترک اند و تفاوتشان تنها در پدید آورنده‌شان است.^{۴۷}

توماس در بخش‌های بعد، همچون ارسطو ثابت می‌کند که هم عقل و هم اراده می‌توانند موضوع فضیلت باشند و بدین گونه او نیز همچون ارسطو فضیلت را به دو بخش عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌کند.^{۴۸} او سپس به چهار فضیلت اصلی اخلاقی اشاره می‌کند (دورانیشی، عدالت، خویشتنداری و اعتدال) و آنها را کاملاً مستقل از هم می‌داند. تقسیم بندی او با ارسطو در این بخش، اندکی متفاوت است.^{۴۹} در پایان مقاله، توماس تقسیم‌بندی کاملاً جدید خود را ارائه می‌دهد و ضمن افزودن فضایل الهیاتی به فضایل ارسطو، سه فضیلت ایمان، امید و خیرخواهی را معرفی می‌کند. این فضایل، عقل یا اراده را به کمال می‌رسانند تا آدمی پذیرای مبادی الهی باشد و به رستگاری امیدوار و به هم نوع، مهرورز.

نظر توماس درباره نظریه حد وسط نیز با اندکی تفاوت، همان نظر ارسطوست. توماس فضیلت را عبارت از میانه‌روی، البته با توجه به قانون عقل می‌داند، که این با در نظر گرفتن فضیلت به منزله حد وسط اندکی تفاوت دارد؛ بدین معنا که به سبب مطابقت رفتار با عقل، فضیلت به منزله رفتار مطابق با عقل، یک طرف است و هر عدم مطابقتی اعم از افراط یا تفریط، با حکم عقل، طرف دیگر را تشکیل می‌دهد.^{۵۰}

نتیجه گیری

تشابهات نظرات ارسطو و توماس، چنان است که می‌توان مباحث توماس را تکمله سخنان ارسطو دانست. توماس همانند ارسطو ماهیت فضیلت را عادت مطابق عقل می‌داند که انسان را به سعادت رهنمون می‌شود. او با فراهم آوردن نظریه قانون طبیعی، میل نوع انسان

را به سوی سعادت دانسته است و عقل را الزام کننده پیروی از این میل. توماس نیز همچون ارسطو به آزادی اراده عقیده دارد و سرانجام توماس نیز فضایل را به دو دسته عقلانی و اخلاقی تقسیم کرده است.

با این همه، تفاوت‌هایی در کار این دو فیلسوف هست. نخست اینکه آنان در روش اندکی با هم اختلاف دارند. ارسطو نه با عقل صرف و ریاضی، بلکه با عقل متعارف روزگار و سرزمین خود، و با جزئی‌نگری‌های دقیق، با فضایل رویارو شده است. در مقابل، توماس از حصر عقلی در تقسیم و پیش فرضهای کلامی در تعریف سعادت و فضیلت بهره جسته است. همچنین فضیلت در نظر ارسطو، خیری است که انسان را در همین دنیا به سعادت واقعی خویش می‌رساند (سعادت‌تی که می‌تواند به پنج صورت بروز و ظهور داشته باشد) و به هیچ روی، به عاملی بیرونی همچون خداوند وابسته نیست. در سوی دیگر، توماس فضایی الهی همچون عشق، امید و ایمان را به منزله کامل کننده فضایل انسانی مطرح می‌سازد و سعادت، یعنی رؤیت خداوند را تنها در پرتو فیض الهی دست یافتنی می‌داند. به دیگر سخن، نقشی را که ارسطو برای فضیلت انسانی قایل است، و آن را به تنهایی ضامن نیکبختی انسان می‌داند، توماس قایل نیست و آن را در مرتبه‌ای فروتر می‌نشانند.

از سوی دیگر این دو فیلسوف با دغدغه‌هایی متفاوت به سراغ مفهوم فضیلت آمده‌اند. ارسطو با نشان دادن خدا در جایگاهی کاملاً بی‌ارتباط با انسان، هرگز نیازی به دین احساس نمی‌کند و سعادت در نظر او، حکمت نظری است و بس. در مقابل، توماس از همان آغاز به حل مسائل مذهبی خود می‌اندیشد و اینکه چگونه مفاهیم فیض الهی و رؤیت خداوند را با مفهوم فضیلت مرتبط سازد. حتی در میان تشابهات، گرچه هر دوی آنها به آزادی اراده اشاره کرده‌اند، ارسطو دغدغه دینی توماس را در این مسئله ندارد. توماس در برابر خود جبر اگوستینی و اختیار مطلق پلاگیوسی را می‌بیند و برای پرهیز از هر دو، به اراده آزاد در فضایل انسانی و فیض الهی در فضایل الهیاتی متوسل می‌شود. با این اوصاف در مقایسه فضیلت از دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ، ظرایف و دقایق بسیاری نهفته است که در نگاه نخست به چشم نمی‌آیند و توجه به این تفاوت‌ها، سبب می‌شود که در مقایسه مفهوم فضیلت از دیدگاه آنان، داوری بهتری داشته باشیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. برتاند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ص ۳۱۰.
۲. ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ص ۵۵.
۳. از این جمله می‌توان به الیزابت آنسکم، السدیر مک اینتایر و ادموند پینکافس اشاره کرد. برای مطالعه بیشتر، رک: ادموند پینکافس، *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، مقدمه مترجمان، ص ۵۳-۶۰.
۴. ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ص ۱۳-۱۴.
۵. همان.
۶. همان، ص ۱۵-۱۶.
۷. همان، ص ۲۰.
۸. همان، ص ۲۱.
۹. همان، ص ۳۱.
۱۰. همان، ص ۳۷.
۱۱. فردریک چارلز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۳۸۲.
۱۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ص ۶۱-۶۲.
۱۳. همان: ص ۶۶.

¹⁴ habitual disposition

۱۵. همان، ص ۵۳-۵۴.
۱۶. همان: ص ۵۴.
۱۷. همان، ص ۶۰.
- 18 see: Hughes, 2001: P. 54-61
۱۹. ارسطو، همان، ص ۶۶-۶۷.
۲۰. همان، ص ۶۸-۷۳.
۲۱. همان: ص ۷۵.
۲۲. همان، ص ۳۷۱-۳۷۶.
۲۳. همان: ص ۸۰-۸۱؛ *منوچهر صانعی دره بیدی، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، ص ۳۲-۳۳.
۲۴. ارسطو، همان، ص ۸۲-۸۳.
۲۵. *منوچهر صانعی دره بیدی*، همان، ص ۳۳.
۲۶. ارسطو، همان، ص ۸۷.
- 27 Milch, 1966: p.36
۲۸. ارسطو، همان، ص ۱۵-۱۶ و ۶۶-۶۷.
۲۹. فردریک چارلز کاپلستون، *فلسفه قرون وسطا از اگوستینوس تا اسکوتوس*، ج ۲، ص ۵۱۰.
۳۰. جیمز ریچلز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش انگری، ص ۸۵.
۳۱. اتین تومیسس ژیلسون، *درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، ص ۵۲۱.

۳۲. فردریک چارلز کاپلستون، فلسفه قرون وسطا از اگوستینوس تا اسکوتوس، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۵۱۰
۳۳. همان، ص ۵۱۶-۵۱۸
۳۴. اتین تومیس ژیلسون، همان، ص ۴۶۶
۳۵. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۳۷
- 36 The Bible, 199 P. 23-24 (Genesis, 22: 1- 19).
37. see: Ibid: P. 383-384.
38. see: Aquinas: p.1507.
۳۹. رابرت ال هولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ص ۱۹۰-۱۹۹.
۴۰. همان
۴۱. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ص ۱۹۰-۱۹۹
۴۲. فردریک چارلز کاپلستون، فلسفه قرون وسطا از اگوستینوس تا اسکوتوس، ج ۲، ص ۵۲۰
- 43 See: Aquinas: P.1095
- 44 See: Ibid: P.1096-1098
45. Ibid, p. 1096.
46. Ibid, p. 1099.
47. Ibid, P. 1100.
48. see: Ibid: p. 1101-1106.
49. see: Ibid: p. 1134.
۵۰. فردریک چارلز کاپلستون، فلسفه قرون وسطا از اگوستینوس تا اسکوتوس، ج ۲، ص ۵۱۸-۵۱۹



منابع

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چ چهارم، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ج ۲ (فلسفه قرون وسطا از اگوستینوس تا اسکوتوس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- هولمز، رابرت ال، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- *تاریخ فلسفه*، ج ۲ (از اگوستین تا اسکوتوس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- ریچلز، جیمز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- ژیلسون، اتین، *تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- *روح فلسفه در قرون وسطا*، ترجمه علیمیراد داوودی، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- پینکافس، ادموند، *از مسئله محوری تا فضیلت گرایی، نقدی بر تحویل گرایی در اخلاق*، ترجمه، مقدمه و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، با مقدمه ای از محمد لگنهاوزن، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲.
- دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، چ هجدهم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ سوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۱.

Hughes, Gerard J., *Aristotle On Ethics*, Routledge, London, 2001.

Milch, Robert, *Cliffs Notes On Aristotle's Ethics*, Willey Publishing, Newyork, 1966.

The Bible, Aouthorized King James Version With Apocrypha, with an introduction and notes by Robbert Carrol and Stephen Prichett, Oxford university press, Oxford, 1997.

Aquinas, S. **Thomas**, *Summa Theologia*, public domain: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی