

نظریه اخلاق شناختی ارسطو؛ سنتزی از آموزه‌های افلاطون و پروتاگوراس

فاطمه سیف‌اللهی *

علی‌اکبر عبدل‌آبادی **

چکیده

ارسطو در اخلاق غایت‌نگر خود، به‌منظور ترسیم فضایی برای عمل و قواعدی برای رفتار، به پژوهش در فضیلت‌های انسانی می‌پردازد. فضیلت‌هایی که او در اخلاق نیکوماخوس توصیف می‌کند، خصلت‌هایی هستند که در جامعه آن روز آتن فضیلت به شمار می‌روند. در این مقاله نشان داده شده است که این مؤلفه اخلاق ارسطو تا حد زیادی از اندیشه پروتاگوراس تأثیر پذیرفته است. از سوی دیگر، ارسطو با تأثیرپذیری از افلاطون، این فضیلت‌ها را نه از آن‌رو که آنها را حاصل قرارداد و به تبع آن نسبی می‌داند، بلکه چون آنها را حاصل کارکرد عقل برای کشف و ایجاد امور اخلاقی و قوانین می‌داند، می‌پذیرد. بدین ترتیب، رویکرد اخلاقی ارسطو را می‌توان سنتزی دانست از آموزه‌های پروتاگوراس که با شعار انسان‌معیاری اخلاق را حاصل قرارداد می‌داند و آموزه‌های افلاطون که با طرح نظریه مثل مبنای اخلاق را در آسمان‌ها و غیرقراردادی می‌داند.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، ارسطو، پروتاگوراس، نظریه اخلاقی، فضیلت، عقل شهودی.

با نگاهی اجمالی به تاریخ فلسفه یونان، توصیه‌های اخلاقی و نکته‌های عملی درباره زندگی را در قطعات باقی‌مانده از برخی فیلسوفان به‌اصطلاح پیشاسقراطی ملاحظه می‌کنیم، ولی پرداختن به مباحث اخلاقی و سیاسی، یعنی نظرورزی دربارهٔ بُعد عملی زندگی آدمی و به بیان عام‌تر، انسان‌شناسی فلسفی پس از جهان‌شناسی شروع شده است و سوفسطاییان پیشاهنگان این‌گونه مباحث به شمار می‌آیند. با سوفسطاییان بود که پرسش‌های اساسی دربارهٔ زندگی که امروزه نیز مطرح‌اند، برای نخستین‌بار به‌صورت آگاهانه و به‌عنوان موضوع اندیشه (و نه عمل صرف) طرح شدند؛ پرسش‌هایی از این دست که انسان چگونه موجودی است و مبنا و اساس رفتار او چه باید باشد؟ فضیلت چیست و ماهیت آن به چه چیزی بستگی دارد؟ قانون و عدالت چیست و چگونه به وجود آمده است؟



فضایی که زمینه پدید آمدن این به‌اصطلاح «نهضت سوفسطایی» را فراهم آورده بود و مطالبات کسانی که می‌خواستند از سوفسطاییان فنون زندگی موفق را بیاموزند، سبب شدند آموزه‌های سوفسطاییان به نوعی شکاکیت و نسبییت دربارهٔ مبانی معرفتی و نظری زندگی و نیز به نوعی آشفتگی دربارهٔ حیات عملی بینجامد. جمله معروف پروتاگوراس دربارهٔ معیار بودن انسان برای همه چیز (Poster, 2015) را می‌توان مبنا و نماد این نبود معیار عینی و وجود تعدد و تشّت در سلیقه‌ها و شیوه‌ها دانست.

سقراط که خود دل‌بسته پرسش‌ها دربارهٔ زندگی بود و از نهضت روشن‌اندیشانه سوفسطاییان استقبال می‌کرد و در آن سهیم بود، در میانه این آشفتگی نظری و عملی طریقی نو برگزید و کوشید تا به شیوه‌ای منطقی به این مناقشه پایان بخشد؛ بدین صورت که کوشید با مطالبهٔ «تعریف» به‌دست آمده از «استقراء» در زمینهٔ مفاهیم اخلاقی، نشان دهد که این مفاهیم به سلیقه‌های ما وابسته نیستند، بلکه تعریف‌های مشخص و مشترکی میان همگان دارند.

افلاطون که نزدیک به ده سال آخر عمر سقراط، شیفتهٔ او بود و مرگ تراژیک



استاد سبب شده بود که او از شرکت عملی در اداره شهر خویش اجتناب ورزد و همه عمر خود را وقف فلسفه و فعالیت نظری کند، کوشید تا برای فعالیت منطقی - اخلاقی سقراط، شالوده‌ای فلسفی - مابعد الطبیعی فراهم سازد. او با نظریه مثل که از مینابودن جهان معقول برای جهان محسوس و برای رفتارهای ما در این جهان حکایت می‌کند، بر این آموزه استادش که «فضیلت همان معرفت است»، مهر تأیید فلسفی نهاد و فلسفه یکپارچه‌ای مبتنی بر ضرورت عقلانی عرضه کرد که از این ضرورت عقلانی، معیارهای اساسی برای رفتارهای عملی به دست می‌آیند.

از آنجا که ارسطو به شالوده‌های معقول جهان و طبیعت عقیده داشت، ولی در عین حال، مفارق بودن آنها از عالم محسوس را نمی‌پذیرفت، بر آن بود که باید شالوده‌های معقول و ثابت را از پالودن مصداق‌های جزئی به دست آورد. بدین ترتیب، او به تقسیم علوم دست زد و در حوزه «حکمت نظری» که به شناخت امور تغییرناپذیر می‌پردازد، همچون افلاطون به ضرورت، کلیت و قطعیت معتقد شد، ولی در حوزه «حکمت عملی» که به امور تغییرپذیر تعلق دارد، امکان و احتمال را پذیرفت. از این حیث، آموزه‌های او تا حدی به آموزه‌های پروتاگوراس شباهت داشت.

با توجه به اینکه در دهه‌های اخیر، بیشتر مفسران ارسطو از جمله مارتا نوسباوم، به بررسی میزان تأثیرپذیری اخلاق‌شناسی ارسطو از آموزه‌های سوفسطاییانی همچون پروتاگوراس در کنار تأثیرپذیری آن از آموزه‌های افلاطون گرایش یافته‌اند، در این مقاله نخست نظریه افلاطونی - سقراطی درباره وحدت فضیلت و معرفت، و چرایی و چگونگی شکل‌گیری این نظریه را در تقابل با سوفسطاییانی همچون پروتاگوراس گزارش می‌کنیم. سپس نسبت میان عناصر افلاطونی و پروتاگوراسی اخلاق‌شناسی ارسطو را تحلیل و بررسی می‌کنیم تا به پاسخ مسئله اصلی این مقاله دست یابیم؛ یعنی این مسئله که اخلاق‌شناسی ارسطو تا چه میزان از اخلاق‌شناسی پروتاگوراس و تا چه میزان از اخلاق‌شناسی افلاطون تأثیر پذیرفته است و اینکه در این میان، سهم و نقش ویژه ارسطو چه بوده است؟

۱. اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه افلاطون در مقابل اخلاق‌شناسی سوفسطایی

از آنجا که دیدگاه اخلاق‌شناختی افلاطون و نیز چگونگی مقابله او با سوفسطاییان، در شکل‌گیری اندیشه ارسطو تأثیرگذار بوده است، در آغاز باید به اختصار به بررسی دیدگاه افلاطون پردازیم. «وحدت معرفت و فضیلت» موضعی است که افلاطون در برابر مدّعی سوفسطاییان درباره آموختنی بودن فضیلت برگزید. سوفسطاییان مدّعی بودند آنچه را که برای نیک‌بختی مورد نیاز است به جوانان می‌آموزند و این موارد مورد نیاز چیزی جز فضائل گوناگون نیستند. این حرکت آنان در راستای جنبشی بود که در دولت شهر آتن برای خارج کردن فضیلت از انحصار تبار اشرافی پدید آمده بود: «از دیدگاه سوفسطاییان، طبیعت پایه‌ای است که تربیت باید بر آن بنا شود. فرایند تربیت را گاه یادگرفتن می‌خوانند، گاه یاد دادن و گاه تمرین که سبب می‌شود آنچه آموخته شده است طبیعت ثانوی شود. بدین ترتیب، سوفسطاییان می‌کوشند تا میان دو موضع متضادّ کهن، یعنی تربیت اشرافی و عقل‌گرایی آشتی برقرار کنند و سنتزی به وجود آورند و اندیشه اشرافی قدیم را دایر بر اینکه سیرت و اخلاق نتیجه توارث است، نه حاصل آموزش و پرورش از میان بردارند» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۰۹).

افلاطون به دو دلیل با این جنبش مخالف بود و آن را برحق نمی‌دانست: نخست اینکه او اساساً شک داشت که مردم عادی شایسته پذیرش فضیلت باشند. دیدگاه او درباره مردم عادی را می‌توان از تقسیم‌بندی او از نفس و جامعه دریافت. افلاطون گونه‌ای طبقه‌بندی در جامعه انجام می‌دهد و آن را به سه طبقه پیشه‌وران، سربازان و حکمرانان تقسیم می‌کند. همچنین وی سه ساحت در نفس را متناظر با این سه طبقه باز می‌شناسد: «باید روح را دارای سه جزء بدانیم؛ همچنان که جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری: ۴۴۱). افلاطون در ادامه تأکید می‌کند نباید اجازه دهیم قوه شهوت در نفس اداره امور را به دست گیرد: «این دو [عقل و اراده] پس از آنکه بدین گونه تربیت یافتند و آنچه را برای انجام وظیفه خود لازم است، به معنی حقیقی فراگرفتند، باید زمام جزء سوم روح، یعنی جزء میل‌کننده را که بزرگ‌ترین و





سیری ناپذیرترین جزء روح آدمی است، به دست گیرند و نگذارند از لذایذ شهوانی بدان مایه برخوردار شود که روز به روز به نیروی خود بیفزاید و وظیفه خاص خود را از یاد برد و درصدد برآید که آن دو جزء دیگر را تحت سلطه خود درآورد و بر آنها فرمان براند، زیرا فرمان دادن درخور او نیست و اگر عنان به دست او افتد، تمام روح یکسره تباه می‌گردد» (همان: ۴۴۲).

با این وصف، پیداست که نزد افلاطون قوه شهوانی جزئی از نفس است که همیشه باید بر آن لگام زد و هدایتش کرد، چون هرگز نمی‌تواند به تنهایی راه خود را پیدا کند یا به عبارت دیگر، هرگز نمی‌تواند اخلاقی شود. به همین ترتیب، مردم عادی را نیز تنها به کمک اطاعت می‌توان اخلاقی ساخت: «[از نظر افلاطون،] فضیلت را یا عده‌ای قلیل به نحو عقلانی درک و فهم می‌کنند و یا اینکه فضیلت برای اکثریت ناممکن است و جای آن را اطاعت تطبیق شده از خارج می‌گیرد، ولی از این لازم نمی‌آید که افلاطون به تحمیل فضیلت معتقد نیست، بلکه در عوض خبط و خطاهایی که در عقاید وی جا خوش کرده‌اند، این را از دیدش مستور داشته‌اند که این چیزی است که او بدان معتقد است» (مکینتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

دلیل دیگر مخالفت افلاطون با یاد دادن فضیلت آن است که از نظر او، فضیلت چیزی نیست که آموزش پذیر باشد. نزد او فضیلت تنها یکی است و آن معرفت به خیر است که به ضرورت نیک بختی را با خود دارد. به باور او، نیک بختی تنها در پرتو یک دانش به دست می‌آید: شناختن نیک. اگر از این دانش بی‌بهره باشیم، از هیچ فن و علمی سود نمی‌توانیم برد. این دانش، نه خویشتن داری است، نه شناسایی دانایی و نادانی، بلکه فقط شناختن خوب و بد است (افلاطون، ۱۳۸۰، خادمیس: ۱۷۴). با توجه به آنچه گذشت نزد افلاطون ممکن نیست کسی از خیر آگاه باشد، ولی شر را انتخاب کند. پس او شر را تنها می‌تواند در مقام خیر برگزیند: «اگر اعتراض شود که آدمی می‌تواند آزادانه شر را برای اینکه شر است انتخاب کند، پاسخ افلاطون فقط این است که آن انسان گفته است: «ای شر، تو خیر من باش». اگر وی آنچه را که واقعاً شر یا مضر است انتخاب کند، درحالی که می‌داند نهایتاً چنین است، تنها به این علت می‌تواند بود که او

به‌رغم معرفتش توجه خود را به جنبه‌ای از آن شیء متمرکز می‌سازد که به نظرش خیر می‌آید» (کاپلستون: ۱۳۸۰: ۲۵۳).

افلاطون می‌گوید برای بهره‌بردن از هر فنّ و علمی باید خود خیر یا به بیان دیگر، «مثال خیر» را بشناسیم و تنها در صورت علم بدان است که می‌توانیم از فنّ و علم خود سود بجوییم، و گرنه هر آنچه یاد بگیریم، برای ما سودی نخواهد داشت: «همه فعالیت‌های روح آدمی اگر با دانش و خردمندی همراه باشند، مایه نیک‌بختی هستند و در غیر آن صورت، سبب تیره‌روزی. پس، اگر فضیلت از متعلقات روح و به هر حال سودمند باشد، جز دانش نمی‌تواند بود، زیرا گفتیم که از متعلقات روح، آنچه دانش نیست، نه سودمند است و نه زیان‌بخش، بلکه سودمندی و زیان‌بخشی آن بسته به این است که با دانش و روشن‌بینی همراه باشد یا نه. بنابراین، چون فضیلت در هر حال سودمند است، ناچار باید نوعی دانش باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، منون: ۸۸).

این نظریه که افلاطون فضیلت را معرفت می‌داند و درعین حال آن را آموزش‌ناپذیر می‌انگارد، تناقضی دارد که افلاطون خود از آن آگاه بود و با طرح آن در محاوره منون کوشید آن را برطرف سازد: «البته اگر [فضیلت] دانش باشد، آموختنی است، ولی در اینکه فضیلت به‌راستی دانش است، هنوز تردید دارم. اگر نه آموزگاران برای آن پیدا کنیم و نه شاگردانی، حق نداریم آن را آموختنی بدانیم» (همان: ۸۹). در نهایت، یگانه راه‌حلی که افلاطون برای حفظ هر دو جزء مدّعی خود - معرفت‌بودن و آموزش‌ناپذیر بودن فضیلت - در پیش می‌گیرد، آن است که بگوید معرفت هدیه‌ای خدایی است: «نتیجه‌ای که به دست آوردیم این است که فضیلت را فقط خدا به آدمی می‌بخشد. حقیقت امر را در این باره هنگامی به‌درستی خواهیم دانست که به جای آنکه پیرسیم آدمی از چه راه فضیلت به دست می‌آورد، این مسئله را بررسی کنیم که خود فضیلت چیست» (همان: ۱۰۰).

برای افلاطون، ماهیت فضیلت هرگز با فضایل جزئی و حتّی جمیع این فضیلت‌ها برابر نیست. او با این بیان که «بهوش باش تا چنان که در مقام شوخی به کسی که ظرفی شکسته است می‌گویند از یکی چند تا نسازی، بلکه فضیلت را سالم نگه دار و مگذار





کل از دست ما بگریزد و اجزایی پراکنده باقی بماند» (همان: ۷۷)، در این باره هشدار می‌دهد که مبادا با یکی دانستن تک‌تک فضایل به‌عنوان ماهیت فضیلت از شناخت ذات آن دور شویم. بنابراین، می‌توان گفت منظور افلاطون از معرفت‌نامیدن فضیلت، این است که آن شناختی کلی است و چون کلی است، شامل تمام فضیلت‌ها می‌شود. این نوع معرفت را نمی‌توان از راه آموزش متداول فراگرفت: «[نزد افلاطون] «خیر» باید در میان متعلقات متعالی و خارج از این عالم یافت شود و از این رو، «خیر» چیزی نیست که انسان‌های معمولی بتوانند برای خود در معاملات روزانه این زندگی جست‌وجو کنند. معرفت به «خیر» یا از طریق نوعی الهام دینی خاص حاصل می‌آید (همان‌طور که در الهام کاهنه دیوتیما به سقراط دیده می‌شود) یا باید از طریق نوعی سلوک فکری طویل المدّت به دست معلّمان موثّق به آن نائل شد (همان‌طور که در جمهوری دیده می‌شود)» (مکیتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

دستیابی به معرفت مورد نظر افلاطون، با پیمودن مراحل چند امکان‌پذیر می‌شود. افلاطون این مراحل را این‌گونه باز می‌شناسد: ۱. پندار یا خیال (معرفت به سایه‌ها)؛ ۲. عقیده (معرفت به محسوسات)؛ ۳. تعقل یا استدلال عقلی (معرفت به ریاضیات)؛ ۴. علم (معرفت به مثل یا اشیای بی‌زمان).

از نظر افلاطون، نادرستی آموزه‌های سوفسطاییان و در رأس آنان پروتاگوراس که صیرورت و تغییر را دستمایه انکار حقیقت قرار می‌دهند، از آن روست که مراتب شناسایی را نیموده و در مرتبه محسوسات یا همان مرتبه عقیده باقی مانده‌اند. آنها حقیقت محسوس را تمام حقیقت می‌پندارند و از آنجا که شیء محسوس پیوسته در حال دگرگونی است، حقیقت را متغیر می‌دانند و برآنند که نمی‌توان به حقیقت ثابت و واحدی دست یافت: «پروتاگوراس از فلسفه صیرورت این نتیجه را می‌گیرد که اساس همه چیز مبتنی بر اصول نسبیّت است و یک نوع صیرورت و تغییر کلی وجود دارد که موجب می‌شود بگوید: واحد لافسه و بنفسه چیزی نیست» (برن، ۱۳۶۳: ۴۳).

افلاطون گرچه در اذعان به این صیرورت پیوسته با پروتاگوراس همداستان می‌شود و می‌گوید: «بحث ما ثابت کرده است که هیچ‌گاه حق نداریم بگوییم که چیزی برای

خود و در خودی خود (لنفسه و فی نفسه) هست یا می‌شود، و اگر کسی چنین ادّعایی بکند، نباید بپذیریم» (افلاطون، ۱۳۸۰، شای‌توس: ۱۶۰)، ولی او به شناخت محسوسات پیوسته متغیر قناعت نمی‌کند و در پی شناختن مُثل ثابت می‌رود، زیرا شناختن محسوسات در واقع شناخت هیچ نیست: «اگر پنداری که هر کس در نتیجه ادراک حسی خود به دست می‌آورد، برای خود وی حقیقت باشد و هیچ کس را یارای آن نباشد که دربارهٔ وضع و حالت دیگری داوری کند و تصوّرات و پندارهای او را بیازماید و به درستی و نادرستی آنها حکم کند، و چنان که بارها گفتیم هر کس تنها به پندارها و عقاید خود قناعت ورزد و همهٔ آنها حقیقت باشد، پس دوست گرامی چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید در برابر او سرفرود آوریم و در حلقه شاگردانش درآییم؟» (همان: ۱۶۱).

افلاطون با طرح این نمونه‌ها در پی دستیابی به دو هدف است: «هدف اصلی افلاطون مبارزه با دو گرایش مکمل در عصر خود بود: ۱. شکاکیت عقلانی که امکان شناخت را به علت نبود واقعیات ثابتی که متعلق آن باشند، منکر بود؛ ۲. هرج و مرج اخلاقی، یعنی این نظریه که اصول عمل ثابت و کلی وجود ندارد و غیر از اینکه چیزی به نظر انسان خاص و در لحظه‌ای خاص نیکو نماید، هیچ معیار بالاتری برای عمل انسان در کار نیست» (گاتری، ۱۳۸۸: ۳۶).

افلاطون می‌خواهد رابطهٔ لوگوس یا کلام را با عالم برین و متعالی بهبود بخشد و نیز تکیه‌گاه الهی مبانی اخلاق را بازسازی کند. از این‌رو، خدامعیاری را در برابر انسان‌معیاری پروتاگوراس مطرح می‌کند: «برای ما اندازه و مقیاس هر چیز خداست، نه چنان که بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی» (افلاطون، ۱۳۸۰، قوانین: ۷۱۶). افلاطون در این قطعه بیش از هر چیز به مقابله با پروتاگوراس نظر دارد. چه او به‌عنوان نامدارترین سوفسطاییان، شاید یگانه کسی بود که انسان‌معیاری را به‌صراحت بیان کرده بود. گرچه امروزه تفسیرهای متعددی از واژه انسان در عبارت انسان‌معیاری پروتاگوراس مطرح می‌شود و برخی متفکران، انسان مورد نظر پروتاگوراس را انسان کلی یا نوعی می‌دانند،





ولی چیزی که از عبارت «این یا آن آدمی» در فقره افلاطون برمی آید این است که افلاطون انسان را در این فقره پروتاگوراس انسان فردی می داند. البته نباید از نظر دور داشت که در اینجا افلاطون خدامحوری را در برابر مطلق انسان محوری (چه انسان فردی و چه انسان نوعی) مطرح می کند و بنابراین، فردی بودن یا نوعی بودن انسان در این فقره مطرح نیست.

۲. اخلاق شناسی پروتاگوراس

پروتاگوراس افزون بر اینکه خود را مانند دیگر سوفسطاییان معلّم می دانست، آموزه هایش را بسی گسترده تر و مبنایی تر از دیگر سوفسطاییان می انگاشت. به گفته یگر، «پروتاگوراس اصرار دارد که میان «تخنه» خود و مشاغل فنی به معنای اخص فرق بگذارد و هنر خود را چیزی عام تر و فراگیرتر قلمداد کند و به همین جهت، میان تربیت عمومی که هنر خود اوست و تربیت سوفسطاییان دیگر که بیشتر به ظواهر واقعیات نظر دارد، فرقی بنیادی قائل می شود» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۰۳).

پروتاگوراس به عنوان معلّم فضیلت، وظیفه خود را تعلیم همین فضیلت از پیش موجود می دانست؛ فضیلتی که از نگاه او مبنای الهی ندارد، به صورت قراردادی میان انسان ها به تصویب رسیده است و اگرچه ممکن است خیلی عادلانه نباشد، ولی لازم الاجراست: «دیکه [عدالت] برای بقای نظم اجتماعی به وجود آمده است و بنابراین، حفظ قوانین موجود اگرچه بهترین قوانین نباشند، عادلانه و قابل ستایش است، زیرا سرپیچی از آنها یا از بین بردن آنها «پیوند دوستی و اتحاد» را که خود حیات ما به آن وابسته است، می گسلد (افلاطون، ۱۳۸۰: پروتاگوراس، c۴ ۳۲۴). تنها در صورتی که قوانین جدید به تصویب عموم رسیده و مراحل قانونی را طی کرده باشند، می توان از تغییر آن طرفی بریست» (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۹).

شاید بتوان این حقیقت را که پروتاگوراس خود و دیگران را به اطاعت از قانونی ملزم می داند که از درست و عادلانه بودنش مطمئن نیست، ناشی از تفکیکی دانست که او در درونش میان دانستن و عقیده داشتن قائل بود: «متفکران دوره باستان میان دو مفهوم

دانستن و معتقد بودن با همان دقت و سخت گیری فرق گذاشته‌اند که ما امروز فرق می‌نهمیم» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۴۶۶). تأیید این سخن را می‌توان در قطعه‌ای جست که از پروتاگوراس درباره ناآگاهی وی از وجود یا عدم خدایان به جای مانده است: «درباره خدایان، من نه می‌توانم بدانم که آنها وجود دارند و نه می‌توانم بدانم که آنها وجود ندارند و نه می‌توانم بدانم که آنها دارای چگونه شکلی هستند، زیرا امور بسیاری مانع از این دانستن‌اند، مخصوصاً تاریکی موضوع و کوتاهی عمر آدمی» (Poster, 2015). البته بسیار بعید است که او در اعتقاد به خدایان تشکیک کرده باشد، زیرا چنان‌که گمپرتس توجه داده، «قرائنی وجود دارد مبنی بر اینکه تقریباً ممکن نیست پروتاگوراس منکر اعتقاد به خدایان بوده یا حتی خواسته باشد در آن تردید کند» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

حال از نظر افلاطون، طبیعی است که پروتاگوراس با اعلام اصل انسان‌معیاری نخواهد و نتواند به وجود ثابت ماهیت‌های ثابت اشیاء، کیفیات و ارزش‌ها اذعان کند. افلاطون با بیان سقراط از زبان پروتاگوراس آورده است: «هیچ کس نمی‌تواند کسی را که پندار نادرست دارد، چنان دگرگون سازد که پندار درست داشته باشد... یگانه امری که در این مورد می‌توان پذیرفت این است که اگر کسی به علت بدی حالت روحش پندارهای بد داشته باشد، کسی که بهتر از اوست می‌تواند روح او را به حالتی بهتر درآورد و بدین سان سبب شود که او پندارهای بهتر به دست آورد. این پندارهای بهتر را بی‌خبران «حقیقت» می‌نامند، ولی باید اینجا از «بهتر» و «بدتر» سخن گفت، زیرا به عقیده من هیچ چیز حقیقت نیست... تا هنگامی که چیزی به نظر جامعه‌ای خوب و زیبا می‌نماید و آن جامعه آن چیز را خوب و زیبا می‌شمارد، همان چیز برای آن جامعه خوب و موافق عدل است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ثای توس: ۱۶۷). بر همین اساس، پروتاگوراس نمی‌تواند در تعلیم فضیلتی که مدعی آن است، از مرزهای اخلاق و فضیلت موجود در جامعه که به عقیده وی هر گونه که باشند باید اجرا شوند، خارج شود، زیرا به باور کوپر «فضیلتی که پروتاگوراس تعلیم می‌دهد صرفاً ارتقای همین فضیلت از پیش موجود است، ولی چون این فضیلتی است که همه کسب می‌کنند، باید تا حد زیادی مشتمل بر فرمان‌برداری از معیارهای سنتی و قراردادی باشد. در نتیجه، فضیلتی که پروتاگوراس



ادعای تعلیم آن را دارد، صرفاً توانایی بی‌شائبه و خودآگاه تعقل در باب مسائل عملی است که از هنجارهای قراردادی در همان شهر خاصی که فرد زندگی می‌کند، آغاز و به آن نیز محدود می‌شود» (کوپر، ۱۳۷۸: ۲۸).

۳. اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه ارسطو

الف) ارسطو و افلاطون

ارسطو که سال‌ها شاگرد افلاطون بوده است، در پژوهش‌های اخلاق‌شناختی خود با دو رویکرد متفاوت روبه‌رو می‌شود: نخست، رویکردی بسیار سخت‌گیرانه که منکر آموختنی بودن فضیلت است و همگان را شایسته تربیت نمی‌داند و در عوض، تربیتی عمیق با مفاهیم والا را که مستلزم سیر و سلوک معنوی فراوان است، تنها برای گروه اندکی ممکن می‌شمارد و بازهم بر انحصار تربیت اصرار دارد. دوم، رویکردی مصالحه‌گرانه با راهکارهای عملی‌تر که آموزه‌هایش بیشتر بر حسب امور روزمره انجام می‌گیرد؛ رویکردی که همهٔ مردمان را شایسته بهره‌مندی از فضیلت‌هایی همچون شرم و عدالت می‌داند. البته تنها به این شرط که با آموختن بتوانند آنها را در خود پرورش دهند. پروتاگوراس معتقد است که به فرمان زئوس همگان از شرم و عدالت بهره‌مندند، ولی این دو موهبتی فطری نیستند، بلکه فراگرفتنی‌اند و هر کس باید در تحصیل آن دو بکوشد (افلاطون، ۱۳۸۰، پروتاگوراس: ۳۲۲-۳۲۳).

ارسطو تا آنجا با افلاطون هم‌رأی است که اذعان می‌کند «غایت هر دانش و هر عمل و هر انتخاب یک خیر است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴a)، ولی او خیر فی‌نفسه موجود را که شناختنش بتواند ضامن سعادت باشد، تأیید نمی‌کند و اساساً شک دارد که چنین مثالی موجود باشد: «همهٔ علوم در جست‌وجوی خیر هستند و می‌کوشند هر نقصی را که در کارشان هست برطرف سازند و با این همه هیچ توجهی به خیر فی‌نفسه ندارند و نمی‌توان باور کرد که همهٔ دانشمندان و ارباب فنون از وجود چنین چیزی که آنان را در دست‌یافتن به مطلوبشان یاری می‌تواند کرد بی‌خبرند و فقدان آن را احساس نمی‌کنند و در طلبش بر نمی‌آیند» (همان: ۱۰۹۷a)، ولی ارسطو در جایی از افلاطون فاصله می‌گیرد که



برخلاف افلاطون، اخلاق‌شناسی را پژوهشی دربارهٔ چیستی «خیر» نمی‌داند: «هدف در اینجا [اخلاق‌شناسی] عمل است، نه شناخت نظری» (همان: ۱۰۹۵a). بنابراین، آن را پژوهش دربارهٔ چیزهایی می‌داند که فضیلت و پیرو آن سعادت را برای انسان رقم می‌زنند: «این پژوهش برخلاف سایر پژوهش‌های ما در پی دانش نیست. هدف آن این نیست که چیستی فضیلت را به ما بیاموزد، بلکه می‌خواهد ما را فاضل [فضیلت‌مند] بار بیاورد» (گاتری، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

پژوهش ارسطو دربارهٔ خیر انسان و راهکارهای دستیابی به این خیر بر مبنای پژوهش‌های طبیعت‌شناسانه و در بستر اخلاق یونانی انجام می‌شود، بستری که هرگونه برتری در وجود فرد، ولو برتری طبیعی و وراثتی، همچون اندام قوی یا چهرهٔ زیبا، «فضیلت» شناخته می‌شود: «واژهٔ آرته (arete) در اشعار هومر (Homer) برای هر نوع افضلیتی به کار رفته است. یک دوندۀ سریع آرتهٔ پاهای خود را به نمایش می‌گذارد (ایلیاد ۴۱۱-۴۲۰)، پنه‌لپ (Penelope) از جذابیت خود با آرته یاد می‌کند» (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۷).

ب) جایگاه حکمت عملی در اندیشهٔ ارسطو

ارسطو برای اجرای پژوهشی مفید برای دستیابی به فضیلت و پیرو آن سعادت انسان، دربارهٔ طبیعت او می‌پرسد و مانند افلاطون بر آن است که قوهٔ ناطقه مایهٔ برتری انسان بر دیگر موجودات است و وظیفهٔ آن هماهنگی نفس است. به بیان هولمز، «ارسطو نیز مانند افلاطون به عالم بر حسب غایات، مقاصد یا وظایف و نقش‌ها نظر می‌کند. آدمیان نیز وظیفه‌ای دارند و آن اینکه تا آنجا که می‌توانند آنچه فصل‌میز ایشان است - یعنی عقل - را به کار گیرند» (هولمز، ۱۳۸۲: ۸۹)، اما آنچه را که افلاطون با عنوان «جزء فاقد خرد» از دایرهٔ اخلاقی بودن خارج می‌سازد، ارسطو به میان می‌آورد؛ بدین صورت که افزون بر فضیلت‌هایی که برای جزء عقلانی نفس برمی‌شمارد، فضیلت‌هایی نیز برای جزء غیرعقلانی نفس در نظر می‌گیرد. به گفتهٔ ارسطو، «فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید، [و] بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است، درحالی‌که فضیلت اخلاقی نتیجهٔ عادت است و از این‌رو،





نامش «اتیک» (ethic)، حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس» (ethos) به معنای عادت است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۰۳a). ارسطو، در تقابل با افلاطون، نه فقط فضیلت‌هایی برای جزء عاری از خرد می‌شناسد، بلکه فضیلت‌های عقلانی را نیز آموزش‌پذیر می‌داند.

فضایل عقلانی نزد ارسطو عبارتند از: شناخت علمی، توانایی عملی (فن یا هنر)، حکمت عملی، عقل شهودی و حکمت نظری (فلسفه) (همان: ۱۱۳۹b). در کنار مزیت‌هایی که ارسطو برای هر کدام از فضیلت‌های عقلانی برمی‌شمارد، بر آن است که حکمت عملی تنها قسم دانش است که به عمل از آن جهت که درباره‌اش ارزش دآوری می‌شود، می‌پردازد. حکمت عملی، مانند توانایی عملی، فضیلتی عقلی است که موضوعش امور تغییرپذیر است، در حالی که توانایی عملی به ساختن و ایجاد یک شیء جدید می‌پردازد. حکمت عملی به عملی معطوف است که غایت آن در خود عمل قرار دارد و نه بیرون از آن به عنوان شیء ساخته‌شده: «حکمت عملی، حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست است در حوزه‌ی اموری که برای آدمی بد یا نیک‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۰b). شایستگی‌های یک فرد در تشخیص عمل متناسب با زمان و مکان و موقعیتی خاص و اتخاذ تصمیمی متناسب با شرایط، حکمت عملی است. حکمت عملی با اخلاق و فضیلت‌های اخلاقی سروکار دارد و «موضوع آن چیزهایی است که برای آدمی، عادلانه، شریف و گران‌بها هستند» (همان: ۱۱۴۳b).

ج) ویژگی‌های اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه ارسطو

ارسطو، ذیل عنوان «فضیلت‌های اخلاقی»، فهرستی از فضیلت‌های پذیرفته‌شده در جامعه یونانی را برمی‌شمارد و بر آن است که آنها با جزء غیرعقلانی نفس ارتباط دارند؛ جزئی که گرچه غیرعقلانی است، به گونه‌ای از خرد بهره‌ور دارد: «چنین می‌نماید که جزء بی‌خرد نفس نیز مانند خود نفس دارای دو بخش است: جزء گیاهی هیچ ارتباطی با خرد ندارد، ولی جزء شهوانی یا جزء خواهنده تا اندازه‌ای از خرد بهره‌ور است از آن جهت که می‌تواند فرمان خرد را بشنود و از آن پیروی کند» (همان: ۱۱۰۲b). ارسطو تک‌تک فضیلت‌های اخلاقی را آن‌گونه که در عرف هستند، تعریف می‌کند

و بر آن است که فضیلت، حدّ وسط دو رذیلت، یعنی افراط و تفریط است. تعریف او از فضیلت نیز از طریق حدّ وسط انجام می‌پذیرد: «فضیلت ملکه‌ای است که حدّ وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حدّ وسط را با توجه به آنها انتخاب می‌کند» (همان: ۱۱۰۷a). ملکه به کیفیت یا حالتی در فرد گفته می‌شود که می‌توان آن را تا حدّی ثابت و تحوّل‌ناپذیر دانست. بنابراین، فضیلت تنها از طریق تکرار و تمرین به وجود می‌آید و نه صرفاً با یک بار انجام دادن عمل نیک. ارسطو با مثالی این موضوع را توضیح می‌دهد: «ممکن است کسی بر حسب اتفاق یا به یاری دیگری عملی درست و مطابق قواعد علم نحو انجام دهد، ولی کسی را می‌توان در فتی ماهر به معنای واقعی نامید که برای مثال در رشته نحو به استقلال عملی درست و موافق قواعد علم نحو به‌جا آورد، یعنی مطابق شناختی که در رشته نحو به‌دست آورده است» (همان: ۱۱۰۵a).

بنابراین، ما برای اخلاقی شدن باید عمل مطابق فضیلت انجام دهیم و در این کار مرد دارای حکمت عملی را از آن رو که بینشی نظری درباره نیک دارد، به‌عنوان الگو برگزینیم و چنان نسبت به انجام دادن عمل موافق فضیلت اصرار ورزیم که آن را در خود نهادینه کنیم. به گفته ارسطو، ما «فضایل را بدین‌سان به‌چنگ می‌آوریم که نخست آنها را تمرین می‌کنیم، همچنان که در فنون مختلف نیز به سبب تمرین مهارت می‌یابیم. ما آنچه را [که] نخست باید بیاموزیم تا بتوانیم عمل کنیم، از طریق عمل می‌آموزیم؛ مثلاً از راه بنا کردن معمار می‌شویم و از راه چنگ‌زدن چنگ‌زن. ما از این طریق که از لذایذ شهوی پرهیز می‌کنیم خویش‌دار می‌شویم و آن‌گاه که خویش‌دار شدیم، نیروی پرهیز از لذایذ را دارا می‌گردیم» (همان: ۱۱۰۳b، ۱۱۰۴b). ما باید بکوشیم در هر کاری حدّ وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط را برگزینیم و چندان به این کار ادامه دهیم که آن را نیک بیاموزیم. درعین حال، باید توجه کنیم که حدّ وسط مورد نظر ارسطو، حدّ وسط ناظر به شماره و تعداد نیست. این حدّ وسط چیزی است که در نسبت با ما حدّ وسط به شمار می‌رود و نه در حالت فی‌نفسه: «استاد هر هنر از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حدّ وسط را می‌جوید و می‌گزیند، ولی نه حدّ وسط فی‌نفسه، بلکه حدّ وسط درست را» (همان: ۱۱۰۶b).





می توان گفت که ارسطو با طرح قاعده حدّ وسط در اخلاق و عرضه راهکارهایی برای دستیابی به آن، اخلاق را از سلطه بی چون و چرای نظر و تفکر رها می سازد و آن را وارد حیطه عمل می سازد. او با این قاعده به مردمان عادی که از فضیلت های عقلانی کمتری بهره مندند، نوید فضیلت مندشدن می دهد: «ارسطو، ضمن اینکه فضیلت را مثل افلاطون امتیازی می داند که فقط به عقل تعلق می گیرد، اغماض بسیار بیشتری نسبت به طبع بشر از جنبه های دیگر آن نشان می دهد. از نظر او طبقه دومی از فضایل وجود دارد که مبتنی است بر سنی که تحت هدایت مردان خوب در جامعه تبلور یافته اند و در این فضیلت ها همه اشخاص معمولی می توانند سهم باشند. این همان حکم معروف او به نام قاعده اوسط است» (وارد، ۱۳۷۴: ۳۳).

باید توجه داشت که یافتن حدّ وسط در امر جزئی، مستلزم شناخت خود، اوضاع و احوال عینی و شناخت رفتار درست در موقعیت خاصّ است. این شناخت با به کارگیری عقل شهودی به دست می آید. اینکه در این لحظه خاص، در چنین شرایطی که من هستم و اوضاع و احوال عینی ای که من در آن وادار به تصمیم گیری می شوم، چه تصمیمی باید بگیرم که از دو ردیلت افراط و تفریط با حالت ها و مصداق های بی شمارشان به دور باشم، همان امر جزئی نهایی است که شناخت آن به وسیله عقل شهودی ممکن می شود.

عقل شهودی، چنانکه پیش تر گذشت، یکی از اقسام سه گانه دانش نظری است که آن گونه که ارسطو توصیف می کند، وظیفه اش شهود بی واسطه واقعیت است: «عقل شهودی در چارچوب برهان، برترین مفاهیم تغییرناپذیر را درمی یابد، درحالی که عقل شهودی در حوزه عمل امر جزئی نهایی و تغییرپذیر، یعنی صغری را در می یابد، زیرا این امر جزئی نهایی، نقطه آغاز برخورد با هدف است: ما از امر فردی جزئی به کلی می رسمیم، بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این «ادراک»، عقل شهودی است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۳b). عقل شهودی طی یک ادراک بی واسطه واقعیت های ملموس و جزئی را دریافت می کند؛ واقعیت هایی که ثابت نیستند. برای مثال، بدیهی است که در میدان جنگ، میان انبوه خطرها، من به عنوان سرباز به حکم قانون وظیفه

دارم که ترسو نباشم و حتی شجاع باشم، ولی در این لحظه خاص، در وضعیت روحی و جسمانی خاصی که من قرار دارم، وظیفه من چیزی است که عقل شهودی من بی واسطه آن را از اوضاع و احوال عینی بر گرفته و بر من می نمایاند. بنابراین، در اینجا آراسته بودن به فضیلت شجاعت برای من، می تواند مصداق های متفاوت و حتی متضادی داشته باشد و نیز شجاعت من با شجاعت دیگری می تواند متفاوت باشد. شجاعت در اینجا دقیقاً بسته به چیزی است که من با عقل شهودی خود ادراک می کنم.

۴. تحلیل و بررسی

چهبسا در نگاه نخست این قول که عمل هر فرد در هر موقعیتی، بسته به وضعیت و شرایط او می تواند متفاوت باشد و در عین حال، فضیلت مندانه دانسته شود، گونه ای از نسبی انگاری را به ذهن متبادر سازد؛ چیزی شبیه به آنچه پروتاگوراس بدان معتقد بود، ولی نباید از نظر دور داشت که این امر (مصداق های متفاوت داشتن فضیلت در موقعیت های متفاوت، به معنای مطلق نبودن آن) تنها در سایه فضیلتی دیگر به نام «عقل شهودی» محقق می شود؛ به بیان دیگر، ادراک همگان از اوضاع عینی - چیزی که پروتاگوراس بدان معتقد بود - نمی تواند ادراکی واقعی و درست باشد.

تنها ادراک کسی می تواند منشأ عمل فضیلت مندانه واقع شود که بصیر بوده و از عقل شهودی بهره مند باشد: «ما همدلی، چشم پوشی، حکمت عملی و عقل شهودی را درباره اشخاص واحد به کار می بریم و آنان را فهیم و دارای حکمت عملی و عقل شهودی می نامیم، برای اینکه همه این استعدادها با چیزهای نهایی، یعنی امور فردی و عملی ارتباط دارند. یک شخص تا آن حد که قادر به داوری درباره اموری است که به حوزه حکمت عملی تعلق دارند، بصیر و فهیم است و درباره دیگران می تواند با بصیرت، فهم و ظرافت داوری کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۳a). هر چند عقل شهودی به عنوان فضیلتی عقلانی، چنان که پیش تر گفته شد، در همگان به یکسان وجود ندارد، با این حال، ارسطو می گوید عقل شهودی فضیلتی است که در همه کس بالقوه وجود دارد و می تواند از راه آموزش، پرورش یابد و بالفعل شود. «این حالات [حالات های عقل





شهودی] مواهب طبیعی تلقی می‌شوند، در حالی که می‌اندیشیم [که] هیچ کس بر حسب طبیعت فیلسوف نیست، معتقدیم که همه کس به موجب طبیعت دارای توانایی داوری فهم و عقل شهودی است و دلیل این امر اعتقاد ماست بر اینکه این استعدادها با پیشرفت سن شکوفا می‌شوند و آدمی در سنی معین دارای عقل شهودی و قدرت داوری است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۳b).

«عقل شهودی» طی یک ادراک بی‌واسطه از جزئیات، نه تنها چگونگی عمل ما را در لحظه‌ای خاص تعیین می‌کند، بلکه مفاهیم و محمول‌های اخلاقی را نیز از طریق استقرای جزئیات به دست می‌دهد؛ به بیان دیگر، ما خوب و بد اخلاقی را از طریق پالودن مصداق‌های جزئی که در زندگی روزمره خود با آنها سروکار داریم، به دست می‌آوریم. دیوید راس نیز از رأی ارسطو چنین برداشتی دارد. به نوشته وی، «[این استقرا را] باید فرایندی دانست که به وسیله آن ذهن پس از تجربه تعداد معینی از نمونه‌های جزئی، به حقیقت کلی دست می‌یازد؛ حقیقتی که از آن پس همواره بدیهی تلقی می‌شود. استقرا بدین معنا فعالیت «عقل شهودی» است» (راس، ۲۰۰۴: ۲۲۶).

بدین ترتیب، نزد ارسطو مفاهیم اخلاقی از جزئیات گرفته می‌شوند و تنها پس از آن است که مفاهیم اخلاقی کلی‌ای در نظر گرفته می‌شوند که رفتارها و کنش‌ها با تشبیه به آن «خوب» نامیده می‌شوند. بنابراین، در اینجا نیز هم‌راستا با کلیت نظام فلسفی ارسطو، جزئی مبدأ کلی واقع می‌شود؛ بدین صورت که کلی چیزی منضم به جزئی است و ما آن را از طریق استقرا به دست می‌آوریم.

شاید بتوان عقل‌گرایی موجود در نظریه ارسطو را با مقایسه دو رویکرد «عینی‌انگاری» و «ذهنی‌انگاری» روشن‌تر ساخت. «آنچه غالباً ذهنی‌انگاری اخلاقی نامیده می‌شود، بیانگر این آموزه است که برای مثال، عبارت «این عمل درست است» بدین معناست که «من این عمل را تأیید می‌کنم»، یا به بیان کلی‌تر، ذهنی‌گرایی اخلاقی یعنی آنکه داوری‌های اخلاقی معادل گزارش‌هایی هستند که فرد گوینده از احساسات یا نگرش‌های خود عرضه می‌کند» (مکی، ۱۳۹۰: ۱۹۵). با توجه به این تعریف، اگر پروتاگوراس را براساس فقره معروف «انسان‌معیاری» اش ذهنی‌انگار بدانیم و در این امر

به گاتری استناد کنیم: «نسبیت ارزش‌ها دارای یکی از دو معنای ذیل است: الف) کلمات خوب و بد و امثال آنها بر هیچ چیزی به صورت مطلق و بدون قید و شرط اطلاق نمی‌شوند، زیرا تأثیر هر چیزی با توجه به اینکه در کجا و تحت چه شرایطی و چگونه به کار رود فرق می‌کند...؛ ب) وقتی کسی می‌گوید خوب و بد نسبی هستند، منظور او می‌تواند این باشد: «هیچ چیز خوب یا بد نیست، بلکه اندیشه است که آنها را چنین می‌انگارد» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۴).

این تأکیدهای گاتری را نیز در نظر بگیریم که «می‌توان گفت پروتاگوراس پیرو ذهن‌گرایی افراطی‌ای بوده است که براساس آن هیچ واقعیتی مستقل، در ورای نموده‌ها وجود ندارد. هیچ تفاوتی میان بود و نمود نیست و هریک از ما داور اعتقادات خویش است» (همان: ۵۰)، نیز مطلب او در پاورقی را نیز باید در نظر گرفت که «اگر بخواهیم برای دیدگاه پروتاگوراس اسمی بنهیم، این عنوان [ذهن‌گرایی افراطی] بهتر از اصالت حس یا اصالت پدیدار است، زیرا این نظر به همان اندازه تفکرات یا عقاید را شامل می‌شود که ادراکات حسی را و به همان اندازه بر مفاهیم درست و غلط اطلاق می‌شود که بر محسوساتی چون گرم و سرد» (همان). موضع افلاطون را نیز می‌توانیم برحسب قائل‌بودنش به مرجع عینی ارزش‌ها، «عینی‌انگاری» لحاظ کنیم، زیرا نزد یک فرد «عینی‌انگار» خوب و بد، بار ارزشی خود را بدون واقع‌شدن در نسبت‌های گوناگون، از یک مرجع عینی دریافت می‌کنند: «خیر ذاتی و صف عینی غیراضافی شیء است؛ ارزشی که شیء مستقل از علایق، تمایلات یا لذات دارد» (کرسگارد، ۱۳۹۰: ۹۵).

با روشن‌شدن تباین ذاتی میان دو رویکرد «ذهنی‌انگاری» و «عینی‌انگاری»، می‌توان ارسطو را «عقل‌گرایی» دانست که مرجع عینی ارزش‌ها را نفی نمی‌کند، ولی آنها را در نسبت‌ها و موارد گوناگون تجربی شناسایی می‌کند (عملی که از طریق عقل شهودی انجام می‌پذیرد). «نظریه عقل‌گرایانه را می‌توان تلاشی برای جمع‌کردن مزایای دو نظریه [ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی] دانست. مطابق این نظریه یک شیء یا امر واقع در صورتی خوب است که دلیل عملی کافی برای تصدیق یا پدیدآوردن آن وجود داشته باشد. دلیل در نگاه نخست [خوبی چیزی] از سرشت، شرایط، نیازها و تمایلات ما سرچشمه





می‌گیرد، آن‌گونه که در تحلیل‌های ذهن‌گرایانه مطرح است. تحلیل [عقل‌گرایانه] باید معیاری معرفی کند که کفایت دلیل در [نگاه نخست] را بیازماید، زیرا چنین نیست که همه موارد آن دلیل به حد کفایت برسد و هر علاقه یا التذاذی بتواند خوبی متعلق خود را ثابت کند» (همان: ۹۶). با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد مرجع به طور مطلق عینی و بیرونی ارزش‌ها در دیدگاه ارسطو نفی می‌شود و جای آن را ارزش‌های عینی موجود در موارد تجربی می‌گیرد. به بیان دیگر، عقل شهودی با دقت در احوال و جزئیات، معیاری به دست می‌دهد تا هر تمایلی توجیه‌پذیر نباشد.

از سویی دیگر، همین دقت در جزئیات و لحاظ کردن فردیت‌ها و موارد خاص، می‌تواند راهگشای خوبی برای تحقق اخلاقی رو به رشد باشد؛ اخلاقی که همواره خود را ارزیابی کرده و از خود فراتر می‌رود: «...[شخص دارای خرد و فرزاندگی عملی] در عادی‌ترین موارد خواهد توانست به نحوی انتخاب طریق کند که به اجابت و احیاناً تکامل بیشتر نظام ارزش‌هایش بینجامد. خودشناسی وی و حساسیت ظریفش نسبت به پیچیدگی‌های هر مورد (یا به قول ارسطو، ادراکش) غالباً او را بی‌آنکه متوجه باشد یا به تأملات مفصل پردازد، به انتخابی منطبق با تصور متکاملش [از خیر] راهنمایی خواهد کرد» (نوسبوم، ۱۳۸۹: ۹۲).

در اینجا می‌توان از تعریفی که ارسطو از «انصاف» به‌عنوان یک ارزش در برابر ارزش «عدالت» به دست می‌دهد، یاد کرد. به نظر ارسطو «انصاف، اصلاح قانون است، آنجا که قانون به سبب کلی بودنش ممکن است نادرست باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۳۷a). بدین ترتیب، ارسطو پیشامد گزاره‌هایی را که در قانون وارد نشده‌اند، پیش‌بینی کرده و برای آنها چاره‌اندیشی می‌کند. «[در نظر ارسطو] عمل بر طبق انصاف، موافق عدل است، ولی نه موافق عدل قانونی. به بیان دیگر، انصاف در واقع، تصحیح عدالت قانونی است. هر قانونی کلی است، ولی مواردی وجود دارند که مشمول این‌گونه قواعد کلی نمی‌توانند بود، ولی عیب کلیت در قانون یا قانون‌گذار نیست، بلکه طبیعت موضوع قانون است و قانون‌گذار اگر حضور داشت و جریان ماقوع را می‌شناخت، این عیب را تصحیح می‌کرد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۹۵).

از اینجا تفاوت قابل توجه میان رأی ارسطو با رأی افلاطون آشکار می‌شود. برای افلاطون، کلیات مفارق یا مثل، مبدأ و مبنای جزئیات‌اند و کبرای قیاس واقع می‌شوند. «ضور، هم به دلایل دینی و هم به دلایل منطقی برای افلاطون اهمیت دارد. آنها هم عالم سرمدی را که دستخوش تغییر و فساد واقع نمی‌شود و هم تبیینی از معانی تعبیر محمولی را در اختیار می‌نهند» (مکیتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۴). ارسطو این دیدگاه را نمی‌پذیرد و بر این باور است که گزاره‌های اخلاقی را نمی‌توان و نباید از چیزی جز امور واقع و بی‌واسطه تجربه اخذ کرد: «گزاره‌های اخلاقی را نباید از جای دیگر اخذ کرد، بلکه آنها را [نیز] از خود قلمرو تجربه عملی اخذ می‌کنیم، زیرا در این صورت است که آنها بر اصلی متناسب با موضوع مبتنی خواهند بود» (گادامر، ۱۳۸۲: ۲۴۹).

در توضیح بیشتر نظریه ارسطو می‌توان گفت که ما در عمل، بنا به مناسبات رفتاری و تعامل‌های پیچیده متغیر، خیرهای گوناگونی را تجربه می‌کنیم. بنابراین، باید به خیرهای موجود و محسوس برای تجربه اخلاقی، آن‌گونه که مردمان باور دارند، روی آوریم و پژوهش خود را از آنها آغاز کنیم و گزاره‌های اخلاقی را از آنها استنتاج کنیم. «اخلاق نه بر مبنای اصول نخستین، بلکه برای رسیدن به اصول نخستین استدلال می‌کند.

اخلاق با آنچه به خودی خود معقول است آغاز نمی‌کند، بلکه با آنچه برای ما آشناست، شروع می‌کند... اخلاق به یک معنا جدلی است و یکی از کاربردهای جدل، همین هدایت ما به اصول نخستین است» (راس، ۲۰۰۴: ۱۹۹). از این رو، ما در اخلاق به عقل شهودی جامعه که سالیان دراز قوانینی را ایجاد کرده و برای حفظ آن کوشیده است، اعتماد می‌کنیم و به آن تمکین می‌ورزیم. «فهرست فضایل در اخلاق [نیکوماخوسی] فهرستی نیست که بر انتخاب‌ها و ارزیابی‌های شخصی ارسطو مبتنی باشد. این فهرست بازتاب چیزی است که به‌زعم ارسطو «قانون‌نامه یک اشراف‌زاده» در جامعه یونانی عصر اوست. ارسطو، خود این قانون را تأیید کرده است، همان‌طور که در تحلیل قوانین اساسی سیاسی، جامعه یونان را هنجارین معرفی کرده است» (مکیتایر، ۱۳۷۹: ۱۴۱).



نتیجه گیری

حال که مرز ارسطو با افلاطون از یک سو و نسبی‌انگاری محض پروتاگوراس از سوی دیگر روشن شد، بر مبنای آنچه گفته شد، می‌توان میزان حضور آموزه‌های افلاطون و پروتاگوراس را در اخلاق‌شناسی فضیلت‌نگرانه ارسطو به صورت زیر بیان کرد:

به نظر می‌رسد ارسطو، همان‌گونه که بر مبنای فلسفه صورت‌گرایانه‌اش، هم به سیوروت اذعان می‌کند و هم به مثل مفارق افلاطونی مرجع عینی انضمامی می‌دهد، در اخلاق نیز با لحاظ کردن آنچه در جزئیات و محسوسات با وجود همه فردیت‌ها ثابت می‌ماند و شریف و محترم است، به جمع میان دو رویکرد اخلاق‌شناختی می‌پردازد: رویکرد افلاطون که اخلاق را در آرمانی‌ترین درجه ممکن و دور از دسترس عوام قرار می‌دهد و رویکرد پروتاگوراس که با آموزش دادن آنچه که فضیلت می‌نامد در کار دم‌دستی ساختن اخلاق است.

بر همین اساس، ارسطو پژوهش اخلاق‌شناختی خود را بر مبنای اخلاق موجود در جامعه انجام می‌دهد، ولی نه از آن رو که مانند پروتاگوراس به قراردادی بودن اخلاق و فضیلت‌ها معتقد باشد و تمکین به چنین اخلاق و فضیلت‌هایی را تا وقتی که شریف و خوب می‌نمایند، بر خود واجب بداند، بلکه از آن رو که او اخلاق موجود را حاصل ادراک شهودی پیشینیان می‌داند و عقبه‌ای عقلی برای آن در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، خیر و فضیلت برای ارسطو سوای خیرها و فضیلت‌های موجود نمی‌تواند باشد. برخلاف رأی پروتاگوراس، فضیلت‌ها و امور شریف، وجود واقعی و عینی دارند و نتیجه قرارداد و توافق نیستند. آنها به فکر و ذوق کسی هم وابسته نیستند. مردمان دانای دارای عقل شهودی، آنها را از ادراک و غربال کردن جزئیات به دست آورده‌اند. از همین رو، فضیلت‌های موجود می‌توانند با گذشت زمان و با تغییر شرایط با حفظ پشتوانه عقلی تغییر یافته و صورتی دیگر بیابند.

بنابراین، برای ارسطو تعریف‌های اخلاقی که سقراط برای یافتن آنها رنج فراوان برد و افلاطون آنها را کلیاتی مفارق و دور از محسوسات دانست، از دل همین متعلقات تجربه به واسطه عقل شهودی برمی‌آید؛ تعریف‌هایی که در ذاتشان شریف و گران‌بهایند،



ولی ثابت نیستند و می‌توانند حسب مورد تغییر یابند و اصلاح و تکمیل شوند. وارد ساختن عناصر پروتاگوراسی به اخلاق‌شناسی ارسطو، با نگاه امروزی به اخلاق نزدیکی بیشتری دارد؛ برای نمونه، ریچارد رورتی نظام‌های رایج فلسفه اخلاق را به دلیل بی‌التفاتی به زندگی روزمره سرزنش می‌کند (Rorty, 1999). مکینتایر نیز هرچند بسیار وام‌دار ارسطوست، عنصر پروتاگوراسی اندیشه او را پررنگ‌تر ساخته و بر نظریه وحدت فضیلت‌ها می‌تازد و معتقد است واقع‌بینی ما را وادار می‌سازد که بهره‌مندی از همه فضیلت‌ها را لازمه سعادت ندانیم و نبود برخی فضیلت‌ها را امری اجتناب‌ناپذیر بدانیم (McIntire, 2007).



کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۳. برن، ژان (۱۳۶۳)، افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۴. شهریاری، حمید (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مکینتایر، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۶. کوپر، جان (۱۳۷۸)، «یونان باستان»، ترجمه حمید شهریاری، در: تاریخ فلسفه اخلاق غرب، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۷. گاتری، دبلیو.کی.سی (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۱، سوفسطاییان (۲)، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۸)، فیلسوفان یونان باستان: از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر علم، چاپ دوم.
۹. گادامر، هانس گنورک (۱۳۸۲)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۰. گمپرتس، تنودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۱۱. مکینتایر، السدیر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۲. م. کرسگارد، کریستین (۱۳۹۰)، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، در: ارغنون، ش ۱۶، چاپ سوم.
۱۳. مکی، ج.ال (۱۳۹۰)، «ماهیت ذهنی ارزش‌ها»، ترجمه مراد فرهادپور، در: ارغنون، ش ۱۶، چاپ سوم.



۱۴. نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹)، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
۱۵. وارد، استیفن (۱۳۷۴)، درآمدی تاریخی به اخلاق، ترجمه حسن پویان، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

۱۶. هولمز، رابرت. ال. (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.

۱۷. یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.

18. Diels, Hermann. Die (1972-1973), *Fragmente der Vorsokratiker*, Rev. Waltherr Kranz. Berlin: Weidmann.

19. MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd edition, University of Notre Dame Press.

20. Poster, Carol, *Protagoras* (fl. 5th c. B.C.E.), Florida State University, (11/1/2015), from: (<http://www.iep.utm.edu/protagor>)

21. Rorty, Richard (1999), *Philosophy and social hope*, Penguin Books.

22. Ross, W.D. (2004), *Aristotle*, 6th edition, Routledge.

